

S.Xəlilov

**FƏLSƏFƏ: TARİX VƏ  
MÜASİRLİK  
(FƏLSƏFİ KOMPARATİVİSTİKA)**

**Bakı–2006**

**Elmi redaktoru və ön sözün müəllifi:**

**Ramiz MEHDİYEV**

*fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

**Rəyçilər:**

Fərman İSMAYILOV, *fəlsəfə elmləri doktoru,*  
*professor*

Rasim OSMANZADƏ, *fəlsəfə elmləri doktoru,*  
*professor*

**XƏLİLOV S.S.**

**FƏLSƏFƏ: TARİX VƏ MÜASİRLİK (Fəlsəfi komparativistika).**

**Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2006 - 420 səh.**

*Kitabda Şərqi və Qərbi bir çox böyük filosofları müqayisə olunur; müxtəlif dövrlərdə və müxtəlif coğrafi məkanlarda yaranmış fəlsəfi təlimlərdə eyniyyət və fərq məqamları üzə çıxarılır.*

*Məqsəd filosofların həyatı, yaradıcılığı və təlimləri haqqında məlum bilikləri oxuculara çatdırmaq olmadığından, əsər dərslik, dərs vəsaiti və ya ensiklopedik bir topludan daha çox, dünya fəlsəfi fikrinin ayrı-ayrı məqamlarının müəllif mövqeyindən şərhidir.*

*Fəlsəfə ilə peşəkar səviyyədə maraqlananlar üçün nəzərdə tutulmuşdur.*

X  $\frac{0300000000 - 66}{059 - 2005}$

ISBN 9952-8050-2-0

© S.S. Xəlilov

© «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2006

## **Ön söz əvəzi: FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNİN AKTUAL PROBLEMLƏRİ**

Bəşəriyyət qarşısında duran və həmişə insanları düşündürən, neçə əsrlər ərzində öz aktuallığını itirməyən ümumbəşəri fəlsəfi problemlərlə yanaşı konkret ictimai-siyasi mühitin xüsusiyyətlərindən, dövrün sosial-siyasi ab-havasından, milli özünüdərkən konkret səviyyəsindən doğan yüzlərlə aktual problemlər ortaya çıxır ki, onların elmi-fəlsəfi təhlili qaçılmaz olur.

İstənilən problem fəlsəfədə həmişə insan-dünya münasibətləri kontekstində nəzərdən keçirilir. Bu münasibətlərin bütün dövrlərdə bütün insanlar üçün ümumi olan aspektləri ilə yanaşı, konkret zaman və məkan daxilində xüsusi aspektləri də vardır. Müasir dövrdə Azərbaycanda yaşayan insanların ümumbəşəri fəlsəfi problemlərə münasibəti bir neçə mühüm amilin təsiri ilə xüsusiləşərək yeni problemlər doğurur.

Marksizm-leninizm fəlsəfəsindən və bütövlükdə kommunist ideologiyasından imtina etmiş Azərbaycan onun əvəzinə yeni bir ideologiya və yeni bir fəlsəfi sistem düşünməyə macal tapmadan, keçid dövrünün ziddiyyətləri ilə üz-üzə dayanmalı oldu. Müstəqil dövlət quruculuğu prosesi milli özünüdərk axtarışlarını sürətləndirsə də, müstəqilliyin ilk illərində yeni ideologiyanın, milli fəlsəfi fikrin formalaşmaması və ictimai şüurun inertliyi artıq hərəkətə gəlmiş böyük ictimai-siyasi proseslərin elmi əsaslarla idarə olunmasına imkan vermədi. Düzdür, 1993-cü ildən sonra müstəqil Azərbaycan dövlətinə

rəhbərlik edən Heydər Əliyevin böyük siyasi və idarəçilik təcrübəsi ölkəmizin böhrandan çıxmasına, dövlət quruculuğu işinin uğurla həyata keçirilməsinə, müstəqilliyin möhkəmləndirilməsinə imkan verdi. Lakin ictimai-siyasi, iqtisadi və mədəni-mənəvi sahələrdəki keçid prosesləri, hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin qurulması ilə əlaqədar dəyişikliklərin elmi izahı xüsusi fəlsəfi tədqiqatlar tələb edir.

Azərbaycanın, bir tərəfdən, coğrafi-siyasi vəziyyətinə görə, digər tərəfdən, zəngin təbii sərvətlərə malik olan bir ölkə kimi böyük dövlətlərin siyasi və iqtisadi maraqlarının diqqət mərkəzində olması onun özünün dünya siyasətinin və ümumbəşəri mədəni-mənəvi proseslərin fəal iştirakçılarından birinə çevrilməsinə tələb edir; ölkəmizdə dünya fəlsəfi fikrinin aktual problemlərinin tədqiqinə böyük ehtiyac yaranır.

Beləliklə, fəlsəfi fikir, bir tərəfdən, müstəqillik əldə etmiş bir xalqın milli özünüdərk prosesini ehtiva etməli, digər tərəfdən də, bir ictimai-iqtisadi quruluşun yenisi ilə əvəzlənməsindən irəli gələn yeni ictimai şüurun elmi-nəzəri səviyyədə əsaslandırılmasına xidmət etməlidir. Bütün bunlar fəlsəfənin ənənəvi problematikasından kənara çıxmadan, mövcud elmi-fəlsəfi fikrə istinad etməklə həyata keçirilməlidir.

Müstəqillik əldə etmiş bir xalqın öz siyasi və iqtisadi azadlığını təmin etmək istiqamətindəki fəaliyyəti – müstəqil dövlət və təsərrüfat quruculuğu ilə yanaşı, ilk növbədə milli tarixin, ədəbiyyatın, mədəni-mənəvi dəyərlərin yenidən nəzərdən keçirilməsi, kommunist ideologiyasının təsirlərindən azad edilməsi ilə müşayiət olunur. Ateizm buxovlarından azad olmuş dini şüur yeni inkişaf müstəvisinə keçir və nəticədə dinlə ideologiyanın, dinlə fəlsəfənin də yeni münasibətləri formalaşır; ictimai şüurda gedən bütün bu yeni proseslərin elmi-fəlsəfi təhlilinə ehtiyac yaranır.

Müasir Azərbaycanda elmi-fəlsəfi fikrin və ictimai-siyasi şüur mühitinin formalaşmasında, heç şübhəsiz, klassik və çağdaş Qərb fəlsəfi fikrinin böyük rolu vardır. Azərbaycanda AFSEA-nın xətti ilə Con Lokkun, İ.Kantın, Karl Popperin, Jan-Pol Sarrtrın və digər Qərb mütəfəkkirlərinin yubileylərinin qeyd edilməsi heç də sadəcə olaraq bu böyük şəxsiyyətlərin xatirəsini qeyd etmək üçün olmayıb, həm də ölkəmizdə elmi-fəlsəfi

ictimaiyyətin diqqətini bir daha klassik fəlsəfi irsə, fəlsəfi probematikaya yönəltmək, Avropanın intellektual mühiti ilə əlaqələri daha da möhkəmləndirmək üçündür.

Azərbaycanın bir Avropa ölkəsi olaraq inkişafı təkcə onun Qərblə sosial-iqtisadi əlaqələrinin artması və Avropa ölkələri ilə vahid iqtisadi məkana daxil olması ilə şərtlənmir. Burada düşüncə tərzlərinin yaxınlaşması da böyük önəm daşıyır. Lakin biz Avropa düşüncə tərzini mənimsəyərkən bunu öz qədim düşüncə ənənələrimizi unutmaq hesabına edə bilmərik. Ona görə də, Qərb fəlsəfəsi ilə paralel surətdə Şərq müdriklik məktəbinin, peşəkar Azərbaycan filosoflarının nəzəri irsinin öyrənilməsi böyük əhəmiyyətə malikdir.

Oxuculara təqdim olunan bu kitab Şərq və Qərb təfəkkür tərzlərinin, müxtəlif fəlsəfi təlimlərin müqayisəli təhlilinə – fəlsəfi komparativistikaya həsr olunmuşdur. Kitabda ilk növbədə orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikrinə və ümumən islam dünyasında fəlsəfi yaradıcılığa böyük təsir göstərmiş olan Platon və Aristotelin təlimləri, onların əsas əlamətdar cəhətləri təhlil olunur və bu təlimlərin sonrakı dövrlərdə keçdiyi inkişaf yoluna nəzər salınır.

Platon və Aristotel haqqında minlərlə tədqiqat əsərləri, kitablar yazılmışdır və belə güman etmək olardı ki, məqsəd ancaq məlum olanları Azərbaycan dilində şərh etməkdən ibarət olmalıdır. Lakin müəllif bu iki yunan dahisini tamamilə fərqli bir müstəvidə – Şərq və Qərb düşüncə tərzlərinin, fəlsəfə və elmin müqayisəsi kontekstində təhlil edir.

Kitabda Aristotel Qərb fəlsəfi fikrinin, Qərb məfkurəsinin, təbii-elmi düşüncənin ilk böyük nümayəndəsi kimi təqdim olunur; Platon təlimi isə, onaqədərki bir sıra digər təlimlərlə yanaşı, Şərq fəlsəfi fikrinə aid edilir. Yəni əsas məsələ kimin coğrafi baxımdan harada yaşaması yox, nə kimi bir düşüncə tərzindən çıxış etməsidir. Ruhun, ideyanın ilkinliyindən çıxış edən fəlsəfi təlimlər isə ancaq Şərq təfəkkürünə uyğun gəlir. Bu baxımdan, Platonun qədim hind-çin dini-fəlsəfi təlimləri ilə uyğunluğu qanunauyğun görünür.

Platonun orta əsr müsəlman filosofları ilə müqayisəsi də xüsusi diqqətə layiqdir. Platon təlimi kitabda bir tərəfdən, Fərabî ilə, digər tərəfdən də, qərblilə olmalarına baxmayaraq,

yenə də Şərq düşüncəsindən çıxış edən Plotin və ekzis-tensializmlə müqayisə olunur.

Kitabda İbn Sinanın fəlsəfi təlimi də, bir tərəfdən, Aris-totel təlimi ilə, digər tərəfdən, müasir fəlsəfi və elmi-psixoloji təlimlərlə müqayisədə təqdim olunur.

Kitabın fəsilələrindən biri Qərb fəlsəfəsində dinin fəlsəfi əsaslarına, ilk növbədə, İslam dininə münasibət məsələsinin təhlilinə həsr olunmuşdur. Müasir dövrdə Qərb ölkələrinin bəzi mətbuat orqanlarında Məhəmməd peyğəmbərə təhqiramiz münasibətə geniş yer verildiyi bir zamanda islam və xristianlıq, ayrışdırıcı rəğmən dini hissənin universallığı və mövzuları xüsusi aktuallıq kəsb etmişdir. Müəllif Qərb ictimai fikrində islama qarşı aqressiv münasibətin və hörmətsizliyin yer ala bilməsinin səbəblərini həm də bəzi Qərb filosoflarının fəlsəfi həqiqəti dini təəssübkeşliyə qurban verməsi ilə izah edir. Lakin digər tərəfdən, Qərbin demək olar ki, bütün böyük filosofları «vahid Allah» ideyasına münasibətdə xristianlığa nəzərən daha ardıcıl monoteizm mövqeyindən çıxış edən islama yaxınlaşır ki, bu bölmədə müəllif onların mövqeyini şərh edir və Foma Akvinski, Nikolay Kuzanski, Con Lokk, Kant, Hegel, Göte və s. bu kimi böyük mütəfəkkirlərin fikirlərindən misallar gətirir.

Böyük Qərb filosoflarının təlimlərində orta əsr müsəlman fəlsəfəsi ilə eyniyyət məqamları təkcə fəlsəfi komparativistika baxımından maraq kəsb etməklə qalmayaraq, həm də müxtəlif yolların eyni həqiqətlərə gətirib çıxarmasını isbat etmək baxımından çox önəmlidir.

A.Şopenhauerin Şərq fəlsəfəsi ilə bağlılığı fəlsəfi tarixçiləri tərəfindən dəfələrlə qeyd edilmiş və tədqiq olunmuşdur. İfrat qərbçi, xristian ideoloqu və bir alman millətçisi kimi tanınan Hegelin təlimində «şərqlilik» və «islamçılıq» məqamlarının üzə çıxarılması isə yenidir və bu baxımdan, xüsusi maraq doğurur. Daha önəmli bir məqam isə klassik alman fəlsəfəsinin banisi Kantın da Şərq fəlsəfi fikri kontekstində nəzərdən keçirilməsidir.

Dünya fəlsəfi fikir tarixində iz qoymuş filosoflar çoxdur. Lakin öz fəlsəfi konsepsiyasını yaratmaqdan başqa, bütün əvvəlki fəlsəfi bilikləri sistem halına salmaq və özündən sonra fəlsəfənin inkişafına təsir etmək baxımından antik dövrdə

Aristotelin oynadığı rolu yeni dövrdə Kant oynamışdır. O, fəlsəfi fikir tarixinə *klassik alman fəlsəfəsi* kimi daxil olmuş möhtəşəm bir elmi-fəlsəfi məktəbin təməlini qoymuş, Fixte, Şelling, Hegel, Feyerbax kimi görkəmli filosofların yetişmə-sində böyük rol oynamışdır. Kantın vəfatından çox-çox sonralar da *kantçılıq*, *yeni kantçılıq* (*neokantianstvo*) təlimləri geniş yayılmış və müasir fəlsəfi fikrin inkişafına önəmli təsir göstərmişdir. Hətta Kant təlimini qəbul etməyənlər, Kanta qarşı gedənlər də istər-istəməz Kant ideyalarından bəhrələnmiş və ona öz münasibətlərini bildirmişlər. Çünki Kant fəlsəfənin elə bir məhək daşındır ki, filosof olmaq istəyənlər bu və ya digər məsələ ilə bağlı ona münasibətini heç olmazsa özləri üçün aydınlaşdırmalıdır.

Fəlsəfənin elə bir sahəsi yoxdur ki, orada Kant öz sözünü deməmiş olsun. İstər qnoseoloji, istər ontoloji, istərsə də aksioloji aspektlərdə Kantın öz baxışlar sistemi vardır. Onun şah əsəri sayılan «Xalis zəkanın tənqidi» kitabı sanbalına və hətta problematikasına görə ancaq Aristotelin «Metafizika»sı ilə müqayisə oluna bilər. Lakin o, fəlsəfə tarixində müxtəlif aspektlərdən qiymətləndirilmişdir. Bu əsərdə tutduğu mövqeyə görə idealistlər Kantı materializmdə, materialistlər idealizmdə suçlamış, marksistlər isə onu daha çox aqnostik kimi səciyyələndirməyə çalışmışlar. Onun təliminin orijinallığı da elə bundadır ki, o, özünəqədərki cərəyanlardan heç birinin təsiri altına düşməmiş, sintetik bir təlim yaratmışdır.

«Xalis zəkanın tənqidi» əsərində göstərilir ki, bütün biliklər təcrübədən başlansa da, təcrübə ilə məhdudlaşmır. Onların bir qismi idrak qabiliyyətinin özündən törəyir ki, bunları da Kant *aprior* bilik adlandırır. Təcrübədən alınan bilikləri isə Kant *aposterior* bilik adlandırır. Kantı aqnostik adlandıranlar buna istinad edirlər ki, o, aposterior biliklərin maddi gerçəkliyə adekvatlığını qəbul etmir. Bu məsələnin şərhə zamanı Kant «özündə şey» haqqında təlimin əsasını qoyur. Digər tərəfdən, biliklərin müxtəlif formaları ilə mühakimələrin müxtəlif formaları arasında əlaqə yaradır. Kant analitik və sintetik mühakimələri fərqləndirməklə idraki proseslərə diferensial münasibətin klassik nümunəsini yaradır. Kanta görə yalnız empirik mühakimələr sintetik səciyyə daşmır. Buraya həmçinin

aprior (təcrübədən kənar) sintetik mühakimələr aiddir. Məsələn, bütün riyazi mühakimələr aprior olmaqla yanaşı, həm də sintetikdir. Bu kontekstdə Kant xalis, yəni təcrübədən kənar biliklərin təsnifatını verir və kitab da buna uyğun olaraq üç hissəyə bölünür: transsendental estetikə, analitika və dialektika.

Kantın idrak nəzəriyyəsinə daxil etdiyi yeni kateqoriyalar bütün sonrakı qnoseologiyanın mərkəzində dayanmış, müasir epistemologiyanın formalaşmasına xidmət etmişdir. Lakin Kantın tədqiqatları idrak prosesinin öyrənilməsi ilə bitmir. O, insanın praktik həyatını, əməli fəaliyyət sferasını da zəka zirvəsindən təhlil edir və özünün məşhur «Praktik zəkanın tənqidi» əsərində etika problemlərini ön plana çəkir. Məşhur Kant antinomialarının əxlaq sferasına tətbiqi insan mənəvi aləminin dialektik mənzərəsini yaradır. Kantın estetik təlimi də bu gün öz müasirliyini itirməmişdir. Gözəlliyi məqsədəuyğunluq forması kimi qiymətləndirən Kant estetik meyarları əməli və əxlaqi sferalara tətbiq edir.

Kant ideyaları heç də təkcə *kantçılıq* və *yeni kantçılıq* təlimlərində davam etdirilmir. XX əsrin bir çox böyük fəlsəfi cərəyanları: fenomenologiya, analitik fəlsəfə, germeneytika, hətta freydizm də Kant fəlsəfəsinin güclü təsiri altında formalaşmışdır. Maraqlıdır ki, Kant təlimi hətta bir sıra teoloji cərəyanlar üçün də elmi baza kimi götürülür, Kant etikası yeni dini istiqamət – «əxlaqi din» kimi qəbul olunur. Kantın məşhur «inam üçün yer təmizləmək naminə biliyi məhdudlaşdırmaq lazım gəlirdi», – fikri teologiyanın xeyrinə mühakimə kimi qiymətləndirilir. Halbuki, Kant «dini ancaq zəka çərçivəsində» qəbul edirdi.

Bu qədər müxtəlif, hətta bir-birinə zidd olan fəlsəfi cərəyanların Kant təlimindən bəhrələnməsi ilk növbədə bu təlimin mürəkkəb və çoxpilləli strukturu ilə, əksiklikləri özündə ehtiva etməsi ilə əlaqədardır. Özündən sonrakı fəlsəfəyə və filosoflara böyük təsirinin nəticəsidir ki, müasir dövrdə böyük nüfuz qazanmış bir çox canlı klassiklərin adı başqaları ilə yox, məhz Kantla yanaşı, onun davamçısı kimi çəkilir. «Kant və Haydeqer», «Kant və Husserl», «Kant və Qadamer», «Kant və Kassirer» və s., və s. Əlamətdar haldır ki, oxuculara təqdim etdiyimiz kitabda da belə bir paralel aparılır: «Kant və



Sührəvərdir». Bununla yanaşı, göstərilir ki, burada Kant öz xələfləri ilə deyil, sələfi ilə – ondan altı əsr əvvəl yaşamış böyük Azərbaycan filosofu ilə müqayisə olunur. Lakin Azərbaycanda Kant ideyalarını müəyyən məqamlarda qabaqlamış şəxslərlə yanaşı, bu gün bu ideyaları qəbul edən, bölüşən və onun davamçısı, tədqiqatçısı olan şəxslər də az deyil. Həm də Kanta olan maraq günü-gündən artır.

Kant fəlsəfi təliminin aspektləri çoxdur. Lakin bu gün ən çox diqqəti çəkən və Kantı bizim böyük müasirimiz edən təlimlərdən biri onun ümumdünya vətəndaş cəmiyyəti haqqında, insan azadlığı haqqında, mədəniyyətin və mənəvi kamilliyin dövlətçilikdə rolu haqqında yazdıqlarıdır. Kantın «Ümumdünya vətəndaş planı»nda ümumi tarix ideyası» adlı əsəri çağdaş dövlət quruculuğu prosesində, dünyada gedən qloballaşma prosesinin mahiyyətinin dərk olunmasında böyük rol oynayır. Kant azadlıq ideyasının ictimai münasibətlərdə bərqərar olmasını ilk növbədə düşüncə azadlığı ilə əlaqələndirir. Bizcə, Kantın özü öz misilsiz fəlsəfi yaradıcılığı ilə azad düşüncənin nəyə qadir olduğunu gözəl nümayiş etdirmişdir.

Bu gün Azərbaycanda Kant fəlsəfəsinə münasibəti iki aspektdə nəzərdən keçirmək olar. Birincisi, Kant fəlsəfəsinin əsaslarının öyrədilməsi, dərsləklərdə və dərs vəsaitlərində bu sahənin daha aydın və geniş şərh olunması vacibdir. İkincisi, bütün dünya ölkələri kimi, ölkəmizin fəlsəfə mütəxəssisləri də Kant ideyalarının tədqiq olunması və inkişaf etdirilməsi sahəsində öz xidmətlərini əsirgəməməlidirlər; oxuculara təqdim olunan bu kitab məhz belə bir məqsədə xidmət edir.

Orta əsrlərdə bütün İslam şərqində olduğu kimi, Azərbaycanda da fəlsəfi fikir əsasən iki istiqamətdə inkişaf etmişdir. Bir tərəfdən, qədim yunan fəlsəfəsinin təsiri ilə məntiq və metafizika problemlərinə geniş yer ayrılmış, digər tərəfdən də, islam ehkamlarının təsiri ilə kəlamçılıq inkişaf etmiş, Quranın düzgün təfsiri məsələsi ön plana çəkilmişdir. Bununla belə, bu iki qütb arasında bir sıra başqa fəlsəfi təlimlər də meydana gəlmişdir. Buna ən parlaq misal sufilik və işraqilikdir.

Müasir Qərb fəlsəfəsində dini-mistik düşüncəyə, qədim Şərq təlimlərinə, o cümlədən, təsəvvüf və işraqilik fəlsəfəsinə meyl getdikcə artmaqdadır. Daha çox elm fəlsəfəsinə,

epistemologiya problemlərinə üstünlük verən, ilahiyyat və metafizika problemlərindən qaçmağa çalışan Qərb tədqiqatçıları son dövrlərdə insan mənəvi aləminin (*Mən-in*) öyrənilməsinə, şüur fəlsəfəsinə, özünüdərk problemlərinə geniş yer verməyə başlamışlar. Yeni problemlərə keçid orta əsrlərin islam filosoflarının elmi-fəlsəfi irsini xeyli aktuallaşdırmışdır. Bu baxımdan, son illərdə Avropa ölkələrindəki konfransların proqramına işıqlıq təlimi ilə əlaqədar məruzələrin daxil edilməsi xüsusi diqqətə layiqdir. Ona görə də, prof.S.Xəlilovun Oksford Universitetində və Hollandiyanın Nicmegen Universitetində etdiyi məruzələrin mətnini ingilis dilində son söz əvəzi kimi kitabına daxil etməsi əsərin aktuallığını daha da artırır.

Orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin böyük nümayəndəsi Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin irsinə maraqla getdikcə artır. Avropada və ABŞ-da onun əsərlərinin yenidən çap olunması və İşıqlıq fəlsəfəsinin şərhinə həsr olunmuş yeni-yeni kitablar çıxması göstərir ki, orta əsrlərdə irəli sürülmüş konsepsiyalar hələ də öz elmi-fəlsəfi dəyərini itirməmişdir.

Müəllif işıqlılıqla yanaşı, orta əsrlərdə daha geniş yayılmış olan təsəvvüf fəlsəfəsinə də müraciət etmişdir. Sufizmin bütün aspektləri nəzərdən keçirilməsə də, onun eşq probleminə münasibəti müasir dövrün «məhəbbət» anlamı kontekstində təhlil edilmişdir. S.Xəlilov böyük Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin anadan olmasının 850 illik yubileyi münasibəti ilə İşıqlıq fəlsəfəsinə həsr olunmuş tədqiqatlarını ayrıca bir fəsil kimi kitabına daxil etmiş və işıqlıq təlimini müasir Qərb fəlsəfi sistemləri ilə müqayisədə nəzərdən keçirmişdir ki, bu da kitabın ümumi ruhuna tamamilə uyğun gəlir. H.Cavid və C.Cabbarlının fəlsəfi dünyagörüşlərinin həm ayrılıqda, həm də qarşılıqlı surətdə və qərb mütəfəkkirləri ilə müqayisəli şəkildə şərhini də Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixi üçün uğurlu addım hesab oluna bilər.

Kitabda habelə böyük ingilis mütəfəkkiri Con Lokkun fəlsəfi təliminə münasibət bildirilmiş, xüsusən onun dini-fəlsəfi fikirləri ilk dəfə olaraq Azərbaycan dilində şərh olunmuşdur.

Con Lokk Yeni dövrün məfkurə əsasını qoyan böyük filosoflardan biridir. Azərbaycanın Avropaya inteqrasiya

olunduğu bir vaxtda Qərb dəyərlərinin fəlsəfi əsaslarının mə-nimsənilməsinə böyük ehtiyac vardır. Ona görə də, biz belə hesab edirik ki, müasir Avropanın, çağdaş Qərb sivilizasiyası-nın mənəvi əsaslarını yaradan düşüncə tərzini formalaşdıran böyük klassiklərin Azərbaycanda yad edilməsi, onların elmi-nəzəri və fəlsəfi irsinin dilimizə tərcümə edilməsi və araşdırılması böyük əhəmiyyətə malikdir.

Con Lokkun «İnsan əqli haqqında təcrübə» əsəri indi də öz fəlsəfi dəyərini saxlayır və müasir idrak nəzəriyyəsinin elmi pirsiplərini müəyyən etməklə, mühüm bir fəlsəfi baxış istiqamətinin təməli hesab olunur. Bu baxış isə bizim duyğula-rımızın heç də insan təxəyyülünün nəticəsi olmayıb, bizi əhatə edən şeylərdən, hadisələrdən hasil olduğunu iddia edir. Əsrlər boyu kök salmış rasionalist baxışa görə ön plana çəkilən düşüncə Con Lokk təlimində duyğuların nəticəsi kimi təqdim olunur. Bu təlim Frensis Bekon tərəfindən işlənib hazırlanmış empirizm fəlsəfəsindən fərqli olsa da, reallığa münasibət baxımından ona çox yaxındır.

«Ağ lövhə» nəzəriyyəsi də Con Lokkun adına təsadüfən aid edilmir. O, doğrudan da anadangəlmə ideyaları qəbul etmir və insan idrakını təcrübədən kənar da axtarmır. İdeyanın insan qəlbinə əvvəlcədən tanış olması və insanın sadəcə onları xatırlaması haqqında Platon təlimi Con Lokk tərəfindən inkar edilir. Onun fikrinə görə, «anadangəlmə» biliklər təcrübədən kənar olduğuna görə, sadəcə bir uydurmadır. Con Lokk belə hesab edir ki, ilk təcrübənin nəticəsi olan biliklər yadda saxlandıqdan sonra, əlbəttə, xatırlana bilər və onu hər dəfə yada salmaq üçün şeyin özünü görməyə ehtiyac yoxdur. Bununla belə, ideyanın ilkin daşıyıcısı cismlər və hadisələr dünyasıdır.

Con Lokk ideyaları mürəkkəblik dərəcəsinə görə iki yerə bölür. «İlkin keyfiyyətlər» obyektiv səciyyə daşıyaraq bizim onlara münasibətimizdən asılı deyil. «İkinci keyfiyyətlər» bizim şeylərlə münasibətimiz zamanı ortaya çıxır və subyektiv səciyyə daşıyır.

Con Lokkun fəlsəfi yaradıcılığı heç də təkcə idrak nəzə-riyyəsi ilə məhdudlaşmayıb, dövlət, hüquq və azadlıq prob-lemlərini də əhatə edir. O, xalqların suverenliyinin, bütün əhaliyə azadlıq və bərabər hüquq verilməsinin tərəfdarı olub,

hakimiyyət bölgüsü ideyasını irəli sürürdü. Azərbaycanda hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu şəraitində Con Lokkun bu sahədəki fəlsəfi irsi olduğu qiymətlidir.

Kitabda Şərq və Qərb fəlsəfi fikrinin böyük klassikləri sırasında nisbətən müasir dövrün fəlsəfi təlimlərinə də münasibət bildirilmişdir. Böyük filosof, yazıçı, azadlıq çarçısı, sülh uğrunda mübariz, Nobel mükafatı laureatı Jan-Pol Sartrın yaradıcılığı da kitabda xüsusi tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Hegel, Husserl və Haydeggerin fenomenoloji təlimlərini davam etdirən və varlığın mənasını yeni bir müstəvidə, insan psixikası çərçivəsində açmağa çalışan Jan-Pol Sartr öz təlimini təsadüfən ekzistensializm adlandırmamışdır. İnsan şüurunun, Ego-nun psixik və transendental mövcudluğu önə çəkilmiş, insanın hiss və həyəcanları, iztirabları, hissi yaşantıları mövcudluğun bilvasitə timsalı kimi şərh edilmişdir. Ənənəvi rasionalizm və metafizik ontologiyadan daha çox, subyektiv Mən mərkəzə çəkilmişdir. Bununla yanaşı, Sartr mövcud fəlsəfi ənənələrə və təlimlərə də biganə qalmamışdır. Sartr ekzistensializminin yaranmasında Husserllə yanaşı, F.Nitsşenin və S.Kerkeqorun da böyük təsiri olmuşdur.

Jan-Pol Sartrın əsas fəlsəfi əsəri olan «Varlıq və heçlik» monoqrafiyası 1943-cü ildə, o, əsirlikdən azad olunduqdan sonra işıq üzü görmüşdür. Dünyanın çox mürəkkəb və keşməkeşli bir çağında, müharibə alovunun bütün Avropanı bürüdüüyü bir vaxtda Jan-Pol Sartrın xeyli bədbin görünən fəlsəfi təlim yaratması təbii görünür.

Hələ 30-cu illərdə o, öz elmi-fəlsəfi yaradıcılığını Husserl fenomenologiyasının davamçısı kimi başlamış və fenomenoloji psixologiya probleminə dair bir sıra sanballı əsərlər yazmışdır. 1936-cı ildə yazdığı «Təxəyyül» və «Transendental Ego. Fenomenoloji təsvirin əsasları», 1939-cu ildə yazdığı «Emosiyaların nəzəriyyəsinə dair oçerk» və s. bu kimi fəlsəfi tədqiqatlarında o, hələ fenomenologiya təlimi çərçivəsindən çıxmamışdı. O, öz ekzistensialist fəlsəfi görüşlərini, elmi-nəzəri sistem halında şərh etməzdən əvvəl bədii yaradıcılığında obrazlı şəkildə ifadə etmiş, 1938-ci ildə özünün məşhur «Ürək bulantısı» romanını yazmışdır. Bu roman ekzistensialist fəlsəfi düşüncənin parlaq bədii ifadəsi sayılır. Lakin əsər

özünün xüsusi orijinallığı ilə seçilsə də, dünya ədəbi-bədii prosesindən ayrı deyildir. Kitaba daxil edilmiş «C.Cabbarlı və C.Sartr» adlı paraqrafda Sartrın bəzi ideyalarının ondan bir qədr əvvəl böyük Azərbaycan mütəfəkkiri və yazıçısı C.Cabbarlı tərəfindən irəli sürüldüyü inandırıcı şəkildə əsaslandırılmışdır.

Jan-Pol Sartr təkcə ekzistensializmin banilərindən hesab olunmur, o həm də dialektikanın və marksizmin yeni dövrdə yaradıcı surətdə inkişaf etdirilməsi sahəsində böyük xidmətlər göstərmişdir. Bir tərəfdən marksizmlə polemikaya girən Jan-Pol Sartr, digər tərəfdən, ictimai proseslərin obyektiv izahı üçün bu təlimin dəyərli müddəalarını müdafiə edir və özünün subyektiv idealist məcrasında ona yeni şərh verir.

Sartr öz şəxsi həyatında faşizmə qarşı kəskin mübarizə aparmış, əsir düşmüş, müharibənin bütün işgəncələrini görmüş və ən çətin şəraitdə də azadlıq uğrunda mübarizə aparmağın labüdlüyünü önə çəkmişdir. Onun çox mürəkkəb ontoloji və epistemoloji tədqiqatlarında da biz məhz «azadlıq» ideyasının aparıcı rol oynadığını görürük. O, faşizmə qarşı mübarizə aparmaqla yanaşı, eyni zamanda sovet hegemonluğuna qarşı da çıxmışdır.

İndi biz marksizmi sadəcə olaraq kənara atmaq deyil, ona münasibətimizi nəzəri şəkildə əsaslandırılmalı olduğumuz bir vaxtda Sartrın bu sahədəki tədqiqatlarının öyrənilməsinə böyük ehtiyac vardır. Marksizmə loyallıq münasibət bəsləməsinə, iki dəfə SSRİ-yə səfər etməsinə və Sovetlərlə əlaqələrin yaxşılaşması uğrunda mübarizə aparmasına baxmayaraq, J.-P.Sartr SSRİ-nin 1956-cı ildə Macarıstanın, 1968-ci ildə isə Çexoslovakiyanın daxili işlərinə qarışmasını və həmin ölkələrdə azadlıq hərəkatını yatırmaq üçün hərbi güc tətbiq etməsinə kəskin surətdə pislənmiş, tənqid etmişdir. Sartr «Dialektik zəkanın tənqidi» əsərində marksizmi dövrümüzün təkzibolunmaz fəlsəfəsi adlandırmışdır. Onun ən fundamental tədqiqatlarından olan bu əsər Sartrın öz fikrinə görə, marksist dialektikanın nəzəri əsaslandırılmasına həsr olunmuşdur. O, bu kitabında marksist sosial-tarixi praktika konsepsiyasını ekzistensializm yönündə dəyişərək fərdi praktikanı ön plana çəkmişdir. Göründüyü kimi, Sartrın təlimi çox ziddiyyətli və mürəkkəbdir. Bu problemlərə aydınlıq gətirilməsinə böyük ehtiyac vardır.

Kitabda J.-P.Satr yaradıcılığına geniş yer verilməsi onun aktuallığını daha da artırır. Müasir ictimai gerçəkliyə, insan həyatının kəsb etdiyi yeni məzmun və mənaya minilliklərin ənənəvi fəlsəfi problemləri kontekstində baxmaq, çağdaş fəlsəfə ilə klassik fəlsəfi fikir arasında sərhədləri aradan götürmək, fəlsəfə tarixini vahid, bütöv bir proses kimi nəzərdən keçirmək – oxuculara təqdim olunan kitabın əsas məqsədlərindəndir. Ona görə də kitabda sələflərin düşüncələrinə artıq keçilmiş, tarixləşmiş bir mərhələ kimi yox, bu gün də aktual olan və çağdaş həyatı şərtləndirən əsas amillər kimi baxılır.

Biz kitabda haqqında söhbət açılan bəzi Qərb filosoflarına ona görə nisbətən ətraflı şərh verdik ki, müəllif onların təlimlərinə ancaq müəyyən bir rakursda baxdığından, oxucunun aldığı informasiyanın tamamlanmasına ehtiyac yaranır.

Kitabda dünya fəlsəfi fikrinin ayrı-ayrı parlaq səhifələri müasir fəlsəfi fikir müstəvisinə gətirilir və müəllifin şəxsi mövqeyi kontekstində müqayisəli şəkildə təhlil olunur. Burada hansı isə bir filosofun həyatı və təlimi haqqında məlumat vermək məqsədi qarşıya qoyulmamışdır. Bu baxımdan, oxuculara təqdim olunan bu əsər dərslik, dərs vəsaiti və ya ensiklopedik bir toplu olmayıb, dünya fəlsəfi fikrinin ayrı-ayrı məqamlarına konkret bir fəlsəfi mövqedən baxışdır.

Bu kitabda müəllifin tədqiqat xarakterli yazıları, araşdırmaları toplanmış və qruplaşdırılmışdır. Bununla belə, əsər bütöv, kəsilməz bir ideya axınına xatırladır. Əsərin qəhrəmanları Platon, Fərabî, Cavid və s. deyil; onun ayrı-ayrı bölmələri nə vaxtsa yaşamış, cismani həyatını başa vurmuş hansı isə filosofun ömür həddləri ilə məhdudlaşmış. İdeya davam edir; həm də bu proses tarixi zaman ardıcılığı üzrə deyil, təməldən zirvəyə doğru yüksəliş xətti ilə davam edir. İcraçılar zaman-zaman dəyişsə də, görülən iş vahid və bütövdür; sadəcə estafet əldən-ələ ötürülür. Düzdür, bu yol düzxətli deyil, enişli-yoxuşlu, dəyişkən istiqamətlidir; hər bir iştirakçı sürət götürmək üçün yenidən əvvələ qayıdır və bəzən geriye doğru qət etdiyi yol o dərəcədə çox səy tələb edir ki, sələfləri keçməyə imkan və vaxt çatmır, sanki geriye qayıdış olur. Amma nə vaxtsa, kimsə, nəhayət irəliyə çıxmış olur. Ümumbəşəri səylərlə atılan addımlar bəşəriyyətin vahid fəlsəfi fikir məkanını formalaşdırır.

Kim tarixin hüdudlarını keçib, bu çağdaş fəlsəfi fikir məkanına daxil ola bilibsə, müəllifin diqqətini də məhz onlar cəlb edir. Başqa sözlə bu kitabda fikrin istiqaməti keçmişdən bu günə yox, bu gündən (keçmişə baş çəkməklə) bu gündür.

Əsərə bütövlük verən digər bir cəhət də bundan ibarətdir ki, tarixin təfərrüatları yox, ideyanın kəsilməzliyi əsas götürülür. Kitabda tarix, elm və fəlsəfəni səciyyələndirən əsas cəhətlər nəzərə alınmaqla, Azərbaycanda fəlsəfə tarixinin əsası Nizami Gəncəvi tərəfindən qoyulmuş şərh üsulundan istifadə edilir. Başqa sözlə, filosofların məkan və zaman mənsubiyyəti yox, ideya eyniyyəti önə çəkilir. Zaman fərqi aradan götürüldüyündən müəllif müxtəlif dövrlərdə yaşamış filosofları eyni zaman müstəvisində müqayisə edir.

Fəlsəfə tarixinə dair kitablar çoxdur. Lakin müqayisəli fəlsəfə tarixi, xüsusən Şərq və Qərb fəlsəfələrinin müqayisəli təhlili (fəlsəfi komparativistika), son illərdə çıxan bir-iki kitabı<sup>1</sup> çıxmaqla, bütün MDB məkanında yox dərəcəsidir. Bu baxımdan, kitabın gələcəkdə rus dilində də nəşr edilməsi məqsədəuyğun olardı.

**Ramiz Mehdiyev**

*Fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

---

<sup>1</sup> Məs.: Сравнительная философия. - М., «Восточная литература», 2000.– 344 с; История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Санкт-Петербург 1997.– 480 с.

## ***Giriş:* FƏLSƏFİ KOMPARATİVİSTİKA TƏDQIQAT İSTİQAMƏTİ KİMİ**

Müasir fəlsəfi düşüncənin mənimsənilməsi və inkişaf etdirilməsi üçün klassik fəlsəfi irsin nə dərəcədə önəmli olduğunu geniş izah etməyə ehtiyac yoxdur. Biz sadəcə bu məsələyə iki fərqli yanaşmanın mahiyyətini aydınlaşdırmağa çalışacağıq.

Birinci yanaşmanın əsasında fəlsəfənin keçdiyi tarixi inkişaf yolu haqqında, ayrı-ayrı filosofların həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat vermək, onların hansı mövzularda və nə kimi əsərlər yazdığını sistemli şəkildə şərh etmək dayanır. Belə yanaşma fəlsəfi düşüncədən daha çox, elmi-tarixi düşüncənin



məhsuludur. Burada ideyalar qəliblərə salınmış şəkildə verilir və təsnif olunur. Fəlsəfi fikrin cərəyanlara bölünməsi və müxtəlif filosofların bu və ya digər cərəyanına daxil edilməsi əslində şərti xarakter daşıyır. Artıq məlum ideyaların kiminsə tərəfindən təkrar edilməsi ona «filosofluq statusu» vermir. Bu mənada hər bir filosof tarixə özünün fərdi, təkrarolunmaz düşüncələri ilə və ya yaratdığı yeni sistemlə düşməlidir. Daha ciddi təsnifat zamanı «davamçılar» və «tərəfkeşlər» sıradan çıxır və yalnız ideya müəllifləri önə çəkilir.

İkinci yanaşma ideyaların sistemləşdirilməsinə əsaslanır. Burada 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.

Bəzən eyni bir ideya müxtəlif dövrlərdə, fərqli coğrafi məkanlarda müstəqil surətdə irəli sürülür; bu halda tarixi ilkinlikdən daha çox, məhz hansı ideyanın, hansı fəlsəfi fikrin sonrakı inkişaf prosesinə təsir göstərməsi daha önəmli olur. Daha doğrusu, hər hansı ideya yalnız dünya fəlsəfi fikrinin strukturuna daxil olarkən, zaman oxunda bütöv proses kimi götürülən fəlsəfə tarixinin tərkib hissəsinə çevrilmiş olur. Lakin bu ümumbəşəri fəlsəfi yaradıcılıq prosesindən kənar qalmış bir çox fərdi fəlsəfi sistemlər də vardır ki, fəlsəfə tarixinin əsas məqsədlərindən biri, zaman-zaman geriyyə dönərək onları da bu ümumi prosesin kontekstinə daxil etməkdən ibarətdir. Bu axıncı deyilənlər daha çox dərəcədə bir sıra orta əsr islam filosoflarının yaradıcılığına aiddir ki, onlar neçə əsrlər ərzində diqqət mərkəzindən kənar qalsa da, öz dəyərini itirməmiş və onların bu gün də orijinal bir tədqiqat olaraq ümumi fəlsəfi prosesə qatılmasına böyük ehtiyac vardır.

Tarixi gedişatdan kənar qalmış belə tədqiqatların üzə çıxarılması, müasir fəlsəfi dildə yenidən şərh olunması təkcə bu böyük filosofların xatirəsini əbədləşdirmək və ya ədaləti bərpa etmək baxımından deyil, həm də müasir fəlsəfi fikrin inkişafına

yeni impuls vermək baxımından önəm daşıyır. Belə ki, İbn Sina və Ş.Sührəvərدي kimi böyük mütəfəkkirlərin bir sıra ideyaları Q.Dekart, İ.Kant, E.Husserl və s. tərəfindən yenidən deyilibsə, bu heç də o demək deyildir ki, indi bizim vəzifəmiz ancaq tarixi adaləti bərpa edərək onların xidmətlərini fəlsəfə tarixinə öz adları ilə daxil etməkdən ibarət olmalıdır. Məsələ burasındadır ki, heç kim, heç kim tərəfindən tam təkrar olunmur. Ş.Sührəvərdinin dedikləri Kantda tamamilə başqa bir kontekstdə deyilir və başqa bir nəzəri sistemin tərkib hissəsi kimi təqdim olunur. Sührəvərdinin isə öz sistemi vardır və bu sistem çağdaş ideya müstəvisinə gətirildikdə tamamilə yeni məqamların üzə çıxmasına imkan açır. Yəni bizim vəzifəmiz heç də yalnız təsadüfdənmi, yaxud məqsədyönlü surətdəmi dünya fəlsəfi fikir tarixindən kənar qalmış (saxlanmış) Şərq filosoflarına «bəraət qazandırmaq», onların haqqını özünə qaytarmaqdan ibarət olmayıb, həm də onların ideyalarını çağdaş problematika və terminologiya kontekstində yenidən canlandırmaq və müasir fəlsəfi axtarışların strukturuna daxil etməkdən ibarətdir. Nə vaxtsa söylənmiş fikirlərin, konsepsiyaların bu gün aktuallığını saxlayıb-saxlamadığı, fəlsəfi baxımdan dəyərini hələ də itirmədiyi ancaq bu zaman məlum olur. Əks-təqdirdə keçmiş təlimlər fəlsəfi baxımdan yox, ancaq tarixi baxımdan maraqlı ola bilər. Beləliklə min illər boyu yaranmış və «fəlsəfə tarixi» adı altında toplanmış müxtəlif təlimlərin sinkretik toplusu bu günün elmi-fəlsəfi meyarları baxımından nəzərdən keçirilib diferensiallaşdıqda onların böyük bir qismi zamanın təsiri ilə köhnələrək məhz *tarixə* aid olsa da, bəlli bir qismi hələ də müasir fəlsəfi fikrin simasını müəyyən etməklə tarixə deyil, fəlsəfəyə aiddir.

Açıq demək lazımdır ki, Avropada və Rusiyada çıxan fəlsəfə tarixi dərslikləri əsasən Qərb fəlsəfəsini əhatə edir. Bunun da səbəblərindən biri odur ki, hətta böyük fəlsəfə klassiklərinin (Hegel, Feyerbax, Rassel və s.) fəlsəfə tarixinə dair mühazirələrində və kitablarında əsasən Qərb fəlsəfəsi əhatə edilmişdir. Onlar bunu açıq deməkdən də çəkinməzlər ki, fəlsəfə elə Qərb fəlsəfəsindən ibarətdir. Avropa ölkələrinin fəlsəfə tarixi dərsliklərində adətən «ərəb fəlsəfəsi» adı ilə cəmi 2-3

səhifə material verilir.<sup>1</sup>

Hətta ayrıca orta əsrlər fəlsəfəsi adı altında çıxan kitablarda da çox vaxt orta əsr «islam» fəlsəfəsinə demək olar ki, yer verilmir. Məsələn, Avropada çox geniş yayılmış olan F.Ç.Koplstonun irihəcmli «Orta əsrlər fəlsəfəsi tarixi» kitabında<sup>2</sup> islam fəlsəfəsinə cəmi 25 səhifə yer ayrılmışdır. Həlbuki, həmin dövrdə Avropada fəlsəfə, hətta dini-fəlsəfi fikir məhz müsəlman filosoflarının təsiri ilə formalaşmışdır.

Görünür, tək-tək tədqiqatçıların səmimi etirafına baxmayaraq, bütövlükdə Qərb ictimai fikri (dərsləklərə, ensiklopediyalara daxil edilən və geniş kütlələrə, gənc nəsə təqdim olunan prioritet fikir) bundan ibarətdir ki, fəlsəfə elə Qərb fəlsəfəsidir; onu əvvəlcə qədim yunanlar yaratmış, müəyyən fasilədən sonra yenə də avropalılar davam etdirmişlər. Şərqdə isə fəlsəfənin əvəzinə həmişə mistika yayılmışdır.<sup>3</sup>

Qərb fəlsəfəsi və Şərq mistisizmi. Ənənəvi olaraq Şərqlə bağlanan və «Şərq müdrikliliyi» kimi yayılan hikmət dünyası da nə isə fəlsəfədən fərqli bir şey kimi qəbul olunur. Təsədüfi deyildir ki, müsəlman filosofları və islam dünyasında yaranmış fəlsəfi cərəyanlar haqqında fəlsəfi kontekstdə, fəlsəfə tarixinə dair əsərlərdə deyil, daha çox dərəcədə şərq-şünaslıq istiqamətindəki əsərlərdə bəhs olunur. Yəni Şərq, o cümlədən müsəlman dünyası hansı isə sahələrdə ixtisaslaşmış şəkildə yox, inteqrativ, hətta sinkretik şəkildə öyrənilir. Motiv isə, görünür, budur ki, Şərqdə heç ixtisaslaşma getməmiş, düşüncə özü sinkretik olmuşdur. «Şərq müdrikliliyi» də nəzəri təfəkkür müstəvisində yox, əməli düşüncə, praktik ağıl müstəvisində nəzərdən keçirilir. Burada, əlbəttə, həqiqət də vardır. Müdriklik həyatla, əməli işlə sıx surətdə bağlıdır. Avropada Şərqin siması,

---

<sup>1</sup> Məsələn, Skandinaviya universitetləri üçün dərslək kimi buraxılmış 800 səhifəlik fəlsəfə tarixi kitabı; rusca tərcümə: *Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии.* М., 2000. стр. 250-255.

<sup>2</sup> *Коплстон Фредерик Чарлз. История средневековой философии.* М., 1997. – 512 с.

<sup>3</sup> Вах, м.ə.: *Тор Андре. Исламские мистики. С-П.: 2003. А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм: краткая история – Спб.: 2004. – 464 с. və s.*

simvolları kimi tanınan Nizami, Mövlana, Sədi Şirazi, Hafiz və s. məhz həyat hikmətlərini tərənnüm edirdilər. Sufizmə də Qərbdə ən çox ona görə maraq vardır ki, burada mənəviyyat fəlsəfəsi həyat tərzini ilə birləşir. İslam özü bir dünyagörüşü olmaqla yanaşı, ilk növbədə müəyyən həyat tərzini, mənəvi prinsipləri ehtiva edir. Bütün bu məsələlər integrativ şəkildə – «şərqşünaslıq» (bəzən daha konkret – «islamşünaslıq») adı altında öyrənilir. Amma orta əsr islam fəlsəfəsinə ümumbəşəri fəlsəfi inkişaf prosesinin aparıcı bir mərhələsi kimi yanaşılırmır.

Bizim tədqiqatçılar isə fəlsəfənin inkişaf tarixində bizə məxsus səhifələrin də olduğunu daha çox tarixi aspektdə yada salır və bununla kifayətlənirlər; müsəlman filosoflarının hansı ideyalarının müasir fəlsəfi fikrin formalaşmasında rol oynadığını və onların öz aktuallığını nə dərəcədə saxlaya bildiyini araşdırmağı isə «unudurlar». Bəli, islam fəlsəfəsi bir qayda olaraq orta əsrlərin timsalında yada salınır. Və bu zaman orta əsr (islam) fəlsəfəsi adlandırdığımız mərhələnin nə dərəcədə orijinal olduğunu, antik fəlsəfəyə nisbətə nə dərəcədə müstəqil və yeni olduğunu araşdırmağa da bəzən ehtiyac duymuruq. Böyük fəxarətlə «Şərq renessansından» danışırıq. Amma fərqi nə varmırıq ki, biz orta əsrlərdə müsəlman mütəfəkkirlərinin xidmətini ellin mədəniyyətinin (və fəlsəfəsinin) yenidən oyanışı, dirçəlişi kimi qəbul etməklə, əslində bir sıra Qərb tarixçilərinin iddialarını təsdiqləmiş oluruq Avropa renessansından sonra yeni Avropa mədəniyyəti (və fəlsəfəsi) yarandı. Bəs Şərq renessansından sonra nə yaranıb?

Renessans özü müstəqil bir zirvə, nəticə kimi götürülür. Halbuki, renessansdan məqsəd yeni bir tərəqqi üçün platforma, postament hazırlamaqdır. Digər tərəfdən, orta əsr müsəlman filosoflarının yeganə mənbəyi antik fəlsəfə və ya ellin mədəniyyəti olmamışdır. Burada Şərqin öz qədim fəlsəfi düşüncə ənənələri, zərdüştilik, hind-çin fəlsəfəsi və s.-dən də istifadə olunmuşdur. Ən başlıca xidmətlərdən biri isə, islam dünyagörüşünün fəlsəfi əsaslarının işlənilib-hazırlanması olmuşdur. Əl-Qəzalinin bütün fəlsəfi yaradıcılığı bu məqsədə xidmət etmişdir və sonralar xristian şolastları ən çox məhz onun ideyalarından bəhrələnmişlər. Antik fəlsəfi fikrin islam ehkamları ilə uzlaşdırılması əslində yeni mahiyyətli, hətta çox

vaxt yeni məzmunlu fəlsəfi problemlərin, ideyaların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Məlum fəlsəfi nəzəriyyələr arasında ən çox yeni platonçuluğa meyli edilməsi də müsəlman filosoflarının antik fəlsəfi təlimlərə seçkili münasibət bəsləməsinin nəticəsi idi. Seçkili münasibət üçün isə əvvəlcə müəyyən meyarlar, məxsusi mövqe olmalıdır.

Qərb filosofları çox vaxt yunan fəlsəfəsi ilə özləri arasında körpü rolunu da bizə «çox görürlər». B.Rassel yazır: «Bütün Qərb fəlsəfəsi – yunan fəlsəfəsidir və bizi keçmişin böyük mütəfəkkirləri ilə bağlayan iplərin nə vaxtsa qırılmasını qəbul etmək olmaz».<sup>1</sup>

Təəssüf ki, ümumdünya sivilizasiyasında, ümumbəşəri fəlsəfi fikir tarixində bizim də payımız olduğunu iddia edə bilmək üçün ancaq orta əsr müsəlman filosoflarının və alimlərinin yaradıcılıqlarına istinad etməli oluruq. Amma çox vaxt bu «pay» da inkar olunur və ya nəzərdən qaçırılır. Görünür unuduruq ki, tarixi yazmaq haqqı da bu gün güclü olanların əlindədir. Əbu Turxan demişkən, «bu günü olmayan xalqın keçmişi də yoxdur». Özümüzün ümumbəşəri fəlsəfi fikir tarixində həmmüəllif statusumuzu təsdiqləmək üçün çağdaş fəlsəfi fikir səviyyəsində dayanan, dünya fəlsəfə ictimaiyyəti tərəfindən nüfuz sahibi kimi qəbul olunan filosoflara ehtiyacımız vardır. Əks təqdirdə biz ancaq bütün dünya üçün yazılmış fəlsəfə tarixinin dışarında, harada isə özümüz üçün əlavə bir tarix yazmaq təskinlik tapmalı olacaşıq. «Şərqi fəlsəfəsi», «İslam fəlsəfəsi» və s. bu tipli kitabların çoxalması və getdikcə həcmələrinin artması, harada nə yazılıbsa tərcümə olunub, köçürülüb, yeni imzalar altında nəşr olunması, görünür, bunun nəticəsidir ki, «Qərb öz tarixini yazır, biz də özümüzünkünü yazaq» mülahizəsi rəhbər tutulur. Halbuki, əsas məqsəd bunları özümüzə yox, bu gün dünya fəlsəfi fikrində aparıcı rol oynayan, müasir fəlsəfi fikrin simasını müəyyən edən Qərb tədqiqatçılarına isbat edə bilməkdir. Bunun üçün isə, bir tərəfdən, müqayisəli təhlil lazımdır: «həqiqət müqayisədə üzə çıxır». Digər tərəfdən, müqayisə aparmağa, tarixi keçmiş haqqında keçərli söz deməyə, yenidən ölçməyə, öz meyarından

---

<sup>1</sup> *Б.Рассел. Мудрость Запада. М., Республика, 1998, стр. 26.*

çıxış etməyə, artıq formalaşmış stereotipi dəyişməyə haqqı (nüfuzu) çatan, dünya fəlsəfə ictimaiyyəti tərəfindən qəbul olunan, «sayılan» çağdaş filosoflar lazımdır.

Tarix ilə müasirlik bir-birini tamamlayır. Dünya fəlsəfi fikrinin ön sıralarına çıxmaq, aktual fəlsəfi problemlərlə bağlı tədqiqat aparmaq, yaradıcı ideyalarla çıxış etmək üçün isə ümumbəşəri fəlsəfə tarixinin yenidən nəzərdən keçirilməsi, daha obyektiv mövqedən şərh, tənqidi təhlili tələb olunur.

Bu gün, informasiya almaq imkanlarının çox geniş və yüksək olduğu bir şəraitdə qədim hind-çin fəlsəfi təlimlərindən tutmuş ən müasir tədqiqatlara qədər hərtərəfli məlumat bolluğu vardır və bunların dilimizə tərcüməsi, əlbəttə, yaxşı haldır. Lakin fəlsəfənin xüsusiyyəti bundan ibarətdir ki, burada məlumat bolluğu, tarixi təfərrüatlar deyil, yaşarlı fikirlərin önə çəkilməsi vacibdir; mətnlərin tərcümələri deyil, ideyaların «tərcüməsi» önəmlidir. İdeyalar «tərcümə olunarkən», terminoloji fərqlər aradan qaldırılarkən, mətnlər orta məxrəcə gəlir və təkrarlanan hissələr atıldıqdan sonra ancaq yeni, orijinal ideyalar qalır. Bu proses *fəlsəfi-tarixi reduksiya* prosesidir. Fəlsəfə tarixi təkrarlardan, perspektivsiz kənarçıxmalardan təmizləndikdən sonra müasir fəlsəfi fikir səviyyəsi ilə eyniləşmiş olur. Nəticədə bir çox keçmiş filosoflar müasirlərimizdən daha böyük səlahiyyətlə çağdaş fəlsəfənin yaradıcıları, müəllifləri olurlar.

Bu kitabın əsas missiyası da klassik fəlsəfənin yaşarlı ideyalarını müasir fəlsəfi fikir müstəvisinə çəkmək və ümumbəşəri fəlsəfi fikir tarixinin reduksiyası sayəsində daha mükəmməl fəlsəfi bir sistem üçün zəmin hazırlamaqdan ibarətdir.

## FƏLSƏFƏ, TARİX, TARİX FƏLSƏFƏSİ VƏ FƏLSƏFƏ TARİXİ

«Tarix» anlayışı üç müxtəlif səviyyədə və mənada istifadə olunur. Birincisi, sosial-tarixi proses, ictimai inkişaf kimi; ikincisi, ictimai hadisələrin xronoloji ardıcılıqla təsviri – «tarix elmi» kimi, və nəhayət, üçüncüsü, – bu prosesin insan tərəfindən bütöv bir fenomen kimi duyulması və dərk olunması mənasında – «tarix fəlsəfəsi» kimi. Burada terminlərin ənənəvi işlənməsindən yaxa qurtara bilsək və məsələyə konseptual yanaşmağa çalışsaq, görərik ki, tarixçilərin tədqiqat predmeti olan «tarix» və filosofların tədqiqat predmeti olan «tarix», heç də üst-üstə düşmür. Belə ki, birinci halda söhbət zaman və məkanca bölünmüş, ayrılmış və müstəqilləşmiş lokal hadisələrin «*canlandırılması*» və sonradan ipə-sapa düzül-məsindən, canlı hadisələrin cansız toplusundan gedirsə, ikinci halda söhbət məkan-zaman müəyyənliyi və sərhədləri itmiş, bütövün içinə qatılmış hadisələrdən, daha doğrusu, hadisələrdən yox, bütövün özündən gedir. Hadisənin «canlan-dırılması», onun təsvirinin «*elmləşdirilməsi*» – daxili səbə-biyyət əlaqələrinin tapılması heç də o demək deyildir ki, hər bir

hadisəni başqa hadisələrin səbəbiyyət zəncirindəki davamı kimi vermək mümkündür. Hər hansı bir hadisənin tarixi zərurət kimi anlaşılması onun bütöv sosial tarixi proses kontekstində nəzərdən keçirilməsini tələb edir. Bu isə ancaq o zaman mümkündür ki, mərkəzində həmin hadisə dayanan bütöv tarix mənzərəsi çəkilmiş olsun. Onda biz nə qədər hadisə varsa, o qədər alternativ tarixlər yaratmış olarıq. Tədqiqata cəlb olunmuş hadisəni zərurət kimi təqdim edə bilmək üçün tarixçilər digər hadisələri təsadüf kimi və ya ictimai-tarixi fon kimi verməyə məcbur olurlar. Bəs tarixi prosesin bütövlüyü necə dərk oluna bilər?

K.Yaspers yazır: «Tarix özü nəhəng bir hadisə kimi görünür. Bu hadisə bilavasitə varlığın substansiyasından əmələ gəlir ki, onun hərəkəti bütövlükdə ruhun hərəkətidir və o həyata keçmək üçün müxtəlif konkret hadisə və vasitələrdən, bəzən dəhşətli vasitələrdən istifadə edir. Ayrıca bir insan ruhun bu böyük, əhatəli tarixi təcəssüm prosesinə qarşı çıxma bilmir və hətta özü ölməli olsa da, ona «hə» deməli olur».<sup>1</sup> Daha sonra K.Yaspers bu fikrini Hegelin xristiansayağı tarix fəlsəfəsi ilə uzlaşdırır. Burada tarix yalnız ruhun dünya səyahəti və sərgüzəştləri kimi deyil, həm də düşünülmüş və zamanca düzənlənmiş, nizamlı realizasiya prosesi kimi izah olunur. Tale və qədər anlamının təsbit olunması məsələnin dini aspektidir. Önəmli olan isə budur ki, dinlə əlaqələndirilib-əlaqələndirilməməsindən asılı olmadan, insan bir tərəfdən tarixdə itir, digər tərəfdən də, tarixi özündə itirir. Tarix özü də xronoloji mənada itir, keçmiş bu günlə eyni müstəviyə gəlir və həmin müstəvidə gələcəyin rüşeymləri də görünür.

Bəli, fəlsəfə üçün zaman və məkan lokallığı yoxdur. İlk baxışda nə qədər paradoksal görünsə də, əsas problemlərindən biri zaman və məkanın tədqiqi olan fəlsəfənin özü – fəlsəfi düşüncə zaman və məkanın fəvqündə dayanır.

Aristotelin məşhur «poeziya fəlsəfəyə tarixdən daha yaxındır», daha dəqiqi «poeziya tarixdən daha fəlsəfi və daha

---

<sup>1</sup> *Карл Ясперс. Всемирная история философии. Введение.* Санкт-Петербург, «Наука», 2000, стр. 64-65.



ciddidir» fikri<sup>1</sup> poeziyadakı fəlsəfəliyi ifadə etməkdən daha çox, tarixdəki «fəlsəfəsizliyi» (anti-fəlsəfi mahiyyəti) ifadə edir. Belə ki, tarix və fəlsəfə insan təfəkkürünün diametral əks qütblərində qərar tutur və bütün digər düşüncə formaları bu iki qütb arasındakı spektrin müxtəlif məqamlarından ibarətdir.

Hegel «fəlsəfə tarixi» anlayışını izah etməyə çalışarkən diqqəti tarix ilə fəlsəfə arasındakı əkslikliyə yönəldir: «Fəlsəfə dəyişməz, əbədi olanı, özlüyündə mövcudatı dərk etmək istəyir; onun məqsədi – həqiqətdir. Tarix isə nə vaxtsa mövcud olmuş, başqa bir vaxtda isə sıradan çıxmış və yeri başqaları tərəfindən tutulmuş olanlardan danışır. Əgər biz bundan çıxış ediriksə ki, həqiqət əbədidir, onda o keçici olanların sırasına daxil olmur və deməli, onun tarixi yoxdur. Amma əgər onun tarixi varsa, tarix ancaq idrakın keçmiş obrazlarının təsviri olduğundan, burada həqiqəti tapmaq mümkün deyil, belə ki, həqiqət ötürü, keçmiş ola bilməz».<sup>2</sup>

Tarix artıq baş vermiş hadisələri «öyrənir», daha doğrusu, təsvir edir. Başqa sözlə, tarix hadisələrin gerçək gedişatının – gerçəkliyin surəti, təsviridir. Əlbəttə, tarixçi baş vermiş hadisələrin sadəcə şəklini çəkmir, çəkə də bilməz. Çünki tarix indi yaşadığımız həyatın deyil, nə vaxtsa keçmişdə yaşanmış bir həyatın restavrasiyası cəhdidir.

Aristotel mövcudatın iki halını fərqləndirir: imkan halında olan varlıq və gerçəkləşmiş varlıq.<sup>3</sup> Başqa sözlə, söhbət potensial və aktual mövcudatdan gedir. Hansı isə ideya konkret dövrün və şəraitin tələbi ilə gerçəkləşirsə, öz maddi təcəssümünü tapırsa və ya elmi-terminoloji simvolika ilə ifadə olunursa, – o artıq tarixə düşmüş olur. Amma tarixi şəraitin dəyişməsi ilə həmin imkanın (ideyanın, planın) sıradan çıxması da mümkündür, hər bir yeni şəraitdə yaşarlı olması və yenidən realizasiya imkanını saxlaması da. Əgər imkan maddi və ictimai

---

<sup>1</sup> *Аристотел. Поэтика. (Poeziya sənəti haqqında. – tərcüməçi Aslan Aslanovdur). Б., «Azərənəşr», 1974, səh. 63.*

<sup>2</sup> *Г.В.Ф.Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, «Наука», 2001, стр. 74.*

<sup>3</sup> *Аристотель. Метафизика. 1045 а 30// Сочинения в 4-х томах, т. 1, М., 1976, стр.232.*

realizasiya ilə və ya tarixi şəraitin dəyişməsi ilə «gücsüzləşirsə», yenidən realizasiya potensialını itirirsə, deməli o mahiyyəti ifadə etmir. Artıq baş vermiş hadisə ancaq tarixdə qala bilər. Mahiyyətlər, ideyalar isə əbədidir. Fəlsəfi təlimlərin də tarixdə qalması, yaxud tarixin sədlərini keçərək çağdaş fikir dünyasında aktuallığını saxlaması, bu təlimlərin nə dərəcədə həqiqi mahiyyətlər, ideyalar üzərində qurulmasından asılıdır. Başqa sözlə, fəlsəfi təlim həqiqətən fəlsəfidirsə o heç də tarixdə qalmayaraq həmişə müasir olur.

Məşhur fəlsəfə tarixçisi Kuno Fişer də diqqəti fəlsəfə ilə tarix arasındakı əksliyə yönəldir. O, «Fəlsəfə tarixi elm kimi» adlı əsərində fəlsəfə tarixinin hətta mümkünlüyünü belə şübhə altına alır: «Tarix və fəlsəfə anlayışları arasında belə bir əkslik vardır: tarix hadisələrin zamana görə varisliyi olmadan təsəvvür edilə bilməz, fəlsəfə isə həqiqətin dərki üzərində qurulur ki, həqiqət də ancaq şeylə tam uyğunluq halında olan təsəvvürdən ibarətdir. Burada iki imkan vardır: təsəvvür şeyə ya uyğundur, ya da uyğun deyil. Birinci halda təsəvvür həqiqi, ikinci halda yanlışdır. Həqiqət ancaq birdir, o hadisələrin zamana görə varisliyini ifadə etmir və deməli onun tarixi də yoxdur».<sup>1</sup>

Əgər biz «fəlsəfə» anlayışını onun bütün tarix boyu keçdiyi təkamül kontekstində araşdırmalı olsaq, müxtəlif dövrlərdə müxtəlif lokal elmi-mədəni mühitlərdə bu anlayışın xeyli dərəcədə fərqli mənaları ifadə etdiyini və bu mənaların zaman oxunda düzülüşünün hansı isə ardıcılığı, qanunauyğunluğu əks etdirmədiyini və beləliklə, müntəzəm təkamüldən danışmağın qeyri-mümkün olduğunu görürük.

Lakin bu fərqli anlamların geniş spektrində bütün dövrlərin və elmi-mədəni mühitlərin, bütün düşüncə tərzləri və elmi paradigmalardan sərhədlərini keçərək bu günə qədər gəlib çıxmış parlaq zirvələr vardır ki, onlar bu dəyişkənlikdə və müxtəliflikdə bir növ oriyentir rolunu oynamaqla fəlsəfi fikrin bir ana xətti olduğunu və əsrlərin öz arasında bu zirvələrdən keçən vahid ideya xətti ilə bağlandığını göstərir. Bu zirvələr

---

<sup>1</sup> *Куну Фишер. История философии как наука // История Новой философии; Декарт: его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994, стр.4.*

böyük fəlsəfə klassiklərinin əsərləridir.

Piramidanın aşağısı nə qədər geniş sahəni əhatə etsə də, zirvəyə yaxınlaşdıqca müxtəliflik aradan götürülür və bütün böyük klassiklərin eyni problemlər ətrafında və əslində həm də eyni bir dildə yazdığı ortaya çıxır. Və ancaq zirvələrin müqayisəli təhlili fəlsəfi fikrin nisbi müstəqil bir inkişaf yolu keçdiyini sübut edir.

Fəlsəfənin əsas problematikasını və fəlsəfi fikrin mahiyyətini müəyyənləşdirmək üçün ən düzgün yol fəlsəfə tarixinin izlənməsi deyil, insan təfəkkürünün müasir mərhələdəki strukturunda onun nisbi yerinin təyin olunmasıdır. Başqa sözlə, fəlsəfənin özünəməxsusluğu elm, din, incəsənət, əxlaq, siyasət, hüquq və s. şüur formaları ilə müqayisədə müəyyənləşdirilməlidir. Və ancaq müasir baxımdan, məhz fəlsəfi fikir kimi dəyərləndirilməli olan sahənin meyarları ayırd edildikdən sonra əvvəlki tarixi mərhələlərdə həmin bu şüur formalarının qarşılıqlı nisbəti haqqında fikir yürütmək olar. Ancaq belə yanaşdıqda, məsələn, orta əsrlərdə fəlsəfəyə aid edilən bir mövzunun və ya əsərin müasir anlamda əslində ilahiyətə, yaxud elmə, siyasətşünaslığa aid olduğu aşkara çıxır.

(Müasir dövrdə fəlsəfi problem kimi qoyulan bir məsələnin tarix boyu hansı formalarda qoyulduğu və hansı kontekstlərdə öyrəniləndiyi də araşdırıla bilər.)

Beləliklə, fəlsəfənin mahiyyəti də, predmeti də, əsas problemləri də ilk növbədə onun keçdiyi tarixi inkişaf yolundan deyil, müasir insanın müasir düşüncə və fəaliyyət mexanizminin strukturundan intixab edilməlidir.

Tarix hadisələrin baş verdiyi dövrdə onların iştirakçısı və şahidləri tərəfindən qələmə alınmış səlnamələr, təsvirçi mətnlər, arxiv materialları əsasında sonrakı dövrlərdə yaradılan versiyalar və sistemli şərhlərdən yaranır.

Tarix elm və fəlsəfə ilə əks qütb təşkil edir. Fəlsəfə ilə tarixin arasında çox geniş bir fikir sahəsi dayanır ki, elmi və bədii təfəkkür də bura daxildir. Aristotelin yuxarıda iqtibas gətirdiyimiz «poeziya fəlsəfəyə tarixdən daha yaxındır» fikri də bu kontekstdə daha çox aydın olur.

*Əvvəla*, tarixçi mahiyyətləri yox, hadisələri təsvir edir.

*İkincisi*, tarixçi bilavasitə özünün deyil, başqalarının şa-

hidliyi əsasında, müxtəlif mənbələrdən aldığı informasiyaların təhlili əsasında model qurur, şərh verir.

*Üçüncüsü*, tarixçi hər bir dövrdə hadisələrin mümkün gedişat variantları, imkanlar içərisindən ancaq birinin, gerçəkləşmiş, həyata keçmiş variantın təsvirini verir. (İmkan mahiyyətə, gerçəklik isə hadisəyə uyğun gəlir).

*Dördüncüsü*, tarixinin düşüncə tərzini, təfəkkür üslubu hadisələr dövründə yaşayan və onları təsvir edən şəxslərin düşüncə tərzini və təfəkkür üslubundan fərqli olduğundan tarix bəzənə-bəzənə, «düzənlənə-düzənlənə» gedir. Başqa sözlə, təfəkkürün inkişafı keçmişdə qalmış hadisələrin özünə təsir edə bilməyə də, təsvirinə, şərhinə təsir göstərir.

Fəlsəfə hadisələri deyil, mahiyyəti əks etdirdiyindən onun tədqiqat obyektini zaman-məkan müəyyənliliyinə malik deyil. Keçmişdə deyilmiş fəlsəfi bir fikir, həm də müasir dövrə aid olmaq əzmindədir. Başqa sözlə, fəlsəfə klassiklərinin əsərləri bu gün yazıb-yaradan müasir filosofların əsərləri ilə eyni zamandan və eyni məkandan bəhs edir. Yəni, klassiklər müasir filosofların müasirləridir. *Platonla, Fərabini, Dekartla tanış olmaq üçün keçmiş – tarixin dərinliyinə yox, fəlsəfəyə – ideya dünyasının dərinliyinə baş vurmaq lazımdır.*

Beləliklə, tarixdə müasir insan (tarixçi) keçmişə əks etdirdiyi halda, fəlsəfədə keçmiş insan (filosof) təkcə öz dövrünü yox, həm də müasirliyi əks etdirir.

Fəlsəfə tarixində isə müasir insan keçmiş insanın düşüncələrini təhlil edir. Eyni dövrdə yaşayanların müəyyən məsələlər haqqında düşüncələrini müqayisə etməklə yanaşı, həmin məsələlərə dair müasir informasiya bazasından və çağdaş düşüncədən də istifadə edir. Və çox vaxt zaman fərqi itir, keçmiş bir təlimin izahı üçün müasir tədqiqatçıya və müasir bir təlimin izahı üçün keçmiş tədqiqatçıya istinad edilir. Yaxud, iki keçmiş filosofun düşüncələri, aralarında neçə yüz il fərq olmasına baxmayaraq, məsələ problemlər üzrə qoyularkən və müqayisəli təhlil aparılarkən onlar eyni zaman müstəvisində nəzərdən keçirilirlər. (Hadisələr özü də, elə bil ki, təkrar olunur. «Yeni – yaxşı unudulmuş köhnədir»).

Fəlsəfədə kimin «köhnə», kimin daha müasir olması xronologiya ilə deyil, təlimlərin və terminologiyaların müasir

fəlsəfəyə yaxınlıq dərəcəsi ilə müəyyən edilir. Təkcə bir faktı nəzərə almaq kifayətdir ki, R.Dekart İbn Sinadan 600 il sonra yaşasa da, onun fəlsəfədə (hətta riyaziyyatda da – Dekart koordinat sistemi adlanan məkan modelinin İbn Sina tərəfindən irəli sürülməsi faktı çox önəmlidir.<sup>1</sup>) Qərb dünyası üçün yeni sayılan bir sıra fikirləri sadəcə təkrardan ibarətdir, hətta bəzən geriyə doğru atılmış addımdır. İbn Sina ilə Dekart arasında, Sührəvərdi ilə Kant, hətta Husserl arasında paralellər bizim qarşımızda fəlsəfi fikir tarixinin tamamilə başqa bir mənzərəsini açmış olur.

Şərq fəlsəfəsi, xüsusən orta əsrlərdə islam dünyasında yaranan yeni fəlsəfi baxışlar nəzərə alındıqda Qərb fəlsəfi fikir tarixinə təzadən baxmaq lazım gəlir. Və zaman elə bil ki, altı əsr sürüşür. Təsadüfi deyildir ki, bu sətirlərin müəllifi Oksford Universitetində keçirilən Fenomenologiya üzrə III Dünya Konqresində məruzəsini məhz bu səbəbdən Sührəvərdi-Dekart-Husserl xronoloji ardıcılığı ilə yox, Dekart-Sührəvərdi-Husserl ardıcılığı ilə şərh etməli olmuş və Qərb filosoflarının diqqətini ideya tarixindəki məqsədyönlü (və ya təsadüfi) sürüşmələrə yönəltmişdir.<sup>2</sup>

Biz çox vaxt fikri xalis şəkildə götürərək onun hansı dövr düşüncəsinin məhsulu olmasını heç nəzərə də almırıq. (Amma gərək alınsın. Çünki düşüncə tərzləri müxtəlif olur).

Dövrün düşüncə tərzini dəyişsə də, görünür, dəyişiklik ən çox üst qatda gedir. Zəmanə dərin qatlara nüfuz edə bilmir. Zira, hadisələrdə müxtəliflik olduğu halda, mahiyyətlərdə eyniyyət və sabitlikdir.

Tarix zəruri və ya təsadüfi olmasının fərqi varmıdan artıq baş vermiş hadisələrdən bəhs edir.

Elm nisbi zəruri hadisələri, yəni müəyyən şərtlər daxilində baş verməli olan hadisələri, başqa sözlə səbəb-nəticə münasibətlərini öyrənir.

---

1 Вах: *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр. 107-108.

<sup>2</sup> *S.Khalilov*. Al-Suhravardi's doctrine and phenomenology. – The Third World Congress of phenomenology. Program. Wadham College, University of Oxford, England, August 15-21, 2004.

Fəlsəfə varlığın dəyişməyən qatlarını, dəyişkənlik görünüşü arxasındakı sabitliyi öyrənir.

Tarix dəyişiklikləri, elm dəyişmənin qanunauyğunluqlarını, fəlsəfə sabit qalanları əks etdirir.

Fəlsəfə dünyanı zaman və məkan xaricində öyrənir. Zaman və məkan müəyyənliyi isə tarixin tələbidir. Elmdə tarixi zaman prosessual zamanla – müddətlə əvəz olunur. Elm müstəvisində zaman münasibətləri səbəbiyyət, məkan münasibətləri komparativliklə qarşılıqlı təsir şəklində ortaya çıxır.

Tarix təkcələr (hadisələr), elm ümumilər arasındakı münasibəti öyrənir. Fəlsəfə isə *ən ümumilər* (universalilər) arasındakı münasibətləri öyrənməklə yanaşı, tarixin özünü də ümumilər müstəvisində nəzərdən keçirir. İnsan da, bəşəriyyət də əbədi ideya dünyasının sakinlərinə çevrildəndə fəlsəfənin predmetinə daxil olurlar.

İnsansızlaşmış dünya, insaniləşmiş dünya, insanlı dünya və insan dünyası...

Bunlardan birincisi elmin, (təbiətşünaslığın), ikincisi lirikanın və müvafiq incəsənət sahələrinin, üçüncüsü tarixin, epik ədəbiyyatın və sosial elmlərin dördüncüsü isə psixoloji dramların (və psixologiyanın) predmetini təşkil edir. İnsansızlaşmış (maddi) dünya, hissi təcrübə və məntiqi təfəkkürlə, insaniləşmiş, rəmziləşmiş dünya emosiya və təxəyyüllə, insanlı dünya bədii-sosial idrakla, insan dünyası spekulativ şüurla inikas olunur.

Xalis maddi olan birinci ilə xalis mənəvi olan axırıncı arasında *mənəviləşmiş maddi* və *maddiləşmiş mənəvi* dünyalar yerləşir. Bu dünyaların qarşılıqlı əlaqəsi və vəhdəti, onların hamısının bir tam halında birləşməsi – fəlsəfənin predmetini təşkil edir. Bu böyük dünyanın makrostrukturunu fəlsəfi təfəkkürlə mənimsənilir.

Hadisə ilə mahiyyətin, maddiyyatla mənəviyyatın, insansızlaşmış dünya ilə insan dünyasının əlaqəsini öyrənmək ehtiyacından fəlsəfə yaranır.

Tarix olanı, elm ola biləni, fəlsəfə olmalı olanı öyrənir. Elm gerçək dünyanı təsvir və izah edir, fəlsəfə *əsl* (həqiqi) dünyanı *təsəvvür* etməyə çalışır. Elm insanın barışmalı olduğu reallığı, fəlsəfə insanın yüksəlməli olduğu ideali ifadə edir.

Tarix hafizəni, elm real dünyanı, incəsənət romantik, fəlsəfə ideal (həqiqi) dünyanı öyrənir. Elm soyuq aqlın, fəlsəfə qaynar zəkanın məhsuludur.

Tarix nasirənə, elm soyuqqanlı, fəlsəfə poetikdir.

Tarix hadisələr səviyyəsində qərar tutur, elm hadisələrdən mahiyyətə *gedir*, fəlsəfə isə mahiyyətdən *başlayır*.

Dünyanı dərk etmək üçün elm, dünyanı duymaq üçün pəziyə, incəsənət var. Fəlsəfə isə duyğulu idrakdan və poetik səviyyəyə qalxmış elmdən yaranır.

## ÜMUMBƏŞƏRİ VƏ MİLLİ FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ VƏHDƏT VƏ ÖZƏLLİK MƏQAMLARI

Bütün milli özünəməxsusluq imkanlarına baxmayaraq, fəlsəfə əsasən ümumbəşəri səciyyə daşıyır. Çünki başlıca məqsəd insanları (insan qruplarını) bir-birindən fərqləndirməkdən daha çox, ümumiyyətlə insanı, onun mahiyyətini, həyatın mənasını, dünya ilə münasibətini araşdırmaqdır. İnsanların öz arasındakı fərq fəlsəfi tədqiqatın sonrakı, diferensiallaşmış pilləsində üzə çıxır. Özünü dərk etmək istəyən insan, əlbəttə, öz fərdi (və milli) xüsusiyyətlərini də dərk etməyə çalışır. Lakin o, əvvəlcə insan ümumisini, insan varlığının səciyyəsini dərk etmək məcburiyyətindədir. Həm də ancaq bu ümumiləşmə səviyyəsindəki düşüncələr və tədqiqatlar bütün bəşəriyyət miqyasında əlaqələndirilə və orta q məxrəcə gətirilə bilər.

Məhz bu baxımdan, Zərdüştün, Konfutsinin, Sokratın fikirləri ümumbəşəri səciyyə daşdığı kimi Fərabinin, İbn Sina'nın, Bəhmənyarın fəlsəfi tədqiqatları da ümumbəşəri məzmunludur. Bəzən fəlsəfə tarixi ayrı-ayrı xalqların fəlsəfi fikir tarixləri kimi (məsələn, «qədim yunan fəlsəfəsi», «islam ölkələrində fəlsəfə», «klassik alman fəlsəfəsi» və s.) təsnif edilir. Lakin bunun heç bir elmi-metodoloji əsası yoxdur. Söhbət ancaq vahid ümumbəşəri fikir prosesinə hansı xalqın hansı dövrdə və nə kimi bir pay verməsindən, bu prosesdə nə dərəcədə fəal iştirakından gedə bilər ki, bu da «fəlsəfə tarixi»nin predmetinə aid olan məsələ deyil.

Fəlsəfə tarixi ümumbəşəri fəlsəfi fikrin vahid bir proses kimi inkişaf yolunu əks etdirir. Təbiidir ki, ilk fəlsəfə tarixçiləri də məhz filosofların özləri olmuşlar. Platonun «Dialog»ları,



Aristotelin «Metafizika»sı onaqədərki fəlsəfi fikir haqqında məlumat verən, onların məğzini əks etdirən əsas mənbələr hesab olunur. Hələ antik dövrdə bəzi filosoflar daha çox məhz fəlsəfə tarixi üzrə ixtisaslaşmışdılar. Buna ən gözəl misal Diogen Laertski sayıla bilər. Plutarx əsasən tarixçi olsa da, həm də fəlsəfə tarixçisi idi. Azərbaycanda da fəlsəfi fikir tarixinə dair məlumatlar lap çoxdan, hələ orta əsrlərdən qələmə alınmışdı. Nizami Gəncəvinin «İsgəndərnamə» əsəri (xüsusən «İqbalnamə») bir sıra mühüm ümum-bəşəri fəlsəfi ideyalar və dünya xalqlarının bir çox böyük filosofları haqqında məlumat verilməsi baxımından da olduqca əhəmiyyətlidir. Əlbəttə, Nizami peşəkar fəlsəfə tarixçisi deyildi, lakin onu Azərbaycanda bu sahədə yazan və ən azı böyük maarifçilik missiyası yerinə yetirən ilk müəlliflərdən biri hesab etmək olar.

Nizami özünəməxsus dahiyənə bir fəhmlə fəlsəfə tarixinə bir tarix kimi deyil, məhz bir fəlsəfə kimi yanaşır. Belə ki, müxtəlif dövrlərdə fərqli ölkələrdə yaşamış böyük filosoflar tarixi və coğrafi sədləri aşaraq bir stol arxasında oturur, daha doğrusu, vahid hökmdarın dövrəsinə toplaşirlar. «Fikrin, ideyanın zamanı və məkanı yoxdur», – mövqeyindən çıxış edən Nizami məclisə tarixin qaranlıqlarında qalanları deyil, bütün zamanlar üçün nur mənbəyi olanları toplayır və özü də onlarla bir məclisdə əyləşir. Məclisə yeddi filosof çağırılmışdır. İki isə ev sahibləridir. Hökm sahibi, qılınc tutan İsgəndər və söz sahibi, qələm tutan Nizami. Əslində bütün deyilənlər Nizaminin öz fikir süzgəcindən keçib qələmə alınır. O, özündən əvvəl yaşayanların mövqeyini sonrakı zamanların bilikləri ilə zənginləşdirir və yeni arqumentlər əlavə edir. Məsələn, Falesin (Nizamidə «Valis») «hər şey sudan yaranmışdır» fikrini inkişaf etdirərək və təkmilləşdirərək digər aqreqat hallarının sudan necə törəyə biləcəyinin elmi-bədii təənnümünü verir; su seyrələndə od və hava, qatılaşanda torpaq yaranır:

*Mən də arz eləyim: dünyaya təməl,  
Məncə, su olmuşdur hər şeydən əvvəl.  
Qızğın hərəkətdən və çaxnaşmadan,  
O yerə çatdı ki, od oldu əyan.  
İldırım buxardan ayırdı odu,*

*Bundan rütubətli hava doğuldu.  
Suyun qatılığı getdikcə artdı,  
Həmin qatılıq da yeri yaratdı.<sup>1</sup>*

Daha sonra Nizami suyun ilkinliyini isbat etmək üçün «nütfə» ilə bağlı misal gətirir ki,<sup>2</sup> bunun da «Qurani-Kərim»in təsiri ilə deyildiyinə şübhə yoxdur.<sup>3</sup> Beləliklə, Falesin mövqeyi sonrakı dövrlərin biliklərindən də istifadə etməklə arqumentləşdirilir. Eyni sözləri Nizaminin, digər filosofların təlimlərinə münasibətilə bağlı da demək olar.

Bir şey şəksizdir ki, burada Nizaminin fəlsəfə tarixçisi kimi, yoxsa yaradıcı filosof kimimi çıxış etdiyini ayırmaq çox çətindir.

Fəlsəfə tarixi məsələləri Füzulinin də yaradıcılığında mühüm yer tutur. Füzuli də elmi-fəlsəfi əsərlərində tək-cə müsəlman filosoflarının yaradıcılığına deyil, həm də qədim yunan filosoflarına müraciət etmiş və onlardan iqtibaslar gətirmişdir. Nizaminin «İqbalnamə»sində Falesin dilindən deyilən fikirlərə Füzulinin «Mətlül-Etiqad» əsərində də rast gəlirik: «İlk ünsür sudan ibarətdir, suyun hər bir şəkli düşmək qabiliyyəti olduğuna görə onun sıxlaşıb-bərkiməsindən yer, (incələşməsindən) od və hava əmələ gəlmişdir. Göy isə odun üstüsündən törənmişdir».<sup>4</sup> Füzuli özü də bu fikrə tərəfdar çıxır və Qurani-Kərimin Hud surəsindən 7-ci ayəni misal gətirir: «Onun ərşi su üzərində idi».

Füzuli Pifaqordan, Heraklitdən, Demokritdən, Platondan da misallar gətirmiş və özünə doğma olan «varlığın səbəbi məhəbbətdir» (Heraklit) ideyasını önə çəkmişdir.

Füzuli yunan filosoflarından iqtibas gətirməklə kifayətlənmir, onları müəyyən bir ideyanın izahı üçün, məqsədyönlü surətdə yada salır. Məhəmməd peyğəmbərə istinadla söylədiyi və özünün də bütün yaradıcılığı boyu önə çəkdiyi «Tanrının ilk

<sup>1</sup> Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. B., «Çaşıoğlu», 2004, səh. 396.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 397.

<sup>3</sup> Bax: məsələn, Qurani-Kərim: Ən-Nəhl surəsi, 4-cü ayə; yaxud Ət-Tariq surəsi, 6-cı ayə və s.

<sup>4</sup> M.Füzuli. Əsərləri, 5-ci cild, Bakı, «Elm», 1985, səh.94.

yaratdığı şey ağıldır» fikrini qədim yunan filosoflarının əsərlərində də arayaraq, bunu xüsusilə vurğulayır. Pifaqora istinadən əvvəlcə ağıl ilə ruhun, sonra digər şeylərin yaradıldığını iddia edir. Füzulinin mövqeyindən yanaşıldıqda Aristotel də fəal əqlin hər şeydən öncə olduğunu qəbul edir: «Ağıl öz mahiyyətini və səbəbiyyətini *xatırlamış* (kursiv mənimdir – S.X.) və bu xatırlamadan şeylər nəşət etmişdir».<sup>1</sup>

Diqqətlə yanaşıldıqda Füzuli yunan filosoflarının fikirlərinə müraciətdə çox vaxt sərbəstlik göstərir. Nizami kimi, o da yeri gələndə öz fikrini başqasının vasitəsi ilə deyir. Məsələn, yuxarıda Aristotela istinadən dediyi fikirdə *xatırlama* aktı yaradıcılıq üçün əsas kimi verilir. Qədim Şərqi dualist mənbələrinə istinadla yazdığı fikirdə də ilk mənbə olan müdrik nur (Sührəvərdidə: Nur əl-Ənvər) özü haqqında düşünərkən bu *düşüncədən* varlığın iki əsası olan işıq və qaranlıq yaranmışdır.<sup>2</sup> Daha sonra Heraklitə istinadən dediyi fikrə görə, İlk ünsürün *təsəvvüründən* ruh və əql yaranmışdır.<sup>3</sup> Fəlsəfə tarixindən məlum olduğuna görə, iradə və təsəvvürün dünyanın əsası kimi götürülməsi Şopenhauerə məxsusdur. Maraqlıdır ki, Füzuli də eyni mövqedən çıxış edir; nəyi isə xatırlamaq, düşünmək, təsəvvür etmək onun yaranışı, hissi mövcudluğu üçün şərt olur. «Nəyinsə yaranması üçün onu istəmək, lap çox istəmək lazımdır» fikri İsa peyğəmbərdə də vardır.<sup>4</sup> «İstəmək» isə bir tərəfdən, iradi akt olsa da, digər tərəfdən, sevgi, məhəbbətdir. «Varlığın səbəbi məhəbbətdir» qənaətinə Füzuli fikrin məhz yuxarıda göstərdiyimiz təkamül yolu ilə gəlib çıxmışdır.

Bəli, Füzuli də Nizami kimi, böyük fəlsəfə klassiklərinin fikirlərinə sərbəst yanaşır və onları öz ideya təkamülünə yol yoldaşı edir. Amma mahiyyətlər çox aydın ifadə olunur. Məsələn, Platonun təlimi belə izah edilir: «Aləm iki aləmdən ibarətdir: 1. Əql aləmi ki, əqli qəliblər və ruhani surətlər oradadır. 2. İçərisində cismani bədənlər və növə mənsub cismlər olan və parlaq bir güzgü kimi əşyanın şəklini özündə əks etdirən duyğu

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh.94-95.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.95.

<sup>3</sup> Yenə orada.

<sup>4</sup> İncil. Əhdi Cədid. Stokholm, Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1993

(hiss) aləmi; belə ki, bu aləmdəki varlıqlar o aləmdəki varlıqların izləri (inikası)-dır».<sup>1</sup>

Göründüyü kimi, orta əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfə tarixinə dair ayrıca əsərlər yazılmasa da, bu mövzuya geniş yer verilmiş, əvvəlki filosofların yaradıcılığına hörmət və ehtiramla yanaşılmış, onların fikirləri yığcam şəkildə təqdim və şərh olunmuşdur. Sonralar M.F.Axundovun da öz yaradıcılığında fəlsəfə klassiklərinə müraciət etməsi, onlarla pole-mikaya girməsi Azərbaycanda fəlsəfi fikrin klassik ənənələr üzərində qurulmasından və onun peşəkar səviyyəsindən xəbər verir.

M.F.Axundov həm özü Cəlaləddin Rumi (Mollayi-Rumi), David Yum, Con Stüart Mill kimi görkəmli filosoflar haqqında ayrıca məqalələr yazmış, Mənsur Həllacın, Ə.Caminin, Spinozanın, Volterin və s. mövqelərinə münasibət bildirmiş, həm də ədəbi və fəlsəfi fikir tarixinin, tənqidi təhlilin əhəmiyyətini vurğulamaqla öz qələmdaşlarına bu sahədə çox yazmağı tövsiyə etmişdir: «...Yeni tərbiyə tapan gəncləri təşviq etmək üçün alimlərin, fəzillərin, filosofların, həkimlərin, şair və ordu sərkərdələrinin ən məşhurlarının həyatını dəxi yazsa bilərsən. Onların əsərlərindən, yazılarından və fikirlərindən parçalar, hünərlərinə dair misallar yazmalısan».<sup>2</sup> Əlbəttə, M.F.Axundovun əsərlərinin məzmunu ilə əlaqədar, xüsusən onun şairlərə, nəzmlə yazılan fəlsəfələrə, Şərq düşüncə ənənələrinə münasibəti ilə əlaqədar mübahisə etmək olar, amma bizi indi maraqlandıran sadəcə keçmiş irsə müraciət, tənqidi təhlil ənənəsidir.

Əslində Azərbaycanın böyük yazıçı və filosoflarının klassik fəlsəfi irsə saygılı münasibəti, fəlsəfə tarixinin önəmli məqamlarını öz təlimlərinə daxil etmələri, məşhur filosofları dönə-dönə yad etmələri Əbu Nəsr Fərabi, İbn Sina kimi böyük müsəlman filosoflarının qoyduğu ənənənin davamıdır. Fərabinin Platon və Aristotel təlimini necə geniş və anlaşıqlı şəkildə şərh etdiyini yada salmaq kifayətdir.

Yeni dövr filosoflarının da böyük bir qismi öz təlimlərini

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh.94.

<sup>2</sup> *M.F.Axundov. Kritika // Bədii və fəlsəfi əsərləri. B., «Yazıç», 1987, səh. 334.*

yaratmaqla bərabər fəlsəfə tarixinə müraciət etmişlər. Hegel, Feyerbax, B.Rassel, K.Yaspers kimi böyük filosofların fəlsəfə tarixini də sistemləşdirmək cəhdləri xüsusi diqqətəlayiqdir. Əlbəttə, Qərb filosoflarının «tarixçiliyində» Şərqə münasibətdə müəyyən unutqanlıq hallarına tez-tez rast gəlirik. Amma təbii ki, hərə ilk növbədə özünün daha yaxşı bildiyini önə çəkir.

İnsanın özünü məhz bir insan olaraq dərk etmək təşəbbüsləri ilə yanaşı, onun özünü bir millət nümayəndəsi olaraq da anlamaq və ifadə etmək təşəbbüsləri təbiidir. Hər bir xalqın bir millət olaraq formalaşmasında milli məfkurənin və fəlsəfi fikrin böyük rolu vardır. Lakin ümumbəşəri fəlsəfi fikir heç də milli məfkurələrin məcmusu şəklində yaranmır. Milliliyin fəvqünə qalxan, insanın mahiyyətindən, ümumiyyətlə insan həyatının məna və məqsədindən çıxış edən ayrı-ayrı böyük mütəfəkkirlərin fəlsəfi yaradıcılığı onlara bütün bəşəriyyətin, insan cinsinin adından danışmaq səlahiyyəti verir. Müasir fəlsəfənin gəlişməsində müxtəlif dövrlərdə müxtəlif xalqların nümayəndələri öncül rol oynamışlar. Bəşəriyyət vahid olduğu kimi fəlsəfi fikir tarixi də vahiddir.

Bununla belə, fəlsəfi fikrin harada, nə vaxt və hansı istiqamətdə inkişaf etməsi ayrı-ayrı millətlərin sosial, iqtisadi, mədəni-mənəvi durumları ilə də sıx surətdə əlaqədardır.

Milli fikri ümumbəşəri ilə müqayisə edə bilmək üçün, heç şübhəsiz, əvvəlcə milli Məni həm duyğu, həm də təfəkkür səviyyəsində tanımaq tələb olunur. Əks halda doğma və yadı fərqləndirmək, sənə məxsus olanı başqalarına məxsus olandan ayırmaq mümkün olmaz.

Dərk olunmuş vətənpərvərlik, təbii ki, daha dayanıqlı və daha faydalı olur. Vətəni, xalqı, milləti sevərək və bəzən hətta məhz sevdinə görə ona ziyan da vurmaq mümkündür. Vətənin, millətin nə ilə səciyyələndiyini bilmədikdə, onun rəşional simasını görmədikdə, mənafeyini dərk etmədikdə, sadəcə sevgi notları üzərindəki qurulmuş fəaliyyətin fayda gətirmək şansı ziyan gətirmək ehtimalına bərabər olur.

Milli özünüdərk və fərdi fəaliyyətlərin bu kontekstə salınması tələbi hər bir adamın üzərinə ağır yük qoyur. Və bunu hər bir adamdan tələb etmək də düzgün deyil. Yəni, hər bir adam fəaliyyət göstərmək üçün əvvəlcə filosof ola bilməz. Mil-

lätin, vätənin elmi-fəlsəfi özünüdərək konsepsiyası milli intellektin səfərbər olunmasını tələb edir. O, əvvəlcə milli filosoflar və ictimai-siyasi liderlər tərəfindən işlənilib hazırlanmalı və ancaq bundan sonra geniş kütlələrin sərəncamına verilməlidir. Lakin elmi-fəlsəfi dildə yox, elmi-kütləvi, fəlsəfi-publisistik, poetik dildə, bədii obrazlar vasitəsilə, ədəbiyyatın, sənətin, kütləvi informasiya vasitələrinin bütün mümkün imkanlarından istifadə etməklə!

Vahid milli ideyanın təsiri ilə istiqamətləndirilməyən, qarşılıqlı surətdə tamamlana bilməyən, bir növ kortəbii proseslərə çevrilən fəaliyyət aktları, özümüzün də xəbərimiz olmadan, qlobal miqyas kəsb etmiş yad ideyaların, ilk növbədə qloballaşma tendensiyalarının təsir dairəsinə düşərək millət daxilində onun özünə alternativ olan lokal güc mərkəzləri yaradır.

Milli-mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəslə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikir tarixinin rolu böyükdür. Lakin milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərazinin, maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir. Və bu zaman milli ruh həyat tərzinə çevrilir. Dövlətçilik ideologiyası da milli ideologiya da eyni bir təməl üzərində – milli-fəlsəfi fikir zəminində formalaşır.

Bir millət üçün canlı tarix haradasa qırılanda, onun inkişafının daxili hərəkətverici qüvvələri məhdudlaşdırılanda, inkişaf kənar qüvvələrlə məqsədyönlü surətdə başqa səmtə istiqamətləndiriləndə milli genin heç olmazsa başqa amplituda, fəvqəltarixi formalarda; fikirlərdə, xatirələrdə, ədəbiyyatda, incəsənətdə yaşadılması zərurəti yaranır. Xalq başqa imperiyaların işğalı altında qaldıqda, başqa əqidələrin rəsmi təsir dairəsinə düşdükdə həqiqi böyük ziyalılar estafeti öz əllərinə alır və milli ruhu öz şəxsi həyatı bahasına, diri-diri yandırılması, dərisinin soyulması hesabına da olsa yaşadaraq, bir əmanət kimi yeni nəsillərə ötürürlər. Dövlət xadimləri, siyasətçilər, sərkərdələr öz tarixi ziyalılıq missiyasını yerinə yetirə bilməyəndə, milli ruh milli varlığın himayəsindən məhrum olanda, qılınc qələmlə vaxtında birləşməyəndə bütün

ağırliq qələmin, yaradıcı ziyalıların üzərinə düşür. Milli dövlətçilik kəsilməz bir proses kimi davam etsin deyə dövlətlərarası dövrdə – dövlətsizlik şəraitində kəsilməzliyi ziyalılar və onların saldığı milli-mənəvi körpülər təmin etməli olur.

Etnik-milli təfəkkürdən milli dövlətçilik şüuruna gedən yol milli və ümumbəşərinin sintezindən keçir. «Milli» anlayışı iki fərqli məzmun yükünə malikdir. O, birincisi, hər bir millət üçün spesifik olan, onu fərqləndirən xüsusiyyətləri, ikincisi, bütün millətlər üçün nümunə olan cəhətləri əhatə etməklə, nəticədə fərqli cəhətlərlə ümumi cəhətlərin vəhdətini təcəssüm etdirmiş olur.

Hər bir şəxs müəyyən bir millətə mənsub olmasdan əvvəl insandır. Və milliyyətindən asılı olmadan bütün insanlar üçün ümumi, zəruri olan cəhətlər vardır. «Etnik-milli» anlamı müxtəlif qrupların insanlarını fərqləndirən cəhətləri önə çəkdiyinə görə, məzmunca kasıb və solğundur. Sözün geniş mənasında «milli» anlamı isə hər bir insana məxsus zəruri şərtləri də əhatə etdiyindən, daha tutumlu və zəngindir.

İnsanı səciyyələndirən keyfiyyətlərin çoxu; onun maddi ehtiyacları, intellekti, biliyi və əməli vərdişləri ümumbəşəri səciyyə daşıyır. Əsrlər boyu əvvəlki nəsillərin fəaliyyəti ilə yaranmış elm və texnologiya, maddi-texniki sərvətlər bütün insanlar üçün ünvanlanmışdır. Lakin bu və ya digər millətə mənsub olan adamlar müəyyən dildə danışır, müəyyən adət-ənənələri qoruyub saxlayırlar. Bunlar etnik-milli xüsusiyyətlərə aiddir. Milli dildən fərqli olaraq riyaziyyatın dili, kompüterin dili, texnikanın dili qlobal səciyyə daşıyır. Daha doğrusu, bu dilləri bilən insanlar da millətlər kimi qruplaşıb öz aralarında ünsiyyətə girirlər.

Bu baxımdan, biz artıq elə bir dövrə qədəm qoymuşuq ki, yeni ictimai birlik normaları yaranır və onlar hətta «etnik» birliklərə nisbətən daha dayanıqlı ola bilərlər. Xüsusən, qloballaşma şəraitində KİV və internetin açdığı məkan məhdudiyətindən azad olan belə yeni birliklərin formalaşması və bəşəriyyətin elə bil ki, *çalxalanıb yeni strukturlar kəsb etməsi* olduqca əlamətdar proseslərdir və bunlara biganə qalmaq olmaz.

Bu yeni rakursdan baxdıqda «milli» anlayışının da yenedən dəyərləndirilməsinə, onun məzmununa daxil olan yeni

məna çalarlarına xüsusi diqqət yetirilməlidir. Ona görə də, yenidən «fərdi Mən», «milli Mən» və «ümumbəşəri Mən» anlayışlarına qayıtmaq, «milli» anlamının mahiyyətinə də yenidən nəzər salmaq tələb olunur.

Milli fəlsəfi fikir dünyanın bir insana münasibətini və ya bir insanın dünyaya şəxsi, fərdi münasibətini əks etdirməkdən fərqli olaraq, *milli mənlə* dünya arasındakı münasibəti ifadə edir. «Milli Mən» «fərdi Mən»dən və «ümumbəşəri Mən»dən fərqli olduğu kimi, onun dünyaya münasibəti də fərqlidir.

Bəs dünya *Milli mən* prizmasından necə görünür?

Əlbəttə, əsl böyük fəlsəfə *fərdi Mənlə* dünya arasındakı münasibəti əks etdirir. Belə ki, *fərdi Mən ümumbəşəri və milli Mənləri* ehtiva etmək imkanına malik olduğundan, daha zəngindir. Lakin *fərdi Mən* heç də həmişə özünü dərk edə bilmir. Ayrı-ayrı fərdlərin özünüdərk yolu milli və ümumbəşəri özünüdərkərlərin ancaq müəyyən elementlərini ehtiva edir. Daha doğrusu, fərdi özünüdərkdə duyğu komponenti, intuitiv komponent, irrasional komponent daha böyük sahəni əhatə edir. Rasionallaşmış məqamlar isə azlıq təşkil edir. Bu baxımdan, fərdi şüur daha zəngin olsa da, daha çox qeyri-müəyyəndir və rasionallaşmış hissənin faizinə görə geri qalır.

Ümumbəşəri şüur, ümumbəşəri özünüdərk əsrlər boyu insanların dünyaya münasibətinin rasionallaşmış ifadəsidir. Burada duyğudan, emosiyadan (xatirədən, nisgildən və s.) daha çox koqnitiv biliklər əhatə olunur. Lakin insanın dünya haqqındakı bilikləri müxtəlif iyerarxik pillələrdə təzahür edir. Fəlsəfə məhz ən ümumi biliklər əsasında, ən ümumi qanunların dərkə sayəsində dünyanın ümumiləşmiş mənzərəsini yaratmağa çalışır.

Hansı ölkədə yaşamasından, hansı milləti təmsil etməsindən asılı olmayaraq, filosoflar dünyanı bir insan meyarı ilə, insan prizmasından, ümumbəşəri dəyərlər mövqeyindən dərk etməyə çalışır və dünyanın, insan-dünya münasibətlərinin müxtəlif modellərini, konsepsiyalarını hazırlayırlar.

Lakin insan öz milli və fərdi prizmalarından dünyaya münasibətini bildirirsə, burada da ümumiləşdirmək üçün yararlı olan rasionallıq biliklər toplanır. Hər bir fərdin öz dünyası olduğu kimi öz fəlsəfəsi də var. Müxtəlif fərdlərin fəlsəfəsini yığıb, vahid ortaq məxrəcə gətirmək mümkün deyil. Daha doğrusu,



fəlsəfənin özünə məxsus toplanma qaydaları vardır. Bu qaydalar elmi biliklərin, habelə sənət əsərlərinin, bədii təəssuratların toplanmasından fərqlidir.

Millətin fəlsəfi fikri onun hər bir üzvünün fəlsəfi fikrinədən toplanmayaraq, milləti təmsil etmək səlahiyyəti olan, milli ruhun daşıyıcısı olan, milli özünüdərk baryerini keçmiş olan tək-tək şəxsiyyətlərin – filosofların fəlsəfi konsepsiyalarından, bu konsepsiyaların şəbəkəsindən ibarət olur.

Əlbəttə, emosiyadan, hissiyattan, təəssüratın irrasional məqamlarından azad olmuş rəsonal biliklər toplusu fəlsəfi duyumun, insanın dünyaya münasibət mənzərəsinin tam təsfiirini verə bilməz. Konkret münasibət, küll halında təəssurat rasionallaşdıqca kasadlaşır, solğunlaşır və informasiyanın çox cüzi hissəsi saxlanılmış olur. Lakin idrak prosesi də elmi səviyyədə bununla səciyyələnir ki, burada birinci fokus məsafəsindəki rəsonal biliklər ayrı, ikinci fokus məsafəsindəki rəsonal biliklər ayrı və sair və s. yığılaraq sonradan toplana bilirlər. Və toplanmadan alınan mənzərə hər biri ayrılıqda solğun olan informasiyaları gücləndirir, yenidən mürəkkəb iyerarxi bir strukturun rəsonal obrazı yaranır. Burada bir növ interferensiyaya uyğun tamamlama gedir.

Milli fəlsəfi fikir dedikdə, ilk növbədə hər bir ölkənin görkəmli filosofları, onların əsərləri yada düşür. Belə bir rəy formalaşmış ki, müasir dövrdə milli fəlsəfi fikrin formalaşması və təbliği üçün əsas vəzifə fəlsəfə tariximizin öyrənilməsi və tədris edilməsidir. Bu məqsədlə Bəhmənyarın, Nizaminin, Ş.Sührəvərdinin, Şəbüstərinin, Nəiminin, Nəsiminin, Füzulinin, nisbətən yeni dövrdə A.Bakıxanovun, M.F.Axundovun, Mirzə Kazım bəyin, Həsən bəy Zərdabının fəlsəfə əsərlərini və ya bədii yaradıcılıqlarında ki fəlsəfi fikirləri öyrənmək, nəşr etmək, yaymaq vəzifəsi ön plana çəkilir. Bizcə, bütün bunlar, əlbəttə, lazımdır. Lakin ilk növbədə məhz fəlsəfi fikir tariximizin öyrənilməsi baxımından.

Milli fəlsəfi fikrimizin tarixi aspektləri, qaynaqları öyrənilməli və yeni nəslə çatdırılmalıdır. Lakin təəssüflənməli haldır ki, çox vaxt bu qaynaqlar milli fəlsəfi fikirlə eyniləşdirilir, qarışıq salınır. Halbuki, müasir Azərbaycan fəlsəfi fikrinin bu qaynaqlarla əlaqəsi heç də həmişə adekvat deyil. İlk növbədə ona

görə ki, fəlsəfi fikir tarixi müasir milli fəlsəfəni müəyyən etmir, əksinə, fəlsəfə tarixində bizə aid olan, milli olan ünsürləri müəyyənləşdirmək üçün müasir milli fikirdən çıxış etmək lazımdır.

XX əsrdə Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrinin öyrənilməsi sahəsində xeyli iş görülmüşdür. Əsası Məmməd Əmin Rəsulzadə («Nizami» əsəri ilə) və daha sistemli şəkildə Heydər Hüseynov tərəfindən qoyulan «Azərbaycan fəlsəfə tarixi» məktəbi bu gün də davam etməkdədir. M.Ə.Rəsulzadə Nizami yaradıcılığını tədqiq edərkən eyni zamanda milli ədəbi-fəlsəfi irsin öyrənilməsini millət kimi formalaşmağın mühüm şərtlərindən biri kimi önə çəkmiş və milli məfkurə qaynaqlarımızı çağdaş ictimai şüurumuzda yenidən bərpa etmək missiyasının gözəl nümunəsini vermişdir. İlk variantda «Azərbaycan şairi Nizami» adlandırılmış bu əsərdə<sup>1</sup> Nizaminin poeziyası ilə yanaşı fəlsəfəsindən və ideologiyasından bəhs edilir. «Nizamidə eşq fəlsəfəsi», «Nizamidə din və sosial ideal», «Nizamidə həyat və insan problemi» adlı xüsusi bölmələrin olması əsərin həm də fəlsəfə tarixinə dair bir tədqiqat olduğuna dəlalət edir. Bununla belə, məhz Heydər Hüseynov ictimai-siyasi fikrin və klassik Azərbaycan ədəbiyyatının fəlsəfi prizmadan öyrənilməsi məktəbinin əsasını qoymuş və «XIX əsrin Azərbaycan ictimai-siyasi fikir tarixi» adlı sanballı monoqrafiyasında fəlsəfi fikir tariximizi peşəkar səviyyədə tədqiq etmişdir. Sonralar professor Camal Mustafayev Nizami Gəncəvinin, professor Ənvər Əhmədov A.Bakıxanovun, akademik Fuad Qasımzadə M.Füzulinin, professor Şeydabəy Məmmədov M.F.Axundovun, Azərbaycan EA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov Bəhmənyarın, Sührəvərdinin, professor Zümrüd Quluzadə Nəiminin, Nəsiminin, professor İzzət Rüstəmov Həsən bəy Zərdabinin fəlsəfi görüşlərini daha geniş araşdırmaqla Azərbaycan fəlsəfə tarixinin öyrənilməsində böyük xidmətlər göstərmişlər. Bu sahədə habelə Zəkuyevin, Z.Göyüşovun, Ş.Cəfərovun, S.Rzaquluzadənin və s. tədqiqatçılarımızın böyük əməyi olmuşdur.

Lakin ayrı-ayrılıqda bu və ya digər alimin, ictimai-siyasi fikir sahibinin, filosofun əsərlərinin şərhli bütövlükdə milli-

---

<sup>1</sup> *M.Ə.Rəsulzadə*. Nizami. Ankara, 1951; İstanbul, Türk Dünyası Araşdırmalar Vakfı. 1991.

fəlsəfi fikir haqqında təsəvvür yaratmır. Bu tədqiqatların toplusu da milli-fəlsəfi fikrin spesifikasını aydınlaşdırmaq üçün kifayət deyil. Ona görə ki, milli-fəlsəfi fikir ayrı-ayrı dövrlərdə yaşamış filosofların, onlar milliyyətcə azərbaycanlı olsalar belə, fikirləri toplusu kimi başa düşülə bilməz. Əvvəla, orta əsrlərdə islam fəlsəfəsi bütöv daxili tamlığa malik bir sistem kimi yayılmışdır ki, Azərbaycan fəlsəfi fikri də daha çox dərəcədə onun tərkib hissələrindən biridir.

Milli-fəlsəfi fikir müəllifin milli mənsubiyyətindən daha çox fəlsəfi konsepsiyanın milli düşüncə tərzinə adekvatlığı ilə səciyyələnir.

Milli-fəlsəfi fikir anlayışının məğzində millətin düşüncə tərzini, milli mentalitet, milli ideallar və bu ideallara çatmaq uğrunda mübarizənin ideya əsasları dayanır. Keçmişimizdən biz miras qalmış ən böyük sərvət fəlsəfi traktatlardan öncə yeni nəslin özüdür. Müasir azərbaycanlı milli fəlsəfi fikrin genetik daşıyıcısıdır. Fəlsəfə elmindən ayrı olaraq heç də biliklər sistemi olmayıb, insanın dünyaya baxışının müəyyən üsulu dünyanın modelləşdirilməsi insanla dünya arasında, millətlə dünya arasında körpüdür.

Milli-fəlsəfi fikir milli ruhun nəzəri-konseptual şərhidir. Ən əsas məsələ milli ruhun özünün mövcudluğudur. Elə xalqlar vardır ki, onların nümayəndələri fəlsəfi traktatlar yazır, lakin onları səciyyələndirən, özəlləşdirən, ifadə edən ruh yoxdur. Onlar çoxdan başqa ruhlara qatışıb, onların içində itib-batıblar. Başqasına qatılmaq, başqasında itmək heç də ilk baxışdan göründüyü kimi pis şey deyil. Bu, çoxların əqibətidir. Bütün kiçiklərin əqibətidir.

Bu böyük dünyada, böyük xalqların yaşadığı dünyada böyük tarixlər və böyük nəzəriyyələr yaradan xalqlarla birgə yaşayıb onlara qatılmamaq, fərqli qalmaq asan məsələ deyil. Digər tərəfdən də, sual olunur ki, fərqlənmək lazımdır mı?

Son vaxtlar, xüsusilə müstəqillik əldə etdikdən sonra tez-tez sual olunur ki, «biz kimik?» və «bizim milli birliyimiz vardır mı?».

Müasir azərbaycanlı üçün kim ideal ola bilər? Bəhmənyar, Füzuli, yoxsa Koroğlu? Səməd Vurğun, Yusif Məmmədəliyev, yoxsa Həzi Aslanov? Əlbəttə, kimsə deyər ki,

müxtəlif sahələrdən olan adamları müqayisə etmək düzgün olmaz. Haqlı fikirdir və bizim məqsədimiz heç də onları müqayisə etmək deyil. Əsas məsələ bundan ibarətdir ki, xalqın məhz hansı sahədən olan böyük şəxsiyyətlərə daha çox rəğbət bəsləməsi faktı onun milli təfəkkürünün və duyğu dünyasının strukturunda hansı sahəyə meylin güclü olduğunu aşkar etməyə imkan verir. Məlik-Məmmədın, Dədə Qorqudun, Koroğlunun timsalında tərbiyə almış gənclik, Nizaminin, Füzulinin, Vaqifin timsalında tərbiyə almış gənclikdən nə ilə fərqlənir? Bəs bunlar vəhdətdə götürüldükdə necə? Bəs muğamatın, sazın təsiri nə dərəcədədir? Məhz belə bir təsir dairəsi, ola bilsin ki, bizi bir ingilisdən, rusdan fərqləndirə bilər. Lakin onların da Şekspiri, Bayronu, yaxud Puşkini, Tolstoyu vardır. Onların da Robin Qudu, Kral Arturu, yaxud İvan Qroznı, İlya Murometsi, Suvorovu var.

Önemli olan odur ki, hər hansı millətin formalaşmasında fəlsəfəninmi, elminmi, şeirin-sənətinmi, yoxsa ticarətin, təsərrüfatın, yaxud müharibələrinmi rolu böyük olmuşdur? Milli nağıllar, dastanlar, laylalar, mahnılar insanlara nəyi daha çox təlqin etmişdir? Sevgini, şəfqəti, yaxud cəsurluğu, qəhrəmanlığı, yoxsa ağılı, tədbiri? Bəlkə hiyləni?

Hər bir millətin qəhrəmanlıq eposu da, sevgi dastanları da vardır, milli Həmzəsi də, milli Koroğlusu da vardır, satqını da, hiyləgəri də, qəhrəmanı da vardır. Lakin həmzələri müdrik sayanlar kimdir, ona nifrət edənlər kim? Əsl sual bundan ibarətdir ki, milli şüurun strukturunda onların nisbi payı nə qədərdir? Fərdi millətçi şüurdan fərqli olaraq, statistik orta göstərici necədir?

Milli mentalitet də, milli şüur da, hətta milli-fəlsəfi fikir də bütün bu göstəricilərdən asılı olaraq formalaşır. Hər şey fərdi və sosial idealın yönümü ilə müəyyənləşir. Başqa cür ola da bilməz. Çünki həyatın mənasını arayan fəlsəfə bu mənanı milli idealın fəvqündə tapa bilməz.

Digər tərəfdən, hər hansı bir xalqın keçmişini əks etdirən fəlsəfi fikir tarixi ilə həmin xalqın müasir düşüncə tərzini və milli ideali arasında tam bir uyğunsuzluq da ola bilər; müasir millətin öz tarixi sələflərinə nisbətən irəli getməsi, yaxud tənəzzülə uğraması, ya da başqa təsirlərə məruz qalması nəticəsində. Antik fəlsəfi fikri orta əsrlərdə yunanlar deyil, ərəblər, Yeni

Dövrdə isə almanlar daha çox yaşatdılar. Deməli, fəlsəfi fikir nisbi müstəqilliyə malikdir və hər hansı bir xalqdan, millətdən ayrılaraq, başqaları tərəfindən əxz olunmaq və davam etdirilmək, hətta, sosial ideala, həyat normasına çevrilmək imkanına malikdir.

Müasir millətlərin istifadəsində olan təkcə öz yaratdıqları deyil. Bütün digər millətlərin həm elmi-fəlsəfi yaradıcılığı, həm də sivilizasiyanın inkişafına olan digər töhfələri ümumiyyətlə bəşəriyyətin istifadəsinə vermişdir. Ona görə də, tarix boyu ümumbəşəri fikir və mədəniyyət xəzinəsinə çox şey verib, indi ondan az faydalananlar olduğu kimi, tarixi keçmişdə xidmətləri az olmasına baxmayaraq, indi bu ümumi xəzinədən hamıdan çox faydalananlar da vardır.

Burada çox maraqlı bir məqamla rastlaşırıq. Milli mentalitetdə nəyə isə yiyələnməyemi, mənimsəməyemi, yoxsa verməyə, xidmət göstərməyemi daha çox meylli olması özünü ümumxalq, ümummillət səviyyəsində də göstərir. Əl tutmaq, kömək etmək, xidmət göstərmək istəyənlər özlərinin indi nə qədər geridə qaldıqlarını və ya kasıb olduqlarını unudaraq, yenə də başqalarına qarşı səxavət və qonaqpərvərlik nümayiş etdirməyə çalışırlar. Fərdi miqyasda həqiqətən çox gözəl olan bu keyfiyyət ümummilli miqyasda, xüsusi dövlətçilik mövqeyindən yanaşdıqda çox mənfi nəticələrə gətirir.

Halbuki, öyrənməyin, mənimsəməyin də öz texnologiyası var. Bu özü bir mədəniyyətdir və ona yiyələnmədən müasir qloballaşma şəraitində ancaq ziyan çəkmək olar.

Bəli, qloballaşma şəraitində milli-mənəvi dəyərlərimiz həqiqətən böyük təhlükələrlə üzləşir və milli-fəlsəfi fikrə istinad etmədən, milli ideologiyanın formalaşmasını təmin etmədən və milli-sosial özünüqoruma şüuru formalaşdırmadan bu təhlükədən xilas olmaq çox çətinidir.

Müasir dövrdə bütün dünya xalqlarının fəlsəfi fikrinin strukturunda Qərb fəlsəfəsi üstün yer tutur. Qloballaşma, qərbləşmə heç də sadəcə olaraq Qərb texnikasının, Qərb investisiyasının ekspansiyası ilə məhdudlaşmayıb, həm də Qərb fəlsəfəsinin, siyasi düşüncə tərzinin təcavüzü ilə səciyyələnir. Bir əli ilə müasirlikdən, Qərbdən möhkəm-möhkəm yapışanlar o biri əlində Bəhmənyarın, Nəsiminin ideyalarını saxlamağa

çalışırlar. Lakin həyat yolunu seçərkən, fəaliyyət proqramını müəyyənləşdirərkən aktiv düşüncə tərzii olaraq məhz birinci əlindəkini seçməli olurlar. Çünki formaca və bəlkə həm də məzmunca arxaikləşmiş Şərq fəlsəfi fikri bizi əhatə edən texnogen dünyasında kara gəlmiş. Biz o biri əlimizdəkini ancaq bir rəmz kimi, bir ekzotika kimi saxlayırıq. O da əgər saxlayırıqsa!?

Bəs çıxış yolu nədədir? Milli-mənəvi dəyərlərimizi bir rəmz edərək real proseslərə formal surətdə əlavə etmək, yoxsa milliliklə müasirliyin məzmun müstəvisində vəhdətinə nail olmaq?!

Milli fəlsəfi fikir millətin özünüdərk mərhələsində üzə çıxır. Bu isə heç də bütün millətlərə nəsib olmur. Bu baxımdan, “millət” anlayışını etnosdan fərqləndirən əlamətlərdən biri məhz milli-etnik təfəkkürlə milli-siyasi təfəkkürün vəhdətindən doğan milli-fəlsəfi fikrin formalaşmasıdır.

Bir sıra millətlərdə milli-fəlsəfi fikrin nəzəriyyə halında üzə çıxması heç də onun tamamilə yoxluğuna dəlalət etmir. Milli özünüdərk məqamları ədəbi-bədii fikir vasitəsilə də ifadə oluna bilər.

Azərbaycan xalqının milli inkişafında ədəbi-bədii fikrin rolu həmişə böyük olmuşdur. Obrazlı düşüncə bir təfəkkür tərzii kimi rəşional elmi düşüncəni həmişə üstələmişdir. Xalqımızın milli-fəlsəfi fikri də çox vaxt öz əksini elmi traktatlar və monoqrafiyalarda deyil, bədii ədəbiyyatda tapmışdır. Ona görə, fəlsəfi təfəkkürə gedən yol da əsasən ədəbiyyatdan keçmişdir.

Fəlsəfi fikir çox vaxt konkretlikdən uzaq olduğuna görə milli özünəməxsusluğu, xüsusiyyətləri ifadə etmək üçün heç də əlverişli vasitə sayılmır. Böyük fəlsəfi fikir məktəbləri olan bir çox xalqların, məsələn, yunanların, almanların, ingilislərin, fransızların milli-etnik özünüdərsədiqi də daha çox dərəcədə bədii ədəbiyyatda öz əksini tapmışdır. Şekspir geniş kütlələrə Bekondan, Göte Hegeldən, Nizami Bəhmənyardan, Səməd Vurğun Heydər Hüseynovdan daha çox təsir göstərmişdir. Ümumbəşəri ideallara xidmət edən, ümumiyyətlə insanın mahiyyətindən çıxış edən fəlsəfi fikir daha çox milli-mənəvi konkretliyin özünüdərsədiqi kimi üzə çıxan ədəbi-bədii fikrin tamamlanmasına xidmət etmiş, fikirdə konkretliklə ümumiliyin vəhdəti gerçəklikdə milliliklə ümumbəşeriliyin vəhdətini əks

etdirmişdir.

Bəşəriyyətin inkişaf yoluna ümumi bir nəzər saldıqda belə təsəvvür yaranır ki, bəşər tarixi etnik-millidən milli döv-lətə, oradan isə ümumbəşəri ideallara, bütün insanlar üçün eyni olan hüquqi vətəndaş cəmiyyətinə, Vahid Avropa və daha sonra global dünya ideyasına keçilməsi istiqamətində davam edir. Təsadüfi deyildir ki, Kant bu prosesi təbiət tərəfindən insan cinsinin üzərinə qoyulmuş bir missiya kimi dəyərləndirir. Bəşəriyyətin öz qarşısına qoyduğu və ya Allahın, təbiətin, müt-ləq ideyanın bəşəriyyət qarşısında qoyduğu bu missiyanın kon-turları artıq aydın şəkildə görünməkdədir. Hadisələrin inkişaf səmtinin etnik-milli təfəkkürdən insanların hüquq və azadlıqla-rına, ümumbəşəri dəyərlərə əsaslanmış planetar vətəndaş cəmiyyə-tinə yönəldiyi şübhə doğurmur.

Lakin qədim dövrə diqqət yetirdikdə məlum olur ki, ilk dövlətlər və onların elmi-fəlsəfi anlaşılması məhz ümum-bəşəri təsəvvürlərə, milli konkretlikdən uzaq olan mücərrəd insan-dövlət münasibətlərinə əsaslanmışdır.

Platon dövlət haqqında yazarkən hansısa konkret milli reallıqdan deyil, ümumiyyətlə insanlar arasındakı mü-nasibətin optimal tənzimlənməsindən danışır.<sup>1</sup> Platonda insanlar arasındakı fərq milli yox, olsa-olsa sosial səciyyə daşıyır. Aristoteldə dövlət anlamı milliliyin nəzərə alınması baxımından bir qədər konkretləşsə də, yenə də mücərrəd insan-dövlət münasibətləri üstünlük təşkil edir.<sup>2</sup>

Siseron ictimai birliyin əsası kimi hüquq normaları ilə yanaşı, ictimai faydanı da nəzərdə tutur ki, bu sonuncu da in-sanların vahid xalq kimi birləşməsinə xidmət edən ümumi təsəvvürlər, əsatirlər, adətlər, mərasimlərlə bağlıdır. Buna bax-mayaraq, ədalət hamıya eyni münasibət tələb edir. Ədalət prinsipi, birgə yaşayış qaydaları hansı milli mədəniyyətə mənsubluğundan asılı olmayaraq, hamı üçün eynidir. Beləliklə,

---

<sup>1</sup> *Платон. Государство. Законы. Политик.* М.: «Мысль», 1998, 798 с.

<sup>2</sup> *Аристотель. Никомахова этика, II, 5, 1106 б; Политика. III, 6, 1281 б // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. том 4, М.: «Мысль», 1984.*

Siseronda da ümumbəşəri prinsiplər, qaydalar, hüquq normaları milli fərqlərdən daha vacib, daha üstündür.

Roma imperiyası dövründə dövlətin tərkibində milli mədəniyyətlərin ehtiva edilməsi də Roma hüququnun aliliyinə mane olmurdu. Müxtəlif dinlər, adət-ənənələr, mədəniyyətlər vahid sinkretik bir sistemdə birləşirdi. Latın dili rəsmi dövlət dili olsa da, elitar dairələrdə yunan dili istifadə olunurdu. Dillər və mədəniyyətlərin tolerantlığı, mədəniyyət müxtəlifliyi şəraitində vahid hüquqi dövlətçilik prinsiplərinin bərqərar olması – müasir dövrdə bəşəriyyətin nail olmağa çalışdığı sosial-siyasi ideali xatırladır.

Beləliklə, bəşəriyyət öz inkişafında bütöv bir *dövrə* (tsikl) keçərək, inkarı inkar məqamına, sintez məqamına qədəm qoymuşdur. Lakin burada sintez mərhələsini daha dolğun təsəvvür etmək üçün Hegel triadasında ikinci mərhələ olan antitezisin xeyli mürəkkəb struktura malik olduğunu da nəzərə almaq lazım gəlir. Klassik dövlətçilik nümunələrinin təhlili göstərir ki, antitezis mərhələsi də öz növbəsində iki pilləyə ayrılır; dinlə başlayıb milliliklə bitir. Roma imperiyasında xristian dini yayıldıqdan və nəhayət dövlət dini kimi qəbul edildikdən sonra din təcridən hüququ sıxışdırır. Sadə dövlətçilik sxemləri mürəkkəb kilsə – dövlət münasibətləri ilə əvəz olunur.

İslam dünyasında isə xəlifə dini rəhbər və dövlət başçısı funksiyalarını özündə birləşdirdiyindən bu ziddiyyət, heç olmazsa, formal surətdə aradan götürülmüşdü. Bunun səbəbi islamda dinlə hüququn vəhdətdə olması, şəriətdə (fiqhə) ehtiva olunması idi.

İslam özü sinkretik səciyyə daşıyırdı və ona görə, hüquq, əxlaq və mədəniyyət də vəhdət halında idi. Din həm də həyat tərzini olmaqla, millilik elementlərinin müstəqil inkişafına yol vermirdi.

Nəticədə, Avropada dövlətlər dindən ayrılaraq milli dövlətçilik mərhələsinə keçdiyi dövrdə islam dünyası hələ də dinin təsiri altında idi.

İslam dünyasının qabaqcıl ölkələrində gedən ictimai-siyasi və ideoloji proseslərin mahiyyətini Qərb prizmasından görmək çox çətindir. Ona görə də, Qərb siyasətçiləri hüquqi dövlətə, vətəndaş cəmiyyətinə doğru üz tutmuş bir sıra ölkələrin



spesifik problemlərini və xüsusiyyətlərini nəzərə ala bilmirlər. Onlar bu ölkələri sadəcə olaraq Qərb standartlarına uyğunlaşdırmaq siyasəti yürüdürlər. Nəticədə öz daxillərində ideologiyasızlaşdırma tərəfdarları olan Qərb dövlətləri, ola bilsin ki, bizə yeni ideologiya təlqin etdiklərini ağıllarına da gətirmirlər. Belə ki, inkişaf etmiş Qərb ölkələrində artıq ictimai gerçəkliyə çevrilmiş siyasi-hüquqi dəyərlər sistemi bizə kənardan təlqin olunarkən, həm də nəzəri səviyyədə yox, artıq konkret tətbiqi reseptlər şəklində təlqin olunarkən məhz ideologiya rolunu oynayır.

Əslində isə başqa ünvandan transfer olunan hər hansı bir ideologiya yox, konkret ictimai gerçəkliyin öz inkişaf məntiqindən doğan milli bir ideologiya tələb olunur. Burada milli siyasi liderin üzərinə Şərq düşüncə tərzilə Qərb düşüncə tərzinin vəhdətinə nail olmaq, milli ideologiyayı ümumbəşəri dəyərlər kontekstinə salmaq kimi çətin bir vəzifə düşür. Bu vəzifə Şərqlə Qərb arasında İpək yolunu bərpa etmək qədər və bəlkə ondan daha çətinidir.

Müasir dövrdə Avropaya qatılmaq, qərbləşmək istəyən ölkələr qarşısında duran vəzifələrdən biri də elm və texnologiyanın inkişaf etdirilməsindən ibarətdir. Lakin milli fəlsəfi fikir olmadan, sadəcə Qərbin elmi mühitinə daxil olmaq və onu təqlid etməklə ictimai inkişafa nail olmaq mümkündürmü? Hələ XIX əsrin axırlarında böyük mütəfəkkir Cəmaləddin Əfqani bu məsələyə toxunaraq yazırdı: «Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımi nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkər».<sup>1</sup> C.Əfqani öz fikrini Şərq ölkələrinin praktikasına müraciətlə əsaslandırır: «Osmanlı dövləti, eləcə də Misir 60 ildir ki, elmlərin təlimi üçün məktəblər açmışdır və hələ də ondan bir xeyir götürməmişdir».<sup>2</sup> Səbəbini isə o, haqlı olaraq, fəlsəfi ruhun çatışmamasında görürdü.

Elmi biliklər pozitiv ictimai qüvvəyə o zaman çevrilir ki, onları düzgün yönəldən, ictimai tələbatla uzlaşdıran, istiqamətləndirici fəlsəfi ideya olsun. Bütün zamanlar və xalqlar üçün

---

<sup>1</sup> *Cəmaləddin Əfqani*. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1998, səh.29.

<sup>2</sup> Yenə orada.

ümumi olan ümumbəşəri fəlsəfi fikirdən fərqli olaraq, burada söhbət məhz milli fəlsəfi özünüdərkdən gedir.

## PLATON VƏ ARİSTOTEL

*Platon mənim üçün əzizdir,  
amma həqiqət ondan da əzizdir.*

**Aristotel**

*Aristotel qocalmış, onun müəllimi Platon isə  
ikinci gəncliyini yaşamaqdadır.*

**Əbu Turxan**

Gələcəkdə (Yeni Dövrdə) müstəqil bir tərəf, düşüncə tərzü və sivilizasiya kimi formalaşacaq Qərbin rüşeymi hələ bütövlükdə Şərqnin tərkib hissəsi olan antik mədəniyyətin, fəlsəfənin bətnində, bir tərəfdən, Hippokrat və Arximed təbiətşünaslığında, digər tərəfdən də Aristotel fəlsəfəsində qoyulmuşdu. Platon tərədən dırnağa qədər Şərq hadisəsi olduğu halda, Aristotel içərisində bir qərbli düşüncəsinin baş qaldırığı sinkretik zəka sahibi idi. Platon Allahdan, Aristotel təbiətdən başlayırdı. Platon ideyanı, Aristotel isə insan idrakının məhsulu olan biliyi önə çəkirdi. Platon ruhu vəsf edərək bədənə görə xəcalət hissi keçirir, Aristotel isə ruh və bədənin sintezindən, harmoniyasından çıxış edirdi.

Aristotelin Platona qarşı mübarizə təsiri bağışlayan çıxışları əslində hər iki təlimin daha da aydınlaşmasına və bugünümüzdə *durularaq* gəlib çıxmasına səbəb olmuşdur. Henrix Heyne demişkən, almazlar sürtüləndə pardaqlanırlar. Müəllim və tələbə arasındakı fikir ayrılıqları neçə əsrlər ərzində fəlsəfi

fikirlərin mübarizə xəttini yönləndirmişdir. Platon və Aristotel təlimlərini müqayisəli şəkildə təhlil edən böyük türk filosofu əl-Fərabî onları bir növ bərabərliyə çalışır, fərqdən deyil, ümumi cəhətlərdən, vəhdətdən çıxış edir.<sup>1</sup>

Antik fəlsəfinin tanınmış tədqiqatçısı V. Asmusun yazdığı kimi, Aristotelin «Metafizika» əsərinin ana xəttini Platonun «ideyalar» haqqında təliminin tənqidi təşkil edir.<sup>2</sup> Belə ki, Platona görə, ideya, anlayış sadəcə bizim varlıq haqqında fikirlərimiz olmayıb, varlığın özüdür. Aristotel isə belə hesab edir ki, dərk olunan şey yoxdursa, onda onun haqqında bilik də yoxdur. (Əks təqdirdə, bu, *heç nə* haqqında bilik olardı).<sup>3</sup>

Aristotelə qədər ya dünyanı ancaq hissi qavranılan reallıq kimi, vahid maddi təmələ malik olan sistem kimi götürən sadələvh materialist baxışlar, ya da həqiqi varlığı ancaq ideya ilə, ruhla əlaqələndirərək hissi dünyaya bir kölgə və illüziya kimi baxan, hissi təcrübədən alınan bilikləri həqiqət yox, bilik yox, rəy hesab edən, aldadıcı sayan mütləq idealist mövqelər var idi. Aristotel ideya və maddiyyatı birləşdirmək mövqeyini seçdi. O, Platondan fərqli olaraq ideyaları şeylərin fəvqündə deyil, özündə axtardı və ideyanı, *eydosu* şeyin mahiyyətini və funksiyasını müəyyənləşdirən *forma* ilə əvəz etdi.

Bu «əvəzləmə» heç də sadəcə alternativ mövqe olmayıb, sonrakı fəlsəfi fikir tarixinin inkişafında mühüm rol oynayan dünyaya fərqli bir baxışın əsası idi. Bəzən məntiq elminin yaradılmasını Aristotelin bir sıra yeni elmlər yaradılması sahəsində xidmətlərindən biri hesab edirlər. Lakin «məntiq» onun fəlsəfi sistemindən qanunauyğun surətdə hasil olur. Belə ki, həqiqətin əldə olunması üçün hissi təcrübədən çıxış etməyən idealist təlimlərdə məntiqə heç ehtiyac da yoxdur. Həqiqət intuitiv şəkildə, vəhy məqamında üzə çıxırsa, burada

---

<sup>1</sup> *Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. – Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, стр. 39-105.*

<sup>2</sup> *В.Асмус. Метафизика Аристотеля. – Аристотель. Метафизика. Сочинения, том 1, М., 1976, стр. 5.*

<sup>3</sup> *Аристотель. Категории. – Сочинения, том 2, М., «Мысль», 1978, стр. 70.*

formal məntiqə yer qalmır. Məntiq daha çox dərəcədə hissi təcrübədən alınmış biliklərin ümumiləşdirilməsini və bu «ümumilərin» – anlayışların dəqiq sərhədlərinin, konturlarının çəkilməsini, onların «düzgün» əlaqələndirilməsini, fikir qəbilələrinin, şablonların formalaşdırılmasını nəzərdə tutur. Nə Pifaqorun, nə də Heraklitin dialektikası formal məntiq çərçivəsinə sığmır. Elə Platon fəlsəfəsi də. Ümumiyyətlə, məntiq fikri çərçivəyə salmaq baxımından dialektik fəlsəfənin ruhuna ziddir.\* Bu baxımdan, Aristotel məntiqin banisi olaraq

---

\* *Əlbəttə, marksist-leninçi fəlsəfə məktəbinin nümayəndələri düşünə bilərlər ki, burada biz məntiqdən yox, formal məntiqdən danışsaq yaxşı imiş; çünki dialektik məntiq də var imiş. Lakin biz məntiq anlayışın ənənəvi mənada işlətdiyimiz üçün «dialektik məntiq»i istisna edirik. Çünki məntiq mahiyyəti etibarilə təfəkkür qəblələrinə, dialektika isə fikrin özünə aiddir. Fikir qəblələrə salındıqdan sonra daha canlı fikir kimi mövcud olmur. Burada biz ilk baxışda paradoksal görünə biləcək bir məqamla rastlaşırıq. Marksizmə görə, dialektika təbiətə, Hegel təliminə görə, fikir sferasına aiddir. Marksizmə görə, təbiətin hərəkətdə olan, «canlı» prosesləri formal məntiq çərçivəsinə sığmır. Sadəcə insan dünyanı dərk edərkən onu şüurda, təfəkkürdə əks etdirərkən formal məntiqdən lokal, məhdud bir metod kimi istifadə edir. Hegel isə ruhu, təfəkkürü hərəkətdə və inkişafda götürür. Formal məntiq isə nə «canlı təbiətə», nə canlı fikrə aid olmayıb fikrin hansı isə formada maddiləşməsi, «təbiətləşməsi» zamanı ortaya çıxır. Məlum olduğu kimi, nə xalis ideyanın, nə də xalis materiyanın zaman və məkan müəyyənliyi yoxdur. Zaman və məkan anlayışları ancaq ideya ilə materiyanın təmasında ortaya çıxıb şeylərin, hissi obyektlərin göstəricisidir. «İki cism eyni vaxtda, eyni yerdə ola bil-məz» – bu məntiqdə ziddiyyət qanununa bir misaldır. Məntiqin digər qanunları da əslində zaman-məkan müəyyənliyi şəraitdə doğulur. Məntiq sadəcə olaraq hissi dünyada oduğu kimi, fikir dünyasında da zaman-məkan müəyyənliyi yaratmaq, yəni fikri qablaşdırmaq, qəlbə salmaq təşəbbüsünün nəticəsidir. İnsan hansı isə fikri başqasına çatdırmaq üçün onu əvvəlcə maddiləşdirmək (məsələn, sözlə, simvolla ifadə etmək) məcburiyyətindədir. Məhz belə olduğu təqdirdə fikrin də zaman və məkanca müəyyənliyi tələb olunur. Bütün formal məntiq qanunları və prinsipləri buradan hasil olur.*

*Maraqlıdır ki, ilk dəfə olaraq İ.Kant zaman, məkan və səbəbiyyət kateqoriyalarının təbiətdə obyektiv surətdə mövcud olmayaraq, fikrə*

fəlsəfənin inkişafından daha çox elmi biliyin inkişafına təkan vermiş, marksizm klassiklərinin işlətdiyi mənada (yəni, dialektik düşüncəyə alternativ olaraq) metafizik təfəkkürün əsasını qoymuşdur. Formal məntiq hər hansı bir şeyin, hadisənin həm *xeyir*, həm də *şər*, həm isti, həm də soyuq, həm hərəkətdə, həm də sükunətdə ola bilməsindən çıxış edən dialektik fikrin inkarından başlanır. Biz hətta deyərdik ki, əslində fəlsəfənin inkarından başlanır və fikrin elmiləşdirilməsi prosesinin başlanğıcını qoyur. Üstəlik, fikrin elmiləşdirilməsində müəyyən rol oynasa da, onun riyaziləşməsi ilə bir araya sığmır.

Tarixin belə bir görünən məqamı da nəzərə alınmalıdır ki, dialektik düşüncənin nümayəndələri olan Pifaqor və Platon tarixə, həm də riyaziyyatın, riyazi təfəkkürün təmsilçiləri kimi daxil olublar. Düzdür, Platon riyaziyyatçı deyildi. Amma düşüncə tərzinə görə o, riyaziyyatın, Aristotel isə elmin (təbiətşünaslığın) önə çəkilməsinə xidmət edirdi. Bəli, təbiəti olduğu kimi öyrənmək istəyi, hissi təcrübədən və deməli, keyfiyyət hallarından çıxış edən Aristotel xəttindən fərqli olaraq, dünyanın idealizasiyasını və ya ideal dünyanı önə çəkən Platon xəttində kəmiyyət münasibətləri üçün daha çox yer qalır. Burada biz zahiri bir paradoksla üzləşirik; bir tərəfdən, formalizmi xatırladan riyazi dəqiqlik və digər tərəfdən, keyfiyyət müəyyənliliyinin hüdudlarının, konturlarının silinməsi. (Riyazi kəsilməzlik). Burada, görünür, riyaziyyatın dialektika ilə sıx əlaqəsini üzə çıxarmaq tələb olunur. Keyfiyyət

---

*aid olduğunu göstərməyə çalışmışdır. Lakin bu tezisi formal məntiqin mahiyyətini açmaq istiqamətində davam etdirməmişdi. Məsələyə tam simmetrik olaraq baxsaq, «medalın o biri üzü» görünür. Kant məkan-zaman və səbəbiyyət kateqoriyalarının hissi dünyanın hadisələri izah olunarkən, yəni onlar fikir müstəvisinə köçürülərkən lazım olduğunu vurğulayır. Biz isə əks prosesə fikir hadisələrinin hissi dünyaya köçürülməsi məsələsinə baxırıq və yenə də zaman-məkan və səbəbiyyət anlayışlarına ehtiyac yaranır. Məhz zaman-məkan müəyyənliliyi şəraitində fikir formal məntiq qəliblərinə salınmış olur. Qəlib nədir əslində – zaman-məkan müəyyənliliyi. Burada «məkan» anlayışı spesifik məna daşıyır. Yəni söhbət fikirlərin demarkasiyasından, anlayışın sərhəd müəyyənliliyindən gedir.*

müəyyənliyinin ölçüyə salınması ölçü xaricində yeni bir keyfiyyətə keçid imkanı açır ki, bu da məhz dialektikadır.

Neçə min il sonra Hegel tərəfindən dialektikanın əsas prinsiplərindən biri kimi formulə ediləcək bu qanunauyğunluq, əslində həm də formal məntiqlə riyaziyyatın münasibətini – nisbətini ifadə edirmiş!

Bunu da nəzərə almaq lazımdır ki, formal məntiq təkcə sofistikanı və dialektikanı istisna etməklə məhdudlaşmayıb, həm də riyaziyyata biganə qalır, ondan yan keçirdi.

Aristotel özü, əlbəttə, universal bir zəka sahibi olaraq riyaziyyatdan uzaq adam deyildi, lakin onun istinad etdiyi və inkişaf etdirdiyi xətt daha çox keyfiyyət bölgülərinə əsaslanırdı və kəmiyyət bir növ arxa plana keçirdi. «Şey nədirsə – odur» qətiyyətindən çıxış edən formal məntiq kəmiyyətin dəyişməsi ilə onun başqa bir şeyə çevrilmək imkanını nəzərə almır, ala bilmir.

Təsadüfi deyildir ki, dövrümüzün böyük riyaziyyatçısı və filosofu A.H.Uaythed Aristotel təlimini təhlil edərkən formal məntiqin nəinki fəlsəfəyə, həm də elmə gətirdiyi ziyanlardan bəhs edir: «Platonun harmoniyanın riyazi nisbətlərlə əlaqəsi haqqında təlimi öz qəti təsdiqini tapdığı halda, Aristotelin keyfiyyət predikatlarına əsaslanan təsnifatları riyazi formullarsız çox məhdud tətbiq dairəsinə malikdir. Riyazi anlayışları nəzərə almayan *Aristotel məntiqi* elmin inkişafına gətirdiyi xeyirdən heç də az olmayan ziyan gətirmişdir».<sup>1</sup>

Digər tərəfdən, onun riyaziyyatdan (baxılan halda – hən-dəsədən) uzaq durmasının sən demə ziyanı ilə yanaşı, xeyri də var imiş. Müasir dövrün böyük elm və fəlsəfə tarixçisi A.Koyre yazır: «Aristotel təlimi riyazi təlim deyil – onun zəif cəhəti bundadır; lakin bu onun həm də güclü cəhətidir. Bu təlim metafizik təlimdir. Aristotel dünyası həndəsi baxımdan əyilməsə də, belə demək mümkündürsə, metafiziki baxımdan əyriliyə malikdir».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *A.H.Uaythed*. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990, стр.553-554.

<sup>2</sup> *A.Koyre*. Очерки истории философской мысли. М, 1985, стр.17.

Əbu Turxan *üçüncü* əyilmə hadisəsindən – *fikir fəzasının ayrılıyından* bəhs edir. Onun fərziyyəsinə görə, istər həndəsi, istərsə də metafiziki əyilmə insanın əqli potensialının lokallığı, məhdudluğu ilə bağlıdır. Elə bil ki, fikir (bəşər fikri - elm) özü də göy cismləri kimi, atom, elektron və s. kimi dairəvi hərəkət edir. Qurani-Kərimə görə, Allah insana məhdud bilgiler vermişdir; fikir müəyyən hüduda, sərhəddə qədər gedə bilər; sərhəddə yaxınlaşdıqca çətinliklər artır. Fikir sıxlaşır, *ekranlanır* və geri döner. (Nə vaxt döndüyümüzdən heç xəbərimiz də olmur). İrəliləmə hərəkəti fırlanma hərəkətinə keçir. Əslində bəlkə də söhbət spiralvari hərəkətdən gedir. Yəni burada həm irəliləmə, həm də dönmə komponentləri vardır. (Bəlkə elə Günəş də, atom da və s. spiralvari hərəkət edir, amma biz ancaq fırlanma komponentini müşahidə edə bilirik. «Kainatın genişlənməsi» effekti irəliləmə komponentindən xəbər vermirmi?).

Artıq çoxdan təkzib edilmiş Aristotel fizikasının yerini Qaliley-Nyuton mexanikası tutur; mütləq zaman və mütləq məkan konsepsiyası əsas elmi prinsipə çevrilir. Lakin sonra Eynşteyn gəlir və zaman da, məkan da yenidən nisbiləşir. Nyuton prinsiplərini «başə düşməyən» və zaman-məkan kontinuumunu cismlərlə bağlayan Leybnisin XXI əsrdə yenidən aktuallaşması və fikrin Aristotələ dönüşü yeni bir dairəvi hərəkətin təməlini qoymurmu? Yaxud başqa bir misal. «Hərəkətin mənbəyi cismin öz təbiətində axtarılmalıdır» fikri «kənar təsir» prinsipi ilə rədd edilir. Lakin neçə əsr sonra *elektronların iradəsi* olduğu aşkarlanır və yenidən cismin öz təbiətini araşdırmaq zərurəti ortaya çıxır. Müasir genetikə də orqanizmin bütün sonrakı inkişaf yolunun təməlinin hələ rüşeymdə ikən qoyulduğunu göstərir. Bu da orta əsr İslam fəlsəfi təlimlərinə, oradan da yenə qədim fəlsəfəyə qayıdış deyilmi? Yaxud müasir fenomenologiya Dekart təliminə, Dekart işraqiliyə, işraqilik Mani təliminə, Mani Zərdüştiliyə qayıtmırmı və hər şey yenidən başlanmırmı? Ekvizensializmdən sifizmə, sufizmdən dzen-buddizmə qayıdışlar da fəlsəfi fikrin bir növ dairə (əslində spiral) üzrə hərəkət etdiyindən xəbər vermirmi? Bütün bu deyilənlər *irəliləyən fikrin* nə vaxtsa, «xəbərsiz-ətərsiz» geri qayıtmış olması faktlarının fikir



fəzasının düzxətli yox, əyrixətli olması haqqında fərziyyənin təsadüfi olmadığını göstərir.

Elmi düşüncə fəlsəfi mülahizələri (filosofluğu) məqbul saymadığı kimi, fəlsəfə də təbii-elmi bilikləri və formal məntiqi məhdud və qüsurlu bir şey hesab edir. Lakin paradoksal görünən budur ki, mahiyyətə fəlsəfəyə qarşı olan formal məntiqin və təbii-elmi düşüncə qəliblərinin yaradıcısı olan Aristotel fəlsəfi fikrin də ən böyük korifeylərindən biri hesab olunur və təsadüfi deyildir ki, orta əsrlər islam dünyasında «birinci filosof» dedikdə məhz Aristotel nəzərdə tutulurdu. Görünür, bu mövqeyin təsirindəndir ki, peripatetiklərin demək olar ki, hamısı fəlsəfə ilə yanaşı, «məntiq» kitabları da yazmağı unutmurdular. Amma bu da təsadüfi deyildir ki, Fərabî, Biruni, İbn Sina kimi mütəfəkkirlər də eynən Aristotel kimi, ensiklopedik biliyə malik olan alimlər idi. Görünür, onların Platona deyil, məhz Aristotela bənzədilməsi, öz dövrlərinin Aristoteli hesab olunmaları da elə bu alimlikdən irəli gəlir. Halbuki, fəlsəfi görüşlərinə görə onlar Platona və «yeni platonçulara» daha çox yaxın idilər.

Maraqlıdır ki, Aristotel özü özünü alimdən daha çox filosof kimi görür və əksinə, ənənəvi filosofları (sofistləri, dialektikləri) filosof hesab etmirdi.<sup>1</sup> (Əslində o dövr üçün bu, təbii idi). Onun daha çox alim olması, o dövrdə «fəlsəfə» adı altında da ilk dəfə olaraq yeni bir sahəni: elmin metodologiyasını yaratması və müasir terminologiya ilə desək, fəlsə-fənin metodoloji funksiyasının təməlini qoyması hələ indi-indi aydın olur. Aristotel isə təbii ki, bütün bunları məhz fəlsəfə hesab edirdi: «Əqli nəticələrin təməlinin tədqiqi də filosofun işidir. Onlar ümumiyyətlə mahiyyəti öyrəndiyindən, – bu aydındır».<sup>2</sup> Bununla belə, Aristotel dar ixtisas sahiblərini fərqləndirməyi də unutmur: «Kim ki, hansısa sahədə ən böyük biliklərə malikdir, öz predmetinin sübutlu təməllərini göstərməyi də bacarmalıdır».<sup>3</sup> Aristotelin bu kateqoriyadan olan tədqiqatçıları

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Метафизика.* – Соч. в 4-х томах, том 1, М., «Мысль», 1975, стр. 123.

<sup>2</sup> *Аристотель. Метафизика.* – Соч. в 4-х томах, том 1, стр. 125.

<sup>3</sup> Yənə orada.

fərqləndirməsi, hətta baxmayaraq ki, sonradan onları da filosoflara qatır, – çox önəmlidir. Görünür, bizim Aristoteldən alimləri filosoflardan fərqləndirməsini gözləməyimiz dövrün paradıqmasını nəzərə almamağımızdandır. İndi – elmin prioritetliyi zəmanəsində fəlsəfəni də elmə qatmaq istəyinə simmetrik olaraq o dövrdə elmi də fəlsəfəyə qatmaq çox təbii görünürmü.

İstər-istəməz sual olunur ki, bu iki fərqli mahiyyəti (elmi və fəlsəfi düşüncəni) bir şəxs özündə necə birləşdirə bilmişdi? \* Bəlkə, Aristotelin öz ustasına – Platona qarşı çıxmasının da təməlinə onun bu daxili ikiləşməsi dururdu. Alim Aristotel fəlsəfəni də elm hüdudlarına salmaq cəhdi göstərmirdimi? Onun Platondan ayrılmasının əsas səbəbi də bu deyildimi?

Göründüyü kimi, elmi və fəlsəfi düşüncənin fərqlərinin nəzərə alınması bütün dövrlərdə fəlsəfi fikir tarixinin ən nəhəng simalarından biri kimi qəbul olunmuş Aristotel haqqında skeptik münasibətə gətirib çıxarır. Amma belə skeptik münasibət heç də ancaq bizim tədqiqatın nəticəsi kimi hasil olmur. K.Popper Aristotelin filosofluğu məsələsinə daha kəskin mövqedən yanaşır: «Aristotel təliminin olduqca geniş və nəhəng hüdudlarına baxmayaraq, o heç də aparıcı, orijinal mütəfəkkir olmamışdır. Onun xidməti başlıca olaraq Platonun ideyalar korpusunu sistemləşdirməkdən və empirizmə, xüsusən bioloji problemlərə daha böyük maraq göstərməsindən ibarətdir».<sup>1</sup> Əlbəttə, K.Popperin münasibətində ifrat kəskinlik vardır. Aristotelin bir mütəfəkkir kimi yaradıcı şəxs olmasını inkar etmək, onu az qala Platonun şərhçisi kimi təqdim etmək bir növ orta əsr müsəlman filosoflarına, peripatetiklərə ədalətsiz münasibəti xatırladır. Digər tərəfdən, nəzərə alınmalıdır ki, Aristotel öz fəlsəfi fəaliyyətini sadəcə Platon təlimini sistemə salmaqla məhdudlaşdırmamış, əksinə, bir sıra ciddi məsələlərdə

---

\* *Əlbəttə, fəlsəfəni elm və ideologiya çərçivəsinə salan marksizmleninizin şinəlindən çıxan bir sıra fəlsəfəçilər üçün burada nəinki təəcüblü bir şey yoxdur, əksinə, fəlsəfənin elm çərçivəsinə salınması elə Aristotelin filosofluğuna da ən yaxşı dəlalətdir.*

<sup>1</sup> *К. Поппер. Открытое общество и его враги. Том. 2. М.: Феникс, 1992, стр. 7.*

onu tənqid etmiş, ondan fərqli bir mövqedə dayanmış və ya dayanmağa çalışmışdır. K.Popper məhz bu sonuncu variantı, «dayanmağa çalışmışdır» ifadəsini seçərdi. Belə ki, onun fikrinə görə, Aristotel Platonu çox vaxt məqsədyönlü surətdə və mənasız tənqid edir.<sup>1</sup>

Aristotelin Platona qarşı tənqidi mövqeyi doğrudanmı qısqanclıqdan irəli gəlirdi? Bircə, bu mövqe fərqi daha çox dərəcədə düşüncə tərzlərindəki fərqlə bağlı idi. Bu cəhət K.Popperin də nəzərindən qaçmamışdır. O, belə hesab edir ki, Platonun dərinliklərə nüfuz edən fəhmi müqabilində Aristotelin yaxşı ölçülüb-biçilmiş, tarazlı mühakimə və quru sistemləşdirmə qabiliyyəti var idi.<sup>2</sup> Lakin burada başqa bir amil də nəzərə alınmalıdır. Aristotel bir elm adamı olaraq Platon ideyalarını həm sözün müstəqim mənasında, həm də məcazi mənada yerə endirməklə onu sanki tətbiq üçün hazırlayırdı. Əbu Turxanın dediyi kimi, Platon təlimi elə bir dəryadır ki, sonrakı əsrlərdə bu dəryadan bütün istiqamətlərdə kiçik və böyük çaylar axmışdır. Bu dəryaya axıb tökülən və onu soğulmaqdan saxlayan çaylar isə azdır. Aristotel də Platonun ideya dəryasından faydalanırdı. Lakin onun timsalında Platon dəryasından axan çay torpağı suvardıqdan sonra yenidən (praktik biliklə tamamlanaraq – bulanlıq şəkilə) Platon dəryasına tökülür. Başqa sözlə, Aristotel sanki Platon fəlsəfəsi ilə təbiət elmləri arasında körpü atmağa çalışır. Lakin təbii ki, bu fəlsəfənin tətbiq üçün hazırlanması, əməli şüur müstəvisinə keçid prosesi özü bir inkar aktı idi. İnkarı inkar məqamında isə Aristotel yenidən Platona qayıdır və bulanlıq çaylar yenidən ideya dəryasına tökülür.

K.Popper Aristotel fəlsəfəsinin Platondan fərqli görünən məqamlarından birini misal çəkərək yazır ki, Platona görə, hər şey öz mövcudluğuna, fəaliyyətinə kamil haldan başlasa da, sonradan dağılmağa, çürüməyə, pisləşməyə doğru getdiyi halda, Aristotel kamilləşmə istiqamətində inkişafı da qəbul edir. Düzdür, Aristotel hələ o dövrdə Spevsipp tərəfindən irəli sürülən ümumi bioloji təkamül təlimini dəstəkləmir, amma daha

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 8.

<sup>2</sup> Yenə orada.

geniş planda – son məqsədə doğru inkişaf konsepsiyasından çıxış edir.<sup>1</sup> İlk baxışda Platon təliminin inkarı kimi, fərqli mövqe kimi görünən «son məqsəd» ideyası da əslində Platon fəlsəfəsi çərçivəsində izah oluna bilər. Belə ki, hər şeyin ideyadan başladığını və hissi dünyanı ideyaların ancaq surəti və təqlidi kimi qəbul edən Platon üçün, şeyin nə vaxtsa qayıdıb öz ideyasından yüksək olmaq şansı yoxdur. Bu baxımdan, Platon təlimi pessimist təlim sayılır. Aristotel isə hissi dünyanın reallığını qəbul etdiyindən, hissi obyektlərin gerçək inkişaf prosesində çata biləcəkləri «son məqsədi» müəyyən mənada onların *ideali* kimi təsəvvür edir. Platon pessimizmi optimist notlara köçürülür. Prosesin əvvəlində dayanan *ideya* və prosesin sonunda təsəvvür olunan *ideal* ! «Son məqsəd» əslində özünə, başlanğıcına qayıdış əzmi kimi başa düşülə bilməzmi? Yəni Əbu Turxanın sözləri ilə desək, «məqsəd hələ rüşeymdə ikən var idi, o, sadəcə hissi həyatın bulanıq çaylarından keçərək yenidən durulur və şəffaf ideya dəryasına qatılır». Hər halda buna çalışır. Bu mövqe Aristotelin «*təbii yerlər*» nəzəriyyəsinə uyğun gəlir ki, bu nəzəriyyə də yenə Platonun təsiri ilə formallaşmışdır.<sup>2</sup> «Öz təbii yerini tərk etmiş hər bir şey, əvvəlki vəziyyətinə qayıtmağa meyllidir». Lakin cisim öz təbii yerini nə vaxt tərk edir? Aristotel bu məsələdə də filosofdan daha çox, alim kimi çıxış edir və adi həyat hadisələrindən, canlıların müşahidəsindən misal gətirir: öz ilxısından ayrılmış atın yenə bu ilxiyə qayıtmaq istəyini yada salır. Fəlsəfi baxımdan isə bu ayrılma Platon konsepsiyasından nəticə kimi hasil olur. Yəni, cismin – «kölgənin» orijinaldan – ideyadan ayrılması artıq universal xarakter daşıyır. Burada Hegelin mütləq ideyanın təbiətdə özgələşməsi və öz inkişafının sonunda yenə də ideyaya qayıdış əzmi haqqında təlimini də yada salmaq yerinə düşərdi.

Hər bir cismani varlıq bütün ömrü boyu özü əksinə; yaranış məqamında ayrılmış olduğu yuvasına, «ideya qəlibinə», ilkin ideyaya doğru can atır. Məhz bu cür yaşadıqda, yəni «son məqsəd»lə ilkin ideyanın adekvatlığı dərk edildikdə Platonun «çuxasından çıxmış» Aristotelin də son nəticədə yenə Platona

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 11.

<sup>2</sup> Bax, *Поннеп*, səh. 12-13.

qayıtdığı aydın olur. Lakin baxdığımız bu misaldakı ideyalar neçə əsrlərdən sonra iki fərqli təlim kimi yenidən «kəşf olunmuşdur». Platonun hər şeyin mükəmməl ideyadan başlayaraq getdikcə cırlaşması, ilkin kamillik zirvəsindən enişə doğru hərəkət etməsi haqqında pessimist təlimi XIX əsrdə məşhur «entropiyanın artması qanunu» və «istilik ölümü» təliminin timsalında daha pessimist notlarda yenidən bəraət qazanmış, Aristotelin ibtidaidən aliyə inkişafı mümkün sayan «son məqsəd» təlimi yenə də XIX əsrdə Ç.Darvinin təkamül nəzəriyyəsi sayəsində bir daha diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. Lakin hələ o vaxt Aristotelin ehtiyatla yanaşdığı təkamül təlimi indi də özünü tam doğrulda bilmədiyini halda, «entropiyanın artması qanunu» bütün elmi ictimaiyyət tərəfindən qəbul olunmuşdur. İndi Platon öz *ikinci gəncliyini* yaşamaqdadır. Aristotel isə xeyli qocalmışdır. Amma sual olunur ki, Aristotel platonizmi elmi fikir müstəvisinə endirməsə idi və onun ideyalarını sistemləşdirməsə idi, Platon yenidən doğula bilərdimi?

Bəli, Aristotel fəlsəfəni də sistemə salmaq istəyirdi. Və məhz substansiya, başlanğıc, ilk səbəb haqqındakı bilikləri sistemləşdirərkən burada da «ağ ləkələrin» olduğunu ortaya çıxarmışdı. Maraqlıdır ki, Aristotel əvvəlki filosofların əsas nöqşanlarından birini onların «hərəkətin mənbəyi» məsələsini araşdırmamalarında görərdü. Daha bir paradoks: metafizik düşüncənin dahisi, dialektik düşüncənin dahilərinə «hərəkət» dərsi verməyə çalışırdı.<sup>1</sup>

Hələ Aristoteldən çox-çox əvvəl «ilk səbəb» və «hərəkətin mənbəyi» axtarırları qədim Şərqi fəlsəfi təlimlərində fəlsəfi fikrin əsas problemi olmuşdur. «Riqveda»da yazılır:

*O zaman nə quru, nə də quru olmayan var idi;  
Nə hava məkanı, nə üzərində səma var idi.  
Hərəkət edən nə idi? Harada? Nəyin sayəsində?  
Nə ölüm, nə ölməzlik,  
Gecə ilə gündüz arasında fərq də yox idi.  
Tək olan səssizcə nəfəs alır*

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Метафизика*, səh. 73.

*Və ondan başqa heç nə yox idi.*<sup>1</sup>

Digər himndə deyilir:

*Kainat nədən yarandı?  
Onu kimsə yaratdı ya yox,  
Kim onu yuksək səmada gördüsə,  
O da həqiqətən bilir. (Amma) bəlkə bilmir?*<sup>2</sup>

Göründüyü kimi, cavab verilməsə də, yaranışla bağlı çoxlu suallar qoyulur. Hətta Tək olanın (Allahın) və onun şahidinin nəyi isə bilməsi şübhə altına alınır. Amma min illər keçdikcə Allah ideyası da təkmilləşir. Bütün yaradılışların əsasında İlahi əqlin durması, bütün qaranlıqların Nurlar nurunun sayəsində işıqlanması ideyası orta əsr İslam fəlsəfəsində əsas ideyalardan birinə çevrilir.

Həzrəti Əli ibn Əbu Talib Nəhcül-Bəlağə əsərində yazır: «Onun üçün məhdud bir an yoxdur. Onun nəzərindən kənardə zaman da yoxdur».<sup>3</sup> Mütləq ideya üçün, eləcə də mütləq maddiyyat, xaos üçün zaman məfhumu doğrudan da mənasızdır. Zaman yalnız müəyyənlik yarandıqda; maddiyyatın hansı isə hissəsi işıqlandıqda, nurlandıqda, konkret ideya ilə birləşdikdə, Allahın iradəsi ilə müəyyən forma və funksiya əxz etdikdə baş verən dəyişiklikləri ifadə edir. Yəni mütləq kaosda, qeyri-müəyyənlikdə hər hansı dəyişiklik qeydə alınma bilməz. Deməli, zaman da xaosa, qaranlığa deyil, işıqlanmış, nizamlanmış, ideya ilə canlanmış sahələrə aiddir. «Hər şeyi vaxtında yaratdı, bir-biri ilə zidd olan şeyləri birləşdirdi, uzlaşdırdı. Hər şeydə bir istedad, təbiət yaratdı və şeyin maddəsini ona uyğun düzdü, qoşdu; hər şeyi olmamışdan biləndir. O, şeylərin hüdudunu və sonunu qavrayandır. O, hər şeyin gizli və

---

<sup>1</sup> Ригведа. – Гимн о сотворении мира. X, 129, М., «Наука», 1972, стр. 263.

<sup>2</sup> Сто великих книг. М., 2004, стр. 25-26.

<sup>3</sup> Həzrət Əmir Əli ibn Əbu Talib. Nəhcül-Bəlağə. Bakı «Sabah» 1993, səh. 21.

açıq tərəflərini biləndir». <sup>1</sup>

O, hər şeyi ona görə olmamışdan bilir ki, onu özü bildiyi kimi yaradır. Yəni bilik, ideya maddi təcəssümdən əv-vəldir. Yeri gəlmişkən, bu xüsusiyyət təkcə Allaha deyil, insanların yaradıcı fəaliyyətinə də aiddir. İnsan yaradacağı şeyi əvvəlcədən planlaşdırır. Fərq isə bundan ibarətdir ki, insanın yaratdığı yaratmağı istədiyinə tam adekvat olmur. Ona görə də insan yaratdığını sonradan öyrənərək ilkin ideya ilə müqayisə edir və uyğunsuzluqları aradan qaldırmağa çalışır. Yəni insan öz əməli fəaliyyətində ideya dünyasına yalnız tədricən yaxınlaşır. Ən kamil əsər yaradıcı ideyaya adekvat olan əsərdir.

Materiyanın iki fərqli tərtibdə, dərəcədə mümkün olması haqqında fərziyyələr ideya və materiyanın daha rəngarəng kombinasiyalarından danışmağa imkan verir. Belə ki, «qaba, kobud materiya» ilə yanaşı «incə, zərif materiyanın» da mövcudluğu onların aktiv və passiv ideya ilə müxtəlif cür cütləşdirilməsinə imkan verir. Biz burada hələlik tam simmetriyanın olmasından danışmayacağıq. Əvvəlcə kobud və zərif materiyanı hansının «aktiv», hansının «passiv» anlayışlarına uyğunluğunu aydınlaşdırmaq lazımdır.

Hissi dünyada bütün cismlər və hadisələr əslində passiv ideyanın daşıyıcıları olan kobud materiyanı uyğundur. Aktiv ideya ancaq insanlara xasdır. (Təsadüfi deyildir ki, insan mütləq yaradıcı ideyanın yer üzərində proobrazı, xəlifəsi kimi dəyərləndirilir.) İnsanın timsalında aktiv ideya kobud materiya ilə – bədənə birləşmişdir. Aktiv ideyanın zərif materiya ilə birliyi mələklər və cinlərin timsalında mövcuddur. Zərif materiyanın passiv ideya ilə birliyi isə surətlərdə, fotoşəkillərdə, kitablarda, video-filmlərdə üzə çıxır.

(Cismin «özü» və onun surəti, şəkli, modeli, ayrıca bir əlaməti; səsi, rəngi və s. nə kimi bir münasibətdədir? – Aristotel «Metafizika»da «Sokrat özü»<sup>2</sup> ifadəsini işlədir və onu substrat kimi izah etməyə çalışır. – Bu, Aristotelin materialist mövqeyindən irəli gəlir, zira «özü» heç də substrat yox, forma,

---

<sup>1</sup> Yəni orada, səh. 22.

<sup>2</sup> *Аристотель. Метафизика.* – Соч. в 4-х томах, т. 1, М., «Мысль», 1976, стр.71.

eydos, ideya da ola bilərdi).

Passiv ideyanın izahı daha sadədir. Belə ki, onun struktur, forma anlayışlarına adekvat olduğu güman edilir. Bu isə artıq qurulmuş, mövcud olan dünyanın izahına yönəlmişdir. Hər hansı bir cisim müəyyən ideyanın daşıyıcısıdır, müəyyən formaya malikdir, – dedikdə onun yaranışı, əmələ gəlməsi, yaxud da fəaliyyəti, öz tükənməsinə, sonuna doğru hərəkəti nəzərdə tutulmur. Onun fəaliyyəti, funksiyası formada, passiv ideyada ancaq potensial imkan şəklinə nəzərdə tutulmuşdur.

Belə düşünəndə ki, dünya məhz müəyyən formada, formalar sistemi kimi yaradılmışdır və Yaradan özü sonrakı proseslərə qatılmışdır, onda biz hərəkət və fəaliyyətin mənbəyini də bu dünyada axtarmalı oluruq. Aristotel haqlı olaraq qeyd edir ki, Platonun ideyalar təlimi dünyanın ancaq statik modelini verir, hərəkətin mənbəyini isə göstərə bilmir.

Özünün «ilk səbəb» axtarışında Aristotel yalnız varlığın deyil, hərəkətin də səbəbini nəzərdə tutur. «Səbəblərdən dörd mənada danışılır: belə səbəblərdən biri olaraq biz mahiyyəti, yaxud şeyin varlığının məğzini hesab edirik (hər bir «nə üçün» sualı son nəticədə şeyin təyininə (tərifinə) gətirir, ilk «nə üçün» isə səbəb və başlanğıcdır); digər səbəb olaraq biz materiyayı, yaxud substratı götürürük; üçüncü isə hərəkətin başlanğıcına aiddir; dördüncü – bunun əksinə olan səbəbdir, yəni «nəyin naminə», yaxud fayda (belə ki, məhz fayda hər cür yaranışın və hərəkətin məqsədidir) nəzərdə tutulur».<sup>1</sup> Göründüyü kimi, Aristotelin sadaladığı səbəblərdən ikisi varlıqla, ikisi isə hərəkət və onun məqsədi ilə bağlıdır. Özünəqədərki filosofların görüşlərini şərh edən Aristotel qeyd edir ki, onların əksəriyyəti başlanğıc olaraq ancaq maddi başlanğıcı, yəni şeylərin nədən təşkil olunduğunu və sonda nəyə çevrildiyini, götürürlər. Bu təbii başlanğıc heç nədən yaranmır, – həmişə saxlanmaqdadır.<sup>2</sup> Lakin Aristotel göstərir ki, bu müxtəlif mövqeləri birləşdirən vahid maddi başlanğıc ideyası yetərli deyil. Çünki bu dəyişmələrin, yaranışların və yox olmaların nədən əmələ gəlməsi ilə yanaşı, *nə üçün* əmələ gəlmələri də izah olunmalıdır.

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 70.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 71.



«Axı, necə olursa-olsun substrat öz dəyişikliyi özünü ki, yaratmır; məsələn, mən anlayıram ki, nə ağac, nə də mis öz dəyişmələrinin səbəbi deyil və yatağı ağac, heykəli mis düzəltmir, bu dəyişmələrin səbəbi nə isə başqadır. Bu səbəbin axtarılması isə hərəkətin mənbəyi olan fərqli bir başlanğıcın axtarılmasıdır».<sup>1</sup> Aristotel ancaq Parmenidin ikinci səbəb axtarmağa cəhd etdiyini göstərir. Belə ki, başlanğıc kimi isti və soyuq, yaxud atəş və torpaq götürüldükdə, birincilər həm də hərəkətin səbəbi kimi nəzərdə tutulur. Lakin bu cür izahlar kifayət etmədiyindən axtarış davam etdirilirdi. Bu kontekstdə Aristotel ağılı dünya nizamının və bütün quruluşun səbəbi kimi izah etməyə çalışan mövqeləri fərqləndirməyə çalışır və Anaxaqorun mövqeyini yada salır.<sup>2</sup> Daha sonra Aristotel Hesiod və Parmenidin timsalında məhəbbəti başlanğıc hesab edənləri yada salır. Belə ki, burada söhbət məhz hərəkətin mənbəyindən gedir. Onun fikrincə, Empedokl xeyr və şəri başlanğıc hesab edən ilk filosofdur. Lakin məlum olduğu kimi, bu ideya daha əvvəl Zərdüş təlimində irəli sürülmüşdür. İstənilən halda hərəkəti izah etmək üçün maddi yox, mənəvi başlanğıca müraciət edilməsinin vacibliyi hələ Aristotel tərəfindən dərk edilmişdir. Empedokla görə, dostluq və düşmənlik birləşdirici və ayırıcı rol oynayır. Bununla da o, hərəkətin bir yox, iki başlanğıcını göstərmiş olur.

(«Vahid fikrən, çoxluq isə hissi qavranılanlar kimi mövcuddur»<sup>3</sup> – Aristotel).

Hərəkətin mənbəyi və mexanizmi canlı və cansız aləmdə fərqli olduğundan, əvvəlcə cansız aləmi nəzərdən keçirək. Cansız, yəni nəfsdən, ruhdan məhrum olan cismlərin hərəkəti necə başa düşülə bilər. Bu hərəkətin mənbəyi cismin daxilində ola bilərmi, yoxsa o ancaq kənar təsir sayəsində hərəkət edə bilər?

Bütün cismlər müəyyən bir passiv ideyanın daşıyıcısıdır. Lakin passiv ideya hərəkətin mənbəyi ola bilərmi? Materialistlər hərəkətin mənbəyini materiyada görməklə, problemi

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 72.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 73.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 78.

həll etmiş olduqlarını sayırlar. Lakin ideyadan kənarında materiya heç bir forması, strukturu, habelə üstün istiqaməti olmayan amorf, səlt bir mühit, sadəcə bir materialdır ki, onun hərəkətindən danışmaq təbiəti ilə (tərifli ilə) uyğunsuzluq yaradardı. Belə ki, tərifinə, anlayışına görə, materiya (mütləq materiya) kəsilməz mühitdir, yəni sonsuz kiçiklərin sonsuz böyük toplusudur. Və bu sonsuz kiçiklər tərtibinə görə də bir-birindən fərqlənir, yəni əslində sifra bərabərdirlər.

Aristotelə görə isə, hər bir şey materiya ilə formanın birliyindən ibarətdir. Eydosu əsasən forma ilə eyniləşdirən Aristotel nəfsin də bədənlə əlaqəsinə böyük önəm verir. Düzdür, «nəfs» və «forma» anlayışları arasında əlaqə aşkar şəkildə ifadə olunmur, amma bu məsələ istər «Metafizika» əsərində, istərsə də «Nəfs haqqında» əsərində mərkəzi mövzulardan biridir. Bu sonuncu əsərində Aristotel ruhun, nəfsin bədənlə bağlılığını bir daha vurğulayır və canlı varlıqların hərəkətinin mənbəyini nəfisdə görür. Nəfsi əqlə eyniləşdirən Demokritdən fərqli olaraq Aristotel əqli nəfsin strukturunda ancaq bir pillə hesab edir.<sup>1</sup>

Nəfs canlı orqanizmlərdə həm hərəkətin, həm də dərkətmənin səbəbi kimi götürülür. Bu kontekstdə Aristotel Platonun «Timey» əsərinə istinadən nəfsin elementlərdən təşkil olduğunu iddia edir. Belə ki, Platona görə, hər şey özünə uyğun olanla dərk edilir, deməli, şeylər müəyyən başlanğıca malik olduğundan, nəfsin də başlanğıcı və davamı olmalıdır. Nəfsin strukturunda vahid olaraq əql götürülür, bilik vahidin xətt üzrə hərəkətinə, rəy müstəvini, duyğu isə həcmi ifadə edən rəqəmlərə adekvatdır. Ona görə də şeylərin bəziləri əqlə, başqaları biliklə, üçüncülər rəylə, dördüncülər isə duyğu ilə mənimsənilir.<sup>2</sup>

Qoyulan problemlər müasir fəlsəfi fikir müstəvisində də aktuallığını saxlamışdır.

İnsan təbiətin bir hissəsi olaraq onunla üzvi qarşılıqlı əlaqədədir.

İnsan habelə ruhani varlıqdır, nəfsə malikdir və ruh

---

<sup>1</sup> *Аристотель. О душе.* – Сочинения, том 1, стр. 373-376.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 376-377.

dünyası ilə, kosmik zəka ilə qarşılıqlı əlaqədədir.

Ruh, nəfs və bədən, yaxud əql, nəfs və bədən.

Əslində əql nəfsin strukturuna daxil ola bilər. Ruh isə fərqli keyfiyyət kimi izah oluna bilər.

Əql ənənəvi olaraq nəfsdən ona görə fərqləndirilir ki, onun bədənə heç bir əlaqəsi olmadığı güman edilir. Lakin düşünüən konkret bir insandır, fərddir. Düşüncənin nəticəsi, yəni biliklər ümumi olsa da (dildə də ümumdür), düşüncə aktlarının özü fərqlidir.

Ruh kosmik hadisə hesab oluna bilər. Onun bir damlası insana daxil olmaqla insanla ruhlər ələmi arasında körpü açır.

Fəlsəfi ədəbiyyatda ən çox ruh və bədən, yaxud nəfs və bədən problemi öz əksini tapmışdır. Ruh-nəfs-bədən, əql-nəfs-bədən problemi isə kifayət dərəcədə aydınlaşdırılmamışdır.

Nəfs və bədən problemini «Timey» əsərində sistemli şəkildə tədqiq edən Platon ümumən idealist mövqedə durmasına baxmayaraq, əlaqələndirici orqan kimi beyini götürür. Platona görə, həyat rüşəsinin daşıyıcısı olan beyin yaranması bədənə ruh arasında əlaqəni təmin edir. Bəşər cinsinin kökləri də beyində axtarılmalıdır.<sup>1</sup> Lakin beyin sadəcə materiya kimi götürülmür. Həm bədən, həm də nəfs beyindən yaradılmışdır. Allah onu od, su, hava və torpaqdan yaratsa da, bütün nəfs növlərini bura daxil etmişdir. İlahi başlanğıc toxumu baş hissəsində qalsa da, qalan hissədən bədən yaradılmışdır.<sup>2</sup> Platonun təsvirində beyin bədənə yaradılması proseduru müasir təbiətşünaslıq baxımından bəsit görünsə də, əslində ruh, nəfs və bədənə vəhdəti baxımından çox önəmlidir. Platonun təsvirindən belə görünür ki, bədənə ayrı-ayrı hissələrində də nəfs vardır. Burada nəfs anlayışı yəqin ki, canlı olmaq mənasında işlədilir. Belə ki, Platon bədənə daha canlı hissələri ilə yanaşı cansız hissələrin də olduğunu qeyd edir. Hər bir orqanın öz funksiyası, öz missiyası vardır və deməli o, ayrıca bir ideyanın maddi təəcəssümüdür. Görünür, Platon hər bir orqanın nəfsindən danışanda «nəfs» anlayışını ideya mənasında

---

<sup>1</sup> *Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т 3. М., «Мысль», 1994, стр. 479.*

<sup>2</sup> *Yenə orada, səh. 479-480.*

işlədir.

Daosizmdə olduğu kimi, Platona görə də, cansız şeylərdən fərqli olaraq, canlılar ölməyə məhkumdurlar. Yəni hər doğulan ölməlidir. Doğum məqamı ölümü də özündə saxlayır.<sup>1</sup> Bunu daosizm deyir. Platon isə ümumiyyətlə orqanizmin daha mürəkkəb və daha kamil olması ilə onun ömrü arasında tərs mütənəsib əlaqə olduğunu iddia edir. O, məsələn özünəməxsus ritorik şəkildə qoyur: «Bizi yaradanlar seçim qarşısında qalıblar. Yaratdıqları növü daha sadə etməklə ona daha uzun ömür versinlər, yoxsa onu daha kamil, lakin az ömürlü etsinlər? Onlar bir səsle qərara gəlirlər ki, hər kəs qısa lakin mənalı ömrü uzun, lakin pis ömürdən üstün tutmalıdır».<sup>2</sup>

Platonla daosizm arasında ruh və bədən problemi ilə əlaqədar uyğunluqlar çoxdur. Hər iki mənbə həyat üçün nəfəsin xüsusi rolunu qeyd edir. Canlılığın meyarı kimi götürülən nəfəs bədənə fəaliyyəti üçün açar rolunu oynamaqla yanaşı nəfəsin mövcudluğu üçün bir şərt olur.

Platonda nitq də cismani və ruhani hadisələrin arasında dayanır. Nitqin nəfəsdən başladığını qeyd edən Platon, heç şübhəsiz, onun düşüncə üçün də önəmli rolunu nəzərdən qaçırmır. Nəticədə nitq də bədənə nəfəs arasında körpü kimi çıxış edir.

Bəzən belə düşünülür ki, bədən maddi olmaqla tam passivdir və heç bir ideyanın daşıyıcısı deyil. Ancaq nəfəs ideya daşıyıcısı hesab olunur. Düşüncə də ancaq nəfəsin strukturuna daxildir. Hər bir insan özünəməxsus nəfəsə malikdir. Yəni nə qədər insan varsa o qədər də nəfəs vardır. Əlbəttə, nəfəslərin də ümumi cəhətləri var. Lakin məhz fərqli cəhətlər hər bir fərdi başqalarından ayırır, onun özəlliyini təmin edir. Böyük filosofların əksəriyyəti (o cümlədən Sührəvərdi) nəfəsi mənlilik şüuru kimi dəyərləndirir. İnsanın siması, məni onun malik olduğu, daha doğrusu ona malik olan, onu idarə edən nəfəslə müəyyənləşir.

Nəfəs də bədən kimi lokaldır. Mənəvi varlıq olmaqla mə-

---

<sup>1</sup> Вах, мөс.: Антология даосской философии. М., 1994.

<sup>2</sup> *Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т 3.* М., «Мысль», 1994, стр. 481.

kan-zaman müəyyənliyindən yüksəkdə dursa da, bədənle müəyyən ilişgisi vardır. Məqsədimiz bu ilişginin nədən ibarət olduğunu açmaqdır.

*Birinci tezis:* Nəfs ruhun bədənle çəpərlənərək konkretləşdiyi, fərdiləşdiyi haldır.

*İkinci tezis:* Nəfs ruhla bədən arasındadır. Aşağıdan bədənə, yuxarıdan ruha bağlıdır.

*Üçüncü tezis:* Bədən ruhla canlanır və nəfsin mövcudluğu təmin edilir. Ruhun təsir dairəsində olan bədən hələ canlıdır və nəfslə birlikdədir.

*Dördüncü tezis:* Sonsuz, əbədi, əzəli ruhun sonsuz, əbədi, əzəli materiya ilə görüş məqamlarında lokal nəfs və lokal bədən yaranır. Və nə qədər ki, onlar bir-birinə tən gəlir və bir-birini tamamlayır həyat davam edir.

Həyat ruhla materiyanın görüşündən doğan və nəfslə bədənə itti faqı, bir-birini tamamlaması şəklində davam edən bütöv prosesdir.

*Beşinci tezis:* Hər bir bədənənin əsasında müəyyən ideya dayanır. Bədənənin ideyası ilə nəfsin ideyası adekvatdır.

*Altıncı tezis:* Adekvatlıq pozulduqda həyat qüruba sarı gedir.

Nəfs bədənənin ideyasına köklənmiş lokal ruhdur. Bədən dünya ideyasının, təbiətdə əks olunmuş ideyanın bir parçasıdır, passiv ideya daşıyıcısıdır. Ruh onu aktivləşdirir və həyat əmələ gəlir.

Nəfs lokal və fərdi olsa da düşüncə imkanını əhatə etməklə insanın əql dünyasına qatılmasına imkan verir. Passiv ideya daşıyıcısı olan bədən (insan) düşüncəli nəfs sayəsində fəal ideyalar dünyasına daxil olur.

İnsan yatarkən nəfs bədənənin müvəqqəti ayrılır, çərçivədən, zaman-məkan müəyyənliyindən çıxaraq amorflaşır və ruhlar aləminə qədəm qoyur. Bu zaman onun bir tərəfdən digər bədənənlərdən ayrılmış ruh-nəfslərlə görüşməsinə imkan yaranır, digər tərəfdən də zaman müəyyənliyi itdiyinə görə keçmişə və gələcəyə səfər edə bilər.

Ruh aləmində keçmiş, bugün və gələcək birgə (eyni zamanda) mövcuddur. Yuxuda insanın gələcəyi görmək şansı da bununla əlaqədardır.

İnsan bədəni digər canlı orqanizmlərdən nə ilə fərqlənir?

Cansız aləmdə hər bir hadisə, cisim müəyyən bir ideyanın daşıyıcısıdır. Passiv daşıyıcı. Lakin bu ideya passiv, cansız olsa da mürəkkəb iyerarxik struktura malikdir. Yəni cismin təşkilatlanmasının alt qatları da vardır ki, onlar makroideyadan asılı olmayaraq mövcuddurlar.

Bəs cansız aləmdə hərəkət necə başa düşülür? Cismin başqa cismlərə nəzərən yerinin dəyişməsi – mexaniki hərəkət, onun daşdığı ideyanın dəyişməsinə tələb etmir. Yəni cisim öz simasını saxlamaqla hərəkət edirsə, bu sadəcə yerdəyişmədir. Cismin ideyasının dəyişməsi isə onun daxili hissələri arasındakı münasibətin dəyişməsi sayəsində mümkündür. Hər bir struktur səviyyəsində dəyişiklik daha yüksək səviyyədə ideyanın dəyişməsinə gətirə bilər. Cismin kənar təsir olmadan zamana görə dəyişməsi əslində onun ideyasında qabaqcadan nəzərdə tutulmuş dəyişiklikdir.

Lakin bitki aləminin fərqi burasındadır ki, burada kənar təsir sayəsində dəyişiklik də qabaqcadan planlaşdırılmışdır. (Yəni kənar təsir sayəsində həyata keçən bəzi dəyişikliklər də potensial şəkildə qabaqcadan nəzərdə tutulmuş ola bilər.) Məsələn bir ruşeymin cücərməsi üçün günəşdən və ya torpaqdan gələn əlavə enerji tələb olunur. Lakin bu enerji alındığı təqdirdə onun nə kimi vəziyyətlərə keçəcəyi ruşeymin özündə planlaşdırılmışdır. Bu passiv ideyanın kənar təsirlə (əlavə enerji ilə) canlanmasıdır. Yəni burada hərəkət ideyanın canlanması şəklinə həyata keçir. Kənar təsir, əlavə enerji ruşeymin strukturunda əvvəlcədən olmasa da onun üçün yer saxlanmışdır. İlk ideya tamamlanmamış olduğu təqdirdə cisim (ruşeym) özünü cansız cisim kimi aparır. Yəni onun daxildən hərəkəti yoxdur. Alt strukturlardakı hərəkət makrostrukturun dəyişməsinə xidmət etmir. Olsa-olsa onun saxlanmasını təmin edir. Ancaq makroideyanın tamamlanması baş verdikdə canlanma (daxildən hərəkət) gedir.

Həyatı mühitlə maddələr mübadiləsi kimi səciyyəli endirən təbiətşünaslardan fərqli olaraq filosoflar diqqəti daxili inkişaf potensialına yönəltməkdə haqlıdılar. Günəş, torpaq, su ancaq enerji mənbəyi kimi çıxış edir. Bitkinin bütün inkişaf yolu və gələcək vəziyyətləri isə irəlicədən, onun öz rüşeymində

planlaşdırılmışdır. Canlı aləmdə bitkilərin özünəməxsus statusunu Platon əsasən (yəni bizim təklif etdiyimiz konsepsiyaya uyğunluq baxımından) düzgün müəyyənləşdirirdi. Platona görə, bitki ancaq öz daxilində, daxilən hərəkət edir və kənar təsirlərə müqavimət göstərir. O, öz təbiətini və vəziyyətini bilmir. Ona görə də, bitki canlı varlıq kimi mövcud olsa da öz olduğu yerə pərçimlənmişdir; belə ki, öz gücü ilə hərəkət etmək, yerini dəyişmək imkanı ona verilməmişdir.<sup>1</sup>

Heyvanlarda da ruşeym halında olan ideyanın canlanması və hərəkət yaratması üçün əlavə enerji, əlverişli mühit, mühitin qidalandırıcı təsiri lazımdır. Əks təqdirdə potensial halda olan ideya reallaşa, tamamlana bilməz.

(Enerji ideyanın canlanması üçün lazımdır.)

Heyvanı bitkidən fərqləndirən isə onun iradəyə malik olmasıdır. Yəni heyvanın bütün hərəkətləri qabaqcadan, passiv ideya halında planlaşdırılmamışdır. Planlaşdırılan yalnız onun canlı varlıq kimi mövcudluq fəaliyyətidir (*funktionirovanie*).

Heyvanın bütöv bir cisim olaraq yerdəyişməsi isə onun ideyasında, genetik planında yoxdur. Daha doğrusu ancaq hərəkət etmək imkanı var, bu imkanın gerçəkləşdirilməsi isə heyvanın mühitlə məqsədyönlü əlaqəsi şəklində həyata keçir. Yəni heyvan hansı istiqamətdə getmək istəyirsə həmin istiqamətdə yerlə əks əlaqəyə girir (yeriyir, sürünür və s.). Hansı istiqamətdə hərəkət etmək qərarını isə heyvan özü verir. Düzdür, bu qərar şüura yox, instinktdə əsaslanma bilər, lakin heyvanın istəyinin olması və bu istəyə uyğun hərəkət etməsi iradi aktdır və onu bitkilərdən fərqləndirir.

Beləliklə, heyvanın bütöv cisim olaraq hərəkəti onun daxili hərəkətindən fərqlidir. Daxili hərəkət onun istəyindən asılı olmayıb, ruşeymdəki ideyanın maddi təcəssümü kimi həyata keçir.

İnsan da heyvan kimi daxili hərəkətə malikdir və bu zaman ilkin ideyanın maddi təcəssümü prosesi gedir. Həm də onun iradəsindən, istəyindən asılı olmadan. İnsanı heyvandan fərqləndirən isə budur ki, onun bütöv orqanizm kimi fəaliyyəti

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т 3. М., «Мысль», 1994, стр. 483.

hər hansı bir istəyə və iradəyə deyil, şüurlu, planlı istəyə və iradəyə əsaslanır. Yəni insandan asılı olmadan baş verən daxili proseslər, onun bir canlı varlıq kimi mövcudluğu, ilkin ideyanın maddi təəcəssümü və insan bədəni tam formalaşdıqdan sonra, müəyyən müddət ərzində fəaliyyəti hələ insani mahiyyəti ifadə etmir. İnsanı fərqləndirən budur ki, o özü ideya formalaşdırmaq və bu ideyaların maddi təəcəssümünə nail olmaq imkanına malikdir.

Aristotel, Platondan fərqli olaraq, nəfsi (ruhu) əbədi hesab etmir. Onun fikrinə görə, nəfs bədənsiz, bədən də nəfssiz mövcud ola bilməz. Lakin Aristotel nəfsi strukturlaşdırır və *hissi nəfs*, *heyvani nəfs* və *düşüncəli nəfs* kimi üç yerə ayırır. Fəribi, İbn Sina və Sührəvərdi də öz təlimlərində Aristotelin bu xəttini davam etdirmişlər. Lakin onlar *düşüncəli nəfsin* əqllər aləminə qovuşaraq əbədiyyət kəsb etmək imkanını nəzərə aldıkları üçün bu məsələdə də Platon ilə Aristotel arasında bir növ kompromis mövqeyindən çıxış etmişlər. Bu, əslində ilk baxışda kompromisdir. Həqiqətdə isə antik fəlsəfənin bu iki nəhəngi arasında ziddiyyətin aradan qaldırılması – yeni, daha sintetik bir təlimin yaradılması demək idi.



## PLATON VƏ FƏRABİ

Şərqlin iki böyük dahisi! Aralarında 1300 illik uzun bir tarixi müddət və coğrafi məsafə olmasına baxmayaraq, ruhca çox yaxın olan bu iki dahini birləşdirən nə idi? Nəyə görə açıq-aşkar coğrafi fərqə rəğmən, biz onların hər ikisini Şərq mütəfəkkiri hesab edirik?

Hər cür maddiyyatın fəvqündə durmağa çalışan, ideyanı dünyanın əsası hesab edən, bədən üçün deyil, ruh üçün yaşamağa çağıran, mənəvi kamilliyi, haqqı, ədaləti həyat kredosu seçən, ömrü boyu həqiqət axtarışında olan və həqiqət işığında monoteizmə – Allah ideyasına gəlib çıxan bu böyük şəxs bütün mahiyyəti ilə bir Şərq mütəfəkkiri deyildisə bəs nə idi?

Platon mahiyyət müstəvisində Fərabiyə nisbətən daha çox şərqlidir. Çünki Fərabî təkəcə Platondan deyil, həm də Aristoteldən bəhrələnmiş, təkəcə dini-fəlsəfi dünyagörüşündən deyil, həm də təbiət elmlərindən, təbii-elmi dünyagörüşündən çıxış etmiş, Qərb düşüncəsindən mayalanmışdır. Fərabî artıq xeyli dərəcədə sintezdir.

Biz Şərq və Qərbi heç də təsadüfən coğrafi müstəvidə deyil, zaman müstəvisində fərqləndirmirik. Və heç də təsadüfən demirik ki, qədimdə ancaq Şərq var idi, – Qərb sonradan yarandı.<sup>1</sup> Pifaqor da, Sokrat da, Platon da Zərdüşt kimi, Konfutsi kimi, Budda kimi Şərq hadisələri idi. Hissi dünyanın öyrənilməsindən alınan elmi biliklər toplusu üzərində fəlsəfi

---

<sup>1</sup> Bax: *S.Xəlilov*. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. B., 2004. – 624 səh.

sistem qurmağa çalışan Aristotel sonradan dünyaya gəldi. Aristotel fəlsəfəni göylərdən yerə endirmək cəhdi ilə həm də Şərqdən Qərbə doğru addım atmış oldu. Lakin Aristotel özü də hələ Qərb deyildi və olsa-olsa Qərbin yenicə cücərən bir rüseyimi idi. Bu cücərmə və doğuş prosesi nə az, nə çox – 2 min il davam etmiş və artıq Qərb ancaq Yeni Dövrə səhnəyə müstəqil bir tərəf-müqabil kimi daxil ola bilmişdir. Bundan sonrakı dövr Şərqlin tənəzzülü, Qərbin təntənəsi dövrü olmuşdur.

Bəli, əl-Fərabî Platonla müqayisədə Qərbə daha çox meyli edir, Aristotel kimi o da Qərb düşüncəsinin gəlişini təcəssüm etdirirdi. Öz dövrünün elmi biliklərini mükəmməl mənimsəyən və onların təsnifatını aparan əl-Fərabî ruhən daha çox dərəcədə Aristotelə yaxın idi. Türk fəlsəfə tarixçisi Mahmud Qaya Fərabî təlimindəki sintetiklik barədə yazır: «Fərabinin fəlsəfi sistemi varlığın təməlini mənəvi saymaqla bərabər, həndəsə və məntiqi də təmələ alır, təbiət elmlərindən metafizikaya doğru yüksəlir. Əflatun, Aristo və Yeni- Əflatunçuluqdan gələn və ara-sıra eklektisizm təəssüratı yaradan bilgilər əslində Fərabinin şəxsi məntiqi sistemi içərisində bütövlük halına gəlir».<sup>1</sup> Təsadüfi deyildi ki, onu «Şərqlin Aristoteli», – Platonu yox, Aristoteli, adlandıırırdılar. Və bu da təsadüfi deyildir ki, böyük İbn Sinanın etirafına görə o, Aristotelin «Metafizika»sını ancaq Fərabinin şərhində oxuduqdan sonra başa düşə bilmişdi. Fərabinin «Aristotelin fəlsəfəsi»<sup>2</sup> və «Metafizika»da Aristotelin məqsədləri haqqında»<sup>3</sup> əsərləri bütün islam dünyasında fəlsəfi fikrin sonrakı inkişaf yoluna güclü təsir etmişdi.

Lakin Fərabî Platona da biganə deyildi və ola da bilməzdi. Çünki onları vahid bir Şərq ruhu bağlayır. Maraqlıdır ki, Fərabî özü Platon və Aristoteli müqayisə etmiş (yeri gəlmişkən bu, fəlsəfi fikir tarixində ilk müqayisəli təhlil

---

<sup>1</sup> *Mahmut Kaya*. İslam filozoflarından felsefe metinləri. İstanbul, 2003, s. 108.

<sup>2</sup> *Аль-Фараби*. Философия Аристотеля. – Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985, стр. 209-331.

<sup>3</sup> *Аль-Фараби*. О целях Аристотеля в «Метафизике». – Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985, стр. 331-343.

nümunələrindən biridir) və onlar arasındakı ziddiyyəti aradan qaldırmağa çalışmışdır.<sup>1</sup>

İran tədqiqatçısı Mehdi Əminrazavinin yazdığına görə Fərabî «məntiqdə, etikada, metafizikada aristotelin baxışlarını müdafiə etmiş, sosial problemlərin həllində isə Platonun ideyalarına üstünlük vermişdir».<sup>2</sup> Əlbəttə, bu fikir ilə tam razılaşmaq olmaz; belə ki, metafizika məsələlərində Fərabî heç də sadəcə bir aristotelçi kimi çıxış etməyərək, həm də Platondan, xüsusən, onun ideyalar təlimindən, habelə islam dünyagörüşündən qaynaqlanmışdır. Bununla belə, *Fərabî sosiologiyasının* Platon təlimi ilə bağlılığı mübahisə doğurmur. «Adil şah», ədalətli cəmiyyət, «xoşbəxtlər ölkəsi» ideyasında Nizami Gəncəvi çox ehtimal ki, Fərabidən götürmüşdür. Əl-Fərabî Platonun «dövləti filosoflar idarə etməlidir» fikrini inkişaf etdirərək dərin fəlsəfi biliklərə yiyələnməyi və hətta peyğəmbərlik missiyasını adil hökmdar olmağın şərtlərindən biri kimi göstərmişdir. O, cəmiyyətin özünün də ədalət prinsipi ilə qurulması ideyasını müdafiə etmiş və bu baxımdan şəhərlərin (ölkələrin) təsnifatını vermişdir.

Fərabinin Platon fəlsəfəsinə münasibəti həmişə tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Sovet fəlsəfi fikrində də bu problem diqqətdən kənar qalmamışdır. G.B.Şaymұxambetova özünün ərəb dilli fəlsəfəyə həsr etdiyi kitabının bir bölməsini məhz bu məsələyə həsr etmişdir.<sup>3</sup> Gülşad xanımın fikrinə görə, Fərabinin şərhə digər platonşünasların şərhindən xeyli dərəcədə fərqlidir. Məsələn, Platon təliminin monist, yoxsa dualist olması haqqında mübahisələrə rəğmən Fərabî Platon antologiyasını panteizm müstəvisində nəzərdən keçirir.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Fərabî. Eflatun ile Aristotelesin Görüşlərinin Uzlaşdırılması.* – Mahmut Kaya. İslam filozoflarından felsefe metinləri. İstanbul, 2003, s. 151-214. Yaxud: *Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля.* – Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, стр. 39-105.

<sup>2</sup> *Мехти Аминразави.* Ал-Фараби. – Великие мыслители Востока. М. Крон-пресс. 1998, стр.568.

<sup>3</sup> *Г.Б.Шаймұхамбетова.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., «Наука», 1979. стр. 52-98.

<sup>4</sup> Yənə orada, səh. 97.

Fərabinin şərhində Aristotel daha aydın və anlaşqlı olduđu kimi, Platon da onun qələmi ilə sadələşir və aydınlaşır. Fərabî Platon irsinə öz zəmanəsinin işığını əlavə edir.

Gəlin, biz də Platona Fərabî işığında baxaq.

*Fərabinin Platonu* az qala bir sufi kimi insan kamilliyini önə çəkir. Və bu Platon insanın xoşbəxtliyini onun sifətinin, bədəninin kamilliyində yox, var-dövlətində və ictimai mövqeyinin üstünlüyündə yox, – biliyində və mənəviyyatında axtarır. Fərabiyə görə, deyilənlərin təsdiqini Platonun «İnsanın təbiəti haqqında» və ya «Birinci Alkiviad» əsərində tapmaq olar.<sup>1</sup>

Həmin əsər ki, burada Platon İran şahlarının da, digər Asiya hökmdarlarının da nəslinin Zevsdən başladığını iddia edir və bu baxımdan vahid ümumbəşəri bir allah ideyasına doğru daha bir addım atır. Elə buradaca Platon dünyanın ən müdrik, ən ədalətli, ən ağıllı və ən cəsur insanlarından danışarkən Zərdüşt məqiyasının davamçılarını xatırladır. Və maraqlıdır ki, Zərdüştü Hörmüzdün oğlu kimi təqdim edir. (Yunanlarda dərin kök atmış «allahın oğlu» olmaq şərafəti sonralar İsayə «verildi» kimi, Platon tərəfindən Zərdüştə də verilmişdir).<sup>2</sup>

Fərabinin Platonu «Teetet» əsərində biliyi tədqiq edir və bilik insan üçün ən ali məqsəd hesab olunur. Fərabî Platonu Protaqorla müqayisə edir və göstərir ki, Protaqora görə, insan ətrafdakı şeylər haqqında biliklər əldə edə bilməz: o, ancaq anadangəlmə biliklərə malikdir.<sup>3</sup> (Əslində Fərabinin Protaqoru da elə Platondur, çünki Platon öz əsərlərindəki iştirakçıların dilindən təkcə onların ona bəlli olan mövqeyini yox, həm də öz mövqeyini ifadə edirdi.) Platon özünün «Protaqor» əsərində bu məsələni təhlil edərkən iştirakçı tərəfin mövqeyi olaraq göstərir ki, öyrənmə, təlim, tədqiqat doğrudan da fayda vermir və düzgün biliklərə gətirmir. Lakin bu mövqeyə cavab kimi

---

<sup>1</sup> *Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985, стр. 108.*

<sup>2</sup> *Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1, М., «Мысль», 1990, стр. 246.*

<sup>3</sup> *Аль-Фараби. Историко-философские трактаты, стр. 109.*

göstərir ki, tədqiqat elə məhz bilikləri əldə etmək üçündür. Bu mövqə «Menon» əsərində də davam etdirilir.<sup>1</sup>

Maraqlıdır ki, hələ o dövrdə Platon bilikləri təkcə idrak müstəvisində deyil, həm də fəzilət və fayda müstəvisində nəzərdən keçirirdi. Bu yanaşma iki min üç yüz il sonra paraqmatizm fəlsəfəsində yenidən gündəmə gəlir. Bir fərqlə ki, Platon insanların faydalı və xeyirli hesab etdikləri ilə həqiqətdə faydalı və xeyirli olanı fərqləndirirdi. Çünki ictimai rəy zərurəti və həqiqəti ifadə etməyə də bilərdi və Platona görə bir qayda olaraq belə də olurdu. Fərabî bu mövqeyə şərh verərək faydalı və sərfəlini fərqləndirir. Fərabiyə görə, faydalı (Xeyir) zəruri ola bilər, sərfəli isə heç də həmişə zəruri və müsbət bir şey olmur.<sup>2</sup>

Filosofu başqa sənət sahiblərindən fərqləndirən odur ki, o, şərti-faydalı şeylərlə həqiqətən faydalı, zəruri-faydalı olan şeylər arasındakı fərqi üzə çıxarır. «Pir» əsərində o, zəruri biliklərin aşkarlanmasını fəlsəfənin əsas vəzifələrindən biri kimi təqdim edir. Digər sənət sahələrində isə biliklər şərti xarakter daşıyır. Məsələn, «İon» əsərində göstərdiyi kimi, poeziyanın verdiyi biliklər həqiqətdən uzaq olduğuna görə nəyinki fayda vermir, əksinə, məqsəddən uzaqlaşdırır.

Fərabî isə zəruri bilikləri deyil, zəruri mövcudatı önə çəkir. O, «ət-Təliqat» əsərində yazır: «Müdrilik – həqiqi varlığın dərkidir, həqiqi varlıq isə özü-özlüyündə zəruri mövcudatdır. Filosof məhz özü-özlüyündə *Zəruri* haqqında kamil biliyi olandır».<sup>3</sup> Bu məsələdə Platonla Fərabî arasında eyniyyət məqamı həqiqi, zəruri olanın önə çəkilməsidir. Fərq isə bundan ibarətdir ki, Platon həqiqi varlıq və zəruri mövcudluq dedikdə ideyanı, Fərabî isə Allahı nəzərdə tutur. Fərabiyə görə, «*Birincidən* başqa həqiqi filosof yoxdur, belə ki, ancaq o, özünü

---

<sup>1</sup> Вах: *Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1, М., «Мысль», 1990. Протагор (стр. 418-476. Менон (стр. 575-612); Аль-Фараби. Историко-философские трактаты, стр. 110-111.*

<sup>2</sup> *Аль-Фараби. Историко-философские трактаты, стр. 116.*

<sup>3</sup> *Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, «Наука», 1987, стр. 286.*

dərk etməkdə kamildir».<sup>1</sup> «Özü-özlüyündə zəruri olan – məqsəddir və hər şey onunla tamamlanır... Hər bir məqsəd fəzilətdir. O isə – mütləq fəzilətdir».<sup>2</sup> Burada Fərabî fikrini əsaslandırmaq üçün Qurani-Kərimin ən-Nəcim surəsindən «Ağır dönüş Rəbbinədir» (42-ci ayə) kəlamını yada salır. Platonda isə «ideya» anlayışı daha mütəhərrik olduğundan o, rahatlıqla «zəruri bilik» anlayışına keçir və fəlsəfəni bəni-adəm üçün də əlçatan edir. Lakin bununla belə, filosofluq sıradan biri üçün yox, ilahi mahiyyətə qovuşanlar üçündür.

Platona görə, zərurət ideyaya adekvatlıq kimi başa düşülməlidir. Hər hansı bir şeyi anlamaq bu şeyin ideyasını anlamaqdır.<sup>3</sup> İdeya isə adi insanlar üçün əlçatmaz olduğundan onlar adətən şey haqqında hissi təcrübədən çıxış edərək rəy söyləyir, fikir yürüdürlər. Hisslərin verdiyi məlumat isə hələ həqiqət (deməli həm də bilik) deyil. Platon hər cür sensualizmə və empirizmə qarşı çıxaraq həqiqətin ancaq ruhun ideyaya ilkin bələdliyindən üzə çıxdığını iddia edir. Platona görə, ruh əbədi olduğundan həqiqi biliklər insana əslində əvvəlcədən məlumdur. İnsan ona əslində məlum olanı sadəcə yadına salır.<sup>4</sup> Ona görə də fikir şeyə yox, ruha fokuslanmalıdır.

Əlbəttə, Platon ruhda biliklərin əvvəlcədən və məhz bir həqiqət olaraq mövcudluğunu ruhun əvvəlki həyatı ilə və deməli, əslində virtual hissi təcrübənin məhsulu kimi izah edir. Bununla da, Platon fərqi varmadığı bir paradoksla üz-üzə qalır. Belə ki, çağdaş insan həyatında hissi təcrübənin roluna elə də önəm verməyən Platon həqiqi bilikləri nəticə etibarilə yenə də (virtual) hissi təcrübənin nəticəsi kimi izah etmək məcburiyyətində qalır. Halbuki, Fərabinin, İbn Sinanın, Ş.Y.Sührəvərdinin, bir sözlə, islam fəlsəfəsinin mövqeyindən çıxış etdikdə, bu biliklər *Allah vergisi* və ya «alın yazısı» kontekstində daha yaxşı izah olunur. Bu biliklər ona görə

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> Н.Е.Скорцов. Платон о сознании в борьбе с сенсуализмом и эмпиризмом. – Платон: Pro et contra. СПб.: 2001, стр. 278.

<sup>4</sup> *Платон*. Менон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1, М., «Мысль», 1990, стр. 595.

həqiqətdir ki, onu Yaradanın özü təlqin edir. Hər bir yaradılmış şeyin ideyası ancaq yaradıcıya məxsus ola bilər. İnsanlar isə hissi təcrübə yolu ilə artıq yaradılmışın öyrənilməsi sahəsində onun əsasında duran ideyanı əxz etməyə çalışırlar. Fikir maddi təcəssümdən ideyaya, yəni bir növ geriye doğru hərəkət edir.

Platon irsinin bu irsə yaradıcı münasibət bildirən müsəlman filosoflarının əsərləri ilə müqayisəsi ilk baxışdan nəzərə çarpmayan bir sıra incə problemlərin işıqlanmasına imkan yaradır ki, bunlardan da biri məhz həqiqətin mənsəyi məsələsidir.

## PLATON, PLOTİN VƏ ... SARTR

*Kainat nə qədər böyük və onun müxtəlifliyi  
nə qədər çox olsa da, o hər şeyi ehtiva edən  
ilahi bir qüvvənin sayəsində vəhdətdədir.  
Onun sayəsində bütün bu dünya ilahiləşir.*

**Plotin**

«Mən harada dayanmışamsa, dünyanın mərkəzi də oradadır» fikri (Molla Nəsrəddin) «dünya – mərkəzi hər yerdə olan, səthi isə olmayan sferadır» fikrinin (B.Paskal) xüsusi halıdır. Mərkəz rolunu dərk edən, anlayan, eyni zamanda quran, yaradan bir başlanğıc – subyekt oynayır. Yerdə qalan nə varsa, bu yaradıcı başlanğıc üçün bir obyekt və hətta bir materialdır. Belə bir mərkəz olaraq Mən-in, insanın seçilməsi bir tərəfdən insan eqaizminin nəticəsi olsa da, digər tərəfdən, insanı bütün başqa varlıqlardan fərqləndirən əsas əlamətə – şüura və ya canlı ideyaya malik olmasıdır. Başqa sözlə, mərkəzdə ancaq ideya dayana bilər. İdeya işıq mənbəyidir və mərkəzdən uzaqlaşdıqca, bu işıq zəifləyir. Sonsuz kiçilənə qədər zəfiləyir, amma heç vaxt tamamilə itmir. İnsan haqqında belə bir mülahizə «İnsan yer üzünün əşrafidir», yaxud «insan yer üzərində Allahın xəlifəsidir» fikirlərindən qaynaqlanır. Lakin insan zəkasının işığı məhduddur və o harada isə tamamlanır. Mərkəzində insan dayanan dünya potensial halda, imkan şəklində sonsuz və sərhədləri qeyri-müəyyən olsa da, gerçəkdə həmişə bir həddlə məhdudlaşır. Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi, insanlara bilgilər



müəyyən həddə daxilində verilmişdir.

İnsan zəkası sonsuz səmanı tam işıqlandıra bilməsə də, kənardan baxdıqda bu səmada işıqlı bir mərkəz kimi görünür. Hər bir insan bir ulduz, dünya isə kəhkəşanı xatırladır. Bütün insanlar içərisində biri – *Mən* isə sanki bir Günəş olaraq bütün ulduzlardan seçilir və dünyanın mərkəzi olmaq iddiası ilə çıxış edir.

Doğrudanmı mərkəzdə dayanan insandır? Yoxsa insan Allaha xas olan bir keyfiyyətin daşıyıcısı olmaqla mərkəzə çəkilir. Dünyanın hər bir nöqtəsi mərkəzdir. Çünki hər bir nöqtədə Allahın əlaməti vardır. İnsan zəkasının işığı əslində *birinci işığın* sayəsində mümkün olur. Bütün dünyanı işıqlandıra bilən işıq – Nur Əl-Ənvər ancaq Allaha məxsusdur (*Ş.Y.Sührəvərdi*). Lakin bu işıqdan pay almış başqa işıqlar da öz ətrafı üçün nisbi mərkəzlərə çevrilir. Bununla belə, unutmaz olma ki, bu mərkəzlər, bu nisbi müstəqil işıq mənbələri əslində işığın əsil mənbəyi deyildir. Söhbət sadəcə olaraq səpələnmiş *ilk işığın* ikinci, üçüncü və növbəti dəfə lokallaşması və sanki yeni mərkəzlər yaranmasından gedir. Ceyms «Praqmatizm» əsərində buna bənzər bir problemlə bağlı yazır ki, bəzi psixoloqlar işığın şüə günbəzdən düşdüyünü görəndə məhbus işığın Günəşdən deyil, məhz günbəzdən gəldiyini düşündüyü kimi, şüurun da beyindən hasil olduğunu düşünürlər. Halbuki, beyin burada yalnız ötürücü vasitə rolunu oynayır.<sup>1</sup> Bəli, hər bir insan da müəyyən yaxınlaşmada işıq mənbəyi və dünyanın mərkəzi kimi görünsə də, əslində o yalnız İlahi ideyadan gələn işığın fokus mərkəzi kimi çıxış edir və işığı alıb yenidən səpələyir.

Neoplatonizmdə, hermetizmdə və orta əsrlər fəlsəfəsində geniş yayılmış bir fikrə görə, Allah dünyanın istənilən nöqtəsində vardır və bütün yerdə qalan dünya onun ətrafında həddi olmayan bir sfera kimi mövcuddur. Platon «Timey» əsərində kainatı vahid ruha malik olan canlı varlığa bənzədirdi. Bu təlimə görə, bu görünən canlı varlıq – nəhəng, gözəl və

---

<sup>1</sup> *Джемс. Прагматизм. М., 1910. – Бах: А.Г.Спиркин. Сознание и самосознание. М., Политиздат, 1972, стр.34.*

mükəmməl səma əslində *hissi Allahdır*.<sup>1</sup> Burada Platon o dövr üçün Yunanıstanda çox da yayılmamış\* təkallahlılıq mövqeyindən çıxış etməklə yanaşı, gələcək panteizmin də təməlini qoyur.

Təsadüfi deyildir ki, Avqustin Platon ideyalarının müəyyən məqamlarda Bibliya ilə çox səsleşdiyini görərək onun Musanın təlimindən xəbərdar olduğunu zənn edirdi. Belə ki, Musanın kitabında Allahın Musanın xahişi ilə özünü Yaxve, başqa sözlə, «mövcudat» adlandırdığı qeyd olunur.<sup>2</sup> Rus tədqiqatçısı A.V.Axutin orta əsrlər Qərb fəlsəfəsində dərin kök atmış bu ideya ilə əlaqədar olaraq «İyirmi dörd filosofun kitabı» əsərində Allaha verilən 24 tərifdən üçüncüsünü iqtibas gətirərək yazır: «Allah özünün hər bir hissəsində bütövdür».<sup>3</sup> Daha sonra Plotindən gətirilən parçada (Plotin, Ennead III, 7.3) vurğulanır ki, bütün mövcudat bir nöqtədə cəmlənmişdir.<sup>4</sup> (Yeri gəlmişkən bu fikir müasir astrofizikanın və kosmoqoniyanın «kainatın genişlənməsi», «bir nöqtədən partlayış» təlimi ilə çox səsleşir.)

Lakin əslində Plotin Allahın mövcudatla eyniləşdirilməsi fikrindən yüksəkdə dayanır. Onun fikrinə görə, İlk Vahid mövcudatdan əvvəl gəlir. Vahiddən əql, əqldən nəfslər yaranır.<sup>5</sup> Şərq fəlsəfəsinə görə, nəfs də öz növbəsində cismlərdən əvvəl gəlir. Belələiklə, hissi dünya ilə Allah arasında ən azı iki mərtəbə: nəfs dünyası və əql dünyası dayanır. Allah hissi dünyanın cisim və hadisələrində bilavasitə yox, onların daşıyıcısı olduğu ideyalar vasitəsilə təmsil olunur. Allah isə

---

<sup>1</sup> *Платон. Сочинения в трех томах. Т-3, ч-1, М., 1971, стр. 541.*

\* Qədim Yunanıstanda monoteizmin ilk böyük nümayəndəsi Ksenofan hesab olunur. Lakin bu mövqe ictimai fikri əhatə etmirdi. Homerin əsərləri politeizmə əsaslandığından o dövr üçün monoteizm bir növ peyğəmbərlik kimi dəyərləndirilə bilər.

<sup>2</sup> *Августин. О граде Божием. ВЫБЫ. 11. – Бах: А.В.Ахутин. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., «Наука», 1988, стр. 25.*

<sup>3</sup> *А.В.Ахутин. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., «Наука», 1988, стр. 63.*

<sup>4</sup> *Үенә орада.*

<sup>5</sup> *Плотин. Избранные трактаты. Мн., М., 2002, стр.3.*

bütün dünyanı ehtiva etdiyindən, deməli, ideyasız heç nə yoxdur. Hər bir cisim və ya hadisə ideyaya malik olub-olmamaqla yox, bu ideyanın dərəcəsinə görə fərqlənir. İşıraqizm terminalogiyasında bu mənada işıqlanma dərəcəsi sərbəst gedir. Hissi dünyada mütləq işıq olmadığı kimi, mütləq qaranlıq da yoxdur. Başqa sözlə, yaşadığımız dünya ideyasızlıqdan ideyaya, qaranlıqdan işığa gedən yolun qütblərini ehtiva etmir. O, haradasa aralıqdadır.

İdeyanın, yoxsa onun maddi təcəssümünün həqiqi varlıq olması məsələsi əslər boyu fəlsəfinin mərkəzi problemlərindən biri olmuşdur.

İdeyanın varlıq olması necə başa düşülə bilər?

Platon «Dövlət» əsərinin X kitabında hər hansı bir şeyin üç varlıq dərəcəsinə fərqləndirir. Dülgər tərəfindən düzəldilmiş stolun və ya çarpayının özündən başqa şəkilləri də ola bilər. Yəni rəssam, ilkin olaraq dülgər tərəfindən düzəldilmiş bir şeyin şəklini çəkir, çəkdiyini heç olmazsa formaca ona uyğunlaşdırır. Bu təqliddir.

Bəs dülgər stolu və ya çarpayını düzəldərkən nəyin obrazını yaradır, yaratdığını nəyə uyğunlaşdırır? Axı, bütün dülgərlər müxtəlif yerlərdə və müxtəlif zamanlarda çarpayı düzəldirlər və onların hamısının ümumi bir cəhəti vardır. Onlar hamısı düzəlddiklərini nəyə bənzədirlər. Bu da, bir təqliddir.

Lakin nəyin təqlidi? Platon fikrini izah etmək üçün dülgərlərdən asılı olmadan təbiətin özündə ilkin bir çarpayının mövcud olduğunu fərz edir. Və bu çarpayı Allah tərəfindən yaradılmışdır.

Maraqlıdır ki, burada Platon o vaxtkı yunan düşüncəsi üçün səciyyəvi olan allahlar haqqında təsəvvürdən fərqli olaraq tək allahdan bəhs edir. O, göydə və yerdə, canlı və cansız – nə varsa hamısının, o cümlədən, cəm halda allahların da yaratıcısıdır.<sup>1</sup>

Platon öz müsahibinə sübut edir ki, rəssam yaradıcılığının məhsulu olan çarpayı şəkli heç də həqiqi çarpayı olmayıb, onun görüntüsü olduğu kimi, dülgərin düzəltdiyi çarpayı da

---

<sup>1</sup> *Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 3, М., «Мысль», 1994, стр. 390.*

ilkin, təbii Allah tərəfindən yaradılmış çarpayının görüntüsü, surətidir. İnsanlar ilkin olanın, həqiqi olanın bənzərini yaradırlar. Beləliklə, çarpayılar üç cürdür: Allahın əsəri olan çarpayı təbii olaraq mövcuddur. İkincisi dülgərin, üçüncüsü isə, rəssamın əsərləridir. Beləliklə, Platon üç cür çarpayının üç fərqli yaradıcısını: rəssam, dülgər və Allahı fərqləndirməklə, əslində varlığın üç müxtəlif dərəcəsini qeyd edir: həqiqi (təbii) varlıq, onun təqlidi, təqlidin təqlidi.<sup>1</sup>

Platonda ideya ilə əlmi aləm arasında münasibət və hissi predmet ilə onun maddiləşmiş obrazı arasında münasibət – hər ikisi təqlid kimi dəyərləndirilir. Platon ilkin varlıq, təbii varlıq kimi götürülən ideya təqlidçi insanlara (baxılan halda dülgərə) necə çatır; bilavasitəmi verilir, yoxsa, hansı isə vasitəyləmi ötürülür, yaxud rəssamın çəkdiyi şəkil nə dərəcədə dülgərin düzəltdiyi çarpayıya adekvatdır və s. bu kimi suallara cavab axtarmır. Filosofu maraqlandıran nəyin ilkin, nəyin törəmə, nəyin həqiqət, nəyin görüntü olmasıdır. Amma məsələnin insan Mən-i ilə, subyektivliklə bağlı olan başqa tərəfləri də maraqlıdır ki, bu tərəflər neçə əsrlərdən sonra fenomenologiya və ekzistensializm yönümündən gündəmə gətirilmişdir. Məsələn, Jan-Pol Sartr özünün «Xəyal olunan. Təxəyyülün fenomenoloji psixologiyası» adlı əsərində cismin özü və onun foto şəkli, insan və onun portreti arasında fərqi ontoloji aspektdə yanaşmaqla kifayətlənməyərək, müvafiq subyektiv yaşantıların müqayisəsini aparır. Düzdür, Sartr cansız əşya olan çarpayını deyil, konkret bir insanı – Pyeri misal gətirir.<sup>2</sup> Və elə bu konkretlik, təkçəlik, unikallıq situasiyanı dəyişir. Biz daha artıq Allah tərəfindən yaradılmış təkçə insan ideyası və onun təqlidi olaraq kimlərinsə tərəfindən yaradılmış çoxlu insanları müqayisə etməkdə çətinlik çəkirik. Çünki nəinki insan, hətta istənilən canlı varlıq hansı isə usta (dülgər) tərəfindən düzəldilə bilməz. İnsanların yaradıcısı kimi, ancaq şərti olaraq valideynlər götürülə bilər. Valideyn, dülgərdən fərqli olaraq hansısa ideyanı süurlu surətdə təqlid etmir, yeni yaranan insanın nə kimi bir

---

<sup>1</sup> Yəne orada, səh. 391.

<sup>2</sup> *Жан-Поль Сартр*. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. Санкт-Петербург, «Наука», 2001, стр. 53.

ideyanın realizasiyası olması məsələsi insan iradəsinin fəvqündədir. Əlbəttə, hər bir insan, ümumiyyətlə insan ideyasının daşıyıcısıdır. Lakin Platonun bölgüsünə görə, bu ideyanın təqlidi sayılmalı olan ayrı-ayrı konkret insanlar özləri də Allah tərəfindən yaradılmışlar. Yəni insanların bütün başqa varlıqlardan fərqli olaraq iki yaradıcısı olduğunu qəbul etmək lazım gəlir.

Platonun yuxarıdakı misalında hissi aləmə mənsub olan konkret çarpayıların yaradıcısı kimi, dülgər qəbul edilir. Platon ayrı-ayrı çarpayıları ona görə həqiqi varlıq hesab etmir ki, onlar ideyanın özü yox, onun təsviri, təqlididir. Lakin Platon hər bir konkret çarpayıda həmin ilkin ideyanın «yaşadığını» qəbul etsəydi, məsələ tamam başqa cür görünərdi. Onda hər bir çarpayının bir yox, iki yaradıcısı olduğu, daha doğrusu, ilkin yaradılmışın hissi aləmdə təqlidçi vasitəsilə bu aləmə gətirilməsi faktı ortaya çıxır. Yəni bizim hissi aləm adlandırdığımız bu cisim və hadisələr dünyası, əslində həm də ideyaların yaşadığı bir dünyadır. Sadəcə olaraq, bir ideya *kopiyalanır* və onun daşıyıcısı olan bütün cismlərə paylanır.

Problemi yeni ampuada təsəvvür etmək üçün biz çarpayının şəklini yox, heykəlini düzəldən sənətkar fərz edək. Hər bir heykəl, əgər ölçülər və material müvafiq seçilibsə, elə çarpayının özü olur. Beləliklə, bu halda ikinci və üçüncü təqlid pillələri bir pillədə birləşmiş olur. Əgər ideyanın da, Platonun təqdim etdiyinə uyğun olaraq harada isə bir təbii varlıq kimi, unikal nümunə kimi deyil, məhz hissi obyektlər- də, cismlərdə «yaşadığını» və onların kopiyalanaraq çoxal- dılmasını həyata keçirən və bu işdə vasitə kimi çıxış edən insanların zehində mövcud olduğunu qəbul etsək, problem xeyli dərəcədə başqa səpkidə ortaya çıxır.

Əbu Turxan vahid ilə çoxluğun nisbətindən bəhs edərkən, vahid ideyanın müxtəlif cismlərdə təcəssümünü əsaslandırmaq üçün Qurani-Kərimə istinad edir. *Taha* surəsinin 50-ci ayəsində Musanın dili ilə deyilir: «Rəbbimiz hər şeyə Öz xilqətini (başqa nəşrdə – *surətini və şəklini*) verən sonra da ona doğru yolu göstərəndir». Allahın təbiəti, xilqəti cismani olmadığından o, ruh və ya ideya kimi təsəvvür edilir. Müstəqim mənada Allahın «surətindən», «şəklindən» bəhs etmək düzgün

olmadığından burada söhbətin Aristotel mənasında «forma»dan, «surət»dən getdiyi, yəni əslində ideyadan bəhs olunduğu şübhəsizdir. Allah cismlərə özünəməxsus olan bir əlamət, yəni ideya təlqin edir (insan bədəninə *ruh üfürülməsi* də bu qəbildəndir). Hər bir şeyin sonrakı «doğru yolu» da məhz bu ideyada proqramlaşdırılmışdır. «Yol göstərilməsi» əslində «tale yazısı»dır. Biz bunu ancaq insana aid edirdik. Amma görünür, hər şeyin öz taleyi var.

Baxılan halda Pyerə adekvat olan ideya, ümumiyyətlə insan ideyası yox, Pyerin öz fərdi ideyası olmalıdır. Yəni bu ideya məhz Pyeri səciyyələndirən, onu digər insanlardan fərqləndirən cəhətləri, Pyerin fərdi taleyini də əhatə edir. *Ümumi* haqqında ideya *təkcə* haqqında ideyaya keçir. Bu cəhət ancaq xüsusi isimlərlə ifadə oluna bilən, fərdiyyətin ayrıca mənası olan obyektlərə aiddir. Yəni onların ümumi ideya (insan ideyası) ilə yanaşı, fərdi ideyaları (məsələn, Pyer ideyası) da vardır.

Bitkilərin və heyvanların hələ rüşeymində onun gələcək «taleyi yazılıbsa» biz burada ancaq ümumi ideyanı nəzərdə tuturuq. Belə ki, buğdadan buğda, almadan alma əmələ gəlir. Aslanın balası aslan olur. İstənilən halda növ dəyişməz qalır. Rüşeymdə proqram şəklində saxlanan və genetik olaraq ötürülən ancaq növün ümumi cəhətləri olur, müəyyən fərdi əlamətlərin formalaşması isə mühitin təsiri ilə həyata keçir. Buna mutasiya deyilir.

Biz (insanlar) düşünürük ki, bitki və heyvanların fərdi taleyi ola bilməz. Onların mahiyyəti növlərində ehtiva olunur. Bu yanaşmaya görə, eyni növdən olan bütün buğdalar elə buğdadır və onları fərqləndirməyə nə ehtiyac, nə də imkan vardır. Fizikada elektronlara bu cür münasibət məşhur «*elektronların ekvivalentliyi*» prinsipində öz əksini tapmışdır. (Lakin bəzən elementar zərrəciklər də özlərini müxtəlif cür apardıqda və eyniyyət prinsipindən kənara çıxdıqda alimlər bu faktı anlaşılmazlıq kimi qəbul edirlər. Məsələn, eyni şəraitdə elektronlardan bəzilərinin özünü fərqli aparması faktları «*elektronun iradəsi*» problemi ətrafında geniş müzakirələrə və mübahisələrə səbəb olmuşdu və bu problem fiziklər üçün bu gün də açıq olaraq qalmaqdadır).

İnsanın eqoist təsəvvürünə görə, hər hansı bir buğda dənəsi öz fərdi həyatını yaşaya bilməz. Onun bütün varlığı buğda olması ilə əlaqədardır. Burada ancaq ümumi ideya vardır. Fərdi həyatdan və fərdi ideyadan danışmaq mümkün deyil. Ancaq «buğda» ideyası və ya «çarpayı» ideyası varlıqdır. Həm varlıq, həm də mahiyyətdir. Burada varlıqla mahiyyət üst-üstə düşür. İnsan bəlkə də yeganə varlıqdır ki, hər bir insan sadəcə insan ideyasının daşıyıcısı olmayıb, həm də konkret, fərdi, təkrarolunmaz bir ideyanın daşıyıcısıdır. (Düzdür, tək-tək hallarda heyvanlar və hansı isə cismlər də fərdiləşir. Məsələn, Çingiz Aytmatovun əsərlərində hansı isə bir heyvanın taleyi oxucunu o dərəcədə maraqlandırır ki, o əsərin qəhrəmanına çevrilir – «Əlvida, Gülsarı» əsərində olduğu kimi. Bununla belə, xüsusiləşən məhz insandır. «Qara nə» də, «Gülsarı» da insan taleyinə daxil olduğu üçün – *insaniləşərək* xüsusiləşirlər). Ümumi insan ideyası mahiyyətlə, fərdi insan ideyası isə təzahürlə üst-üstə düşür.

«Upanişadlar»da *var olan* hər şeyin Brahmanın bütövlüyündən bir parça olduğu söylənilir. «Yalnız tək bir uca gerçək vardır, o da Brahmandır. Aşağıda olan da odur, yuxarıda olan da. Qərbdə, şərqdə, şimalda, cənubda olan da odur. Bütün evren Brahmandan başqa bir şey deyildir».<sup>1</sup> Bu ideya əslində islam monizmi ilə də çox gözəl səsleşir. Allahın məkan fəvqündə olması və eyni zamanda bütün məkanı ehtiva etməsi İslamın əsas ehkamlarından biridir. Lakin bu fikrin panteist çalarlarını önə çəkəndə təhriflərə yol verilə bilər.

«Upanişadlar»da Uddalaka ilə oğlu Şvetekato arasındakı söhbətdə bu təlimin əsas ideyası çox sadə şəkildə izah olunur: «Şvetekato on iki illik təhsildən sonra qayıdır, amma ən uca gerçəyi hələ qavramamışdır. Uddalaka oğluna ən uca gerçək olan atmanı tanıتماğa çalışır. Ata oğluna deyir: «Mənə bir hind inciri gətir və onu yar.» – «Yardım.» – «Nə görürsən?» – «İçində kiçik çəyirdəklər vardır» – «Yar o çəyirdəkləri və bax gör, nə görürsən.» – «İçi boşdur, əfəndim.» – «Bax o çəyirdəyin içindəki sənin görmədiyinin öz-dən hind inciri ağacı bitir.

---

<sup>1</sup> *İlham Güngören*. Buda və öğretişi. İstanbul, «Yol yayınları», 1981, səh. 28.

Çəyirdəklərdəki boşluq o öz-lə doludur. Hər şey varoluşunu o öz-ə borcludur. Gerçək də elə budur. O öz varlıqdır». <sup>1</sup>

Daha sonra atası oğluna duzlu suyun dadına baxdırır. Amma duz özü gözə görünmür. Dad verən gözlə görünməyən-dir. Daha sonra Atmanın hər şeyin içində həm də dışarında olduğu qeyd edilir. «O hər şeyi biləndir, amma onun ağılla qavranılması mümkün deyil». Beləliklə, həqiqi varlıq gözlə görünməyən də ola bilər. Görünənlər, zahirlik öləri və keçici olmaqdan başqa, əlamət və funksiyaları şərtləndirmir. Hər hansı cisim və ya hadisənin həqiqi funksiyası onun zahirində deyil, genetik proqramında «qələmə alınmışdır».

Beləliklə, həqiqi varlıq axtarışında, hissi varlıqla əqli varlığın müqayisəsi zamanı hələ qədim dövrlərdən başlayaraq əqli varlığa, ideyaya birincilik verilməsi tendensiyası üstünlük təşkil edirdi.

Bizim təklif etdiyimiz konsepsiyaya görə isə hissi təcrübənin obyektı də əslində əqli varlıqdır. Sadəcə olaraq «hissi dünyada» cismlərin *siması* onların daşdığı passiv ideyalarla müəyyənləşir. İdrak prosesi əslində onların *işıqlanması*, passiv haldan aktiv hala keçirilməsi, canlandırılması prosesidir ki, burada insanın daşıyıcısı olduğu iki fərqli ideya arasında daxili ahəng, harmoniya yaranması həqiqətə çatmaq üçün şərt kimi çıxış edir.

## ARİSTOTEL, İBN SİNA VƏ MÜASİR ÖZÜNÜDƏRK TƏLİMLƏRİ

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 29.



Platon və Aristotelin ruh və nəfs haqqında, mənəvi-intelktual həyatın strukturu haqqında fikirləri sonrakı dövrdə ən çox orta əsrlər islam fəlsəfəsində inkişaf etdirilmişdir ki, bu sahədə ən böyük xidmətləri olan filosoflar, heç şübhəsiz, Fərabi və İbn Sinadır.

İbn Sina, Aristotel təlimini bir neçə istiqamətlərdə inkişaf etdirmişdir.

Məlum olduğu kimi Aristotel təlimində hələ mahiyyət məzmunundan, substratdan fərqlənmir və nəticədə mahiyyət «təkcə» çərçivəsində axtarılır.<sup>1</sup> İbn Sina isə «mahiyyət» anlayışının müasir anlamını vermiş və onu «ümumi» olaraq izah etmişdir. Özünün «Metafizika» əsərində İbn Sina bu məsələni önə çəkmiş və kitaba «Zəruri mövcudadda mahiyyətin fərdi ola bilməməsinin izahı» adlı xüsusi paraqraf daxil etmişdir.<sup>2</sup> Mehdi Əminrazavi də diqqəti bu cəhətə yönəldərək göstərir ki, İbn Sinaya görə mahiyyətlər şeylərdə yox, ancaq mücərrəd şəkildə mövcuddurlar.<sup>3</sup>

Məntiq sahəsində İbn Sina Aristotel məntiqini sadəcə şərh etməmiş, bu sahəyə bir sıra yeniliklər gətirmişdir. Əslində İbn Sina məntiqin xüsusi bir sahəsi olan *modal məntiqin* banisidir. Belə ki, Avropada bu problemlə ancaq XIII-XIV əsrlərdən məşğul olmağa başlamışlar və o da yəqin ki, İbn Sinanın əsərləri ilə tanışlıqdan sonra.

İbn Sina məntiqə daha geniş planda yanaşır. Aristotelə görə, məntiq sillogizmlər qurulması, xüsusi halda sübut haqqında təlimdir.<sup>4</sup> İbn Sina isə məntiqi məlum anlayışlardan naməlum anlayışlara düzgün keçidin qaydalarını, habelə bu

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Физика. // Сочинения, том 3, М., «Мысль», 1981, стр.63.*

<sup>2</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр.140.*

<sup>3</sup> *Мехти Аминразави. Авиценна (Ибн Сина) – Великие мыслители Востока. М. Крон-пресс. 1998, стр.574.*

<sup>4</sup> *Аристотель. Первая аналитика. 24 а.// Сочинения, том 2, М., «Мысль», 1978, стр.119.*

anlayışların vəziyyətini öyrənən elm kimi müəyyənləşdirir.<sup>1</sup> Sillogizmlər və sübut məsələləri buradan xüsusi hal kimi çıxır.

Tacik tədqiqatçısı M.Dinorşoyevin yazdığı kimi, İbn Sinanın mühakimə təlimi, Aristotelin mühakimə təlimindən xeyli fərqlidir; belə ki, o, yalnız kateqorik mühakimələr haqqında deyil, həm də hipotetik (şərti) mühakimələr haqqında təlimdir.<sup>2</sup> İbn Sina özü bu fərqi belə izah edir: «Bu mühakimə, iki mülahizədən yaranır ki, onların hər biri müstəqil mühakimə olmaq xassəsini itirərək o biri ilə şərtlənir və o birindən hasil olur. Elə mühakimələr, şərti birləşdirici və hal mühakimələri adlanır. Mülahizələr arasında əlaqə belə də ola bilər ki, onların biri o birisinə uyğun gəlmir və onun əksinə olur. Bu halda mühakimə şərti-ayırıcı mühakimə adlanır».<sup>3</sup>

Məlum olduğu kimi, Aristotel Platon təlimini tənqid etsə də, materiya ilə ideya arasındakı ayrılığı tam aradan qaldıra bilməmişdi. İbn Sina fəlsəfəsinə görə isə materiyanın dərk olunması ancaq onun formaları və aksidensiyaları vasitəsilə mümkündür.<sup>4</sup> İbn Sina materiyanı şeylərdən fərqləndirərək ilkin zəruri mövcudat kimi dəyərləndirmişdir və onun nə vaxtsa, kiminsə (hətta Allah) tərəfindən yaradılmasını mümkünsüz hesab etmişdir; belə ki, yaradılan şey nə vaxtsa olmamışdır, amma materiya əzəli və əbədidir. Bu fikir əl-Qəzali tərəfindən İslamın ehkamlarından kənara çıxma kimi qiymətləndirilmiş və kəskin tənqid edilmişdir. Bu məsələyə «Filosofların təkzibi» adlı xüsusi əsər həsr edən əl-Qəzalinin fikrinə görə, filosoflar (ilk növbədə İbn Sina nəzərdə tutulur) Allahı Qurani-Kərimdəkinə uyğun izah etməzlər. Belə ki, İbn Sina materiyanın *heç nədən* yaranmasını inkar etməklə hər şeyin Allah tərəfindən yaradılması fikrindən kənara çıxmış olur. İbn Ruşd isə «Təkzibin təkzibi» əsərində əl-Qəzaliyə qarşı çıxaraq onun

---

<sup>1</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения.* М., «Наука», 1980, стр. 33.

<sup>2</sup> *М.Диноршоев. Ибн Сина и его философские воззрения. //Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Том 1, Душанбе, Ирфон, 1980, стр. 19.*

<sup>3</sup> *Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Том 1, стр. 19.*

<sup>4</sup> *Yenə orada, səh. 29.*

göstərdiyi ziddiyyətləri inkar edir. Fəlsəfənin məqsədi həqiqəti işıqlandırmaq olduğundan və İslam dininin insanları biliyə və həqiqətə səslədiyindən bu iki yolun qarşılaşdırılması yolverilməzdir. «Həqiqət həqiqətə əks olmayıb, bir-birini ahəngdar surətdə tamamlayır».<sup>1</sup> İbn Sina Allahı yeganə zəruri mövcudat və ilk səbəb hesab edir və materiyanı əzəli hesab etməklə onu heç də Allahla eyni tərtibdə götürmür. Çünki materiya zəruri yox, mümkün mövcudat kimi izah edilir. Bu baxımdan, İbn Sinanı Vəhdət ideyasından uzaqlaşmaqda, dualizmdə və deizmdə təqsirləndirmək üçün kafi əsas yoxdur.

İbn Sina əsasən Aristotel xəttindən çıxış edərək onu tək-milləşdirsə də, bir sıra məsələlərdə Platon və Plotinin təlimlərinə müraciət etmiş və yeni sintetik bir nəzəriyyə yaratmağa çalışmışdır. İbn Sinaya görə, insan nəfsi *İlahi İşığın emanasiyasından* (yaradıcı enerjisindən) doğulur, insan həyatı isə İşığa doğru qayıdış yoludur. «Doğuluş və qayıdış» («Mabda və maad») əsəri də məhz bu problemə həsr olunmuşdur. İnsan həm də bədənə malik olduğundan və bədən ontoloji iyerarxiyada ruha nisbətən aşağı pillədə dayandığından insanın məqsədi və ya kamilliyin yolu bədənəndən ruha, qaranlıqdan işığa qayıdışdan ibarətdir. Bu fikirlərdə peripatetizmdən və neoplatonizmdən sufizmə və işraqiliyə körpü atıldığıının şahidi oluruq.

İbn Sina, həm bir filosof, həm də zəmanəsinin ən böyük həkimi olmaqla, nəfs və bədən problemini elmi sistem halında araşdırmış və bu sahədə bir sıra yeni ideyalar irəli sürmüşdür. Psixologiyanın əsasları Aristotel tərəfindən qoyulsa da, onun sonrakı inkişafında ən böyük söz sahibi İbn Sina olmuşdur.

Psixologiyanın bir elm kimi formalaşması, XIX əsrdə təbiətşünaslığın əldə etdiyi nailiyyətlərin və elmi araşdırma texnologiyasının «ruh və bədən» probleminə yönəldilməsi, ruhun, nəfsin müstəqil tədqiqat obyektinə çevrilməsi XX əsrin əvvəllərində bu sahələrdə bir sıra böyük uğurlar qazanılmasına səbəb oldu. Bu uğurlar məsələnin fəlsəfi qoyuluşuna da

---

<sup>1</sup> G.F.Hourani. Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961, p.50.// Скурбекк Г., Гилье Н. Истории философии. М., 2000, стр. 252.

müəyyən dərəcədə təsir etmiş, lakin onları tam izah edən yeni fəlsəfi sistem hələ yaradılmamışdır.

Bir qayda olaraq ağıl, nəfəs və ruh anlayışlarından istifadə edən fəlsəfi təlimlər Yeni Dövrdə şüur anlayışının prioritetliyi sahəsində fərqli düşüncə tərzinə yeni-yeni uyğunlaşdığı bir vaxtda *aşkarlanmayan şüur* haqqında təlimin ortaya çıxması fəlsəfi paradigmanın yenidən dəyişilməsi tələbini ortaya qoyur. Lakin bu yenilik tələbi əslində köhnəyə, Şərq təfəkkür ənənələrinə qayıdış tələbindən ibarət idi. Fəlsəfənin dini düşüncədən ayrılması sahəsində arxa plana keçmiş ruh və bədən problemi qarışıq dini-fəlsəfi sistemlər halında olan Şərq düşüncəsində həmişə prioritet mövzu olmuşdur. Qərb fəlsəfəsi təbiəti, maddi dünyanın qanunauyğunluqlarını ruha istinad etmədən, müstəqil şəkildə tədqiq edən elmə əsaslanma plan və elmi dünya görüşünün güclü təsirinə məruz qalmaqla Şərq düşüncə ənənələrindən çox uzaqlaşmışdır. İdrak prosesləri, şüur fəlsəfənin predmetində saxlansa da maddi gerçəkliyin öyrənilməsi elmin ixtiyarına verilmiş, elmlə vasitələnmiş və fəlsəfə bu bölgüyə ancaq elm fəlsəfəsi kimi daxil olmuşdur.

XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində isə təbiətşünaslığın inkişafı elə bir mərhələyə gəlib çatdı ki, şüurun və nəfsin də təbii-elmi yolla öyrənilməsi günün tələbinə çevrildi. Elm yenə də fəlsəfəni izləməkdə davam edərək onun tədqiqat sahəsinə daxil olur. Ən önəmlisi isə budur ki, ənənəvi terminlər yeni məzmunla zənginləşir. Ruh, nəfəs və şüur anlayışlarının fərqli kontekstlərdə işlənməsi bir tərəfdən onların məzmununu zənginləşdirsə də, digər tərəfdən onların mahiyyətini yenidən nəzərdən keçirmək zərurəti yaranır. Beləliklə, təbiətşünaslığın inkişafı fəlsəfi terminlərin də dəqiqləşdirilməsini tələb edir.

Təsadüfi deyildir ki, Amerika filosofu Uilyam Ceyms psixologiyaya təbiətşünaslığın bir sahəsi kimi baxır.<sup>1</sup> Digər tərəfdən professor Leddin yazdığı kimi psixologiya şüur vəziyyətlərini təsvir və şərh edir. Beləliklə fəlsəfənin başlıca kateqoriyalarından olan şüur (yaxud nəfəs, və ya ruh) təbiətşünaslığın predmetinə çevrilir. Düzdür bəzi filosofların (məsələn

---

<sup>1</sup> У.Джеймс. Научные основы психологии. - Минск.: Харвест, 2003, стр.3.

H.Spenser) fikrinə görə «cismani həyatla ruhani həyatın mahiyyəti eynidir» (Spenser bunu daxili münasibətlərin xarici münasibətlərə uyğunlaşması kimi, təkamülün nəticəsi kimi izah edir).

U.Ceymsə görə, ruhani (nəfsani, mənəvi) həyatın faktları fiziki mühitdən kənarında öyrənilə bilməz. Bu baxımdan o, nəfsi ancaq qeyri-maddi varlıq kimi nəzərdən keçirən rasiyal psixologiyasının mövqeyini qəbul etmir. Müasir psixologiya etiraf edir ki, insanın daxili qabiliyyətləri onun yaşadığı maddi dünyanın formalarına uyğunlaşdırılmışdır.<sup>1</sup>

Təbiətşünaslığın nailiyyətlərindən istifadə etmək cəhdləri tədqiqatçını istər-istəməz materialist mövqeyə sürükləyir. Nəfsdəki prosesləri, beynin fəaliyyətini əsəb sistemi ilə əlaqələndirən U.Ceyms bunun açıq-aşkar materialist baxış olduğunu dərk etdiyi üçün vəziyyətdən çıxış yolları axtarır, lakin təbiətşünaslığın müddəalarını idealist fəlsəfə konteksinə sala bilmir. U.Ceyms etiraf edir ki, materializm yüksəkdə duranı aşağıda olandan asılı vəziyyətə salır. Nəfsin beynin fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməsi də bu qəbildəndir. Amma hələ ki, elm ancaq bu yolu təklif edə bilər.<sup>2</sup>

Burada yada salmaq yerinə düşərdi ki, hələ orta əsrlərdə İbn Sina və Ş.Sührəvərdi nəfs hadisələrini bədənlə izah etmək cəhdlərinin qüsuru olduğunu göstərirdilər. Ş.Sührəvərdi yazırdı ki, aşağıda olan özündən yüksəkdekini idarə edə bilməz. Ona görə də, nəfs bədənin məhsulu ola bilməz. Bədən nəfsi yox, nəfs bədəni idarə edir.<sup>3</sup> XX əsrin ən böyük psixoloqlarından biri Karl Qustav Yunq yazır ki, ideyalar hansı isə konkret insandan yox, nə isə daha böyük bir varlıqdan yaranır. Biz onları deyil, onlar bizi formalaşdırır.<sup>4</sup>

U.Ceyms də, K.Q.Yunq da İbn Sina, Ş.Sührəvərdi kimi nəfsin bədənə nisbətən yüksəkdə durduğunu, daha böyük bir

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 5.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 9.

<sup>3</sup> Ş.Sührəvərdi. İşıq heykəlləri.- Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər), Bakı, 1999, səh. 221.

<sup>4</sup> Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., Канон, 1994, стр.6.

sirrə əsaslandığını bir sövq-təbii ilə, fəhmlə dərk edirlər. Lakin bir Qərb adamı olaraq U.Ceyms təbiətşünaslığın açdığı imkanlardan kənar qala bilmir və ümid edir ki, ənənəvi elmi üsullarla alınan biliklər, fizioloji və nevroloji proseslərin tədqiqi, nəhayət nəfsin öyrənilməsi üçün baza olacaqdır. Və ümid edir ki, indi baş-ayaq qoyulanlar fəlsəfi konteksə keçdikdə yenidən öz yerini tuta bilər.

Elmin mövqeyi isə təxminən belədir ki, nəfs, şüur hadisələri bədənlə xarici maddi aləm arasında qarşılıqlı əlaqədən irəli gəlir. Yəni iki maddi tərəf arasındakı münasibət fərqli bir mahiyyətin – şüurun yaranmasına səbəb olur. Lakin ən çətini və elm üçün əlçatmaz olan da, elə bu keçid məqamının anlaşıl-mazlığıdır. Cismlə qarşılıqlı əlaqə nəticəsində orqanizm müəyyən fiziki təsirlərə məruz qalır və bu təsirlər beynə ötürülür. Beyndə də müəyyən proseslər gedir, qıcıqlar neyronlara təsir edir və s., və s. Bütün bunları elm öyrənə bilər. Lakin beyndə gedən sonrakı maddi proseslərin sayəsində maddi aləmin hüdudundan kənara çıxan, ondan köklü surətdə fərqli olan və maddi üsullarla qavranıla bilməyən, görünməsi, eşidilməsi, toxunulması mümkün olmayan şüur hadisələri ortaya çıxır. Bax bu keçidi və yaranmış yeni mahiyyətli hadisəni təbiətşünaslıq izah edə bilmir. Elmin ən son nailiyyətlərinə əsaslanmağa çalışan fəlsəfə də bu məqamda aciz qalır. Bu keçid, sıçrayış, bu böhran məqamı elm üçün anlaşılmaz olduğu kimi, sıçrayışdan sonra qədəm qoyduğumuz yeni dünya, mənəvi-ruhani dünya da elm üçün əlçatmazdır. (Elm bu sahəni fəlsəfəyə saxlamışdır.) Çünki, bu dünyada nə məkan, nə zaman, nə də səbəbiyyət hökm sürür. Maddi dünya qanunlarından heç biri burada işləmir. Lakin insan malik olduğu əqlin, mənəviyyətin sayəsində, həmin sirli və əsrarəngiz dünyanın sayəsində maddi dünyaya fərqli bir münasibət bəsləməyə başlayır ki, bax, bundan sonrakı zona yenə də elmi tədqiqat zonasıdır. Daha doğrusu, bu elə əvvəlki, şüuraqədərki maddi dünyadır, sadəcə bizə məlum olduğu şəkildə. Zira, şüuraqədərki dünyanın özü də bizim üçün əlçatmazdır, qaranlıqdır. Dünya bizim üçün şüur mərhələsindən sonra işıqlanır. Daha doğrusu, işıqlanmış hissəsi bizim üçün dünyadır.

Ona görə də, müasir psixologiya əslində bir neçə fərqli

tədqiqat sahələrini, zonalarını ehtiva edir. Bu kəsişmə məqamına qədər olan fiziki, fizioloji və neyrofizioloji proseslərin eksperimental və nəzəri tədqiqi və bir də insanın davranışlarının, onun «şüurlu» fəaliyyətinin eksperimental və nəzəri tədqiqi (analoji olaraq koqnitiv psixologiya da iki mərhələyə bölünür)...

Şüuraqədərki hadisələr zonası və şüurdan sonrakı hadisələr zonası...

Şüur hadisəsi, fikrin, ideyanın müstəqil mövcudluğu və əql aləmində gedən proseslərin maddi aləmdən asılı olmaması ...

Hegelin fikrinə görə, fikir yalnız özünü doğurarkən, – özünü tapır. Və yalnız o zaman ki, özünü tapır, onda mövcuddur və fəaliyyətdədir.<sup>1</sup> Hegelə görə, fikrin özünü tapması fərdi miqyasda mümkün olduğu kimi ümumbəşəri miqyasda da mümkündür. Bütövlükdə bəşəriyyət üçün bu proses fəlsəfə tarixindən ibarətdir. İnsan ümumisinin, böyük hərflərlə insanın intellektual müstəvidə özünüdərkə ayrıca götürülmüş bir insanın deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin missiyasıdır. Fərdin özünüdərkə isə fikir müstəvisində yox, hissi təcrübənin bir məqamı kimi həyata keçir. Sadəcə olaraq burada təcrübənin obyektə insanın öz Mən-i, mənəvi dünyasıdır. Təkcə intellektlə yox, instinktlə, nəfslə səciyyələnən konkret, spesifik və unikal bir mənəvi dünya!

M.Merlo-Ponti özünün «Qavrayışın fenomenologiyası» əsərində R.Dekartın məşhur «düşünürəmsə demək mövcudam» fikrinə işarə etməklə yazırdı: « «Mən düşünürəm» tezişi indiyədək başqasının qavranmasını dəyərdən salırdı; o mənə deyirdi ki, «Mən» ancaq onun özü üçün əlçatandır. Belə ki, Mən bir fikir kimi təyin olunduğundan Mən mənim özüm haqqımdakı fikrimlə eyniləşdirilirdi».<sup>2</sup>

Bəs əslində Mən kimdir, yoxsa nədir? İnsanın bədəni, nəfsi və əqli Mən-lə nə dərəcədə əlaqədardır? Orta əsrlər islam

---

<sup>1</sup> Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. // Гегель. Сочинения М., 1932, том БХ стр.12.

<sup>2</sup> Мерло-Понти. (bax: Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., «Наука», 1977, стр.15).

fəlsəfəsində, xüsusən İbn Sina və Ş.Sührəvərdinin əsərlərində Mən əsasən nəfslə eyniləşdirilir. Dekart insanın mövcudluğunu onun düşüncəsi, əqli ilə bağlayır. Materialist təlimlər və adi şüur isə insanın varlığını daha çox dərəcədə bədənə eyniləşdirirlər. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda bütün insan bədənəri təxminən eyni bir funksiyanı icra edir və onların fərqi insan həyatlarının rəngarəngliyini ifadə etmək üçün əsla yetərli deyil. Digər tərəfdən, ölümdən sonra bədənə öz funksiyalarını itirməsi, onun heç də müstəqil və ya aparıcı olmadığına dəlalət edir. Ölüm isə nəfəsin dayanması və nəfəsin bədənə ayrılması kimi başa düşülür. Deməli, bədənə həyat verən, onu bir canlı varlıq kimi yaşadan əslində nəfs imiş. Əqlin fəaliyyətinə gəlincə, o universal səciyyə daşıyır və bütün insanlar üçün təxminən eynidir. Düşüncə qabiliyyətləri, potensial imkanlar fərqli ola bilər. Lakin yol eyni yoldur. Görünür, buna görə də, əqlin fərdi Mən-i səciyyələndirmək şansı azdır.

Lakin nəfslər necə, fərdidirlərmi və nə dərəcədə? Platon belə hesab edirdi ki, nəfs (ruh) bir insan öldükdən sonra başqa insanlarda və hətta heyvanlarda yaşamaqda davam edir. Bununla da nəfəsin fərdiliyi, unikalığı inkar edilirdi. Buna baxmayaraq, hər bir fərdin öz şəxsi həyatında nəfsini təkmilləşdirməsi və deməli, sonrakı nəsillərə irs olaraq daha sağlam ruh qoyub getməsi imkanı açılırdı. Deməli, tərbiyə bir tərəfdən insanlar arasındakı münasibətin sayəsində mümkün olursa, digər tərəfdən, insanın öz Mən-ini təkmilləşdirməsi sayəsində həyata keçir.

Özünü tanımaq, həyatını öz meyarlarına uyğun şəkildə qurmaq heç də bütün insanlara qismət olmur. Neçə-neçə insan bu dünyada həyat sürüb, başqaları ilə ünsiyyətdə olub, başqalarını tanıyıb, onlarla iş birliyi qurub, amma bir dəfə də olsun özü ilə görüşmək, özünü tanımaq və öz seçimi ilə nə isə bir iş görmək şansı olmayıb. Amma kimə ki, özü ilə görüşmək nəsb olub, onun keçirdiyi ilk hiss heyrat və vahimə ilə müşaiyət olunur. Başqasının istəklərinə və düşüncələrinə soyuqqanlı yanaşmaq, onları tənqidi surətdə nəzərdən keçirmək emosiyasız da mümkündür. Yaxın adamlarının mövqeyinə, həyat tərzinə biganə qalmaq çətindir. Özünə qarşı biganəlik qeyri-mümkündür. (Düzdür, insan özünü heç tanımadan rahatca



«yaşayır». Amma əslində kimin həyatını yaşayır? Başqalarının həyatına əlavəyə çevrilmir ki?).

Hegel «Tarix fəlsəfəsi» əsərində diqqəti insanın özünün əslində nə olması haqqında fikirlərin tarixən dəyişilməsinə yönəldir. Misirlilərin bu haqda düşüncələrini ifadə etmək üçün Neyt ilahəsinin məbədində həkk olunmuş məşhur yazını misal gətirir: «Mən o-yam ki, olmuşam, varam və olacağam: heç kim mənim pərdəmi götürməmişdir». <sup>1</sup> İnsanın özünə münasibəti, özü haqqında bilgisi problemi daha yüksək inkişaf pilləsi olan yunan təfəkküründə daha aydın qoyulur və «*özünü dərk et*» şəklində konkretləşir. Hegel bu fikri izah edərək yazır ki, burada söhbət heç də hər bir insanın öz müsbət və mənfə, üstün və zəif cəhətlərini anlamasından getmir. Əsas məsələ *ümumiyyətlə* insanın özünü dərk etməsidir. <sup>2</sup> Bu mənada özünüdərk *öz-ün*, fərdi Mən-in yox, insan ümumisinin dərkidir və tarixi bir prosesdir. Lakin hər bir insanın öz şəxsi həyatında məhz öz fərdi varlığını dərk etməsi problemi də çox önəmlidir. Həm də bu zaman proses daha çox dərəcədə duyğu, hissiyyat müstəvisində gedir, insan həyatının tərkib hissəsi kimi yaşanır.

Özünün əslində kim olduğunu, ürəyindən nələr keçdiyini bilmək imkanı insanı vahimələndirir. İnsanın özü ilə həqiqi görüşü onun özü haqqında yaratdığı himsiz-bünövrəsiz, çox təxmini, ufaq obrazın, bəzən mifin dağılması ilə nəticələnmə bilər və insanın həqiqi siması özü üçün tam bir yenilik ola bilər. Şopenhauer yazır ki, insandan başqa heç bir varlıq öz mövcudluğuna təəccüb və heyrətlə baxmır. İnsan öz şüurlu həyatını yaşayarkən, öz mövcudluğuna izahat tələb etməyən bir reallıq kimi baxır. Lakin, insanın öz Mən-inə kənardan baxmaq imkanı fəlsəfi düşüncələrin əsası olur və məlum olur ki, insanın kortəbii fəaliyyəti çox vaxt onun öz maraqlarının əksinə yönəlmişdir. <sup>3</sup>

Bəzi adamlar öz qəlbini dinləməkdən məqsədyönlü su-

---

<sup>1</sup> Г.В.Ф.Гегель. Философия истории. Санкт–Петербург, «Наука», 2000, стр. 248-249.

<sup>2</sup> Yəni orada: səh.249.

<sup>3</sup> А..Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Приложение 2-е. О метафизической потребности человека.

rətdə çəkinirlər, onlar öz həyat tərzini mövcud sosial normalara, mənəvi prinsiplərə, əxlaqi dəyərlərə uyğun surətdə qurmağa çalışır və əslində nə kimi bir *materialla* işlədiklərinin fərqinə varmırlar. Lakin bu *material* insanın istəyindən, arzusundan asılı olmadan irəlicədən verilmiş, başqası tərəfindən yaradılmış bir gerçəklikdir. Elə bir gerçəklik ki, onunla tanışlıq ya meditasiya, ya da fəlsəfi reduksiya zamanı mümkün olur. Hər iki halda insan bütün kənar təsirlərdən, sonradan əldə edilmiş keyfiyyətlərdən, cəmiyyətin, mühitin insana təlqin etdiklərindən uzaqlaşmaq, «xilas olmaq» yolu ilə özünə yaxınlaşmağa çalışır. Bu bir azadlıq məqamıdır və bundan sonrakı fəaliyyət ancaq insanın həqiqi Mən-inin realizasiyası kimi həyata keçir.

Upanişadlara görə insan azadlığa, son sevincə elə bu dünyada çata bilər: «Ürəyindəki bütün istəkləri, tutkuları söküb ata bilsə, insan ölümsüzlüyə çatar. Öz həyatında Brahmana yetişər»<sup>1</sup>. Beləliklə, Upanişadlar cənnəti göydən alıb yer üzünə endirmiş, insanları da tanrılar qatına yüksəltmiş olur. Buddizm də bu anlayışı bölüşür.

Bütün Veda himnləri, brahmanizm, hinduizm əsrlər boyu bir-birini əvəz etsə də, mahiyyət dəyişməmişdir. Bu dəyişkən, iztirablarla dolu dünyada elə bir səviyyəyə çatmaq lazımdır ki, onun fəvqünə qalxmaq və ondan azad olmaq mümkün olsun. (Ancaq bu dünyadan azad olan insan ona nəzarət edə bilər.) Bu səviyyə ali başlanğıc olan Brahmana mənsubdur. Əlbəttə, adi insan Brahman ola bilməz, amma hər bir insan öz həqiqi Mən-ini arasa bu ali başlanğıcı özündə tapa bilər. Fərdi miqyasda *atman* adlandırılan bu ali başlanğıc əslində Brahmana adekvatdır. Başqa sözlə, atman ali başlanğıc və prinsipin universal forması olan Brahmanın xüsusi, özəl təzahürüdür. İnsan bütün diqqətini öz Mən-inə yönəldərək hər hansı xarici təsirdən, bu fani dünyanın təbəddülatlarını ehtiva edən *sansaradan* tam azad olduqda onun üçün Brahmana gedən yol açılmış olur. Təmizlənmiş, saflaşmış fərdi ruhun təcəssümü olan atman ilahi ruha, Brahmana qovuşur.

Bu təmizlənmə yolu, dünyəvi olan hər şeyin fəvqünə

---

<sup>1</sup> *İlham Güngören*. Buda və öğretisi. İstanbul, «Yol yayınları», 1981, səh.34.

qalxmaq cəhdi tərki-dünyalığa, asketizmə sövq edir. Və bu yolun sonu yoxdur. Əgər fərdi ruhun təmizlənməsi bədəndən ayrılma hesabına həyata keçirsə, bunun insan həyatına faydası nə olur.

Ruhun təntənəsi bədənin inkarı üzərindəmi qurulmalıdır?!

Yoxsa təmizlənmiş ruh yenə bədənə qayıtmalı və həyat yolunu onunla birlikdə qət etməlidir. Axı bədən sadəcə cansız bir cisim deyil, onun da öz istəkləri vardır. Və məqsəd də bu istəkləri düzgün yönəldə bilməkdən, yəni bədənin özünü də tərbiyə etməkdən ibarətdir.

Ruh özünə dalaraq ruhani aləmin ənginliklərinə daxil olduqdan və təmizləndikdən, saflaşdıqdan sonra yenidən yerə enir, «bədənin ruhu» ilə, nəfslə təmasda olur və nəfsi də təmizləməyə, paklaşdırmağa nail olur. Bu proses zaman-zaman davam edir, hər gün və hətta gündə neçə dəfə nəfsin ilahi ruhla təmas sayəsində haqqa yönəldilməsi baş verir. Nəticədə nəfs özü də təmizlənir, nurlanır. Hətta bədən də, insanın sifəti də dəyişir, *nuraniləşir*.

Ancaq paklaşmış, təmizlənmiş insan öz həqiqi siması, varlığı ilə təmasda ola bilər və azadlığa da ancaq bu zaman çata bilər.

Nəsihətlər, tövsiyələr üzərində qurulmuş tərbiyə sistemi ancaq ənənəvi mühit üçün faydalı ola bilər; o da əgər vərdiş çevrilərsə. Standartdankənar, ekstremal vəziyyətlərdə məhz həmin vəziyyətə uyğun optimal qərar çıxarmaq üçün mənəvi prinsipləri dövlətçilik təfəkkürü və ixtisas maraqları ilə eyni müstəviyə gətirmək, bu amilləri çıxarılacaq qərarın strukturuna daxil etmək üçün ən əsas şərt sərbəst düşüncə, yaradıcı təfəkkürdür. Ayrı-ayrılıqda mənəvi prinsipləri bilmək, müəyyən bir ixtisasa yiyələnmək, siyasi və hüquqi bilikləri mənimsəmək olar, amma ən başlıcası, hər bir şəraitdə onları əlaqələndirmək, optimal sintezini yaratmaqdır. Bu isə hər adama müyəssər olmur. Belə bir əlaqə hiss və ya vərdiş səviyyəsində deyil, ancaq təfəkkür səviyyəsində yarana bilər. Ona görə də, Qərb dünyası hələ XVIII əsrdən təfəkkür tərbiyəsini ön plana çəkir. Con Lokk özünün məşhur «Zəkanın tərbiyəsi» və «Təlim haqqında» əsərlərində təlimin əsas vəzifəsi kimi təfəkkürün

tərbiyəsinə irəli sürürdü. Bu ideyanın irəli sürülməsində xronoloji baxımdan yenə də Şərqi İrəlidədir. Yəni bu fikri də İbn Sina Con Lokkdan səkkiz əsr əvvəl irəli sürmüş və vərdişə çevrilmiş zəkani «bilikli qüvvə», yaxud «maddi zəka» adlandırmışdır.<sup>1</sup> Lakin əsas o deyildir ki, hansı ideya ilk dəfə hansı xalqın nümayəndəsi tərəfindən irəli sürülmüşdür. Əsas odur ki, bu ideyanı hansı xalq tətbiq etmişdir və əməli prosesə, sosial reallığa çevirmişdir.

## ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİNDƏ «İŞIQ-QARANLIQ» METAFORASI

*Bir nur gördüm zülmətlərin içində,  
Sanki gecə gündüzlərə büründü.*

Ş.Sührəvərdi

Daltoniklər dünyanı ancaq iki rəngdə – ağ və qara rəngdə görürlər.

Rəssamlar adi insanın görə bilmədiyi yüzrlə rəng çalarlarını seçirlər.

Fiziki cihazların köməyiylə gözlə görünməyən «rənglər» də görünür. Ultrabənövşəyi və infraqırmızı işıq zonası *görmə*

---

<sup>1</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр.319.*

bucağını daha da genişləndirir.

Fiziklər daha sonra müəyyənləşdiriblər ki, bütün rənglər və rəng çalarları əslində ancaq ağ rəngin tərkib hissələridir. Qara rəng isə əslində rəng deyil. Daha doğrusu, gerçəklik deyil, *boşluğun rəngidir*.

Gerçək dünya, hadisələr dünyası ağ işığın qradasiyaları və ünsürlənmə variyasiyalarında təzahür edir. Qaranlıq isə işığın sadəcə olaraq olmamasının, yoxluğunun əlamətidir.

Fəlsəfədə *varlıq* və *yoxluq* təliminin metaforik səpkidə işıq və qaranlıq timsalında təqdim edilməsinin sən demə, təbii elmi əsasları da var imiş...

Lakin böyük Şərq filosofları dünyanı işıq – qaranlıq əksliyinin timsalında izah edərkən fizikada hələ nə işığın təbiəti, nə ağ işığın spektral analizi, nə də «qara yeşik» və «qara deşik» təlimləri var idi.

Bədii təfəkkürün elmi təfəkkürü qabaqlaması nəinki təəcübü deyil, hətta bəlkə də qanunauyğundur. Xüsusən, fəlsəfədə... Və ələlxüsus Şərq fəlsəfəsində!

Dünyanı ancaq əksliklərin vəhdəti kimi ağ və qaranın, xeyir və şərin, əql və nadanlıq, ideya və materiyanın, harmoniya və xaosun, hərəkət və sükunət, iradə və süstlük mübarizəsi, vəhdəti və qarşılıqlı keçidi kimi təqdim etmək təşəbbüsləri az olmayıb.

Lakin ikinci tərəfin yoxluğundan çıxış edən və dünyanı ancaq birincinin qradasiyası kimi izah edən təlimlər də mövcuddur.

Ancaq *Xeyir* var. Şər xeyirin yoxluğudur.

Ancaq *İşıq* var. Qaranlıq işığın yoxluğudur.

Ancaq *Əql* var. Nadanlıq əqlin yoxluğudur.

Ancaq *İdeya* var. Materiya ideyanın yoxluğudur.

Ancaq *Harmoniya* var. Xaos harmoniyanın yoxluğudur.

Ancaq *Hərəkət* var. Sükunət hərəkətin yoxluğudur.

Ancaq *İradə* var. Süstlük iradənin yoxluğudur.

Dünya ancaq İradə kimi, ancaq Hərəkət, ancaq Harmoniya, ancaq İdeya, ancaq Əql, ancaq İşıq, ancaq Xeyir kimi!

Lakin dünya ya qütbləşmiş halda, ya da bir qütblü dünya kimi təsəvvür olunarkən bunun ancaq idealizasiya olduğu nəzərə alınmalıdır. Yəni, bütün dünyanı bir qütbə əritmək bir

növ onun rəngarəngliyini, müxtəlifliyini nəzərdən qaçırmadır.

Bəli, həqiqi böyük varlıq saf halda, təmiz halda hər cür maddiyyatdan ucada durur. Heçliyi özündə saxlamır. Qaranlığı, nadanlıqı, süstlüyü özündə saxlamır. Lakin bu, ideal haldır. Həqiqi böyük varlıq olan mütləq ideyaya – Allaha xas olan keyfiyyətlərdir. Lakin bizim mənsub olduğumuz, yaşadığımız dünya ona görə fani və naqisdir ki, burada işıq qaranlıqla, əql nadanlıqla, xeyir şərlə, ideya maddiyyatla qatışıq haldadır.

Və bu fani dünyanın əzəli və əbədi yolçusudur insan... Qaranlıqdan işığa, nadanlıqdan əqlə, xaosdan harmoniyaya gedən yol. Həmişə yol gedən və heç vaxt son mənzilə çatmayan insan.

Şərq dünyası əsrlər boyu fərdi «mən»in kamilləşməsi yollarını axtarmış, dünyanı naqislikdən xilas etmək və mütləq varlığa yaxınlaşmağın yollarını, vasitələrini axtarmışdır. Şərq idealının əsasını ideyaya qovuşmaq (Allaha qovuşmaq, maddi başlanğıcdan, heyvani hisslərdən xilas olmaq) təşkil edir.

Nəçə minilliklər ərzində dünyada yalnız Şərq ruhu, Şərq ideali hakim olmuşdur.

Renessansdan sonra dünya iki yerə parçalanmış, səhnəyə Qərb ruhu daxil olmuşdur. Ənənəvi yolu tutanlar öz şərqçilikliyində qalmış, lakin onlara alternativ olaraq kamillik zirvəsinə yeni yolla gedənlərin düşüncə tərzini, fəaliyyət metodologiyasını tarixə Qərb sivilizasiyası adı ilə daxil olmuşdur.

Şərq ruhu və Qərb sivilizasiyası!

Ruh və sivilizasiya!

Hər bir şəxsin ruhani həyat axtarışı, nəfs üzərində qələbə çalaraq mənəvi kamillik zirvəsinə qalxması. Maddi dünyaya etinasızlıq. Cəmiyyətə etinasızlıq. Fərdi-mənəvi səadət.

Yeni Dövr, yeni düşüncə, kamilliyin Qərb yolu. Maddi həyatın kamilləşməsi. İctimai münasibətlərin təkmilləşməsi. Fərdi «mən» yox, ictimai «mən». Fərdi ruh yox, milli ruh. Qüvvələrin toplanması. Mənəvi enerjilərin toplanması. Tək fərdlərin yox, bütövlükdə xalqın, cəmiyyətin gücü. Düşünən, fəaliyyət göstərən, kamilləşən cəmiyyət! Maddiyyata yox, əqlə, intellektə tapınan cəmiyyət!

Bir tərəfdə maddiyyatdan imtina edən və mütləq ideyaya bilavasitə qovuşmağa çalışan – fərd, digər tərəfdə cismani

həyatı qəbul edən bir fərd kimi yox, toplum halında cəmiyyət olaraq daha mükəmməl ideyaya tapınan və səadəti cəmiyyətin bir üzvü olaraq axtaran insan!

Əslində islam dini yeganə dindir ki, o, həm Şərq, həm də Qərb düşüncəsini özündə saxlayır, Şərq düşüncəsi isə ən çox buddizmdə və xristianlıqda təbliğ olunur.

Sufilər əgər küfr edirdilərsə, ancaq iddialarının böyüklüyü mənasında edirdilər. Onların günahı Allahı həddindən çox sevmələrində, öz vücudlarını və şəxsi iradələrini unutmalarında idi. Allahı sevmək, əlbəttə, günah ola bilməz. Öz vücudunu unutmaq günahdır. Allahın qurbana ehtiyacı yoxdur. Əsas məsələ, əgər lazım gələrsə, daha ülvi bir məqsəd üçün, Allah yolunda özünü qurban vermək əzminin olmasıdır. Zərurət olmadıqda bu addımı atmaq ifrata varmaqdır.

Unutmaq olmaz ki, insan bir ruh olaraq yox, ruhani-cismani varlıq olaraq yaradılmışdır. Maddi, mənəvi və sosial ünsürlərdən hər hansı birini tam inkar etmək gerçəkliyin təhrif olunmasıdır.

Ruhun bədənə nisbətən ilkinliyi, hərəkətverici qüvvə olması heç də bədənin tamamən inkar olunmasına əsas vermir.

Bəli, insan ruhdan pay almışdır. Dünyanı idarə edən İdeyaya analoji olaraq, insan da öz miqyasında özünü və mühitini öz ideyası əsasında idarə etmək şansı qazanmışdır. Lakin bütün məsələ bundadır ki, bu İdeya ilə o ideya eyni təbiətli olsa da, tam eyni deyildir. İnsanın imkanları, təsir dairəsi, iradi gücü məhduddur. Böyük ideyaya qovuşmağın yolu isə şəxsi ideyanın müstəqilliyinin itirilməsi sayəsində mümkündür. Şəxsi ideya böyük ideyaya qovuşmaq üçün ona tabe olur. Şəxsi nəfs istisna olunur və ruhla əvəzlənir. Şəxsi iradə istisna edilir və insan bütövlükdə ilahi iradəyə tabe olur.

Lakin bu hal ancaq müəyyən şəraitdə əldə edilir. Belə bir məqama yüksəlmiş insan bütün həyatı boyu bu məqamda qala bilməz. Ruh yenidən bədənə dönmək, insan yenidən cəmiyyətə, ictimai və təbii mühitə qayıtmaq məcburiyyətindədir. (Sufilər, görünür, bu qayıdışın zərurətini nəzərdən qaçıdır və qayıdış məqamında fəaliyyət prinsipləri haqqında heç düşünmək də istəmədilər. Bu ifrat Şərq mövqeyi idi. Mahiyyəti etibarı ilə

islamdan daha çox xristianlığa yaxındır. Bu yol sivilizasiya yolundan fərqlidir.)

Bəli, İdeyadan başlayan Platon və Hegel, İradədən başlayan Şopenhauer, Xeyirdən başlayan Zərdüşt, Sokrat və Nizami, Hərəkətdən başlayan Heraklit kimi, Işıqdan başlayan Sührəvərdi də dünyanın yeni modelini yeni terminlər əsasında, yeni metaforik zəmində qurmağa çalışmış və qurmuşdur.

Düzdür, işıq və qaranlıq terminlərindən əvvəllər də istifadə edilmişdir. Zərdüştilikdə, Hermesçilikdə, Yeni Platonçuluqda, Məzdəkilikdə və s. və s... Lakin söhbət fəlsəfi sistemdən gedir. Kateqoriyalar sistemindən gedir. A.Korbin bəzi şərhçilərin Sührəvərdi təlimini qədim İran intellektual ənənələri ilə bağlamaq cəhdlərini əsassız hesab edir və göstərir ki, işraq termini və bütün digər əlaqədar anlayışlar yeni kateqorial aparat kimi ilk dəfə məhz Ş.Sührəvərdi tərəfindən yaradılmışdır.<sup>1</sup>

Ş.Sührəvərdi «İşıq heykəlləri» əsərində yazır: «Təsəvvürdə hisslərə bölünməyən şeyin bir cəhətdə olması, ona işarə edilməsi mümkün deyildir... (Cism) təsəvvürə və aydın fikrə görə bölünəndir».<sup>2</sup> Göründüyü kimi, Sührəvərdi təsəvvürdə hisslərə bölünən və bölünməyən obrazları, fenomenləri fərqləndirir. Hisslə bizə məlum ola bilməyən, təcrübədən yüksəkdə dayanan bütöv obrazların yaranmasından və dərkindən danışır. İnsanın öz bədəni və özü haqqında təsəvvürləri fərqləndirir. «Sən bədəninin hissələrindən birini hərdən unutsan da, özündən heç vaxt xəbərsiz olmursan. Əgr sən həmin (hissələrin) məcmusu olsaydın, onu unutmaqla özünü anlamağın davam etməzdi. Deməli, sən özün bu bədənin və onun hissələrinin fəvqündəsən»<sup>3</sup>. Bədən bir cisim olaraq hissələrinə bölünür və onun dərki duyğuların toplanması yolu ilə mümkündür. Lakin insan bir mən olaraq, mahiyyət olaraq bölünməzdir və onun dərki hissi təcrübə səviyyəsində mümkün deyil. Obyektə uyğun olan mahiyyətin ancaq ideya halında, bütöv halda mümkünlüyü

---

<sup>1</sup> Вах: *М.Хазраткулов*. Философские взгляды Садраддина Ширази. Душанбэ. 1985, стр. 32.

<sup>2</sup> *Ş.Sührəvərdi*. Işıq heykəlləri. - Şərq fəlsəfəsi. Bakı, 1999, səh. 216.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 216-217.



ideyası müasir fenomenologiyanın əsas ünsürlərindən biridir və bu ünsür Sührəvərdi fəlsəfəsində irəli sürülmüşdür.

İnsan bir *Mən* olaraq özünü dünyadan ayırır və dünyaya qarşı qoyur. *Mən*-ə qarşı dayanan, «dünya» adlandırdığımız şey tez-tez *Mən*-ə qarışır (və *Mən*-də itib-batır) və *Mən*-də dünyaya qarışdığı üçün dünyada itib-batır.

Fəlsəfi düşüncə *Mən*-in saflaşması və hissi dünyanın qatışıqlarından təmizlənməsi məqamından başlanır.

(*Mən*-in saflaşması üçün insanın dünyəvi təsirlərdən xilas olması lazımdır. Böyük filosoflar bu saflaşma prosedurasını müxtəlif sözlərlə ifadə etsələr də, söhbət eyni mahiyyətdən gedir və bu mahiyyət asketizmdə, tərki-dünyalıqda, sufizmdə, zahidlikdə və s. və s. təzahür edir. Sührəvərdi «Filosofların görüşləri» əsərində yazır: «Bil ki, (ruhi) məşq edən şəxslər biliklər qazanırlarsa, ilk səbəb və onun törətdikləri barədə öz məlumatlarında incə fikirləşərlərsə, qıdanı azaltmaqla öz qüvvələrini zəiflədərlərsə, onların fikri ürəyə, zikri dilə müvafiq olar».<sup>1</sup> «Nəfsin kamillik həddi həzzlərdən gözün görmədiyini, qulağın eşitmədiyini, bəşər qəlbində duyulmayan şeyi tapır».<sup>2</sup> «Əgər nəfs nəcibdirsə... o, Müqəddəs ruhla təmasda olur, ondan biliklər alır».<sup>3</sup> «...onlarda ruhi işıqlar meydana çıxır və bu bir vərdişə çevrilərək qərarlaşır. Qeybi şeylər onlar üçün aşkarlaşır və nəfs ruhən həmin (şeylərlə) təmasda olur... Onlar ruhi kabusları ən yaxşı təsəvvür edilən formada görürlər. (Müqəddəs ruhdan) xoş kəlam eşidirlər, biliklər əldə edirlər və gizli şeyləri görə bilirlər»<sup>4</sup>. Bədənin zəifləməsi, cismani həyatla əlaqələrin azalması, insanın öz maddi başlanğıcından uzaqlaşmaq təşəbbüsü, insanın öz nəfsi üzərində qələbəsi. Şəxsi iradədən imtina edərək özünü daha böyük iradənin ixtiyarına verməsi – bütün bunlar *Mən*-in saflaşması istiqamətində addımlardır. Sadəcə sual olunur ki, bununla *Mən* başqa bir dünyaya daxil olmaq imkanı əldə edir, yoxsa bu başqa dünya elə *Mən*-in özündədir. «Ənəlhəqq» deyənlər həmin fikrin ikinci

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 214.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 213.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 214.

<sup>4</sup> Yenə orada.

variantını izhar etdiklərinə görə dinsizlikdə təqsirləndirilirdilər. Lakin müqəddəs dünyanın, Müqəddəs ruhun, Mütləq İdeyanın, həqiqət dünyasının kənarında dayanmaq, onunla təmasda olmaq, əslində Allahın dərgahına qatılmağın, Allaha pənah aparmağın, ona tapınmağın bir forması deyilmi?

Filosofluq etməyin yolu Mən-in saflaşmasına nail olmaqdan keçir. (Fenomenologiya guya yeni bir şey kəşf edibmiş kimi, ideyanı, eydosu hissi təcrübənin təsirlərindən təmizləmək tezisini irəli sürərkən hər cür fəlsəfənin məhz bu məqamdan başladığını unutmurmu? Yoxsa, bəlkə bunu bir daha vurğulamaqla Yeni Dövrə həqiqi fəlsəfəyə qayıdış təşəbbüsü göstərir?)

(İşraqlilik fəlsəfəsində bu ideya həqiqi işığın qatışıq işıqdan fərqləndirilməsi və ya nur-əl-ənvərə qovuşmaq kimi təqdim olunur).

Mən-dən açılan həqiqi dünya. Hissi dünyadan Mən-ə gəlib, Mən-dən keçib həqiqi dünyaya gedən yol.

İki dünya Mən-də kəşifdir... Mən-də sığın iki dünya! (Nəsimi).

Bu yeni dünya ideyalar dünyasıdır. Əzəli və əbədi. Bu dünyanın qapısı saflaşmış Mən-dir.

Bu dünya həqiqət dünyasıdır. Burada əldə olunan biliklər həqiqi biliklərdir. İdeya daxili işıqlanma ilə açıldığından hissi təcrübənin naqisliklərindən azaddır. İdeyalar arasındakı münasibət əbədi olduğundan bütün hallar və bütün məqamlar üçün həqiqidir.

İki dünyanı ehtiva edən yox, iki dünyanın kəşifində dayanan Mən bu dünya ilə də, o dünya ilə də təmasda olmaq iqtidarındadır. Lakin təmas məqamları fərqlidir. Arada zaman vardır. Və arada insan özü vardır – onun dünyası vardır.

Kəşifmə zonası – bizə bəlli olan dünyadır.

Maddi dünya ideyaların surətini özündə saxlayır. Platonun haqlı olaraq göstərdiyi kimi, bu fani dünyada, cismani dünyada hər nə varsa, onlar ideyaların kölgəsidir. Lakin bütün məsələ burasındadır ki, bu kölgə əslində bir o qədər də kölgə deyildir. Burada ikinci başlanğıcın iştirakı vardır. İkinci başlanğıc – materiyadır. İdeyalar ancaq bu sonsuz, struktursuz, formasız, zamansız, məkansız maddiyyat zəmininə düşərkən

(daha doğrusu, onların surəti düşərkən) bizə məlum olan əşyalar, cismlər, hadisələr dünyası yaranır. İnsan bir ayağı ilə həmin bu dünyada dayanır, onun özü də insan ideyasının maddiyyatda təcəssümündən yaranmışdır. Bu həmin maddiyyatdır ki, müqəddəs kitablarda torpaq, palçıq, gil sözləri ilə ifadə olunur. ona ruh üfürülərkən canlanır. Canlılar nəfs daşıyıcılarıdır. Ancaq digər şeylər də nəyinsə (cansız ruhun, cansız ideyanın, onun surətinin) daşıyıcılarıdır.

İnsan bir ayağı maddi dünyada olan yeganə varlıqdır ki, canlı ideyanın, ruhun, düşüncəli nəfsin (Sührəvərdi), əqlin bilavasitə daşıyıcısıdır. İnsan o biri ayağı ilə (yoxsa başı iləmi) ideyalar dünyasındadır. Lakin ayaq metaforası ona görə özünü doğrultmur ki, insan eyni vaxtda qismən bu, qismən də o biri dünyada ola bilməz (yoxsa ola bilər?).

İnsanların böyük əksəriyyəti əsasən maddi dünyanın sakinləridir. Və onlar canlı ideyanın daşıyıcısı olmaqdan daha çox ötürücüləridir.

Ancaq tək-tək insanlar, öz şəxsi ideyalarının əsasında fəaliyyət göstərənlər və həqiqi böyük İdeya ilə nə vaxtsa azca da olsa təmasda olanlar, ruhu ilə yaşaya bilənlər...

İdeyalar əsasən iki cür olur. Bitkin ideyalar: ideya – məqsəd və ya ideya – funksiya (yəni, müəyyən məqsədi ifadə edən ideya). Bir də ideya – xassə.

İdeya – məqsədin maddi təcəssümləri ayrı-ayrı cismlər, proseslər, hadisələrdir. O, sonsuz sayda ideya – xassələrin vəhdətindən yaranır. Lakin biz bu xassələrdən ancaq bəzilərini duyğularımızla, hissi təcrübədə dərk edirik, üzə çıxarıyıq.

İdeya – xassə ayrıca bir əlamətdir ki, onun bilavasitə maddi təcəssümü olmur. O ancaq başqa ideya – xassələrlə vəhdət halında mövcud olduğundan onun təzahürü dolayısı ilə başqa cismlərlə münasibətdə üzə çıxır.

İdeya bütövdür. İdeya – xassələrin məhz müəyyən cür, müəyyən ahəng üzrə kombinasiyasıdır. O, fenomendir. Onun dərkə kül halında mümkündür. Xassələri öyrənib onların toplusundan fenomenə gedən yol həqiqətə ardıcıl yaxınlaşma olsa da, heç vaxt ona adekvat olmur. Ona görə də hissi təcrübədə ancaq nisbi həqiqətlər üzə çıxır.

Mütləq həqiqət Mütləq İdeyanın ifadəsidir.

İdeya – məqsəd özlüyündə mövcuddur. Mən onunla təmasa girir və onu duyur (Bu duymaq duyğu ilə olmur. Söhbət ürəklə duymaqdan gedir. Sührəvərdi demişkən, fikir ürəyə müvafiq olur. («Zikrin dilə müvafiqliyi» isə qermenevtikadan xəbər verir), anlayır.

Mənin ideyanı anlaması dedikdə, nə nəzərdə tutulur? – Məndəki ideya ilə kənardakı ideya arasında mütabiqlik. Kənardakı ideya maddi dünyada şeyə hopmuş, şeydə təcəssüm olunmuş ideyadır. Lakin maddi dünyada cismlərin, hadisələrin dərk edilməsinin başqa bir mexanizmi də vardır. Bu, həmin cismlərin xassə və əlamətlərinin dərk olunması və sonradan bunların toplanması şəklində həyata keçir. Burada da iki yol mümkündür. Birincisi, hər bir xassə, əlamət əslində ideya-xassənin cisimdə təcəssümündən ibarətdir. Lakin ideya-xassələrin (predikatların) dərk olunması (yəni, Məndə ona adekvat ideyanın tapılması) sonradan bütövlükdə cismi, hadisəni, prosesi anlamaq üçün nə dərəcədə kafidir?

Maddi dünya hadisələr, təkcələr dünyasıdır. Bəs ümumilərin maddi reallıq kimi qəbul olunması nə dərəcədə ağılabatandır? Elmə verilən əsas təriflərdən birinə görə, elm ümumilər arasındakı əlaqəni öyrənir. Ümumilər arasındakı əlaqə zəruri əlaqədir və sabitdir. Lakin ümumi dedikdə nə nəzərdə tutulur? Və onlar bizə necə bəlli olurlar? Axı, empirik tədqiqatlarla, hissi təcrübə ilə ancaq təkcələri və təkcələr arasındakı münasibəti yөрənmək olar. Konkret bir insanın konkret şəraitdə apardığı eksperiment əslində ancaq təkcələrin öyrənilməsinə yönəldilmişdir. Ümumilər arasındakı münasibət ancaq induktiv yolla, təkrarların mütləqləşdirilməsi yolu ilə öyrənilir və deməli, ancaq nisbi həqiqətin üzə çıxmasına xidmət edə bilər. Bəs mütləq həqiqət necə əldə oluna bilər?

Nəzəriyyələr ümumi saydığımız əlaqələrin ifadəsidir. Strukturların öyrənilməsidir. Maddənin yox, strukturun. Guya maddəni öyrənərkən də əslində biz strukturu öyrənirik. Burada maddələrin iyerarxiyasından söhbət gedir. Bir maddəni təşkil edən başqa maddələr və onu təşkil edən yenə də başqa maddələr. Hər bir maddə səviyyəsinin öyrənilməsi müvafiq struktur səviyyəsinin öyrənilməsinə ehtiva edir.

Ümumini öyrənməyin iki yolu vardır. Daxilə yönəldilmiş

tədqiqat vasitəsilə – strukturun öyrənilməsi yolu ilə, yaxud da xarici əlaqələrin öyrənilməsi ilə. Xarici əlaqələrdə cisim özünü bütöv bir obyekt kimi ifadə edir. Bu səviyyələrdəki xassələr makrostrukturdan irəli gəlir. Bu zaman daxildə gedən proseslər nəzərə alınmır.

Fəlsəfi axtarışların əsas vəzifələrindən biri Haqqın, Ədalətin, Xeyirin, Fəzilətin, Həqiqətin açarını tapmaq, görüntülər arxasındakı həqiqi mənaları üzə çıxartmaq olmuşdur. Həqiqətin əldə olunması, dünyanın dərkilə əlaqədar olaraq irəli sürülən müxtəlif təlimlərin təsnifatını apararkən məlum olur ki, ilk baxışda çox fərqli görünən yanaşmalar əsasən üç istiqamətdə qruplaşdırıla bilər.

*Birincisi*, həqiqətin açarı Allahdadır və ona çatmağın yeganə yolu Kitab (səməvi kitablar nəzərdə tutulur) və ya vəhydir. Ancaq Kitabı qəbul edənlər və onun hərfi məzmununu mütləqləşdirənlər (kəlamçılar) həqiqətin peyğəmbərdən başqasına nazil olması imkanını rədd edirlər. Vəhyi ümumiləşmiş mənada başa düşənlər Allah vergisini potensial olaraq hər bir insanın qisməti hesab edirlər. Vəhyin yolu isə mənəvi saflaşmadan keçir.

Bu mövqeyin təməlinə dini ehkamçılar və orta əsr sxo-laslarının (Avqustin, əl-Qəzali və s.) bir qismi dayanırlar.

*İkincisi*, təbiət özü bir kitabdır və ilahi həqiqətlər təbiət vasitəsilə verilir. Deməli, insanlar həqiqətləri təbiəti öyrənməklə əldə edirlər. Təbiətsünas alimlər, naturfilosoflar əsasən bu mövqedən çıxış edirlər. Bu mövqe özü iki fərqli istiqamətdə inkişaf etmişdir. Hissi dünyanı əsil varlıq kimi qəbul edənlər duyğunu və hissi təcrübəni idrakın əsası və həqiqətin açarı hesab edirlər. Bu dünyagörüşü empirizmin, sensualizmin, materializmin və s. mövqeyini ifadə edir. Deistlərin, idealist sensualistlərin və bir sıra digər idealistlərin (maxizm, empirio-kritisizm, tənqidi rasionalizm və s.) mövqələrində spesifik cəhətlərin olmasına baxmayaraq, onlar da dolayısı ilə bu mövqedən çıxış edirlər.

Bu mövqeyin təməlinə Aristotel dayanır.

*Üçüncüsü*, həqiqi biliklərin mənbəyi əqlidir. İnsan düşündükə həqiqətə daha çox yaxınlaşır.

Bu mövqeyin təməlinə Anaksaqor, neoplatoniklər, Dekart və s. dayanırlar.

Və bir də bu üç mövqeyin müxtəlif kombinasiyaları vardır. Məsələn, Kant epistemologiyası ikinci və üçüncü mövqelərin sintezindən yaranmışdır. İbn Sina və Sührəvərdinin idrak təlimi birinci və üçüncü mövqeyi ehtiva edir.

Sührəvərdi təlimində dünya mütləq işıq və mütləq qaranlıq arasında yerləşir.

Əbu Turxan təliminə görə, dünya iki qütb arasında yerləşir: mütləq ideya və mütləq maddiyyat.

İlk baxışda işığın ideyaya, qaranlığın maddiyyata adekvatlığı fikri ağla gəlir. Bu – nə dərəcədə belədir.

İdeyanın işıq kimi qəbul olunması halları fəlsəfə tarixində çox rast gəlinir. Əqlin işıq kimi, nadanlığın qaranlıq kimi, zülmət kimi götürülməsi halları da vardır. Bu iki yanaşmanın adekvatlığı məsələsi isə ilk baxışda nə dərəcədə təbii görünərsə də, xüsusi tədqiq olunmağa layiqdir.

Bu cür yanaşmalar: xeyir və şərin, işıq və qaranlığın, nizam və xaosun, bilik və biliksizliyin qarşılaşdırılması qütbləri müəyyənləşdirir və dünya doğrudan da bu qütblər arasındadır. Lakin nəzərə alınmalıdır ki, iki qütb yox, ən azı dörd qütb var. (Üçölçülü fəzada hətta altı qütb var).

Bəlkə işıq və qaranlıq Şərq və Qərb qütblərinə bənzədildiyi kimi, nizam və xaos Şimal və Cənub qütblərinə bənzədilməlidir. Onda nizamın həm işıqlı, həm qaranlıq tərəfi, xaosun da həm işıqlı, həm qaranlıq tərəfi ola bilər. Xeyirin həm aşkar, həm gizli, Şərin də həm aşkar, həm gizli tərəflərindən danışmaq olar. Şüurun həm aşkar, həm aşkarlanmayan tərəfi olduğu kimi, nadanlığın da görünən və görünməyən tərəfləri ola bilər.

Səxavət həddini keçəndə israfçılıq olur. Sevgi həddini keçəndə məcnunluq olur...

İşıq nəyi işıqlandırır? Fiziki işıqla nurani işığın paralelinlə çıxış etsək...

İşıqda gördüklərimiz qaranlıqda görünür. Görünməzlik şeyin yoxluğunu dəlalət edir? Yaxud işıq şeyin *yaradılmasını*, yoxsa *görünməsinə* xidmət edir?

Fiziki işığın iki fərqli funksiyası məlumdur. Görməyə xidmət etməkdən başqa, işıq həm də enerji mənbəyidir. Bitkilər Günəşdən enerji almasa cücərməz, yaşllaşmaz.

Bitki Günəş şüalarından (enerjisindən) qidalanır.

Günəş (od), torpaq, su, hava – canlılar üçün qida, enerji mənbələridir...

Canlı – nəfəs almalıdır, su içməlidir, yeməlidir və isinməlidir. Buna uyğun olaraq fəlsəfə tarixində dörd ünsür nəzəriyyəsi uzun müddət bərqərar olmuşdur. İstər «çarvak»lar təlimi, istər Empedokl təlimi bu dörd ünsürü önə çəkib: torpaq, od, su, hava. Lakin bu dörd ünsür cismlərin tərkibini ifadə edir, yoxsa onlar hər bir canlının (məhz canlının) yaşaması üçün zəruri şərt olub, sadəcə enerji mənbələridir. İnkubator toyuğu elektrik lampası ilə əvəz edir. Məlum olur ki, enerjinin mənbəyi önəmli deyil, yumurtanın üstündə istər toyuq, istər hind quşu yatsın, istərsə də lampadan istilik verilsin, yumurta kimdirsə, nəydirsə o da hasil olacaqdır. Yəni yaranan şeyin ideyası enerjide yox, yumurtadadır. Toxum da torpağa səpilir, suvarılır, Günəşdən qida alır. Lakin nə Günəşə, nə torpağa, nə də suya bənzəyir. Toxum özü nəyin məhsuludursa (rüşeymində hansı proqramı daşıyırsa), qidalandıqdan sonra ona da çevrilir.

İşıq, nur özü ideya daşıyıcısı olmayıb (passiv) ideyanın canlanmasına xidmət edir. Fiziki işıq rüşeymdəki proqramın realizasiyasına xidmət etdiyi kimi, zehni işıq da şeylərdəki passiv ideyanın insan beynində canlanmasına xidmət edir.

Ancaq görmə ilə yox, digər duyğu üzvləri vasitəsilə informasiya əldə edilməsi də özünəməxsus vasitələrlə həyata keçir. Söhbət bizim beynimizin fiziki bir sistem olaraq kənar şeylərdən gələn qıcıqlara reaksiyasından, «tanıma» prosedurundan gedir.

Con Lokka görə, dünya Allah tərəfindən yaradılsa da, əqli prinsiplər əsasında fəaliyyət göstərir və buna görə də Con Lokk yaradıcılığında insan əqlinə, zəkaya böyük önəm verilir.

# ŞİHABƏDDİN YƏHYA SÜHRƏVƏRDİ – ÖLDÜRÜLMÜŞ FİLOSOFUN ÖLMƏZLİYİ

*Düşüncəli nəfs cismani olmasa da,  
cismlər aləmini idarə edir.*

## Ş.Sührəvərdi

Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixində dərin iz buraxmış parlaq simalar az deyil. Tək bir kiçik Sührəvərd kəndindən neçə-neçə böyük filosoflar çıxıb. Dünyaca məşhur Bəhmənyar, Nizami, Nəsimi, Şəbüstəri, Füzuli, M.F.Axundov, H.Cavid də fəlsəfi təfəkkürün milli mentalitetimizin ayrılmaz tərkib hissəsi olduğuna dəlalət edir. Azərbaycanlı mütəfəkkirlərin təlimləri Qərb dünyasına yaxşı məlumdur və onların bir sıra əsas ideyaları artıq çoxdan mənimsənilmişdir. Təəssüfləndirici haldır ki, peşəkar Azərbaycan filosoflarını ən az tanıyan bəlkə də biz özümüzük. Görünür elə buna görə də, Qərb onları bir filosof kimi tanısa da, bir azərbaycanlı kimi tanımır.

Sovet dövründə fəlsəfə tarixini marksizm prizmasından, üstəgəl rus şovinizmi çərçivəsində öyrəndiyimiz üçün milli-fəlsəfi fikir tariximiz qaranlıq zonada qalmışdır. Bizə ancaq incəsənət və ədəbiyyatla məşğul olmaq rəva bilindiyyindən, təəssüf ki, müstəqilləşməyimizə baxmayaraq, biz həmin “ənənəni” yenə də saxlayırıq), filosoflar arasında da yalnız şair olanların fəlsəfi baxışları ilə tanış ola bilmişik. O da ancaq poeziya kontekstində. Hətta Füzulinin fəlsəfəsi də, peşəkar



fəlsəfi yaradıcılığına və ayrıca fəlsəfi əsərləri olmasına baxmayaraq, əsasən poeziya nümunələri timsalında araşdırılmışdır.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi dünyada ən çox tanınan Azərbaycan filosoflarından biri, bəlkə də birincisidir. Maraqlıdır ki, Şərqdə onu məşhurlaşdıran – öldürülməsi, Qərbə isə ölməz təlimidir. Bu da maraqlıdır ki, çağdaş Şərq fəlsəfə tarixçiləri, o cümlədən, biz azərbaycanlılar öz böyük filosoflarımızı daha çox dərəcədə antik fəlsəfəyə bələd olduqlarına görə, məsələn, Aristoteli mənimsədiklərinə və şərh etdiklərinə görə qiymətləndiririk. Bu baxımdan yanaşdıqda Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində də peripatetizmin ən böyük nümayəndəsi olan Ə.Bəhmənyar həmişə ön plana çəkilir. Qərb tədqiqatçıları isə filosofları fəlsəfəyə gətirdikləri yeniliyə görə, irəli sürdükləri təlimin orijinallığına və sonrakı fəlsəfi fikrə təsir dərəcəsinə görə qiymətləndirirlər. Şihabəddin Sührəvərdi də yaradıcılığının ilk dövründə bir tərəfdən peripatetizmin, digər tərəfdən də sufizmin güclü təsiri altında olmasına baxmayaraq, öz fəlsəfi təlimini yarada bilmiş, bu gün də orijinallığı ilə diqqəti cəlb edən yeni sistemin əsasını qoymuşdur. Görünür, məhz bununla bağlıdır ki, Qərb oriyentalist filosofları nəinki təkcə Azərbaycanda, hətta bütövlükdə müsəlman şərqində ən böyük iki-üç filosofdan biri olaraq məhz Şihabəddin Yəhya Sührəvərdini göstərirlər. ABŞ-ın görkəmli şərqşünas filosofu Marşall G.S.Hodgsonun islam sivilizasiyasına həsr etdiyi monoqrafiyada yazdığına görə, neçə yüzilliklər ərzində Şərq fəlsəfi fikir tarixində nəzərə çarpan iki böyük nüfuz sahibi xüsusi qeyd edilməlidir. Bunlar Şeyx əl-İşraq (Şeyx Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi) və İbn Ərəbidir.<sup>1</sup>

Şeyx əl-İşraq və ya əl-Maktul (“Öldürülmüş”) adı ilə məşhur olan Şihabəddin Yəhya əs-Sührəvərdi 1154-cü ildə Zəncan yaxınlığında Sührəvərd kəndində anadan olmuşdur. XIV əsr tədqiqatçısı Əhmət Əflakinin yazdığına görə “Şihabəddin Maktul İran Azərbaycanında Marağa ətrafında yerləşən

---

<sup>1</sup> Bax:– *M.G.S. Hodgson*. İslamın serüveni. Bir dünya medeniyyə-tində Bilinc və Tarih. 2-ci cild. İngiliscədən tərcümə. İstanbul, 1993, səh. 253-254.

Sührəvərdə doğulan məşhur bir mütəfəkkirdir. Fiqh təhsilini məmləkətində tamamladıqdan sonra Anadoluya gəlmiş, Səlcuq sultanlarından II Kılıc Arslanın sarayında sultanın oğullarına öz fəlsəfəsini oxutmuş, burada sultan və şahzadələrini iltifatını qazanmış və onların adına bir çox əsərlər yazmışdır. Bir müddət sonra təkrar Azərbaycana getmiş, oradan yenə Anadoluya, Anadoludan da Hələbə keçmişdir”.<sup>1</sup>

37 (bəzi mənbələrə görə hətta 33) yaşında guya islam dininin ehkamlarından kənara çıxdığına görə öldürülən Şihabəddin Sührəvərdi əslində dinin mahiyyətini dərinlən anlayan, başqalarına çatmayan gizli mətləbləri aşkar edən, mənimsəyən və öz həyat amalına çevirən həqiqi böyük dindar idi.

Bəli, məhz dindar. Bütün məsələ də bundadır ki, Allah ideyasını kitablardan oxuyan və kitablarda (hətta müqəddəs kitablarda) təsvir olunan, tövsiyə olunan, təlqin olunan fikirləri, davranış qaydalarını və həyat tərzini hafizə ilə mənimsəyən, bəzən sadəcə əzbərləyən və ona kor-koranə əməl etməyə çalışan, dini müddəaları qəlbən duymaqdansa, onu rasionl çərçivəyə salan, ehkamlaşdıran ilahiyyətçi alimlər və din xadimlərindən fərqli olaraq böyük filosoflar vəhu məqamlarında Allahı qəlbən duymaq, dünyaya onun bəxş etdiyi nurun işığında baxmaq və adi gözlə görünməyən, adi şüür üçün qaranlıq olan dərin mətləblərdən hali olmaq səviyyəsinə yüksəldiklərindən onlar ehkamçılıqdan və dinin rasionallaşdırılmasından xilas olurlar. Din bilmək yox, duymaq üçündür. Duyan insan dünyaya Allahdan gələn, vergi kimi verilən nurla işıqlanmış olur. Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi, “İstədiyini öz nuruna qovuşdurur Allah”.<sup>2</sup>

Ş.Yəhya Sührəvərdi sağlığında Allah dərğahına yüksəldiyindən və Nur əl-Ənərdən işıq payı aldığındandır ki, o, ehkamlar hüdudunu keçərək sərbəst fikir söyləyir və bu fikirlərin küft olmadığını qabaqcadan əmindir. Ehkamçılar üçün isə əzbərlənmiş mətləblərdən, ənənəvi fikirdən kənara çıxan, yeni olan hər bir fikir küfərdür. Çünki onlar bir dəfə ilahi nurdan gəlmiş və insan

---

<sup>1</sup> *Ahmet Eflaki*. Ariflərin menkibeleri. 2-ci cild, İstanbul, 1989, səh. 419-420.

<sup>2</sup> *Qurani-Kərim*. “Nur” surəsi, 35-ci ayə.

yaddaşından keçərək yazıya çevrilmiş müqəddəs kitabın ayələrini ancaq rasionallıq çərçivəsində anladıklarından başqa heç nə anlamır, heç nə görmürlər. Lakin bu rasionallığın həqiqəti ifadə etmək üçün yetərli olub-olmaması bir problem kimi qoyulmur... Bu, onların heç ağına da gəlmir.

XIV əsrin tanınmış sufi filosofu, Bədrəddin Təbrizinin tələbəsi Əhməd Əflaki “Ariflərin menkibeleri” əsərində Mövlana Şəmsəddinə iqtibasla yazır: “Şamda Şihabəddin Makbula açıqca kafir deyirlərdi. Mən isə deyirəm: Haşa, o Şihab, kafir nasıl olur? Çünki nura aiddir. Bəli, Günəşin (Şəmsin) yanında Şihab (ulduz) kafir (örtülən, qeyb olan) olur. Şihab içəri girib tam bir doğruluqla Şəmsə (Günəşə) xidmət edirsə bədr halına gəlir, yetkin olur. Mən doğruluqla niyazda bulunanlara qarşı çox alçaq könüllü, başqalarına qarşı isə çox qürurlu oluram. Şihabəddinin elmi ağına qalibdir. Halbuki, ağılın elmə qalib və hakim olması lazımdır. Ağılı yeri olan dimağ zəifləmişdir. Bir tayfa, ruh aləmində zövq buldu, oraya qonub yerləşdi və ilahi aləmdən bəhs etdi. Halbuki onlar orasını ruh aləmi olduğu halda ilahi bir aləm sanırlar”.<sup>1</sup> Burada ulduz Günəşlə qarşılaşdırılır. Şihabəddin kafir ola bilməz, çünki o, nurludur. Lakin digər tərəfdən, onun nuru günəş nuru ilə müqayisədə ikincidir (o dövrdə Günəşin ulduzlardan biri olduğu qəbul edilmədiyi kimi, adi insanların peyğəmbərlik əlaməti sayılan vəhy səlahiyyəti də inkar olunurdu).

Bəli, ehkamçılar üçün əzbərlənmiş mətnlərdən, ənənəvi fikirdən kənara çıxan, yeni olan hər bir fikir küfrdür. Çünki onlar bir dəfə ilahi nurdan gəlmiş və insan yaddaşından keçərək yazıya çevrilmiş müqəddəs kitabın ayələrini ancaq rasionallıq çərçivəsində öyrəndiklərindən, başqa heç nə anlamır, heç nə görmürlər. Lakin bu rasionallığın həqiqəti ifadə etmək üçün yetərli olub-olmaması bir problem kimi qoyulmur... Bu, onların heç ağına da gəlmir.

Həqiqi böyük dindarların, Allah dərğahından nur alanların, ilahidən vergi verilənlərin yarımındindarlar, din xadimləri, üləmalar – oxumaqla alim olanlar tərəfindən təqib olunması təsadüfi hal deyil. Ruhani dünyanın ülvyyətinə qovuşanların

---

<sup>1</sup> *Ahmet Eflaki*. Ariflərin menkibeleri. İstanbul, 1989, səh. 93.

bəxti cismani dünyada gətirmir. Hikmət ziyasına qovuşanlar, haqqa çatanlar fani dünyadakı haqsızlıqların qurbanı olurlar. Bu hətta bir qanunauyğunluq həddinə gəlib çatmışdır. Şeyx Şihabəddinin də taleyi məhz bütün “əzabkeşlər” kimi əqidənin cismani həyat üzərində qələbəsi ilə nəticələndi. C.Brunolar, Qalileylər hələ sonra gələcəkdilər. İndi isə Şərq renessansının “əzabkeşləri” öz tale yazısını bəşər tarixinə həkk edirdilər. Dərisi soyulan Mənsur Həllac və Nəsimi kimi, daha doğrusu, onlar arasında bir mənəvi körpü olaraq Ş.Sührəvərdi də özünün tərənnüm etdiyi nurlar dünyasına əbədi qovuşmaq üçün maddi həyatdan məhrum edildi. Bu, bir qanunauyğunluqdur. Dahilərin tale yüküdür. Kiçiklər ideya mərtəbəsindən qat-qat aşağıda dayandığından böyükləri sevmirlər. Ruhani dünyada, nurani dünyada məğlub olduqlarından fani dünyada qalib gəlməyə çalışırlar.

Bəli, kiçiklərin böyüklərə nifrəti təbiidir. Ən böyük faciə isə böyüklər böyüklərin yolunu kəsəndə yaranır. Ş.Sührəvərdinin də taleyində qisməti faciəyə çevirən bir məqam, ağrılı bir görüntü var. Məhz bu görüntüyə təəssüflənməyə bilmirəm. Qismətə bax ki, ideyası ilə qürrələndiyim, böyüklərin böyüyü hesab etdiyim Şeyx Şihabəddin şücaəti ilə tarix yazmış, böyük ideyanın böyük qoruyucusu olmuş, adını daşdığı və adı ilə fəxr etdiyim dünyaca məşhur Sultan Səlahəddinin göstərişi ilə qətlə yetirilmişdi.

Bu necə ola bilərdi? Necə olardı ki, sadəcə bir sərkərdə olmayıb, həm də bir ideya mücahidi olan böyük Səlahəddin Əyyubi filosoflar filosofu Şeyx əl-İşraqini dəyərləndirə bilməsin. Necə olmuşdu ki, filosoflarla oturub-duran, sarayında hətta Moisey Maymonitlərə yer verən Səlahəddin hələ 37 yaşında, təzə-təzə zühur edən bir ulduzun işığını sezməmişdi. Axı, Səlahəddin özü nurlu adam idi və nura biganə qala bilməzdi. Bunu Səlahəddinin oğlu Hələb hakimi əl-Məlik əz-Zahirin Şeyxə olan böyük məhəbbəti də bir daha sübut edir. Lakin gənc hakim böyük hörmət və məhəbbətini açıq-aşkar büruzə verirkən əslində Şeyxin düşmənlərini artırdığının fərqinə varmamışdır. Hələb hakimi...

Kiçiklər, miskinlər öz sıralarında hansı isə bir dahinin mövcudluğuna ancaq o zaman dözə bilərlər ki, onun dahiliyi,

böyüklüyü məharətlə gizlədilsin, bürüzə verilməsin. Lakin Hələb hakimi özü də unamadan Şeyx Şihabəddinin böyüklüyünü təsdiq etmək və ona xüsusi münasibət göstərməklə əslində onu uləmələrin qəzəbinə düçar etmişdir. Sonra isə onu qorumağa çalışsa da, buna gücü çatmamışdır. Siyasətdə daha təcrübəli olan atası ehkamçı mollaların qəzəbinə qarşı durmağın nə kimi ziyanlar törədə biləcəyini daha yaxşı təsəvvür edirdi. Və o, öz oğlunun hakimiyyətini zərbə altında qoymamaq üçün qurban verməyi üstün tutmuşdu. Alim olmazdan öncə hökmdar olan Səlahəddin hakimiyyətin mənafeyini üstün tutmuşdu. Lakin kimi qurban ver-diyini, əlbəttə, bilmirdi. Onu şəxsən tanıyanlar, təliminə bələd olanlar, hikmətli söhbətlərini dinləyənlər isə bəşər fikrinin necə böyük bir itkiyə məruz qaldığının fərqlində idilər. “Filosofun məzarı üzərində yazılmış iki beyt onun böyüklüyünü obrazlı şəkildə ifadə edir: “Bu qəbrin sahibi gizli gövhər idi. Allah onu şərəfdən yaratmışdı. Zəmanə o gövhərin qədr-qiymətini bilməmiş, buna görə də Allah onu qeyrətlə sədəfə salmışdır.”<sup>1</sup>

Əslində həqiqi böyük inam sahiblərinin ömrü boyu Haqqa qovuşmağa can atan “Ənəlhaqq” zirvəsinə yüksələn şəxslər üçün cismani ölüm elə böyük bir faciə deyil. Sağlığında tərki-dünya olanlar dünyanı tərk etməklə heç nə itirmirlər. İtirən yerdə qalanlardır ki, onların nəfslərinin işıqlanması naminə yazıla biləcək yeni-yeni əsərlərdən məhrum olurlar. Allah dərgahına gedənlər, əbədi Haqqa qovuşanlar ölüm şərbətini bir mey kimi başlarına çəkirlər. C.Rumi Peyğəmbərə istinadən deyir: “Ölməzdən əvvəl ölmək lazımdır”. Başqa bir beytdə Rumi M.Həllacın “Mənim həyatım – ölümümdə, ölümüm həyatımdadır” sözlərini misal gətirir.<sup>2</sup> Təsadüfi deyildir ki, Mənsur Həllac “mənəm Həqq” dediyi gündən fani dünyanı tərk etməyə özü səy göstərmişdir. M.Bayat və Mohəmməd Əli Camniyyənin yazdıqlarına görə, Mənsur Həllac hələ 913-cü ildən – özündə Haqqı bulduqdan sonra Bağdad əhlinə müraciət

---

<sup>1</sup> *Zakir Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994, səh.149.*

<sup>2</sup> *У.Чумтук. Духовное учение Руми – В поисках скрытого смысла. М. 1995, с.205.*

edərək “Ey müsəlmanlar, məni öldürməklə mənə yaxşılıq edərsiniz”, - deyirmiş. Sonra üzünü Allaha tutub deyirmiş: “Bu adamların günahlarına görə məni cəzalandır”.<sup>1</sup> Buna görə də Mənsur Həllacı bəzən müsəlmanların *İsası* adlandırırlar. Bu hekayəti ona görə yada salırıq ki, o, təkcə Mənsur Həllac üçün deyil, bütün sufilər üçün səciyyəvidir. Onlar üçün kiçik bir mənəvi itki, nəfsə güzəşt faciə olduğu halda, cismani dünyanın hər hansı bir sərvəti, həyat da daxil olmaqla önəmli deyil. Maddiyatdan imtina əzmi sufizmin yüksək qatı, zirvəsi yox, təməl daşı, başlanğıcıdır. Bunu bacarmayanlar hikmət əhli ola bilməzlər. Onların fikrinə görə, “nura qovuşa bilməyənlərin qisməti nardır” (*Əbu Turxan*). “Nur” və “nar” (od) eyni məzmunun iki kənar təzahür halı, iki qütbüdür. Hər şeyin başlanğıcını odda görən Heraklit də zəka işığını odun inkişafının ali məqamı kimi götürürdü. Şəhrəstaninin yazdığına görə, Heraklit hər şeyin əsasını “həqiqi işıqda” görürdü ki, bu da onun Allah (Zevs) anlamına mütabiq idi. Aristotel də intellekti (nous) insan qəlbində ilahidən yanan işıq kimi izah edirdi.<sup>2</sup>

Daha sonra Hermesçilikdə (Hermetizm) və yeni Platonçuluqda geniş şəkildə əks etdirilən nur-zəka paraleli Yeni Dövr Qərb fəlsəfəsində inkişaf etdirilmişdir. Cordano Brunonun fikrinə görə, «dünyada işıq və qaranlıq, elm və nadanlıq arasında daimi müharibə gedir». Volter isə yazır ki, «həqiqət öz məxsusi işığı ilə parlayır. Ona görə də, ağılları tonqal şöləsi ilə maarifləndirmək cəhdi əbəsdir». Tonqallar cəhənnəmdə və ərəfdə lazım olur. Işığın nur və tonqal təzahürləri A.Dantenin «İlahi komediya»sında da öz əksini tapmışdır. Nərman Qocatürk məhz bu kontekstdə – Dantedən danışarkən Ş.Sührəvərdini xatırlayır: «İşraqilik fəlsəfəsində Ruh ölməzlik, əbədilik, bölünməzlik bəlgəsidir. Sührəvərdinin bu fikirlərini Dante hələ cəhənnəm dərələrində əzab çəkən ruhları görərkən

---

<sup>1</sup> *М.Байат, М.Али Джамния*. Халладж – первый мученик суфизма. – Суфийская проза и поэзия. М., 1998, с.162.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Риторика. 1411 б 12. – Поэтика. Риторика. Санкт-Петербург, 2000, с.294.

yəqinləşdirmişdir».<sup>1</sup> Bircə bunu əlavə etmək istərdik ki, Ş.Sührəvərdi Dantedən əvvəl yaşadığından burada ideya varisliyi yenə də Şərqdən Qərbə doğru yönəlmişdir. (Baxmayaraq ki, Dante Sührəvərdini də məmnuniyyətlə cəhənnəmdə yerləşdirərdi). Dantenin əlavəsi isə bundan ibarətdir ki, təkcə nurun yox, atəşin də əbədiyyətini vəsf edir.

Qərb fəlsəfəsində işığın həqiqət və zəkanın metaforik obrazı kimi götürülməsi «Bibliya» ilə yanaşı, Zərdüştilik və Hermesçiliklə (Hermetizm) də sıx surətdə bağlıdır. Yeri gəlmişkən, digər yunan allahlarından fərqli olaraq, Hermesin adı ilə bütöv bir təriqətin və fəlsəfi-mistik biliklər sisteminin bağlanması olduqca önəmli bir kənar çıxımadır. Böyük filosoflar yetişdirmiş qədim Yunanıstanda allahlar yalnız metaforik rol oynayır və onların fəlsəfə ilə «məşğul olmasına» ehtiyac yox idi. Belə olan təqdirdə, Şərq mistisizmi ilə, məhz Şərq üçün səciyyəvi olan əl-kimya, astrologiya, magiya sahəsindəki biliklərlə zəngin olan belə bir təlim hansı ictimai bazada formalaşa bilərdi? Maraqlıdır ki, bu cərəyan b.e.ə. III əsrə qədər mövcud olmamış və ancaq Aleksandr Makedonskinin Şərq ölkələrinə yürüşündən sonra yayılmışdır. Biz «Hermes» adının Zərdüştilikdəki «Hörmüz» adı ilə oxşarlığından və ya Aleksandr Makedonskinin göstərişi ilə «Avesta»nın məlum iki nüsxəsindən biri yandırıldıqdan<sup>2</sup> sonra, o birisinin müəmmalı surətdə «itirilməsindən» deyil, sadəcə, təlimin məzmunundan, mistik formasından və ilahi işığın ontoloji ilkinliyinə əsaslanmasından çıxış edirik. Tarixən «Allah» kəlamları həmişə peyğəmbərlər tərəfindən təqdim olunur. Və buna müvafiq olaraq Ahar Muzdanın (Hörmüz) mövqeyini açıqlayan tarixi şəxsiyyət – Zərdüş, onun kitabı isə Avesta adı ilə məlumdur. Bəs Hermes təlimi hansı peyğəmbərin, hansı tarixi şəxsin adı ilə bağlıdır? Bir sözlə, suallar çox, müəmmalar çoxdur...

---

<sup>1</sup> *N.Qocatürk*. Qəzəblənmiş Tanrının səhra qurdları. Bakı, 1998, səh.223.

<sup>2</sup> Axı, heç sual olunurmu ki, yüksək təhsil görmüş, Aristotelin tələbəsi olmuş böyük Aleksandri belə bir vəhşiliyə sövq edən nə idi? Bu, doğrudanmı sadəcə bir vəhşilik idi, yoxsa hansı isə izi itirmək məqsədi güdüdü?

Hələlik isə biz bu müəmmmanın üstündən keçir və konkret zamandan, məkandan, milli müəyyənlikdən məhrum olan iki «allah» arasında (daha doğrusu, iki təlim arasında) varisliyin bəzən açıq-aşkar, bəzən dumanlı məqamlarına məhəl qoymadan, iki konkret tarixi şəxsiyyət, iki böyük filosof arasında: Sührəvərdi və Kant arasında ideya varisliyindən danışmağa üstünlük veririk. Bu sətirlərin müəllifi «Kant və Sührəvərdi» adlı paragrafda bu iki təlim arasında necə böyük uyğunluq məqamları olduğunu göstərir. Əlbəttə, məzmunadakı əlaqə real olsa da, varislik real yox, virtual səciyyə daşıyır. Yəni, Kantın Sührəvərdi qnoseologiyasından bəhrələndiyini iddia etmək üçün əsas yoxdur. Lakin söhbət hər halda bəşəriyyətin ideya tarixinin real və virtual məqamları əhatə edən vahid və bütöv bir tarixi proses olmasından və bu prosesdə Azərbaycan filosoflarının iştirakından gedir.

Maraqlıdır ki, Kant «sağdan» və «soldan» tənqid olunduğu kimi, Sührəvərdi də həm ardıcıl kəlamçılar və sufilər, həm də ardıcıl peripatetiklər tərəfindən tənqid olunmuşdur. Məsələn, Əhməd Əflaki yazır: «Şihabəddinin elmi ağılından üstündür. Halbuki, aqlın elmə qalib və hakim olması lazımdır».<sup>1</sup>

Biz bu iqtibası həm də ona görə gətirdik ki, burada Şərq düşüncəsi çox bariz şəkildə ifadə olunmuşdur. Ağıl, hikmət, müdriklik Şərqdə həmişə elmdən üstün tutulmuşdur. Halbuki, Qərbi irəli aparın məhz elm, nəzəri təfəkkür, sistemli bilik olmuşdur. Ş.Sührəvərdinin məhz elminin yüksək olmasına görə tənqid edilməsi onun öz zəmanəsində mühitin fəvqündə durduğuna dəlalət edir.

---

<sup>1</sup> *Ahmet Eflaki*. Göstərilən əsər, səh. 93.



# SÜHRƏVƏRDİ VƏ ONUN İŞRAQILIK TƏLİMİ

*Nəfs əqli bir şeyi daxilən  
müşahidə edir, xəyalən onu  
yamsılayır və həmin surət  
hiss aləminə əks olur.*

## Ş.Sührəvərdi

Ş.Sührəvərdinin məhz yeni bir təlim irəli sürdüyünü konkret şəkildə olmasa da, ümumi planda bir sıra Qərb tədqiqatçıları da etiraf edirlər. Məsələn, Anri Korbin (Henry Corbin) yazır ki, Sührəvərdi İbn Sinaya nələr borclu olduğunun, lakin nə üçün ondan daha irəli gedə biləcəyinin yaxşı fərqlində idi. İbn Sina da bir Şərq fəlsəfəsi layihəsi formulə etmişdir, fəqət onu gerçəkləşdirməmiş, onun gerçək qaynağını öyrənə bilməmişdir. Beləcə, Şeyx-əl İşraqın əsəri islamda digər üç cərəyandan fərqli bir fəlsəfə və mənəviyyat təliminin doğmasına səbəb oldu... Sührəvərdi Batıda uzun müddət tanınmamış olduğu üçün Qərb ən çox İbn Rüştə önəm verir.<sup>1</sup> A.Korbinin yazdığına görə, İbn Rüştün yaradıcılığı əslində Şərq fəlsəfəsinin (əl-Qəzalinin timsalında) tənqidinə həsr olunmaqla Qərb fəlsəfi fikri üçün böyük material versə də, Şərq düşüncəsinin inkişafında ciddi rol oynamamışdır. Təsəvvüf özünün ən yüksək zirvəsinə İbn Ərə-

---

<sup>1</sup> *Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, cild 1. Paris, 1964, səh. 302-303. Bax: «İslamda bilgi və felsefə». İstanbul. 1997, səh. 125.*

binin simasında yüksəlmişdir ki, o da öz növbəsində «Sührəvər-diçi İbn Sinaçılıq» kimi dəyərləndirilə bilər. Şərqdə isə uzun müddət davam edən və fikirlərə hakim olan məhz Sührəvər-di təlimi olmuşdur. A.Korbinə görə, bu təlim Səfəvilər dövründə İsfahan məktəbində davam etdirilmiş, Mir Daməd, Sədrəddin Şirazi (Molla Sədra) kimi böyük filosofların təliminə təsir göstərmişdir.<sup>1</sup>

M.Q.Hodqson Sührəvər-di təliminin Platon və Aristotel fəlsəfələrinə nəzərən bir addım irəli olduğunu və əslində yeni bir mahiyyət daşdığını nəzərə alaraq yazırdı ki, «Sührəvər-di Aristotel sisteminin «forma»larını Platon düşüncəsindəki «ideya»larla əlaqələndirdi. Platon və Aristotel eyni bir fikri fərqli perspektivlərdə görməkdə idi. Bununla da Sührəvər-di idrak problemini ifrat idealist və ifrat materialist mövqelərdən daha rasionel bir zəminə gətirmiş oldu».<sup>2</sup>

İndi isə fikrimizi bir daha «ilahi işıq» ideyasına yönəldək. Şihabəddin Sührəvərdinin işıq və nəfsin iyerarxiyası üzərində qurulmuş ontoloji sisteminin əsasında nə dayanır? Doğurdanmı o, İslamdan uzaqlaşaraq, hansı isə başqa təlimlərin təsiri altına düşmüşdür?

Xeyr, nur epiteti üzərində qurulmuş fəlsəfi sistem nəinki İslama zidd deyil, hətta Qurani-Kərimdəki bir sıra əsas ideyaların daha aydın anlaşılmasına xidmət edir. Qurani-Kərimin «Nur» surəsində oxuyuruq: «Göylərin, yerin nurudur Allah... İstədiyi kimsəni öz nuruna qovuşdurar...» (35-ci ayə). «Qaranlıq üstündə qaranlıqlar, öz əlini görə bilməz bir kimsə bu qaranlıqlar içində. Allahın nur vermədiyi kimsənin nuru olmaz» (40-cı ayə). Yaxud «Hadid» surəsində «yolumuzu aydınladan «nur»dan söhbət gədir. (28-ci ayə). Yaxud «Təhrin» surəsində «nurumuzu kamala yetir...» – deyər onlar (8-ci ayə). Bu misallar göstərir ki, Qurani-Kərimdə «nur» anlayışı müxtəlif səviyyələrdə və müxtəlif kontekstlərdə işlədilməklə ya Allahın nuru, ya insana verilən nur, ya göylərin, yerin nuru, ya kamala yetən nur və s. mənalarda işlənmişdir.

Və Ş.Sührəvərdinin də «nur» kateqoriyası üzərində qu-

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh.126.

<sup>2</sup> M.Q.Hodqson. «İslamın Serüveni», səh 257.

rulan 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.

Tanınmış türk filosofu Hilmi Ziya Ülken Sührəvərdiyə istinadən yazır: «Sührəvərdi Əflatun kimi ideyaların xaricdə mövcud olduğunu qəbul edərək əşyanı kölgədən ibarət görməmişdir. Onda ideyalar və əşya «nur» və «zülmət» kəlmələri ilə ifadə edilmişdir. Nur ilə zülmət arasında varlıq fərqi deyil, ancaq dərəcə fərqi vardır».<sup>1</sup> Başqa sözlə, Sührəvərdi təkcə nuru, ideyanı və ya təkcə qaranlığı, materiyanı yox, onların hər ikisini varlığın forması kimi götürür. Belə olduqda bütün aralıq dünya nur ilə zülmətin, ideya ilə materiyanın müəyyən qatışıq, sintezi kimi anlaşıla bilər. Hər iki başlanğıcın varlıq kimi qəbul edilməsi məlum idrak metodlarının da hər ikisini qəbul etməyə və onların sintezindən çıxış etməyə imkan verir. Sührəvərdi bir-birilə təzad təşkil edən, qarşı-qarşıya duran iki idrak metodunu fərqləndirir: Zövq və kəşf sahibləri (peyğəmbərlər, sufilər) bəhs və nəzərə etinasızlıq göstərdiyi kimi, bəhs və nəzər sahibləri (alimlər, aristotelçilər) də zövq və kəşf məqamından istifadə etmirlər.<sup>2</sup> Sührəvərdi özünü hər iki tərəfdən fərqləndirərək bunları vəhdətdə götürməyin tərəfdarı olduğunu qeyd edir. Müasir terminologiya ilə desək, həm intuisiya, həm də təhlili qəbul edir və onların vəhdətindən çıxış edir.

Digər türk filosofu Orxan Hançerlioğlu Sührəvərdinin ruh ilə bədən arasındakı əksliyi də aradan götürdüyünü qeyd edir: «Sührəvərdiyə görə, ruh və bədən deyərək ayrılıq yoxdur. Bunlar eyni şeydir. Bütün cismlər kimi, bədən də tünd bir qaranlıqdır. Bu qaranlıq işığa doğru yüksəldikcə tündlüyü azalar».<sup>3</sup>

O.Hançerlioğlunun təhlili panteizmə münasibət baxımından da önəmlidir. «İnsan ruhu ilahi işıqlardan biridir. Doğuşu

---

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken. İslam düşüncəsi. İstanbul, 1995, s.234.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.235.

<sup>3</sup> Orxan Hançerlioğlu. Düşüncə tarixi. İstanbul, 1995, s.160.

tanrıdan olduğu kimi, batışı da tanrıdır. Kimiləri insan ruhunun cisim olmadığını anlayınca, bu ruhun tanrı ola biləcəyini sanmaqla səhv edirlər. Halbuki tanrı birdir. Kimlərsə bu ruhun tanrının bir parçası olduğu sanır. Bu da səhvdir...».<sup>1</sup> Işıq ilə işıqlanan təbiət arasında eyniyyət qoymaq panteizmə mütəbiiyyət olardı. Lakin Sührəvərdi heç vaxt belə bir bərabərlik qoymur. Tanrı aləmi nurlandırarkən onun nuru bölünmür, əksilmir. «Bir fitil bir atəşdən tutuşur. Amma o fitili tutuşdurmaqla atəşdən heç bir əksilməz».<sup>2</sup> Sührəvərdi elə bil ki, neçə əsrdən sonra onu panteizmi ilə «tərifləyəcəklərini» nəzərə alaraq irəlicədən belə versiyaları təkzib edir. Habelə, «ənəlhəqq» iddiasının səhv yozumunu da təkzib edir. «Adamlardan bir qrup onun qeyri-cismaniliyini anladıqda onun Yaradıcı – təala olduğunu güman etmiş, çox yanılmışdır. Allah vahiddir».<sup>3</sup> O, burada müxtəlif insanların nəfslərinin eyniləşdirilməsinin nə kimi bir absurda gətirdiyini izah edir. Habelə, insanın fərdiliyini vurğulamaqla yanaşı, söhbəti tam və hissənin nisbətində keçirməyin əleyhinə olduğunu bəyan edir. «Bir qrup isə güman etmişdir ki, o, (ilahidən) bir hissədir. Bu, həqiqətdən kənarıdır. (Allahın) cisim olmadığı sübut edildikdə, o, hissələrə necə bölünüb qisimlərə ayrılır?»... «Cisim olmayan hissələrə bölünməz».<sup>4</sup>

Bu dövrün böyük müsəlman filosoflarının çoxu nəinki təbiət, hətta nəfs və əql haqqında deyilənlərin Allah ideyası ilə qarışıq salınmasına həssas münasibət göstərirdilər. Məsələn, aristotelçi böyük İbn Sina öz fəlsəfəsində müsəlmanlığını da unutmur və Allahın dərkində panteist mövqedən yüksəkdə dayanırdı: «Elələri də vardır ki, nəfsi Allah hesab edirlər, – kafirlərin dediklərindən yüksəkdə dayan, – guya o müəyyən bir tərzdə hər şeydə iştirak edir: bir halda təbiət, digər halda – zəka və üçüncü halda – nəfs. Lakin o bunların birləşdirilməsindən yüksəkdə dayanır».

Əlbəttə? sufizmdə çox müxtəlif istiqamətlər var ki, onla-

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> Ş. Sührəvərdi. Işıq heykəlləri. – «Şərq fəlsəfəsi», səh.218.

<sup>4</sup> Yenə orada, səh.219.

rın bəziləri panteizmlə səsləşir və uyğun gəlir. Lakin bu münasibəti Şeyx əl-İşraqa aid etmək olmaz. Bizcə, Sührəvərdi təliminin panteizmlə əlaqələndirilməsi onu nəinki yüksəltmir, xeyli dərəcədə təhrif etməklə elmi dəyərini aşağı salır. Sührəvərdi panteizm ideyalarından xeyli yüksəyə qalxmış və öz təlimində Spinozadan irəli getmişdir. İşıq saçan bu gənc ulduzun şölələri Spinoza dövrünü keçərək, Kantı da keçərək ən müasir fəlsəfi cərəyanların indi-indi irəli sürdüyü mürəkkəb qnoseoloji məqamlara aydınlıq gətirir.

Ş.Sührəvərdi Z.Freyddən səkkiz əsr əvvəl yazırdı: «Bütün hərəkətverici və dərkedici qüvvələrin daşıyıcısı heyvani ruhdur».<sup>1</sup> Və M.Haydegerdən, E.Husserldən çox-çox əvvəl indi müasir fenomenologiyanın təməli sayılan prinsipləri irəli sürürdü..

Sührəvərdinin fəlsəfi təlimində idrak məsələləri o vaxta qədər mövcud olan platonçu, neoplatonçu və aristotelçi baxışlardan fərqli, özünəməxsus bir şəkildə həll edilmişdir. Burada işıq və qaranlıq epitetləri ilk baxışda ideyalar aləmi və cismlər aləminə uyğun gəlsə də, insan şüurunun («düşüncəli nəfs») timsalında bu iki aləmin vəhdətindən söhbət gedir. Yəni, Platon təlimində olduğu kimi, həqiqət ideyanın dərkində, yəni sadəcə işığa qovuşmaqda görülür. Əslində söhbət cismani olanın işıqlanmasından və insan üçün aydınlaşmasından gedir. Və ancaq işıqlanma (ozarenie) məqamında, kəşf məqamında cismin, hadisənin həqiqi mahiyyəti üzə çıxır və qarşıda duran vəzifə bu mahiyyətin duyğu üzvlərimiz vasitəsilə verilən biliklərdən təmizlənməsi, xalis şəkildə dərk olunmasıdır.

İnsan nəfsinin müxtəlif məqamları, onun iyerarxik quruluşunun müxtəlif səviyyələri nurun (ışığın) müxtəlif dərəcələri ilə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirilir. Müxtəlif məqamlarda hadisə insan üçün müxtəlif dərəcələrdə işıqlanır. İnsan müxtəlif (psixik) məqamlarda hadisə haqqında müxtəlif biliklər əldə edir. Təbii ki, bunlar hadisə haqqında yaranan xəyalın (təsəvvürün) müxtəlif qatlarıdır. Həqiqət isə bu müxtəlif qatlardakı biliklərin, müxtəlif parlaqlıqda olan təsəvvürlərin toplusunda ortaya çıxmır. Həqiqət ən parlaq

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 218.

qatda, nur-əl-ənvərin işığında ortaya çıxır.

Sührəvərdinin yazdığına görə, «xarici dərkedicilərdən (beş duyğu: toxunma, dadbilmə, iybilmə, eşitmə, görmə) sayəsində daxili dərkedicilər görünən surətləri təxəyyül yolu ilə deyil, əyani şəkildə müşahidə edir».<sup>1</sup> Yəni, Sührəvərdi nurun (ideyaların) deyil, məhz cismlərin, maddi aləmin dərkindən söhbət açır. Lakin bu dərk zamanı «cismnin daxili cəhəti deyil, yalnız səthi duyulur».<sup>2</sup>

«Sən bir şeyi yalnız onun səndəki surətinin hasil olması ilə dərk edirsən. Dərk etdiyən həmin şeyin ona mütəbiiyyəti lazım gəlir, əks halda onu olduğu kimi dərk etməzdin»...<sup>3</sup> «Onların səndəki surəti ölçülü deyildir... o, sənin düşüncəli nəfsindir... o, hissələrə ayrılmayan təkdir, ... təsəvvürlər onu əsla bölə bilməz».<sup>4</sup>

Hissi idrak zamanı cismnin obrazı, xəyalı yaranır. Lakin bu xəyalın yaradıcısı cisimdirmi? Sührəvərdiyə görə, «şey özündən şərəfli olanı vücuda gətirə bilməz». Burada səbəb rolunu həm cism, həm də işıq oynayır. Yəni, əslində idrakın obyektini onun əsasında duran varlığın müəyyənləşdirilməsi önəmli olmur. Önəmli olan odur ki, insanın şüurunda işıqlanma sayəsində kəşf yolu ilə yaranan obraz mahiyyəti ifadə edir – həqiqətdir. Və bu obraz hissi idrak sayəsində yaranmış hissi obrazdan fərqlidir. Bütöv, bölünməz şüur hadisəsi (A.Korbin işıqlıq haqqında yazısında bu anlayışı məhz *fenomenlə* müqayisə edir) hissi fəaliyyətin yox, işıqlanmanın nəticəsi kimi ortaya çıxır və bu fenomen cismnin özündən daha şərəfli, daha vacib hesab olunur. O - düşüncəli nəfs «cismani olmasa da, cismlər aləmini idarə edir».<sup>5</sup>

Həqiqət duyğu üzvlərinin təsirindən xilas olaraq cismnin işıqlandırılması zamanı, yəni onun mahiyyətinə yönəlmiş düşüncə prosesində üzə çıxır. Cismnin obrazı, xəyalı yaranır. Lakin bu xəyalın yaradıcısı cisimdirmi? Sührəvərdiyə görə,

---

<sup>1</sup> Yəni orada, səh. 217.

<sup>2</sup> Yəni orada, səh. 218.

<sup>3</sup> Yəni orada, səh. 217.

<sup>4</sup> Yəni orada.

<sup>5</sup> Yəni orada, səh.222.

«şey özündən şərəfli olanı vücuda gətirə bilməz». Deməli, burada səbəb rolunu işiq oynayır.

Hilmi Ziya Ülken yazır ki, Sührəvərdiyə görə, müşahidə və duyğular sahəsində insan aldana bilər. Həqiqəti bilmək üçün əsas yol fikirdir. Sührəvərdiyə görə, bu, yalnız kəşflə mümkündür. Onun fikrinə görə, fikir və deduksiya xətalara doludur. Aristotelçilərin məntiqinə görə, söz sözlə izah olunur. Halbuki həqiqət sözə sığmaz. Onun kəşf edilməsi, qəlbə zühur etməsi lazımdır. Sözü qüdrəti yalnız xəyal (təsəvvür) oyada bilməkdir. Həqiqət isə xəyal ilə qavranıla bilməz.<sup>1</sup>

Həqiqəti sözlə ifadə etməyin mümkün olmaması, hər bir sözün əslində müəyyən dərəcədə təhrif olması və bu təhriflərdən xilas yolunun aranması fenomenologiya üçün də səciyyəvidir.

Beləliklə, Sührəvərdinin Şərq fəlsəfəsində şüur hadisəsi maddi dünya və nurani dünyanın təsiri ilə yaranan, kəşf sayəsində müstəqil mövcudluq kəsb edən həqiqətlərdən bəhs edilir ki, bu həqiqətlər, fenomenlər həm hissi obrazlardan, həm də söz və məntiqlə ifadə olunan biliklərdən yüksək tutulur.

Əgər biz Sührəvərdinin çox mürəkkəb və hərtərəfli təlimində ontoloji problematikadan və dini qiymətdən abstraksiya olunaraq diqqəti ancaq idrak məsələlərinə yönəltsək, burada fenomenologiya ilə böyük oxşarlıq görürük. Belə düşünmək olardı ki, Sührəvərdi ilə E.Husserli arasında Dekart var və bu baxımdan guya əvvəlcə Sührəvərdi və Dekartı müqayisə etmək yerinə düşərdi. Lakin tədqiqat göstərir ki, Dekart xronoloji cəhətdən ortada olsa da, təlimlərin iyerarxiyası baxımından o, Sührəvərdidən, habelə İbn Sinadan xeyli aşağıda dayanır. Başqa sözlə, İşraq fəlsəfəsi harada isə, Dekart və Husserl arasındadır. Lakin, o bəzi məqamlarda Husserli də keçir və bizim müasirimiz olan filosofların axtarışları kontekstində də çox aktual görünür.

Müasir fəlsəfi fikrin klassiklərindən sayılan R.Rorti (Rortu) özünün «Fəlsəfə və təbiət güzgüsü» adlı əsərində rasi-onalizmin izahı zamanı «Güzgü əksi» metaforasına böyük önəm

---

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken. Göstərilən əsər, səh. 236.

verir.<sup>1</sup> Məhz əqlin həqiqəti olduğu kimi əks etdirmək və bu baxımdan «güzgü» rolunu oynamaq imkanını qeyd edən R.Rorti eyni zamanda hissi idrak kontekstində bu metaforanın uyğunsuzluğunu F.Bekonun sözləri ilə xatırladır. İnsan aqlını əslində hissi idrakla eyniləşdirən F.Bekon üçün ağıl güzgüsü təbii ki, aldadıcı və təhrif edən bir güzgüdür. Lakin nəinki empirik fəlsəfənin nümayəndələri, heç Dekart da və ondan sonra gələn rasionalistlər də əqlə alınan biliyin adekvatlıq dərəcəsini, həqiqiliyini ifadə etmək üçün diqqəti əqlin *güzgü mahiyyətinə* yönəltməmişlər. Çünki əslində Dekart rasionalizmi hələ də qarışıq rasionalizm idi. Ağıl deklarativ şəkildə əsas götürülsə də, bu anlayışın özü hələ sinkretikdir və buraya duyğular, istəklər, təcrübədən gələn biliklər, onların məntiqi təhlili və s. daxil edilir.<sup>2</sup>

Lakin neçə-neçə əsr əvvəl xalis rasionalizmin bir sistem kimi mövcud olması və üstəlik onun məğzini daha anlaşıqlı ifadə etmək üçün məhz *güzgü əksi* metaforasından istifadə olunması faktı da vardır. Ş.Sührəvərdi yazırdı: «Bəzən elə olur ki, əqli bir şeyi daxilən müşahidə edir, hər hansı cəhətdən münasib surətdə xəyalən onu yamsılayır və həmin surət hiss aləminə əks olur. Bu, əqli şeydən təxəyyül yatağına əks olan surət kimidir».<sup>3</sup>

Maraqlıdır ki, Ş.Sührəvərdidə ikiqat (bəzən hətta üçqat) inikasdan söhbət gedir. Bu onun idrak təliminin çoxqatlı, iyerarxik sistem olmasından irəli gəlir. Ən yüksək pillə – ilahi pillədir. Həqiqətin tam açılması, biliklərin ən işıqlı halı bu pillədə olur. Əql aləmi də, ilahi nurun (Nur əl-ənvər) sayəsində işıqlanır. Ona görə də, I güzgü əksi qismində ilahi varlığın inikası nəzərdə tutulur ki, bu da neoplatonik və sxolastik fəlsəfələrə uyğun gəlir. Sührəvərdi yazır: «Nəfs hərdən Qüds aləminə daxil olur, müqəddəs atasına qovuşur, ondan biliklər

---

<sup>1</sup> P.Рорти. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997, стр. 30-32.

<sup>2</sup> Р.Декарт. Сочинения в двух томах. т. 1. М., «Мысль», 1989, стр.316-317, 472 в.я с.

<sup>3</sup> Ş.Sührəvərdi. Nur heykəlləri. VII heykəl. – Şərq fəlsəfəsi. B., 1999, səh. 229.



alır, öz hərəkətlərindən və hərəkətlərinin lazımı xassələrindən xəbərdar göy nəfslərinə qovuşur, özlərinin həm aşkarda, həm də yuxuda naxışlı bir şeyin qarşısında naxışı əks etdirən güzgü kimi onlardan qeybi məlumatlar alır».<sup>1</sup> Bədənle bağlılıq nəfsin əqllər aləminə qovuşmasına və onu əks etdirməsinə mane olur. Lakin, nəfs bədənle təmasdan ayrılarda azadlığını tapır.<sup>2</sup>

Nəfsin axtardığı şeyi tapması düşüncənin məqsədyönlü surətdə yönəlməsi deməkdir ki, bu da fenomenologiyada *intensiallıq* kimi qeyd olunur. Bu kontekstdə Sührəvərdi *ikiqat güzgü* modelini irəli sürür. Təbiət özü əsl varlığın güzgü əksi kimi çıxış edir.

Sührəvərdinin «Əqllər aləmində inikas» təlimində təxəyyülün xüsusi yeri vardır. Hissi obrazları yadda saxlayan hafizədən fərqli olaraq təxəyyül «*əqli şeylərin*» fikirdə canlandırılmasına və onlar arasında xəyali əlaqələr yaradılmasına xidmət edir. Ş.Sührəvərdi yazır: «Təxəyyül qabiliyyətinə görə obrazlar işıqlana bilər».<sup>3</sup>

## İBN SİNA – SÜHRƏVƏRDİ – QALİLEY – DEKART

---

<sup>1</sup> Ş.Sührəvərdi. Yenə orada, səh. 228-229.

<sup>2</sup> *Sohravardi*. The book of Radiance. California, 1998, p. 90.

<sup>3</sup> *Sohravardi*. The book of Radiance, p. 83.

Yeni Dövr düşüncəsinin, müasir elmi təfəkkürün əsası bəzi mənbələrə görə Dekartla, digər mənbələrə görə Qalileylə başlayır.

Q. Qalileyin ən böyük kəşflərindən biri, cismlərin hərəkəti zamanı ətalətin rolunu müəyyənləşdirmək olmuşdur. Belə ki, Aristotel təlimində təcil anlayışı olmamış, belə hesab edilmişdir ki, cismə təsir edən qüvvə nə qədər böyük olarsa, onun sürəti də o qədər çox olar. Digər tərəfdən guya ağır cismlər, yüngül cismlərə nisbətən daha böyük sürətlə düşməlidir. Yeni Dövrün təbii-elmi və fəlsəfi təlimləri, ətalət (inersiya) və təcil anlayışlarının daxil edilməsi ilə tamamilə fərqli bir müstəviyə keçmişdir. Elm tarixində bu inqilabi yenilik, Q. Qalileyin adı ilə bağlanır. Halbuki, hələ Qalileyə qədər (ondan altı əsr əvvəl) İbn Sina Aristotelin məkan-zaman və hərəkət haqqındakı təsəvvürlərini təkmilləşdirmiş, qüsurları aradan qaldırmış və inersiya (ətalət) prinsipini irəli sürmüşdür.<sup>1</sup> Lakin Qərbin elmi və fəlsəfi fikir tarixində bu məqam hələ də düzgün işıqlandırılmır. Elmdə inqilablar edən, paradigmaları dəyişən böyük alimlər Qaliley və Nyutonun xidmətləri göstərilərkən onlar Aristotel tərəfindən əsası qoyulmuş düşüncə tərzinin məhz XVII-XVIII əsrlərdə dəyişdiyini iddia edirlər. Məsələn, çağdaş elm fəlsəfəsinin və elm tarixinin böyük nümayəndəsi T. Kun özünün məşhur «Elmi inqilabların strukturu» əsərində yazır ki, elm ancaq Nyutonun dünyaya gəlməsi ərafəsində aristotelçi və sxolastik izahlardan azad ola bilmişdi və ancaq bu zaman daşın düşməsinin səbəbini onun «təbiəti» ilə izah edən mövqe şübhə altına alınmışdı.<sup>2</sup> Halbuki, bu məsələlər orta əsr İslam şərqində artıq çoxdan izahını tapmışdı. Belə ki, kənar təsir və cazibə qüvvəsi haqqında fikirlər nəyinki Fərabinin, Biruninin, İbn Sinanın elmi əsərlərində, hətta poeziyada da öz əksini tapmışdı. İbn Sina hərəkətin mənbəyinin tək cism öz təbiətində yox, başqa cismlərin təsirində axtarılmasını da zəruri hesab edirdi.<sup>3</sup>

Düzdür, poeziyada «cazibə» ideyası eşq metaforası

---

<sup>1</sup> *Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Том 1, Душанбе, 1980, стр. 33.*

<sup>2</sup> *Т. Кун. Структура научных революций. М., Прогресс, 1975, стр. 137.*

<sup>3</sup> *Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Том 1, стр. 33.*

ilə verilir, amma əsas məsələ hərəkətin səbəbinin başqa cismlə münasibətdə axtarılmasıdır. Nizami bu idyanı o dərəcədə ümumiləşdirir ki, təkcə və ya göy cismlərinin cazibəsindən yox, elektiriclənmə sayəsində cazibədən də yazır. Məsələn, «Xosrov və Şirin» əsərində oxuyuruq:

*Kəhrəbanın eşqə düşməsə canı,  
Elə cəzb etməzdi quru samanı.<sup>1</sup>*

Təəssüf ki, Qərbin elm tarixində elektrik cazibəsi haqqında ilk biliklər də XVI əsrdə yaşamış ingilis fiziki Hilbertin adı ilə bağlanır və bunu bizimkilər də təsdiq edir. «Hilbert (Gilbert)... kəhrəba tipli cismlərin sürtünmədən sonra yüngül əşyaları cəzb etməsini aşkara çıxarmış və bu xassəni elektrik xassəsi adlandırmışdır».<sup>2</sup>

Rene Dekart Qərb tədqiqatçılarının böyük əksəriyyətinin fikrinə görə, Yeni Dövrün ideya təməllərindən biri və hətta birincisidir. R.Dekartın əsərlərinin rusca nəşrinə ön söz yazan V.V.Sokolov onun yaradıcılığını fəlsəfə tarixində ən böyük zirvələrdən biri, misilsiz nailiyyət adlandırır.<sup>3</sup> Lakin Dekart fəlsəfə tarixində belə yüksək bir mövqə tutmaq üçün nə kimi yeni ideyalar irəli sürmüşdür? Onun, fəlsəfənin sonrakı inkişafında oynadığı rol həqiqətən böyükdür. Amma, Yeni Dövr fəlsəfəsinə təkan verən bu ideyalar nə dərəcədə orijinaldır və nə dərəcədə məhz R.Dekarta məxsusdur?

Avropada rasionalist fikrin sonrakı inkişaf yoluna həqiqətən də R.Dekartın qaldırdığı məşəl işıq salmışdır. Lakin bu məşəl özü haradan işıq almışdır? Təəssüf ki, bu məşəlin özünün haradan işıq alması problemi hələ indi-indi öyrənilir.

Yeni fəlsəfənin banisi sayılsa da, Dekart hələ «ixtisaslaşmış» filosof olmayıb, ənənəvi olaraq ensiklopedist mütəfəkkirlər sırasında idi. O, riyaziyyatda da, fizikanın bəzi sahələrində və ilk növbədə optika sahəsində də bir sıra kəşflərin müəllifi sayılır.

<sup>1</sup> *Nizami Gəncəvi*. Xosrov və Şirin. B., «Çaşıoğlu», 2004, səh. 37.

<sup>2</sup> Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 6-cı cild. B., 1982, səh. 92.

<sup>3</sup> *V.B.Соколов*. Философия духа и материи Рене Декарта. // Декарт. Сочинения в 2-х томах, том 1, М., «Мысль», 1989, стр.3.

İşığın təbiəti, yayılması və başlıca xassələri ilə bağlı bir sıra tədqiqatlar aparmaqla yanaşı, Dekart Şərq fəlsəfi ənənələrinə, xüsusən İşraqiliyə uyğun olaraq nur-ışığı paralellərindən də istifadə edir və əqli prosesləri, maariflənməni nurlanma kontekstində təqdim etməyə çalışır. Bu baxımdan, Dekartın, İbn Sina və Ş.Y.Sührəvərdi ilə müqayisəsi çox maraqlıdır.

Lakin öncə daha aydın və çox simvolik olan bir faktdan başlamaq istərdik. Məlum olduğu kimi, Dekart orta məktəb dərsliklərindən bizə *Dekart koordinat sisteminin* yaradıcısı kimi tanışdır. Amma bu sistemin neçə əsr öncə İbn Sina tərəfindən irəli sürüldüyü çoxlarına məlum deyil. Məlumatı olanları isə görünür, bu barədə susmağa üstünlük verirlər. Fakt isə bundan ibarətdir ki, İbn Sinanın «Metafizika» əsərində «Cism» adlanan substansiyanın vəziyyətinin izahı» adlı kiçik bir paragraf vardır və burada yazılır: «Cisim elə bir substansiyadır ki, onun uzunluğunu və onunla xaç təşkil edən istiqamətdə ikinci uzunluğunu göstərmək mümkün olsun. (bax: şəkil; – burada İbn Sina bir-birinə perpendikulyar olmaqla kəsişən xətlərin şəklini təqdim edir – S.X.). Kəsişən xətlər arasındakı bucaq düz bucaqdır».<sup>1</sup> Göründüyü kimi, söhbət müstəvi üzərində və ya iki ölçülü koordinat sistemindən gedir. Daha sonra İbn Sina üçüncü ölçünü də daxil edir və bu məqsədlə bir nöqtədə kəsişən üç bir-birinə perpendikulyar xətdən istifadə edir. «Uzunluq, en və dərinlik» adlandırdığı bu üç ölçünün olmasını cisim üçün zəruri şərt hesab edir.<sup>2</sup>

Bu iqtibaslardan sonra «koordinat sistemi»nin ilk dəfə kim tərəfindən daxil edildiyi açıq-aydın məlum olur. Lakin Qərb fəlsəfə tarixçiləri təkcə koordinat sisteminin yox, ümumiyyətlə, cismin sürəkliliyinin (yəni məkan ölçülərinə malik olmasının) cisim üçün əsas şərt kimi göstərilməsini də Dekartın adına yazırlar. Guya onaqədərki fəlsəfələrdə ideya ilə, əqlə cisim arasında fərqləndirmənin dəqiq meyarı göstərilməmiş. Halbuki, İbn Sina və Sührəvərdinin kitablarında bu şərt dəfələrlə qeyd edilmişdir.

R.Dekartın Allah ideyasına müraciətləri və onu rəşional yolla izah etmək cəhdləri də bir növ təkrar kimi görünür. Məsələn,

---

<sup>1</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр. 107.*

<sup>2</sup> *Yenə orada, səh. 108.*

R.Dekart Allahı «ağılın təbii gücü ilə» izah edərək yazır ki, o, ədədidir, qüdrətlidir, bütün həqiqətlərin və ədalətin mənbəyidir, nəhayət, onda sonsuz kamillik cəmlənmişdir.<sup>1</sup> Yaxud: «Allah eyni zamanda, vahid aktın tərkib hissələri kimi – bilir, istəyir və həyata keçirir».<sup>2</sup> Bu deyilənlər açıq-aşkar İslam fəlsəfəsi ilə, hətta kəlamla səsleşir. Həmin mövqeyə peripatetiklərin əsərlərində də tez-tez rast gəlmək mümkündür. Məsələn, Əl-Fərabidə oxuyuruq: «Birinci – qüdrətli, müdrik, bütün əməllərində kamildir».<sup>3</sup> İnsanlar isə tam kamil ola bilməzlər, belə ki, kamillik ancaq Vahidə xasdır. «Harada ki, çoxluq var, orada naqislik var».<sup>4</sup>

R.Dekartın işığın təbiəti ilə əlaqədar təbii-elmi araşdırmaları və ara-sıra kontekstə heç dəxli olmadan zehni nurlanma prosesi ilə əlaqədar fikirlər söyləməsi də çox təəccüblü görünür. Fiziki görmə və nurlanmış məkan, «zəhin gözü» fərqli hadisələrdir və bunlar arasında münasibət ilk dəfə olaraq Qurani-Kərimdə diqqətə çəkilir: «Kor ilə görəni eyni olmaz, zülmətlə nur da eyni deyildir».<sup>5</sup>

Bu fikir oxşarlıqlarının səbəbi kimi İbn Sinanın Dekarta böyük təsir göstərdiyi bildirilir. Məsələn, F.Furlani Dekartın *o cogito* prinsipi ilə İbn Sinanın «buxarlanan insan» konsepsiyası arasında ciddi əlaqə olduğunu iddia edir.<sup>6</sup> Belə ki, insanın öz varlığını bədəninin deyil, nəfsi və ya əqlinin varlığı ilə dərk etməsi haqqında mülahizələr Dekartdan öncə İbn Sinanın və Ş.Y.Sührəvərdinin əsərlərində öz əksini tapmışdır. Dekart və Sührəvərdinin müqayisəsini ilk dəfə bu sətirlərin müəllifi aparmış və onların fikirlərində böyük uyğunluqlar aşkar etmişdir.<sup>7</sup> M.M.Şərif

<sup>1</sup> *P.Декарт. Сочинения. Том 1, М., 1989, стр. 322-323.*

<sup>2</sup> *Yenə orada, səh. 323.*

<sup>3</sup> *Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты, стр. 286.*

<sup>4</sup> *Yenə orada, səh. 287.*

<sup>5</sup> *Qurani-Kərim. Fatir surəsi, 19-20-ci ayələr//ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev. Bakı, «Çıraq», 2004, səh. 454.*

<sup>6</sup> *Furlani F. Avicenna e il “cogito ergo sum” di Cartesio. – Islamica, III., 1927, с. 53-72. //Сравнительная философия. М., 2000, стр. 229.*

<sup>7</sup> *Вах: məsələn, S.Xəlilov. İşraqilik və müasir fəlsəfi təlimlər. B., «Azərbaycan Universiteti», 2005, səh. 33-38.*

isə Dekartı əl-Qəzali ilə müqayisə etmiş və bir sıra uyğunluqlar tapmışdır. Amma Dekartın əl-Qəzalinin əsərlərindən həqiqətən istifadə etməsi haqqında fikir ilk dəfə 1976-cı ildə Əlcəzairdə müsəlman fəlsəfi fikrinə dair 10-cu konfransda səslənmişdir; burada Fransa milli kitabxanasının Dekart fondunda əl-Qəzalinin latın dilinə çevrilmiş kitabı tapılmışdır və burada Dekartın öz dəst-xətti ilə qeydləri olduğu aşkar edilmişdir.<sup>1</sup>

Rus tədqiqatçısı E.A.Frolova İbn Sinanın Dekartla müqayisəsinə dair amerikalı mütəxəssis L.E.Qudmanın da fikrinə istinad edir. L.E.Qudman yazır ki, İbn Sina Dekarta nisbətən daha ciddi bir metafizikdir, onu ancaq Spinoza, Kant, Hegel və Husserllə müqayisə etmək olar.<sup>2</sup>

Çağdaş fəlsəfənin klassiki sayılan R.Rorti Dekartın ən böyük xidmətlərindən birini, əqli (habelə nəfsi) sürəkliliyə malik olan substansiyadan (cisimdən) fərqləndirməsində görür.<sup>3</sup> Lakin İbn Sina və Sührəvərdidə bu cür fərqləndirmənin mükəmməl bir sistemi vardır. Ş.Sührəvərdi təlimində nəfsin quruluşu, arxitektonikası o qədər mükəmməldir ki, Yeni Dövr Qərb fəlsəfəsinin ilk klassiklərinin ona ancaq müəyyən qədər yaxınlaşmalarından söhbət gedə bilər. Məsələn, o, yazır: «Nəfs bədənin puçluğu ilə puç olmur; çünki o yer tutuma (məkanca sürəklilik – *S.X.*) malik deyil».<sup>4</sup> Bu fikri izah etmək üçün Ş.Sührəvərdi maraqlı misal çəkir. Fil və milçəyin fikri obrazlarında ölçü müəyyənliyi yoxdur. Halbuki, gerçəklikdə onlar ölçülərinə, həcmələrinə görə fərqlidirlər. Onlar nəfsdə yer tuturlar və deməli, nəfs ölçüsüdür.<sup>5</sup> Başqa yerdə: «Nəfsi cisim meydana gətirmir. Belə ki, şey özündən şərəfli olanı yarada bilməz».<sup>6</sup> Bu məsələdə Ş.Sührəvərdinin mövqeyi Aristoteldən əsaslı surətdə fərqlənir.

---

<sup>1</sup> *Е.А.Фролова. Декарт и некоторые аспекты концепций человека в средневековой арабской философии. – Сравнительная философия. М., «Восточная литература», 2000, стр. 231.*

<sup>2</sup> *Goodman L.E. Avicenna. L.–N.Y., 1992, стр. 14.*

<sup>3</sup> *Р.Рорти. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997, стр. 32.*

<sup>4</sup> *Ş.Sührəvərdi. Göstərilən əsər, səh. 226.*

<sup>5</sup> *Yenə orada, səh. 217.*

<sup>6</sup> *Yenə orada, səh. 223.*

Aristotelə görə, nəfsin bütün halları bədənə əlaqədardır.<sup>1</sup> Lakin Sührəvərdi nəfsin bədənə asılı olmadan işıqlanmasını ön plana çəkir. Nəfs bədəni həm dərk edir, həm də idarə edir. Aristotel sual qoyur ki, bölünən bölünməzi necə dərk edə bilər, yaxud bölünməz böləni necə dərk edə bilər? Göründüyü kimi, Aristotel nəfs və bədənə mahiyyət və dərəcə fərqi nəzərə almır, Sührəvərdidə isə iyerarxiya var. Nəfs bədənə yüksəkdir. Ona görə də, bölünən bölünməzi dərk edə bilməsə də, bölünməz bölünəni dərk edə bilər. Başqa sözlə, nəfs (ilk növbədə düşüncəli nəfs bədəni və istənilən cismani varlığı dərk etməkdir.)

Beləliklə, Sührəvərdi qnoseologiya məsələlərində Aristotelə irəli getmiş və ardıcıl rəşionalizmin nümayəndəsi kimi çıxış etmişdir. Biz bu sahədə Dekartın rolunu inkar etmirik. Dekart doğrudan da, müasir Avropanın ideya əsasını qoyanlardan biridir. Lakin, ona görə yox ki, o, rəşionalist təlimin banisidir; ona görə ki, o, bir növ renesans alimi kimi çıxış edərək, bir tərəfdən qədim yunanların, digər tərəfdən də orta əsr Şərq (İslam) filosoflarının rəşionalist ideyalarını Yeni Dövrün əsas uğuru sayılmalı olan təcrübə elmlərlə birləşdirir və bu elmi prosesin fəlsəfi səviyyədə özünüdərkinə təşəbbüs göstərir. R.Dekart və F.Bekonun əsas xidmətləri daha çox indiki dövrdə «elm fəlsəfəsi» adlandırdığımız sahənin təməlini qoymalarındadır. Nəzərə alınmalıdır ki, Yeni Dövr Qərb sivilizasiyası hər hansı bir fəlsəfi təlimdən öncə məhz elmə və elmin praktik tətbiqi ilə səciyyələnir. Dekart özü yazır ki, yaxşı ağıl hələ azdır, əsas məsələ onu yaxşı tətbiq etməkdir.<sup>2</sup>

Bəli, məhz elm və onun tətbiqi Qərbin rəmzi sayıla bilər. Lakin, nə kimi bir elm? Abstrakt riyazi-fəlsəfi sistemə çevrilməyə çalışan elmlər elmi, dünya elmi deduktiv, aksiomatik bir elm, yoxsa daha çox dərəcədə təcrübədən qidalanıb təcrübəyə, praktikaya, texnikaya xidmət edən bir elm? Məgər müasir Avropanın təməlinə Husserlin bu qədər sevmədiyini texnisizm dayanmırmı? Husserl bir tərəfdən Avropa ruhundan

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 1, М., «Мысль», 1976, стр. 382.

<sup>2</sup> *Р.Декарт*. Сочинения в двух томах. т. 1. М., «Мысль», 1989, стр.251.

danışır, digər tərəfdən də, skeptisizmin və empirisizmin əleyhinə çıxış edir. Halbuki, Avropa ilk növbədə məhz empirizmin və elmi-praktik fəaliyyətin sayəsində müasir Qərb sivilizasiyasının təməlini qoya bilmişdir. Ona görə də bizcə, Yeni Dövrün mahiyyətini F.Bekon R.Dekarta nisbətən daha yaxşı simvolizə edir.

Müasir dövrdə E.Husserl böhrandan çıxış yolu tapmaq üçün empirizmə, naturalizmə, texnisizmə, hətta pozitivizmə, bir növ alternativ olan fenomenologiyanı irəli sürərkən, əslində Avropanı böhrandanmı, yoxsa Qərb mahiyyətindənmi xilas etmək istəyir? Yaxud, Avropaya özünün əsl simasını fenomenologiyadan qidalanmış olan başqa bir təlim – ekzistensializmi qaytaracaqdır? Məgər ekzistensializm Qərbdə yaranmış Şərq hadisəsi deyilmi?

Yox, əksinə, bu təlimlər Avropaya və ya Qərbə aid olmayıb, Şərqə qayıdışın və ya Şərqlə sintezin mahiyyətini ifadə edir.



## SÜHRƏVƏRDİ – DEKART – HUSSERL

R.Dekart təfəkkürü qeyri-cismani substansiyanın, sürəkliliyi (həcm) isə cismani substansiyanın əsas atributu hesab edir.<sup>1</sup> Lakin düşüncə qabiliyyəti nəfsin ancaq yüksək səviyyəsində üzə çıxır və ancaq insanlara xasdır. Qeyri-cismani substansiyanın təfəkkürdən fərqli müxtəlif formaları da vardır. Düzdür, R.Dekart «təfəkkür» anlayışını geniş mənada götürür, lakin bununla belə bu anlayış nəfs aləmini, ruhu bütövlükdə səciyyələndirmək üçün kifayət deyil. Cismani dünyanı, cisim və əşyaları da ancaq yer tutumuna, məkan sürəkliliyinə görə fərqləndirmək yetərli deyil.

Gerçəkliyin daha düzgün və hərtərəfli mənzərəsini təsəvvür etmək üçün onun təfəkkür və cisim kimi qeyri-müəyyən, şərti anlayışlarla bölgüsü yetərli deyil. Bu zaman insanın tutduğu yer və oynadığı rol da aydın təsəvvür oluna bilmir. Bizcə ən optimal model bir tərəfdən mütləq ideyanın, digər tərəfdən mütləq materiyanın anlayışlarını (tərifini) vermək və bu iki qütb arasında yerləşən insan və maddi dünyanın səciyyəsinə və münasibətlərini də ancaq bundan sonra aydınlaşdırmaq mümkündür.

Allahı hər iki qütbü: mütləq ideyanı və mütləq materiyanı özündə ehtiva edən yeganə mütləq varlıq kimi başa düşdükdən sonra tam şəkildə aralanmış mütləq ideyanın və mütləq materiyanın statusunu aydınlaşdırmağa çalışsaq. Bəzi

---

<sup>1</sup> *P. Декарт. Сочинения* в двух томах, М., 1989, стр. 465.

tədqiqatçılar mütləq ideyanı Allahla eyniləşdirirlər. Bu zaman materiya kənarında qalmış olur və onun izahı üçün iki variant qalır; ya materiya ideyadan törəmədir, ya da Allahdan asılı olmadan əvvəlcədən mövcud imiş. Bu izahların heç biri dünyanın anlaşılması yolunda səmərəli nəticələrə gətirə bilmir.

Birinci yaxınlaşma Platon təlimini xatırladır. Yəni yeganə həqiqi varlıq ideyalar aləmidir. Maddi dünya, buradakı cismlər və hadisələr isə ideya aləminin, ideyaların surəti imiş və deməli, real varlıqdan məhrum imiş. Maddi dünyada cisim və hadisələrin keçici olması şərtiyyəni onların real varlığının ümumiyyətlə inkarına gətirir. Halbuki, insan üçün ideyalar aləminə və Allaha gedən yol əslində maddi dünyadan keçir. Ruhun mütləqləşdirilməsi, bədənin isə bir növ inkar edilməsi gerçək həyatda baş verən hadisələrin mahiyyətini və mexanizmini öyrənmək üçün optimal meto- doloji əsas rolunu oynaya bilmir.

İkinci yaxınlaşma isə əslində dualist mövqə olmaqla materiyanı da Allahla eyni statusda qəbul edir. Bu mövqə zər- düştilikdən üzü bəri davam edən işıq və qaranlıq, xeyir və şər, ideya və cism, atəş və torpaq (Empedokl) duallığının ideya və materiya şəklində konseptuallaşmasına da ekvivalent sayıla bilər.

İnsan özü bədənə malik olmaqla, aralıq dünyanın bir parçasıdır. Digər cismlər ideya ilə maddiyyatın vəhdətindən ibarət olduğu kimi, daha doğrusu maddədən, materalardan müəyyən bir ideya əsasında yoğrulub duzəldiyi kimi, insan da bədən ideyasının daşıyıcısıdır. Düzdür, bütün digər cismlərdən fərqli olaraq insan həm də başqa bir ideyanın – kainat ideyasının daşıyıcısıdır, yəni mikrokosmdur, həm də bu ideya müəyyən məqamlarda aktivləşə bilən, canlana bilən, yəni şüura çevrilən ideyadır. Başqa sözlə, insan nəfsə, ruha malik olmaqla aralıq dünyadan mütləq ideyaya doğru yaxınlaşmaq, ideyalar aləminə səfərə çıxmaq (özünə dalmaq, iç dünyasına, mənəvi aləmə yönəli olmaq, yüklənmək) imkaniyyətinə malik olsa da, bu dünyada olduğu təqdirdə cisim və hadisələrlə eyni tərtibli tərəf kimi də çıxış edə bilər, yəni bu dünyanın qanunlarına da tabe olmaq, onun ahənginə uyğunlaşmaq zorundadır.

Dünyanı passiv ideya şəklində özündə saxlayan insan onunla konkret təmas zamanı onu hissə-hissə «öyrənir». Yəni

insanın iç dünyası əsasən bu dünya ilə təmas məqamlarından asılı olaraq işıqlanır və açılır. Lakin insan bu dünyadan, xarici dünyadan asılı olmadan da öz daxili kosmos aləminə də səyahət edə bilər və orada gördüklərini qayıdıb bu dünyada tapmaq və ya yaratmaq istər. Yaradıcılıq prosesinin əsasında məhz bu məqam dayanır.

İnsan istər digər cismlərin, hadisələrin, istərsə də öz bədəninin daşdığı ideyanı (özündə) aşkara çıxarmaq istərsə, bu cismlərdə bir yox, çoxlu sayda ideyaların ehtiva olunduğu məlum olacaq. İlk yaxınlaşmada hansı ideya üzə çıxır və üzə çıxmayanlar bizim üçün nədir? Bütün məsələ bundan ibarətdir ki, insan cisimdə, hadisədə aşkarlaya bildiyi əlaməti, xassəni, formanı, strukturu, qanunauyğunluğu, bir sözlə, ideyanı məhz ideya kimi, yerdə qalan, qaranlıq qalan, naməlum qalan nə varsa hamısını məhz materiya kimi, material kimi, qəbul edir. Cisim mürəkkəb quruluşa malik olduğundan onun ehtiva etdiyi ideya iyerarxiyasında aşkarlanan üst qatlar ideya kimi, dumanlı qalan alt qatlar materiya kimi qəbul olunur. Məsələn, «stol» ideyası dedikdə, ancaq onun əsas funksiyasını təmin edən makrostruktur, forma nəzərdə tutulur. Onun nədən düzəldildiyi, «materialın» strukturu bu strukturun da alt struktur qatları (molekulyar, atomar və s. səviyyələri), dinməz-söyləməz məzmununa, materiyyaya aid edilir. İnsan cismə adi gözlə yox, mikroskopla baxdıqda onun müşahidə etdiyi forma hüceyrə, molekul və s. olacaqdır. Bu halda o, makrostrukturunu müşahidə edə bilməyəcəkdir.

Bəli, aydınlaşan, işıqlanan tərəf ideya kimi, qaranlıq tərəf materiya kimi qəbul olunur. Eynən İşıraqızmda olduğu kimi.

Analoji olaraq beyində, mikrokosmda işıqlanan tərəf şüura (fokusa gətirilən ideya, – intensiallıq), passiv tərəf qeyri-şüuriyə, aşkarlanmayan şüura (beynin qaranlıq sahəsinə) uyğun gəlir. Deməli əsas məsələ insanın diqqətini hansı struktur səviyyəsinə yönəlməsindədir. Cism, hadisə bəlkə də çox şeylərin daşıyıcısıdır. Lakin bizə bəlli olan onun idrak nəzərinə tuş gələn hissəsidir. Qaranlıq qalan hissə müxtəlif filosoflar tərəfindən müxtəlif cür adlandırılmışdır. Əslində bu Kantın «özündə şey» anlayışına da uyğundur.

Aristotel də materiya və formanın bir-birinə hansı

münasibətdə, nisbətdə olduğunu müəyyənləşdirməyə cəhd göstərmişdir. O, burada nə isə bir problem olduğunu dahiyənə surətdə sezmişdir. Məsələyə tam aydınlıq gətirmək çətin olduğundan, o başqa bir anlayışdan – *substrat* anlayışından istifadə etmişdir. Aristotelə görə, hər şey substratdan bəhs edir, o özü isə başqa heç nədən bəhs etmir. «Substart olaraq bir mənada materiya, başqa mənada forma, üçüncü mənada bunlardan təşkil olunan (şey) işarə olunur. Materiya dedikdə mən, məsələn, misi nəzərdə tuturam; forma dedikdə, sxem – obrazı; onların ikisindən ibarət olanı isə tam halında yekun cisim kimi nəzərdə tuturam. Belə ki, əgər forma (*eidōs*) materiyyaya nəzərən ilkindirsə və daha çox dərəcədə mahiyyəti ifadə edirsə, o yekun cismə nəzərən də ilkin olacaqdır». <sup>1</sup>

Bu axtarış zamanı Aristotel o dövrün bilik səviyyəsi üçün dahiyənə bir unayışla «özlüyündə şey» ideyasına gəlib çıxır: «Hər bir şeyin varlığının məğzi bunu ifadə edir ki, bu şey özlüyündə belədir». <sup>2</sup>

Bu dünya ilə təmasda olarkən insan görür, eşidir (duyğu üzvləri ilə informasiya alır) və onun nəzərlərində hər dəfə müəyyən bir həyat lövhəsi canlanır. İnsanda belə təsəvvür yaranır ki, gerçəklik kənardadır, məqsəd isə bu kənarada olanı duyğular vasitəsilə «əks etdirmək» və dünya haqqında bu yolla biliklər almaqdır.

Məsələyə daha dərin yanaşdıqda filosoflar duyğularla alınan informasiyanın gerçəkliyə adekvatlıq dərəcəsinə şübhə ilə yanaşmağa başlamışlar. Əsil həqiqətin məqsədyönlü düşüncə ilə intuisiya və vəhylə əldə olunması ideyası müxtəlif çalarlarda qədim hind-çin fəlsəfələrində və antik fəlsəfədə ifadə olunmuşdur. Orta əsrlər İslam fəlsəfi fikrində də bu ideya aparıcı olmuşdur. Ş. Sührəvərdi xarici duyğular vasitəsilə alınan biliklərin insanı çaşdırdığını, əsil həqiqətdən uzaqlaşdırıldığını qeyd edir. Yeni Dövr fəlsəfəsində Rene Dekart bu mövqedən çıxış etmiş və həqiqətin heç də hissi təcrübənin deyil,

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. – Соч. в 4-х томах, т. 1, М., «Мысль», 1976, стр.189.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 191 (bax, həm də – səh. 195)

məqsədyönlü düşüncənin sayəsində əldə olunduğunu iddia etmişdir.

Lakin insan beynində hazır ideyaların olması və maddi gerçəklikdən asılı olmayaraq mövcudluğu haqqındakı fikirlər də müqavimətlə qarşılanmışdır. Bu məsələ ən çox Con Lokk təlimində işıqlandırılmışdır. Kant isə, həm hissi təcrübənin, həm də xalis zəkanın nəticələrini qəbul edərək dünyanın həqiqi mənzərəsinin bu ikisinin sintezindən yarandığını iddia etmişdir.

Beləliklə, bütün fəlsəfə tarixi boyu həqiqət axtarışları gah hissi təcrübəyə, gah da rəasional məqsədyönlü düşüncəyə istinad etməklə aparılmışdır. İdeyanı müstəqil varlıq kimi götürmək, onu müstəqil bir substansiya kimi maddi aləmlə qarşılaşdırmaq və hətta ideyanı yeganə varlıq hesab etmək, maddi dünyaya və o cümlədən insan bədəninə həqarətli münasibət bəsləmək halları da olmuşdur. Platon maddi dünyanı ideyaların kölgəsi hesab etmiş və ancaq ideyaları həqiqət saymışdır. Lakin Platonun ideyaları nəinki cisim və hadisələrin, eləcə də insan şüurunun fəvqündə dayanıb. Halbuki, insana bilavasitə bəlli olan, insan üçün yeganə faktiki reallıq olan onun öz daxili aləmidir. Lakin bu aləm də insan üçün heç də həmişə aydınlaşmır, işıqlanmır. İstər insanın xarici cisim və hadisələrlə təması zamanı, istərsə də fikrini öz iç dünyasına fokuslayarkən, bu dünyanın ancaq müəyyən məqamları açılır, işıqlanır, canlanır. Dünən gördüklərimiz, keçmiş yaşantılar bu gün daha artıq canlı deyil, arxivə, ehtiyat bölgəsinə (hafizə), qaranlıq, passiv bölgəyə köçmüş və *reallığını* itirmişdir. Mənim üçün indi real olan ancaq indi yaşadığım duyğular, ideyalar, yaşantılar – fenomenlərdir. Mənim öz reallığım da əslində məhz bu fenomenlərdən ibarətdir.

Yaşantının strukturunda duyğu və ideyanın yeri məsələsi də çox önəmlidir. Bütün fəlsəfi yaradıcılığı boyu psixologizmin əleyhinə çıxan, onun təsirlərindən xilas olmaq, elmi təlimləri riyazi dəqiqliklə ifadə etmək mövqeyindən çıxış edən E.Husserl insan şüurunun da strukturunda aydın ideyalara böyük önəm verir və hər cür duyğu təsirlərindən kənar, ideya səviyyəsindəki yaşantıları gerçəklik kimi irəli sürür. Hissi aləmdən bizə məlum olan hər bir cisim və ya hadisə şüurun müvafiq yönəldilməsi,

intensiyası zamanı müxtəlif ideal modellər, fenomenlərlə fiksə olunur.

Əslində söhbət nədən gedir? Söhbət bizim şüurumuzda yaranan müəyyən bir obrazın gerçəklik kimi qəbul olunmasından, yəni guya obrazın arxasında dayanan hansı isə maddi şey, cisim deyil, bu obrazın özü gerçəklik kimi götürülür. Lakin sual olunur ki, hissi təcrübədə yaranan obrazla bu fikri obrazın fərqi nədədir? Bu obraz əslində *təkcənin*, ayrılıqda götürülmüş hər hansı bir predmetin deyil, *ümuminin* obrazıdır.

## ORTA ƏSRLƏRDƏ FƏLSƏFİ, ELMİ VƏ ƏMƏLİ BİLİYİN İNKİŞAF XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Orta əsrlərdə fəlsəfi fikir bir tərəfdən dini dünyagörüşü, digər tərəfdən də, elmin fəlsəfədən ayrılması kontekstində inkişaf edirdi. İslam dünyasında da belə idi. Daha çox dinə və mənəviyyata əsaslanan kəlam və sufizmlə yanaşı, platonçuluq və aristotelizm zəminində fəlsəfə elmi dünyagörüşünün metodoloji əsası kimi də inkişaf edirdi. Mənsur Həllac, əl-Qəzali, Ş.H.Sührəvərdi, Mövlana, İbn Ərəbi ilə yanaşı, Fərəbi, Biruni, İbn Sina, Ş.Y.Sührəvərdi kimi filosofların fəaliyyəti o dövrdə fəlsəfənin təkcə dinlə deyil, elmlə də sıx bağlı olduğuna dəlalət edir. Təsadüfi deyildir ki, bu dövr bir çox tədqiqatçılar tərəfindən İntibah kimi dəyərləndirilir. A.Koyre yazır: «Ərəb dünyası özünü ellin dünyasının varisi və davamçısı hesab edir. Və bu tamamilə ədalətli iddiadır; belə ki, ərəblərin parlaq və zəngin orta əsr sivilizasiyası sözün tam mənasında ellin sivilizasiyasını mənimsəmiş və inkişaf etdirmişdir. Əslində bu orta əsrlər yox, *İntibahdır* (kursiv mənimdir – S.X.). Məhz buna görə də o, latın nadanlığının əksinə olaraq oynadığı müəllim rolunu çox yüksək səviyyədə ifa etmişdir».<sup>1</sup> Daha sonra Koyre ərəb-islam sivilizasiyasının tezliklə öz missiyasını Qərbə ötürərək kənara çəkilməsinin səbəblərini izah etməyə çalışır. Lakin, görünür «ərəb sivilizasiyası» adlandırdığı hadisənin əsas

---

<sup>1</sup> A.Koyre. Очерки истории философской мысли. М., 1985, стр. 53-54.

hərəkətverici qüvvələrini düzgün anlama bilmədiyinə görə, onun süqutunun səbəblərini də səhv izah edir. «İslam» və «ərəb» məfhumlarının nə qədər fərqli olduğunu və orta əsrlər «ərəb» sivilizasiyasının əslində təkcə ərəblər tərəfindən deyil, bəlkə daha çox dərəcədə islam dininə qulluq edən türklər, farslar və digər millətlər tərəfindən yaradıldığını bilmədiyindəndir ki, bu sivilizasiyasının süqutunu türk qılıncı ilə, türklərin və monqolların müdaxiləsi ilə izah etməyə çalışır.<sup>1</sup> Bəli, fəlsəfənin dini-ehkamçı qolunu deyil, elmi-metodoloji qolunu və riyaziyyatı, təbiətşünaslığı, təbabəti inkişaf etdirənlərin və bununla da sivilizasiyanın dünyagörüşü təməlini yaradanların məhz türk olduqlarını (Fərabî, Biruni, İbn Sina, Ş.Y.Sührəvərdi, N.Tusi) bilsə idi, A.Koyre, əlbəttə, belə yazmazdı. Zira həmin Koyre başqa bir yerdə Fərabini ən az öyrənilmiş ən böyük islam filosofu adlandırır.<sup>2</sup>

Müasir mənada elm ancaq intibah dövründən başlayaraq formalaşmışdır. Antik dövrdə elmi biliklərin əldə edilməsinə uyğun gələn fəaliyyət növü bir tərəfdən fəlsəfə ilə, digər tərəfdən isə sənətkar əməyi ilə qırılmaz surətdə bağlı olduğundan o dövr üçün xalis elmdən və ya hətta elmi bilikdən danışmaq çətindir.

Elmin mənşəyinin məhz bu iki istiqamətdə: fəlsəfə və praktika ilə bağlı surətdə axtarılması tamamilə qanunauyğundur. Hətta ilk yaxınlaşmada müasir dövrdə elmin əsas struktur pillələrinin təşkil edən nəzəri və empirik pillələr də bu iki istiqamətin davamı kimi qiymətləndirilə bilər. Lakin əslində bu pillələr yalnız elm sosial institut kimi formalaşdıqdan sonra – yeni dövrdə əmələ gəlmişdir.

İnsanların maddi fəaliyyəti ilə deyil, daha çox dərəcədə seyrilə əlaqədar olaraq, deduktiv surətdə meydana çıxan, dünya haqqında ümumiləşmiş təsəvvürlərin bir hissəsi kimi formalaşan biliklər xüsusi elmlərə, fənlərə aid olmayıb, fəlsəfəyə aid idi. Koqnitiv biliklər hələ elmi biliklər səviyyəsinə yüksəlməmişdi. Digər tərəfdən də, əməli fəaliyyətlə əlaqədar yaranan biliklər hələ müstəqilləşməmiş, biliklə bacarıq bir-

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh.54.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 58.



birindən ayrılmamışdır. Deməli, alim və sənətkar bölgüsü də hələ ola bilməzdi. Ona görə də qədim yunanlar sofist (müdrük) dedikdə həm də sənətkarları (məsələn, dülgər, dulusçu və s.) nəzərdə tuturdular. O dövrdə bölgü bilavasitə faydalı işlə məşğul olan, tətbiqi məsələləri həll edən sofistlərlə dünyanı yalnız sevən adamlar – filosoflar arasında aparılırdı.

Cəmiyyət elmi məhz onun praktik istifadə imkanlarına görə inkişaf etdirir, bu məqsədlə müxtəlif sosial institutlar fəaliyyət göstərməyə başlayır. Elm getdikcə daha çox dərəcədə fərdi hadisədən və ya kiçik qruplar miqyasından böyük sosial sistemlər miqyasına keçir, ümumcəmiyyət hadisəsinə çevrilir.

Elm dövlət miqyasında təşkil olunmuş ictimai hadisə kimi formalaşmazdan qabaq da elmi fəaliyyət var idi. Ayrı-ayrı adamlar bu zaman elmlə öz daxili mənəvi ehtiyaclarını ödəmək üçün məşğul olurdular. Qədim yunanların bəziləri elmlə məşğul olsa da, onun tətbiqi ilə, praktik məsələlərlə məşğul olmağı özlərinə yaraşdırmır mənsub olduqları yüksək ictimai təbəqənin əxlaqi meyarlarından çıxış edirdilər. Nəzəri fikir sahiblərinin təcrübəyə həqarətli münasibəti o dərəcədə kəskin idi ki, məsələn, Aristotel qadının dişlərinin sayının kişininkinə nisbətən az olduğunu iddia etmiş, lakin onları saymağı heç ağılına da gətirməmişdir. Aristotelin törəmə nəzəriyyəsi və sürətin qüvvə ilə mütənasib olması haqqındakı nəzəri müddəası da nə onun özü tərəfindən, nə də xələfləri tərəfindən yoxlanmamış, iki min ildən artıq kor-koranə surətdə qəbul edilmişdir.

Orta əsrlərdə elmin geri qalması, sxolastika hüdudlarını keçə bilməməsi onun praktika ilə əlaqəsinin zəifliyindən irəli gəlir ki, bu da o dövrün ümumi mənəvi atmosferi, hakim əxlaq normaları ilə izah olunmalıdır. Kübar ailədən çıxmış adamlar bu cəmiyyətin mənəvi meyarlarına uyğun olaraq praktik məsələlərlə məşğul olmağı özlərinə sığışdırma bilmirdilər. Bu dövrdə ixtiralar da çox vaxt “təhsil görməmiş və hakim sxolastikanın təsirinə düşməmiş sadə işçilər, sənətkarlar tərəfindən edilirdi”.<sup>1</sup> Kübar cəmiyyətinin nümayəndələri əmək

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981, стр. 84-85.

adamlarına yuxarıdan aşağı baxdıqları kimi, məqsədəuyğun əməli fəaliyyətin məhsulu olan yeniliklərə də həqarətlə baxırdılar. İnsan aqlının açdığı yolları keçmədən, birbaşa mənəvi yetkinlik zirvəsinə çatmaq əxlaqı ağıldan nəinki yüksək tutmaq, hətta ona qarşı qoymaq, əməli fəaliyyətdən ayrılmış abstrakt etiketləri yaratmaq və bunları mütləqləşdirmək – aristokratiyanın mənəvi və sosial süqutunun əsas səbəblərindəndir. Orta əsrlərdə hökm sürən cəngavərlik psixologiyası və aristokrat mənəviyyatının rəşional biliyə və praktikaya münasibəti Don Kixotun yel dəyirmanına münasibətində öz əksini obrazlı surətdə çox gözəl tapmışdır.

Aristokratiya tərəfindən qəbul edilməyən praktik elm burcuazıyanın mənəvi xüsusiyyətlərinə və maddi ehtiyaclarına tamamilə uyğun gəlirdi. Elmin məhz kapitalizm cəmiyyətində intensiv surətdə inkişaf etməsinin, bütöv sosial sistem kimi formalaşmasının əsas səbəblərindən biri də məhz bu idi.

İntibahla açılan Yeni Dövr ilk çağlarda antik mədəniyyətin yenidən canlanması təsirini bağışlasa da, tezliklə burcuca mədəniyyətinə qapı rolunu oynadı. Kapitalizm cəmiyyəti mənəvi etalonlarla təcürbi biliyin, aqlın qarşılaşdırılmasında ikinci qütbü seçdi; ülvi toxunulmaz olan heç bir hiss, heç bir əxlaqi norma ilə hesablaşmadan rəşional düşüncənin, empirik elmin açdığı geniş yola çıxdı və sürət götürdü. Mənəvi meyarla elmi-praktik meyar, hissi ilə rəşional arasındakı ziddiyyət indi də ikincilərin mütləqləşdirilməsi nəticəsində kəskinləşməyə başladı, adət-ənənənin hökmranlığı öz yerini pulun, iqtisadi amillərin hökmranlığına verdi. Uzaqgörən adamlar bu ziddiyətdə Avropanın süqutunun başlanğıcını gördülər. Rəşional düşüncəyə, elmi-praktik fəaliyyətə və onun gətirdiyi yeniliklərə düşmən münasibətdən irəli gələn Don Kixot faciəsi mənəvi saflığa, insanın hisslərə etinasızlıqdan irəli gələn burcuca faciəsi ilə əvəz olundu. Əlbəttə, burada yenə də bədii obraza müraciət etmək yerinə düşərdi. Lakin Don Kixotun faciəsi təbii real olsa da, kapitalizm cəmiyyətinin və burcuca təcükür tərzinin ziddiyyətləri bir burcuca fərdiyyətinin faciəsində tam mənəsilə ifadə oluna bilmir. Təkcə ona görə yox ki, böyük faciələr yalnız zəngin mənəviyyatlara sığışa bilər, həm də ona görə də ki, burcuazıyanın utilitar-praktik təcükür tərzi əslində

onun bütün nailiyyətlərinin başlıca hərəkətverici qüvvəsidir. Nəyi isə qurban vermədən nəyə isə nail olmaq mümkün deyil. Burcua cəmiyyətinin sənaye sahəsindəki sürətli yürüşü də orta əsrlərin mənəvi-əxlaqi normalarını tapdayıb keçmək hesabına mümkün olmuşdu.

Kapitalizm cəmiyyətinin müəyyən mənada mütərəqqi xarakter daşdığı ilk əsrlərdə onun məhsuldar qüvvələrin inkişafı üçün açdığı geniş imkanlar və bu imkanları şərtləndirən yeni təfəkkür tərzı, təbii ki, həmin dövrün fəlsəfi fikrində də öz əksini tapmışdı. Bununla yanaşı, biliklərin utilitar-praktik istifadəsinə üstünlük verən bu yeni təfəkkür intibah dövrünün düşüncə tərzı simasında həm də mənəvi sələfə malik idi. İntibah dövrünün mənəviyyatı feodal cəmiyyətinin təfəkkür tərzindən köklü surətdə fərqlənməklə bərabər, antik dövrün mənəviyyatını da sadəcə təkrar etməyərək, praktik fəaliyyətə münasibət məsələsində ona nisbətən xeyli qabağa getmişdi.

Məhz intihab dövründə elm ilə praktikanın qarşılıqlı əlaqəsinə olan zərurət tam mənası ilə dərk edilmiş, onların bir-birini tamamlanmasına dair dahiyənə fikirlər söylənmişdi. Özünün çoxsahəli şəxsi fəaliyyəti ilə fəlsəfə və incəsənətin, elm və praktikanın vəhdətinə parlaq nümunə olan Leonardo da Vinçi tərübəni dəqiq biliyin atası hesab edir, praktikadan doğmayan elmləri əsassız və qüsurlu sayırdı. Böyük mütəffəkir, eyni zamanda elmin də praktika üçün mühüm şərt olduğunu nəzərə alaraq yazırdı: “Elmsiz praktikaya aludə olan adam gəmini sükansız və kompassız idarə etmək istəyən kapitana bənzər; o hara üzduyünü özü də bilməz”<sup>1</sup>

Yeni Dövr fəlsəfəsində elminmi praktika üçün, praktikanımmı elm üçün həlledici olmasına dair sual intibah dövründə qərarlaşmış olan vahid mövqeyi haçalanmasına gətirib çıxardı. Daha doğrusu, elmin praktika üçün rolunun qiymətləndirilməsində yekdillik əldə olunsa da, praktikanın, tərübənin elmin inkişafında rolu iki müxtəlif mövqedən şərh edilməyə başlandı.

F.Bekon tərəfindən əsası qoyulan birinci istiqamət–em-

---

<sup>1</sup> *Леонардо да Винчи. Избранные произведения. Т.1, М.-Л., 1935, стр. 53.*

pirizm fəlsəfəsinə görə, hər cür elmi bilik yalnız təcrübə yolu ilə, praktikadan əldə edilə bilər. Antik dövrdə və Orta əsrlərdə təcrübəyə olan böyük etinasızlıqdan sonra ona belə xüsusi diqqət verilməsi əlbəttə, təqdirəlayiq hadisə idi. Lakin F. Bekon və onun davamçıları şüurun fəal xarakterini nəzərə almır, intuisiyanın idrakda rolunu araşdırmırdılar. Daha dəqiq məlumat əldə etmək üçün təcrübəni təkmilləşdirmək tələbi irəli sürüldüyü halda, bu təcrübənin nəticələrini zəka işığında nəzərdən keçirmək tələbi qoyulmurdu və əksinə, zəkaya həqiqi bilik əldə edilməsi üçün maneə kimi baxılırdı. F.Bekon yazırdı: “...Zəkaya qanad yox, qurğusun bağlamaq lazımdır ki, onun sıçrayış və uçuşunun qarşısını almaq mümkün olsun”.<sup>1</sup> Zəkanın özü insanın bütün əvvəlki təcrübələrinin yekunu kimi, onun mənəvi və maddi həyatının vəhdətindən hasil olan nəticə kimi qəbul edilmirdi.

R.Dekart və onun davamçıları olan rasionalist filosofların mövqeyinə görə isə, ayrı-ayrı təcrübə faktlarından çıxış edərək qəti və ümumi hökmlər vermək məntiqi baxımdan qüsurudur. Bir hadisənin yüz və ya min dəfə eyni cür təkrar olunması bizə belə düşünməyə tam əsas vermir ki, yüz birinci və ya min birinci dəfə də bu hadisə məhz həmin cür təkrar olunacaq. Bu hökmü yalnız müəyyən ehtimalla vermək olar. Tam yəqinlik məziyyətinə malik olan qəti elmi biliklər isə ancaq zəkanın məhsulu tərəfindən işlənib hazırlanmış və induktiv metodu rəhbər tutan empirizmi müsbət cəhətləri ilə birlikdə inkar edirdi.

Bu iki fəlsəfi təlim arasındakı bütün ciddi fərqlərə baxmayaraq, onlar hər ikisi Yeni Dövrün–yaranmaqdan olan kapitalizm cəmiyyətinin hakim təfəkkür tərzinə uyğun olaraq elmin praktik rolunu əsas tutur, məhz pozitiv elmi bilikləri, utilitar–praktik məqsədlərə xidmət edən təlimləri inkişaf etdirməyi lazım bilirdilər. Elmi biliklərin mənbəyi məsələsində empirizmə qarşı çıxan R.Dekart onun istifadəsi məsələsində praktik tələbləri rəhbər tutaraq yazırdı:” Mücərrəd fəlsəfə əvəzinə praktik fəlsəfə yaratmaq olar və onun köməyi ilə odun, suyun, havanın, ulduzların, göylərin və bizi əhatə edən bütün digər cinslərin qüvvə və təsirlərini aydın surətdə, ustaların öz

---

<sup>1</sup> Ф.Бэкон. Сочинения: в двух томах, т. 2, М., 1972, стр.76.

sənətlərini bildiyi kimi öyrənmək olar. Bu zaman biz bu qüvvələrdən onların tətbiq oluna bildiyi bütün sahələrdə istifadə edər və beləliklə, təbiətin əsl sahibkarı və hakimi ola bilərdik”.<sup>1</sup> Burada bircə onu dəqiqləşdirmək lazımdır ki, R.Dekart “praktik fəlsəfə” dedikdə əslində “tətbiqi elmləri” nəzərdə tutur. “Elm“ yox, “fəlsəfə” deyilməsi o dövrdə elmlərin fəlsəfədən hələ tam ayrılmadığını göstərir.

Klassik alman fəlsəfəsində mühüm terminlərdən biri kimi işlədilən “praktik zəka” anlayışı isə utilitar-praktik fəaliyyəti ifadə etməkdən çox uzaqdır. O dövrdə Almaniyada ictimai münasibətlərin mürəkkəbliyinə və daxili ziddiyyətlərinə uyğun olaraq praktika anlayışı da, bir tərəfdən, Yeni Dövr əks etdirirdisə, digər tərəfdən, orta əsr fəlsəfəsi xüsusi Şərq fəlsəfəsi fikrinin ənənələrinə uyğun olaraq əxlaq, ədəb mənasında işlədirdi. Daha doğrusu, praktik zəka yalnız insanın təbiətə fəal münasibəti ilə məhdudlaşdırılmır, insanın özünə olan dəyişdirici təsir, özünütərbiyə problemi də nəzərə alınır. Həm də ikinci birinciyə nisbətən daha yüksək məziyyətli hadisə hesab olunur, fəlsəfi tədqiqat obyektinə olmağa daha çox layiq bilinirdi.

Utilitar-praktik fəaliyyətin əsasən hakim kəsildiyi, pozitiv elmlərin formalaşdığı və sürətlə inkişaf etdiyi bir dövrdə (XVII-XVIII əsrlər) Qərbi Avropa gerçəkliyi ilə Kantun praktik zəka təlimi arasında ciddi əlaqə tapmaq çətindir. Bu təlimin kökləri Şərq gerçəkliyi və orta əsrlərin Şərq fəlsəfəsi zəminində daha aydın surətdə üzə çıxır.

Orta əsrlərdə nəzəri-elmi biliklə praktik fəaliyyət arasındakı ayrılıq Şərq üçün də səciyyəvi olmuşdur. Lakin Şərqdə bu iki tərəf arasındakı münasibət daha mürəkkəb və çoxcəhətli idi. Məsələn burasındadır ki, əgər o dövrün Şərq ədəbiyyatına, ictimai-fəlsəfi fikrinə nəzər salsaq, biliyin əməllə bağlılığı probleminə geniş yer verildiyini görürük.

Elmin-biliyinmi, yoxsa işin-əməlinmi ilkin və əsas olması problemi o dövrdə şərq fəlsəfi fikrinin mərkəzində dayanır. İslam dinində bilik çox vaxt inamla, əqidə ilə bağlandığından ilkinlik bir qayda olaraq biliyə verilirdi. Zira dini mövqeyə görə belə qəbul olunurdu ki, əməl, fəaliyyət insanlara xas olduğu

---

<sup>1</sup> Р. Декарт. Рассуждение о методе. Л., 1953, стр. 54.

halda, bilik Allahın insan qəlbinə saldığı işıqdır.<sup>1</sup> Qeyd etmək lazımdır ki, burada bilik heç də yalnız etiqad mənasında işlənmir. Dini ayinlərin icra edilməsi biliyə yox, əmələ aid edilir, lakin yenə də bilik ondan yüksək tutulur. Abidə nisbətən alimə üstünlük verilir.<sup>2</sup>

O dövrdə Şərqdə bilik – əməl alternativinin həllində ictimai fikir heç də yalnız islam dinindən çıxış etmirdi. Orta əsr alimləri bilik və əməlin dialektikasını açmağa və biliyin, elmin əhəmiyyətini və üstünlüyünü məntiqi yolla və konkret misallar, hədislər, hekayətlər vasitəsilə isbata yetirməyə çalışırdılar.

Yeni Dövrə biliyin yoxsa gücün, kəlamın yoxsa əməlin əsas olmasına dair mübahisələr orta əsr Şərq fəlsəfəsindən Qərb ictimai fikrinə keçir. Neçə əsrdən sonra həmin sualı İ.Götenin qəhrəmanından eşidirik.

İnsan həyatının əsasını təşkil edən, bəşəri inkişaf üçün ilk başlanğıc rolunu oynayan hadisə nədən ibarətdir? Bu sual üzərində dərin düşüncələrə dalan Faust ilkinliyi gah sözə, gah zəkaya, gah də qüvvəyə verir. Lakin nəhayət, işin, əməlin üzərində dayanır.

İnsan yalnız təbiətə fəal münasibəti sayəsində, əməli fəaliyyət prosesində başqa insanlarla ünsiyyətə girir – söz yaranır. Lakin insan sözlə fikrini, düşüncələrini ifadə edir. Deməli, söz ağıldan, zəkada əvvəl gələ bilməz. Ağıl əmr edəni dil bəyan edər, – deyən Xaqani də ağılı sözdən əvvəl hesab edir, dili fikrin ötürülməsi üçün vasitə sayırdı. Dil, söz həm də fərdi fikirlərin ictimailəşməsinə və ümumictimai hadisə olan elmin yaranmasına xidmət edir.

İnsanın əqli qabiliyyətlərinin ilk inkişafı isə yalnız məqsəduyğun əməli fəaliyyətin, əməyin nəticəsidir. Gerçəkliyə fəal, dəyişdirici münasibət bəsləmədən, təkcə seyr sayəsində hadisələrin, şeylərin mahiyyətini dərk etmək, dünyanın sirlərinə bələd olmaq mümkün deyil. Deməli, zəka seyrə yanaşı, həm də əməli fəaliyyətin məhsuludur.

İnsanın ağılı, düşüncə qabiliyyəti nə qədər çox inkişaf

---

<sup>1</sup> Вах: *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, стр. 243.

<sup>2</sup> Yenə orada.

etsə, gərçəklik haqqında o qədər dəqiq, düzgün bilik əldə edir, hiss orqanlarının verdiyi zahiri məlumatla kifayətlənməyərək daxili, sabit, zəruri əlamətləri üzə çıxarır, ümumilərin nə dərəcədə əlaqəli olduğunu öyrənir. Ayır-ayrı konkret hadisələr, təkcələr arasındakı əlaqə adi şüur səviyyəsində də üzə çıxarıla bilər, elmi bilik isə, Feyerbaxın dediyi kimi, ümumilərlər arasındakı əlaqəni əks etdirir.

Biliklərin əsasında əməli fəaliyyət dayansa da, bilik də öz növbəsində fəaliyyət meydanını genişləndirməyə xidmət edir. Lakin hər bir konkret fəaliyyət üçün müyyən konkret biliklər tələb olunur. Esxil deyir ki, əsas məsələ çox bilməkdə deyil, lazım olanı bilməkdir. Bizim kristalloqrafiya müəllimimiz, görkəmli alim Xudu Məmmədov öyrədirdi ki, alim olmaq üçün yadda saxlamaqdan daha çox, yaddan çıxarmağı bacarmaq lazımdır. Başqa sözlə, elmi fəaliyyət biliyə seçki ilə yanaşılmasını, müəyyən bir fikrin, ideyanın aydınlaşması, kristallaşması üçün zəruri olan ən mühüm biliklərin ön plana çəkilməsini, xüsusi müstəviyə göçürülməsini tələb edir. Fikrin müəyyən problemə fokuslanmasına mane olan, həmin anda “yaddan çıxarılmalı” olan biliklər isə başqa bir problemin həlli zamanı ön plana çəkilir və s.

Çox pulu olan, lakin ondan istifadə etməyi bacarmayan adamlar olduğu kimi, çox biliyi olan, lakin lazım gəldikdə onu saf-çürük edərək müəyyən istiqamətə yönəldə bilməyənlər də var. Çox bilmək hələ alim olmaq deyil. Elmi xidmət hər bir alimin ümumi bilik xəzinəsindən nə qədər pay götürməsi ilə deyil, bu xəzinəyə nə qədər pay verməsi ilə müəyyən olunur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, biliklər iki yerə bölünür. Bilavasitə insanların maddi fəaliyyətinə xidmət edən biliklər (əməli biliklər) olduğu kimi, ancaq aralıq mərhələ vasitəsi ilə tətbiq olunan biliklər də vardır. “İnsansızlaşdırılmış” dünyanın obyektiv qanunauyğuluqlarını əks etdirən koqnitiv biliklərdən praktikada istifadə etmək üçün bir fərdi fəaliyyət miqyasından kənara çıxan xüsusi sosial mexanizm, xüsusi qüvvə tələb olunur. Deməli, yeni bilik əldə etmək insanın güc-qüvvəsini öz-özünə artırmır. Əksinə bu biliyin qüvvəyə çəvrilməsi üçün ilkin qüvvə, xüsusi maddi vəsait, fəaliyyət lazımdır.

Bəzən maddi fəaliyyət imkanı məhdud olduqda, güc-

qüvvə çatmadıqda insanın ən nəcib arzu və niyyəti həyata keçməmiş qalır. Müdrik adam gücsüz olduqda dünyadakı ahəng pozuntularını duyur, dərk edir, amma onları aradan qaldıra bilmir. Dünyanı məqsədəuyğun şəkildə dəyişmək üçün nə etmək lazım olduğunu bilir, lakin buna qüvvəsi çatmır. Bu, müdrik adamın faciəsidir. Başqa birisinin isə maddi imkanı, gücü-qüvvəsi var, lakin nə etmək lazım olduğunu bilmir, daha doğrusu, onun lazım bildiyi əsl həqiqətdən çox uzaqdır. Buna baxmayaraq, güclü olan “haqlı” çıxır. Bu – nadan adamın xoşbəxtliyidir.

Orta əsr Şərq fəlsəfəsində müdrik adamın faciəsi nadanın xoşbəxtliyindən üstün tutulur. Maraqlıdır ki, bu ideya əxlaqi baxımdan deyil, həm də ümumiyyətlə faydalılıq baxımından irəli sürülür: “Bilik əməlsiz də faydalı ola bilər, halbuki biliksiz (elmsiz) əməlin faydası yoxdur”. Burada biliyin, elmin təkə məhsuldar qüvvə yox, həm də sosial-mədəni sərvət olması fikri çox gözəl ifadə olunmuşdur. Elmə arxalanmayan fəaliyyətin puçluğu ideyası Füzulinin məşhur misralarında öz poetik tərənnümünü belə tapmışdır:

*Elmsiz şer əsası yox divađ olur,  
Əsassız divađ qaətdə bietibar olur.*

Şərq fəlsəfəsi hər bir işin elm, bilik əsasında görülməsini zəruri sayır. Yüz ölçüb bir biçmək hikmətini əsas götürür. Zira güclə görülə bilməyən işlər bilik və fərasətlə görülə bilər. Əl-Qəzali yazırdı: “Fəlsəfənin həqiqi məqsədi xoşbəxtliyə aparan yolu göstərməkdir ki, o da elm və əməlin birləşdiyi nöqtədən keçir”.<sup>1</sup>

Sual oluna bilər ki, elm ilə əməl arasındakı əlaqənin həlli kimi mühüm bir problem orta əsr Şərqiində düzgün həll olunmuşdusa, bəs nəyə görə sonrakı dövrlərdə Şərq ölkələri elmi-texniki tərəqqi sahəsində geri qaldı?

Nəzərə almaq lazımdır ki, əvvəla, Şərqiə elm, bilik dedikdə daha çox dərəcədə humanitar sahələr: fəh, əxlaq nə-

---

<sup>1</sup> *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, стр. 243.



zəriyyəsi, didaktika və s. nəzərdə tutulurdu. “İnsansızlaşmış” dünyanın deyil, insan dünyasının öyrənilməsinə üstünlük verilir. Məhz bu cəhət elmlə, fəlsəfə ilə poeziyanın məqsədini yaxınlaşdırdığından çox vaxt sinkretik formalar yaranır, fəlsəfi və elmi fikirlər də poeziyada ifadə olunurdu. Poeziya fikri insana *bilavasitə* çatdırmaq üçün çox əlverişli idi. Təbiət haqqındakı fikirləri, zehni bilikləri əməli fəaliyyətə tətbiq edərək təbiət qüvvələrinin praktik istifadəsi şəkildə insanların ixtiyarına vermək başqa cür düşüncə tərzini tələb edirdi.

O dövrdə elm, əlbəttə, müstəqil surətdə də inkişaf edir, elmi traktatlar yaranırdı. Lakin belə əsərlər də tətbiq üçün vasitə olmaqdan daha çox özlüyündə dəyərə malik olan müstəqil bir sərəvət kimi qiymətləndirilirdi. Elm bir növ özü özünün məqsədinə çevrilmişdi.

Əməl dedikdə isə ilk növbədə insanın insani fəaliyyəti: əxlaqi keyfiyyətləri, özünü insanlar arasında necə aparması, mövcud cəmiyyətdə qarlaşmış olan mənəvi normalara nə dərəcədə əməl etməsi nəzərdə tutulurdu. Anlayışın əhatə dairəsi məhdudlaşdırılmışdı.

Şərq fəlsəfəsi alimi-biəməlləri ifşa edir və yalnız o adamları həqiqi mənada müdrik hesab edir ki, sözü ilə əməli düz gəlsin. Təsədüfi deyil ki, Sədi öz dediklərinə əməl etməyən alimi əlində çırağ gəzdirən kora bənzədir. Elm nuru ilk növbədə alimin öz mənəvi dünyasını işıqlandırmalı, onun əmələrinə düzgün istiqamət verməlidir.

Lakin bəşəriyyətin keçdiyi tarixi yol əslində elm və biliyin əxlaqla, insani keyfiyyətlərlə çox az əlaqədar olduğunu isbat etmişdir. İnsan nəinki ümumiyyətlə elmlərə, hətta etikaya, əxlaq haqqındakı biliklərə nə qədər mükəmməl yiyələnirsə-yiyələnsin, bu hələ onun real əxlaqi haqqında, insani keyfiyyətləri haqqında heç nə demir. İnsanı tərbiyə etməyin yolları daha mürəkkəbdir. O dövrdə isə (bəzən elə indi də) elm, bilik əxlaqi-mənəvi kamilliyin əsas açarı hesab edilirdi.

XIV əsrdə Marağalı Əvhədi yazırdı:

*Nursuz göz kimidir ürək,  
Nadan insanlıqdan uzaqdır gerçək.*

Elmdən əsas məqsəd dünyanı dəyişdirmək deyil, insanı dəyişdirmək, onu daha kamil etmək idi. İnsanı dəyişmək üçün ilk növbədə dünyanı, mühiti dəyişmək lazım olduğu nəzərdən qaçırılırdı.

İnsan ən çox mənəvi gücü ilə fəxr edir, maddi gücü isə arxa plana keçirir, ona bəzən həqarətlə baxırdı. Kobud fiziki qüvvəyə bu cür münasibətə əlbəttə, müəyyən mənada haqq qazandırmaq olar. Belə qüvvə insana xas olsa da, əslində yaddır. O həm də fərdi məhdudiyət üzündən artmır, öz-özünü inkişaf etdirmir və ən başlıcası, sükansız (ağıl qüvvə üçün sükan olmalıdır) hərəkət edir və son nəticədə özü özünə qarşı birləşməyə kobud qüvvə öz məxsusi ağırlığı altında məhv olmağa məhkumdur. Əksinə, hikmətə istinad etdikdə qüvvə qüdrətə çevrilir. H.Cavid gözəl demişdir:

*Qüvvə üstündə varsa əqli-səlim,  
Sana həp kainat olur təslim!*

Yaxud S.Vurğun “İnsan”- da deyir:

*Olmazmı qılıncda ağıl tədbiri,  
Ağılda bir qılınc kəsəri ola?*

Kobud qüvvənin hikmətlə, qılıncın tədbirlə cilovlanması ideyası müasir dövrdə, nüvə müharibəsi təhlükəsinin dünyanı bürüdüüyü bir şəraitdə, xüsusi aktualıq kəsb edir. Burada həmçinin *yeni təfəkkürün* əslində qədim köklərə malik olduğu, lakin məhz bu gün qlobal miqyas kəsb etdiyi aşkara çıxır. Lakin çox təəssüf ki, antik dövr və orta əsr fəlsəfəsi bilik və əməlin, hikmətlə qüvvənin qarşılıqlı münasibətini ümumən düzgün işıqlandırsa da, bu ideyanı çox vaxt bir fərdin fəaliyyət dairəsinə tətbiqlə məhdudlaşdırırdı. Böyük ictimai miqyaslarda, dövlət miqyasında elmin maddi qüvvəyə çevrilməsi imkanları nəzərdən keçirilmirdi.

Şərq fəlsəfəsində hər hansı bir qüvvənin biliklə tənzim olunması, idarə edilməsi ideyası ilə yanaşı, biliyin özünün qüvvə kimi çıxış etməsi ideyası da irəli sürülürdü. İnsanı bütün canlıların ən qüdrətli edən fiziki qüvvə deyil, biliyin qüvvə

vəsidir. Sözün geniş mənasında azadlıq qazanmaq, nəinki təbiətdə, həm də öz üzərində hökmran olmaq üçün zərurətləri dərk etmək, elmlərə vaqif olmaq lazımdır. Hələ XII əsrdə böyük Nizami insanın əsl qüdrət və qüvvətini elmlə əlaqələndirərək deyirdi:

*Qüvvət elmdədir, başqa cür heç kəs  
Heç kəsə üstünlük eyləyə bilməz.*

Bu misralar F.Bekonun məşhur “bilik – qüvvədir” aforizmindən 5 əsr əvvəl yazılmışdı. Lakin o dövrdə məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsi belə bir ideyanın böyük miqyasda həyata keçirilməsinə imkan vermirdi. Ona görə bu ideyanın da məhz bir fərd miqyası üçün irəli sürüldüyünü ehtimal etmək lazım gəlir. Elm həqiqətən F. Bekon dövründən (hətta bir qədər sonra) və məhz Qərb ölkələrində ümumictimai miqyaslı maddi bir qüvvə kimi çıxış etməyə başlamışdır.

Orta əsr Şərq təfəkkür tərzini ayırı-ayrı istisnalara baxmayaraq, elmlə istehsal arasında sərhəd çəkirdi. Elmə nəinki nisbi müstəqil, hətta özü özünün məqsədi olan tam *müstəqil* bir sahə kimi baxıldığından, o, maddi həyatın tələblərindən getdikcə daha çox uzaqlaşdı. Məqsəd elmi qanadlandırmaq idi. Qərb intibahının və daha sonra kapitalist ictimai-iqtisadi münasibətlərinin məhsulu olan “elmin qanadlarına qurğuşun bağlamaq”, “onu yerə endirmək” hikməti Şərqin təfəkkür tərzinə uyğun gəlmirdi. Nəticədə elm mövcud texniki inkişaf səviyyəsinə nəzərən xeyli qabağa getdiyindən onun qoyduğu problemlərlə gerçək tələbat və real texniki imkan arasında böyük məsafələr yaranırdı. Kimyanı əlkimya, astronomiyani astrologiya əvəz edirdi. Nəzəri fikrin məhsulları praktikadan qidalanmır, praktikada yoxlana bilmirdi. Nəzəri təbiətşünaslıq öz dövrünə görə elə yüksək səviyyəyə çatmışdı ki, Nəsirəddin Tusi hesablamalar əsasında Amerika qitəsini kəşf edirdi, amma onu əməli olaraq kəşf etmək üçün müvafiq texniki inkişaf səviyyəsi və dünyəvi işgüzarlıq atmosferi yox idi. Mövcud təfəkkür tərzinə müvafiq olaraq buna bəlkə heç maraq da göstərilirdi.

Burada biz “təmənnasız elm”, dünyəvi məqsədlərdən

uzaq olan elm ideyası ilə qarşılaşırıq. Belə ideya bizim dövrün təfəkkür tərzinə, elmə olan utilitar-praktik münasibətə uyğun gəlməsə də, ayrı-ayrı alimlər tərəfindən bəzən indi də irəli sürülür. XX əsrin elm korifeylərindən biri olan A.Eynşteyn əsl elm adamını belə səciyyələndirir:

– Elm məbədi mürəkkəb quruluşa malikdir. Buraya gələn adamlar da, onları bura gətirən mənəvi qüvvələr də müxtəlifdir. Bəziləri elmlə intellektual üstünlük hissinin təsiri ilə məşğul olurdular. Bu mənada elm idman kimidir, hansı sahədə isə üstünlüyün üzə çıxmasına – şöhrətə xidmət edir. Başqaları isə öz fikirlərinin məhsullarını utilitar məqsədlərə həsr edirlər. Əgər Allahın göndərdiyi mələk hər iki kateqoriyaya mənsub adamları məbəddən uzaqlaşdırsa idi, onda məbəd kəskin surətdə boşalmış olardı. Lakin burada yenə də tək-tük adam qalmış olardı. Bunlar həmin adamlardır ki, onlarsız elm məbədi mövcud yüksəkliyə qalxa bilməzdi. Onlar maddi dünyanın cari qayğılarından uzaqlaşaraq elm məbədinə tam təmənnasız gəlmiş adamlardır”<sup>1</sup>.

A.Eynşteynin göstərdiyi hər üç kateqoriyanın nümayəndələrinə elm aləmində indi də rast gəlmək mümkündür. Lakin müasir dövrün hakim təfəkkür təzi elədir ki, böyük əksəriyyəti məhz ikinci kateqoriyada olan alimlər tutur. Antik dövrdə, heç şübhəsiz, birinci, orta əsr Şərqində isə üçüncü kateqoriyadan olan alimlər əksəriyyət təşkil edirdilər.

Antik dövrdə insanların fiziki imkanlar ilə yanaşı, əqli imkanları da bir növ yarış obyektinə çevrilmişdi. Lakin bəzən bu imkanlar bir-birindən ayrılır, ya yalnız fiziki qabiliyyətlərə, ya da yalnız əqli qabiliyyətlərə xüsusi üstünlük verilirdi. Bu bölgü özünün klassik formasını Sparta və Afina məktəblərində tapmışdı.

Qədim Yunanıstanda əqli qabiliyyətləri üzə çıxarmağın, onları müqayisə etməyin xüsusi üsulları da formalaşmışdır. Canlı mübahisə elmin normativləri sırasına daxil olmuşdur. Tamaşaçılar qarşısında fikirlərin toqquşması səhnələri ənənəyə çevrilmişdir.

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Мотивы научного исследования.– Собрание научных трудов, т. 4, 1967, стр. 39-40.

Lakin antik dövrdə əqli qabiliyyətlərin yarışı elmin yeganə motivi deyildi. Biz həmin dövrün təfəkkür tərzini üçün səciyyəvi olduğuna görə bu cəhəti ön plana çəkirik. Əslində qədim yunan mədəniyyəti elmi fəaliyyətin bütün sonrakı dövrlər üçün səciyyəvi olan müxtəlif motivlərini ya aşkar şəkildə, ya da rüseyim halında özündə saxlayırdı. Orta əsr Şərqi hakimi təfəkkür tərzini də antik fəlsəfənin təsirindən kənar qalmamışdır.

Böyük yunan filosofu Pifaqorun apardığı maraqlı bir müqayisədə o dövrdə elmə və fəlsəfəyə münasibət çox gözəl görünür. Pifaqor adamları məqsəd və fəaliyyətinə görə üç qrupa bölür və onları obrazlı surətdə səciyyələndirmək üçün Olimpiya oyunlarına gələnlərlə müqayisə edir. Burada bir qisim adamlar öz fiziki imkan və qabiliyyətlərini nümayiş etdirərək yarışirlər. Digərləri buraya ticarət məqsədilə gəlirlər. Üçüncülər isə yalnız müşahidə edirlər. Pifaqora görə, həyatda da belədir. Kimlərsə şöhrətin, kimlərsə var-dövlətin qulu olur. Lakin elələri də var ki, yalnız kənar seyr edirlər və yeganə məqsədləri həqiqəti aşkara çıxarmaqdır. Bu üçüncüləri Pifaqor filosof adlandırmışdır. Burada fəlsəfə həm də “təmənnəsiz elm” mənasında başa düşülür. Son məqsəd əldə olunan biliklərdən hansı sahədə isə istifadə etmək yox, həqiqətin özüdür. İnsan həqiqətə qovuşanda mənən saflaşır. Dünyanı, təbiəti dəyişmək məqsədini qarşıya qoymasa da, heç olmazsa dünyanın, təbiətin ahəngini dərk edir və bu ahəngə uyğunlaşmaq imkanı əldə edir. Burada Heraklitin məşhur “təbiətlə həmahənglik” prinsipi yada düşür...

Lakin insan hər cür istiqamətli fəaliyyətin subyekti olduğundan dəyişdirilmiş insan mənəviyyəti istər-istəməz dünyanın da dəyişdirilməsinə gətirir. Lakin bu tarixi proses birdən-birə həyata keçmir. Təmali qədim Şərqdə qoyulan, antik dövr və orta əsr Şərq təfəkkür tərzinin süzgecindən keçən bilik-əməl problemi Yeni Dövrdə yeni çalarlarla zənginləşərək bir sıra müvəffəqiyyətlər gətirsə də, özünün tam elmi həllini hələ də tapmamışdır. Tarixi vərəqləmək və onun dərslərini nəzərə almaq bu problemin həlli üçün mühüm şərtidir.

Bütün bu deyilənlərdən sonra bir daha orta əsr Şərqiində bilik və əməl probleminin necə həll olunması məsələsinə qayıtmaq görürük ki, məsələnin bu gün üçün düzgün sayılan həlli

elmi biliyə üstünlük və müstəqillik verilməsi, o dövr üçün hələ tez idi. Elmin texniki tərəqqini qabaqlaması yalnız XX əsr üçün səciyyəvi olan bir hadisədir və əksər tədqiqatçılar elmi-texniki inqilabın mahiyyətini məhz bununla izah edirlər.

Elmi yalnız mədəni sərvət kimi başa düşmək, ondan heç bir maddi səmərə və tətbiq gözləməmək, ona tam təmənnasız münasibət bəsləmək ayrı-ayrı adamlara xas ola bilər, lakin dövlət belə mövqedən çıxış edə bilməz. Alimə ola bilsin ki, yalnız hikmət, dövlətə isə həm də güc lazımdır. Elmin yaratdığı yeni tipli sosial gücə arxalanmayan ölkələr tezliklə iflasa uğradı. Qərbi Avropa ölkələrinin elmin və yeni texnologiyaların tətbiqi sayəsində sürətli inkişaf yolu keçdiyi bir vaxtda «Şərq ətaləti» dünyanın ən nəhəng ölkələrindən biri olan Osmanlı imperiyasını süquta hazırlayırdı. XVIII əsrin axırlarında bu problemin nə dərəcədə aktual olduğunu nəzərə çarpdırmaq üçün diqqəti Almaniyanın Ştutqart şəhərində bir gimnaziya məzununun buraxılış işinin mövzusunə yönəltmək istərdik: «Türklərdə elm və sənətin acınacaqlı vəziyyəti».<sup>1</sup> Əlbəttə, bir diplom işinin mövzusu bu qədər önəmli olmaya da bilərdi, əgər onun müəllifi nə az, nə çox Georq Vilhelm Fridrix Hegel olmasa idi. Təəssüf ki, Hegellərin hələ o vaxt çaldığı həyacan (daha doğrusu, təntənə) təbilini Osmanlının başbilənləri duymurdular.

Şərqi ənənəvi təfəkkür tərzini müasir dövrdə dövlət siyasəti miqyasında təbliğ edən mütəfəkkirlərə hələ rast gəlmək mümkündür. Görkəmli hind filosofu və siyasi xadimi M. Qandi elmdən maddi qüvvə mənbəyi kimi, texniki tərəqqi naminə istifadə etməyin ardıcıl əleyhdarı olmuşdur. O, bu mövqeyi hər cür zorakılığa qarşı mübarizə proqramına uyğun olaraq seçmişdir. Onun fikrincə, insanlara qüvvət deyil, şəfqət lazımdır. Zorakılığın qarşısını zorakılıqla almaq mümkün deyil.

Lakin bəşər tarixi, həyat təcrübəsi göstərir ki, zorakılıq əleyhinə uğurla mübarizə apara bilmək üçün də güclü olmaq lazımdır. XX əsrin böyük mütəfəkkir şairi H. Cavid ənənəvi Şərqi fəlsəfəsini real həyat mövqeyindən nəzərdən keçirərək zorakılıq ideyası ilə yanaşı maddi təməldən ayrılış həqiqət

---

<sup>1</sup> Вах: *Генрих Волков*. Сова Минервы. М., 1985, стр. 52.

ideyasını da tənqid etmiş, bütün yaradıcılığı boyu kitabla qılincın, həqiqətlə gücün vəhdəti ideyasını bədii şəkildə tərənnüm etmişdir. Ən başlıcası isə budur ki, H.Cavid yaradıcılığında bu ideya orta əsrlər üçün səciyyəvi olan fərdi bilik və əməlin vəhdəti ideyasından fərqli olaraq bir şəxs miqyasından kənara çıxır, ictimai qrup, xalq, ölkə miqyasında irəli sürülür.

Elə hadisələr vardır ki, onlar yalnız böyük miqyas şəraitində həyata keçir. Sənət əsərləri çox vaxt fərdi yaradıcılığın məhsulu olduğu halda, elm ümumcəmiyyət hadisəsidir. Elmdən praktikada istifadə edilməsi də ancaq böyük ictimai miqyaslarda həyata keçirilə bilər.

Sənətkarla onun əsərinin “istehlakı” – mənimsənilməsi arasındakı sosial məsafə nisbətən qısdır, yəni istedadın özünü bürüzə verməsi üçün ictimai mütəşəkkil fəaliyyətə ehtiyac olmaya da bilər. Ona görə də sənət adamının sərbəstlik dərəcəsi nisbətən yüksəkdir. Elm, texnika və təhsil sahələrində isə bu məsafə böyük olduğundan, burada ciddi sosial-mənəvi problemlər ortaya çıxır.

Bu gün elmi-texniki tərəqqi sahəsindəki nailiyyətləri ilə bütün dünyanı heyretləndirən Yaponiya Şərq və Qərb düşüncə tərzinin üzvi surətdə birləşdirir və əsrlər boyu formalaşmış əxlaq-məişət ənənələrini istehsalatda uğurla tətbiq edir. Dövlətin iqtisadi siyasəti ilə xalqın ənənəvi təfəkkür tərzindəki ziddiyyət minimuma endirilmişdir. Yaponiya modeli digər Şərq ölkələri üçün də nümunədir.

Elm global hadisədir. Hər yerdə, hamı üçün vahid bir elm var. İstehsal müəssisələri isə konkretir, özünəməxsus xüsusi şəraitə malikdir. Burada sosial mühit də, mənəvi iqlim də özünəməxsus ola bilər. Deməli, elmin praktik tətbiqi hadisəsi hansı pillədə isə yenidən cəmiyyət miqyasından fərdi miqyasa enir, fərdin düşüncə tərzini, biliyi, fiziki imkanları, əməli iş qabiliyyəti ilə səciyyələyir. Elmin dünyagörüşü ilə, hakim fəlsəfi fikirlə əlaqəsi də özünü həm fərdi, həm də ictimai miqyasda göstərmiş olur.

Orta əsrlərdə rəşionalizm və fərdi-mənəvi aləmin kamilliyi uğrunda mübarizə elmi axtarışları və texnoloji prosesləri arxa plana keçirirdisə, Yeni Dövrün düşüncə tərzində və fəlsəfi təfəkküründə praqmatizm və pozitivizmin üstünlük təşkil

etməsi elmin prioritetliyinə təminat yaradırdı. Bu dəyişiklik ancaq paradıqların əvəzlənməsi sayəsində mümkün olmuşdu. Təəssüf ki, Qərbdə paradıqların dəyişməsi bir çox Şərqi ölkələrinə hələ də təsir etməmişdir. Belə ölkələr üçün orta əsrlər epoxası hələ bitməmişdir.



## ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNDƏ EŞQ PROBLEMI

Eşq probleminə Şərqdə və Qərbdə fərqli münasibətlər fəlsəfi fikirdə də öz əksini tapmışdır.

Platon yazır: «Doğru məhəbbətə sadə və gözəl olanı, həm də düşüncəli və ahəngdar surətdə sevmək xasdır».<sup>1</sup> Əl-Qəzali yazır: «Məhəbbət ancaq idrakın nəticəsi ola bilər; belə ki, insan yalnız bildiyi şeyi sevir. Ona görə də, məsələn, daş sevə bilməz. Məhəbbət ancaq dərk edən canlının xassəsidir».<sup>2</sup> Əlbəttə, mübahisə etmək və göstərmək olar ki, insanı insan edən təkə idrak qabiliyyəti deyil. İdrak qabiliyyəti müxtəlif dərəcələrdə hər bir insana xasdır. Şəhvani hiss və övlada münasibət səviyyəsində instinktiv sevgi də hər bir insana, hətta heyvanlara da xas olan bir cəhətdir. Amma böyük məhəbbət ali hiss olaraq nəinki idrakdan hasil olmur, əksinə, onun fəvqündə durur, insanın «ağlıni əlindən alır», onu ilhamlandırır və ya yaxşı mənada dəli-divanə edir.

Eşq səviyyəsində idrak isə bütün insanlara aid olan hissi və məntiqi idrakdan yüksəkdə durur – idrakın ali məqamına

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М., 1994, стр. 169.

<sup>2</sup> *Анатомия мудрости. 106 философов.* Жизнь, судьба, учение. Том 2. стр. 51.

aparır. Bu pillə daha çox dərəcədə idrakın sezgi və vəhy məqamlarına uyğundur. «İnsan yalnız bildiyi şeyi sevir», – fikrinə gəlincə, ancaq bununla razılaşmaq olar ki, insan heç bilmədiyi şeyi həqiqətən də sevə bilməz. Amma tam bildiyi şeyi də sevməz. Belə ki, sevgi daha çox qeyri-müəyyənliklə, müəmma ilə, sirr və sehlə əlaqədar olub, əslində bir möcüzə axtarışdır. Təsadüfi deyildir ki, insan ağılı ilə yox, qəlbi ilə sevir, – deyirlər. Hər şey məhz qəlbi, könülü necə başa düşməkdən asılıdır. İdrak fəlsəfəsinin zirvəsində dayanan Əl-Qəzali eşq fəlsəfəsinin olsa-olsa hələ təməlini hazırlayırdı. Onun dövründə Füzulinin eşq konsepsiyası hələ yaranmamışdı.

Füzuli anlamında eşq insanı məcazi mənada «dəli-divanə», müstəqim mənada «əhli-kəmal» edir:

*Ey Füzuli, qılmazam tərki-təriqi-eşq kim,  
Bu fəzilət daxili-əhli-kəmal eylər məni.<sup>1</sup>*

Məhəbbətin idrakla, əqlə əlaqə məqamları, məhz Füzuli eşqi ilə tanışlığındandır ki, Asif Əfəndiyevin (Asif Atanın) fəlsəfəsində daha inandırıcı şərh olunur. Hisslə, ehtirasla bağlı olan məhəbbətdən fərqli olaraq, Asif Əfəndiyev «müdrək məhəbbət» məqamının da izahını verir və ali məhəbbəti müdrəkliyin strukturuna daxil edir: «Müdrəklik – ...ülviyyəti, məhəbbəti, gözəlliyi, əsilliyi müqəddəslik səviyyəsinə qaldırmaqdır».<sup>2</sup> Yaxud: «Məhəbbət – müdrəklik timsalıdır. Məhəbbət əhli olmaq – kamal əhli olmaq deməkdir».<sup>3</sup>

Ş.Sührəvərdi də kamilliyi eşq və şövqlə əlaqələndirir. Onun fikrinə görə nadan adamın aldığı həzz kamal əhlinin həzzi ilə müqayisəyə gəlməz: «Kamal sahibi olmayan qafil həzz ala bilməz. Hər bir həzzin qədəri kamillik dərəcəsindən asılıdır».<sup>4</sup>

İkinci növbədə aksioloji aspektə – dəyərləndirmə prosesinə baxaq. İnsan nəyi isə yaxşı, nəyi isə pis hesab edir. Nə isə

---

<sup>1</sup> *Füzuli*. Əsərləri iki cildə, I cild, səh. 215.

<sup>2</sup> *Asif Əfəndiyev*. İnam və şübhə. B., «Yazıcı», 1988. səh. 115.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 112.

<sup>4</sup> *Suhrwardi*. The Philosophy of Illumination. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 1999, p. 98.

onun xoşuna gəlir, nə isə – gəlmir. Nə zamansa qəlbi sıxılır, özünü narahat hiss edir, bu mühiti, bu münasibəti tezliklə tərک etməyə, ondan uzaqlaşmağa çalışır, nə zamansa – ülvı hissələr, mənəvi yüksəliş keçirir, bu anın, bu təmasın uzanmasını, əbədiyyətə qədər davam etməsini arzulayır. Amma niyə, – səbəbini bilmir. Bu – qəlbin hökmüdür. İstək daxildən gəlir, amma dərk olunmamış bir hissdır.

Əlbəttə, dəyərləndirmə aşkar şüurla, dərk olunmuş şə-kildə də həyata keçirilə bilər. Bu, müəyyən meyarlarla mü-qayisə, hansı isə standarta, etalona nisbətın təyin edilməsi ilə mümkündür. Məsələn, gözəllik müsabiqəsində münisflər ancaq təəssüratdan çıxış etməyib, həm də dəqiq rəqəmlərlə ifadə olunmuş müəyyən etalonlara uyğunluq dərəcəsini, mütənəsblik şərtlərini də nəzərə alırlar. Qalan hallarda dəyərləndirmə aşkarlanmayan şüurla (qeyri-şüurilik) həyata keçir və insan məhz bilmədiyi şeyə daha çox maraq göstərir; öyrənmək, «içinə yetmək» istəyi baş qaldırır. Lakin insan üçün aşkar olmayan, yarıqaranlıq bir aləmlə təmas, həm də qorxu, tərəddüd və şübhə hissi ilə müşayiət olunur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, insan heç dərk etmədiyi, tam qaranlıq bir aləmə aludə ola bilməz. Bu halda qorxu hissi digər hissələri üstələyir, şübhə inamdan, tərəddüd qətiyyətdən güclü olur. Lakin bu *qaranlıqda parıltılar* varsa, – insanı cəlb edir. Ürəkdə işığa həsrət varsa, o bu parıltılar tərəfindən cəzb olunur. Sevgi hissi də harada isə bu maraq və qorxunun, inam və şübhənin, tərəddüd və qətiyyətin vəhdətindən pərvazlanır. Yəni sevgi, əslində təkamüldə olan canlı prosesdir. Maraq məftunluq səviyyəsinə qalxırsa və qorxu duyğusundan ancaq müəmma və əsrarəngizlik qalırsa, – məhəbbətin yolu açıqdır.

Tam qaranlıq qəlb işıqdan qorxar. Yəni sevgi ancaq işıqlı, heç olmazsa, qismən işıqlı adamların qismətidir. Yarı-qaranlıq qəlb daha parlaq işıqlar tərəfindən cəzb olunur. Bu baxımdan, yarımqıq olanın, bütövləşməyə ehtiyacı olanın, sevmək ehtimalı daha çoxdur.

Yüksək mənəviyyətli, incə ruhlı, parlaq qəlbli insanları heyrləndirmək, məftun etmək üçün daha böyük gözəllik, daha həssas və daha mürəkkəb tərəf-müqabil lazımdır. Ən böyük aşıq

isə, heç şübhəsiz, ancaq Işıqlar işığına (Ş.Sührəvərdinin dili ilə desək, Nur əl-Ənvərə) səcdə edə bilər. Bu isə artıq ilahi eşqdır.

Fərdi fəlsəfi düşüncələr, insanın dünyadakı gözəllik və harmoniya qarşısında heyrətindən doğan suallar, insanın özü ilə və dünya ilə təkbətək söhbətləri – kamilliyə aparan yolun məqamlarıdır. Bu məqamlar özünü maddi dünyadan ayıran, fərqli bir mahiyyətin təmsilçisi olduğunu dərk edən və özündə dünyaya qarşı dura biləcək bir mənəvi güc, ideya qaynağı tapan və bu qaynaqdan müntəzəm surətdə bəhrələnərək daim kamilləşən, dünya ilə, cahan ilə tən gələn və nəhayətdə, bu «cahana sığmayan» insan-filosofun və ya sözün həqiqi mənasında insanın, böyük hərflə İnsanın həyat məqamları, idrakın əzablı və möhtəşəm addımları, mənəvi yüksəliş yaşantılarıdır. Heyrətdən başlanan idrak yolunda əzab və sevincin, eşq və kədər in vəhdət məqamları!..

Ülviyyət, heyrət və müqəddəslik duyğusu Şərq fəlsəfəsi və poeziyası üçün çox səciyyəvidir. Lakin etiraf etməliyik ki, bu gün biz babalarımızın yaratdıqlarını özümüzə qaytarmağa nail olmamış və onları inkişaf etdirmək bir yana dursun, sadəcə müasir fəlsəfi fikir kontekstində yenidən mənimsəyə bilməmişik. Təəssüf ki, heyrətdən başlanan, məhəbbətdən keçən və fəlsəfi idraka, kamillik məqamına yüksələn mənəvi-əqli inkişaf yolunda son mərhələni unutmuş, neçə əsrlər boyu elə məhəbbətdə ilişib qalmışıq və bəzi rəmzləri hərfi mənada təfsir etdiyimizdən, ulularımızın böyük ideyalarını da təhrif etmiş, cılızlaşdırmışıq. Mütəfəkkir şairlərimizin ideali heç də fani dünyanın gözəllikləri yox, ilahi eşq və idraktır.

Nizami Allaha kitabən yazır:

*İlhamlı nəfəsinlə qızıl güldü Nizami,  
Güllərin nəğməkarı bir bülbüldü Nizami.<sup>1</sup>*

Necə ki, sonralar ilahi eşq adı sevgi ilə, əql evi bir gözəlin çöhrəsi ilə qarışıq salınıb, eləcə də gül-bülbül mövzusu zaman keçdikcə mənasını dəyişib. Əbu Turxanın məlum rübaisində deyildiyi kimi:

---

<sup>1</sup>Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi, B., «Çaşıoğlu», 2004, səh.31.

*İdrakı rəmz edib bir gül sandılar,  
Aqıl olanları bülbül sandılar,  
Vaxt keçdi, rəmz itdi, sonra gələnələr  
Təkcə bülbül ilə gülü andılar.*

Şərqdə məhəbbət həmişə kamillik və harmoniya ilə, ilahi başlanğıcda əlaqələndirilmiş, yeri gələndə kosmoqonik mənə kəsb etmişdir. Nizami məhəbbəti təbiətin hərəkətverici qüvvələrindən biri hesab etmiş, hətta planetlər arasındakı cazibəni də məhəbbətin təzahürü kimi mənalandırmışdır:

*Kainatda hər şey cəzbə bağlıdır,  
Filosoflar bunu eşq adlandırır.<sup>1</sup>*

Yaxud:

*İdrakı dinləsək, söyləyir o da:  
-Hər şey eşq üstündə durur dünyada  
Göylər yaransaydı eşqdən azad,  
Düşün, olardımı yer üzü abad?<sup>2</sup>*

Nizami məhəbbətin universal konsepsiyasını yaradır və onu bütövlüyün, harmoniyanın əsas şərti, dəyərlər sistemində ən yüksək dəyər kimi təqdim edir:

*Eşqdir mehrabı uca göylərin,  
Eşqsiz, ey dünya, nədir dəyərin?*

*Eşqsiz olsaydı, xilqətin canı,  
Dirilik sarımazdı, böyük cahanı.<sup>3</sup>*

Ən önəmlisi budur ki, Nizami Gəncəvi Günəşi şölələnməyə, planetləri fırlanmağa, buludları dolmağa və boşalmağa

---

<sup>1</sup> *Nizami Gəncəvi*. Xosrov və Şirin. B., «Çaşıoğlu», 2004, səh. 38.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 37.

məcbur edən qüvvəni məhz eşq kimi təqdim edir. Əslində klassik fəlsəfədə bu qüvvə nəfsin və ya əqlin xislətidir. Məsələn, Fərabî göy cismlərinin intellektindən<sup>1</sup>, Ş.Sührəvərdi isə göyün nəfsindən<sup>2</sup> bəhs edir. Kainatda hərəkətin mənbəyi də *dünya əqli və ya göy nəfsinin iradəsidir*.<sup>3</sup>

Poetik düşüncə isə, belə yüksək missiyanı ancaq eşqə etibar edir. Nizami həm də tək-cə göy cismlərinin yox, irilixirdalı bütün təbiət hadisələrinin hərəkətverici qüvvəsini eşqdə görür. Ən obrazlı deyimlərdən birini misal gətirək:

*Eşqin yanğısıdan gözəl şey nə var?  
Onsuz nə gül gülər, nə bulud ağlar.*<sup>4</sup>

İbn Sina məhəbbətə maddi və mənəvi varlığın iyerarxiyasında əlaqələndirici məqam kimi baxmışdır. Aşağı mərtəbədəki varlıq daha yüksək mərtəbədəki varlığın nuru ilə işıqlandığı üçün parıltısı və gözəlliyi artır.<sup>5</sup>

Sən demə, ilkin materiya, forma və əlamətlər də məhəbbət qanunlarına tabe imiş. İbn Sinaya görə, ilkin materiya fitri məhəbbətə malikdir. «İlkin materiya öz çirkinliyini gizlətməyə çalışan eybəcər qadın kimidir; hər dəfə onun niqabı açılanda o, öz çatışmazlıqlarını əli ilə örtür».<sup>6</sup> Burada ilkin materiyanın həmişə «paltarda», forma ilə birlikdə təzahür etdiyi, xalis şəkildə («özündə şey») isə insan üçün dərkolunmaz olduğu nəzərə çarpdırılır.

Məhəbbətin mənəvi kamilliyin təməli olması həm də şərtidir. Yəni, ancaq sevərək gözəlləşmək mümkündür. Övlad, valideyn sevgisi, millət, vətən sevgisi, təbiətə, kainata, bəşəriyyətə – insanlığa bağlılıq, özünü dərk etməyin, dünyanı

<sup>1</sup> *Аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата. 1987, стр. 287.

<sup>2</sup> *Ş.Sührəvərdi*. Işıq heykəlləri. – Şərq fəlsəfəsi. B., 1999, səh. 224.

<sup>3</sup> Yenə orada.

<sup>4</sup> *Nizami Gəncəvi*. Xosrov və Şirin, səh. 37.

<sup>5</sup> *С.Б.Серебряков*. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976, стр. 32.

<sup>6</sup> *Ибн Сина*. Трактат о любви.// *С.Б.Серебряков*. Эюстриялян ясяр, сящ. 51.

dərk etməyin, Allahı dərk etməyin mənəvi yüksəliş yolları – ilahi eşq! İnsan ancaq dünyanın harmoniyasını, insan qəlbinin möhtəşəm zənginliyini, əqlin fitrətini, ilahi qüdrətin ecazkarlığını duymaqla gözəlləşir. Əql, bilik insanı daha nəcib edir. İncə strukturlar ona aşkarlandıqca, o özü də incələşir, zərifləşir. Bu mənəvi zəriflik sifətdə də təzahür edir.

Şərqdə məhəbbətin böyük anlamı əsrlər keçdikcə, təəssüf ki, tarixdə qalmışdır. Əqli və dini tərbiyəyə xidmət edən ilahi eşq ideyası getdikcə solmuş, cırlamış və onun yerini fərdi məhəbbət tutmuşdur. Əlbəttə, bir oğlanın bir qıza olan məhəbbəti nə qədər ülvi, təmiz və böyük olsa, bir o qədər yaxşıdır. Bu həm də gələcək ailənin sağlam təməli deməkdir. Lakin ifrata varanda hər şey öz əksliyinə çevrilir. İnsanın öz həyatında və dünyada ən böyük arzu və idealını, ən ülvi hisslərini başqa bir şəxsə tapması, onu həyatının mənasına çevirməsi poetik baxımdan nə qədər gözəl görünsə də, sağlam şüur və ictimai reallıq müstəvisində bir absurddur. Şərq isə məhəbbət məsələsində bu ifratı, bu absurdu ucalıq və ali məqam hesab edir. Şərq fəlsəfi düşüncəsinin çağdaş təmsilçisi olan Asif Əfəndiyev yazır: «Məcnun üçün dünya və Leyli birdir. Məcnunluqda məhəbbət insan iradəsinə bütünlükdə hakim olur. Bu hökmün əzəməti qarşısında hər şey aşiqə sönlük görünür»<sup>1</sup>. Göründüyü kimi, rəşional düşüncənin ifrat və absurd saydığını emosional düşüncə etalon hesab edir. Lakin bu məhəbbətin, bu zirvənin həqiqi mahiyyəti açıldıqca sağlam şüur çətin suallar qarşısında qalır. Asif Əfəndiyev daha sonra yazır: «Başqaları üçün məhəbbət həyatın bəzəyidirsə, Məcnun üçün həyatın özüdür. Məcnun üçün dünyada məhəbbətdən qeyri heç nə yoxdur»<sup>2</sup>.

Poemanın əsas ideyası, müəllif mövqeyi gözəl açıılır. Həqiqətən də Məcnunluq eşqin zirvəsidir. Lakin, digər tərəfdən, həyatda cəfasını çəkməli olduğun, canını fəda etməli olduğun o qədər böyük ideallar var ki! Həyatın bütün mənasının tək bir nəfərə olan eşqlə məhdudlaşması eşqin böyüklüyünə görə yox,

---

<sup>1</sup> *Asif Əfəndiyev*. İnam və şübhə, səh. 6.

<sup>2</sup> Yenə orada.

ünvanın kiçikliyinə görə absurddur. Sonsuz hissın sonlu varlığa yönəldilməsi sözün müstəqim mənasında məcnunluqdur.

«Məcnunluq» konsepsiyasına qarşı deyilənlərin heç də böyük miqyasda Füzuli fəlsəfəsinə qarşı olmadığını, şairin özünü bir obrazla eyniləşdirməyin, onu Məcnun səviyyəsində qəbul etməyin qüsurlu olduğunu, bu məsələdə Füzulinin də bizi dəstəklədiyini göstərmək üçün onun «Səhhət və mərəz», «Mətləül-etiqađ» əsərlərinə nəzər salmaq kifayətdir. «Səhhət və mərəz» əsərində ruhun əsl mənzilini Məşuqluq və Aşılıq məqamlarında və ya Əql məqamında deyil, onlardan daha yüksək olan Mərifət məqamında tapması heç də təsadüfi deyil. Bu məqamda «nə Əql gözünün ona baxmaq imkanı, nə də təbiət və duyğuların ona bir yolu, nə hüsnün ona bir nazı, nə də onun Eşqə bir ehtiyacı qalır».<sup>1</sup>

Eşq ancaq əzəli-əbədi və sonsuz olan böyük yaradana ünvanlananda onun həddi-hüdudu olmaya bilər. Düzdür, Hegel də məhəbbəti insanın özünü başqasında tapması kimi izah edir. Lakin insan özünü sevdiyi şəxsə tapa bilər, amma itirə bilməz. Özünü itirmək, öz iradəsini bütövlükdə başqa iradəyə təslim etmək, səcdə qılmaq, pərəstiş etmək, – bunlar hamısı ilahi eşqin əlamətləridir.

Yunus İmrə deyir:

*İlahi bir eşq ver mənə,  
Hardayamsa heç bilməyim.  
Elə itirim özümü  
İstəsəm də qoy bulmayım.<sup>2</sup>*

İlahi eşqlə fərdi eşqin bəzən fərqləndirilməməsi, birinə aid olanın başqasına da aid edilməsi eşqi həddindən artıq mücərrədləşdirir ki, bu da Şərq poeziyasının daha çox rəmlər üzərində qurulmasından irəli gəlir.

İlahi eşqin əlamətləri fərdi məhəbbətdə də qismən təzahür edə bilər. Amma mütləqləşdirilə bilməz. Maraqlıdır ki, Şərq

---

<sup>1</sup> M.Füzuli. Səhhət və mərəz. // Əsərləri, 5-ci cild. B., «Elm», 1985, səh. 84-85.

<sup>2</sup> Yunus İmrə. Güldəstə. B., «Yazıçı», 1992, səh. 35.



poeziyasında kişilər qadına məhəbbətlərini ifadə edərkən bu əlamətləri mütləqləşdirdikləri halda, əməli həyatda daha çox dərəcədə bunu qadınlardan gözləyirlər. «Kişinin sözü qanundur». Qadının nəyinki sərbəst seçimi yoxdur, onun kişi sözünü müzakirə etməsi də Şərq sevgisinin etalonuna sığmır. Halbuki, məhəbbət qarşılıqlı olduğu kimi, iradələrin məhdudlaşdırılması və bir-birinə tabe edilməsi də qarşılıqlı olmalıdır. Yəni köüllər bir-birinə təslim edilməlidir.

Könlünü təslim etmiş adam daha başqasını sevə bilməz. O daha öz ixtiyarında deyil. Qısqançlıq hissi də bu kontekstdə ortaya çıxır. Çünki cismini naməhrəmə təslim etməmək asandır; öz sevgilisini qısqananlar bunu heç ağılına da gətirmirlər. Amma Şərq anlamında bakirəliyin pozulması heç də yalnız şəhvani əlaqəni nəzərdə tutmur. Həqiqi aşiq sevgilisinin sifətində hətta yad nəzərin də izini duyur. Başqasına sadəcə bir simpatiya, nəvazişli rəftar da bu cür mütləqləşdirilmiş sevgiyə xəyanət kimi dəyərləndirilə bilər. Hər şey sevginin dərəcəsi ilə inamın, etibarın dərəcəsi arasındakı nisbətdən asılıdır. Bir də insanın səmimilik, sadələvhlik dərəcəsi ilə ətraf ictimai mühitin riyakarlıq dərəcəsi arasında nisbət nəzərə alınmalıdır. Çünki niyyətə təmiz olan bir rəftar qarşıdakı tərəfdən (və eləcə də mühit tərəfindən) başqa cür qəbul oluna və yozula bilər. Mənim qəlbim təmizdir, kim nə düşünürsə düşünsün, – mövqeyi sevgilinin qəlbinə xal sala bilər.

L.Tolstoyun «Hərb və sülh» romanında Nataşanın səmimiyyətinə, saf məhəbbətinə heç kim şübhə etmir. Amma onun hissləri ilahi eşq səviyyəsinə qalxa bilmir və bu hisslər, bir tərəfdən mühitin, digər tərəfdən də gənclik ehtirasının həmlələrinə dözmür. Hələ yetkinləşə bilməmiş, kamillik zirvəsinə qalxmamış bir məhəbbət Kuragin kimi eşq dəllallarının məharəti qarşısında aciz qalır.

Dezdemonanın sədaqətinə şübhə də təkəcə Otello sevgisinin məhdudluğundan\* yaranmır. Otellonu şübhələnməyə vadar edən naqis mənəvi mühit və riyakar insanlar olmasa idi,

---

\* İrqi və dini fərqlər ucbatından məhəbbət ilahi eşq səviyyəsinə yüksələ bilmir. «Özgəlik» sindromu vəhdətə mane olmaqla şübhələrə yer saxlayır.

təbii qısqanclıq şübhə dərəcəsinə qalxmazdı. Lakin Otello sevgilisinə şübhə ilə yanaşa bildiyi halda, mühitə sadələvh bir inam bəsləyirdi. O, *yaqoların* xoş rəftarına, mədəni görkəminə aldanmamaq və mühitin xislətini də nəzərə almaq üçün zəruri olan sosial idrak səviyyəsindən məhrum idi. Ona görə də *otelloların* saf məhəbbəti naqis mühitin qurbanı olmağa məhkum idi.

Naqis ictimai mühit məhəbbətin qanadlarını qırmağa, yerə endirməyə və öz çirkabına bulaşdırmağa çalışır. Lakin iki könlün bir könlüdə birləşməsi real ictimai zəmində mütləq mənada mümkün olmasa da, müxtəlif nisbətlərdə həyata keçir. Könüllərin ittifaqı hələ fərdi varlıqların inkarı deyil, sadəcə bundan sonra hər aşiq təklikdə yox, birlikdə özünü dünyaya qarşı qoyur və dünyanı duymağa, özündə ehtiva etməyə, mənimsəməyə çalışır. Həyatın bütün mənası, sevinci məhz dünya ilə təmasda ortaya çıxır. Sevən qəlbin nəzərində dünya daha gözəl, daha işıqlı görünür. Elə bil ki, bütün dünya onun sevincinə şərik olur. Başqalarına münasibət də dəyişir; kinin-nifrətin yerini şəfqət və mərhəmət tutur.

Sevgililər maddi dünyaya da, mahiyyət dünyasına da, xəyal dünyasına da sanki birlikdə səyahətə çıxırlar. Sevincləri də, kədərləri də bir olur. Daha doğrusu, birinin hissləri o birisindən qaynaqlanır. Sənə hər şey ona xoş göründüyü üçün xoş olur. Ən başlıcası isə səcdəgahları eyni olur, eyni ilahi qüdrətə pərəstiş edir və özlərini bu ilahi varlıqda birlikdə itirirlər.

Müxtəlif dinlərə mənsub olub «fərqli tanrılara» sitayiş edən şəxslər bir-birini sevə bilər, amma bu eşq – ilahi eşq səviyyəsinə yüksələ bilməz. Sevgi burada ancaq ehtiras səviyyəsində üzə çıxır. Onun ilahi səviyyəyə qalxması üçün dinlərin və tanrıların da birləşməsi lazımdır. Tanrı zəatən vahiddir. Sadəcə insanların bu vəhdəti anlaması tələb olunur ki, buna da ya böyük əql, ya da böyük eşq yardımçı olur. Təsadüfi deyildir ki, Şeyx Sənan da aşiq olduqdan sonra «birsə həqq, cümlə din də bir»<sup>1</sup>, – deyirdi. Onun dinlərin vəhdətindən keçən sevgisi məhz

---

<sup>1</sup> *Hüseyn Cavid. Şeyx Sənan. – Əsərləri üç cildə. I cild. B., 2003, səh. 414.*

ilahi eşqin fərdi təzahürü və ya fərdi eşqin müqəddəslik zirvəsinə yüksəlişi idi.

Fərdi məhəbbətin ilahi məhəbbətə qovuşması iki damlanın əvvəlcə bir damlada birləşməsi və dəryaya birlikdə qatılması kimidir. Burada dərya ancaq ilahi eşqə mütəbiq ola bilər. Bəs damlalar?

Cismani vüsəl sayəsində dünyaya gələn övlad valideynlərin (nəsillərin) hansı isə cəhətlərinin genetik vəhdətidir. Bəs Şərq poeziyasının vəsf etdiyi ilahi eşq, ülvi məhəbbət necə bir vəhdəti ifadə edir? Könüllərin birləşməsi, ruhani vəhdət zamanı itirilən nədir, qalan nə? Pak eşq sevənləri gözəlləşdirir, – deyirlər. Niyə?

Ruhani eşqi təmin edən ancaq yüksək hisslər, nəcib duyğular olduğundan sevənlər mənən durulur, kristallaşır. Ruhun ruha qovuşması daxili mənəvi yüksəliş gətirir. Lakin bu ali məqam, ruhani vüsəl hər sevənə qismət olmur.

Asif Əfəndiyevin belə bir rübaisi var:

*Kamal meyvəsini dərən istərəm  
Canını eşqinə verən istərəm,  
Cismimi cismində görən çox oldu,  
Ruhumu ruhunda görən istərəm.*

Bəli, ruhun ruhla vüsəli indiki zəmanədə çətin hadisədir. Amma evlilik dövründə geniş mənada *Mənlərin*; xarakterlərin, dünyagörüşlərinin, zövqlərin, vərdislərin, daxili meyarların bir araya gəlməsi qaçılmazdır. Bu zaman müəyyən məqamlarda uyğunluq olduğu kimi, fərq də ola bilər. Belə olan halda bu birləşmə nə vaxt daha dayanıqlı olar? İki eyni cür olanı, yoxsa tam fərqli olanları birləşəndə bütöv sistem əmələ gətirə bilər?

Burada biz məhəbbətin eyniyyət, yoxsa fərq üzərində qurulması sualı ilə qarşılaşırıq. Yəni kimlərin birliyi daha optimaldır; bir-birinə bənzəyənlərin, eyni cür düşünən, eyni cür yaşayanlarını, yoxsa fərqli görünən, fərqli düşünən və fərqli səmtə üz tutanlarını? İ.A.Krılovun durna balığı, xərçəng və qu quşu haqqında təmsili yada düşür. Hərə müxtəlif səmtə çəksə, hərəkət, inkişaf alınarmı? Ailədə hamı çəkici bir yerə döyməli

deyilmi? Müxtəlif xislətli, müxtəlif mahiyyətli insanlar «bir ipin üstünə odun yığa bilərlərmi»?

Beləliklə, ilk yaxınlaşmada cavab eyniyyətin, uyğunluğun xeyrinə olur.

Lakin diqqətlə yanaşdıqda başqa suallar da ortaya çıxır. «İki qoçun başı bir qazanda qaynamaz», «Sən ağa, mən ağa – inəkləri kim sağa», «Biri od olanda, o biri su olmalıdır», – sözlərini də atalar deməyibmi?

Eyniyyətdən yeni bir şey yaranmaz. Yeni ancaq əksliklərin vəhdətindən yaranır. İnkişafın təməlinə, nəslin artmasında da əsas şərt əksliklərin vəhdətidir. Kişini daha da qüdrətli göstərən cəhətlər qadın üçün kobudluq, qadını zərifləşdirən cəhətlər isə kişi üçün zəiflik sayıla bilər. Qadın gözəlliyi kişi üçün arzuolunmaz cəhətdir. Təsadüfən deməyiblər ki, «qadına oxşayan kişidən, kişiyə oxşayan qadından uzaq dur».

Söhbət ancaq zahiri görkəmdən və xarakterdən getmir. Söhbət həm də qabiliyyətdən, peşədən, əməli vərdislərdən gedir. Əlbəttə, bu fərqi tam əks qütblər kimi vermək qüsurlu olardı. Yəni uyğun gələn, üst-üstə düşən sahələr də vardır. Hətta ola bilsin ki, bu ümumi sahə fərqlərə nisbətən daha çoxdur. Lakin baxdığımız halda məqsəd məhz fərqləri ön plana çəkmək və tamamlama imkanlarını üzə çıxarmaqdır. Təfərrüata getmədən obrazlı şəkildə əməli fəaliyyət sahəsində kişi ilə qadının bir-birini tamamlamasını bir binanın arxitekturasında sütunlarla naxışların, karkasla bəzək işlərinin nisbəti kimi təqdim etmək istərdik.

Peşə və ixtisas fərqlərinin bir qismi fiziki fərqlərdən irəli gəlir. Məsələn, qadınların kişi ilə bərabərliyini onların traktorist və ya kombayncı ola bilməsi ilə sübut etməyə çalışan sovet *bərabərçiliyinin* əsliində nə qədər bayağı olduğu heç kimdə şübhə doğurmur. Hüquq bərabərliyinin ağır fiziki iş müstəvisinə keçirilməsi, əlbəttə, total bərabərləşdirmə siyasətinin təzahürü idi. Bəs Qərbdə indi də davam edən «bərabərlik» uğrunda mübarizə əsliində nə üçündür?

Ailəni dayanıqlı edən qadın ilə kişi arasında eyniyyət yox, fərqdır. Məhəbbət özü də bu fərqi sayəsində mümkün

olur. Təsadüfi deyildir ki, Can Pol Sartr məhəbbəti həm də konfliktin bir forması kimi nəzərdən keçirir.<sup>1</sup>

Bir çex filmində gənclərin ailə qurması üçün kompüterin xidmətindən necə istifadə olunduğu nəql olunur. Evlənmək istəyənlər öz zahiri göstəricilərini, arzu və istəklərini, zəif və güclü cəhətlərini məlumat bazasına daxil edirlər. Kompüter uyğun gələnləri seçir; gözəli gözəllə, uzununu uzunla, tənbəli tənbəllə, zəngini zənginlə, qəmgini qəmginlə və s. evləndirirlər. Əvvəlcə hər şey çox rahat gedir. Kim nə desə, o biri o saat razılaşıır. Kim nəyi bilirsə, o biri də onu bilir. Kim nəyi bacarırsa, o biri də elə onu bacarır. Lazım olan başqa bir işi isə heç biri görə bilmir. Mübahisə yoxdur, amma inkişaf da yoxdur. Tezliklə bu həyatın yeknəsəq və darıxdırıcı olduğu üzə çıxır. Üstündən bir il keçdikdən sonra *kompüter izdivacının* nəticələrini yoxlamaq qərarına gəlirlər; məlum olur ki, evlənənlərin böyük əksəriyyəti artıq ayrılıblar.

O sistem dayanıqlıdır ki, onun elementləri bir-birini təkrar etmir, – tamamlayır. Hər bir varlıq isə daha dayanıqlı vəziyyətə keçməyə, özünün bütövlük, kamillik həddinə çatmağa cəhd göstərir. Biz bu universal meylə şərti olaraq *tamamlama məhəbbəti* deyəcəyik.

Maraqlıdır ki, qədim çin fəlsəfəsi daosizmdə dünyanın iki fərqli başlanğıcı sayılan İn və Yan kişi və qadın cinsləri kimi təqdim olunur. Yerdə qalan nə varsa, hamısı onların birləşməsindən yaranmışdır. Qədim çin mənbələrindən biri olan «İtszin» əsərində deyilir: «Dünyanın yaranması ilkin bütövlük olan Xaosun öz-özünə bölünməsinin nəticəsidir. Xaos, yaxud Vahid nəfəs əvvəlcə iki qütbə bölündü: işıqlı fəal kişi başlanğıcı Yan və qaranlıq passiv qadın başlanğıcı İn; bu «iki başlanğıc»dan dünyanın dörd tərəfinə uyğun olan «dörd obraz» ayrıldı».<sup>2</sup> Zərdüşt təliminə görə də dünya əksliklər üzərində qərar tutur. Hegel də inkişafın təməlini əksliklərin vəhdətində axtarır. Şəhvani hissini və ailənin əsasında da məhəbbətin bu növü dayanır.

---

<sup>1</sup> Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988, стр. 210.

<sup>2</sup> Антология даосской философии. М., 1994, стр. 6.

Eyni olanlardan nə isə yeni bir şey əmələ gələ bilməz. Fərqli olanlar da hər hansı bir münasibətə, əlaqəyə girməsələr yeni heç nə yaranmaz. Ona görə də, söhbət fərqli tərəflərin təmasından, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsindən gedir.

İlk məhəbbət və ilahi eşq eyniyyət məhəbbətinə əsaslanırsa da, sevgini göydən yerə endirən, potensial haldan aktual hala keçirən, onun cismani dünyada proyeksiyası və canlı həyatı forması – şəhvət duyğusu, heyvani nəfs, erotik məhəbbətdir. Ziqmund Freyd hətta bütün başqa hissələrin də təməlinə məhz şəhvət hissənin dayandığını iddia edir.<sup>1</sup> İndi az qala bütün Qərb dünyası bu fikirdədir. Amma bu, Avropanın tapıntısı deyil. Həmin ideyanın daha mükəmməl forması hələ orta əsr İslam Şərqiində irəli sürülmüşdü. Ş. Sührəvərdi yazırdı: «Bütün hərəkətverici və dərkedici qüvvələrin daşıyıcısı heyvani nəfstdir».<sup>2</sup> Lakin Şərqdə bunu da bilirdilər ki, bu «qüdrət» heyvani nəfsin insanın iç dünyasında, ümumi nəfsin strukturunda yüksək məqam tutmasından deyil, əksinə, ən aşağı pillədə qərar tutmaqla bədənə daha yaxın olmasından, bədənlə, cismani enerjisi ilə bilavasitə təmas imkanından irəli gəlir.

Ehtiras ülvəi hissələrlə müqayisədə aşağı pillədə dayansa da, olduqca güclü bir hissdır. Çünki həyatın dibindən, canlı olmağın təbiətindən, genetik məzmunundan çıxır. İnstinktiv səciyyə daşımaqla əql və iradəyə birbaşa tabe deyil. Rene Dekart yazır ki, «ehtiras iradə ilə yaradıla bilməz. Yaranmış ehtirasdan da sadəcə iradi cəhdlə qurtulmaq mümkün deyil».<sup>3</sup>

Xristianlığın məhəbbət ideologiyası isə nəinki sevginin şəhvətlə əlaqəsini inkar edir, hətta bütövlükdə şəhvətə, ehtirasa, cinsi məhəbbətə qarşı yönəldilmişdir. Dini inam hissənin də əsas meyarlarından biri məhz şəhvətdən imtinaadır. Bu, xristian ruhaniliyinin, din xadimi olmağın da tələblərindən biridir. Keşiş və ya rahibə nəinki naməhrəmə başqa gözlə baxa bilməz, hətta ümumiyyətlə sevə bilməz və ailə qura bilməz. Monastır da

---

<sup>1</sup> Вах: 3. *Фрейд*. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.

<sup>2</sup> *Ş. Sührəvərdi*. İşıq heykəlləri. – Şərq fəlsəfəsi. B., 1999, səh. 218.

<sup>3</sup> *Рене Декарт*. Сочинения в двух томах. Том 1. М., 1989, стр. 501.

məhz İsayə qulluq etmək naminə şəhvani hissədən imtina ideyasından törəmişdir. Lakin bu imtina heç də asanlıqla asan əldə olunmur və çox vaxt insanın özü özünü aldatmasından, başqalarının nəzərində «müqəddəs» obrazı yaratmaq riyasından başqa bir şey deyil. Bir insanın sosial-dini mükəlləfiyyət kimi üzərinə götürdüyü «şəhvətdən uca durmaq» missiyasının daxili dramatizmi Lev Tolstoyun «Sergi Ata» əsərində böyük ustalıqla qələmə alınmışdır. Dini xidmətdə olan insanlara ancaq nəcib hisslərlə yaşamaq və heyvani nəfsdən, şəhvət duyğusundan uzaq olmaq, xüsusən onun yanına etiraf üçün, «günahlarının bağışlanması» üçün gəlmiş, ona pənah gətirmiş qadınlara «pis gözlə» baxmamaq kimi tələblərin qoyulması normal görünür. Amma ailə qurmamaq tələbi həm də övlad məhəbbətindən məhrum edilməkdir. Təsadüfi deyildir ki, «məgər İsayə məhəbbət digər məhəbbət formalarını mütləq istisnamı etməlidir», – sualı Qərb mütəfəkkirlərini də daim narahat etmişdir. E.Voyniçin «Ovod» əsərində, bir tərəfdən, keşiş Montanellinin faciəsi; dini-inzibati borc və saf məhəbbət arasında tərəddüdləri, öz atalıq haqqını gizlətmək məcburiyyətində qalması, digər tərəfdən də, Ovodun həqiqəti bildikdə bu icbari riyakarlığa qarşı üsyanı əks etdirilmişdir. Ülvi hisslərin bir-biri ilə qarşılaşdırılması, «hansı məhəbbət, hansına qurban verilməlidir?», – kimi üzücü suallar, əlbəttə, həyatı ağırlaşdırır. Belə əlavə yük isə ruhun uçması, öz tayını tapması və mənəvi bütövlük kəsb etməsi üçün ancaq əngəldir.

Universal xristianlıq sevgisi, sən demə bir o qədər də universal deyilmiş. Başqalarına qarşı universal mərhəmət tələqin edən, şəhvani hisslərin fəvqündə durmağa səsləyən bu təlim bəzən insanın özünə qarşı xeyli sərt olur. Hər bir ifrat isə öz əksliyinə çevrilir. Bəlkə də elə bununla bağlıdır ki, indi xristian dünyasında cinsi məhəbbət, hətta ailə xaricində normaya çevrilmiş, şəhvət hissi özü universallaşdırılmışdır. Xristianlığın qoyduğu mənəvi qadağalar həyat reallıqlarının fəvqündə dayandığından indi çox vaxt simvolik səciyyə dəşir.

Ailənin sonrakı fazasında, övladlar əmələ gəldikdən sonrakı mərhələsində *eyniyyət məhəbbəti* daha həlledici rol oynayır; həm fərdi məhəbbətdə övladların taleyi ilə bağlı birgə məsuliyyət hissi tamamlama səciyyəli cinsi cazibəni üstələyir,

həm də övladlara yönəldilmiş yeni tipli münasibətlər yaranır. Bu, – valideynin övlada məhəbbətidir. Valideyn uşağında özünün ikinci varlığını, həyatının öz cismindən kənardakı mövcudluğunu görür. Daha doğrusu, genetikəni bilməsindən asılı olmayaraq, ona belə gəlir. Ta o vaxta qədər ki, uşaq böyüyüb başqa bir xarakter, başqa bir mənlilik nümayiş etdirməsin. Bu başqılıq, «yadlıq» əlaməti üzə çıxanda məhəbbət elə bil ki, daşa çırpılır. Amma sınırmır. Çünki valideyn neçə illər ərzində qəlbində bəslədiyi eyniyyət ümidini itirməmək üçün faktları qulaq ardına vurur, dərinə getmir, reallığı anlamağa çalışmır. Fərq çox böyük olmayanda, acı nəticələrə gətirməyəndə hər şey təbəddülsüz ötüşür. Tək-tək hallarda – fərq özünü təkidlə bürüzə verən- də, qarşıdurma keçəndə məhəbbət içindən sarsılır. Bu valideynliyin faciə məqamıdır. Bu məhəbbət, xarakterinə görə *ilk məhəbbəti* xatırladır.

Valideyn məhəbbəti genetik eyniyyət duyğusundan yarsa da, *ilk məhəbbət* insanın idealının kənarında mövcudluğuna olan münasibətidir. Əlbəttə, yeniyetmənin cinsi hissiyyəti hələ təzəcə formalaşarkən, onun özünün də hələ anlamadığı bir sövq-təbii ilə qəlbində əks-cinsdən olan ideal obraz yaranır. Bu da əslində genetik olaraq ötürülmüş hissiyyətdir. Əlbəttə, bu obraz hələ tam formalaşmamışdır, konturları aydın deyil, – amorfudur. Amma fərqi yoxdur. Yeniyetmə özü də bilmədən kənarında bu obrazın gerçəyini axtarır. Və hər hansı bir təsadüf, gerçəyin hər hansı bir əlamətinin bu obraza uyğun gəlməsi yeniyetmədə axtardığını tapmaq duyğusu, tam eyniyyət əminliyi yaradır. Bu duyğu elmdə *kəşfi*, əməli axtarışda *ixtirarı*, bədii yaradıcılıqda *sezgini*, ilahi ünsiyyətdə *vəhyi* xatırladır. Bu, – möhtəşəm və əsrarəngiz bir duyğudur. Və bundan sonra onu inandırmaq çətindir ki, bu gerçək əslində onun idealından çox fərqlidir. Çünki o daha gerçəyi görmür («ilk məhəbbət kor olar»), onun simasında öz idealını görür. Və bu aldadıcı eyniyyət duyğusunun parçalanması üçün neçə-neçə faktların möhkəm zərbələri ilə üzləşmək lazım gəlir. Ağıl deyir ki, bu o deyil. Amma qəlb yenə də «öz çaldığını çalır».

Valideyn məhəbbəti qismən *yaradıcılıq məhəbbətini* də xatırladır. Yəni yaradanın öz yaratdığına sevgisi kimidir. Bir



rəssamın öz tablosuna, bir bəstəkarın öz musiqisinə, bir yazıçının öz romanına bəslədiyi münasibət də bu qəbildən- dir. Çünki yaradıcılıq məhəbbəti də əslində eyniyyət məhəb- bətinin formalarından biridir. Sənətkar əvvəlcə öz qəlbində yaratdığı obrazı, öz qəlbinin bir guşəsini gerçəkliyə transfer edir və yaratdığı əsərin simasında özünün ikinci (bəlkə də daha əsas) həyatını yaşayır.

Övladın valideynə məhəbbəti də eyniyyət məhəbbəti- nin bir forması olmasına baxmayaraq, xeyli fərqli məqam- lara malikdir. Valideynlik hissi instinktiv səviyyədə heyvan- lara da aid olduğu və məqsədyönlü qayğı və himayə ilə müşayiət olunduğu halda, balalar böyüdükdən sonra onların valideynə məhəbbəti və ya hər hansı bir qayğısı müşahidə olunmur. Platon burada ancaq leyləyin istisna olduğunu xüsusi qeyd edir. Bu kontekstdə Platon yüngül- qanadlı erosla leyləyin timsalında məhəbbətlə qayğının müqayisəsini verir.<sup>1</sup>

Övladlıq duyğusu hissənin tama, yaradılmışın yaradana münasibətini ifadə edir. Bu mənada *ilahi eşqə* bənzəyir. Şagirdin ustada, hər bir şəxsin öz həyat və amal idealına münasibəti də bu qəbildəndir. Milli ruh, vətən sevgisi də eyniyyət məhəbbətinin məhz bu aspektdəki formalarıdır. Yəni insan özünü millətin və ya Vətənin bir parçası kimi duya bilirsə, – deməli, bu ülvü hissədən məhrum deyil.

Göründüyü kimi, məhəbbətin formaları çoxdur. Amma ən çox işlənən və dar mənada məhəbbət anlayışına yiyə çıxan fərdi (cinsi) məhəbbətdir ki, o da eyniyyətdən yox, fərqdən qidalanır. Tamamlama məhəbbəti ümumdünya cazibəsinin də, bəşər nəslinin davam etməsinin də əsasında durur. Və bu hiss mənəvi dünyanın qeyri-şüuri fəzasına aiddir. Onun yaranması da, uğurla sonuclanması da taleyin, qədərin işidir.

İnsan bütün potensial məhəbbət enerjisini ancaq bir səmtə yönəltmə, tənəsüb pozular, ahəng itər.

İstənilən ifrat haramdır.

Əlbəttə, aşıq olmaq adamın özündən asılı deyil. Amma onu tənəzləmək, digər ali hisslərlə tamamlamaq insanın öz

---

<sup>1</sup> *Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. М., 1990, стр. 267.*

işidir; insanlıq borcudur. İnsanlıq aşıqlıya qurban verilə bilməz. İfrata vardırılan eşq istənilən halda faciə ilə sonuqlanır. Vüsal olmayanda bu hissın faciəyə gətirəcəyi aydındır. Bəs vüsal olanda necə?

Yeri gəlmişkən, şairlər belə böyük eşqləri nəyə görə vüsalla tamamlamırlar? Çünki vüsal ideallaşdırılmış eşqin qənimidir. Həsrət isə, əksinə, eşqi daha da alovlandırır.

Nəsimi deyir:

*Səndən iraq, ey sənəm, şamü səhər yanaram,  
Vəslini arzularam, dəxi betər yanaram.  
Məndən iraq olduğun bağrımı qan eylədi,  
Oldu gözümdən rəvan xuni-cigər, yanaram.<sup>1</sup>*

Bu misralar Şərq poeziyası üçün çox səciyyəvidir. Məhəbbətdən ancaq vüsalaqədərki mərhələdə, əlçatmazlıq- dan doğan yangı, həsrət hissi, qəm-kədər vəsf olunur. Bu məhəbbət real həyat müstəvisinə, insanlararası münasibətə tətbiq olunmaq üçün deyil. Çünki qarşı tərəfə adekvat olmayan münasibət bəslənir və reallıqla üzləşdikdə heç də hər şeyin *fərz edildiyi* kimi olmadığı üzə çıxır. Yəni evlənmək üçün, ailə qurmaq üçün sevgi əsas şərt olsa da, kafi şərt deyil. Ailə qurarkən insan istər-istəməz həyatın nasiranə reallıqları ilə də üzləşməli olur. Sevdidiyi insanla da sonrakı münasibətlər istər-istəməz bu reallıqlarla vasitələnir. Əlbəttə, bütün bunlar qabaqcadan nəzərə alınsa, bütün hisslər bir hissə müncər edilməsə, sevənin qəlbində sevgilidən başqa həyatı reallıqlar üçün də yer saxlansa, belə sevginin ömrü uzun ola bilər. İfrata varmış hissiyyat isə reallığa sığmadığı üçün parçalanmağa məhkumdur.

Bəli, aşıq olmaq adamın özündən, yəni iradəsindən asılı deyil, amma səviyyəsindən asılıdır. İfrata varılması, hansı isə hissın mütləqləşməsi mənəvi aləm ahəngdar inkişaf etmədikdə, intellektual-mənəvi səviyyənin hələ aşağı olduğu çağlarda mümkündür. Təsadüfi deyildir ki, adətən *ilk məhəbbət* ifrata varır. Və bu da təsadüfi deyildir ki, müdriklərimiz «ilk məhəbbətin gözü kor olar», – demişlər. İlk məhəbbət – dərk

---

<sup>1</sup> Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. B., «Azərənəşr», 1973, səh. 127.

olunmamış, insanın özü üçün aşkarlanmamış məhəbbətdir. Yəni burada şüur yox, qeyri-şüuri başlanğıc (*aşkarlanmayan şüur*) həlledici rol oynayır. Bundan başqa, bu yaş həddində insanın digər böyük duyğuları – valideyn qarşısında borc, millət və vətən sevgisi, insanlıq məsuliyyəti hələ formalaşmamış olduğundan, tez baş qaldıran bir hiss mənəvi aləmdəki bütün boşluğu dolduraraq öz monopoliyasını yaradır. Bu hiss Səmərqəndi, Buxaranı bir gözəlin qara gözlərinə qurban verməkdən daha güclü bir hissdir. Çünki öz həyatını vermək əzmindədir. Hətta daha çox; dünyada böyük, gözəl, möhtəşəm nə varsa, – hamısı bir fərdi məhəbbətə qurban verilə bilərmiş.

Əlbəttə, poeziyada önəmli olan hissdir. Lakin bir hiss tərənnüm olunarkən, yerdə qalan hər şey yaddan çıxarılır. Ona görə də poetik təfəkkürlə çox da uzağa getmək mümkün deyil. Real həyatda isə sevgi hisslə əqlin vəhdəti şəklində təzahür etməlidir. Sadəcə, insanın öz hisslərini anlamaq və onu reallıq müstəvisinə keçirə bilmək səriştəsi olmalıdır. Özünü hisslərin ixtiyarına buraxmaq *fərdi azadlığın* yüksək dərəcəsi olsa da, hissləri cilovlamaq, ictimai reallığı, başqalarının varlığını və hisslərini də nəzərə almaq sosial yetkinliyin, *şəxsiyyət azadlığının* yüksək təzahürüdür. Məhz sosial müstəvidə məhəbbətin duyğusal komponenti ilə yanaşı, əqli komponenti də inkişaf edir.

Şərqdə isə hiss əqlə yer qoymur. Görünür, belə bir disbalansın nəticəsidir ki, fərdi məhəbbətinin əsiri olanlar, nəinki başqa insanların, heç sevgilisinin də duyğularına sayğı ilə yanaşmırlar. Sevgili üçün dünyaları verməyə hazır olanlar onu duymaq və bu duyğuya hörmət bəsləmək «əziyyətinə» qatlaşa bilmirlər. Bunun nəticəsidir ki, «qız qaçıрмаq» ənənəsi kimi vəhşi bir hala haqq qazandıranlar da tapılır. Və bəzən bunu böyük məhəbbətin sosial maneələrə qarşı mübarizəsi kimi dəyərləndirirlər. Bəs qız özü razı olmayanda belə bir addım atanlar hansı mənəvi mühitin yetirmləridir? Qərbdə bu ancaq cinayət kimi qiymətləndirilir. Bizim hüquq normalarına görə də belədir. Amma bəs bunu adət kimi qələmə verməyə çalışanların nəzərində necə?

Belə halların baş verməsi hissın böyüklüyündən yox, intellektin zəifliyindən, digər hisslərin və həyatın mənası haq-

qında, insanın sosial və mənəvi məsuliyyəti haqqında bilgilərin azlığındandır.

Hissin böyüklüyü bəzən onun hələ diferensiallaşmamış olmasının nəticəsidir. Hisslərin tərbiyə olunması, insanın öz hissələrini dərk etməyə çalışması və onları fərqləndirməsi, təsnif etməsi, səbəblərini anlaması mənəvi-intellektual inkişafın məqamlarıdır. Yəni məhəbbət ancaq hiss müstəvisində deyil, intellekt müstəvisində də nəzərdən keçirilməlidir. Güclü hiss in idarə olunması üçün dərin düşüncə, sosial-mənəvi məsuliyyət və böyük iradə tələb olunur. Horatsi demişkən, əqlə idarə oluna bilməyən böyük qüvvə öz məxsusi ağırlığı altında əzilməyə məhkumdur. Mənəviyyatsız adamın ağıllı olması ziyan verdiyi kimi, ağılsız adamın da hissiyatının güclü olması ziyanlıdır.

Yuxarıda Əbu Turxandan misal gətirdiyimiz rübaidə diqqət tarixən «gül» və «bülbül» təşbehlərinin mənasının dəyişməsinə yönəldilmişdi. Başqa bir şeirində Əbu Turxan bülbülün gülə sevgisini vətən hissi ilə əlaqələndirir:

*Elə ki, bülbül ahu-zar edir,  
Gülə sevgisini bil, izhar edir,  
Gül ona vətəndir, burda sevnələr  
Vətəni özünə nazlı yar edir.*

Lakin təəssüf ki, sonralar İslam şərqində renessans dövrü keçdikdən, hissələr öz əvvəlki yüksək məzmununu itirdikdən, hikmət mərtəbəsindən zövq-səfa mərtəbəsinə endikdən sonra eşqin hədudları da məhdudlaşmış, gül-bülbül münasibəti də ancaq oğlanla qız arasında münasibət çərçivəsinə salınmışdır.

Milli hiss, vətən sevgisi fərdi sevgidən ilahi sevgiyə yüksəliş yolunda bir məqamdır!

Düzdür, Şərqin qızıl dövründə, mənəvi yüksəliş zəmanəsində intişar tapmış sufi fəlsəfəsi millət və ya vətən mərhələsində dayanmadan, birbaşa ilahi eşq mərhələsinə vəsf edir. Allaha ünvanlanan sevginin isə reallıqdan qorxusu yoxdur, çünki o maddi dünyanın, reallığın fəvqündədir. Lakin təəssüf ki, Şərq poeziyasında çox vaxt eşq dini hiss in gücləndirilməsi və təlqini üçün bir vasitə olmaqdan sonra, Allah ideyası eşqin

böyüklüyünü ifadə etmək üçün bir vasitə kimi istifadə olunur. Miskin aşıqın dini hissi də vüsal həsrətindən qaynaqlanır və burada yenə nazlı yar, nigar obrazlarından istifadə olunur:

*Canımı yandırdı şövqün, ey nigarım, qandasın?  
Gözlərim nuri, iki aləmdə varım, qandasın?*<sup>1</sup>

Yaxud:

*Ağıl onun yollarında heyran gəzir hər zaman,  
Ürək isə ayağına baş qoyaraq verir can.  
Hüsnün tərif etmək üçün sözü çatmaz hikmətin,  
Aşıq özü, məşuq özü, budur sirri qüdrətin.*<sup>2</sup>

Yaxud:

*Eşidirəm sözünü,  
Görəmmirəm üzünü,  
Üzünü görmək üçün  
Canım venməyim gəlir.*<sup>3</sup>

Göründüyü kimi, Nəsimi də, Əssar Təbrizi də, Yunus İmrə də ilahi obrazı insanlar üçün nəzərdə tutulan epitetlərlə təqdim edir, Allahu insan qiyyəsinə təsəvvür edirlər. Bu, bir növ yunanların gözəllik allahına münasibətini xatırladır.

Lakin yunan mifologiyasından və panteizmdən fərqli olaraq, Allahu insan və ya təbiət sitmasında deyil, belə möhtəşəm varlıqların, əsrarəngiz gözəlliyin yaradıcısı olmaqla onlardan yüksəkdə dayanan və daha möhtəşəm olan bir varlıq kimi təsvir etmək təşəbbüsləri də vardır. Əssar Təbrizi poemasının girişində, məhz Allaha ithaf bölməsində bu eşqi təbiət, kainat miqyasında, Allahın yaratdıqlarının sonsuzluğu və əzəməti ilə təqdim edir:

*Böyük dağlar qucağında mürgüləyən qayalar,*

---

<sup>1</sup> *Nəsimi*. Seçilmiş əsərləri, səh. 149.

<sup>2</sup> *Əssar Təbrizi*. Mehr və Müştəri. B., «Yazıçı», 1988, səh.8-9.

<sup>3</sup> *Yunus İmrə*. Güldəstə. B., «Yazıçı», 1992, səh. 67.

*Ondan işıq alan kimi əlvən rəngə boyanar.  
Parlaq günəş qapısında, gözətçidir, keşikdir,  
Bil ki, onun qarşısında zərrədən də kiçikdir.<sup>1</sup>*

Bu, Allahın qüdrətini ifadə etmək üçün gətirilən təş-behlərdir. Allaha olan sevgi də onun böyüklüyü və əzəməti qarşısında pərəstiş duyğusunun sevgiyə transformasiyasıdır. Görünür, Şərqdə elmi-fəlsəfi anlayışlar hələ tam formalaşmadığından, yaxud bədii təfəkkürün amorf, sinkretik ifadə ənənəsi daha güclü olduğundan konkret təfəkkür müstəvisində fərqli olan müxtəlif mənəvi təzahürlər, hissi yaşantılar eyni bir obrazda, baxılan halda *eşq* metaforasında ümumiləşdirilir. Bəli, söhbət məhz müstəqim mənada eşqdən yox, daha çox mətləbləri, mənaları ehtiva edən rəmzləşmiş eşqdən gedir. Hətta Qurani-Kərimdən və ondan əvvəlki dini kitablardan məlum olan insanın əvvəl gildən düzəldilməsi, sonra isə ona ilahi ruh üfrülməsi haqqında bilgini Cəlaləddin Rumi «sonra Allah bu gilə məhəbbət nəfəsi üfürdü»<sup>2</sup>, – kimi qələmə alır. Yəni ruh da məhəbbət obrazına girir.

Şərqdə məhəbbətin universal anlamına gətirən dünyanın vəhdəti, hər şeyin vahid Allahla bağlı olması ideyası Hegel tərəfindən bir qədər başqa formada təqdim olunur: «Mütləq, eli bil ki, xeyirxahlıqla təkçələri özündən ayırır və onların öz varlığından həzz almalarına imkan verir; elə bu həzz özü də onları yenidən mütləq birliyə dəvət edir».<sup>3</sup> Hegel Mütləqə (Allaha) aid etdiyi birləşdirmə gücünü «Mən»ə də aid edir. Əvvəlcə bir-birinə münasibəti olmayan tərəflər «Mən»in mənəvi enerjisi ilə (Şərq anlamında eşqin gücü ilə) cəzb olunurlar. «Mən», elə bil ki, yanar soba, atəş olaraq bir-birinə etinasız olan müxtəlifliyi ağışuna alır və birləşdirir».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Əssar Təbrizi. Yenə orada.

<sup>2</sup> Вах: Гегель. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977, стр. 401

<sup>3</sup> Гегель. Энциклопедия философских наук. Т 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974, стр. 158.

<sup>4</sup> Yenə orada.

Şərq şairləri gözəllik qarşısında da pərəstiş etdiklərindən onların gözəllərə ithafı ilə Allaha ithaflarını fərqləndirmək çox çətindir. Füzulinin Leyli və Məcnunu buna ən gözəl misallardan biridir. Kim isə məcnunluğu bir oğlanın bir qıza məhəbbətinin ən yüksək poetik ifadəsi kimi dəyərləndirdiyi halda, bir başqası bunu ilahi eşqin bədii təəcəssümü hesab edir. Füzuli irsini tədqiq edən akademik Fuad Qasımzadə yazır: «Füzuli real eşq yolunda canından keçməyə hazır olan aşiqdir. Bu məsələ ətrafında da müxtəlif fikir və mülahizələr vardır. Füzulinin guya yalnız ilahi eşq, Allaha məhəbbət yolunda canından keçməyi və Allaha qovuşmağı irəli sürdüyünü söyləyirlər. Yuxarıda belə nümunələrin olduğunu biz də söyləmişdik və bunu idealizm, panteizm və sufizmin müəyyən təzahür formaları, ünsürləri və təsiri ilə əlaqələndirmişdik. Lakin ... şair bunu real eşq yolunda da rəva bilir və sevgilisi üçün candan keçməyi, həyatı nəzir deməyi, fəda etməyi tərəddüdsüz və peşmançılıq çəkmədən söyləyir».<sup>1</sup> Doğrudan da, Füzulidə bəşəri eşqi, nəfsani duyğuları tərənnüm edən şeirlər çoxdur. Bəzən şair özü mövqeyinin zahidlərdən fərqli olduğunu xüsusi vurğulayır:

*Məhəbbət ləzzətindən bixəbərdir zahidi-qafil.  
Füzuli, eşq zövqün zövqi-eşqi var olandan sor.*<sup>2</sup>

Mövlana Cəlaləddin Ruminin poeziyasında da eşq daha çox dərəcədə ilahi eşqin ifadəsi kimi səciyyələndirilir. Professor Yusif Rüstəmov yazır: «Cəlaləddin Ruminin bütün yaradıcılığı İlahi eşqi tərənnüm etmək üstündə qurulub. O, sübut etməyə çalışırdı ki, eşq insanın vücuduna xoş yüngüllük gətirən, onu göylərə yüksəldən qanaddır. Eşqin qarşısında uca dağlar əriyir, hərəkət etməyə başlayır, acı şey dadlı şeyə, kədər səfaya, torpaq qızıla, dərd-azar sağlamlığa, üzüntü sevincə, fəlakət uğura çevrilir. «Ölü qəlblər dirilir, kölələr ağa olur, dəmir yumşalır,

---

<sup>1</sup> *Fuad Qasımzadə*. «Qəm karvanı», yaxud zülmətdə nur (Füzulinin dünyagörüşü). B., «Azərbaycan», 1968, səh. 145.

<sup>2</sup> *Məhəmməd Füzuli*. Əsərləri. I cild. B., 1958, səh. 151.

daş əriyir»». <sup>1</sup> Burada biz əslində bir qədər əvvəl İbn Sina və Nizami tərəfindən irəli sürülmüş eşq konsepsiyasının davamını, poetik təkamülünü görürük.

Mövlana öz eşq təliminin izahını da verir: «Allah ona (aşıqə) səbəbsiz olaraq bu varlığı vermişdir. O, comərd ər də səbəbsiz olaraq Allah vergisini Allaha bağışlayır». <sup>2</sup> Lakin sual olunur ki, Allah doğrudandı mı insanlara varlığı və bu hissi ona geri qaytarmaq üçün vermişdir? Hətta bu belədirsə də, Allahı sevməyin yolu insanları və təbiəti sevməkdən keçməli deyilməi? Axı, başqa bir yaxınlaşmaya görə yerdə və göydə olan bütün gözəlliklər Xəliqin təzahürüdür. Əlbəttə, biz bu fikri panteist yozumunda demirik. Allahın, insan və təbiətin fəvqündə dayandığına şübhə etmirik. Amma bu fəvqəllüdrətin insanlarda və təbiətdə də təzahür etdiyini söyləyənlərə tam etinasız da yanaşa bilmərik. Bu, incə bir məqamdır.

Vaxtilə böyük İbn Sina bu məsələyə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır: «Elələri də var ki, nəfsi Allah hesab edirlər, – kafirlərin dediklərindən yüksəkdə dayan, – guya o müəyyən bir tərdə hər şeydə o iştirak edir: bir halda – təbiət, digər halda – zəka və üçüncü halda – nəfs. Lakin o bunların birləşdirilməsindən yüksəkdə dayanır». <sup>3</sup> Gözəl deyilmişdir. Allah yeganə həqiqi varlıq olaraq bütün yaradılmışların fəvqündədir. Lakin biz onu onun yaratdıqları vasitəsi ilə olmasa, bəs necə dərk edərik? Ona olan sevgimiz və pərəstişimiz də onun yaratdıqlarına heyranlıq və sevgidən başqa necə ifadə oluna bilər? Axı, Allah insanlara bütün həqiqətləri, ən böyük həqiqət olan varlığın özünü – Allahı dərk etmək dərəcəsinə bilgi verməmişdir. Axı, ruh insan üçün əlçatmazdır. <sup>4</sup>

İnsana verilmiş məhdud idrak qabiliyyəti əslində yalnız müəyyən məkan və zaman hüdudunda baş verən sonlu

---

<sup>1</sup> *Yusif Rüstəmov*. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. B., «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2002, səh. 122.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> *Ибн Сина*. Книга о душе. – Избранные философские произведения. М., 1980, стр. 395.

<sup>4</sup> *Qurani-Kərim*. İsra surəsi, 85-ci ayə.



hadisələrin öyrənilməsi üçün yetərlidir. Sonsuzluğu, əbədiyyəti məntiqlə dərk etmək mümkün olmadığı kimi, duyğu ilə tam ehtiva etmək də mümkün deyil. Qeyri məyyənlik insanı bir tərəfdən, cəlb edirsə, digər tərəfdən də qorxu ilə müsayiət olunur. Ona görə də, qorxu qədər əsrarəngiz bir duyğu yoxdur. İlahi eşqin komponentlərindən biri qorxu, biri də pərəstiş duyğusudur. İnsanın məqsədi Allaha çatmaq yox, ona səcdə etmək olmalıdır. Daha doğrusu, Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi, Allaha ona səcdə edən yaxınlaşmış olur.<sup>1</sup>

Ən böyük ideal Allahı ehtiva etmək deyil, Allah duyğusu ilə ehtiva olunmaq, ona tapınmaq, ona sığınmaqdır. Allahı təbiətdə və insanın qəlbində axtaranlar da var. Əlbəttə, hər şeydə onun nişanəsini görmək olar. Yaradılmış olan ən azı Yaradanın iradəsinin məhsuludur. Lakin məqsəd onu özündə tapmaq deyil, özünü onda itirmək, dəryanın damlası olmaqla sonsuzluğa qovuşmaqdır. Nəfs pillələri ilə qalxaraq («nəfs üzərində qələbə çalaraq») ruh aləminə qovuşmaq, vəhy məqamına çatmaq, özünün Haqq olduğunu deyil, Haqqa qovuşduğunu, onun bir parçasına çevrildiyini anlamaq, duymaq – budur böyük səadət, budur kam almaq və budur kamala çatmaq!

Lakin Şərq təfəkkürü və poeziyası İlahi eşq axtarışlarında da vüsal səhnəsi yaratmağa çalışmışdır. «Haqqı bulmaq», «ənəlhəqq» iddiaları belə yaranmışdır. Dəryaya qovuşmuş damla özünü dərya zənn etmişdir. Amma haqqı bulduqdan, ideala çatdıqdan sonra həyatın mənası qalmır. Yəqin buna görədir ki, Mənsur Həllac bu məqama çatdığına inandıqdan sonra insanlardan onu öldürmələrini xahiş edirmiş.<sup>2</sup>

Qərbdə sufilik yayılmamışdır. Qərb düşüncə tərzində fərdi-cismani məhəbbətin fəvqünə qalxmaq üçün ilahi eşqə ehtiyac duyulmamışdır. Hissiyat həmişə intellektlə ram edildiyindən onun reallıqdan uzaqlara uçmaq təhlükəsi olmamışdır. Uçmaq, qanadlanmaq imkanından məhrum olan məhəbbət cismani həyatın atributları səviyyəsinə endirilmişdir. Buna əmin

---

<sup>1</sup> *Qurani-Kərim*. Ələq surəsi, 19-cu ayə.

<sup>2</sup> *М.Байат, М.Али Джамния*. Халладж – первый мученик суфизма.- Суфийская проза и поэзия. М., 1998, стр. 162.

olmaq üçün Stendalin «Məhəbbət haqqında»<sup>1</sup> essesini oxumaq kifayətdir. Şopenhauer isə məhəbbəti hətta şər qüvvə hesab edir: «Məhəbbət də aclıq kimidir və insan üçün ziyanlıdır».<sup>2</sup> Lakin məhəbbətin (əslində məhəbbətin yox, şəhvətin) aclığa bənzəməsi heç də onun ziyanlı olmasına dəlalət etmir. İnsan acmasaydı, yeməsəydi bədəndə maddələr mübadiləsi də getməzdi. Yəni bu, həyat üçün zəruri bir prosesdir. Erix Fromm yazır: «Psixoloji nöqtəyi-nəzərdən aclıq, təşnə və şəhvət kimi hisslər özünüidarə dinamikasına malikdirlər; onların intensivliyi istək təmin olunana qədər artır, kulminasiyaya çatır və istəyin təmin olunma məqamından sonra bir müddət yox olur».<sup>3</sup> Yox olur və insan energetik baxımından yenidən tarazlaşdıqdan sonra bərpa olunur. Yəni aclıq və təşnə kimi şəhvət də diskret dəyişir. Ona görə də, daosizm və dzen-buddizmin bazasında şəhvət enerjisinin şüurla idarə olunması və enerjinin düzgün balanslaşdırılması ilə əlaqədar xüsusi təlimlər işlənib hazırlanmışdır.

Daha çox bədənlə, insanın cismani enerjisi ilə bağlı olan ötəri bir hissi-bioloji vəziyyət müntəzəm və daimi hiss olan məhəbbət duyğusu ilə eyniləşdirilə bilməz. Amma müəyyən əlaqəni də inkar etmək olmaz.

Maraqlıdır ki, müvafiq hind-çin təlimlərində şəhvət hissini şüurlu surətdə, iradi aktla idarə olunmasından, hətta bir hissini enerjisinin başqa energetik məcraya yönəldilməsindən tibbi və ya bioloji kontekstdə deyil, psixoloji-fəlsəfi kontekstdə söhbət gedir. Təəccüblüdür ki, bu təlimlər Qərbdə deyil, Şərqdə meydana gəlmişdir. Həm də Z.Freyddən neçə min il əvvəl. Freyd və onun davamçıları isə psixik situasiyaya fizioloji təməl aspektində yanaşdıqlarından hələ də çox geridədirlər.

---

<sup>1</sup> Вах: *Стендаль. О любви.* – Собрание сочинений в 15-и томах, том 4, М., 1959.

<sup>2</sup> Энциклопедия ума. М., 1998, стр. 209.

<sup>3</sup> *Фромм Э. Мужчина и женщина.* – М., 1998, стр. 124.

## CON LOKK TƏLİMİ VƏ MÜASİR FƏLSƏFİ PROBLEMLƏR

Con Lokk ingilisdilli fəlsəfənin ən böyük klassiklərindən biridir. O, antik dövrdə əsası Platon və Aristotel tərəfindən qoyulmuş ideyalar və formalar təlimini yeni bir məcrada davam etdirmiş, insan ruhu ilə hissi dünya arasındakı münasibətləri sistemli şəkildə şərh etməyə çalışmış, ya ruhun, ya da maddiyyatın mütləq ilkinliyindən deyil, onların vəhdətindən, qarşılıqlı münasibətindən çıxış etmişdir.

Azərbaycan oxucusuna Con Lokk ya pedaqogikada şablon halında təqdim olunan «ağ lövhə» təlimi ilə, ya da fəlsəfə dərslilərindən sadə və mürəkkəb ideyalar təlimi ilə tanışdır. Əslində Con Lokk fəlsəfəsi çox geniş əhatə dairəsinə malik olub, o dövr üçün fəlsəfənin bütün başlıca aspektlərini ehtiva etməklə yanaşı, həm də bir sıra yeni ideyalarla zəngindir ki, bu ideyaların müasir elmi bilik kontekstində araşdırılmasına indi də böyük ehtiyac vardır.

Con Lokkun başlıca fəlsəfi əsəri «İnsan idrakı haqqında təcrübə» adlansa da, o, sadəcə qnoseologiya məsələlərini araşdırmayaraq, həm bu əsərində, həm də təbiət fəlsəfəsinə, dinşünaslığa, siyasətşünaslığa, dövlət idarəçiliyi məsələlərinə dair digər əsərlərində bütöv bir fəlsəfi sistem yaratmağa çalışmışdır. Dinə münasibətdə mövqeyi isə bizim diqqətimizi ən çox xristianlığın «troisa» təliminə uymaması və tək Allah ideyasına yaxınlaşmaqla, daha düzgün seçim etməsi ilə cəlb edir.

İnsanın missiyası barədə, onun bu dünyaya mənasız gəlişinin ağılatmazlığı barədə Con Lokk belə yazır: «Tam

əsasla belə bir sual vermək olar ki, doğrudanmı yalnız insan qaydadan kənardır, tamamilə müstəqildir, doğrudanmı o, dünyaya tamamilə mənasız, hansı isə qanunauyğunluq olmadan, hər hansı həyat normaları çərçivəsinə salınmadan gəlmişdir?»<sup>1</sup>.

Bir qisim tədqiqatçılar, əksinə, *alın yazısına*, nəyinsə əvvəlcədən müəyyənləşməsinə şübhə ilə yanaşır və şüurlu bir varlıq olaraq insanın öz həyat yolunu özü seçdiyini iddia edirlər. Con Lokk isə belə bir mütləq azadlığı qeyri-mümkün sayır və insanın bu dünyaya bir məqsədlə gəldiyini, daha doğrusu göndərildiyini, bütün azad seçim imkanlarına rəğmən dünyaya müəyyən ilkin proqramla, tapşırıqla qədəm qoyduğunu iddia edir. İnsanı idarə edən müəyyən prinsiplər vardır ki, bunlara əxlaqi dəyəri, yaxud «sağlam dərrakə» (*recta ratio*) aid edirlər. «Dərrakə» dedikdə Lokk intellektual qabiliyyəti deyil, həqiqi mənəvi dəyərlərə xidmət edən təməl prinsipləri nəzərdə tutur. Və bu prinsipləri təbiət qanunu ilə eyni rəqə qaldırır və mənəvi prinsipləri təbiətdə təməli qoyulan, təbiətin sifarişli olan köklü, obyektiv qanunlar kimi təqdim edir. Burada Lokk stoiklərin «təbiətlə həmahəng yaşamaq», «təbiətə uyğun yaşamaq» tələbini yada salır<sup>2</sup>. Biz Lokkun bu fikrlərini ona görə xatırladıyıq ki, o, bu məsələləri ilahi iradə ilə izah edir: «Beləliklə bu təbiət qanunu ilahi iradənin təzahürü kimi təsvir oluna bilər... Nəyin düşüncəli təbiətlə uzlaşdığını, nəyin uzlaşmadığını və bununla əlaqədar nəyə icazə verildiyini, nəyin qadağan olunduğunu da bu təbiət qanunu müəyyən edir. Bəziləri bunu ağıl diktatı hesab edir. Əslində isə, dərrakə ancaq onu araşdırır və açmağa çalışır. Əslində bunları ali qüdrət sahibi işıqlandıraraq bizim qəlbimizə təlqin etmişdir»<sup>3</sup>. Bu fikirlər bir tərəfdən, panteist fəlsəfi təlimləri, digər tərəfdən də, Sührəvərdi təlimini xatırladır. Lokk yazır ki, insan bu qanunun yaradıcısı yox, öyrənəni, şərhçisidir. Qanun ilahi qüvvə, ali iradə ilə müəyyən edilmişdir. Lakin əksər insanlar elə yaşayır,

---

<sup>1</sup> Джон Локк. Сочинения в трех томах, том 3, М., 1988, стр. 3-4.

<sup>2</sup> Джон Локк. Сочинения в трех томах, том 3, М., 1988, стр. 4.

<sup>3</sup> Yənə orada.

elə bil ki, həyatın heç bir rəşional əşası yoxdur və guya hamının qəbul etməli olduđu qanun yoxdur. Con Lokk təbii-mənəvi qanunun varlığına şübhə ilə yanaşanların arqumentini belə izah edir: «Necə olur ki, bu qanun düşüncə işığında dərk edildiyi halda və bütün insanlar düşüncə qabiliyyətinə malik olduđu halda heç də hamı bu qanunu bilmir?».<sup>1</sup> Bunu izah etmək üçün Lokk cəmiyyətin müəyyənleşdirdiyi qanunların da heç də hamı tərəfindən mənimsənilmədiyini misal gətirir. Əgər kimsə qanunu oxumayıbsa, xəbəri yoxdursa, bu o demək deyildir ki, qanun yoxdur və ya başqalarının da ondan xəbəri yoxdur. Eləcə də zəka işığına can atmayanlar, qaranlığı üstün tutanlar təbii mənəvi qanunu bilə bilməzlər. Necə ki, korlar günəş işığından istifadə edə bilmirlər, mənəvi korlar da naqis ehtirasın təhrikinə uyaraq ona kor-koranə tabe olurlar. Ancaq zəka işığı mənəvi korluğun qarşısını ala bilər. Təbiətin gizli mənəvi qanunlarını bilənlər az olduğundan burada əksəriyyətin yox, ancaq müdriklərin rəyi əsas götürülməlidir.

Con Lokk bütün qanunların insanın istəyindən asılı olmayaraq təbii səciyyə dəşidığını iddia etməklə bərabər, həm də predmetlər və onların xassələrini ifadə edən ideyaların mənəbəyini təbiətdə, insandan kənarında görürdü. İnsanın hafizəsinə köçən və onun sonrakı düşüncələri üçün əsas olan ideyaların da ilkin yeri insandan kənarında, təbiətdə axtarılır. Əlbəttə, C.Lokk bilavasitə qavrayış məqamında, cismlə birbaşa əlaqə məqamında əldə olunan ideya ilə hafizədə saxlanmış və sonradan düşüncə sayəsində gündəmə gətirilmiş ideyanı fərqləndirir. Elə bil ki, birinci daha canlı, ikinci isə solğundur.

Bununla əlaqədar Lokk ideyaların yaranma mənəbəyini də iki yerə bölür: xarici aləm, cismlərin özü və düşüncə, ağıl. Lakin Lokka görə ağılda, hafizədə olan ideya da əslində nə vaxtsa cismani dünya ilə əlaqədən alınmışdır. Yəni insanda olan bütün ideyalar sonradan əldə edilmişdir. Bununla belə hafizəyə köçürülmüş ideyalara ayrıca bir status verilir və ağıl dünyası bunların üzərində qurulur.

Con Lokkda ideya termini çox qeyri-müəyyən və əhatəlidir. Özünün yazdığına və ən çox qəbul olunmuş varianta

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 5-6.

görə anlayış mənasında işləndiyi nəzərdə tutulsa da, əslində çox vaxt duyğu, qavrayış və təsəvvür mənalərini də əhatə edir. Bilavasitə əlaqə zamanı təkə götürülmüş bir cisim haqqında yaranan ideya daha çox qavrayış mənasına uyğun gəlir. Onun hafizədə saxlanması və nə vaxtsa bərpa olunması isə daha çox *təsəvvür* mənasını verir. Lakin ideya elə bil ki, təsəvvür yox, təsəvvürün substansiyasıdır. Yaxud anlayış yox, anlayışın substansiyasıdır. «Göy», «yaşıl», «bərklilik», «yumşaqlıq» kimi sadə ideyalar insanın aqlında, hafizəsində, digər tərəfdən cismlərdə mövcuddur. Materialist fəlsəfədə cismlərə xas olan bu cəhətlər xassə, əlamət kimi izah olunur. Bunlar *ümumi* olmaqla bir yox, çoxlu sayda cismlərdə mövcuddurlar. Con Lokk şeylərin özündə ideyaya adekvat olan əlaməti *keyfiyyət* adlandırır.

Con Lokk terminalogiyasında ideya heç də ardıcıl materialist təlimlərdə olduğu kimi maddi şeylərin inikası mənasında götürülmür. Lakin maddi şeylərsiz sadə ideyaların mövcudluğu da mümkün deyil. «Sadə ideyalar bizim təxəyülümüzün məhsulu olmayıb, bizi əhatə edən və bizə təsir edən şeylərin təbii və qanunauyğun məhsullarıdır».<sup>1</sup> Lakin bu yanaşma ancaq sadə ideyalara aiddir. Mürəkkəb ideyalar isə «şeylərin surəti kimi mövcud deyil və şeylərə onların orcinəli kimi baxmaq düzgün olmazdı».<sup>2</sup> Burada, əksinə, ideyalar rol, obraz kimi götürülür, şeylər isə ideyaya uyğunluq dərəcəsinə görə nəzərə alınır.<sup>3</sup>

Göründüyü kimi, Con Lokk ideya ilə şey arasında münasibətlərin izahında müəyyən çətinliklərlə üzləşir. Sadə və mürəkkəb ideyaların fərqli statuslara malik olmasının səbəbi kifayət qədər aydınlaşmır. Bizcə, bu məsələyə aydınlıq gətirilməsi üçün Lokk *bütövlük* anlayışına müraciət etməli idi. Belə ki, sadə ideyaların hər hansı kombinasiyası yeni bir ideya verə bilməz. Yeni ideya (mürəkkəb ideya) əslində sadə ideyaların əlaqələnmə strukturunu ifadə edir və bu struktur özü bütövlük, tamlıq məziyyətinə malik olmalıdır. Bütöv bir

---

<sup>1</sup> Джон Локк. Сочинения, том 2, стр. 41.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 41-42.

<sup>3</sup> Yənə orada.

cisimdən ayrılmış hissə müstəqil bir ideya daşıyıcısı deyilsə, o, müstəqil bir şey kimi dəyərləndirilə bilməz. O ancaq nəyinsə yarımçığıdır. Yarımçıqlar isə ideya daşıyıcısı olmadığından idrakin predmeti də ola bilməz. Ancaq yarımçığın fikrən tamamlanması və onun əslində nə kimi bir bütövün parçası olması müəyyən bir informasiya verə bilərdi. Lakin parçalanmanın qanunauyğunluğu məlum olmadığından bu informasiya həmişə natamam olacaqdır. Qanunauyğunluq məlum olduqda isə yeni bir bütövdən və ya alt sistemdən söhbət getdiyi aydınlaşmış olur.

Con Lokk mürəkkəb ideyanın məhz sonlu sayda sadə ideyalardan formalaşdığını iddia edərkən əslində özünün də fərqi nə varmadığı böyük bir problemə toxunur. Çünki maddi cismlər həmişə sonsuz sayda ümumilərin daşıyıcısıdır. Başqa sözlə, maddi cisim bir materiya nümunəsi kimi həmişə tükənməzdir. Mürəkkəb ideya isə bu cismin bütövlükdə inikası olmayıb, ona adekvat olan modellərdən biri hesab edilə bilər. Lakin Con Lokk bu məqamda substansiya kimi, proobraz kimi maddi cismi, şeyi deyil, mürəkkəb ideyanı götürür və bununla da onun öz təlimində heç də ardıcıl mövqedə dayanmadığı üzə çıxır.

Con Lokk yazır: «Ağıl şeyləri bilavasitə deyil, bu şeylərin onun özündəki (ağılda – *S.X.*) ideyası vasitəsi ilə dərk edir».<sup>1</sup> Dahiyanə fikirdir, amma davam etdirilmir. Sual ortaya çıxır ki, bu ideya insanın özündə necə yaranmışdır? İnsana fitrətənmi məxsusdur, yoxsa nə vaxtsa hissi təcrübə vasitəsi ilə şeylərdən alınmışdır. Con Lokk bu məsələlərdə ardıcıl mövqe tuta bilmir və ya məsələni açıq qoyur. Onun yazdığına görə, insanın duyğuları «bizim təxəyyülümüzün uydurması olmayıb, bizi əhatə edən və bizə təsir edən şeylərin təbii və qanunauyğun məhsullarıdır».<sup>2</sup> Başqa bir yerdə isə zəkada (ağılda) olan hər şeyin əvvəlcə hissələrdə olduğunu iddia edir. Bir tərəfdən, zəkaya üstünlük verən, «zəka işığı» və s. bu kimi ifadələrdən istifadə edən Con Lokk, digər tərəfdən, anadangəlmə ideyanın

---

<sup>1</sup> Джон Локк. Сочинения, том 2, стр. 41.

<sup>2</sup> Джон Локк. Сочинения, том 1, стр. 17 – Избр. филос. произв. в 2-х томах, т. 1. М., 1960, стр. 549.

mümkünlüyünü rədd edir. Çünki, ideyanı ancaq aktual ideya kimi başa düşür. Passiv ideya, ideyanın surəti, maddi təcəssümü haqqında anlayış Con Lokk sistemində yoxdur. Bu təlimə görə, ideya ancaq insanın predmetlə əlaqəsində ortaya çıxır. Lakin əlaqənin iki tərəfi vardır və hansı tərəfin subyekt və hansı tərəfin obyekt olması sualı cavablanmır. Con Lokkun mövqeyini davam etdirərək iddia etmək olar ki, ideyanın ilkin yeri elə predmetin özündədir. Və ya fikri tam əks istiqamətdə davam etdirərək ideyanı insan şüurunda axtarmaq olar.

Con Lokk bir sıra məsələlərdə antik fəlsəfi fikrə nəzərən bir addım irəli getsə də, ideyanın mahiyyəti məsələsində nə Platon, nə də Aristotel xəttini davam etdirməmişdir. İdeyanın mənbəyini şeylərin özündə axtarmaqla Aristotel təliminə yaxın olsa da, ideyanın forma ilə ekvivalentliliyi fikrinə gəlib çatmamışdır. Bəli, məhz çatmamışdır. Çünki, bizcə, Aristotel bu məsələdə özündən sonra gələnlərin çoxundan irəlidedir.

İdeyanın mahiyyəti məsələsində ardıcıl, aydın mövqə tuta bilməyən Con Lokkun əsas xidməti ideyaların təsnifatını verməkdədir. Bir tərəfdən, sadə və mürəkkəb ideyalar, digər tərəfdən, kifayət qədər açılmayan aktiv ideya anlayışı. Con Lokk ideya anlayışı ilə paralel mənəvi substansiya anlayışından da istifadə edir, nəfs və ideyanı fərqləndirir.

Con Lokkun fəlsəfi təlimi müasir dövrdə yenidən aktuallaşmışdır. Belə ki, ideya ilə materiyanın münasibəti məsələsi, özünütərbiyə və təbiətlə əks-əlaqə problemləri indi bir sıra yeni fəlsəfi cərəyanların mərkəzi mövzusu olmaqla bərabər, qədim hind-çin və orta əsrlər Şərqi (islam) fəlsəfələrinin intibahı kontekstində xüsusi maraq yaradır.

### ***CON LOKK TƏLİMİNDƏ DİNİ HİSS VƏ ƏQL PROBLEMİ***

Con Lokk səviyyəsində böyük bir filosofun dini mülahizələrdə primitiv baxışlarla razılaşmasının ehtimalı az idi və doğrudan da o, xristianlığın həqiqi böyük dini ideyanı təhrif edən məqamları ilə razılaşmamış, təkallahlılıq ideyasının zəruriliyini dərk etmişdir. O, İsanı ilahiləşdirməmiş, onu yalnız



Allahın elçisi kimi təqdim etmişdir ki, bu da Qurani-Kərimdəki baxışla səsleşir. Con Lokk habelə «Allah üçlüyü» ideyasına qarşı çıxan sosinçiləri müdafiə etmişdir.

Con Lokk dinə rasionalist baxımdan yanaşmış, xristianlığa fəlsəfi səviyyədə münasibət bildirmişdir. Onun «Xristianlığın ağlabatanlığı» əsərində doğrudan da məhz rasionallıq məqamları ön plana çəkilir və sağlam fikrə uyğun gəlməyən, yüksək zəka səviyyəsində tənqidə dözməyən müddəalar isə düşünölmüş surətdə əsərə daxil edilmir. Bu, ilk növbədə Xristin insan-allah obrazına, onun ilahiləşdiril-məsi səylərinə aiddir. Xristianlıqda kök salmış bu cür bəsit baxış bəşəriyyətin əsrlər boyu yiyələndiyi ən böyük ideyanın – Allah ideyasının təhrif olunmasıdır ki, Con Lokk səviyyəsində bir dahi bunu qəbul edə bilməzdi. Etmədi də!

Əlbəttə, Con Lokkun dövründə xristian kiləsəsi çox güclü və mürtəcə olduğundan, o öz fikirlərini birbaşa ifadə etməkdən çəkinirdi. Lakin dolayısı ilə söylədiklərindən məlum olur ki, Con Lokk dinə münasibətdə daha çox dərəcədə deist mövqə tutur. O, Allahı qəbul etməklə yanaşı təbiəti, dünyanı qanunauyğun, ahəngdar bir sistem kimi nəzərdən keçirir, onu Allaha nəzərən az qala müstəqil tərəf kimi götürür. Dünya Allah tərəfindən yaradılsa da, əqli prinsiplər əsasında fəaliyyət göstərir və buna görə də Con Lokk yaradıcılığında insan əqlinə, zəkaya böyük önəm verilir.

Xristianlığın zəkaya, sağlam fikrə uyğun gəlməyən ehkamlarını qəbul etmədiyinə görə, Allah ideyasını ön plana çəkdiyinə görə, onun bütün bəşəriyyət üçün vahidliyini qəbul etdiyinə görə Con Lokk təlimi İslama daha çox yaxındır. Təkcə ona görə yox ki, dinlər arasında məhz İslam əqli ön plana çəkir və «əvvəlcə bilik yaranmışdır» tezisindən çıxış edir, həm də ona görə ki, hər bir təkallahlılıq ideyası Qurani-Kərimə görə islam kimi dəyərləndirilir. İslamın daha geniş mənada anlaşılması onun, hətta İbrahimdən başlanması haqqındaki fikirlər məhz vahid Allaha itaət etməyin əsas prinsip kimi önə çəkilməsindən irəli gəlir.

Con Lokkun başqa dinlərə qarşı dözümlüyünün, tolerantlıq konsepsiyasının əsasında məhz hər cür ehkamdən xilas olaraq, təkallahlılıq ideyasını rəhbər tutması durur.

Din və dövlətin münasibəti məsələsində də Con Lokk T.Hobbsın mövqeyini davam etdirmiş, kilsənin əlahiddə roluna qarşı çıxmışdır. Lokka görə, kilsə dünyəvi dövlətə, dövlətçilik maraqlarına tabe olmalı, öz mövqeyini ona diqtə etməməlidir. Onun fikrincə, kilsə aparıcı rol oynadıqda, milli dövlət müstəqilliyini itirir və kilsəyə nəzarət edən başqa dövlətlərin və yad maraqların təsiri altına düşür.

Dini hissə münasibət kontekstində Con Lokkun əqlə üstünlük verən rasionalist konsepsiyası daha bir sınaqdan keçir. O dini inama qarşı çıxmasa da əqli və biliyi inamdan üstün tutur: «İnam heç vaxt bizi biliklərimizə zidd olan bir şeyə əmin edə bilməz».<sup>1</sup>

Con Lokk nəfslə əlaqədar mövqeyini Yepiskop Vusterkiyə məktubunda şərh edir. Hamı bununla razıdır ki, bizdə düşünən şeyə ruh (və ya nəfs) deyilir. Kim Siseronun «Tusqulan söhbətləri» kitabına, habelə Vergilenin «Eneidlər» kitabının 6-cı hissəsinə müraciət etsə, görə ki, romalıların içərisində fəlsəfəni ən yaxşı anlayan bu iki böyük insan, elə hesab edirdi ki, yaxud ən azı inkar etmirdilər ki, nəfs – *aura* adlandırılan bilən incə materiyadır və bu nəfsi hər ikisi *spiritus* (hava üfurməsi..., atəş..., efir..., ruh...) adlandırır; bu anlayışa onlar yalnız fikri və aktiv hərəkəti daxil etsələr də, materiyayı tam istisna etmirlər. Onlar yalnız kobud və duyulan materiyayı çıxmaqla, aktiv, düşünən, incə substansiyayı *spiritus* adlandırmaqda nə dərəcədə haqlı idilər... Tulli və Vergili – bu iki böyük şəxsdən biri deyir: «Nə qədər ki, ruh bu üzvləri idarə edir...», o biri deyir: «Həyat bədən və ruhdan ibarətdir». Burada *korpus* (bədən) dedikdə duyulması və toxunulması mümkün olan kobud materiya nəzərdə tutulur ki, bu da Siseronun aşağıdakı sözlərindən aydın görünür: «Əgər nəfs – ürək, yaxud qan, yaxud beyindir, onda əlbəttə, o da bədənə aiddir və yerdə qalan bədənlə birlikdə məhv olacaqdır; əgər nəfs – ruhdursa, o uçub gedəcəkdir; əgər atəşdirsə – sönəcəkdir». (Siseron. «Tusqulan söhbətləri»). Burada Siseron *korpus* və *ibnis, anima, (aura)* və ya nəfəsi qarşılaşdırır. Siseron nəfs və

---

<sup>1</sup>Джон Локк. Избранные философские произведения. В 2 –х томах, т.1. , М., 1960, стр.671.

bədən adlandırdığı tərəf arasında fərqi daha sonra belə izah edir: «O özünün incəliyinə görə nəzərdən... qaçır».<sup>1</sup>

Con Lokk hələ lap qədim zamanlardan insanların ruhlar haqqında bilgiyə malik olmalarını, yəni ruhu bədəndən fərqləndirdiklərini qeyd edir və Solomondan misal çəkir: «Kim bilir: bəşər övladının ruhu göyəmi yüksəlir, heyvanların ruhu aşağıya, yerəmi enir?» C.Lokk yazır ki, Solomon *πνεῦμα* sözünü materiallıqdan tam məhrum olmayan «ruh» mənasında işlədir. Belə ki, «heyvan ruhunun» yerə enməsi bu fikrə haqq qazandırır. Burada C.Lokk Xilaskarın (*Xristos*) sözlərini də xatırladır. Müqəddəs Lukanın təqdimatında nəql olunur ki, Xilaskar dirildikdən sonra insanlar onun *πνεῦμα* («ruh» sözünün yunan variantı) olduğunu zənn edərək qorxublar. Bibliyada Xilaskarın insanları aşağıdakı sözlərlə sakitləşdirdiyi bildirilir: «mənim əllərimə və mənim ayaqlarıma baxın, mənə toxunun və görün ki, bu mənəm; ruhun isə bədəni və sümükləri olmur» (*Luka. 24,37 və 39*). «Xilaskarın bu sözlərində bədənlə ruhun o fərqi göstərilir ki, Siseron da onları məhz bu mənada fərqləndirirdi. Biri – toxunulması və duyulması mümkün olan kobud cismani varlıq, o biri isə Vergilinin Anxizanın ruhu və ya xəyalı kimi təsvir etdiyi mənada başa düşülür».<sup>2</sup>

Burada C.Lokk Vergilidən aşağıdakı şeir parçasını misal gətirir:

*O, üç dəfə atasını bağrına basıb, istədi ki, saxlasın,  
Üçündə də kölgə bir nəfəs kimi ayrılıb getdi.  
Bizi çox yüngülcə, bir qanadlı yuxutək tərək etdi.*

Sonra isə yazır: «Mənim ağıma da gəlməzdi, deyim ki, ruh heç vaxt maddilikdən tam kənar substansiyanı ifadə etmir. Bu mənada mənə Müqəddəs kitabda deyilib ki, «tanrı ruhdur» mən də bu sözü bu mənada işlədirəm. Bu mənada öz prinsiplərim əsasında sübut etmişəm ki, mənəvi, qeyri-maddi substansiya mövcuddur... Əgər Tanrı – bu sonsuz, qüdrətli və tamamilə qeyri-maddi ruh istəsə idi ki, bizə çox incə

---

<sup>1</sup> Джон Локк. Сочинения, том 2, М., 1985, стр.305.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 306.

materiyadan, hiss və hərəkətdən ibarət sistem versin, baxmayaraq ki, maddilik (materiallıq) onun mürəkkəb ideyasından tamamilə çıxarılmamışdır, onu tam əsasla ruh adlandıрмаq olardı».<sup>1</sup>

Con Lokkun müasir fəlsəfi cərəyanlara da təsiri çox böyük olmuşdur. Adətən belə hesab olunur ki, E.Husserlin təlimi Dekart təlimi üzərində qurulmuşdur. Lakin Dekartdan Husserlə gedən yolda Con Lokk məntəqəsinin də böyük əhəmiyyəti vardır. Lokk yazır: «Bizim idrakımız, bizim ideyalarımıza aiddir. Belə ki, ağılin bütün fikir və mühakimələrində onun məxsusi ideyalarından başqa bilavasitə obyekt yoxdur. Bu ideyalar isə ağılin nəzərdən keçirdiyi və ya keçirəcəyi ideyalar olduğundan aydındır ki, bizim idrakımız da ancaq onlara aiddir».<sup>2</sup> Burada əlbəttə, bu ideyaların mənbəyi haqqında söhbət getmir. Onlar əvvəlki təcrübənin nəticəsindəmi, yoxsa intuitiv yolları alınmışlar, – söhbət bundan getmir. Söhbət artıq ağılda olan ideyaların idrak prosesindəki rolundan gedir. Bir dəfə yaranmış obraz, ideya hafizədə saxlanılır və sonrakı həyatda həmin obraz istənilən vaxt gündəmə gələ bilər. İntuitiv yolla əldə edilən ideyalar da var. Bütün sonrakı idrak prosesi isə insanın öz ideyalarını ağılla seyr etməsindən ibarətdir.<sup>3</sup> İdeyaların müqayisəsi hər hansı başqa ideyanın iştirakı olmadan, bilavasitə intuitiv yolla aparıldıqda buna intuitiv idrak deyirlər. Bu zaman isbata ehtiyac qalmır.

Con Lokk fikrin müəyyən bir mövzuya yönəldilməsini idrakın əsas vasitəsi hesab etməklə, Dekart təlimindən çıxış etmiş olur, həm də onu əhəmiyyətli dərəcədə inkişaf etdirir. C.Lokk aktual idrak anlayışını daxil edir və onu əqlin bilavasitə seyri kimi izah edir. Burada Lokk belə bir məqama da diqqət yönəldir ki, bizim məhdud zəkamız eyni vaxtda aydın və dəqiq şəkildə ancaq bir şey haqqında düşünməyə qabildir.<sup>4</sup> Və fikir nəyə yönəlibsə, insan özü həmin məqamda məhz həmin ideyanın fəal daşıyıcısıdır. Digər ideyalar, biliklər

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.3.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh.8.

<sup>4</sup> Yenə orada, səh. 6.

işıqlandırılmamış və diqqətdən, fokusdan kənardadırlar.

Con Lokk materiya ilə təfəkkürü qarşılaşdıraraq yazır ki, «xalis maddi predmetin düşünüb-düşünmədiyini biz heç vaxt biləmmərik. Belə ki, insan ancaq özündə olanı dərk edir. Seyr yolu ilə öz ideyalarını açmadan, biz müəyyənləşdirə bilmərik ki, qadir Allah müvafiq cür qurulmuş, müəyyən materiya sistemlərinə qavramaq və düşünmək qabiliyyəti vermişdirmi, yoxsa o, düşünən qeyri-maddi substansiyanı belə qurulmuş materiyyaya birləşdirmiş və pərçimləmişdirmi».<sup>1</sup> Burada digər cismlərlə yanaşı, bədənin də düşüncə qabiliyyətinə münasibət bildirilir. Duyğuların yaranmasında bədənin müxtəlif üzvlərinin iştirak etdiyi məlumdur. Lakin vasitəçi, ötürücü olmaq bir şeydir, «duymaq», «qavramaq» – yeni keyfiyyətli, yeni təbiətli bir hadisə kimi başqa bir şeydir. Düşünmək qabiliyyətinə gəlincə, bunun beyindən başqa bədənin hər hansı bir orqanı ilə əlaqələndirilməsinə rast gəlmirik. Con Lokk isə, istənilən bir maddi varlığın, o cümlədən, insanın da bədəni və ya hansı isə bir orqanı ilə düşünüb-düşünmədiyini müəyyənləşdirməyi qeyri-mümkün hesab edir. Halbuki, təkcə materialistlər deyil, əksər tədqiqatçılar bu funksiyanın məhz beyinə aid olduğunu iddia edirlər.

Biz Con Lokkdan yuxarıdakı iqtibası ona görə gətirdik ki, o, düşüncə qabiliyyətinin təkcə beyinlə yox, ümumiyyətlə, hər hansı bir maddi varlıqla bağlanması məsələsinə baxır və daha sonra hansı cismə belə bir qabiliyyətin verilib-verilməməsi məsələsinə Allahın müstəsna səlahiyyəti çərçivəsində nəzərdən keçirir. Sonra Con Lokk bəzi qavrayışların, məsələn, həzz və iztirabın cismlərin özündə, bədəndə ola bilməməsinə əminlik hissini tənqid edir. Materiya ilə şüurun münasibəti məsələsində Con Lokk insanların özləri haqqında müstəsna status «uydurduqlarına» məhəl qoymadan, bütün maddi obyektlərin potensial olaraq eyni statusda olduqlarını iddia edir. İnsan ancaq öz hissələrindən, duyğularından, yaşantılarından çıxış edir. Digər cismlərin hansı isə duyğuya malik olub-olmadıqları isə insana bəlli ola bilməz. Bunlar ancaq Allaha bəllidir. Beləliklə, Con Lokk öz dini-fəlsəfi mövqeyində xristianlıqdan daha çox islama

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 18.

yaxındır.

Təsadüfi deyildir ki, Qərb fəlsəfəsində «təbii qanunlar» konsepsiyasının müəlliflərindən biri məhz Con Lokkdir. Həmin Con Lokk ki, sovet pedaqogikası ondan yalnız «ağ lövhə» təlimini götürə bilmişdir. Guya insanın öz təbii başlanğıcı, təbii meylləri nəzərə alınmaya da bilər. Hər şey tərbiyədən, tərbiyə verənlərdən asılı imiş. Lakin bu, Con Lokk təliminin bayağılaşdırılmış, vulqar formasıdır. «Ağ lövhə» təlimi ancaq biliklərə aiddir. Yəni insan anadangəlmə biliklərə malik deyil. Lakin bu, bilikləri mənimsəmək potensialı, duymaq-qavramaq qabiliyyəti, instinktlər, heyvani nəfs, hətta əqli potensial belə əvvəlcədən verilmişdir. Və hər bir fərdi «*tərbiyə etməzdən*» əvvəl, onun təbii keyfiyyətlərini, özünəməxsus cəhətlərini öyrənmək lazımdır. Yəni tərbiyə öyrətməkdən yox, öyrənməkdən başlanır. Özü də təkcə insanın yox, bütövlükdə təbiətin, kainatın öyrənilməsindən. Belə ki, mənəvi qanunlar həm insan, həm də dünya miqyasında bərqərarlıdır.

Təsadüfi deyildir ki, məhz həmin Con Lokk «insan təbiəti»ni də «təbiətin təbiəti»nə aid edir. Təbii qanunları insana, onun mənəvi dünyasına şamil etməklə «tale» anlayışını da qəbul edir. Con Lokk Hippokrata istinadla yazır ki, hər bir şey öz taleyini yaşayır və ən kiçik və ən böyük varlıq da onun üçün müəyyənləşmiş qanundan kənara çıxmır. İnsan da istisna deyil. O öz təbiətinə uyğun davranış üsullarına malikdir.<sup>1</sup>

Tale qabaqcadan müəyyənləşibse, insanı necə istəsən, elə də tərbiyə etmək mümkündürmü? «Tərbiyəçinin» əsas funksiyası məhz bu taleyi oxumaqdan ibarət olmamalıdır mı? Onun funksiyası insanın təbii-potensial imkanlarını aşkara çıxarmaq və ancaq onların realizasiyasına yardımçı olmaq deyilmi? Yoxsa, bəlkə kimdən nə istəsən düzəltmək mümkündür? Fərdi təbii imkanları nəzərə almağın vacibliyini anlasaydılar, bəzi naşı pedaqoqlar və təhsil qurucuları qəhrəman olmaq üçün yaranandan «buyruq qulu», alim olmaq üçün yarananlardan şair, şair olmaq üçün yarananlardan isə mühəndis hazırlamaq məsuliyyətini üzərlərinə götürməzdilər. (İndi bizdə

---

<sup>1</sup> Джон Локк. Сочинения в трех томах, т. 3 М., «Мысль», 1988, стр. 7.

ixtisas seçilməsi ancaq «istək» əsasında. Bu istəyin yönəldilməsi, təbii istedad yönümünün müəyyənləşdirilməsi və ona bu istiqamətdə peşəkar tövsiyələr verilməsi işi isə təşkil olunmamışdır. Halbuki, millətin ən böyük potensialı fərdlərin təbii-intellektual və mənəvi potensialının düzgün yönəldilməsindən asılıdır).

Əlbəttə, Con Lokk Hippokratın tale haqqında fikirlərini mütləqləşdirmir. O, ictimai mühit və tərbiyəçilər üçün də yer qoyur: «Biz demirik ki, bu təbiət qanunu bizim ürəyimizdə cədvəl şəklində yazılmışdır və onu oxumaq olar».<sup>1</sup> Daha sonra Con Lokk insana təbiətən verilmiş qabiliyyətlərin düzgün istifadə olunmasından, insanın ictimai həyatda təbii potensialının çox olduğu istiqamətə yönəldilməsindən danışır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 9.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 10.

## **QƏRB FƏLSƏFƏSİNDƏ İSLAMA VƏ XRİSTİANLIĞA İKİ FƏRQLİ MÜNƏSİBƏT**

Con Lokkun dini ideyalarının xristianlıqdan daha çox islama yaxınlığı heç də onun özünün islama münasibəti kimi dəyərləndirilməməlidir. Qərb filosofları, bir qayda olaraq, təfəkkürün gücü ilə Vəhdət ideyasına yaxınlaşsalar da, konkret dini mənsubiyyətlərindən də vaz keçmir, yeri gələndə öz ideallarının ziddinə olaraq dinə azad münasibətlərini, hətta kinlərini də ən asan yolla, öz dinlərinə yox, islama ünvanlanmış şəkildə ifadə edirlər.

Kütləvi şüur səviyyəsində yayılan və neçə əsrlər ərzində təhriflərə məruz qalan xristianlıq Vəhdət ideyası üzərində qurulmuş böyük fəlsəfi sistemlərlə yetərinəcə uzlaşmasa da, bir çox filosoflar və hətta din nəzəriyyəçiləri, dini xadimlər xristianlıqda da Vəhdət ideyasını önə çəkməyə çalışmışlar. Bu, əslində hələ təhrif olunmamış xristianlığın, – İsa peyğəmbərə nazil olmuş həqiqi xristianlığın mövqeyidir. Xristian dünyasının böyük filosofu və ilahiyyatçısı Foma Akvinski Allah ideyasının əsaslandırılmasını dini inamdan fərqli olaraq, elmi-fəlsəfi fikrin vəzifəsi hesab etmişdir. Fəlsəfi düşüncə isə, heç şübhəsiz, Vəhdət ideyasından çıxış edir. Görünür, buna görədir ki, Allah ideyasına münasibətdə xristianlığı təmsil edən böyük filosoflarla müsəlman filosofları arasında ciddi fikir ayrılığı tapmaq çətindir.

Maraqlıdır ki, həm xristianlar, həm də müsəlmanlar öz



teoloji sistemlərini qurmaq üçün elmi-fəlsəfi baza kimi antik fəlsəfi fikirdən, xüsusən Platon və Aristotel təlimlərindən istifadə edirlər.

Vahid və ya Vəhdət ideyası bütün həqiqi dinlər kimi, həm də bütün həqiqi fəlsəfi təlimlərin əsasında dayanır. Aristotel təlimi də məntiqi olaraq «bütün formaların ən ali forması», «bütün mahiyyətlərin ən ümumi mahiyyəti», «bütün səbəblər üçün ilkin səbəb», «bütün hərəkətlər üçün ilk təkan» zərurətinə – vahid Allah ideyasına gətirir.<sup>1</sup> Foma Akvinski də bütün bu keyfiyyətlərin yalnız Allaha aid olduğunu, Allahın ən böyük kamillik dərəcəsinə və yaradıcı qüdrətə malik olduğunu qeyd edir. «Allah vahid olmaya bilməz... O, kamilliyin ən yüksək səviyyəsidir. Onda çatmayan heç nə yoxdur. İkinci ən ali kamillik də ancaq onun eyni ola bilər; onda bunların arasında heç bir fərq olmaz. Deməli, Allahın çoxluğunu qəbul etmək düz deyil». Hətta fəslin adı da «Allahın vahidliyi haqqında»dır.<sup>2</sup> Deməli, Foma Akvinski də islamın birinci əsas prinsipini – Allahın vahidliyini qəbul edir və onun əsərlərindən İsanı Allah səviyyəsinə qaldırmaq təşəbbüsününə qəbul edilməzliyi hasil olur.

Bu mövqeyi xristianlığın digər böyük nümayəndəsi, kardinal və yepiskop çinlərini qazanmış Nikolay Kuzanski də müdafiə edir. N.Kuzanskinin Allahın vahidliyi haqqında mülahizələri xristian teoloqlarından daha çox, islam ilahiyatçılarından, ilk növbədə əl-Qəzalinin təliminə uyğun gəlir. O, Allahı yeganə həqiqət kimi qəbul edir və «həqiqət birdirmi, yoxsa çoxdurmu?» sualına – «ancaq bir həqiqət var və o Vahidlə (vəhdətlə) üst-üstə düşür», – cavabını verir.<sup>3</sup> N.Kuzanski Allahı varlığın və heçliyin yeganə mənbəyi və yaradıcısı hesab edir. «Allah hər hansı şeydən və *heç şeydən* üstündür,

---

<sup>1</sup> Антология философии средних веков и эпохи возрождения. М., «Олма-Пресс», 2001, стр. 200.

<sup>2</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный. 2000, стр. 193.

<sup>3</sup> *Николай Кузанский*. Сочинения в двух томах. Т 1, М., «Мысль», 1979, стр. 284.

çünkü *heç şey hər hansı şeyə çevrilməklə ona tabe olur*».<sup>1</sup>

Təbii ki, Allahın vahidliyi ideyasından çıxış edən N.Kuzanski xristianlığın bəzi qollarında, versiyalarında yayılmış «küçlük» təlimini qəbul etmir. Kuzanski yazırdı ki, əgər Allah sonsuzluqdursa, onun üç sifətindən necə danışmaq olar? «... Allah nə Ata, nə Oğul, nə də Müqəddəs Ruhdur, o ancaq sonsuzluqdur».<sup>2</sup>

Üçlük təliminin İsa peyğəmbərin öz dedikləri ilə əlaqədar olmaması və sonradan uydurulması N.Kuzanskidən çox-çox əvvəl müsəlman dinşünasları tərəfindən dönə-dönə qeyd edilmişdir ki, onların da əsas istinad mənbəyi Qurani-Kərimdir. Bütün peyğəmbərlər və bütün müqəddəs kitablar ilk növbədə bir böyük ideyanı – *Vahid yaradıcı* ideyasını tərənnüm edirlər. Qurani-Kərimdə bütün peyğəmbərlərin təlqin etdiyi ideyalar vahid bir inancın ifadəsi kimi dəyərləndirilir. Musaya nazil olan və İsayə nazil olan kitablar da eyni bir müqəddəs kitabın hissələridir. Quran onları (təhrif olunmamış variantda) təsdiqləyir və onlara yekun vurur. Və bu Yekun bütün əvvəlki kitabların mahiyyətini və əsas məzmununu ehtiva edir.

Qurani-Kərimin bizə gəlib çatan yazılı mətni peyğəmbərin bilavasitə tələffüz etdiyi mətnə demək olar ki, tam adekvat olduğundan və 1400 il ərzində heç bir dəyişikliyə məruz qalmadığından onun orijinala yaxınlıq dərəcəsi Tövrat və İncilə nisbətən çox yüksəkdir. Yəni Musaya və İsayə nazil olan müqəddəs kitablar birbaşa köçürülmədiyindən və 100 illər ərzində təhriflərə məruz qaldığından onların ilkin deyim formasına – Müqəddəs kitaba adekvatlıq dərəcəsi xeyli aşağıdır. Müxtəlif versiyalar tam üst-üstə düşmür və bunlardan hansının orijinala daha uyğun olduğunu aydınlaşdırmaq çox çətindir. Bu baxımdan, Quranda Musa və İsa haqqında deyilənlər olduqca mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Qurani-Kərimdə Musaya və İsayə nazil olan kitablardan danışıldıqda təhriflərə məruz qalmamış ilkin variant nəzərdə tutulur. Lakin Məhəmməd peyğəmbərin vaxtında İncilin artıq qələmə alınmış variantları var idi və xristianlıq bir din kimi bu

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 285.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 20.

təhriflər üzərində qurulmuşdu. İndi əsas məqsəd İsa peyğəmbərin missiyasını düzgün anlatmaq, onun statusunu, real vəziyyətini təhrif edən, onu allahlaşdırmağa çalışan qüsurlu şərhləri aradan qaldırmaq idi.

Qurani-Kərimin əl-Maidə surəsində deyilir: «Allah üçün (*üç ilahinin*) üçüncüsüdür!» – deyənlər, əlbəttə, kafir olmuşlar. Halbuki bir olan Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur». <sup>1</sup> İslamda İsa ancaq bir peyğəmbər kimi, Məryəm isə pak bir qadın kimi tanınır: «Məryəm oğlu Məsih ancaq bir peyğəmbərdir. Ondan əvvəl də peyğəmbərlər gəlib getmişdir. Onun anası isə çox pak bir qadın idi». Peyğəmbər isə nə qədər şərəfətli olsa da, Allah yox, insandır və onun insan, yəni həm də cismani varlıq olmasının ən bariz əlamətlərindən biri, başqa insanlar kimi yeyib-içməsidir: «Onların hər ikisi (*adi insanlar kimi*) yemək yeyirdi». <sup>2</sup> Daha sonra xristianlıqda yayılmış bu səhv təsəvvürün İsadən sonra, ancaq onun dediklərini təhrif etmək sayəsində ortaya çıxdığı da qeyd olunur: «(*Ya Rəsulum!*) Xatırla ki, o zaman (*qiyamət günü*) Allah belə buyuracaq: «Ya Məryəm oğlu İsa! Sənmi insanlara: «Allahla yanaşı, məni və anamı da özünüzə tanrı bilin!» – demişdin? (*İsa cavabında*): deyəcək: «Sən pak və müqəddəssən! Haqqım çatmayan bir şeyi demək mənə yaraşmaz. Əgər bunu mən demiş olsaydım, sən onu mütləq bilərdin. Sən mənim ürəyimdə olan hər şeyi bilirsən, mən isə Sənin zatında olanı bilmirəm». Daha sonra: «Mən onlara yalnız Sənin mənə etdiyən əmri çatdırıb belə demişəm: «Mənim də, sizin də Rəbbiniz olan Allaha ibadət edin!» Nə qədər ki, onların arasında idim, onlara şahid mən idim. (*Onları belə nalayiq hərəkətlər etməyə qoymurdum*). Sən məni (*göyə qaldırıb dərgahına*) qəbul etdikdən sonra onlara nəzarətçi Öziün oldun. Yalnız Sən hər şeyə şahidsən!» <sup>3</sup>

Göründüyü kimi, Qurani-Kərimdə əsl xristianlığın, İsayə göndərilmiş kitabın vəhdət ideyasını tərənnüm etdiyi göstərilir. Başqa bir surədə bu dinlərin (yəhudi, xristianlıq və islam)

---

<sup>1</sup> Qurani-Kərim. B., «Çıraq», 2004, səh. 187 (Əl-Maidə surəsi, 73-cü ayə).

<sup>2</sup> Yənə orada, 75-ci ayə.

<sup>3</sup> Yənə orada, 116 və 117-ci ayələr.

əslində eyni bir Tanrıdan bəhs etdiyi vurğulanır: «Deyin: «Biz həm özümüzə nazil olana (*Qurana*), həm də sizə nazil olana (*Tövrata və İncilə*) inanırıq. Bizim də Tanrımız, sizin də Tanrımız birdir. Biz Ona təslim olanlarıq!».<sup>1</sup>

Xristianlığın Nikolay Kuzanski kimi mütəfəkkir xadimləri bu həqiqətləri bilməyə bilməzdi. Və o, həqiqəti o dövrdə artıq dərin kök atmış qüsurlu ənənədən üstün tutaraq, əsl xristianlığa və deməli, əslində İbrahim dininə, sözün geniş mənasında islama pənah gətirir. O, əlbəttə, öz ideyalarını xristianlıq bayrağı altında irəli sürür, amma fərqi yoxdur, ideya – Vahid Yaradan, vəhdət ideyasıdır.

Vəhdət ideyasının, mütləq ruh təliminin ən böyük nümayəndələrindən biri olan Hegel də, sağlam düşüncə baxımından, vahid Allah ideyasından çıxış etməli və xristianlığın «üçlük» təliminə qarşı çıxmalı idi. O, doğrudan da tanrı olaraq məhz Vahidi qəbul edir. Amma təəssüflər olsun ki, bəzən Hegeldə də dini təəssübkeşlik hiss olunur. Bununla belə, həqiqi fəlsəfi təhlil məqamlarında o, öz fəlsəfi vicdanını hər şeydən üstün tutmuşdur.

Hegel «Vahid» ideyasını hərtərəfli təhlil edərək, onun dəqiq statusunu müəyyənləşdirməyə çalışır. O yazır ki, tanrının tək, vahid olması ilə vahidin, Vəhdətin tanrı olması haqqında fikirlər əslində fərqlidir. Birinci halda, tanrı subyekt kimi götürülür və vahidlik tanrının predikatlarından biri olur. Tanrının ancaq tək ola bilməsini sübut etmək çətin deyil. Lakin digər halda söhbət vahidin bir varlıq kimi götürülməsindən gedir. Fikrini əsaslandırmaq üçün Hegel Parmeniddən iqtibas gətirir: «Ancaq varlıq vardır», yaxud ancaq Vahid vardır.<sup>2</sup> Göründüyü kimi, Hegel «Allahın vahidliyi» məsələsinə məntiqi baxımdan iki müxtəlif baxışın fərqi ayırd edir; o, Allah ideyasına dünyanın vəhdətindən çıxış edərək gəlir və bu vəhdətin sonradan Allah ideyası ilə eyniləşdirilməsi, əslində daha çox dərəcədə panteist bir yaxınlaşmadır. Monist baxışa

---

<sup>1</sup> Qurani-Kərim. B., «Çıraq», 2004.

<sup>2</sup> Гегель. Философия религии. В двух томах. Т 2, М., «Мысль», 1977, стр. 59.

görə tanrı varlığın fəvqündə dayandığı halda, panteist baxışa görə, tanrı elə varlığın (Vahidin) özüdür. Hegel məhz ikinci mövqedə dayandığını gizlətmir. (Hegelə məxsus olan *idealist panteizmin* spesifikası isə *varlığın* necə anlaşılmasında üzə çıxır). O, yazır: «Tanrının *predikatlarını* sübut etmək anlayışın işi deyil, bu yolla tərni fəlsəfi baxımdan dərk oluna bilməz. Bu anlayışın həqiqi mənası əslində tanrının *Vahid* olmasından yox, Vahidin *tanrı* olmasından ibarətdir, belə ki, Vahid hansı isə bir predikat olmayıb, mahiyyəti bütövlükdə ehtiva edir».<sup>1</sup>

Hegel islam və xristianlığı da məhz vəhdət, vahid tanrı ideyasından çıxış edərək fərqləndirməyə çalışır. Əlbəttə, ilk nəzərə çarpan fərq xristianlıqdakı «üçlük» təlimidir. Hegel Nikolay Kuzanskidən fərqli olaraq «üçlüyə» açıq münasibətini bildirmir – o, ənənəvi xristianlıq təəssübkeşidir. Bununla belə, Hegel səviyyəsində bir filosof «vahid Allah» məsələsində islamın daha ardıcıl və fəlsəfi baxımdan daha məqbul bir mövqə tutduğunu görməyə bilməzdi.

Hegel yazır ki, Məhəmmədi (islam) dinində subyekt özündən imtina edir və vahid Allaha pərəstişdən başqa qarşısına heç bir obyektiv məqsəd qoymur. Yəhudilərdən fərqli olaraq burada öz millətinin əlahiddəliyi önə çəkilmir. Allahın hüsurunda bütün insanlar bərabərdir; subyektin ictimai vəziyyəti və dərəcəsi, qul və ya mötəbər bir şəxs olması önəm daşımır. Hamının əsas məqsədi öz xüsusiyyətlərindən, şəxsi keyfiyyətlərindən və maraqlarından azad olaraq ilahi vəhdətə qovuşmaqdır.<sup>2</sup> İslamın bu cür şərhı görünür, Hegelin təəvvüf fəlsəfəsi ilə tanışlığından irəli gəlir. Lakin islamın həm də bir şəriət rolunu oynaması, möminlərin həyatında konkret bir təlimat kimi çıxış etməsi nəzərə alınmır. Məhəmmədin dini xristianlığa nisbətən daha abstrakt bir din kimi, əslində mücərrədliyin ən yüksək səviyyəsi kimi dəyərləndirilir.

Fəlsəfi baxımdan bir qüsur kimi, təhrif kimi qiymətləndirilməli olan «üçlük», «üçvəhdət» məsələsini Hegel, əksinə, xristianlığın islama nəzərən daha konkret olmasına bir dəlil

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 62.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 327.

kimi təqdim etməyə çalışır.<sup>1</sup> Sən demə, insanın Allaha mü-nasibətinin konkretləşməsi üçün belə bir vasitələnməyə ehtiyac var imiş. Halbuki, insan ilə Allah arasında hansı isə vasitəçi İnstitutların («üçlük» və ya kilsə, keşiş) olması heç də hissələrin konkretləşməsinə deyil, Vahiddən ayrılmasına xidmət edir. Bunu, heç şübhəsiz, Hegel özü də başa düşürdü. O yazır: «...Məhəmmədiliyə (islama – S.X.) görə, Allah *konkret deyil* və hər hansı bir məzmunu malik deyil. Beləliklə, burada tanrının cismani təzahürü, İsanın Allahın Oğlu səviyyəsinə yüksəlişi, dünyanın hüdudluluğunun aydınlaşması və tanrının sonsuz özünüdərkinə qədər davam edən özünüdərk yoxdur. Xristianlıq burada ancaq təlimdir, İsa isə Allahın elçisi kimi, ilahi müəllim kimi, yəni Sokrata bənzəyən lakin ondan üstün olan (belə ki, o günahsızdır) bir müəllim kimi çıxış edir».<sup>2</sup> Beləliklə, Hegel əslində İsanı ancaq peyğəmbər kimi qəbul edir və dini-mənəvi yüksəliş zamanı möminlərin İsanı «Tanrının Oğlu» səviyyəsinə qaldırmalarını Hegel bir növ sufi fəlsəfəsində tərənnüm olunan İsanın ilahi yüksəlişi mənasında təqdim edir. Bununla da, xristianların xətrinə dəymədən bütövlükdə və tamamilə Qurani-Kərimdəki versiyanı təkrar edir: «İsa ya *ancaq* insan, ya da – «bəşər Oğlu» idi. Deməli, ilahiləşdirilmiş tarixdən heç nə qalmır və İsa haqqında Quranda necə deyilirsə, o cür deyilir».<sup>3</sup>

Bəli, fəlsəfənin məntiqi, zəkanın gücü həqiqətə gətirməli idi və Hegel də nəhayətdə Quranda deyilənlərə gəlib çıxır. Sadəcə olaraq Hegelin bilgilərinin əsasən təsəvvüflə məhdudlaşması ona daha bir addım atmağa və islamın həqiqət mövqeyini bütövlükdə qəbul etməyə imkan vermir. O bir daha qeyd edir ki, xristianlığın bu cür (yəni Qurandakı kimi) dərk edilməsi islamdan ancaq onunla fərqlənir ki, məhəmmədilər (müsəlmanlar) bütün məxsusi olanlardan, hər cür həzzdən və bilikdən, bütün bihudə olanlardan imtina edirlər.<sup>4</sup> Halbuki, islam, əksinə, xristianlıqdan və bəzi hind dini təlimlərindən fərqli olaraq asketizmi yox, cismani və ruhani həyatın vəhdətini

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 328.

<sup>3</sup> Yenə orada.

<sup>4</sup> Yenə orada.

tərənnüm edir.

Foma Akvinskiyin, Nikolay Kuzanskiyin, Götenin, və nəhayət, Hegelin fikirlərinin təhlili göstərir ki, istənilən ciddi fəlsəfi təhlil vahid Allah ideyasına və Qurani-Kərimin həqiqətlərinə gətirir.

Lakin təəssüf ki, bir çox Qərb filosofları bu həqiqətə açıq münasibət bəsləməkdən çəkinmiş və xristianlığın bəzən Vahid Yaradan ideyasından uzaqlaşmasına sadəcə göz yummuşlar. Fəlsəfi vicdanları onları vahid Tanrı ideyasına gətir-sə də, yaşadıkları mühitin dini ənənələrinə sadıq qalmağa çalışmış və guya xristianlığın ideoloqu kimi çıxış etdiklərini zənn etmişlər. Özlərinin fəlsəfi həqiqətlə uzlaşmayan dini müddəalara qarşı kin-küdurətini isə çox vaxt «öz dinlərinə» qarşı deyil, məhz vəhdət ideyasından çıxış edən islama münasibətdə büruzə vermiş, bu din haqqında ya məlumatlarının azlığından, ya da məqsədyönlü surətdə təhriflərə yol vermişlər.

Təəssüf ki, müasir Qərbin kütləvi şüurunda və hətta bəzən siyasi mövqeyində islama birtərəfli və qüsurlu münasibətin rəhbər tutulmasında fəlsəfə klassiklərinin də rolu az olmamışdır.

Əgər A.Dantenin «İlahiyyət komediyası»nda bütün böyük müsəlmanların cəhənnəmdə təsvir olunması bir şairin bədii təxəyyülünün məhsulu hesab edilə bilsə də, F.Bekon və F.Volter kimi böyük filosofların islama, Məhəmməd peyğəmbərə əsassız hücumlarına anlaşıqlı yanaşmaq çox çətindir. Bütün yaradıcılığı boyu təcrübi biliklərdən, rəşadət düşüncədən və sağlam məntiqdən çıxış edən filosofların islamla bağlı emosiyaya qapılmaları və heç bir fakta və məntiqə söykənməyən həcrlər yazmaları çox təəccüblüdür (*Görünür, o vaxtlar Kilsənin ideologiyası və təbliğatı filosofların məntiqindən daha güclü olmuşdur*).

F.Bekon dini əqidənin qılınc gücünə, zorla deyil izahat və təbliğatla yayılması zərurətindən danışıqdan xristianlığı mələk donunda təsvir etdiyi halda, Məhəmmədin guya ruhani və mədəni yollarla yox, qılınc gücünə din yaydığını iddia edir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ф.Бекон. Сочинения в двух томах, т. 2, М., «Мысль», 1972, стр. 358.

Halbuki, Məhəmməd peyğəmbər kitab əhlinə, yəni yəhudi və xristianlara heç bir güc tətbiq etməmiş, azad seçim imkanı vermişdir. Və əksinə, xristianlar dəfələrlə əllərində qılınc islam ölkələrinə səlib yürüşləri təşkil etmişlər. Bu cür sadə tarixi həqiqətlər F.Bekon kimi savadlı bir adama doğrudanmı məlum deyildi?

Yaxud başqa bir misal. O, islam aləmində geniş yayılmış bir hədisi təhrif edərək peyğəmbərin «Nə olar, dağ Məhəmmədin yanına gəlməzsə, Məhəmməd dağın yanına gedər», – sözlərini guya Məhəmmədin dağı yanına gətirmək haqqında hansı isə öhdəliyini yerinə yetirə bilməməsi kimi və vəziyyətdən sadəcə diribaşlıqla çıxması kimi təqdim edir.<sup>1</sup>

Əsasən materialist olan, empirik idrakı önə çəkən F.Bekonun dini mövzuda bəsit dünyagörüşü nümayiş etdirməsini bəlkə də anlamaq mümkündür. Amma bəs Monteskye, bəs Volter?

Ş.Monteskye xristian və islam dinlərinin xarakterindən bəhs edərək Məhəmməd peyğəmbəri yenə də əlində qılınc, istilaçı kimi təsvir edir.<sup>2</sup> Halbuki, tarixdən məlum olduğu kimi, Həzrəti Məhəmməd heç də sərkərdə və ya hərbiçi olmamış, ticarətlə məşğul olmuşdur; dünyanı fəth edən Məhəmmədin ideyaları idi. İdeya qılınca yox, qılınc ideyaya xidmət edirdi. Təsadüfi deyildir ki, xristianlıqdan fərqli olaraq islamın yayılması dinlərin azad rəqabətinə əsaslanmış və kitabı (ideyası) olan xalqlara zor tətbiq edilməmiş, sərbəst seçim imkanı verilmişdir. Görünür, Monteskye Kilsənin digər dinlərə və hətta elmə qarşı səlib yürüşlərini «unudurdu». Kilsənin mürtəce mahiyyəti B.Rassel tərəfindən gözəl açılmışdır: «Öz sözlərimə görə tam məsuliyyətlə bildirirəm ki, Kilsə kimi təşkilatlanmış xristian dini dünyada mənəvi tərəqqinin düşməni olmuş və bu gün də olmaqdadır».<sup>3</sup>

Marksistlərin Volter haqqında yaratdıqları az qala

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 376.

<sup>2</sup> *Ш.Монтескье. О духе законов. // Религия и общество. М., 1996, стр. 35.*

<sup>3</sup> *Б.Рассел. Почему я не христианин. М., Политиздат, 1987, стр. 110.*



materialist obrazına baxmayaraq, o, dinin mahiyyətini dərk etmək sahəsində çox irəli getmiş, ruh haqqında ayrıca tədqiqat əsəri yazmış və öz mühakimələrində vahid Allah ideyasına haqq qazandırmışdır. Volter yazır ki, yaradıcı qüvvənin vahid olması zəruridir; belə ki, o, iki olsa idi təbiətdə ahəng pozulardı, amma həqiqətdə biz dünyanın daxili vəhdətinin şahidi oluruq.<sup>1</sup> Volter təbiətdəki hadisələrin qanunauyğunluğundan söhbət açır və belə qənaətə gəlir ki, bütün təbiətə eyni bir ali varlıq rəhbərlik edir.<sup>2</sup> Lakin nə üçünsə unudur ki, dünyaya bu monist baxış, təkallahlılıq xristianlıqda yox, islamda təsbit olunmuşdur.

Volter xristianlığın və Qərb fəlsəfəsinin təməllərini araşdırarkən hind fəlsəfəsinə, ilk növbədə brahmanizmə müraciət edir: «Bizim dinin qaynaqları Hindistanın dərinliklərində gizlənilir və biz bu dini ancaq indi qəbul etmişik».<sup>3</sup> Volter etiraf edir ki, qədim yunan fəlsəfəsində ruh haqqında bilgilər və ruhun yenidən başqasına köçməsi ideyası hind fəlsəfəsindən götürülüb. Volter qədim hind mənbələri olan Şasta və Vedaların təsirindən vəcdə gəlir və «Şasta»nın girişindən aşağıdakı iqtibası gətirir: «... Öz mahiyyətinin seyrinə dalmış Əbədi, öz fəzilətini və əzəmətini nişan vermək üçün hissiyat və həzz qabiliyyətinə malik olan varlıqlar yaratmaq qərarına gəlir... belə məxluqlar hələ yox idi; Allah istədi və onlar oldular».<sup>4</sup> Volteri heyrləndirən bu sətirlər əslində sonralar xristianlığın təhrif etdiyi, uzaqlaşmış olduğu təkallahlılıq mövqeyindən deyilmişdir. Bu ideyalar məhz islamda daha mükəmməl şəkildə əks olunur.

Lakin təəssüf ki, söhbət konkret olaraq islamdan gəldəndə, Volter öz fəlsəfi düşüncələrini «unudaraq» ona hücum keçir, onu «yalançı din», Həzrəti Məhəmmədi isə «yalançı peyğəmbər» adlandırır. Bu mövqe xüsusən fəlsəfə müstəvisindən «bədi yaradıcılıq» (əslində fantaziya, xülya) müstəvisinə keçərkən – «Məhəmməd» pyesində özünü göstərir.

---

<sup>1</sup> *Вольтер. Философские сочинения.* М., «Наука», 1988, стр.540.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh.544.

<sup>4</sup> Yenə orada, səh.543.

Heç bir tarixi fakta əsaslanmayan bu uydurmaları Papaya – XIV Benediktə hədiyyə göndərməsi də onun konyuktur və sırf ideoloji mövqedən yazıldığını göstərir.

Amma, əlbəttə, bu mövqe heç də Qərbin bütün böyük şəxsləri tərəfindən bölüşdürülmür. Dövrün ən böyük fransız Napoleon Bonopart əsərdən narazı idi. Şərqə münasibətdə İ.Götenin mövqeyi Napoleonu daha çox təmin edirdi. Napoleon Göteni qəbul edərkən ondan bu əsər haqqında münasibətini soruşur. Onu tamaşaya qoydursa da, müəllifin dünyanın yarısını fəth etmiş bir şəxsi ona layiq təqdim etmədiyini, onun haqqında mövqeyini bəyənmədiyini bildirir.<sup>1</sup>

Əlbəttə, Məhəmməd peyğəmbərin bir fateh kimi qiymətləndirilməsi ilə mübahisə etmək olar. Amma ömrünü dünyanın fəthinə həsr etmiş Napoleonun nəzərində fatehlikdən böyük missiya ola da bilməz.

Əslində söhbət Napoleonun islama və ya Məhəmməd peyğəmbərə münasibətindən getmir. Söhbət Volterdən, bir filosofun tarixə münasibətdə öz fəlsəfi əqidəsindən uzaqlaşmasından gedir. Əlbəttə, Volter F.Bekonun, Monteskyenin və s. bu kimi səlflərinin ənənəvi münasibətini sadəcə davam etdirirdi. Lakin filosofluğun həqiqi missiyası ənənələrin fəvqünə qalxmağı, həqiqəti dini təəssübkeşlikdən və konyunkturdan üstün tutmağı tələb edir.

*Volter və Göte* – Qərb dünyasının iki böyük mütəfəkkiri və islama, Məhəmməd peyğəmbərə iki fərqli münasibət! Napoleonun tövsiyəsindən asılı olmadan, İ.V.Göte «Məhəmməd» mövzusunda onsuz da bağlı idi. Göte hələ 23 yaşında ikən Qurani-Kərimi D.F.Meqerlinin almancaya tərcüməsində oxumuş, bununla kifayətlənməyərək 6-cı surəni özü latincadan tərcümə etmiş və elə bu illərdə «Məhəmməd» adlı dram əsəri üzərində işləmişdir. Sonrakı illərdə Məhəmməd peyğəmbər haqqında alman tədqiqatçıları tərəfindən yazılmış kitabları və Qurani-Kərimin digər tərcümələrini də diqqətlə oxumuş, özü bu

---

<sup>1</sup> Эмиль Людвиг. Гёте. М., «Молодая гвардия», 1965, стр. 417-418.

mövzuda şeirlər və tədqiqat əsərləri yazmışdır.<sup>1</sup> Onun bu sahədə çoxlu sayda əsərlər yaratması, təkallahlılıq ideyasına, islama, peyğəmbərin həyatına dönə-dönə müraciət etməsi və bu mövzuları böyük sayğı və hətta məhəbbətlə qələmə alması heç də təsadüfi deyildi. Xristianlığa tənqidi münasibətini gizlətməyən İ.V.Götenin islama bu qədər böyük maraq göstərməsinin çox ciddi əsasları vardır. Həqiqət birdir və bütün dahiylər irqi ayrışdırılmıyın və ideoloji çərçivələrin təsirinə düşmədikdə eyni nəticəyə gəlirlər. Təsadüfi deyildir ki, L.N.Tolstoyun da şərqə və islam dininə dərinlən bələd olması, həqiqət axtarışındakı səmimiyyəti və qətiyyəti onu son nəticədə müsəlmanlığı qəbul etməyə gətirmişdi.<sup>2</sup>

Qərb mütəfəkkirlərinin islama münasibətdə iki fərqli mövqeyinin səbəbini araşdırarkən bu sualın İ.V.Göteni də düşündürdüyünü və buna ən yaxşı cavabın da məhz onun tərəfindən verildiyini görürük. O, «Məhəmməd» əsərində islamın əsaslarının və Qurani-Kərimin səthi, yoxsa dərinlən öyrənilməsindən asılı olaraq ona münasibətin də müxtəlif olduğunu vurğulayır: «Bütün bunlar əvvəlcə bizi özündən itələyir, uzaqlaşdırır, sonra bizi cəlb edir, heyrləndirir və nəhayət, ona hörmət-izzətlə yanaşmağa məcbur edir».<sup>3</sup>

Lakin təəssüf ki, son vaxtlarda Qərbdə islam dininə və Qurani-Kərimə münasibətdə mikroskopla qüsurlar axtarmaq cəhdləri üstünlük təşkil edir. Məsələn, Sorbonna Universitetinin professoru Dominik Sordel yazır: «Birinci mübahisəli məsələ *qədər* (alın yazısı) və iradə azadlığı probleminə aiddir; bu məsələ Məhəmmədin hədislərində də açıq qalmışdır. İnsan ilahi iradəyə (qədər) qarşı heç nə edə bilməz. Lakin digər tərəfdən insandan gördüyü işlərə görə sorğu sorulur. İlahi hökmlərlik və insan məsuliyyəti bir-birinə ziddir və birgə nəzərdən keçirilə bilməz. Və Quran bu iki həqiqəti necə ortaq məxrəcə

---

<sup>1</sup> *И.В.Гете. Западно-восточный диван. М., «Наука», 1988, стр. 778-779.*

<sup>2</sup> *Толстой. Ш.з. Мушаммед. Истанбул, Каракуту йайынылары, 2005.*

<sup>3</sup> *И.В.Гете. Западно-восточный диван, стр. 165.*

gətirməyin, barişdırmağın yolunu göstərmir».<sup>1</sup>

Bu problem üzrə İslam alimləri arasında da həmişə böyük mübahisələr olmuşdur. Mutazililərin mövqeyini müdafiə edən Əl-Aşari ilahi volintarizmə haqq qazandırır, insan azadlığına xüsusi önəm vermir. Al-Maturidi (X əsr) və onun ardıcılları isə insan azadlığını hüduzsuz hesab edirdilər.<sup>2</sup>

Dünyada baş verən hadisələrin irəlicədən Allah tərəfindən müəyyənləşdirilməsi heç də hər bir hadisənin hər dəfə bütün təfərruatı ilə məlum olması kimi başa düşülə bilməz. Yəni Qurani kərimdəki ideyalar əslində dünyada bir qanunauyğunluq olduğuna işarədir. Heç nə təsadüfi deyildir. Hər şey dünyanın əsasında duran mükəmməl bir ideyanın təcəssümündən ibarətdir. Lakin ideya hadisələri yox mahiyyəti ifadə edir. Yəni qabaqcadan müəyyən edilən mahiyyətlər arasındakı münasibətlərdir və bu münasibətlər məhz müəyyən zəruri prinsiplər əsasında qurulmuşdur. Təzahürlər isə müxtəlif ola bilərlər. Bu baxımdan yanaşdıqda nəinki insana hətta cansız aləmdə, təbiətdə baş verən hadisələrə də müəyyən sərbəstlik dərəcəsi şamil edilə bilər. İnsanın müdaxiləsi də məhz təbiətə verilmiş bu sərbəstlik dərəcəsi çərçivəsində mümkündür.

İnsan təbiətin qanunlarını dəyişə bilməz. Lakin bu qanunların təzahürü konkret stuasiyadan asılı olaraq müxtəlif cür olur.

Müəyyən qüvvələr aktiv başqaları isə passivdir. Hər ikisi eyni qanuna tabedir. Lakin aktiv qüvvə hərəkət yaratdığı halda passiv qüvvə heç bir dəyişiklik törədə bilmir. Fəal və passiv formalar arasında keçid mümkündür və insan burada seçim azadlığına və proseslərin gedişinə təsir etmək imkanına malikdir.

Əgər Qərb fəlsəfəsində vahid din, dinlərin mahiyyətə eyniyyəti, bir-birini tamamlaması və s. haqqında fikirlər olmuşdursa, bunlar da çox vaxt xristianlığın hind dini təlimləri ilə, brahmanizm, buddizm və s.-lə əlaqəsinin axtarılması şəklində ortaya çıxmışdır.

İslam haqqında səhv təsəvvür yaratmaq, onu dərindən

---

<sup>1</sup> Доминик Сурдель. Ислам М. АСТ, 2004, стр. 47.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 50.

mənimsəmədən inkar etmək ənənəsi, hətta xristianlığın başqa dinlərlə əlaqəsini üzə çıxarmaq istəyənlər üçün də səciyyəvidir. Yuxarıda biz Volterin xristianlığı brahmanizmlə və digər hind təlimləri ilə əlaqələndirmək cəhdini qeyd etdik. İndi isə bəzi müasir tədqiqatçıların bu istiqamətdəki fikirlərinə diqqət yetirək. Məlum olduğu kimi, XX əsrin böyük filosoflarından biri K.Yaspers R.Kiplinqin məşhur «Şərq həmişə Şərq olacaq, Qərb də – Qərb, və onlar heç vaxt uyğunlaşa bilməzlər» fikri ilə razılaşmamış, öz təlimini Buddha təlimi kontekstində nəzərdən keçirməyə çalışmış, Buddaya ayrıca əsər həsr etmişdir.<sup>1</sup> Lakin K.Yaspers də, görünür, islam dininin əsaslarına dərinlən bələd olmadığından, özünün «Şərq» anlamına ancaq hind-çin fəlsəfəsini daxil edir. Onun min illər ərzində bəşər tarixinə və düşüncəsinə ən çox təsir göstərmiş şəxsiyyətləri sadalayarkən Məhəmməd peyğəmbəri yada salmaması buna ən bariz sübutdur. O bu sırada ancaq dörd nəfəri: Sokratı, Buddanı, Konfutsini və İsanı qeyd edir. «Çətin ki, bu dərəcədə böyük tarixi gücə malik olan hansı isə beşinci nəfəri göstərmək mümkün olsun; həmin səviyyədə bu gün də aktual olaraq qalan heç kimi göstərmək mümkün deyil... Onlar bütün fəlsəfəyə fəvqəladə təsir göstərmişlər».<sup>2</sup> Halbuki, öz «tarixi gücünə» görə bu sadalanan şəxslərin heç biri Məhəmməd peyğəmbərlə müqayisə oluna bilməz. Bunu sadəcə biz demirik. Bunu K.Yaspersdən daha böyük nüfuz sahibi olan Qərb mütəfəkkirləri dənə-dənə etiraf etmişlər. Həm də bu sırada heç vaxt Sokrat olmamışdır. Görünür, K.Yaspers ideya tarixini ancaq Şərqlin öhdəsinə buraxmamaq üçün buraya bir yunan da qatmağı lazım bilmişdir. Amma yunan filosofları çoxdur, onlardan hansını isə ayıraraq peyğəmbərlər sırasına qoymaq üçün ən azı kafi əsas lazımdır. Daha böyük əsas isə məhz müasir dövrdə daha yaşarlı və cəlbədicilərin olması ilə seçilən və ideya gücü getdikcə artan bir dünya dininin (bunları da biz yox, qərblilər özləri deyir) təməlini qoymuş Məhəmmədi peyğəmbərlər sırasında göstərməyi «unutmaq» üçün lazımdır.

---

<sup>1</sup> *К.Ясперс. Будда// Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург, Бишкек. 1997, стр. 157-193.*

<sup>2</sup> *Yenə orada, səh. 154.*

Başqa bir misal. Aleksandr Men iddia edir ki, əksər din və etiqadların əsaslarını özündə birləşdirən integrativ dini sistem yaratmaq cəhdləri əbəsdir, çünki xristianlıq özündə universal sintez imkanlarını ehtiva edir. Və onun bu ehtiva gücü təkcə Tövrətə, yəhudi dinini deyil, həm də hind təlimlərini əhatə edirmiş.<sup>1</sup> Amma nə üçünsə bütün dinlər üçün əsas integrativ amil olan vəhdət, təkallahlıq ideyasının məhz xristianlıq tərəfindən təhrif olunması, unikal «üçlük» ideyasının heç bir dinlə uzlaşmaması «yaddan çıxır».

Təəssüf ki, bir çox Qərb filosofları təkcə islam dininə münasibətdə deyil, həm də islam dünyasının fəlsəfəsinə münasibətdə, yumşaq desək, etinasız münasibət bəsləmişlər. Hegel özünün fəlsəfə tarixinə dair üçcildlik mühazirələrində ərəb fəlsəfəsinə cəmi yeddi səhifə ayırır ki, onun da yarısından çoxu yəhudi fəlsəfi fikrinə (Moisey Maymonid) həsr olunmuşdur.<sup>2</sup> Lakin yazdığı iki səhifədən aydın olur ki, onun orta əsr islam fəlsəfi fikir haqqında təsəvvürləri olduqca məhdud və qüsurludur. Hegel öz zəmanələrinin ən böyük filosofları Əl-Kindi, əl-Fərabî, İbn Sina, əl-Qəzali, İbn Rüşd haqqında – hamısına bir yerdə yeganə bir abzas həsr edir və burada onların ancaq anadan olduğu illəri, ancaq Aristotelin şərhçisi olduqlarını göstərir. Əlavə olaraq ancaq Fərabinin «Ritorika»nı 40 dəfə oxuyub doymamasından və yenə oxumaq istəməsindən, yaxşı iştahı olmasından bəhs etməsi<sup>3</sup> onun bu böyük fəlsəfi məktəb haqqında bilik dairəsinin miqyasından xəbər verir. Görünür, qüsurlu və sayğısız münasibət də qərəzdən daha çox, məlumatın az olmasından irəli gəlir. Yaxud Bertran Rassel yazır: «Ərəb fəlsəfəsi orijinal fəlsəfi sistem kimi əhəmiyyət kəsb etmir. Avisenna və Averoes kimi mütəfəkkirlər əsasən şərhçi olmuşlar... Onların baxışları məntiq və metafizika sahəsində Aristoteldən və neoplatoniklərdən, riyaziyyat və astronomi- ya sahəsində – yunan və hind mənbələrindən

---

<sup>1</sup> *А.Мень. У врат молчания.* – М., Эксмо, 2005, стр. 247.

<sup>2</sup> *Гегель. Лекции по истории философии. Книга третья. Сочинения, Том X, М., Л., 1935, стр. 99-106.*

<sup>3</sup> *Yenə orada, səh. 105.*

alınmışdır».<sup>1</sup> Lakin bu filosofların orijinal fikir sahibləri olduqlarını isbat etmək üçün hətta, başqa mənbələrə müraciət etməyə ehtiyac yoxdur, çünki B.Rassel özü bir az əvvəldə İbn Sınaya istinadən yazır: «Avisenna yeni bir formul kəşf etmişdi; onu sonradan Averoes və Böyük Albert təkrar etmişdilər: «Təfəkkür ümumini ayrıca şeylərdən hasil edir»... Avisenna göstərir ki, *genera*, başqa sözlə, universalilər eyni zamanda şeylərə qədər, şeylərdə və şeylərdən sonra mövcuddurlar».<sup>2</sup> Göründüyü kimi, B.Rassel orta əsr islam filosoflarının yaradıcılığı ilə Hegelə nisbətən daha yaxşı tanışdır. Lakin bununla belə, o, müsəlmanların nəzəri təfəkkür qabiliyyətinə şübhə etməkdən qalmır və onların yeganə xidməti olaraq sivilizasiyanın ötürücüsü rolunu oynadıqlarını göstərir.<sup>3</sup>

Bununla belə, XIX-XX əsrlərdə Qərbi ölkələrində müsəlman filosofların təlimləri haqqında nisbətən daha geniş məlumat yayılmağa başlamışdır. Bu sahədə ən böyük xidmətlər Məhəmməd İqbala (1877-1937) məxsusdur. Onun 1908-ci ildə Kembriç və Münxen universitetlərində «Pəriyada metafizikanın inkişafı. Müsəlman fəlsəfəsi tarixi- nə töhfə» mövzusunda yazdığı doktorluq dissertasiyasında Qərbdə ilk dəfə olaraq İran-Azərbaycan bölgəsində yaranmış fəlsəfi təlimlər haqqında zəngin məlumat verilmişdir.

---

<sup>1</sup> Б. Рассел. История западной философии. Том 1, Новосибирский 1994, стр.400.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 398.

<sup>3</sup> Yənə orada, səh. 400.

## KANT – FƏLSƏFƏDƏ ÇEVİRİLİŞ?!

Kantın vəfatından 200 il keçməsinə baxmayaraq onun fəlsəfədə «Kopernik çevrilişi» kimi dəyərləndirilən bir çox ideyaları ətrafında mübahisələr hələ də səngimək bilmir. Onun idrak nəzəriyyəsi xeyli dərəcədə mənimsənilsə də, istər aprior biliklərin mənşəyi, istərsə də «özlüyündə şey»in hissi obrazdan fərqli məqamlarının qaranlıq qalması bu təlimin birqiymətli sərhinə imkan vermir. Lakin ən böyük çətinlik ontoloji aspektdədir. Əvvəlki fəlsəfi təlimlərdə ya ideyanın – ya maddi dünyanın, ya Allahın iradəsinin – ya da, insan hissi təcrübəsinin ön plana çəkilməsi, idrak prosesində duyğulara, yoxsa təfəkkürə üstünlük verilməsi birmənalı şəkildə həll olunduğundan hər şey aydın idi. Düzdür, mövqelər müxtəlif idi və bəzən bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edirdi, lakin hər bir təlimdə nəyin substansiya kimi götürülməsi, nəyin ilkin, nəyin törəmə olması aydın olduğundan mübahisələrə əsas qalmırdı. Hətta Platon təlimindən xeyli uzaqlaşaraq nə ardıcıl idealist, nə də ardıcıl materialist mövqe tutmayan Aristotel istər qnoseoloji, istərsə də ontoloji aspektlərdə Kanta nəzərən daha aydın mövqe tutur. Aristotelin hissi dünyanın obyektiv mövcudluğunu qəbul etməsi şübhə doğurmur. Burada ideya nəinki müstəqil substansiya kimi götürülmür, hətta «forma» ilə eyniləşdirilərək maddi dünyanın cisim və hadisələrinin mövcudluq üsulu kimi təqdim edilir. Duyğu üzvləri vasitəsilə dərk edilən cisim və hadisələr də, sonradan ümumiləşdirilib əqli fəaliyyətin əsasını təşkil edən məntiq prinsipləri də əslində maddi real proseslərdən intixab



edilir.

Kantda isə müstəqil varlığı inkar olunmayan «özlüyündə şey»in idrak prosesində rolu əsas deyil, yardımçı xarakter daşıyır. İdrak ancaq maddi dünyadan yox, həm də fikir dünyasının özündən qidalanır. Özü də bu ikiləşmə sadəcə bir dualizm deyil; yəni bu təlim həm maddi, həm ideal başlanğıcın eyni tərtibli qoşa substansiya kimi dəyərləndirilməsi üçün əsas vermir.

Kant təlimi sinkretik xarakter daşıyır. Bu təlim, bir tərəfdən, R.Dekart, B.Spinoza, Leybnis xəttinə uyğun olaraq fikri, düşüncəni əsas tutan rasionalist ənənəni saxlamaq təşəbbüsü göstərsə də, digər tərəfdən, F.Bekon və Con Lokk tərəfindən inkişaf etdirilən ingilis empirizminin, hətta bu ənənənin idealist variantı olan Berkli sensualizmi- nin aşkar və qeyri-aşkar təsiri duyulmaqdadır. Kantın davamçılarının ona bir-birindən fərqli, hətta bəzən bir-birinə zidd şərhlər verməsi onların məsələyə hansı fəlsəfi ənənə mövqeyindən yaxınlaşması ilə bağlıdır. Kant təliminin rasionalizm, empirizm, aqnostisizm, yoxsa hətta subyektiv idealizm təməlinə izah olunması cəhdləri yeni kantçılığın rəngarəngliyini şərtləndirən əsas səbəbdir. Əslində isə Kant fəlsəfəsi, bu ənənəvi təlimlərdən heç birinin kontekstində öz izahını tapa bilmir, çünki bu fəlsəfə yeni mahiyyətli bir fəlsəfədir.

Əslində bu yenilik Qərb düşüncəsi üçün yenilikdir. Şərqdə, orta əsr islam fəlsəfəsində Kantdan altı əsr əvvəl sinkretik fəlsəfi təlim üçün təməl yaranmışdır və bu istiqamətdə ilk addımı böyük Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Süh-rəvərdi atmışdır.

Mənəvi və maddi, təfəkkür və təbiət qütbləşməsindən Allah, insan, təbiət üçlüyünün daxili münasibətlər sisteminə keçid bu sinkretizmi şərtləndirən başlıca səbəb idi. İnsan kənara çəkildikdə, dünyanı kənardan müşahidə etdikdə, dünya, doğrudan da, qütblər arasında münasibət prizmasından görünür. İnsan özünü bu münasibətlərə daxil etdikdə ya ənənələrə uyğun olaraq bu qütblərdən birində əriməli, ya da dünyanın yeni izahı verilməlidir. İnsanın təbiətin bir hissəsi kimi, canlı varlıq kimi, cismani varlıq kimi qəbul edilməsi, hətta ən vulqar materializm belə, son nəticədə Allah tərəfindən xəlv edilmiş dünyanın məhz

ikiqütblü izahına gətirib çıxarır. Digər tərəfdən, insanın Allah ideyasında əridilməsi ancaq ideal-mənəvi varlıq kimi, «mən» kimi və ya emosional-mənəvi aləm, hissi yaşantılar arenasına kimi götürülməsi də istər-istəməz ya ideyaların kölgəsi şəklində, ya virtual aləm şəklində, ya qeyri-mən şəklində və s. və s. digər qütbün də nəzərdə tutulmasını vacib edir.

Lakin insanın bir ayağı du dünyada, bir ayağı o dünyada götürüldükdə, o, bir tərəfdən, cismani varlıq, digər tərəfdən, ideya-mənəvi varlıq kimi, əksliklərin vəhdəti kimi, mürəkkəb sinkretik varlıq kimi götürüldükdə ənənəvi ontologiyadan kənara çıxmaq zərurəti yaranır. Daha doğrusu, burada da insanı iki hissəyə ayırır, birini (bədəni) maddi dünyaya, digərini (əql, mənəviyyat) ideya dünyasına qatmaqla yenə də ənənəvi qütbləşmənin daha bir variantını almaq mümkündür. Lakin insanı bu cür iki yerə bölmədikdə, onu bütöv müstəqil varlıq kimi götürdükdə, dünya ikiqütblü yox, üçqütblü olur. Bu isə ənənəvi düşüncə, ilk növbədə həndəsi-məntiqi ənənə baxımından absurddur. Daha doğrusu, birölçülü fəza üçün absurddur. Belə ki, bir xəttin üç yox, iki qütbü, iki kənar halı ola bilər. İki və üçölçülü fəzada isə çoxqütblülük normal haldır. Deməli, fəlsəfədə sinkretik təlimlərə keçid müəyyən mənada birölçülü fəzadan çoxölçülü fəzalara keçidi xatırladır.

Ənənəvi varlıqlardan imtina edərək ancaq insanın substansiya kimi götürülməsi – *solipsizm* tipli bəsit cərəyanlarla yanaşı Allah–insan–təbiət üçlüyünün yeni kombinasiyalarını arayıb tapmaq vəzifəsi bir sıra müasir fəlsəfi cərəyanların mərkəzi məsələsidir.

Kant təlimində maddi varlıq, şeylər dünyası insan idrakının əsas mənbəyi olmasa da, daha doğrusu, bu dünyadan aldığımız informasiya əsl həqiqəti ifadə etməsə də, hər halda onun müstəqil varlığı və idrak prosesində iştirakı qəbul edilir. Digər tərəfdən, insan aldığı hissi informasiyanı özünəməxsus olan fikir sisteminə daxil edir, nizamlayır, qablaşdırır. Zaman, məkan, səbəbiyyət kateqoriyalarının məhz belə bir rol oynadığı fərz olunur. Lakin, sual olunur ki, insan bu fitri qabiliyyəti haradan, necə əldə etmişdir? Digər bir sual da qarşıya çıxır ki, əgər idrak prosesinə cəlb olunan, hissi təcrübənin tərəfdaşı olan şeylər, onların təbiəti bizim üçün yenə də qaranlıq qalırsa, bəs

dərk etdiyimiz nədir? Təcrübədən alınan biliklər nəyin inikasındır? Allah ideyası üçün harada: aprior biliklərin, yoxsa «özlüyündə şey»lərin təbiətində, mahiyyətində yer saxlanılmışdır? Kantın bəzi tənqidçiləri onu obyektə subyektə tabe etməkdə təqsirləndirirdilər. N.Hartman Kantda subyektin sadəcə fərdi subyekt yox, *ümumiyyətlə subyekt* olduğunu vurğulayırdı. Belə ki, empirik subyekt və empirik obyekt birbirinə qarşı durur və hər ikisi eyni vaxtda məkan və zamana daxil olur. Subyektin düşüncəsi empirik obyektə «transendental ideallıq» vasitəsilə ehtiva edir.<sup>1</sup> Lakin təəssüf ki, Hartman bu mövqeyini davam etdirmir və bu məsələdə Kant sxemini inkar etməyə tələsir: «Özlüyündə şeydən kənarında təzahürü dərk etmək mümkün deyil; ya onlar hər ikisi dərk olunandır, ya da heç biri».<sup>2</sup> Lakin N.Hartman unudur ki, söhbət mahiyyət və təzahürdən deyil, «özlüyündə şey» və təzahürdən gedir. «Özlüyündə şey» isə təkədir. Hər bir təkə isə hansı isə bir mahiyyəti yox, mahiyyətlər iyerarxiyasını ehtiva edir. Əlbəttə, bu mürəkkəb sistemdən, iyerarxiyadan hansı isə bir mahiyyət təzahür edərək hissi obraz şəklində və daha sonra empirik ideya şəklində dərk edilə bilər. Lakin dərk olunan ideya «özlüyündə» *şeyə* ona görə mütabiq deyil ki, şey hələ özündə neçə-neçə dərk olunmamış mahiyyətlər (ümumilər, formalar, eydoslar) saxlayır və bu sonuncular sonsuz sayda ola bilər. Burada bir qeyri-müəyyənlik var və onun adekvat idrakı, təbii ki, qeyri-mümkündür.

Şey sonsuz və tükənməzdir, qeyri-müəyyəndir. Bəs insan nəyi adekvat dərk edir? Şeyin özünü yox, onun modelini. Sadələşmiş, sonsuz mahiyyətlər, formalar, eydoslar iyerarxiyasından çıxarılaraq ön plana çəkilmiş konkret bir forma, konkret bir struktur...

Dərk olunan strukturdur. Dərk olunan bütövlükdür. Lakin şey bütövdürmü? Bir şey müxtəlif bucaq altında, müxtəlif miqyaslarda, müxtəlif rakurslarda, müxtəlif struktur səviyyələrində müxtəlif olur. Yəni, çoxlu sayda bütövlükləri ehtiva edir.

---

<sup>1</sup> Вах: Философия Канта и современный идеализм. М., «Наука», 1987, стр. 28-29.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 29.

Materiya idrak üçün əlçatmazdır. Mütləq qaranlığı görmək mümkün deyil. Lakin mütləq işığı da görmək mümkün deyil. Sührəvərdi yazır: «İşıqlar işığı öz aşkarlığı- nın şiddəti üzündən görünməzdir».<sup>1</sup>

İnsan ideya ilə materiyanın qovuşduğundadır. İnsan alaqaranlıqdadır. Hərdən bir işıqlanır və sönür. Parlayır və sönür. Sayrışan kəhkəşan kimi!

Beləliklə, Sührəvərdi təlimində «ışığı» termininin zəka ilə, «qaranlıq» termininin «özlüyündə şey»lə, materiya ilə uzlaşması bu iki qnoseoloji sistem arasında müəyyən paralellər aparmağa imkan verir.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin işraqilik adlanan fəlsəfi təlimində idrak məsələləri o vaxta qədər mövcud olan platonçu, neoplatonçu və aristotelçi baxışlardan fərqli, özünəməxsus bir şəkildə həll edilmişdir. Burada işıq və qaranlıq epitetləri ilk baxışda ideyalar aləmi və cismlər aləminə uyğun gəlsə də, insan şüurunun («düşüncəli nəfs») timsalında bu iki aləmin vəhdətindən söhbət gedir. Yəni, Platon təlimində olduğu kimi, həqiqət ideyanın dərkində, yəni sadəcə işığa qovuşmaqda görülür. Əslində söhbət cismani olanın işıqlanmasından və insan üçün aydınlaşmasından gedir. Və ancaq işıqlanma (*ozarenie*) məqamında, kəşf məqamında cismin, hadisənin həqiqi mahiyyəti üzə çıxır və qarşıda duran vəzifə bu mahiyyətin duyğu üzvlərimiz vasitəsilə verilən biliklərdən təmizlənməsi, xalis şəkildə dərk olunmasıdır.

Kantın idrak nəzəriyyəsində ən əsas məqamlardan biri aprior biliklər haqqında təlimdir.

Biliklərin heç də hadisələr dünyasından intixab olunmaması, düşüncənin məhsulu kimi ortaya çıxması haqqında mülahizələr Kanta qədər də olmuşdur. Lakin əvvəlki fəlsəfələrdə bir qayda olaraq iki kənar mövqedən biri seçilmişdir. Materialistlər maddi dünyanı, obyektiv gerçəkliyi ilkin götürməklə biliklərin hamısını törəmə hesab etdikləri kimi, idealistlər də maddi dünyanı, materiyanı bir varlıq forması kimi tamamən inkar etməklə həqiqəti ancaq insana nəzərən kənardə olan ideya dünyasında və ya insanın öz duyğu aləmində axtarımlar. Kant

---

<sup>1</sup> *Sührəvərdi*. Işıq heykəlləri – Şərq fəlsəfəsi, səh. 221.

Qərb fəlsəfəsində ilk dəfə olaraq idrak prosesində hər iki *təməlin* iştirakını qəbul etmiş və bilikləri təcrübədən gəlməklə (*aposterior*) və xalis zəkanın məhsulu olmaqla (*aprior*) iki yerə bölmüşdür.

Biz hələlik aprior biliklər ideyasına toxunmadan, aposterior biliklərin mənbəyi məsələsinə baxaq. Məsələ burasındadır ki, Kantın aposterior bilik haqqındakı təlimi də ənənəvi materialist təlimlərdən çox fərqlidir. Kanta görə təcrübə heç də materialistlərin iddia etdiyi kimi maddi dünyanın inikası kimi başa düşülmür. «Özlüyündə şey» idrak üçün əlçatmazdır. Yəni, dərk olunan əslində materiya deyil. Bəs onda dərk olunan nədir? Kanta görə bu – «özlüyündə şeyin» bizimlə münasibətdə (təcrübədə) təzahür etdiyi, üzə çıxdığı, bizim üçün açıqlandığı formadır. Başqa sözlə, biz materiyanı – «özlüyündə şeyi» yox, onun təzahür edən müəyyən əlamətlərini dərk edirik. Lakin təzahür edən və gizli qalan əlamətlər nə ilə müəyyən olunur?

«Kar könlündəki anlayar». Yəni, insan ilə şeyin kontaktı zamanı insan əvvəlcədən özündə olmayan, yəni özünün genetik və ya sosial-intellektual genetik bilik dünyasında heç vaxt kodlaşmış olmayan bir əlaməti *tanıya bilməz*. Başqa sözlə, əşyadakı, hadisədəki o əlamət bizim üçün aşkarlanır ki, o formanı biz görürük, o səsi biz eşidirik ki, bizim özümüz (beynimiz, sinir sistemimiz, mentalitetimiz) həmin əlamətin (onun ideyasının, bazis formasının) daşıyıcısıyıq. Məsələn, elektromaqnit dalğaları spektrində biz ancaq 4-8 anqstrem intervalındakı dalğaları görə bilirik. Dalğa uzunluğu ondan kiçik – *ultrabənövşəyi* və dalğa uzunluğu ondan böyük – *infraqırmızı* şüalar bizim görmə zonamızdan kənar qalır. Eləcə də yarasa-ların eşitdiyini biz eşidə bilmirik. Bizim səs dalğalarını qəbul etmək – eşitmək imkanımız da qabaqcadan müəyyənləşmişdir. Deməli, insan qarşılaşdığı hadisədən informasiyanı ancaq öz təbii imkanları çərçivəsində götürür. Bu fikri formaya da aid etmək olar. Bizə qabaqcadan məlum olan, «doğma» olan hər hansı bir forma obyektə müşahidə edilmirsə, biz onu amorf hesab edirik. Bu fikirləri davam etdirərək, belə nəticəyə gəlmək olar ki, insan eqoizmindən kənara çıxsaq; insanla obyektin qarşılıqlı təsir prosesini, bu prosesdəki rezonans (tanıma, idrak məqamı) məqamlarını obyektlə eyniləşdirmək və obyektə məhz

bu məqamlardan ibarət hesab etmək iddiasına düşməsək, biz maddi varlığı deyil, maddə ilə, şeylə təmas prosesini, onun bizim üçün açılmış qədərini dərk etdiyimizdən danışarıq.

«Özlüyündə şeyin» «bizim üçün şey» çevrilməsindən yox, bizim «özlüyündə şeydən» «bizim üçün şeyi» intixab etməyimizdən söhbət getməlidir. Hər bir «özlüyündə şey» sonsuz əlamətlərə malikdir, tükənməz və əbədidir. Daha doğrusu, qeyri-müəyyən olduğu dərəcədə sonsuzdur. Bütün qeyri-müəyyənliklər isə bir-birinə bərabərdir. (Sadəcə ona görə ki, biz onları fərqləndirmək imkanından məhrumuq).

Beləliklə, *təcrübə* əslində iki qeyri-müəyyənliyin – insanla (mənlə) materiyanın qarşılıqlı əlaqəsi, daha doğrusu, eyniyyəti məqamıdır. İnsanın ideya dünyası ilə maddi dünya arasındakı eyniyyət məqamı! Bu məqam sonsuzluqdan intixab edilmiş *sonludur*. Xüsusən dillə ifadə olunan bilik artıq ancaq sonlu, müəyyən və riyaziləşdirilə bilən, məntiq formaları əsasında qurulan, bir sözlə, *formal* bilikdir – informasiyadır. Canlı bilik isə hələ varlıqla əlaqələrdən tam məhrum olmamış, qoparılib ayrılmamış, dil qəlibinə salınmamış, «konservləşməmiş» bilikdir. İnsanın ideyalar aləmindəki passiv mövcudluqdan «özlüyündə şeyin» təsiri ilə fəal mövcudluq formasına keçən, dirilən, canlanan ideya – bax budur, idrak! Empirik idrak... (Sonra isə o, formal məntiqin prokrust çərçivəsinə, dil qəlibinə salınır və saxlanma üçün yararlı hala gətirilir, «konservləşir» (yanar idrakdan kənarında – maddi üsullarla).

Nəzəri idrak isə insanın kənara, maddi dünyaya, «özlüyündə şey» deyil, öz daxilinə, ideya aləminə yönəldilmiş düşüncəsinin məhsuludur.

## KANT VƏ SÜHRƏVƏRDİ

Bəli, Kantın idrak nəzəriyyəsi fəlsəfədə Kopernik çevrilişi hesab olunur. Lakin Ş.Sührəvərdi təlimi ilə tanışlıq göstərir ki, bu nəzəriyyənin bir çox məqamları hələ xeyli əvvəl, XII əsrdə böyük Azərbaycan filosofunun əsərlərində irəli sürülmüşdür.

Ş.Sührəvərdinin sufizmlə peripatetizm arasında ikili mövqeyi, daha doğrusu, sintetik mövqedən çıxış etməsi Aristotelin idrak nəzəriyyəsinin bir sıra yeni müddəalarla zənginləşməsinə gətirmişdir. Digər tərəfdən, qnoseoloji problemlərin «ışıq» anlayışı vasitəsilə izah cəhdləri qədim yunan fəlsəfəsinə də bəlli idi. Aristotelin naməlum filosofa istinadən söylədiyi bir fikirdə «intellekti (naus) ilahi tərəfindən insan qəlbində şölələndirilən işıqla»<sup>1</sup> müqayisə etməsi, göstərir ki, işığın insan düşüncəsinin ilahi mənşəyi ilə bağlanması vəcd və vəhy məqamlarının qnoseologiyaya daxil edilməsi heç də yalnız orta əsrlər islam fəlsəfəsinə aid deyildir. Bununla belə, Aristoteldə söhbət bütövlükdə intellekt fenomenindən gedir, obyektə onun haqqındakı bilik arasında əlaqədən bu kontekstdə danışılmır. Ş.Sührəvərdi məhz bu məsələdə bir addım irəli gedərək, idrak prosesinin mexanizmini açmaq təşəbbüsü göstərir. Əhəmiyyətli olan informasiyanın ilkin daşıyıcısının müəyyənləşdirilməsidir. Yəni, cisim obyekt bizim biliklərə nəzərən nə dərəcədə ilkindir və nə dərəcədə həqiqət daşıyıcısıdır. Yoxsa, həqiqət insana fitrən bəxş edilmiş, ilahi ünsiyyətin işığında ortaya çıxan və əslində cismə, obyektə nəzərən tam müstəqil bir fenomendir. Əgər belədirsə, onda cismin daşdığı informasiya ilə bizim biliyimiz arasındakı adekvatlıq heç də sadəcə hissi təcrübənin nəticəsi olmayıb, onların hər ikisinin eyni ilahi başlanğıcdan törəməsi, eyni ideyanın həm insan məninə, həm də cismlərə (forma şəklində) eyni başlanğıcdan transfer olması nəticəsidir.

---

<sup>1</sup> *Аристотел. «Риторика»*, 1411, б 12.

İran tədqiqatçısı Mehdi Amin Razavinin yazdığına görə, Ş.Sührəvərdi materiyanı elə sadə şey hesab edir ki, o, müxtəlif cismlərin formasını ala bilər. Yəni cismlər forma və mAtəriyanın birləşməsindən yaranır.<sup>1</sup> Sührəvərdi belə hesab edir ki, insan obyektini ancaq o zaman görə bilər ki, o, işıqlanmış olsun. Lakin insanın obyektini dərk etməsi üçün onun *İşıqlar işığının* sayəsində nail olduğu işıq emanasiyası, nəfsin işıqlanması (*əl-ışraq*) gərəkdir.<sup>2</sup> Beləliklə, söhbət obyektlə subyektin qarşılıqlı əlaqəsinə, onların hər ikisinə aid olan işıqlanmadan gedir. Obyekt insan şüurunda inikas olunmur. Onun təsiri ilə insan daxilində işıqlanma gedir və əslində insan özündə olanı dərk edir. Burada Kant təlimində «özlüyündə şey»in rolu yada düşür. İşığın mənbəyi də obyekt deyil, Ali işıq - Nur əl-ənvərdir. «İşıq heykəlləri» əsərində Ş.Sührəvərdi yazır: «Sən bir şeyi yalnız onun səndəki surətinin hasil olması ilə dərk edərsən. Dərk etdiyini həmin şeyin ona mütəbiiyyəti lazım gəlir, əks halda onu olduğu kimi dərk etməzdin».<sup>3</sup> Göründüyü kimi, Ş.Sührəvərdi Kantdan fərqli olaraq, şeyin, cismin dərk olunmasını qəbul edir, çünki «şey»lə «surət» arasında mütəbiiyyətdən (adekvatlıqdan) danışılır. İlk baxışda belə təsəvvür yarana bilər ki, bu mövqə sensualist idrak nəzəriyyəsinə uyğundur. Lakin bu fikrə Sührəvərdi təliminin kontekstində baxdıqda, başa düşülür ki, burada heç də insanda yox, insandakı («səndəki») «surətin hasil olmasından» danışılır. Digər tərəfdən, «surət» duyğular kompleksi kimi başa düşülmür. Söhbət «düşüncəli nəfs»dən – əqldən gedir. Ş.Sührəvərdi yazır: «Sənin nəfsin nə cism, nə cismani, nə də müəyyən cəhətdən aşkara çıxarılması üçün işarə ediləndir. O, hissələrə ayrılmayan təkdir, aramsız daimi mövcuddur, təsəvvürlər onu əsla bölə bilməz».<sup>4</sup> Əsəri bütövlükdə oxuduqda məlum olur ki, söhbət hissi obrazdan daha çox ideyadan gedir. Əksinə, hissi obraz ideyanın məhsulu kimi ortaya çıxır: «Bəzən elə olur ki, nəfs əqli bir şeyi daxilən müşahidə

---

<sup>1</sup> Бах: Великие мыслители Востока. М., 1998, стр. 606.

<sup>2</sup> Yəni orada.

<sup>3</sup> «Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər)». Tərtibçi Z.C.Məmmədov. Bakı, 1999, səh. 217.

<sup>4</sup> Yəni orada.



edir, hər hansı cəhətdən münasib surətdə xəyalən onu yamsılayır və həmin surət hiss aləminə daxil olur. Bu (əqli şey-dən) təxəyyül yatağına əks olan (surət) kimidir». <sup>1</sup> Bu məsələdə Kant Sührəvərdiyə nisbətən daha çox materialistdir. İdeya ilə hissi obraz və hissi predmet arasında münasibətdən danışarkən, o, predmeti ideyadan törəmə kimi, surət kimi götürür: «Xalis zəkanın tənqidi kifayət qədər aydınlıqla göstərdi ki, hissi predmetlərdən kənarda hər-hansı bir nəzəri idrak, habelə, hər hansı nəzəri-ehkamçı idrak ola bilməz. Belə ki, bu halda hər şey *apriori* anlayışlar vasitəsilə dərk olunmalı idi. Bu belə sadə səbəbdən mümkün deyil ki, obyektiv reallığın ifadəsi üçün istənilən anlayış hansı isə seyrə mütabiq olmalıdır; seyr də bildiyimiz kimi hissidir». <sup>2</sup> Düzdür, idrak prosesində hissi predmetlərin iştirakını və rolunu Sührəvərdi də inkar etmir, lakin onun təlimində nəfs predmetə nəzərən daha həlledicidir. Yəni, işıqlanma birinci nəfisdə getməlidir ki, predmet də görünən olsun. Təbii elmi nəzəriyyələrə görə isə işıq (söhbət nurdan deyil, optik hadisədən gedir) predmetə düşüb ondan əks olunduqdan sonra duyğu üzvlərinə təsir edərək müəyyən hissi obrazın yaranmasında iştirakçı olur. Burada «ışıq» ümumiləşdirici bir məfhum olmayıb, digər fiziki kəmiyyətlərlə (səs, istilik və s.) yanaşı adi bir ötürücüdür. Əlbəttə, *görmənin* digər duyğulardan üstünlüyü, prioritetliyi vardır; o, predmetin, hadisənin bütöv təsəvvür olunmasında daha böyük rol oynayır. Lakin bütöv hissi obraz sadəcə duyğuların toplanmasından əmələ gələ bilməz. Mahiyyət isə məhz bütövlükdə təzahür edir. Bütövlük (eydos, forma) isə adi işığın yox, məhz nurlanmanın sayəsində aşkar olur. Yəni, hissi yox, əqli prosesin məhsuludur.

Ş.Sührəvərdinin idrak nəzəriyyəsi ilk baxışda Aristotel və İbn Sina təlimlərindən bir o qədər də fərqlənmir. Bu doğrudur ki, Sührəvərdi müəyyən mənada Aristotelin formalar və Platonun ideyalar təlimini ortaq məxrəcə gətirmiş və bu zaman öz terminologiyasından istifadə etmişdir. Lakin bizzə, fərq ancaq terminlərdə deyil. Təhlil göstərir ki, Ş. əs-Sührəvərdi məhz Kant qnoseologiyasına daha çox yaxınlaşmış, daha

---

<sup>1</sup> «Şərqi fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər)», səh. 229.

<sup>2</sup> *Кант*. Соч. Том 5. М., 1966, стр. 221-222.

doğrusu, onu qabaqlamışdır. Rus şərqşünas filosofu A.Smironov Sührəvərdinin «Hikmət əl-işraq» kitabını təhlil edərək yazır ki, əs-Sührəvərdi də İbn Sina kimi həqiqi idrakın iki növündən danışır: bilavasitə, intuitiv idrak və bilavasitə, məntiqi idrak. Həqiqətin bilavasitə əldə olunmasını «mən»in dərk olunması ilə əlaqələndirən Sührəvərdi ikinci növ idrakı tədqiqatla (bəhs) əlaqələndirir.<sup>1</sup> Fikir verin. Həqiqətin tədqiqatla vasitələnməsi Kantın «təcrübə» anlayışına uyğun gəlmirmi? İdrakın birinci forması isə yenə də, Kantda olduğu kimi, intuitiv idrak hesab olunur. Maraqlıdır ki, Sührəvərdi bununla kifayətlənmir və bilikləri də iki yerə bölür: «İnsan bilikləri anadan gəlmə (fitri) və sonradan əldə edilmiş şəkildə olur».<sup>2</sup> Bu isə artıq aprior və aposterior biliklər bölgüsünün başqa terminlərlə ifadəsidir. Əlbəttə, biz əsla bu fikirdə deyilik ki, Kant öz ideyalarında Sührəvərdidən istifadə etmişdir. Xeyr. Kantın orijinallığına heç kim şübhə etmir. Lakin həmin böyük ideyanın rüseymlərini altı əsr əvvəl yaşamış Azərbaycan filosofunun əsərində görmək və qürrələnməmək mümkün deyil.

Ş.Sührəvərdinin təliminə görə, insan bilik almaq, hər hansı bir obyektə dərk etmək üçün əvvəlcə özünü dərk etməlidir.<sup>3</sup> Əlbəttə, bu fikri Sokratın məşhur «*özünü dərk et*» tezi kontekstində də nəzərdən keçirmək olar. Lakin burada vurğu «mən»ə yox, obyektə yönəlmişdir. Yəni söhbət sadəcə olaraq insanın özünü anlamasından, öz daxili aləminə, istəklərinə, duyğularına bələd olmasından getmir. Söhbət kənarında olan obyektin dərk üçün «mən»ə müraciətdən gedir. İşıqlanma, *kəşf* o zaman baş verir ki, insan obyektə olanı özündə tapa bilir. Yəni dərk prosesi «mən»də olanla kənarında olan arasında adekvatlıq (Sührəvərdinin termini ilə desək – *mütəbiqliq*) sayəsində mümkün olur.

Ş.Sührəvərdi «İşıq heykəlləri» əsərinin son bölməsində (yeddiinci heykəl) yazır: «... nəfs (söhbət düşüncəli nəfsdən gədir – S.X.) hərdən qüts aləminə xilas olur, müqəddəs atasına qo-

---

<sup>1</sup> Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998, стр. 57.

<sup>2</sup> *Sührəvərdi*. «Hikmət əl-işraq». – Yenə orada.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 607.

vuşur, ondan biliklər alır, öz hərəkətlərindən və hərəkətlərinin lazımı xassələrindən xəbərdar göy nəfslərinə qovuşur, özlərinin yuxuluğunda və oyaqlığında naxışlı bir şeyin qarşısında naxış əks etdirən güzgü kimi onlardan qeybi məlumatlar alır».<sup>1</sup> Burada biz Sührəvərdinin ilk baxışda fərqli görünən iki mövqeyi ilə rastlaşırıq. Biliklərin mənbəyini bir tərəfdən insanın özündə axtaran Sührəvərdi, digər tərəfdən «göy nəfslər»ində axtarır. Lakin məhz daxilin işıqlanması «göy nəfslər»lərini görməyə, onlara qovuşmağa imkan yaradır.

Burada belə bir sual ortaya çıxır: İnsanın obyektinə dərk etmək üçün özünə müraciət etməsi, onun ilkin mənbəyini özündə axtarması aprior biliklərə işarə deyilmi? (Düzdür, Sührəvərdi apriori terminini işlətmir, lakin biliyin mənbəyini obyektən öncə insanın özündə axtarır). Burada insanın özünə müraciətini də iki mərhələyə ayırmaq olar. Belə ki, insan hər hansı obyektə əvvəlki təcrübələrdən əldə etdiyi biliklərlə müqayisədə dərk edə bilər. Bu zaman həmin bilik aprior yox, aposterior olacaq. Kant özü bu barədə yazır: «Sonrakı tədqiqatlarımızda biz o bilikləri aprior bilik adlandıracağıq ki, onlar konkret olaraq məhz hansı isə təcrübədən deyil, ümumiyyətlə hər hansı bir təcrübədən asılı deyillər».<sup>2</sup>

İ.Kant təcrübə ilə əldə oluna bilməyən biliklərə (aprior bilik) misal olaraq ilk növbədə məkan, zaman və səbəbiyyəti göstərir. Məkanın hissi təcrübənin məhsulu olmaması, ancaq aqlın sayəsində dərk olunması Ş.Sührəvərdi tərəfindən də göstərilmişdir. O, «İşıq heykəlləri» əsərində yazır: «(Şeylərin) səndəki surəti ölçülü deyildir... Onların tutduğu yer də səndə ölçüsüzdür. O, sənin düşüncəli nəfsindir».<sup>3</sup> Burada diqqəti belə bir cəhətə yönəltmək lazımdır ki, söhbət cismə xas olan ölçü ilə, bu ölçünün konkretliyi ilə cismin tutduğu yerin ölçüyə sığmazlığı, bütövlüyü və sürəkliliyi arasındakı fərqdən gedir. Yəni, söhbət əslində ancaq fikirdə hasil olan «məkan» anlayışından gedir. Cismlərin tutduğu yerin ölçüsüzlüyü

---

<sup>1</sup> «Şərq fəlsəfəsi», səh. 229.

<sup>2</sup> *Кант. Критика чистого разума. Собр. соч. в восьми томах.* М., 1994, том 3, стр. 41.

<sup>3</sup> «Şərq fəlsəfəsi», səh. 217.

düşüncəli nəfslə, zəka ilə əlaqələndirilir. Sührəvərdi yazır: «Onlar aləmə nə daxil, nə də ondan xaricdir, nə birləşmiş, nə də ayrı düşmüşdür. Bütün bunlar cismin hallarıdır». <sup>1</sup> Materializmin məşhur «materiyanın mövcudluq formaları» ifadəsi yada düşür...

Düzdür, Sührəvərdidə məhz bu kontekstdə düşüncəli nəfsin özü ilə onun məkan duyumu arasında fərq qoyulmur. Amma hər halda məkan məhz düşüncə ilə əlaqələndirilir. Burada əqlin məkan duyumu və onun sonsuzluğuna da toxunulur: «... Cismlər aləmini tərk edən və intəhasız dünyanı istəyənlər bu qüdsi mahiyyəti insan cisim kimi necə təsəvvür edə bilərlər?» <sup>2</sup>

Sührəvərdi başqa bir yerdə məkanla yanaşı zaman anlayışını da bu kontekstdə işlədir: «(Nəfslər) əzəldə bir-birindən necə fərqlənmişdir... Bədəndən qabaq nə yertutum, nə məkan, nə təsir, nə təsirlənmə, nə də bədəndən sonra mövcud olan sayaq qazanılmış tərkiblər vardır». <sup>3</sup>

Sührəvərdiyə görə, aləmlər üçdür: birincisi, əql aləmi; ikincisi, nəfs aləmi: düşüncəli nəfs cismani və hər hansı cəhətə malik olmasa da, cismlər aləmini idarə edir; üçüncüsü, cisim aləmi. O, efirə və ünsürə bölünür. <sup>4</sup> İşraq fəlsəfəsində bölünmə ancaq cismani aləmə aiddir...

Sührəvərdinin səbəbiyyət təlimi də əqlə bağlıdır. «Əqli cəhətlər üçdür: vacib, mümkün, qeyri-mümkün... Mümkün odur ki, onun nə varlığına, nə də yoxluğuna zərurət vardır... Səbəb o şeydir ki, başqasının varlığı ona görə vacibdir». <sup>5</sup> «Mümkün özü-özünə vücuda gəlmir, o, özü üçün varlığı tələb etsəydi, mümkün yox, vacib olardı. Deməli, onun varlığını yoxluqdan üstün tutan bir səbəb labüddür. Səbəb əgər bitkindirsə, nəticənin varlığı ondan geri qalmır». <sup>6</sup> Göründüyü kimi, səbəb və nəticə müxtəlif zamanlara deyil, eyni zamana müncər edilir

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 217.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 217.

<sup>3</sup> Yenə orada, səh. 219.

<sup>4</sup> *Sührəvərdi*. Filosofların görüşləri. – Yenə orada, səh. 213.

<sup>5</sup> Yenə orada, səh. 219.

<sup>6</sup> Yenə orada, səh. 219.

ki, bu da zamanın kəsilməzliyini ifadə edir. Bir tərəfdən, səbəb əvvəl gəlir, digər tərəfdən, səbəb ilə nəticənin arasında hansı isə zaman intervalının mövcudluğu qəbul edilmir.

Kantda olduğu kimi, Sührəvərdidə də məkan, zaman və səbəbiyyət kateqoriyalarına materializmin ənənəvi münasibətindən fərqli, olduqca dərin, konseptual bir baxış vardır. Məlum olduğu kimi, materializm (o cümlədən, dialektik materializm) zaman və məkanı materiyanın mövcudluq formaları kimi təqdim edir. Halbuki, əvvəlki tədqiqatlarımızda göstərdiyimiz kimi, materiya zaman və məkan müəyyənliyindən məhrumdur.<sup>1</sup> Zaman və məkan müəyyənliyi materiya müəyyən bir forma aldıqda, deməli, müəyyən bir ideyanın iştirakı ilə yaranır. Müəyyən formaya malik olan, fenomenə çevrilən materiya daha artıq materiya olduğu üçün yox, məhz bir hadisə, bir fenomen olmaqla müəyyənlik kəsb edir...

Hadisə *bütöv* olmasa, yəni, müəyyən bir ideyanın ifadəsi olmasa, ideyalar qarışsa, formalar qarışsa, strukturda aydınlıq itmə onun haradan başlayıb, harada itdiyi, nə vaxt yaranıb, nə vaxt yox olduğu və ya başqa hadisəyə çevrildiyi haqqında dəqiq fikir yürütmək çətin olur (daha doğrusu, qeyri-mümkündür).

Səbəbiyyət iki (və ya daha çox) hadisənin, *fenomenin* əlaqəsindən yeni hadisənin, fenomenin yaranmasını ifadə edir. Bir fenomenin öz-özünə başqa bir fenomenə çevrilməsi mümkün deyil. Başqa sözlə, yalnız o halda mümkündür ki, bu fenomen daxilində ondan fərqli bir mahiyyət, fərqli bir fenomen peyda olur və hadisəni sanki içəridən dəyişir. Lakin bu halda əslində yenə də iki müxtəlif fenomendən söhbət gedir. Biri o birisinin daxilində və ya xaricində olması isə nisbi məsələdir, şərtilikdir.

Zaman ancaq hadisələr, fenomenlər arasındakı əlaqənin və bu əlaqədən doğan dəyişikliyin ifadəsidir. Yəni, səbəbiyyət və zaman eyni bir mahiyyətin ifadəsidir. Əsas məsələ fenomenlərin bir-birindən ayrılı bilməsidir. (Əsas məsələ ideyanın, onun surətinin konturlarının tapılmasıdır).

Lakin ideyanın konturları yoxdur. Mütləq mənada materiya kimi mütləq mənada ideya da zaman və məkan

---

<sup>1</sup> S.Xəlilov. İdeya və maddi təəcəssüm. – «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» curnalı, 2003, № 1-2.

müəyyənliyindən məhrumdur. Mütləq işıq, işıqlar işığı (nur-əl-ənvər) da zaman və məkana sığmır. İdraka sığmır.

Əslində idrak, dərk etmək zaman və məkan müəyyənliyinə gəlib çıxmaqdır. Dünyanı fenomenlərə ayırmaq və fenomenlər arasındakı əlaqəni görməkdir. Məhz bu mənada zaman da, məkan da, səbəbiyyət də idrakın məhsuludur. Lakin digər tərəfdən, idrak özü zaman, məkan və səbəbiyyət müəyyənliyi şəklində ortaya çıxır. Söhbət hissi idrakdan yox, zəkadan gedir. Xalis zəkadan. Bu kontekstdə zaman da, məkan da, səbəbiyyət də məhz aprior biliyin formalarıdır (məhsullarıdır).

Mütləq işıq və mütləq qaranlıq dərkedilməzdir. Yaşadığımız dünya, duyduğumuz dünya yarıqaranlıqdır. Mütləq ideya – işıqlar işığı dərkedilməzdir. Ondan daha işıqlı olmaq mümkün olmadığına görə, onu görmək olmur. «İşıqlar işığı... öz aşkarlığının şiddəti üzündən görünməzdir».<sup>1</sup>

\* \* \*

Miqyaslar dəyişir, mahiyyətlər müxtəlif miqyaslarda təkrar olunur. Mahiyyət zamana və məkana sığmır.

Dünyanın mahiyyətini də cismlərin, fenomenlərin mahiyyətindən çıxış edərək anlamaq olarmı? Axı, «cismlər aləmini tərk edib, intəhasız dünyanı istəyən qüdsi mahiyyət» fərdi şüurun təsəvvür imkanı xaricindədir. Lakin təsəvvürlə dərk oluna bilməyənlər əqlə dərk olunurlar. Sührəvərdidə nəfs anlayışı heyvani nəfsdən tutmuş düşüncəli nəfsə qədər çox böyük bir diapazonu əhatə edir. Bu mənada «nəfs» «şüur» anlayışına daha çox mütabiq olsa da, ondan da genişdir. Fərdi nəfsdən kənarında onun hüdudlarına sığmayan, təkcə miqyasca yox, ehtirasın gücü baxımından da yüksəkdə duran nəfslər var imiş. «Filosofların fikrincə, bədənlərimizin düşüncəli nəfsi olduğu kimi, göylərin də diri, bilici, öz yaradıcısına aşıq, əbədi ehtirasla sevən düşüncəli nəfsləri vardır ki, onlar həmişə daimi vəcd, aramsız həzz içindədir. Onların həzzləri öz bədənlərinə sirayət edir...».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Sührəvərdi*. Işıq heykəlləri. – «Şərq fəlsəfəsi», səh. 221.

<sup>2</sup> Философларын эюрцшляри. – «Шярг фялсяфяси», сящ. 213.

İlk baxışda idrak nəzəriyyəsi ilə əlaqəsi olmayan, bəşəriyyətin taleyi ilə bağlı yazdığı bir əsərdə Kant da fərdi miqyaslı şüurdan kainat miqyaslı, təbiət miqyaslı şüura keçərək bir növ göylərin məqsədindən yazır: «Ayrıca insanlar və hətta bütöv xalqlar hərə bir tərzdə və çox vaxt başqalarının ziyanına olaraq öz məqsədlərini güdərəkən, özləri də bilmədən sanki aparıcı ipin dalınca *təbiətin məqsədi* (kursiv bizimdir – S.X.) istiqamətində gedir və bu məqsədin əldə olunmasına xidmət edirlər...».<sup>1</sup>

Burada Kant təbiətin məqsədindən söhbət açır. Hətta ayrı-ayrı şeylərin və insanların öz planları olmasa da, təbiətin ümumi bir planı olduğu üçün onlar bir-birilə əlaqəlidir.<sup>2</sup> «Özü-özlüyündə təzələşməni vacib edən şey hərəkətdir. Kəsilməməsi gerçək, yeni şeylər üçün bir səbəb olmağa yarayan aramsız, mütəmadi dövrü hərəkətlər göylərə məxsusdur. Onlar bizim aləmdə yeniliklərin (hadisələrin) səbəbidir. Birinci təsiredici deyilmirsə, deməli, o, yeni şeylərin hərəkətləri üçün bir səbəb deyildir. Əgər göylərin hərəkətləri olmasaydı, yeni şeyin meydana çıxmasını nə gerçəkləşdirərdi? ... (Göyün) hərəkəti yalnız iradidir».<sup>3</sup>

Sührəvərdidə göyün hərəkətinin onun nəfsi ilə izah olunması hilozoizmdən daha çox Kantdakı «məqsəd» və Şopenhauerdəki «iradə» anlayışına uyğun gəlir. «Göyün hərəkətini cərəyan etdirən onun nəfsidir».<sup>4</sup> Sührəvərdiyə görə, kainatda baş verən proseslər bizim aləmdəki yeniliklərin səbəbidir. Yəni, böyük miqyaslı hadisələrlə kiçik miqyaslı hadisələr arasında əlaqə böyük məqsədlə kiçik məqsəd, kainat nəfsi ilə fərdi nəfs arasındakı əlaqədən irəli gəlir. Kant yazır: «*İnsanlarda və onların əməllərinin yekununda hansı isə ağlabatan məxsusi məqsədin varlığının qəbul edilməsi mümkün olmadığından təbiətin məqsədini insan işlərinin bu məzmunusuz gedişatında tapmağa çalışmaq lazımdır; bunun sayəsində şəxsi planı olmadan fəaliyyət göstərənlərin təbiətin müəyyən planına uyğun*

---

<sup>1</sup> *Kant*. Соч., том 8, М., 1994, стр. 12-13.

<sup>2</sup> Yəni orada, səh. 13.

<sup>3</sup> «Şərqi fəlsəfəsi», səh. 223.

<sup>4</sup> Yəni orada.

*tarixləri mümkün olardı...*<sup>1</sup> Kantın bu fikri, bir tərəfdən, sinergetikanın başlıca ideyasını əks etdirirsə, digər tərəfdən, xaosda nizamın alternativini olan *qaranlıqda parıltı* (Ş.Y.Sührəvərdi) ideyasına mütabiqdir.

Necə olur ki, amorf sistemlərdə ilk baxışda nizamsız, qaydasız, qarışıq hərəkətlər fonunda birdən-birə nizam, ahəng, «məqsədli hadisə» yaranır? Yaxud necə ola bilər ki, ucsuz-bucaqsız qaranlıqda, onun öz daxilində, müəyyən bir hissəsində daxili işıq yansın, nurlanma getsin?

Həm Sührəvərdidə, həm də Kantda böyük və kiçik sistemlər arasındakı əlaqə, kainatla insan, makrokosmla mikrokosm arasındakı əlaqə bir növ astrologiyanı xatırlatsa da, mükəmməl bir fəlsəfi sistemin tərkib hissəsi olaraq, əksinə, astrologiya üçün də metodoloji baza rolunu oynaya bilər.

Hadisələr arasında əlaqədən ümumilər arasında əlaqəyə. Dünyanın maddi vəhdəti.

Məqsədlər arasında əlaqə. Nəflər arasında əlaqə. Dünyanın maddi vəhdətindən fərqli olaraq, *ideya vəhdəti, məqsəd vəhdəti, nəfs vəhdəti!* Dünyəvi şüur (dünya şüuru) və fərdi şüur.

Hissənin tama, fərdi şüurun dünya şüuruna qatılması.

Dünya zəkası və göylərin nəfsi! Dünya şüuru! Kantdan Sührəvərdiyə və Sührəvərdidən fenomenologiyaya gedən yol! İdeyaların düzülüşündə xronologiyanın dəyərsizləşməsi!

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 13.



## 1804-cü il

*1804-cü ildə Napoleon Bonapart özünü imperator elan etmiş, Gəncə xanı Cavad xan azadlıq uğrunda döyüşdə qəhrəmancasına həlak olmuş və L.Bethoven özünün məşhur «Qəhrəmanlıq» simfoniyasını yazmışdı. Dünyanın böyük filosofu İ.Kant dünyasını dəyişmiş və başqa böyük alman filosofu L.Feyerbax dünyaya gəlmişdi.*

*Azərbaycanın çöllərində qeyri-bərabər döyüşlər, ideya səmasında isə bir zülmət və zülmətdə bir işartı var idi.*

## *Qəhrəmanlıq simfoniyası*

1804-cü ildə Avropa səmasında əzəmətli bir melodiya səsləndi: bu, böyük alman bəstəkarı L.Bethovenin məşhur «Qəhrəmanlıq» simfoniyası idi. Lakin bu əsər sadəcə bir qılinc qəhrəmanlığını, alman əsgərinin döyüş şücaətini vəsf etmirdi. Simfoniya azadlıq idealının güc və qüdrətlə birliyinin rəmzi olan və 1804-cü ilin başlanğıcında hələ qəhrəman sayılan Napoleon Bonaparta həsr olunmuşdu.

Zaman elə bir zaman idi ki, Avropada cəngavərlik dövrü sona yetmiş, at çapmaq, qılinc oynatmaqla nə etmək mümkün idisə, hamısını etmişdilər və indi top-tüfəng savaşımda irəli çıxaraq şöhrət zirvəsinə yüksələnlərin gələcəyə boylanmaq imkanı yaranmışdı.

(Azərbaycanda isə Koroğlular hələ qılıncdan ayrılı bilmir, tüfəngə həqarətlə baxırdılar). Avropanın mərkəzində tərədən dırnağa qədər silahlanmış, top-tüfəngli Napoleon ordusu dünyaya meydan oxuyurdu. Rusiya çarı Aleksandrın şəxsən başçılıq etdiyi böyük (sayca böyük) rus ordusu Avstriya cəbhəsində mövqe tutaraq Napoleona qarşı koalisiya yaratmaqda məşğul ikən Azərbaycan xanlıqları heç öz aralarında da koalisiya yarada bilmirdilər. Heç kim öz millətindən olan başqasının himayəsini qəbul etmək istəmirdi. Rus imperatorunun yüz minlik qoşunu Napoleon tərəfindən darmadağın edildiyi bir vaxtda rus ordusunun başqa bölmələri təklənmiş Azərbaycan xanlıqlarının ərazisində meydan sulayırdı.

Hər şey kiçik qüvvələrin vaxtında böyük ideya ətrafında birləşməsindən asılı idi.

Və hər şey ordunun da müasir texnologiyaya vaxtında yiyələnməsindən, texnika da öz növbəsində hansı isə böyük ideyaların reallaşmasından asılı idi!.. «Qüvvət elmdədir...» (Nizami). «Ağıl olan yerdə, zora ehtiyac yoxdur» (Heydər Əliyev). (Çünki zor ağıla çevrilə bilməz, amma ağıl zora çevrilə bilir).

Avropada son yüzillik ərzində elm və texnologiyanın inkişafı hərbi sənayeni də xeyli modernləşdirmişdi. Lakin Avropa daha əvvəlki Avropa deyildi. Qılincı topa-tüfəngə çevirən

elmi-texniki ideyalarla yanaşı top-tüfəngi zülm və zorakılığın xidmətindən alıb ədalətə, insan haqlarına, azadlıq ideallarına xidmətə yönəltmək uğrunda mübarizə gedirdi. Bu mübarizənin ideya təməlini İngiltərədə T.Hobbs və Con Lokk, Fransada maarifçilər, Almaniyada isə Kant qoymuşdu. Həm də məhz Kant fəlsəfəsi bu ideya yüksəlişinin zirvəsi idi. Lakin ideyanın əməli surətdə həyata keçirilməsi üçün həm də sosial iradə və cəmiyyətin bu yeni ideya əsasında təşkilatlanmasını təmin edən sosial güc lazım idi. Böyük Fransa İnqilabı məhz bu məqsədlə həyata keçirilsə də, inqilabçılar gözlənilən nəticəni ala bilmədilər. Ümid dolu nəzərlər inqilab dalğalarında hakimiyyətə gələn Napoleon Bonaparta dikildi.

Bethoven də özünün «Qəhrəmanlıq» simfoniyasını Napoleona həsr etməklə əslində azadlıq ideyasının zəfər yürüşlərini vəsf edirdi. Bəli, Bethoven qəhrəmanlığı məhz azadlıq uğrunda mücadilə kimi başa düşürdü. Və hələ ki, Napoleonun iç üzünü açılmamışdı, qəhrəman obrazı ona çox yaraşdı. Böyük Fransa İnqilabının mücahidləri bir-birini azadlıq ideyasının qan dənizində boğduqdan sonra taxt-taca bu dənizdə üzməyi daha yaxşı bacaran Napoleon sahib olmuşdu. Tarix səhnəsinə monarxiyanın qənimi və azadlıq ideallarının davamçısı və yayıcısı kimi daxil olan Napoleon isə tezliklə bu ideyaların hərbi yolu ilə yayılmasının ziddiyyətliliyinin paradoksallığının təcəssümünə çevrildi. Lakin elə həmin 1804-cü ildə Napoleon imperator taxtına çıxdı və yenidən monarxiyaya qayıtmaqla bütün böyük ümidləri alt-üst etdi. Düzdür, hərbi səhnəsində zəfərlər davam edirdi, lakin böyük ideyadan məhrum olmuş hərbi qələbələr daha *zəfər* sayıla bilməzdi. Bu qələbələrin adı indi *istila* idi.

Və Bethoven bu *ithafdan imtina etdi*, «Qəhrəmanlıq» simfoniyası öz ünvanını tapmadı. Lakin dünya həqiqi böyük qəhrəmanlıq nümunələrindən xali deyildi. Və simfoniya əslində vaxtında səslənmiş, sadəcə ünvan səhv salınmışdı... Əslində 1804-cü il elə ilk günlərindən tarixə böyük qəhrəmanlıq nümunəsi ilə daxil olmuşdu: uzaq Azərbaycanda Cavad xan imperiya əsarətinə qarşı çıxaraq oğulları ilə birlikdə azadlıq yolunda həlak olmuş və həqiqi bir qəhrəmanlıq nümunəsi göstərmişdi.

İndi – qloballaşma dövrüdür. Dünya kiçilir, bəşəriyyət bütövləşir, etnik-millî sərhədlər götürülür, vahid dünya sivilizasiyası, vahid mədəni dəyərlər sistemi, beynəlxalq hüquq, insan haqları sərhəd tanımır. Azadlıq idealları da, bu ideallar uğrunda mücadilə edənlər də bu mücadiləni tərənnüm edən simfoniyalar da ümumbəşəri dəyərlər sisteminin tərkib hissələridir.

1804-cü ildə ünvanını Avropada tapa bilməyən «Qəhrəmanlıq» simfoniyası bu gün genişlənmiş Avropanın bir parçası olan Azərbaycanın məhz 1804-cü ildə tarixə düşmüş parlaq qəhrəmanlıq nümunəsi ilə necə də gözəl səsleşir!

O vaxt Napoleon Bonapartın zor gücünə bütövləşdirə bilmədiyi Avropa indi böyük filosofların yenə də o vaxt işləyib hazırladıqları ideyaların tədricən ictimai proseslərə sirayət etməsi nəticəsində reallığa çevrilməkdədir. Gilyotina və topların gücü ilə zəfər çala bilməyən inqilabi ideyalar məhz ideya olaraq yayılmaqla sosial gücə çevrilmiş və Avropanın həm bütövləşməsinə, həm də genişlənməsinə gətirib çıxarmışdır.

Günəş Şərqdə doğsa da, ideya işığı Qərbdə yanırıdı. Azərbaycanın öz fərdi zəka sahiblərinin intellekt işığı sosial mühitin rütubətindən sönmürdü. Qərbdən gələn işığı, hərarəti əks etdirəcək, rezonans yaradacaq böyük ideya lokatorları isə hələ yox idi. 1804-cü ildə A.Bakıxanovun cəmi 10 yaşı var idi. M.F.Axundov isə hələ dünyaya gəlməmişdi. İdeya kasadlığı yaxın gələcəkdə nəyə isə ümid etmək üçün əsas vermirdi.

### ***Zəka fəlsəfəsi***

Bəli, bu həmin il idi ki, Avropanın ən böyük hərbi ustadı imperatorluq titulu qazanmış və Avropa özünün ən böyük zəka sahibini itirmişdi.

Prussiya səmasını qara buludlar örtmüşdü. Dünyanın azadlıq yolunun fəlsəfi əsaslarını yaratmış bir insanı itirdiyi bəş deyilmiş kimi, indi də həmin ideyaları öz təcavüzünə bayraq edən Napoleon ordusunun istilasına məruz qalmışdı.

Lakin böyük ideyaların ictimai təcəssümü sahəsində açıq-aşkar böhran keçirən Avropada ideya təkamülü davam etməkdə idi.

Bəli, Avropada gələcəkdə bir-birini tamamlamalı olan iki

böyük ideya öz inkişaf yolunun zirvəsinə yüksəlməkdə idi.

Təbiətin mənimsənilməsinə yönəlmiş tədqiqatlar, təbiət-şünaslığın sistemli inkişafı yeni-yeni təbii elmi nəzəriyyələrin yaranması və onların texnikada öz maddi təcəssümünü tapması, sənayeləşmə və elmi-texniki tərəqqi – bütün bunlar yeni Avropanın simasını ifadə edirdi. Lakin cəmiyyətin industriallaşması ictimai münasibətlərin mürəkkəb istehsal sistemi və elmi-texniki proseslərlə vasitələnməsi insanı arxa plana keçirir, fərdi mənəviyyət, şəxsi həyatın mənası kölgədə qalırdı. Hələ bunu demirik ki, texniki inkişaf bəşəriyyəti çox qorxulu sonuqlara sürükləyirdi. Bəli, F.Bekon «bilik qüvvədir» - deyərəkən yanılmırdı. Bilik doğrudan da qüvvəyə, gücə çevrilirdi. Elə böyük və möhtəşəm bir gücə ki, insanlar hələ onu haraya və necə yönəltməyi öyrənməmişdilər. Horatsinin məşhur kəlamı XIX əsrin əvvəllərində necə də aktual səslənirdi: «Hikmətlə cilovlanmayan kobud qüvvə öz məxsusi ağırlığı altında məhvə məhkumdur». Görünür, C.Russo da məhz bundan ehtiyatlandığı üçün elmi-texniki inkişafdan vəcdə gələnlərin nikbinliyini bölüşmürdü. Bütün ümidləri elmin inkişafına bağlamaq doğrudan da sadələvhlik idi. Bunu hamı anlamasa da, böyük zəka sahibləri dərk edirdi. Humanistçilik məhz gücə çevrilən rasionallığa alternativ kimi yaranmışdı. Lakin əvvəlcə ayrı-ayrı elmi-texniki problemlərin həllinə yönəldilmiş zəka – parçalanmış zəka öz universallığına, bütövlüyünə qayıtmalı idi. Təbii elmi fikrin, rasionallığın universal modelinin yeni tələblər səviyyəsində qurulmasına ehtiyac var idi. Adi şüuru və əməli fəaliyyətin əqli əsaslarını əhatə edən rasionallıqla elmi təfəkkürün rasionall mexanizmi vahid ortaq məxrəcə gətirilməli idi. Bu missiyanı Kant yerinə yetirdi.

Lakin Kant Yeni Dövr Avropa düşüncəsinə hakim kəsilən universal zəka modelini verməklə kifayətlənmədi. Bu ideyaya alternativ olan humanitar düşüncənin universal nəzəriyyəsinə də məhz Kant işləyib hazırladı. Hələ neçə əsrlərdən bəri davam etməkdə olan bilik və mənəviyyət, elm və əxlaq, rasionallizm və humanizm duallığı özünün ən universal fəlsəfi şərhini Kant yaradıcılığında tapdı.

Belə ki, Kant özünün ictimai baxışlarında Qərbi sivilizasiyasının ikinci böyük ideyası olan humanizm ideallarını da

məntiqi planda təhlil etmiş, *hüquqi dövlət*, vətəndaş cəmiyyəti ideyalarının fəlsəfi əsaslarını işləyib hazırlamışdı.

Kanta görə, insan zəkası bəşəriyyətin dünya miqyasında daha optimal təşkilatlanması üçün də məsuliyyət daşıyır. Daha çox inkişaf etmiş xalqlar bütövlükdə bəşəriyyət haqqında düşünməlidirlər. Onun fikrincə, xalqların elə bir idtifaqı olmalıdır ki, burada hətta ən kiçik dövlət belə özünün təhlükəsizliyi və hüquqlarının qorunmasını həmin bu xalqlar birliyinin gücü ilə təmin edə bilsin. Diqqətlə yanaşılsa, biz burada Birləşmiş Millətlər Təşkilatı və ATƏT kimi beynəlxalq qurumların ilkin ideyasını görə bilərik. Kant bu ideyanı 220 il bundan əvvəl söyləmişdi.

Sovet dönəmində Kant fəlsəfəsi dedikdə, əsasən onun idrak təlimi nəzərdə tutulur, ictimai baxışları isə öyrədilmirdi. Ona görə də bu gün Azərbaycanda Kant dedikdə ilk növbədə transsendental fəlsəfə, aprior və aposterior biliklər, əxlaqi antinomiyalar və «özündə şey» anlayışları yada düşür. Müasir Azərbaycan kütləvi şüurunda «transsendental fəlsəfə» ifadəsi ən çox Mehdi Hüseynin «Alov» pyesində Əmir Bəxtiyarovun dilindən (xalq artisti Fuad Poladovun gözəl ifasında) dəfələrlə eşidildiyi üçün yadda qalmışdır. Peşəkar tədqiqat baxımından isə, Kantın idrak nəzəriyyəsi Azərbaycanda «dəbdə olmamışdır».

Lakin bu heç də məhz Kanta münasibətdən irəli gəlmir. Bu bütövlükdə, idrak nəzəriyyəsinə və böyük fəlsəfəyə münasibətin təzahürlərindən ancaq biridir. Biz uzun müddət fəlsəfəsizləşmiş (fəlsəfəsi ideologiya ilə əvəz edilmiş) bir cəmiyyətdə yaşamışıq və həmin ətalətlə bu gün biz nəinki Kanta, heç Bəhmənyara da qayıtmaq təşəbbüsü göstərmirik. Böyük fəlsəfi ideyaların əməli təcəssümünü, siyasi və hüquqi təsbitini Avropadan hazır şəkildə transfer etməyə çalışırıq. Bizə elə gəlir ki, başqa fikir təməlinə formalaşmış sosial-hüquqi modellər asanlıqla mənimsənilə bilər. Lakin fəlsəfi təməl olmadıqda, ictimai şüurun bütün sahələri bir-birini tamamlamadıqda, tək bir sahədə irəli getmək mümkün deyil.

Bu gün fəlsəfədən uzaqlaşan tək biz deyilik. Avropanın özündə də xeyli vaxtdır ki, praqmatik şüur fəlsəfi şüuru sıxışdırmaqdadır. Lakin sevindirici haldır ki, bu gün Almaniyanın

özündə bir Kanta qayıdış əhval-ruhiyyəsi vardır. Təkcə son ildə Kantın həyat və fəaliyyəti ilə bağlı üç kitabın işıq üzü görməsi, bu günlərdə Almanıyanın xarici işlər naziri Yoşka Fişerin başçılığı ilə böyük nümayəndə heyətinin Kantın vəfatının 200 illiyini qeyd etmək üçün indi Rusiya ərazisində yerləşən Kalininqrad (Köniqsberq) şəhərinə səfəri də Kanta qayıdış tendensiyasından xəbər verir.

Bu gün Azərbaycanda Kantın vəfatının 200 illiyi münasibətilə xatirə mərasimləri keçirilməsi də Kanta qayıdışdan, Bəhmənyara qayıdışdan – fəlsəfəyə qayıdışdan xəbər verir.

### ***Məhəbbət dini***

Bəli, Avropa özünün ən böyük filosofunu itirmişdi. Lakin böyük fikir prosesi hələ dayanmamışdı. Klassik alman fəlsəfəsinin banisi əbədi olaraq gözlərini yumduğu bir zamanda – həmin 1804-cü ildə alman torpağında başqa bir fəlsəfə klassiki – Lüdviq Feyerbax dünyaya göz açdı.

Kantın vəfatından sonra alman fəlsəfəsində idealist meyhlər gücləndi; Fixtenin simasında subyektiv idealizm, Şelling və Hegelin simasında obyektiv idealizm geniş vüsət aldı. Təbiət müstəqil substansiya olaraq deyil, Fixte təlimində insan «Mən»inin obrazı, Hegel təlimində isə mütləq ideyanın təzahürü kimi təqdim edilməyə başladı. Kantın maddi gerçəkliklə zəka arasında yaratdığı balans pozuldu. Əgər Kanta görə hissi təcrübə hadisə dünyası ilə transsendent dünya arasında dayanırdısa, indi zəka və bilik yeganə həqiqi reallıq kimi qəbul edilirdi. Bu isə *ideyanın ayağının yerdən üzülməsi*, fəlsəfənin real həyatı əhəmiyyətinin azalması və nəticə etibarilə təbiətin öyrənilməsinin alimlərin, elmin ixtiyarına buraxılması demək idi.

Belə bir şəraitdə sanki fəlsəfi fikirdə balansın bərpa olunması naminə Kant və Hegel fəlsəfəsi zəminində, lakin Hegel təliminə alternativ olaraq materialist təlimin ortaya çıxmasına təbii bir ehtiyac yaranmışdı və bu missiyanı da Feyerbax yerinə yetirdi.

Əgər Hegel və Şelling öz təlimlərini Kant fəlsəfəsində zəkanın müstəqillik imkanınının mütləqləşdirilməsi üzərində

qururdularsa, Feyerbax öz təlmini Kant fəlsəfəsinin başqa bir məqamının, əxlaqın dinə nəzərən müstəqillik imkanını mütləqləşdirmək üzərində qurdu. Feyerbax insan mənəviyyatını dini ehkamçılıqdan azad etməklə, ağırlıq mərkəzini fəvqəlideyadan insanın öz üzərinə köçürdü. Feyerbaxın elə ən böyük xidməti də insanı fəlsəfənin yeganə, universal və ali predmeti hesab etməsi idi. İnsan göydən yerə endirilirdi və fəlsəfə də Feyerbax təliminin timsalında yenidən insana, fərdə qayıdırdı. Feyerbax Fixtenin «Mən» fəlsəfəsinə qarşı «Mən və sən» fəlsəfəsinə qoydu və insanlar arasındakı münasibəti xoşbəxtliyin əsas şərti kimi ön plana çəkdi. Feyerbaxa görə, xoşbəxtliyə cəhd insan fəaliyyətinin əsas hərəkətverici qüvvəsidir.

O, xristianlığı tənqid etməklə yanaşı, xristianlığın insana məhəbbət konsepsiyasını konkret ictimai mühit kontekstinə gətirdi. Feyerbax məhəbbəti dini mənsubiyyət çərçivəsinə salmağın əleyhinə çıxdı. Onun fikrinə görə məhəbbət dini hisslə, inamla yox, zəka ilə eyniyyət təşkil edir. «Zəka – universal məhəbbətdir» (Feyerbax).

Füzulidən 300 il sonra yenidən məhəbbəti dində əritmək cəhdlərinin əvəzinə, dini hissi məhəbbətdə əritmək, fəvqəlbəşəri ideyaları insani ideyalarla əvəz etmək, dini tənqid etməklə yanaşı, yeni bir din – məhəbbət dini yaratmaq təşəbbüsü göstərildi. Lakin Feyerbax təlimi inkar üzərində, Füzuli təlimi isə vəhdət üzərində qurulmuşdu - *insani eşqlə ilahi eşqin vəhdəti!*

Qismətə bax! Babalarımız o qədər uca olublar ki, onların səviyyəsinə qalxmağın yolu Qərb fəlsəfəsinin dərkindən keçir. Biz bu gün onlara qayıtmaq üçün, onların səviyyəsini anlamaq üçün əvvəlcə Qərb fəlsəfəsinə, onun ən parlaq nümunəsi olan klassik alman fəlsəfəsinə – Kanta, Hegelə, Feyerbaxa qayıtmaq məcburiyyətindəyik.

Millətlər fərqli olsa da, adətlər, dinlər, dillər fərqli olsa da, böyük ideyanın yolu birdir və bəşəriyyətin bütün böyük zəka sahiblərinin birgə səyi ilə qət edilir!



## HEGEL VƏ SÜHRƏVƏRDİ (Əbu Həfs)

Şihabəddin Əbu Həfs Ömər Sührəvərdi təsəvvüf fəlsəfəsinin böyük nümayəndələrindən biri kimi tanınır. O, uzun müddət ancaq sufi təliminin hüdudlarında qalmış və fəlsəfi tədqiqatlara, metafizikaya «uyanlar»a şübhə ilə yanaşmışdır. Onun əsas əsəri sayılan «Avarifül Mearif (Gerçək Təsəvvüf)»<sup>1</sup> əsasən şəriət çərçivəsi daxilində yazılmış bir kitabdır və fəlsəfi əsər olmaqdan daha çox dini məzmun daşıyır. Onun sonralar böyük bir təriqətə çevrilən və neçə əsrlər ərzində davam edən sufi təlimi haqqında məhz yuxarıda göstərdiyimiz kitabın təmsalında Azərbaycanca da məlumatlar verilmişdir.<sup>2</sup>

Bizim üçün maraqlı olan budur ki, özünün son əsərlərində Əbu Həfs Sührəvərdi fəlsəfəyə, metafizik problemlərə böyük maraq göstərmişdir. Onun özü də dünyanın yaranışı və mahiyyəti haqqında fikirlər irəli sürmüşdür. Məhz bu fikirlər müasir fəlsəfi fikir baxımından xüsusi maraq kəsb etdiyinə görə biz onun təsəvvüf təlimi haqqında deyil, kosmoqonik fikirləri və metafizikasını haqqında söz açmaq istəyirik.

Əvvəla, qeyd etmək lazımdır ki, Sührəvərdinin fəlsəfi konsepsiyalarının yaranmasına hind-çin dini-fəlsəfi təlimlərinin

---

<sup>1</sup> *Ebu Həfs Şihabəddin Sührəvərdi. Avarifül-Mearif (Gerçək təsəvvüf)*. Umran yayınları. İstanbul, 1995, 728 s.

<sup>2</sup> *Zakir Məmmədov. Əbu Həfs Sührəvərdi. – Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi*. B., İrşad, 1994, səh. 112-121; *Yusif Rüstəmov. Əbu Həfs Ömər Sührəvərdinin təsəvvüf fəlsəfəsi*. B., 2005. – 140 s.

müəyyən təsiri olmuşdur. (Bu, ola bilsin ki, Sührəvərdinin təlimini bir təriqət kimi Hindistanda yayılmasının əks-sədası idi). Dünyanın kişi və qadın başlanğıcı kimi təsəvvür olunan *İn* və *Yanın* təmasından yaranması haqqında fikirlərə uyğun olaraq, Sührəvərdi *dünya ruhu* ilə *dünya nəfsinin* kosmik izdivacından çıxış edir.<sup>1</sup> (Sührəvərdinin «dünya ruhu» ilə Hegelin «dünya ruhu» tam adekvat olmasa da, bunlar arasında xeyli oxşarlıq vardır).

Sührəvərdi insanı antik ənənələrə uyğun olaraq, mikro-kosm kimi götürür və belə hesab edirdi ki, kainat elə bil ki, kiçik həcmdə bu aləmdə cəmlənmişdir. Və tərsinə, kainatı da nəhəng bir insana bənzədirdi.<sup>2</sup> Bu fikir İbn Ərəbinin «İnsan zahir və surətdə kiçik bir aləmdirə, aləm böyük bir insandır»<sup>3</sup>, yaxud: «Adəm bu aynanın (aləmin – S.X.) cilasası və bu surətin ruhu oldu»<sup>4</sup>, yaxud: «Aləm onun (insanın – S.X.) vücuduyla tamam oldu. Bu etibarla o, aləmə nəzərən üzüyün qaşı kimidir»<sup>5</sup>, – sözlərini xatırladır.

Əbu Həfs Sührəvərdinin fikrinə görə, kainata məxsus olan ruh (Ruh əl-əzəm) hər şeyin ilk səbəbidir. Təbiət də bu ruhun iradəsi ilə yaranır ki, onun da ən yüksək pilləsi insandır. İnsanların ən yüksəyi peyğəmbərlərdir ki, onların da fəaliyyətini idarə edən «əzəli əql»dir. Bundan sonra Sührəvərdi insan əqlinin mərtəbələrini ayırmağa çalışır ki, burada yüksək yerlərdən birini filosofların düşüncəsi tutur. Onlar «yaradıcı əql»lə idarə olunurlar.

Əqlin dərəcələnməsinə uyğun olaraq kainat da dərəcələnilir, və nəhayət, göy sferasından sonra yer hadisələri, cismani dünyanın qanunauyğunluqları gəlir. Bu çoxpilləli, iyerarxik kosmoloji sistem bizə, bir tərəfdən, İbn Sina və Şi-

---

<sup>1</sup> *A.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. М., «Диля», 2004, стр. 230-231.*

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.231.

<sup>3</sup> *İbn Ərəbi. Füsüs-əl hikəm. – Bax: Qadir Fazili. İslam mədəniyyətində irfan və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsi. – «Şərq fəlsəfəsi problemləri» curnalı, 2002, № 1-2, səh. 40.*

<sup>4</sup> *İbni Arabi. Füsüsül-hikem (türkcəsi – M. Nuri Gencosman). İstanbul, «Dağıtım», 2003. səh. 28.*

<sup>5</sup> Yenə orada, səh.29.

habəddin Yəhya Sührəvərdinin təlimlərini, digər tərəfdən də, Hegel təlimini xatırladır. Bu konstruksiyaya Hegel sisteminin belə bir məqamı daxildir ki, hər şeydən öncə *ruh əl-əzəm – mütləq ruh* vardır və kainat (təbiət) onun fəaliyyətinin nəticəsidir. İnsan bədənə malik olan bir varlıq kimi təbiətin bir məqamıdır, deməli, insan əqli də bu pillələnmədə *kainat ruhundan* sonra gəlir. Hegel triadasına görə, mütləq ruh təbiətdə təcəssüm olunduqdan sonra insan təfəkkürünün təmsalında yenidən özünə qayıdır. Və bu «qayıdış» yüksələn xətlə inkişafın daha ali məqamıdır. Sührəvərdidə isə proses enişə doğru gedir.

Lakin insan kosmoqonik planda, yaranış ardıcılığında sonda dayansa da, ona verilmiş idrak qabiliyyətinin gücü ilə və ən başlıcası dini hisslə, ruhani bir qüdrətlə yenidən ilk başlanğıca qovuşmağa, dünyanı yaradanı dərk etməyə can atır. Bunun üçün insan təmizlənməli, cismani təməldən və heyvani nəfsdən uzaqlaşmalı, bu yolda bir sıra hal və məqamlardan keçməlidir. Əgər Hegel təlimində insan ilk təmələ (mütləq ruha) təfəkkürün gücü ilə qovuşmağa çalışırsa, sufi təliminə görə, insanın sonrakı yüksəlişi – ruhani yüksəlişdir, ruhun ruha qovuşmaq əzmidir.

Sufilərin bəziləri bir addım da irəli gedərək, «kiçik aləm» olan insanı önə çəkirlər. Məsələn, Mövləvi (Mövlana Cəlaləddin Rumi) deyir:

*Əsas insanın ürəyidir, ürək cövhərdir.  
Qalan hər bir şey onun ərazidir.  
Hər şey ürəyin kölgəsi olduğu üçün,  
hər şey ürək üçündür.  
Ürək aləmdən böyükdür, onun xeyri  
aləmə həmişə çatır.  
Badə bizdən məst olur, nəinki biz ondan.  
Aləm də bizdən yaranıb, nəinki biz ondan.*

Bu misraları öz məqaləsində misal gətirən iranlı professor Qadir Fazili daha sonra yazır: «Mövləvi başqa bir şeirində insan ilə dünyanın əlaqəsini meyvə ağacı ilə meyvənin əlaqəsinə bənzədir. Meyvə ağacı meyvəsinə görə əkilidiyi üçün, aləm də insana görə yaradılmışdır. Meyvə ilk baxışda ağacdən yaranır.

Amma əslində ağac özü meyvədən yaranmışdır. İnsan da ilk baxışda aləmdən törənmişdir. Amma əslində aləm insandan törənmişdir. Belə ki, insan olmasaydı, təbii ki, aləm olmazdı. Ona görə də insanın məqamı, aləmin məqamından yüksəkdir». <sup>1</sup>

Burada Aristotel təliminin də təsiri görünməkdədir. Həgelin kosmoqonik triadası həm Platondan, həm də Aristoteldən bəhrələnmiş olmaqla, bir növ sintez təsiri bağışlayırsa, Mənsur Həllacın, Mövlananın və onların davamçılarının təlimi Aristotelin məqsədi önə çəkmək cəhdinin mütləqləşdirilməsinə bənzəyir. Biz yuxarıda <sup>2</sup> Platon və Aristotelin mövqelərini müqayisə edərkən, «məqsədin» təməlinin əslində ilkin ideyada axtarılmalı olduğunu qeyd etmişdik.

Bir sıra sufilərin təlimində Yaradanın məqsədinin «məqsəd» statusunda olan insandan əvvəl olduğu sadəcə yaddan çıxarılır. Bu baxımdan, insanın ruhunun ilahi ruhdan mərtəbə baxımından fərqləndirilməsi çox önəmlidir.

Belə maraqlı bir detallı da nəzərə almaq lazımdır ki, həmkarlarının çoxundan fərqli olaraq Əbu Həfs Sührəvərdi ruh ilə nəfəsi fərqləndirməyə çalışır, ruhu nəfəslə nisbətən daha yüksək bir məqam kimi dəyərləndirirdi.

Əbu Həfs Sührəvərdi təlimində *kainatın ruhu* onun özündən əvvəl gəlir. Nəzərə alsaq ki, Sührəvərdi kainatı insana bənzədirdi, deməli, insanın da ruhu onun bədənindən əvvəldir. Bu fikri əsaslandırmaq üçün Sührəvərdi Qurani-Kərimə müraciət edir və onun ayələrini öz konsepsiyasına uyğun surətdə yozmağa çalışır, daha doğrusu, bu mövqedən çıxış edən İbn Atəllaha istinadla deyir: «Allah Təala cəsədlərdən öncə ruhları yaratmışdır. Çünki əyati-kərimdə öncə: «biz sizi, yəni ruhlarınızı yaratdıq», buyurmuş, arxasınca da «sonra da sizə şəkil verdik, yəni cəsədlərinizi yaratdıq» bəyan etməklə, yaradılışdakı sərəyə işarət etmişdir. <sup>3</sup> Bu parçada Sührəvərdi Qurani-Kərimin Əl-Əraf surəsinin 11-ci ayəsinə əsaslanmağa

---

<sup>1</sup> *Qadir Fazili*. İslam mədəniyyətində irfan və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsi. – «Şərq fəlsəfəsi problemləri» curnalı, 2002, № 1-2, səh. 40.

<sup>2</sup> Bu nəşr, səh. 50.

<sup>3</sup> *Ebu Həfs Şihabüddin Sührəvərdi*. Avarifül-Mearif (Gerçek tasavvuf). Umran yayınları. İstanbul, 1995, səh. 576.

çalışır. Lakin dəqiq tərcümə belədir: «Sizi yaratdıq, sonra sizə surət verdik...».<sup>1</sup> Lakin Qurani-Kərimdə dönə-dönə qeyd edildiyi kimi, Allah əvvəlcə insanın bədənini (gildən, palçıqdan) yaratmış, sonra isə ona ruh üfürmüşdür.<sup>2</sup> Bu baxımdan, insanın ruhunun onun bədənindən əvvəl olmasını iddia etmək üçün əsas yoxdur. Belə ki, insanın bədəni heç də onun öz ruhu tərəfindən deyil, daha yüksək mərtəbəli bir iradi aktla yaradılır. Eləcə də kainat, təbiət. Kainatın yaratıcısı heç də onun öz ruhu yox, ondan daha yüksəkdə duran (və zamanca əvvəl olan) bir qüvvədir. Əks təqdirdə kainatın ruhu ilə cismanı təcəssümü bir vəhdət təşkil edərdi ki, bu da vəhdət əl-vücut təliminə uyğundur. Əbu Həfs Sührəvərdi də məhz bu təlimdən çıxış edir. Bu təlimin ənənəvi olaraq panteizmlə müqayisə olunması təsadüfi deyildir.

Panteizmin, vəhdət əl-vücut təliminin islami dünyagörüşünə uyğun olub-olmaması mübahisəli bir məsələdir. Kainatın ruhunu Allahla eyniləşdirmək əslində Allahı bir mərtəbə aşağı endirməkdir. Bu baxımdan, İbn Sinanın və Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin təlimləri sufilərin bu məsələyə baxışları ilə müqayisədə daha islami hesab olunmalıdır. Belə ki, onlar panteizmi qəbul etmir və Allahın, Nur əl-Ənvərin daha yüksək məqamda dayanması fikrindən çıxış edirlər. Yeri gəlmişkən, Plotin də.

Düzdür, İbn Sina təbiətin və onun qanunauyğunluqlarının nə vaxtsa yaradılmasından yox, əbədi mövcudluğu tezisindən çıxış edir ki, bu da Əl-Qəzali tərəfindən kəskin tənqid olunur. Lakin bununla belə, vəhdət əl-vücut təlimində və Əbu Həfs Sührəvərdinin kosmoqoniyasında cismani və ruhani başlanğıcların qarşılıqlı surətdə əvəzlənməsi iyerarxiyasında göstərilən «kiçik» bir diqqətsizlik islami Vəhdət ideyası ilə daha çox uyğunsuzluq yaradır. Düzdür, Əbu Həfs Sührəvərdinin kosmoqoniyası Spinoza panteizmindən daha çox idealistiyönlü *Hegel panteizminə* uyğun gəlir, amma hər halda Allahın ruh ilə (Ruh əl-Əzəm) eyniləşdirməsi təşəbbüsü onun həm cismani, həm də ruhani dünyanın fəvqündə durması və hər

---

<sup>1</sup> Qurani-Kərim. B., «Çıraq», 2004, səh. 209.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.295 (Ər-Hicr surəsi, 28 və 29-cu ayələr).

iki dünyanın yaratıcısı olması haqqındakı daha yüksək təsəvvürə uyğun gəlmir. Bu baxımdan yanaşdıqda, Əbu Həfs Sührəvərdinin də Qəzali kimi filosofları (Fərabî, İbn Sina, Ş.Y.Sührəvərdi və s.) tənqid etməsi və onları məhz Vəhdət ideyasından uzaqlaşdırmaqda təqsirləndirməsi ədalətli hesab oluna bilməz. Çünki islami ehkamdən çıxış etmək asan olsa da, elmi-fəlsəfi konsepsiya yaradarkən bu ehkama riayət etmək isə xeyli çətindir. Çünki burada «tərcümə» səhvləri də ortaya çıxır.

## A.ŞOPENHAUER ŞƏRQLƏ QƏRB ARASINDA

Öz dövrünün fəlsəfi fikir ənənələrinə, klassik alman fəlsəfəsinə, xüsusilə də Hegelə qarşı müxalifətdə duran və dövrü tərəfindən uzun müddət qəbul olunmayan, dövrünün ideya paradiqması ilə uzlaşmayan A.Şopenhauer fəlsəfəsinin ideya mənbəyi harada axtarılmalıdır?

### *A.Şopenhauer və Şərq fəlsəfəsində iradə problemi*

Prof. İ.S.Narski yazır: «Qədim hind vedaları olan «Upanişadlar», harada ki, dünyanın ali mahiyyət təməlinin əksliyinin parlaq təsviri verilmişdir, Şopenhauer üçün əsl tapıntı idi».<sup>1</sup> O, «Upanişadlar»dan başqa İşvara-Krişnanın «Sankhiya-karika» fəlsəfəsi, «Puran» və s. mənbələrlə də tanış idi. Sankhiya fəlsəfəsi insanın əzab və izzətlərinin qarşısını almaq yollarını göstərirdi. Bu ideya buddizmdə də davam etdirilmişdir. Təsadüfi deyildir ki, A.Şopenhauer buddizm təlimi ilə də yaxından tanış olmuş və «nirvana» onun etik idealının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.<sup>2</sup>

Bütün Şərq fəlsəfi təlimləri kimi, brahmanizm və buddizm də dünyanın sadəcə dərk olunması haqqında yox, insanın öz həyatını necə qurması haqqında, öz istəklərini yönəltməsi

---

<sup>1</sup> *И.С.Нарский. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма.//А.Шопенгауэр. Избранные произведения. М., Просвещение, 1992, стр. 9.*

<sup>2</sup> *Yenə orada, səh. 10.*

haqqında bilgilər verir. Bu isə artıq idrak problemi ilə yanaşı, iradə probleminin də təməlidir. Yəni insan nəyi isə bilirsə, bu hələ kifayət deyil, əsas məsələ bildiyini həyata keçirmək istəyi və praktikasındır. Lakin qədim hind fəlsəfi təlimlərində iradi akt hələ diferensiaslaşmış; idrak, iradə və əməl sinkretik səciyyə daşıyır. A.Şopenhauerdə isə, «iradə» və «dünya iradəsi» əsas fəlsəfi kateqoriyalar kimi istifadə olunur və onun fəlsəfi sistemi də məhz bu kateqoriyalar üzərində qurulur. Lakin bu sahədə də ilk addımlar Şərq fəlsəfi fikrində atılmışdır. Bu dəfə orta əsrlər islam fəlsəfəsində.

Məlum olduğu kimi, bir tərəfdən, dünyanın dərk olunması, digər tərəfdən, onun yaradılması problemi islam fəlsəfi fikrinin mərkəzi mövzularından biridir. Allah yaradıcı başlanğıc kimi, ilk növbədə məhz iradə nümayiş etdirir. A.Şopenhauerin «dünya iradəsi» kateqoriyasını, Allahın iradəsi ilə müqayisə etdikdə orta əsrlər (islam) fəlsəfəsinin çox aktual olan bir problemi gündəmə gəlir.

Yuxarıda biz Füzulinin fəlsəfə tarixinə dair baxışlarına müraciət edərkən, onun İlk başlanğıcın «xatırlama», «düşüncə» və «təsəvvür»ünü yaranış üçün kafi əsas kimi götürdüyünün şahidi olduq.<sup>1</sup>

Ən başlıcası budur ki, hər hansı bir şey yaradılarkən onun təkcə *indiki halı* deyil, sonrakı gedişatı da nəzərdə tutulmuş ola bilər. Hər hansı bir şey zaman anında deyil, müəyyən zaman keçidində – prosesdə təsəvvür olunur və Allahın «ol» hökmü ilə statik bir vəziyyət yox, bütöv bir proses yaranır, həyata keçir. İnsan iradəsi üçün azad meydan kimi, ancaq ilahi iradi aktla nəzərdə tutulmamış sahələr qalır. İnsan bir tərəfdən, öz iradəsinin subyektı, digər tərəfdən, daha yüksək bir iradənin (islam fəlsəfəsinə görə – ilahi iradə, Şopenhauer fəlsəfəsinə görə – dünya iradəsi) obyektidir, yəni onun təsir dairəsindədir və dairədən şəxsi iradi aktla çıxma bilmir.

A.Şopenhauer yazır: «Hər bir zərurət ancaq nəticənin səbəbə münasibətidir və başqa heç nə deyil. Təməl (kafi əsas) qanunu – bütün hadisələrin ümumi forması olduğu üçün insan da öz fəaliyyətində hər hansı bir başqa hadisə kimi ona tabe

---

<sup>1</sup> Bax: bu nəşr, səh. 13-14.



olmalıdır. Amma, *mənəyönəli* şüurda iradə bilavasitə və özü-özlüyündə dərk olunduğu üçün azadlığın şüuri mənimsənilməsi də ancaq bu zaman mümkündür. Lakin nəzərdən qaçırılır ki, fərd, şəxs – artıq özü-özlüyündə iradə yox, iradənin təzahürüdür və bu halda təyin olunaraq hadisə formasına keçmişdir, – təməl qanunudur. Burada belə bir maraqlı vəziyyət alınır ki, hər kəs özünü aprior olaraq hətta hər bir fəaliyyətində tam azad hesab edir və düşünür ki, hər dəqiqə başqasına çevrilə biləcək dərəcədə yeni həyat tərzini başlaya bilər. Amma aposterior olaraq, təcrübədə nə qədər təəccüblü olsa da məlum olur ki, o heç də azad deyil və zərurətə tabedir; bütün plan və düşüncələrinə baxmayaraq, o, öz hərəkətlərini dəyişmir və əvvəldən həyatının axırına qədər özünün bəyənmədiyi xarakterdən çıxış etməyə məcburdur. Elə bil ki, üzərinə götürdüyü rolu axıra qədər oynamağı olur».<sup>1</sup>

Burada söhbət insan iradəsinin məhdudluğundan gedir. Yəni o, hətta özünə aid təbii-zəruri gedişatı dəyişə bilməz. Buddizmdə isə ilahi iradə də məhdud hesab olunur: «Hətta Allah özünə üstün qəlmiş insanın qələbəsini məğlubiyətə çevirə bilməz».<sup>2</sup> Bildiyimiz kimi, İslam dininə görə, Allah hər şeyə qadirdir. Buddizmdə kamil insan ən yüksək zirvə hesab olunur. Sufizm haqqı bulmuş insanı Allah zirvəsinə çatmış hesab edərkən, bununla belə, Allahı hər şeydən yüksəkdə saymaqla küfrə yol vermədiyi halda, buddizm islami əhkam baxımından küfrə yol verir.

Allah vahiddir və dünya iradəsi də vahid, tək olmalıdır. A.Şopenhauer yazır: «İradə... zaman və məkanə görə sonsuz, saysız-hesabsız təzahürlərinə baxmayaraq, müxtəliflikdən, çoxluqdan azaddır; o, özü vahiddir: amma təkliyi ancaq *çoxluğu* mümkün olanın əksi kimi başa düşülən bir obyekt olaraq yox, habelə *çoxluğun* ümumiləşməsindən əmələ gələn vahid anlayış kimi yox, zaman və məkan xaricində olmaqla fərdiləşmə

---

<sup>1</sup> A.Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Минск, 1998, стр. 248-249.

<sup>2</sup> Вах: Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Книга первая . М.,1989, стр.199.

prinsipi kimi, b.s. *çoxluğun* mümkünlüyünü istisna etmək mənasında vahiddir».<sup>1</sup>

### ***A.Şopenhauerin Kantı Hegeldən qorumaq təşəbbüsü və ya «özündə şey» ideyasına yeni baxış***

Hadisə heç də xalis maddiliyi, materiyanı ifadə etməyib ideya ilə materiyanın kəsişməsindən yaranıb. Xalis materiya isə diqqətlə yanaşıldıqda hissi idrakdan həmişə kənar qalan, insan təcrübəsi üçün əlçatmaz olan «özündə şey»ə daha çox adekvatdır.

Materiya strukturlaşarkən, forma alarkən hadisəyə çevrilir.

«Özündə şey»in, «bizim üçün şey»in çevrilməsi, əslində, onun ideya ilə təması sayəsində mümkün olur.

İnsan şüuru da materiyanı yox, məhz ideyanı «tutur», qavrayır, mənimsəyir.

Strukturlaşlaşmamış, formaya düşməmiş materiyanın, «özündə şey»in nəinki hər hansı bir xassəsindən, kəmiyyət və keyfiyyətdən danışmaq mümkün deyil, onun heç zaman və məkan müəyyənliyi də yoxdur.

Artur Şopenhauer “Dünya bir iradə və təsəvvür (?) kimi” əsərində Kantın ən böyük xidməti olaraq hadisə ilə “özündə şey”in fərqləndirilməsini vurğulayarkən, bunu da xüsusi qeyd edir ki, “bizimlə “şey” arasında bir *intellekt* vardır deyə, şey özlüyündə mövcud olduğu kimi dərk oluna bilmir”.<sup>2</sup>

A.Şopenhauer Kantın təlimini Con Lokk təlimi ilə müqayisə edərək yazır ki, “şeylərin “ikinci tərtib” xassələri – səs, iy, rəng, bərklik, yumuşaqıq, hamarlıq və s. hissi təəsüratlara əsaslandığından obyektiv cismə, özündə şeyə məxsus ola bilməz. Şeyin özünə o, ancaq “ilkin” xassələri... – sürəklilik, forma, sıxlıq, kəmiyyət və hərəkətliliyi aid edirdi.

---

<sup>1</sup> *A.Шопенгауэр. Мир как воля и представление, стр. 248.*

<sup>2</sup> *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы.: Минск. Литература, 1998, стр. 710.*

Lakin Kant göstərdi ki, Lokkun şeyin ilkin xassələri saydığı cəhətlər də, əslində, öxündə şeyə deyil, onun bizim idrakı qabiliyyətimizdəki təzahürünə məxsusdur<sup>1</sup>. A.Şopenhauerə görə, Lokk “ikinci xassələri” hiss orqanları tərəfindən daxil edildiyi üçün şeylərdən fərqləndirməklə kifayətlənir. Kant isə “ilkin xassələri” də “şey”ə aid etməyərək, insan beyninin funksiyası kimi izah edir (Daha doğrusu, Kantın Şopenhauer versiyası, şərhli belədir). Şopenhauer Kantın idrakın aposterior elementləri ilə yanaşı, aprior elementlərini də nəzərə almasını məhz “özündə şey” konsepsiyasının bu cür ardıcıl davamı ilə izah etməyə çalışır.<sup>2</sup>

“Özündə şey” məhz materiya kimi, material kimi, struktursuz, formasız məzmun kimi, digər tərəfdən yanaşdıqda, həm də məhz atom kimi başa düşüldükdə. Hələ idea ilə təmasda olmamış, hər hansı bir ideanın təsirinə məruz qalmamış “ilkin varlıq”, maddi başlanğıc kimi başa düşüldükdə - Kantın bu təlimi də, yeni bir mahiyyət kəsb edir.

Bir tərəfdən bütün kainatı dolduran “dumanlıq”, efir kimi kəsilməz, tükənməz sonsuz bir varlıq, digər tərəfdən atom (fizikadakı “atom”dan fərqli olaraq həqiqi bölünməz element) kimi, apeyron kimi... ən kiçik zərrə, əslində, sonsuz kiçik varlıq!

Bir tərəfdə sonsuzluq və kəsilməzlik, digər tərəfdə sonsuz kiçik və diskretlik. Və bu iki kənar halın eyni mahiyyətdə, eyni məvhumda birləşməsi!

Bu cür yaxınlaşma halında, “şey” nəinki formaca, həm də kəmiyyətcə qyri-müəyyəndir.

Marksizm nə ideyanı, nə də materiyanə bir qütb kimi, kənar hal kimi qəbul etmir (anlamır). Kant fəlsəfəsi isə, Şopenhauerin tamamilə düzgün müşahisənə görə, ideal və real olanın tam əksliyindən, əks qütblər olmasından şıxış edir. bu doğrudur; abstraksiya halında qütblərin müəyyənləşdirilməsi çox vacibdir. Lakin, “gerçəklikdə”, təcrübədə qütblər deyil, onların bu və ya digər nisbətdə qatışığı üzə çıxır. Daha doğrusu, insan şüuru ancaq idayarı (formanı, strukturu kəmiyyəti və s.)

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 710.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 711.

ayırd edə bilir. İdeya komponenti ilmayan “materiya” isə idrak üçün əlçatmazdır, sadəcə bir abstraksiyadır.

Marksizm hadisələri, əşyaları materiya ilə eyniləşdirir (təzahüri mahiyyətlə, məzmunla?... və s.).

Heqel isə bu iki kənar halı, qütbləri eyniyyətdə götürür. Mütləq ruh və mütləq maddiyyatın eyniyyəti. Şopenhaueri əsəbləşdirən də budur.<sup>1</sup>

Şopenhauerə görə, kant göstərir ki, dünyanın başlanğıcı və sonunun bizdən kənarında yox, bizim özümüzə axtarmaq lazımdır.

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 714.

## İ.V.GÖTE VƏ M.F.AXUNDOV

İ.Göte Qərb təfəkkürünün məntiqi və bədii müstəvilərdə yüksək səviyyəli ifadəçisi olmaqla yanaşı, həm də bu təfəkkürün zirvədə Şərq müdrikliyi ilə görüşünə nail olan Vəhdət carçısı idi. Şərq fəlsəfi fikir tarixində ruhən İ.Göteyə ən çox yaxın olan şəxs Hüseyn Caviddir. Zira Cavid də bir vəhdət carçısıdır. Lakin biz Göteni öncə tamamilə fərqli bir mövqedə duran, o biri qütbə dayanıb, əks istiqamətdə fəaliyyət göstərən bir şəxslə – Mirzə Fətəli Axundovla müqayisə etmək istəyirik. Prosesə güzgü əksindən baxdıqda burada daha böyük bir bənzəyiş ortaya çıxır.

İ.Göte Qərb ideallarından çıxış edərək Vəhdətə doğru gəlirdisə, M.F.Axundov Şərq gerçəkliyinin tənqidindən çıxış edərək Qərb ideallarına üz tuturdu. İ.Göte Qərb ruhundan yoğrulsa da, qalxdığı müdriklik zirvəsi ona Şərqə qovuşmaq şansı vermişdi. Axundov isə şərqli qəlbi ilə qərbli məntiqini birləşdirməyə çalışırdı. Biri aqlın çoxluğundan, *ürək çatışmaz-*

*lığından xəstə olan bir cəmiyyətin, o biri ağıln yoxluğundan,\*  
ürək ifratından xəstə olan bir cəmiyyətin xilas yollarını arayırdı.*

İ.V.Göte *qərbli olan bir şəxs* kimi naturfəlsəfənin böyük bilicisi, təbiətin öyrənilməsi sahəsində elmi traktatların müəllifi, *qəlbi olan bir şəxs* kimi isə böyük poetik abidələrin dərin hikmət və həzin lirika nümunələrinin yaradıcısı idi. Empirik tədqiqatların, elmi biliklərin, rasionel düşüncənin sütunları üzərində Qərb cəmiyyətində İ.Götenin lirikası harada isə uzaqlardan işartısı görünən sirli-sehrli bir dünyaya pəncərə idisə, M.F.Axundov qəlbində, adət-ənənəsində, deyimlərində, bayatılarında min illərin hikmətini yaşadan, amma elementar biliklərə, yazıb-oxumaq imkanına, habelə ictimai nizam-intizama həsrət qalan, insani münasibətlərdə hikmətdən, mərifətdən çıxış edən, sosial münasibətlərdə isə kortəbii həyat sürən bir millətə *ictimai intellekt pəncərəsi* açmaq üçün mübarizə aparırdı.

Düzdür, M.F.Axundov öz mübarizəsində bəzən ifrata da varırdı. Materialist dünyagörüşünü, sağlam şüuru əsas tutan Axundov ictimai problemlərlə bağlı mülahizələrində nə qədər haqlı olsa da, ruhani dünyaya münasibətdə, irrasional idrak və vəcdli düşüncə məsələlərində yenə də sadələvh realizm mövqeyindən çıxış etdiyinə görə, dinə münasibətdə qüsurlara yol verirdi. Lakin onun islama qarşı çıxışları da İ.Götenin, L.Feyrbaxın, B.Rasselin xristianlığa qarşı çıxışları kimi dinsizlikdən və mənəviyyatsızlıqdan yox, əksinə, yüksək mənəvi prinsiplərdən irəli gəlirdi. Onların mübarizəsi dini təhriflərə və fanatizmə qarşı mübarizə idi. Düzdür, niyyətin gözəl olmasına baxmayaraq, islam fəlsəfəsinə kifayət qədər bələd olmaması Axundova Şərq və Qərb arasında paritet saxlamağa mane olurdu; dini duyğunu ağıl və məntiqlə əvəz etmək cəhdləri təbii ki, özünü doğrultmurdu. Axundov daha çox dərəcədə qərbçi olsa da, Göte paritetdən çıxış edirdi. Hətta xristianlıqdan uzaqlaşaraq islama meyl etməsi də, görünür, sonuncunun daha sintetik bir din olması ilə bağlıdır.

---

\* «Ağıln yoxluğu» ifadəsi heç də Şərqdə ağıllı adamların olub-olmamasına işarə deyil. Söhbət ayrı-ayrı adamlardan yox, cəmiyyətdən, onun ağıl, yoxsa hiss üzərində təşkil olunmasından gedir.

İ.Götenin mübarizəsi ifrat rasionalizmə və praqmatizmə, M.F.Axundovun mübarizəsi düşüncə tərzindəki təsvirçiliyə, təqlidçiliyə və mədhiyyəçiliyə qarşı idi. Göte qərblilərə hiss, həyəcan, məhəbbət və duyğu bolluğu, Axundov isə şərqilərə rasionall düşüncə, tənqidi təhlil, fikir azadlığı təlqin edirdi. Axundov Con Stüart Millə istinadən deyirdi: «Fikir azadlığı olmadan tərəqqi mümkün ola bilməz», yaxud, «Müxtəlif fikir və rəylərin toqquşmasından haqq yerini tutacaq və mədəniyyət aləmində tərəqqiyyət zühur edəcəkdir», yaxud «İnsan növünün tərəqqisi ağıl ilədir, bu biçarələrin ağılı üçün isə hərəkət yolu bağlanmışdır».<sup>1</sup>

Sual oluna bilər ki, şərqçiliyə qarşı çıxış edən və Qərbi tərənnüm edən M.F.Axundov və qərbçiliyə qarşı çıxış edən və Şərqi tərənnüm edən İ.Göte kimin üçün nümunə sayıla bilər? Şərq üçün bir Şərq mütəfəkkiri (məsələn, Axundovun bəyənmədiyi Rumi və ya Füzuli), Qərb üçün isə bir Qərb mütəfəkkiri (məsələn, F.Bekon və ya Hegel) daha önəmli və örnəkli deyilmi?

Bütün məsələ də bundadır ki, ifrat şərqçilik girdabında boğulan Şərq üçün xilas yolu Qərbi anlamaqdan və intellektual-əmali fəaliyyətdən, ifrat qərbçilik girdabında boğulan Qərb üçün isə – Şərqi anlamaqdan və fərdi mənəvi yüksəlişdən keçir.

Bütün yaradıcılığı boyu Qərb dəyərlərini təbliğ edən və Şərqi ənənəvi həyat tərzini kəskin tənqid atəşinə tutan M.F.Axundov Azərbaycan üçün, bütövlükdə Şərq üçün bəlkə də hamıdan çox yanan və bu yanğının tüstüsündə öz qəlbinin dərinliklərindəki şərqli mahiyyətini boğan, millətin gələcəyi naminə özgüləşmənin faciəsini qəbul edən bir şəxs idi. Çünki nicatı Qərb dəyərlərinə yiyələnməkdə görürdü.

Eləcə də İ.Göte; onun da vəhdət axtarırları əslində ilk növbədə öz xalqının gələcəyi naminə idi.

Faustu Zərdüştə müqayisə edirlər.<sup>2</sup>

İ.Göte: «Kim özgülə dili ilə tanış deyilsə, öz dili haqqında da heç nə bilmir».

İ.Göte «Məhəmməd» əsəri yazmaq istəyirdi və bu möv-

---

<sup>1</sup> M.F.Axundov. Bədii və fəlsəfi əsərləri, səh. 354-355.

<sup>2</sup> Бах: Фауст и Зардустра.

zuda qeydlər aparırdı.

Bəzən sual olunur ki, M.F.Axundov nəyə görə mənsub olduğu xalqın bu qədər böyük məziyyətlərini qoyub çatışmazlıqlarından yazırdı?

Duyğu dəryasında ağılla qurulmuş həyat həsrəti ilə yaşıyanlar və texnogen sivilizasiyanın ağıl dəryasında bir damla duyğuya möhtac qalanlar. Hər ikisi vəhdətə möhtac idilər və bir sahildə Axundov, o biri sahildə Göte öz xalqına məhz onda çatışmayanı verməyə çalışırdı.

Rasional və mənəvi dəyərlərin nisbəti baxımından Azərbaycan Şərq və Qərb dəyərlər sisteminin birgə mənimsənilməsi və ortaq məxrəcə gətirilməsi sahəsində qabaqcıl mövqe tutur. Tarixən bir Şərq ölkəsi olaraq inkişaf edən və son min il ərzində İslam mədəni-mənəvi dəyərlərini mənimsəmiş və özünüküleşdirmiş olan Şimali Azərbaycan XIX əsrdən başlayaraq Rusiya imperiyasının tərkibində yeni mədəni-mənəvi dəyərlər sistemi ilə sıx əlaqəyə girmək və onları bəzən icbari yolla mənimsəmək məcburiyyətində qalmışdır. Rusiya vasitəsilə qabaqcıl Avropa ictimai-siyasi fikrinin və maarifçilik ideyalarının Azərbaycana keçməsi Şərq və Qərb dəyərlər sisteminin bu ölkədə qovuşması üçün münbit şərait yaratmışdır. A.Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, Mirzə Şəfi Vazeh, Həsən bəy Zərdabi kimi simalar bu iki sivilizasiya arasında körpü rolunu oynayan böyük şəxsiyyətlər idi. Lakin məhz Mirzə Fətəli Axundov Şərq və Qərbin vəhdət simvolu kimi götürülmək üçün daha uyğundur. Çünki onun simasında hər iki mədəniyyət və düşüncə tərzini zirvədə birləşir. Eyni zamanda Axundov öz şəxsi timsalında vəhdətə nail olmaqla qalmır və bütövlükdə xalqın yeni dəyərlər sistemə yiyələnməsi uğrunda fəal mübarizə aparırdı. Onun bütün elmi-fəlsəfi və bədii yaradıcılığı məhz bu amala xidmət edir. Əgər Axundov yeri gələndə hətta ifrata varırdısa bütövlükdə Şərq poeziya ənənələrindən, sevgi-məhəbbət dastanlarından, romantik meyllərdən uzaqlaşmışdıq, gerçək ictimai həyatın gerçək problemlərinə yönəlməyə səsləyirdisə, dini xurafata qarşı kəskin mövqe tuturdusa, bunu heç də onun sadəcə qərbpərəstliyi kimi qələmə vermək və guya Şərq poeziyasını dəyərləndirə bilməməsi kimi yozmaq düzgün olmazdı. O, öz milli mahiyyətini dərinləndirən dərk etdiyindən və



məhz millətini ürəkdən sevdüyindən ətalətdən xilas olmağa və sivilisasiyanın yeni nailiyyətlərinə yiyələnməyə səsləyir, öz həmvətənləri arasında maarifçilik ideyalarını yaymağa çalışırdı.

Ənənəvi olaraq M.F.Axundovun öz məşhur komediyaları ilə Azərbaycan dramaturgiyasının əsasını qoyması onun ən böyük xidməti hesab olunur. Bu əsərlər bədii cəhətdən mükəmməl olmaqla yanaşı, ictimai gerçəkliyin naqis cəhətlərinin tənqidində mühüm rol oynayır. M.F.Axundov bizim mühiti daxildən tənqid edirdi. Və onun istədiyi təsvirini verdiyi cəhaləti aradan qaldırmaq idi. Onun məqsədi heç də bu əsərləri xarici ölkələrdə yaymaq və tənqid etdiyi cəhaləti xaricə nümayiş etdirmək deyildi. Onun məqsədi – millətin tənqiddən təsirlənməsi və nəticə çıxarması idi.

Lakin biz hələ o vaxtkı Şərq gerçəkliyinin qüsurlarından tamamilə azad olmadığımız halda, elə bil özümüzə deyil, bir başqasına baxıb gülürük və bu zaman tənqid özünün islahedici, dəyişdirici təsirini itirir və M.Axundovun milli-mənəvi inkişafda oynadığı rol deformasiya olunur.

M.F.Axundovun böyüklüyünü onun zəif cəhətlərində axtarmamaq üçün əvvəlcə onun xidmətlərini düzgün qiymətləndirmək lazımdır. Axundov fəlsəfədə yenilik etməsə də, o, həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfi fikrini kifayət qədər yaxşı mənimsəmiş bir şəxs olaraq fransız maarifçilərinin, rus inqilabçı demokratlarının, dekabristlərin inqilabi ruhunu və maarifçilik missiyasını Şərqə təqdim etməklə və düşüncə təzləri, bilik və mədəniyyətlər arasında körpü atmaqla Azərbaycan üçün misilsiz xidmət göstərmişdir. Şərq despotizmini, cəhaləti tənqid etmiş, Qərb dəyərlərinin bölgədə yayılmasına çalışmışdır.

Doğrudan da mövhumata, mistikaya qarşı çıxmaq, ancaq tənqidi, rəşadətli düşüncəni rəhbər tutmaq ifrat qərbçilik deyilmi? Bu baxımdan, M.F.Axundov Şərqdə yetişmiş Qərb adamı təsiri bağışlamırmı? Və ona vəhdət təmsalından daha çox bir Qərb mütəfəkkiri kimi baxmaq düzgün olmazdımı?

Lakin mədəniyyət emosional müstəvidə milli, intellektual müstəvidə ümumbəşəridir. Xalis milli mədəniyyət iddiası milləti cəhalətə sürükləmək deməkdir. Axundovun böyüklüyü milliliklə ümumbəşəriyyəti birləşdirmək qabiliyyətində idi.

M.F.Axundov təkcə Azərbaycan mühitinin, hətta o dövr-

də bölgənin ən ali mədəni mərkəzi olan Tiflis mühitinin yetişdirməsi deyildi. O, həm də aldığı təhsilin, oxuduğu kitabların və şəxsi əlaqələrinin sayəsində rus mədəniyyətinə və qismən Qərb düşüncə tərzinə yiyələnmiş hərtərəfli bir şəxsiyyət idi ki, Şərq və Qərbin vəhdəti də məhz belə simaların sayəsində əldə edilir. Axundov öz dövrünü ən azı bir əsr qabaqlamışdı. Onun əlifba islahatı ilə, maarifçiliklə, ümumbəşəri ideyalarla bağlı bir sıra fikirləri bu gün də olduqca aktual səslənir.

Axundov tərəfindən əsas qoyulan və sonrakı dövrlərdə Sabir, Mirzə Cəlil, Cabbarlı və s. tərəfindən davam etdirilmiş ədəbi-bədii ənənələr də bu gün çox aktualdır. Xalqı xumarlanmaqdan, süstlükdən, ətalətdən xilas etmək, nadanlığı, cəhələri qamçılamaq ənənəsi indi də yaşayır. Və buna böyük ehtiyac vardır.

Lakin çatışmazlıqların tənqidindən öncə milli varlığın özünütəsdiqi tələb olunur. Bunun üçün isə milli mədəniyyətdəki və mənəviyyətdəki müsbət cəhətləri, milləti fərqləndirən əsas əlamətləri üzə çıxarmaq daha vacibdir. Qərbin meyarları mövqeyindən Şərqi tənqid etmək, əlbəttə, asandır. Əsas məsələ Şərqi öz meyarlarını müəyyənləşdirməkdir. Təəssüf ki, Şərq hələ də özünü dərk etməmişdir.

Bədii, sosial-siyasi və fəlsəfi-tənqidi düşüncənin ən üzvi vəhdəti «Aldanmış Kəvakib» əsərində ifadəsini tapmışdır. Əsər başqa baxımdan da əlamətdardır. Onun hekayə, yoxsa povest olması barədə mübahisələr gedir. Əslində isə, əsərdə nağıl və roman canrları ehtiva olunmuş, birləşdirilmişdir. Elə bil ki, burada da Şərq və Qərbin vəhdətindən yeni, orijinal bir canr yaranmışdır. Digər tərəfdən, metodların da vəhdətindən çıxış edilmiş, fantastika və realizm eyni müstəviyə gətirilmişdir. Yəni, Şərq və Qərbin vəhdəti təkcə ideyada və məzmununda deyil, həm də formada, canr və metod özünəməxsusluğunda ifadə olunmuşdur.

Ümumən nəzmə və dastançılığa üstünlük verən Şərqdə belə bir klassik nəsr əsərinin ortaya çıxması özü də bir vəhdət hadisəsidir.

Vəhdət alt qatlarda olanda bütün aspektlərdə təzahür edir. Klassik Qərb fəlsəfi stilində «İngilis filosofu Yuma cavab» yazan və yeri gələndə ontoloji məsələlərlə məşğul olan

M.F.Axundov «Kəmalüddövlə məktubları»nda mövcud ictimai-siyasi gerçəkliyin təhlilini verməklə kifayətlənmir, ictimai şüurun rolu məsələsini ön plana çəkir ki, bu da bir tərəfdən maarifçiliklə səsəlsə də, digər tərəfdən əsərdə fəlsəfi-sosioloji bir tədqiqat aparıldığına dəlalət edir. Yeri gəlmişkən, sosiologiya İbn Haldundan sonra, Şərqdə davam etdirilməmiş və ancaq bir neçə əsrlik fasilədən sonra Qərb mütəfəkkirləri tərəfindən elmi-fəlsəfi təlim halına salınmışdır. M.F.Axundovun «Məktublar»ı konkret bir sosial-iqtisadi mühitin reallıqlarını təsvir və təhlil etmək baxımından mükəmməl bir sosioloji tədqiqat nümunəsidir.

«Məktublar»da M.F.Axundov ictimai mühitin reallıqları ilə yanaşı, bu reallığa adekvat olan kütləvi şüurun da təhlilini verir. İctimai şüurun rolu məsələsi «Aldanmış Kəvakib» əsərində də əsas ideyalardan biridir. Yəni, millətin ümumi şüur səviyyəsi inkişaf etməyincə, hər hansı bir təsadüf nəticəsində (yaxud yazıçı təxəyyülü sayəsində) hakimiyyətin ədalətli əllərə keçməsi, millət üçün xilas yolu ola bilməz. Burada yüksək bədii sənətkarlıqla göstərilir ki, hakimiyyətin forması milli şüurun inkişaf səviyyəsi ilə tən gəlir. Və bu tənəsüb birtərəfli qaydada pozula bilməz.

## GÖTEDƏN CAVIDƏ GEDƏN YOLDA

Qədimdə ancaq Şərq var idi və o, bütöv idi. Yeni Dövrədə Qərb yarandı və dünya parçalanmış oldu. Daha doğrusu, Şərq öz əvvəlki bütövlük mahiyyətini saxlasa da, əvvəlki nüfuzunu saxlaya bilmədiyindən coğrafi mənada Şərq ölkələrində yaşayanlar da tədricən Qərb dəyərlərini mənimsəməyə başladılar ki, bu da Şərqin özgüləşməsi tendensiyasını yaratdı.

Coğrafi mənada Şərq ölkələrinin çoxunda gedən özgüləşmə prosesi Qərbin böyük şəxsiyyətləri tərəfindən təəssüflə qeyd olunurdu. Məsələn, A.S.Puşkin Şərq silsiləsindən olan şeirlərinin birində İstanbul və Ərzurumu müqayisə edərək yazır ki, İstanbul artıq qədim Şərqin həqiqətlərindən uzaqlaşmış və Qərbin cəlbədicisi, naqis cəhətlərinə uymuşdur... Ərzurum isə öz ilkinliyini və qədimliyini saxlamaqda davam edir.<sup>1</sup>

Lakin Şərq bir ideya kimi, mədəni-mənəvi dəyərlər sistemi kimi, Asiya ölkələrinin çoxunda itsə də, ən azı Avropada yaşamaqda davam edir. Avropa Şərqi əvvəlcə muzeylərdə, arxivlərdə, əlyazma fondlarında, kitablarda saxlayırdı. Son əsrlərdə isə Avropa ancaq Qərb dəyərləri ilə yaşamağın qeyri-mümkünlüyünü anlayaraq, Şərqə ekzotika kimi yox, həm də mənəvi bütövlüyə qayıdışın zəruri məqamı kimi baxmağa başlamışdır. Daha doğrusu, bu tendensiya bütövlükdə Avropaya yox, onun ayrı-ayrı uzaqgörən mütəfəkkirlərinə və ədiblərinə aiddir. İ.V.Götenin hələ 1819-cu ildə işıq üzü görmüş «Qərb-

---

<sup>1</sup> *И.С.Брагинский. Западно-восточный синтез в «Диване» Гете. – И.В.Гете. Западно-восточный диван. М., 1988, стр. 597.*

Şərq divanı» bu istiqamətdə atılmış ən cəsarətli addımlardan biri idi. Əsər ilk baxışda ayrı-ayrı epizodlardan, şəxsiyyətlərə və hadisələrə müraciətlərdən, ithaflardan ibarət olsa da, İ.V.Götenin məqsədi nə Hafiz, nə Timur (Teymurləng), nə Züleyxa, nə Loğman haqqında məlumat verməkdən ibarət deyil, onlar sadəcə rənz kimi seçilmişdirlər; əsas məqsəd Şərqin ümumi ruhunu, əlamətdar cəhətlərini ifadə etməkdən ibarətdir. Bu məqsədə çatmaq üçün İ.V.Göte tarixə sərbəst münasibət bəsləyir və Nizami Gəncəvi kimi, o da müxtəlif zaman və məkanlarda yaşamış insanları bir araya gətirərək mücərrəd Şərq obrazının doğlun ifadəsi üçün vasitə kimi istifadə edir.

İ.V.Göte Şərqi sadəcə təsvir etməklə kifayətlənməyərək onun mahiyyətini açmağa çalışır. O, bir çox məhdud düşüncəli həmvətənlərindən fərqli olaraq, xristianlığı Qərb hadisəsi kimi dəyərləndirmək və Şərqə qarşı qoymaq iddiasından uzaq idi. İ.S.Braqinski yazır: «Herder kimi Göte üçün də Şərq mədəniyyəti Bibliya və Quranın məxsusi dini qavrayışdan azad olmuş poetik obrazları və farsların, habelə ərəb və türklərin, daha sonra müəyyən dərəcədə çinlilərin klassik poeziyası demək idi».<sup>1</sup> Biz bu iqtibası ona görə gətirdik ki, Göte bu poeziyanın arxasında Şərqin özünəməxsus dünyagörüşünü və mədəni-mənəvi dəyərlər sistemini də götürdü və dini inancları da bura əlavə edirdi. Şərqin böyüklüyü məhz poeziyada daha gözəl ifadə olduğundan, texniki tərəqqi fonunda mənəvi yoxsullaşma keçirən Qərb dünyası üçün ən gözəl çıxış yolu, ən yaxşı əlac ilk növbədə Şərq poeziyasına müraciət idi.

Əlbəttə, Göteyə qədər də belə müraciətlər var idi: Volterin Şərq mövzusunda dramları, Monteskyenin «Fars məktubları» və s. Təəssüf ki, bu müraciətlər mahiyyəti ifadə etmirdi və çox vaxt formal və epizodik səciyyə daşıyırdı. Lakin məhz Göte «Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin nailiyyətlərini üzvü surətdə birləşdirməyə – vəhdətə nail olmuşdur».<sup>2</sup>

Qərb mütəfəkkirləri və şairlərinin Şərq düşüncə tərzini və dəyərlər sisteminə olan ehtiyacı əsla təsadüfi deyildir. Böyük

---

<sup>1</sup> *И.С.Брагинский. Западно-восточный синтез в «Диване» Гете. – И.В.Гете. Западно-восточный диван. М., 1988, стр. 573.*

<sup>2</sup> *Yenə orada.*

rus yazıçısı L.N.Tolstoy da dəfələrlə Şərq mövzusunda müraciət etməklə bərabər, Şərq və Qərbin sintezini öz yaradıcı təfəkküründə də ifadə etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, onun əsərləri bir çox Şərq ölkələrində, xüsusilə, ərəb ölkələrində az qala milli yaradıcılıq nümunəsi kimi qəbul olunurdu. A.N.İmanquliyeva diqqəti bu mövzuya yönəldərək yazır: «Ərəblər arasında Tolstoyun yaradıcılığına maraq, onun əsərlərinin ərəb dilində nəşr olunması şərqşünaslıq elmində dərin və hərtərəfli tədqiqat predmeti olmuşdur».<sup>1</sup>

XIX əsrin axırlarında Mirzə Şəfi Vazeh poeziyasının Avropada böyük populyarlıq qazanması da həmin dövrdə məhz Şərq poeziyasına müəyyən daxili zərurət yaranmasından xəbər verir. Düzdür, M.Ş.Vazeh Avropa oxucularına bilavasitə deyil, bir qərblinin tərcüməsində və ünvanında təqdim olunmuşdu. Lakin həmin dövrdə Şərq ruhunun bilavasitə daşıyıcılarının da Qərbdə təhsil alması və orada yazıb-yaratması bu iki mədəniyyətin sintezi üçün əlavə imkanlar açmışdır. Belə şəxsiyyətlərdən biri də milliyətcə ərəb olan Cübran Xəlil Cübran idi; onun poeziyası Şərq və Qərbin vəhdətindən doğmaqla yanaşı, həm də öz məzmunu və pafosu etibarı ilə bu vəhdətə xidmət edirdi.

O dövrün vəhdət yönümlü ədəbi-bədii ruhunu Abdulla Şaiq gözəl tərənnüm edir:

*Hamımız bir yuva pərvərdəsiyiz!  
Hamımız bir günəşin zərrəsiyiz!  
Ayırmaz bizləri İncil, Quran,  
Ayırmaz bizləri sərhəddi-şəhan!  
Ayırmaz bizləri həşmətli cibəl,  
Ayırmaz Şərq, Cənub, Qərb, Şimal!*

XIX əsr Avropa ədəbi mühitində Şərq poetik ənənələrinə və Şərq dəyərlər sisteminə marağın artması və bu prosesdə Emerson, Uitmen və s. ilə yanaşı, ərəb mənşəli şairlərin (C.Cübran, Əmin ər-Reyhani, Mixail Nüaymə və s.) iştirakı, bu

---

<sup>1</sup> A.N.İmanquliyeva. Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri. Bakı, «Elm», 2003, səh. 227.

yeni keyfiyyətli sintez hadisəsinin elmi-nəzəri şərhə Azərbaycan oxucusuna ilk dəfə tanınmış şərqşünas alim Aida İmanquliyeva tərəfindən təqdim edilmişdir. O, yazır: «Cübran və ər-Reyhəninin yaradıcı potensialı Qərbin romantizm dəyərlərinin mənimsənilməsi sayəsində güclənirdi ki, bu da ərəb yazıçıları daha geniş, qlobal, ümumbəşəri problemlər qoya bilmək səviyyəsində yüksəlmişdir və son nəticədə onları yalnız dünya ədəbi prosesinin bərabərhüquqlu iştirakçısı deyil, həm də yeni bədii dəyərlərin carçısı edirdi»<sup>1</sup>. A.İmanquliyeva sadəcə olaraq C.X.Cübran, ər-Reyhəni və M.Nüaymə ədəbi-bədii yaradıcılığını təhlil etməklə kifayətlənməyib, onların timsalında bütövlükdə planetimizdə gedən yeni tipli proseslərin; Şərq və Qərb dünya-görüşlərinin və ədəbi-bədii dəyərlər sisteminin vəhdəti məsələsinin elmi-fəlsəfi təhlilini verir. O, bu proseslərin adı çəkilən ərəb yazıçılarının yaradıcılığında bədii ifadəsini araşdıraraq yazır: «Onlara əzəldən Şərq xalqlarının mədəniyyətinə xas olan ümumbəşəri və humanist ideallar əsasında öz doğma mədəniyyətlərində bu dəyərlərin təsdiqi üçün müvafiq üsullar tapmaq asan idi. Eyni zamanda, heç vaxt unutmamaq lazımdır ki, bu yazıçıları öz vətəninin adət-ənənələrini və öz dilini qoruyub-saxlayan mühacirlər mühiti əhatə edirdi. Buna görə də, onlar iki mədəni ənənənin – həm Şərqi, həm də Qərbi mədəni əlaqələrinin daşıyıcıları oldular»<sup>2</sup>.

Lakin XIX əsrin axırlarında böyük vüsət alan bu sintez prosesinin ideya təməli hələ əsrin əvvəllərində qoyulmuşdu. Biz Götenin «Qərb-Şərq divanı»nın hələ 1819-cu ildə yazılmış olmasını qeyd etdik. Bu poetik əsəri zəruri edən fəlsəfi axtarışlar isə bir qədər də əvvəl başlamışdı. Bu baxımdan, U.Bleykin yaradıcılığı xüsusi əhəmiyyətə malikdir ki, professor Qulamrza Səbri Təbrizi ona həsr etdiyi kitabda bu məqamlara xüsusi diqqət yetirmişdir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 63.

<sup>2</sup> A.İmanquliyeva. Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri, səh. 55.

<sup>3</sup> G.R.Sabri-Tabrizi. The “Heaven” and “Hell” of William Blake. London. 1973. – 348 p.

Fikir və cismani həyatın dialektikası əslində yalnız idealist və materialist fəlsəfi təlimlərin deyil, həm də Şərq və Qərb düşüncə tərzinin fərqiindən və ziddiyyətindən hasil olur. «Vəhdət» ideyasının tərənnümçüləri nə ardıcıl idealist, nə də ardıcıl materialist idilər. Onlar mahiyyətlər dünyası ilə hadisələr dünyası arasında, ideya ilə reallıq arasında, həqiqətlə nisbi həyat arasında da vəhdət, tarazlıq, tənəsüb axtarırdılar.

Məhəmməd İqbal (1876-1937), Hüseyn Cavid (1882-1937-1941), Cübran Xəlil Cübran (1883-1931) və Cəfər Cabbarlı (1899-1934) təxminən eyni dövrdə yazıb-yaratmaqla xeyli ümumi cəhətlərə malikdirlər. Hər kəsin öz ölkəsi miqyasında konkret problematikası olsa da, bu böyük düha sahibləri bütövlükdə bəşəriyyətin taleyinə biganə qalmayıb, onun yeganə nicat yolu olan «vəhdət» ideyasından çıxış etmişlər.

Lakin biz onların bütövlükdə həyatına, geniş bir zaman kəsiyinə yox, ancaq bir il intervalına – o dövrdə yaşayan dahilərin simvolikləşmiş qürub məqamına – 1937-ci ilə nəzər salmaq istərdik. Nə qədər işıqlı həyatların sonu olan, özü ilə nə qədər parlaq simaları yaradıcı dünyadan qoparıb aparən tarix salnaməsində şəxsiyyətlərin və milliyyətlərin taleyinə qəsd məqamı kimi daxil olan acılı-ağrılı həmin 37-ci il, sən demə təkcə, Sovetlər çərçivəsində yox, bütün planetdə; Şərqdə və Qərbdə, Şimalda və Cənubda – hər yerdə öz məşhur missiyasını yerinə yetirirmiş.

Həmin bu dəhşətli ildə Avropada faşizmin timsalında gələcək faciələrin təməli qoyulurdu. Hərbiləşmiş qüvvələr təpədən dırnağa qədər silahlanmış, beyni zəhərli gənclər təkcə yəhudiləri deyil, bütün parlaq düşüncə sahiblərini sıxışdırıb qovmaqdan, qətlə yetirməkdən həzz alırdılar. Haqq sözünü deməyə çalışanlar Avropanın mərkəzində bir yolla, Sovetlərdə isə başqa yolla təqib olunurdular; mahiyyət isə eyni idi. İşıqlı simalar iki qaba qüvvətin, iki diktatorun qəzəbinə tuş gəlmişdilər. Böyük düşüncə adamları, söz sahibləri ya qətlə yetirilir, ya da Avropanın mərkəzindən Qərbə, oradan da Amerikaya – uzaq Qərbə doğru, Sovetlərin mərkəzindən isə uzaq Şərqpə – Sibir çöllərinə doğru sıxışdırılırdılar.

Lakin hadisələr formaca simmetrik olsa da, nəticələr fərqli oldu. Uzaq Şərqpə sürgün edilənlər «qaranlıq» dünyasına,



uzaq Amerikaya qaçıb gedənlər isə «işıq» dünyasına düşdülər. Kimlərsə yaradıcılıqdan məhrum edildi, kimlərsə yaradıcılıq üçün daha əlverişli bir şərait yarandı. Qərbin yeni inkişaf potensialı yarandı və onun ağırlıq mərkəzi Avropadan Amerikaya köçdü. ABŞ-ın timsalında bu gün dünyada ən böyük güc mərkəzi olan ifrat Qərb ideologiyası və texnologiyası formalaşdı. Sibir sindromu isə qoca Şərqi dərdlərinə daha bir dərd gətirdi.

Bu gün nə Hitler var, nə də Stalin. Lakin parlaq simaların Şərqdən Qərbə axını yenə də davam edir. «SS» və «ÇK» öz işini gördü, – getdi. Lakin əsası hələ o vaxt qoyulan proseslərin təsiri hələ də tam silinib getməmişdir. Bu gün dünya ikiqütblü yox, birqütblüdür. Şərqə sürgün edilənlər yoxdur, ancaq Qərbə «könüllü» gedənlər var və bu yolun yolçuları yenə də işıqlı simalar, parlaq zəka sahibləridir. Bu gün bu prosesin adı dəyişmiş – «ağılların axını» olmuşdur.

Həmin 1937-ci ildə Cavid uzaq Şərqə sürgün edilmiş, könüllü uzaq Qərbə gedən M.İqbal isə ömrünü öz əcali ilə başa vurmuşdu. Cübran və Cabbarlının isə bu müdhiş ili gözləməyə hövsələləri çatmamışdı. Lakin bu şəxsiyyətləri birləşdirən sadəcə il deyil, həyat amalı, tale yolu, ideya yaxınlığıdır.

«Həqiqət və güc», «peyğəmbər» və «İblis» mövzusu bu böyük mütəfəkkirlər üçün bir növ ümumi mövzu olmuşdur. Aida İmanquliyevanın Cübranın «Şeytan» hekayəsinə işarə ilə yazdığı kimi, «iki mütləq başlanğıcın – xeyir və şərin əbədi birgə mövcudluğu və mübarizəsinin labüdlüyü» demək olar ki, bu şəxsiyyətlərin hamısı üçün əsas yaradıcılıq problemi idi.<sup>1</sup> Cübranda da, Caviddə də «İblis» («Şeytan») əslində dövrün naqis cəhətlərinin ümumiləşmiş obrazı idi. Hər ikisinin yaratdığı «Peyğəmbər» obrazı isə haqqın, ədalətin ifadəsinə xidmət edirdi. Cavid konkret tarixi gerçəkliyi daha çox saxlamış və ümumbəşəri problemləri tarix kontekstində şərh etmiş, Cübran isə tarixi və coğrafi konkretlikdən, habelə hətta milli və dini müəyyənlikdən azad, ümumiləşmiş peyğəmbər obrazı yaratmışdır. Cübranda bu obraz əslində şəxsiyyətdən daha çox

---

<sup>1</sup> *Aida İmanquliyeva*. Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri. B., «Elm», 2003, səh. 116.

ideyadır. Burada böyük dini idealların XIX əsr konkretliyində həm Şərqi, həm də Qərbi ehtiva etmək əzmi ifadə olunur, ümumiyyətlə insan idealının mənzərəsini çəkmək təşəbbüsü göstərilir.

Maraqlı burasıdır ki, həm şair, həm də filosof olmalarına baxmayaraq, daha çox şair kimi tanınan Cavid və Cübrandan fərqli olaraq məhz filosof və siyasi xadim kimi tanınan M.İqbal yaradıcılığında da eyni problemlər və hətta eyni süectlər nəzərə çarpır. M.İqbalın fəlsəfi görüşlərini təhlil edən alman tədqiqatçısı Annemari Şimmel peyğəmbər mövzusunun şərhi ilə bağlı onu İ.Göte ilə müqayisə edərək yazır: «İqbalın Göte ilə olan münasibəti daha genişdir – ümumi fikir bənzərliklərinə xüsusi əhəmiyyət verməsək belə, Götenin «Məhəmmədin tərənnümü» adlı məşhur bir şeirini oxuyarkən istər-istəməz M.İqbalın «Cavidnamə»də Zinderud (yaşayan ırmak) ismi ilə ifadə etdiyi təsəvvürlər yada düşür. Həqiqi mömin peyğəmbərdə ən yüksək mərtəbədə mövcud olan bu ırmak sifətini özündə görməlidir».<sup>1</sup>

İ.Götenin H.Cavidlə, «Faust»un «İblis»lə müqayisəsi də bu qəbildəndir. Hələlik bu paralel üzərində dayanmadan, diqqəti bir daha eyni dövrdə yaşamış bu böyük sənətkarların zamanın ruhundan doğan eyni problematikaya müraciətinə yönəltmək istərdik.

Peyğəmbər və İblis mövzusu, haqqa, düz yola çağırən və düz yoldan azdıran qüvvələrin ümumiləşmiş obrazlarının neçə əsr keçdikdən sonra, onların yenidən gündəmə gəlməsi təsadüfi deyil. Xeyir və Şər, Işıq və Qaranlıq, Əql və Nəfs, Zəka və Ehtiras əsrlər boyu ancaq qarşı-qarşıya duran, mübarizə aparan tərəflər kimi təqdim və təsvir edilmişdi. Vəhdət məqamı hələ çatmamışdı. Bu mübarizə XIX əsrdə də davam edirdi. C.X. Cübran «Peyğəmbər» əsərinin «Zəka və Ehtiras» bölməsində Peyğəmbərin dili ilə deyir: «Sizin qəlbiniz çox vaxt zəka və düşüncənin ehtiras və aludəçiliyə qarşı müharibə apardığı döyüş

---

<sup>1</sup> A.Şimmel. Ön söz. – M.İqbal. Cavidname. (Çeviren A.Simmel), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1989, səh. 17.

meydanını xatırladır».<sup>1</sup> Lakin zaman elə zaman idi ki, indi ancaq döyüş yox, həm də qarşılıqlı anlama və vəhdət tələb olunurdu. Əlbəttə, söhbət şərlə vəhdətdən getmir. Söhbət şəraə aparən yolların səmtini dəyişməkdən, əqlin hissi tərbiyə etməsindən gedir. Məhz bu cəhət gənc C.Cabbarlının ədəbi-bədii yaradıcılığında daha qabarıq ifadə olunmuşdur. Fəlsəfə müstəvisində isə bu problemlər M.İqbalın «Pəriyada metafizikanın inkişafı. Müsəlman fəlsəfəsi tarixinə töhvəsi» əsərində ilk dəfə olaraq İran ərazisindəki fəlsəfi təlimlər, peşəkar filosofların əsərləri avropalılara pozitiv mövqedən təqdim edilmişdir.<sup>2</sup> M.İqbal özü bir peşəkar filosof kimi ingilisdilli fəlsəfə məkanında yenilik idi. O özü ilə yeni bir dünya – Şərq (islam) fəlsəfi fikrinin özünəməxsusluqlarını gətirirdi. Bu – vəhdətə doğru addım idi.

XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində M.İqbalın, C.X.Cübranın, M.Şərifin və s. şəxsində Şərq (islam) fəlsəfi fikrinin ingilis dilində Qərb oxucularına geniş miqyaslı təqdimatı ilə yanaşı, əks bir proses də başlanmışdı. Bu dövr həm də Qərb fəlsəfəsinin türk dilinə çevrilməsi və ilk peşəkar türk filosoflarının fəaliyyəti ilə səciyyələnir. Bu sırada Baha Tevfikin (1881-1914) fəaliyyəti xüsusi diqqətə layiqdir. O, Türkiyədə ilk dəfə olaraq *Fəlsəfə* dərgisi (1912) nəşr etmiş, Kantın əsərlərindən tərcümələr etmiş və ona geniş şərhələr yazmış, Şərq və Qərb fəlsəfi fikri arasında paralellər aparmış və «*Əflatun və Muhiddin*» adlı yazısında müqayisəli təhlil vermişdir.<sup>3</sup>

O dövrdə Türkiyədə (Osmanlı imperiyasında) fəlsəfi fikrin və yeni ideologiyaların necə və kimlər tərəfindən yayılması haqqında geniş araşdırmalar aparmış Hilmi Ziya Ülkən (1901-1974) XX əsrdə türk düşüncəsinin təməlini qoyanlar arasında Əli Turanın (Əli bəy Hüseynzadənin) yaradıcılığına böyük

---

<sup>1</sup> Дж. Х.Джебран. Избранное: Пер. с араб., англ. – Л.: Худож.лит., 1986, стр. 363.

<sup>2</sup> Вах: М.Я.Корнеев. Философия совершенного человека Мухаммад Икбала... – История современной зарубежной философии: компаративистский подход. С-Пб, «Лань», 1997, стр. 288.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken. Türkiyede çağdaş düşünce tarihi. İstanbul, «Ülken» yayınları, 1994, səh. 233-246.

önəm verir. H.Z.Ülkən qeyd edir ki, Əli Turan islam humanizmi və Qərb mədəniyyətinin uzlaşdırılmasına dair 1905-ci ildəki yazılarında ilk dəfə olaraq türkün gələcək inkişaf yolunu «tükçülük, islamçılıq, avropaçılıq» kimi formulə etmişdir ki, Ziya Göybalp da 1911-12-ci illərdəki yazılarında bu şüardan çıxış etmişdir.<sup>1</sup>

Vəhdət ideyası dövrün tələbi idi. M.F. Axundov, Cəmaləddin Əfqani kimi Şərq və Qərbin fəvqündə dayanan böyük şəxsiyyətlərin ümumbəşəri idealları məhz M.İqbal, C.X.Cübran, Ər-Reyhani (1876-1940), Əli bəy Hüseynzadə, H.Cavid və s.-in yaradıcılığında fəlsəfi romantizm üslubunda ifadə olunmuşdur. H.Cavid və C.Cabbarlı bu idealları öz bədii yaradıcılığında da tərənnüm etmiş, həqiqət və güc, əxlaq və maddiyyat, mənəviyyat və rəyasət arasındakı əksliyi də qütbləşmiş zəmanənin təbəddülatları kimi təqdim edərək bəşəriyyəti daxili tamlığa və vəhdətə səsləmişlər.

Bu ideallar Qərbin və Şərqin ədəbi-bədii yaradıcılıq nümunələrində müxtəlif forma və üslublarda səslənsə də, fəlsəfi mündəricə həmişə eyni olmuşdur.

## “FAUST” VƏ “İBLİS”

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 272.

*Hüseyn Cavidin "İblis"i heç də Götenin "Faust"undan geri qalmır. Ancaq biz belə inciləri lazımı qədər qiymətləndirə bilmirik.*

## **Heydər Əliyev**

H.Cavidin "İblis" pyesi dünya ədəbiyyatında əsrlərdən bəri davam edən İnsan-İblis dialoqunun, mübarizəsinin yeni, parlaq, yüksək bir səhifəsidir.

Faciədə qarşılaşdırılan başlıca ideyalar bir tərəfdən "ədalət, mərhəmət, vicdan" ideyası (Arif), digər tərəfdən altun və silah gücünə arxalanaraq miskin nəfsə xidmət etmək (İblis) ideyasıdır. Müəllifin məqsədi bu ideyalardan birinin qələbəsini, digərinin məğlubiyətini göstərmək deyil; əsəri bu cür birtərəfli mənalandırmağa çalışanlar düzgün nəticə hasil edə bilmirlər. Birinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək faciənin ümumən nikbin olan ruhuna uyğun gəlsə də, İnsanın bütün əsər boyu keçdiyi inkişaf yolunun sonrakı məqamlarını, Hegel terminologiyası ilə desək, antitezis və sintez mərhələlərini nəzərə almadığı üçün tam uğurlu sayıla bilməz. İkinci ideyanın qələbəsini təsdiq etmək isə əsərin mütərəqqi və humanist ruhuna heç cür uyğun gəlmir.

Faciədə bu iki ideyanın gərgin mübarizəsi onların hər ikisinin dialektik inkarı və eyni zamanda sintezi yolu ilə həll olunur. Əsərin əvvəlində mücərrəd şəkildə səslənən ümumi mərhəmət və vicdan fəlsəfəsi əsərin sonunda qüvvət və fəaliyyəti də ehtiva edərək sosial mübarizə konsepsiyası səviyyəsinə yüksəlir.

Müəllif hər iki ideyaya eyni tənqidi münasibətlə yanaşmır. Müəllifin məqsədi İblisin kinayəli qəhqəhələri ilə Arifin mövqeyini ifşa etmək deyil. Əksinə, əsərdən hasil olan nəticələrdən biri budur ki, birinci ideya – «sülh, məhəbbət və ədalət» ideyası güclü rəqibi ilə mübarizədə qalib gəlmək üçün özlüyündə kifayət olmasa da, gözəl ideyadır, səmimidir, təmizdir. Lakin o nə qədər gözəl olsa da, fəaliyyətsizdir, zəifdir, hadisələrin gedişinə heç bir təsir göstərə bilmir.

<sup>14</sup> İkinci ideya isə fəaliyyətdədir. O, meydan oxuyur. Çünki arzulardan deyil, gerçəklikdən çıxış edir. Hadisələr onun hökmü ilə baş verir. Hamı onunla hesablaşır. Çünki eybəcər də olsa, realdır, hakimdir. Lakin bu hakimiyyət ehtirası o dərəcədə güclüdür ki, birinci ideyanın hətta fəaliyyətsiz, yalnız arzu şəklində mövcudluğuna da dözmür, onu məhv etməyə çalışır, öz “üstünlüklərini, gücünü, qüdrətini” ona göstərmək istəyir, onu məsxərəyə qoyur... Lakin onu məhv etməyə çalışarkən özünə qəbır qazdığını duymur. Bilmir ki, həqiqət zahirən nə qədər zəif görünsə də, onu məhv etmək mümkün deyil. “Gücsüzsən və deməli, haqsızsan”, – deyir və öz “haqq yolunu” zorla təlqin etmək istəyərkən əslində onu fəaliyyətə gətirmiş olur. Burada Götenin “Faust” əsərindən Allahın Mefistofelə tapşırığı yada düşür:

*Dinlik axtarmaqdır insanın meyli,  
Səni yol yoldaşı etdim, coşasan,  
Cırnadıb, narahat eləyib xeyli,  
Onu yaradıcı işə qoşasan!*

Elə bil ki, Mefistofel Faustu kabinədən çıxarıb bilavasitə maddi fəaliyyətə qoşmaq üçün göndərilibmiş. Baxmayaraq ki, Mefistofelin öz şəxsi niyyəti də var, amma son nəticədə Allahın iradəsi həyata keçir.

H.Cavidin “İblis”ində isə insanı fəaliyyətə cəlb eləyən səma qüvvələri deyil. Bu məsələdə kontur-rol oynayan İblis də səma qüvvəsi olmayıb, hakim ictimai mühiti təmsil edir. Nə zaman ki, Arif daha mövcud ictimai mühitin passiv müşahidəçisi kimi qala bilmir, mühitin eybəcərlikləri onun istəyindən asılı olmayaraq şəxsi həyatına daxil olur, onda Arif istər-istəməz fəallaşır, hadisələrin real iştirakçısına çevrilir və bir müddət İblisin (hakim həyat tərzinin) təsiri altına düşsə də, nəticədə əlindəki silahı hakim mühitin özünə qarşı çevirəcəyinə şübhə yeri qalmır.

<sup>16</sup> Əlbəttə, şər – İblis öz aləmində müəyyən qələbələrə nail olur (necə ki, Mefistofel artıq Faustu özününkü hesab edir-di), insanı müəyyən konkret cinayətlərə sürükləyə bilir, lakin

onun daxilindəki həqiqət hissini öldürə bilmir, və əksinə, bu hiss – onun daşıyıcısı, nəhayət, həyata açıq gözlə baxmağı öyrənir, passiv şikayətçilik mövqeyi tutmaq və ya zora təslim olmaq əvəzinə, ona bir vasitə kimi yiyələnmək zərurətini dərk edir.

Beləliklə, ideyalar arasındakı gərgin mübarizə tərəflərdən hər hansı birinin qələbəsi ilə deyil, onların hər ikisinin dialektik inkarından doğan yeni bir ideyanın qələbəsi ilə bitir. Bu, həqiqət və gücün vəhdəti ideyasıdır. Bu həmin ideyadır ki, H.Cavidin sonrakı əsərlərində kitab və qılıncın vəhdəti şəklində davam etdirilir. Ayrılıqda hikmət, həqiqət və ayrılıqda güc, qüvvət deyil, hikmətə xidmət edən qüvvət, qüvvətə arxalanan hikmət tərənnüm edilir.

Güçə belə konkret münasibət “İblis” əsəri üçün də tamamilə səciyyəvidir. Burada Cavid heç də hər cür gücü deyil, yalnız “hikmətlə cilovlanmamış” (Horatsi), həqiqət cövhəri ilə pardaqlanmamış, ədalətə, haqq uğrunda mübarizəyə qarşı yönəldilmiş qaba, nadan gücü, zülm və bədbəxtlik səpən gücü inkar və ifşa edir. Yer üzərində ədaləti bərqərar etməyə yönəldilmiş gücü, həqiqət yolçularının gücünü isə, əksinə, təqdir və tərənnüm edir.

İblis obrazına münasibət məsələsində, bir tərəfdən, bu obrazın mifoloji İblis və demonizm problemi ilə əlaqələrinin axtarılmasında, digər tərəfdən də, klassik ədəbiyyatdan məlum olan bir sıra İblis obrazları ilə müqayisələr zamanı yol verilən sərbəstlik və aludəçilik çox vaxt tədqiqatçıları konkret məntiqi təhlildən yayındırır, əsərin öz məzmun və ideyasından, uzaqlaşdırır, faciənin özünəməxsus, orijinal cəhətlərinin və spesifik ideya çalarlarının kölgədə qalmasına səbəb olur.

Bizcə, əsərin düzgün şərh üçün İblis anlayışının tarixən necə meydana gəldiyini, min illərdən bəri ona münasibətin necə dəyişdiyini, müxtəlif dövrlərdə və konkret ictimai şəraitlərdə ədəbi əsərlərdə İblis obrazına müraciətin özünəməxsus cəhətlərini izləməkdən daha çox, məhz Cavid dövründə Azərbaycanda İblis anlayışının hansı mənada işləndiyini müəyyənləşdirmək<sup>1</sup>, və əgər bu mümkündürsə, müəllifin

---

<sup>1</sup> *Azərbaycanda İblis anlayışına ənənəvi münasibət onun şərh timsalı kimi qiymətləndirilməsidir. Xalq arasında İblisə inqilabçı kimi bax-*

özünün “İblis” faciəsinə və İblis obrazına şəxsi münasibətini nəzərə almaq və nəhayət, əsərin öz məntiqi təhlilindən çıxış etmək daha məqsəduyğundur.

H.Cavid irsinin fəlsəfi, ədəbi və mifoloji zəmin və ənənələr fonunda, müqayisəli şəkildə öyrənilməsi, əlbəttə, təqdirəlayiq hadisədir. Lakin əvvəlcə əsərin fəlsəfi-məntiqi təhlilini vermədən, onun əsas ideya istiqamətini və müəllif mövqeyini müəyyənləşdirmədən müqayisəli təhlilə keçmək uğurlu nəticə verə bilməz. Bizcə, İblis obrazının ədəbi tənqiddə taleyi məhz belə uğursuzluq nümunələrindən sayıla bilər.

İblis obrazına ədəbi tənqiddəki müxtəlif münasibətləri ümumiləşdirsək və təsnif etsək, iki bir-birinə tamamilə əks olan mövqe ilə rastlaşmış olarıq: Bir mövqeyə görə, İblis şər qüvvələri ifadə edir və təbii ki, mənfi obrazdır. Digər mövqeyə görə, İblis şər qüvvələrin ittihamçısı və deməli, müsbət qəhrəman kimi çıxış edir. H. Cavidin “şər qüvvələrin” təbiəti və mənşəyi məsələsinə necə həll etdiyinə dair də ədəbi tənqiddə fikir ayrılıqları olduğundan bu mövqələr hər biri öz növbəsində üç yerə bölünür. Birinci mövqeyə görə, ya şərin mənbəyi Allahdır və İblis Allahın törətdiyi cinayətlərin timsalıdır, ya şərin mənbəyi insandır və İblis insanın özündədir, ya da şərin mənbəyi naqis ictimai mühitdir və İblis bu mühitin timsalıdır. İkinci mövqeyə görə, İblis özü şərdən kənardadır və hadisələrə qiymət verərkən ya Allahı şərin yeganə mənbəyi və bəisi saymaqla onu ifşa edir, ya şəri insanın təbiəti ilə bağlayır və insanı ifşa edir, ya da ictimai mühiti şərin törədicisi kimi ittiham edir. Hər iki halda prinsipial fəlsəfi əhəmiyyəti olan məsələ *şərin mənbəyinin Allahda, İnsanda, yoxsa ictimai mühitdə axtarılması* məsələsidir. İblis obrazının şərin *timsalı*, *yoxsa ittihamçısı* olması isə daha çox dərəcədə bir ifadə, təsvir metodu olmaqla bədii sənətkarlıq məsələsidir. Lakin aşağıda görəcəyimiz kimi, bu ikinci cəhət də müəllifin fəlsəfi mövqeyinin düzgün açılması üçün ciddi əhəmiyyətə malikdir.

Allahı şərin bəisi hesab etmək üçün əvvəlcə onun möv-

---

*maq meylı aqlabatmaz haldır. Bu meyl yalnız Qərb ədəbiyyatının bir qisim nümayəndələri üçün xarakterik olub Azərbaycan gerçəkliyinə yaddır.*



cudluğunu qəbul etmək lazımdır. Şərin əsil ictimai mənbəyini qoyub, göylərdə ona mənbə axtarmaq (hətta bu mənbəyi Allahda görmək belə) XIX əsrin əvvəlləri üçün (məsələn, Bayron) bir orijinallıq və cəsarət idisə, XX əsrin əvvəlləri üçün ya deyilənlərin təkrarı, ya da dövrün mütərəqqi fikir axınından geri qalma kimi qiymətləndirilməlidir. Əgər H.Cavid Qərb ədəbiyyatında dərin kök salmış və artıq ənənəviləşmiş bir ideyanı sadəcə olaraq təkrar etsəydi, və ya hətta müəyyən dəyişikliklərlə və ən gözəl bədii formada *təkrar etsəydi*, bu, şairin nə böyüklüyündən, nə də filosofluğundan danışmağa əsas verərdi. Zira mütəfəkkir ədibin böyüklüyü birinci növbədə onun təsdiq və təbliğ etdiyi ideyanın orijinallığı və böyüklüyü ilə müəyyən olunur.

Əsərin əsas ideyasını kənarında qoyub İblisin, İxtiyar şeyxin və s. sözlərini heç bir əsas olmadan müəllifin adına yazdıqda faciənin ideya orijinallığı şübhə altına alınmış olur.

<sup>22</sup> Ədəbi tənqiddə zülmün, şərin səbəbini Allahda axtarmaq müəllif mövqeyi kimi qiymətləndirilir. Digər tərəfdən də, guya İblis müsbət bir rol oynayır və Allahın zülmünü ifşa edir.

H.Cavidin “İblisində” belə mövqedən çıxış edən obrazlar (İxtiyar şeyx) doğrudan da vardır. Lakin bu mövqe bütövlükdə “İblis” əsəri üçün də, onun müəllifi üçün də səciyyəvidirmi? – Xeyr. Bu cür mövqe nə H.Cavidin “İblisinə”, nə də Götenin, Marlonun, Klingerin, Lermontovun və s. müvafiq əsərlərinə aid edilə bilməz. Bu mövqe olsa-olsa, Bayronun “Qabil” əsəri üçün səciyyəvidir. Lakin bir əsər üçün üstünlük sayılan müəyyən cəhətin kafi əsas olmadan başqa əsərə şamil edilməsi nəinki onun qiymətini artırmaz, əksinə, onun haqqında səhv təsəvvür yaratmaqla yanaşı, qiymətini də aşağı salmış olar.

Əgər Qabilin Allaha qarşı üsyanı Bayronun əsərinin leytmotivini təşkil edirsə və müəllif mövqeyinin ifadəsi kimi səslənsə<sup>1</sup>, İxtiyar şeyxin dedikləri epizodik bir obrazın mövqeyini ifadə edir və əsərdəki çox müxtəlif ideya çalar-

---

<sup>1</sup> Əslində Qabil əsərdə nə qədər mərkəzi sima olsa da, onun mövqeyini də müəllif mövqeyi kimi başa düşmək sonuncunu məhdudlaşdırmaq olardı. Əsərdən alınan ümumi təəssürat Qabilin və ya Lüsiferin dediklərindən daha çox şey ifadə edir.

larından yalnız biridir. Bundan başqa, bu mövqe əsərin əsas ideya istiqaməti ilə ziddiyyət təşkil edir və əslində müəllifin tənqid obyektlərindən və ya daha yüksək bir ideyanın formalaşmasına aparan yoldakı məntəqələrdən, diskret keçid məqamlarından biridir. Zira ruhdan düşmüş İxtiyar şeyxin:

*Ah, köpürdükcə şu xain bəşər,  
Yer üzü daim qusacaq zülmü şər  
Məzhəbəhə dönmüş də bütün kainat,  
Qeyri çəkilməz şu müləvvəs həyat.*

– deyən bədbin, nihilist, inkarçı mövqeyi ümumən mübarizəyə, həqiqət və gücün vəhdətinə səsləyən müəllif tərəfindən yalnız tənqid oluna bilər. İxtiyar şeyxin nəzərində dünya – allahdır və buna görədir ki, naqis ictimai mühitdə rastlaşdığı haqsızlıqlar onda Allaha qarşı kin yaradır və bu, bütövlükdə dünyaya nifrətlə, tam bədbinlik mövqeyi ilə eyniləşir.

<sup>24</sup> Arifin, Elxanın və hətta İblisin mövqeyinə gəldikdə isə onların Allaha və dünyaya münasibəti Qabil və Lüsiferin münasibətindən tamamilə fərqlidir. Buna görə də, Bayronla hər cür müqayisə heç də həmişə “İblisi” layiq olduğu səviyyəyə qaldırmır. Elxan və onun çıxışı, üsyanı, fəaliyyəti Qabil və onun çıxışına, mövqeyinə nəzərən qat-qat yüksəkdədir. Başqa sözlə, Elxan ictimai etirazın daha yüksək formasını – ictimai mübarizəni təmsil edir. Elxan haqsızlıqların səbəbini göydə deyil, yerdə axtarır, xilas yolunu insanın özündə görür və İnsanın dünyanı necə idarə etməli olduğu haqqında düşünür.

İblisin məqsədi Allahın timsalında dini, ilahiyyəti tənqid etmək deyil. İblisin Allahla mübarizəsi ənənəvi mübarizədir və bundan bədi əsərlərdə çox vaxt rəmz kimi istifadə olunur.

İblisin rəmzi mənası dərk edildikdə, onun Allaha qarşı çıxışının da rəmzi mənası aydın olur. Bu rəmzilik xüsusən “Faust”un proloq hissəsində (asimanda) Allah və Mefistofelin söhbətində, habelə əsərin finalında aşkar şəkildə təzahür edir. Allah və Mefistofel insanda “xeyir və şər başlanğıclarının” rəmzləri kimi təqdim edilir. Və təbiidir ki, proloqdakı söhbətdə

Allah insandakı yaxşı cəhətləri, Mefistofel isə pis cəhətləri görür və hər biri bu cəhətlərin mütləqləşəcəyinə inanır və cəhd edir.

*Bəli, başdan-başa, tanrım, qan, qada...  
İnsanlar qəm, möhnət içindədir lap.*

deyən Mefistofel onların tam miskin gələcəyinə şübhə etmir:

*O da, mənim əziz, istəkli xalam  
İlan tək torpaqda sürünəcəkdir,  
Bəli, acgözlüklə o, ümidvaram,  
Yerlərdə toz-torpaq sümürəcəkdir.*

Allah isə, əksinə, insan haqqında yüksək fikirdədir: O, –  
*Şübhələr, zülmətlər dolu həyatda,  
Cəhd edir haqq yola çıxırsın inadla, –*

deyir və insanın nurlu gələcəyinə inanır:

*Axtarır, zülmətdə hələ yol gedir,  
Nuru hümmətimlə kəşf edəcəkdir.*

Lakin Götenin “Faust”unda Allah və Mefistofel rəmzlərinin arxasında hansı real qüvvələrin dayandığı aydın olmur. Ümumiyyətlə, müəllifin belə bir məqsədi yoxdur. Əsər ardıcıl romantizm mövqeyindən yazıldığından müəllifin məqsədi ümumiyyətlə Xeyir və Şərin mübarizəsini tərənnüm etməkdən, insan təbiətində xeyrinmi, yoxsa şərinmi üstünlük təşkil etdiyini göstərməkdən (habelə xeyrin ümumi və mücərrəd meyarını – əməli fəaliyyəti tərənnüm etməkdən) ibarətdir. Burada Xeyir və Şər insanın mənəvi aləminin iki əzəli və əbədi qütbu kimi göstərilir; onların gerçək həyatı mənbələri isə axtarılmır və ya tapılmır.

Realist romantizm üslubunda yazılan “İblis” əsərində isə məqsəd məhz bu mənbəyi müəyyənləşdirmək və onu nişan verməkdən ibarətdir. Burada H. Cavidin qarşısında çox çətin bir

məsələ durur: bir tərəfdən ənənəvi rəmziliyin şərtlərinə sadıq qalmaq, yeri gəldikcə Allah ilə İblis arasındakı əksliyə müraciət etmək, digər tərəfdən də Allahı ancaq xeyir rəmzi kimi verməkdən imtina etmək, onu həm də gücün, zorun rəmzi kimi təqdim etmək.

Götədə insan iki qütbün – Allah və Mefistofelin arasındadır və onun hansı səmtə meyl edəcəyi izlənilir. Burada insan nuru məhz Allahın hümməti ilə kəşf edir. Caviddə isə insan özü müstəqil bir qütbdür. Digər qütbü isə İblis təşkil edir. Beləliklə, Caviddə İblis və Allah heç də eyni tərtibli obrazlar deyil. Allah hər iki qütbü ehtiva edən mürəkkəb, daxili ziddiyyətli vəhdət rəmzidir. Allah və İblis arasındakı ənənəvi əkslik saxlanılır, lakin bu, iki qütb arasındakı əkslik deyil, tam ilə hissə (yarımçıq) arasındakı əkslikdir. İnsan İblisə tapınanda, maddi dünyanın, mövcud ictimai mühitin ritminə daxil olub onun fəal ünsürünə çevriləndə, o da yarımçıq və naqis olur. İblis bütün əsər boyu bu yarımçığı qabartmaqla, maddi aktiv dünyanı, mənəviyyatsız dünyanı ön plana çəkməklə dünyanın o biri qütbünü, mənəvi dəyərləri, mələyə tapınan insanı kölgədə qoymağa çalışır. İblis Allahı heç də insan naminə deyil, özünü təsdiq etmək naminə, təkhakimiyyətlilik ehtirası ilə ifşa edir. İblis real ictimai qüvvələri təmsil etdiyinə görə, hadisələrin fəal iştirakçısıdır və ya bilavasitə subyekt olmasa da, müşayiətçisidir, şərait yaradan və təhrək edəndir.

Düzdür, H.Cavid Xeyri də hər halda rəmziləşdirmək üçün proloqda Mələk obrazından istifadə edir, lakin əsər başlandıqda onun insanla (Arif) eyniyyət təşkil etdiyi aydın olur. Buna görə də, əsərin əsas dramatik xətti İnsan–İblis (ictimai mühit) əksliyi ilə bağlıdır. Mələk obrazına müraciət isə, görünür, simmetriya, forma bütövlüyü naminədir.

Götenin “Faust” əsəri nəinki ümumiyyətlə dinin, Allah ideyasının əleyhinə yazılmayıb, burada hətta yuxarıda danışdığımız mənada Allaha qarşı üsyan da yoxdur. Bununla belə, bu əsər kilsə inkvizisiyasını tənqid etməklə (kilsənin mövqeyinə görə, elmi yaradıcılıqla məşğul olan, “ruhunu şeytana satan” Faust nəticə etibarilə cəhənnəmə getməli idi, əsərin ifşa obyektii olmalı idi, yazıçı isə, əksinə, onu müdafiə edir) dinə qarşı mübarizədə müəyyən bir mərhələdir.

Bayronun “Qabil”i, bu baxımdan, daha ardıcıldır. Təkcə müstəqillik və itaətsizliyin deyil, həm də idrakın və biliyin rəmzi olan Lüsiferin öz rəmzi əksliyi olan Allaha qarşı çıxışı ilk növbədə məhz insanları yaradıcı düşüncədən məhrum etməyə çalışan, kortəbii itaətə və miskinliyə sövq edən kilsə inkvizisiyasına qarşı mübarizədir. Bu mübarizə ümumiyyətlə Allaha, onun mövcudluğu ideyasına qarşı yox, elmin, biliyin əleyhinə çıxış edən, insanların heç olmasa öz yaradıcılıqları ilə sonsuzluğa, əbədiyyətə qovuşmalarına mane olan Allaha – kilsəyə qarşı mübarizədir. Müəllif Allahın adilliyi haqqındakı dini təsəvvürləri sarsıtsa da, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, ilahiyyət çərçivəsindən tamamilə kənara çıxa bilmir.

Əslində isə “İblis” əsəri H.Cavidin “idealizm cəbhəsindən çıxış etməsi” haqqdakı qənaətə heç bir əsas vermir. İxtiyar şeyxin və əsərin əvvəlində Arifin tutduğu mövqelər idealist xarakter daşısa da, əsər özü ümumən materialist mövqedən yazılmışdır. Belə ki, başlıca ideyası insanların fərdi hərəkət və fəaliyyətinin, düşüncə, istək və amallarının (ictimai şüur) tam müstəqil xarakter daşımayıb mövcud mühitdən (ictimai varlıq) asılı olduğunu, habelə insanların azadlıq haqqdakı düşüncələrinin maddi fəaliyyətlə birləşməsinin zəruriliyini açıb göstərmək olan bir əsər əslində tarixə materialist münasibətin mükəmməl nümunəsi sayılmalıdır.

Digər tərəfdən də, “İblis”də materialist dünyagörüşü ha-zır, kənardan verilmiş bir təlim kimi təqdim olunmur. Əsərin qəhrəmanı Arif ardıcıl idealist mövqedən ardıcıl materializmədək bütün mövqe çalarlarını real həyatı sarsıntılarla yaşayır. Düzdür, o, materializmi, həm də onun primitiv və bayağı formasını İblisdən öyrənir (Allahı atıb altun və qurşunu tutmaq), lakin hadisələrin sonrakı davamı göstərir ki, Arif altun və qurşun bataqlığından da çıxmaq, yalnız ideyadan, ya da yalnız maddilikdən bəhrələnməyin məhdudluğunu dərk etmək, əqidə müəyyənliliyi, ideya saflığı ilə maddi zəminin, real gücün vəhdətinə cəhd göstərmək əzmindədir).

Beləliklə, “şərin əsil bəisi Allahdır” ideyası H. Cavidin “İblis” faciəsi üçün səciyyəvi deyil. Əsər daha ciddi fəlsəfi qayə-yə malikdir.

<sup>36</sup> Geniş yayılmış olan digər bir fikir – “Şər insanın təbiətindədir” ideyasının “İblisə” nə dərəcədə xas olduğunu araşdırmazdan əvvəl, Qərbi Avropa ədəbiyyatında bu ideyanı doğrudan da ifadə edən, habelə İblis-Mefistofel obrazı ilə bilavasitə bağlı olan bəzi məşhur nümunələri yada salaq.

F.M.Klincerin “Faust, onun həyatı, fəaliyyəti və cəhənnəmə atılması” əsərində Faust müxtəlif ölkələrdəki dəhşətli qaydalarla tanış olaraq, ümumiyyətlə insan təbiətinin naqisliyi qənaətinə gəlir və ümitsizlik içərisində özünü İblisin hakimiyyətinə verir, İblisə satılır (bu qənaət o dövrün xristian aləmi üçün çox səciyyəvidir). Faust məğlub olur. Çünki İblis hər yerdə, o cümlədən insan mənəviyyatında hakimdir. Bu sonluq bədbin sonluqdur. Lakin, bununla belə, ədəbi tənqid əsərin əsasən müsbət səciyyəsini verir. Çünki burada mövcud cəmiyyət, ictimai mühit ifşa olunur. Düzdür, bu ifşa əsassız olaraq, ümumiyyətlə insanın ifşasına çevrilir, lakin, görünür, o dövr (XVIII əsr) üçün bu problemin sadəcə qoyuluşu da müəyyən irəliləyiş idi.

İblis-şər insan təbiətinin zəruri ünsürdüürmü, yoxsa insan İblis-şərdən uzaq ola bilərmi və hansı yolla? Məhz bu yolun tapılması, “çıxış yolu” məsələsi o dövrün ən ciddi fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışlarının əsas məzmununu təşkil edir.

Dünya ədəbiyyatında bir qayda olaraq üç variant nəzərdən keçirilir:

1. Allah ölmüşdür. Kim güclüdürsə, o da haqlıdır. İnsan insan üçün canavardır. Əzilən yox, əzən olmaq lazımdır. – Bu, “İblisin” qələbə yoludur.

2. Allaha qayıtmaq lazımdır. Səbr və təmkin... İnsan xristian dünyanın bütün yükünü öz üzərində daşmalıdır. Bu, “Allah” ideyasının qələbə yoludur.

3. İblisə təslim olmaq acizlikdir. Allaha qayıtmaq nicat vermir. Şər – İblislə deyil, üsyankar İblislə birləşməli, yaxud İblisə təslim olmamaq şərtilə ondan istifadə etməli, Allaha və bütün dünyaya meydan oxumalı, dünyanın, cəmiyyətin qoyduğu bütün məhdudiyyətlərdən yüksəkdə dayanmalı. – Bu, fəvqəltəbii insanların, Prometeylərin (Faustların, hətta, daha realistik variantda Don Kixotların) təkbaşına mübarizə yoludur.

Dördüncü variant, yeganə düzgün izah və əsil çıxış yolu isə göstərilmir. Fəlsəfədə olduğu kimi, ədəbiyyatda da şərin, eybəcərliyin səbəbini ictimai quruluşda axtarmaq zərurəti o vaxt hələ kəşf edilməmişdi.

“Çıxış yolu” problemi F.M. Dostoyevskinin yaradıcılığı üçün də səciyyəvidir. “Cinayət və cəza”da, “İdiot”da, ən çox isə “Karamazov qardaşları”nda – hər üç qardaşın mühakimələrində və həyat fəaliyyətlərində bu problemin həllinə təşəbbüs göstərilir. Xüsusən, İvan Fyodoroviçin öz ikinci məni kimi çıxış edən iblislə (“çert”) daxili mübarizəsi bu problemin ən kəskin qoyuluşlarından biridir. Lakin F. Dostoyevski bu məsələnin birqiymətli həllini vermir.

Bu problemi bütün açıqlığı ilə, kəskin surətdə qoyduğuna görə və heç də həmişə birqiymətli həllini vermədiyinə görə (“Karamazov qardaşlarında” da bu problem açıq qalır) F.M. Dostoyevskinin də ədəbi tənqid taleyi mürəkkəb olmuşdur. Bir sıra tənqidçi və filosoflar onu nihilizmə və nitsşçiliyə görə tənqid etmiş, bəziləri isə tərifləmişlər.

Bəs əslində necədir? Yazıçının ideya mövqeyi ilə həmin fəlsəfi cərəyanlar nə dərəcədə uyğundur?

<sup>38</sup> F.M. Dostoyevskinin mövqeyi daxili ziddiyyətlərə malikdir və onu qəti olaraq bu və ya digər cərəyanla bağlamaq düzgün olmazdı. Yazıçı “Gündəliyin” bir yerində yazır: “...şər insanlığın hakim-sosialistlərin zənn etdiklərinə nisbətən daha çox dərinliklərində gizlənilir və cəmiyyətin heç bir quruluşunda ondan qaçmaq olmaz...”. “Gündəliyin” başqa yerində isə oxuyuruq: “Mən şərin insanların normal halı olmasına inanmaq istəmirəm və inana bilmirəm”. Bu ziddiyyətlilik onun bədii əsərlərinə də xasdır.

Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, “Karamazov qardaşlarında” Dostoyevski qurtuluş yolunu Aleşa Karamazovun mövqeyində, yəni yenidən Allah ideyasına qayıdılmasında görür (dini ekzistensializm). Bunu müəllifin qəti mövqeyi kimi qiymətləndirmək səhv olsa da, həmin “çıxış yolu” mümkün variantlardan biri (ikinci variant) kimi əsərdə, doğrudan da, təhlil olunur. Başqa sözlə, silahdan, gücdən yenə də Allaha qayıtmaq ideyası...

“İblis”də isə ideya istiqaməti tam əksinədir.

Mələkdən – silaha, gücə, oradan isə – həqiqət və gücün vəhdətinə!

İ.V. Götenin “Faust” əsərinin həmin problemə dair yazılmış digər əsərlərdən bir mühüm üstünlüyü də budur ki, burada insan iblisə qalib gəlir, yəni Faustun timsalında insanların şərə təbiətən meylli inkar edilir.

“Xeyirxahlıq təbiidir, bədxahlıq isə sonradan özünə yer tapıb” fikri böyük L.N. Tolstoyun da yaradıcılıq devizlərindən biri olmuşdur.

Bəs “İblis”də necə? İnsan İblislə mübarizədə təslimmi olur? ...Görünür, bir sıra tənqidçilərin belə mövqeyinə “əsas verən” faciədə Arifin təkamülünün (daha doğrusu, dialektik inkişafının) üçüncü mərhələsinin aşkar şəkildə öz əksini tapmaması və Arifin guya İblisə təslim olması qənaətidir.

<sup>40</sup> Ədəbi tənqid “İblis” əsərinin Arifin məğlubiyyəti və iblisləşməsi (inkvizisiyanın və buna uyğun olaraq Qərbi Avropa ədəbiyyatının ənənəvi termini ilə desək, ruhunu iblisə satması) ilə bitdiyi qənaətinə gəlir. Bu isə “şər insanın təbiətindədir” fikrinin *birinci “obyektiv” əsasıdır.*

*İkinci “obyektiv” əsas* İblisin insan haqqında dedikləridir (İblis isə guya müəllifin mövqeyini ifadə edir).

İblis deyir:

*...Bəllidir insandakı xislət;  
Sizlərdəki ülfət sonu vəhşət,  
Sizlərdəki şəfqət sonu nifrət,  
Sizlərdəki rəhmət sonu lənət...*

yaxud:

*İnsandakı nəfsi-şumə daim  
İblis olur ancaq olsa hakim.*

yaxud:

*Siz nə qədər məndən uzaqlaşsanız,  
Yer deyil, əflakə uçub qaçsanız,*



*Qarşılaşıb birləşəriz daima,  
Ayrı deyil, çünki biriz daima.*

yaxud:

*Lakin məni təhqir edən ey əbləhü miskin!  
Olduqca müsəllət sana, bil, nəfsiləimin,  
Pəncəmdə dəmadəm əzilib qıvrılacaqsan,  
Daim ayaq altında sönüb məhv olacaqsan.*

Buna bənzər fikirlər ayrı-ayrı konkret situasiyalarda, xüsusi emosional-psixoloji vəziyyətlərdə – bədbinlik məqamlarında digər iştirakçılar tərəfindən də söylənilir.

İxtiyar deyir:

*Yüz, min deyil iblisə uyan...həp bəşəriyyət  
Etmış bu gün ev yıxmağa, qan içməyə adət.*

yaxud:

*Yox kimsədə mərhəmətlə vicdan,  
44 İnsanlığı həp unutdu insan.*

Xavər deyir:

*İblisə uyub da əhli-ələm,  
Həp yer üzü qanlı, cümlə sərsəm...*

Hətta Arif belə xüsusi həyəcan və sarsıntı keçirərkən bu hissə qapılır:

*Yalnız deyil insanlara; vəhşilərə sorsan,  
Onlar belə insandakı vəhşiliyə heyran.*

“Şər insanın təbiətindədir” fikrinin Cavidə şamil edil-məsinin üçüncü “əsas” – subyektiv səbəbi isə, yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, dramaturqu “şərin mənbəyi İblisdir” fikrindən “xilas etmək” təşəbbüsüdür.

Lakin, bizcə, Cavid yaradıcılığının tədqiqində məqsəd və əsas motiv ona haqq qazandırmaq, onu “xilas etmək” və s. bu kimi subyektiv meyllər ola bilməz – Cavidin buna ehtiyacı yoxdur.

Məqsəd – əsl həqiqəti üzə çıxarmaq, əsərin həqiqi məntiqi təhlilini vermək, müəllif ideyasını olduğu kimi müəyyənləşdir-məkdir.

Əvvəlcə müqayisə üçün dünya ədəbi tənqidinin “Faust”a və “Qabil”ə münasibətinə nəzər salaq.

Faust adam öldürür, lakin *qatil* olmur; çünki bu təsadüfi-dir və ya Mefistofelin felidir. Sevgilisini atır, övladının taleyini unudur, lakin ləyaqətsiz sayılmır; çünki daha böyük məqsədlər naminə onları tərک etməyə məcbur idi. Mefistofellə (iblislə) əl-ələ verib hər cür eybəcər eyş-işrətdə iştirak edir, amma yenə də hər cür eybəcərlikdən uzaq hesab olunur; çünki Faust bunları dünyanı öyrənmək naminə edir və s.

Qabil ata-anasının üzünə ağ olur, onu sevən qardaşını öl-dürür, dünyada ilk ölüm hadisəsinin səbəbkarı olur, lakin tənqid onu ölməzlik uğrunda mübariz kimi təqdim edir, ona əməlinə görə yox, istəyinə görə, hadisəyə görə yox, mahiyyətə görə, təsadüfən (!) əlindən çıxan xəyata görə yox, böyük ideallarına görə, üsyankarlıq, inqilabçılıq xislətinə görə qiymət verir, *qatil* kimi deyil, müsbət obraz kimi səciyyələndirir.

Bəs Arifin tənqid taleyi bu baxımdan necədir?

Arif çılgın vəziyyətdə, aşkar stress halında, adam öldürərkən, qeyd-şərtsiz, peşəkar qatil kimi səciyyələndirilir, özünü itirdiyindən (keçid-istihalə dövrü!) mənəviyyatı ilə heç cür uyuşmayan hərəkətlər edərkən onun “caniyə”, “ən eybəcər məxluqa” çevrilməsindən, “iblisləşməsindən” danışılır.

Niyə? Nəyə görə “Faust”a, “Qabil”ə mahiyyət baxımın-dan, “İblis”ə isə hadisəçilik baxımından qiymət verilməlidir?

<sup>46</sup> Bəlkə Cavid bu hadisələrin Arifin deyil, mühitin ma-hiyyətindən irəli gəldiyini qabarıq şəkildə çatdırı bilməmişdir? Bəlkə burada sənətkarlıq nöqsanı vardır? Xeyr. Əksinə, Cavid elə bil bunu bilmiş kimi əsərin düzgün başa düşülməsinə nail olmaq üçün Arifin mənfəi hərəkətlərini “çılgın”, “sinirli”, “son dərəcə həyəcanlı və müztərib”, “şaşqın”, “sərxoşca qəhqəhə ilə“

və s. bu kimi sözlərlə müşayiətdə verir, həmin məqamlarda Arifin öz təbii halından çıxmış olduğunu göstərir. (“Faust”da isə belə izahlar yoxdur. Bu da təbiidir. Çılgınlıq, güclü ehtiras Şərq adamı üçün daha səciyyəvidir. Bu baxımdan son dərəcə ağıllı və soyuqqanlı Fausta buraxdığı səhvlərə görə bəraət qazandırmaq daha çətindir). Bu məqamda Arif elə bil ki, köhnə yatağından çıxmış, yeni yatağını isə tapmamış daşqın çay kimidir.

“İblis”in təhlili zamanı buna xüsusi diqqət yetirilməlidir ki, Arif amalı, mövqeyi qabaqcadan bəlli olan və axıradək bu amala “sadiq qalan” stabil obraz kimi səciyyələndirilə bilməz. Onun hər hansı bir halını mütləqləşdirməyə çalışanlar qabaqcadan səhvə məhkumdurlar. Çünki Arif – prosesdir. Onun faciə boyu keçdiyi yolun əvvəli, ortası və axırı var. Arifi yalnız bu məqamların hamısını nəzərə almaqla səciyyələndirmək olar. Ən başlıcası isə prosesin, istiqamətinin düzgün müəyyənəndirilməsidir. Yol öz hissələrinin sadəcə cəmi deyil, öz yolçusunu hara aparıb çıxarması ilə, istiqaməti ilə müəyyən olunur.

“İblis” əsərində Arifin inkişaf yolunun son (üçüncü) həddi göstərilirmi?

Doğurdan da, “Faust”dakından fərqli olaraq “İblis” də qəhrəmanın gəldiyi son qənaət və onun fəaliyyəti bilavasitə konkret hadisələrlə göstərilməmişdir. “Faust” əsəri insanın qələbəsi ilə bitir. Əgər “Faust” və “İblis”in təhkiyələri müqayisə olunarsa, onda ilk baxışda “İblis”in sonluğunun “Faust”un birinci hissəsinə uyğun gəldiyi zənn olunur. Belə ki, birinci hissə müəyyən mənada Mefistofelin qələbəsi ilə bitir. Faust bədbəxt və şaşqındır, vicdan əzabı çəkir, tərəddüd keçirir. İkinci hissə xeyli fantastik və mürrəkəbdir, lakin sonluqda Faust haqq yolunu tapır – bəşəri fəaliyyəti, insanlıq üçün çalışmaqı hər şeydən üstün tutur. Ən nəhayət, əsərin epiloqunda Faustun qələbəsi simvolik şəkildə – cənnətə köçmə səhnəsi ilə göstərilir.

Bu aşkar sonluq tənqidçilərin işini xeyli asanlaşdırır.<sup>4</sup>

Belə bir sonluq “İblis”də də vardır. Deməli, “İblis”i “Faust”un yalnız birinci hissəsi ilə müqayisə etmək düzgün olmazdı. Lakin “İblis”dəki sonluq Arifi cənnətə köçürmür.

(“İblis” kimi realistik bir əsər üçün belə bir sonluq bağışlanmaz olardı). Əsər Arif üçün ən gərgin və faciəvi bir vəziyyətdə, ziddiyyətlərin kulminasiyasında bitir və belə təəssürat yarana bilər ki, Arifin inkişaf yolu öz tam əksini tapmamışdır, yarımçıq qalmışdır. Əslində isə belə deyil. Zirvəyə qalxdıqda dağın o biri üzünü də gördüyü kimi, məhz əsərin finalında, hadisələrin kulminasiyasında Arifin həyatının üçüncü mərhələsi açıq-aşkar görünür. Arif daha artıq ədalət haqqındakı mücərrəd düşüncələrdən ayrılmış, həyatın acı və sərt həqiqəti ilə üz-üzə dayanmışdır. O, şərin əsil mənəbəyini – *İblisin* ictimai mahiyyətini dərk etmiş və ona qarşı silahsız, gücsüz mübarizə aparmağın mümkün olmadığını başa düşmüşdür. Şaşqınlıq mərhələsində İblisin iradəsi ilə əlinə alıb işlətdiyi silahı Arif indi İblisin, eybəcər ictimai mühitin özünə qarşı çevirmək səviyyəsinə yüksəlmişdir. Əsərdə hətta *silah* da rəmz kimi çıxış edir və onun da keçdiyi inkişaf yolunu izləmək mümkündür; İbn Yəminin əlindəki silah, Arifin əlindəki silah və Elxanın əlindəki silah. Başqa cür şərh etsək, yəni məhz Arif–silah münasibətini izləsək, belə demək olar; Əvvəlcə Arif silahsızdır, silah yalnız İbn Yəminlərin əlindədir; sonrakı mərhələdə Arif də əlinə silah alır və onu məhz İbn Yəminlərin işlətdiyi kimi işlədir, lakin bu mövqe ona hakim kəsilə bilmir, daxilində hələ sönməmiş olan ədalət və insanpərvərlik hissi ilə toqquşaraq kəskin mənəvi mübarizəyə səbəb olur; həyatın, mühitin silah kəlməyə tələbi haqq, ədalət tələbi ilə birləşərək tamamilə yeni məzmun və məna kəsb edir. Arif<sup>48</sup> silahının bu yeni məzmunu bilavasitə Elxanın fəaliyyətində özünü göstərir və axırncı mərhələdə silah İbn Yəminlərin *tərki-silah* olunmasına, haqq-ədalət işinə xidmət edir.

“Faust”da olduğu kimi, “İblis”də də məntiqi sonluqdan başqa, rəmzi sonluq da vardır. Bu əsərin ideyasının düzgün anlaşılması üçündür. Cavid rəmz kimi mələklərdən deyil, real insan obrazından istifadə etmişdir. Bu rəmz – Elxandır. Arif əsərin sonunda mövhumə cənnətə deyil, Elxanın hakim olduğu real ədalət dünyasına köçür.

Arifin gələcəyi – həyat yolunun üçüncü mərhələsi bu rəmz vasitəsilə daha aşkar əks etdirilmişdir. Həm də Elxan

obrazı və onunla bağlı səhnə faciənin ideya bütövlüyünü, nikbin ruhunu daha qabarıq vermək üçün ən yaxşı vasitədir.

Elxan – öz gücünü dərk etmiş və gücə istinad edən həqiqətin – ictimai inqilabın rəmzidir. Elxanın rəmzi mənası nəzərdən qaçırıldıqda onu asanlıqla anarxist kimi, utopist kimi və hətta dindar kimi qələmə vermək mümkündür. Halbuki o, Faustdan fərqli olaraq dənizi qurutmaq və onun hesabına adamlara torpaq paylamaq kimi utopik fəaliyyətlə deyil, ictimai ədalətsizliyə qarşı çıxmaq və ədaləti güc vasitəsilə bərqərar etmək kimi real bir işlə məşğuldur.

<sup>90</sup> İblis dünyadakı vəhşətlərdən qaçan, bir növ təрки-dün-yalıq mövqeyi tutan insanı həyata daxil edir. Lakin bu həyat eybəcər həyatdır, cinayətlərlə doludur. İblis insana həyatın məntiqini, bu həyatda nailiyyətlərin açarını, üsulunu öyrədir, lakin bu həyata qarşı çıxmaq, onunla mübarizə etmək üçün yox. İblis bunu heç ağına da gətirmir.

İblis, doğrudan da, realistdir, habelə ağı və biliyi ilə seçilir və bu mənada, doğrudan da, Lüsiferi və Mefistofeli xatırladır. Qabili və Faustu ən çox cəlb edən bu mövhumu qüvvənin qeyri-adi və qeyri-məhdud biliyidir. Hətta M.Y. Lermontovun Demonu da sevdiyi qıza məhəbbəti müqabilində idrak vəd edir:

*Açım əvəzində sənə tamamən  
İdrakın ən dərin sirlərini mən.<sup>1</sup>*

Bütün İblislərə xas olan ağıl, bilik Cavidin İblisi üçün də yad deyil. Lakin simvolun özü üçün bu dərəcədə xarakterik olan bu cəhət onun əks etdirdiyi obyektə də uyğun gəlirmi? – Tamamilə.

Bu mənada A. Şaiq ingilis imperializminin fitnə-fəsadlarını, müstəmləkə siyasətini də İblis rəmzi kimi izah etməkdə tamamən haqlıdır. Zira fitnə-fəsad da əslində ağılın törəməsidir. Rəqibin zəif cəhətlərindən məharətlə istifadə etmək üçün də ağıl

---

<sup>1</sup> M.Y. Lermontov. Əsərləri, II cild, Bakı, 1964, səh. 398.

lazımdır. Azlığın çoxluq üzərində hakimiyyətini hələ bir qədər də qoruyub saxlamaq üçün təkə güc deyil, həm də ağıl lazımdır. Bu cəhətlər İblisə doğrudan da xasdır və yəqin buna görədir ki, A. Şaiq yazır: "İblis kəskin ağla və sarsılmaz iradəyə malikdir... O bütün qüvvətini və hərarətini ağıl və mühakimədən alır".<sup>2</sup>

Digər tərəfdən də, burcuca cəmiyyəti hələ yaranışdan elm və texnikanın nailiyyətlərinə arxalanmış, bundan öz niyyəti üçün, iqtisadi hakimiyyəti gücləndirməyin bir vasitəsi kimi istifadə etmişdir. Hər iki baxımdan, İblisin ağıl və fərasət sahibi olması onun hakim ictimai mühiti təmsil etməsinə nəinki zidd gəlmir, əksinə, bu fikri bir daha təsdiq edir.

İblis məhz öz ağıl ilə insan üzərində yüksəlməyə çalışır, ona məsləhətlər verir, həyat həqiqətlərini "öyrədir".

Lakin İblisin özündənrazı olmasının səbəbləri heç də yalnız onun həm güclü, həm də ağıllı olması deyil. Əksinə, əsil səbəb onun həyat həqiqətlərini heç də axıra qədər dərk edə bilməməsi, yalnız özünə faydalı olanları bilməklə kifayətlənməsidir. İblis ona görə özündən razıdır ki, çox gözəl bildiyi cari "həyat həqiqətlərinin" əslində müvəqqəti olduğunu və bir gün öz yerini əsil həqiqətə verəcəyini bilir.

İnsan cari həyatı pis bilir, ən çox ona görə ki, onun arzu və ümidləri ilə, insani keyfiyyətləri ilə mövcud həyat arasında uyğunsuzluq var, İnsanın məntiqi ilə həyatın məntiqi üst-üstə düşmür. İblis isə həmin həyatı ona görə yaxşı bilir ki, həyat hələ onun məntiqinə uyğun şəkildə dövrən edir, Şekspirin məşhur sonetində deyildiyi kimi, eybəcərlik gözəllik üzərində, nadanlıq kamillik üzərində qələbə qazanır. Lakin İblisin ağıl ali hisslərlə birləşmədiyindən zəka səviyyəsinə də yüksəlmir. Həyatı çox gözəl bildiyini zənn edir, insanların bütün fəlsəfələrindən xəbərdar olduğunu düşünür:

*Xilqətdəki hər məsələ, hər nöqtəyi-mövhum,  
Hər fəlsəfə, hər məzhəbü məslək mana məlum*

– deyir, lakin həyatda və insan mənəviyyatında onun

---

<sup>2</sup> A. Şaiq. Əsərləri, II cild, səh. 187.

üçün qaranlıq olan elə potensial qüvvələr var ki, onlar reallaşdıqda İblisin bildikləri alt-üst olur, daha özünü doğrultmur.

Bu mənada, Cavidin İblisi öz idrak qabiliyyətinə görə də klassik Avropa ədəbiyyatındakı İblislərdən fərqlənir, real bir qüvvə olmaqla qeyri-məhdud idrak qabiliyyətindən məhrumdur. Onun bilikləri məhz təmsil etdiyi cəmiyyətdəki hakim dünyagörüşünü ifadə edir və ilk baxışda nə qədər realistik görünsə də, əslində gerçəkliyi düzgün əks etdirə bilmir, çünki metafizik xarakter daşıyır, dünyanın, cəmiyyətin müəyyən bir real məqamını mütləqləşdirir, həyatdakı daxili ziddiyyətləri lazımınca qiymətləndirə bilmir, onun hansı istiqamətdə inkişaf etdiyini görmür. O ya həyatı dərinlən bilmədiyinə görə, ya da dərinlən bilmək ona sərf etmədiyinə görə zülmün, şər in mənbəyini Allahın iradəsi ilə, yaxud insan mənəviyyatının ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, insanın təbiəti ilə izah etməyə çalışır və insanların özünü də məhz bu cür düşünməyə sövq edir. O, özünün bu mövqeyini real həyat səhnələri vasitəsi ilə isbata yetirməyə çalışır. Bu mövqe isə o dövürkü cəmiyyətin, hakim üsul-idarənin mövqeyidir və onun mənafeyinə tamamilə uyğundur. Məqsəd – insanı ictimai mübarizədən yayındırmaqdır; zülmün mənbəyi ya Allahla, ya insanın özü ilə bağlıdırsa o, kimə qarşı və necə mübarizə aparacaqdır?..

Faciə İblisin düşüncələrinin əsassızlığını və onun mövqeyinin heç də İblisin özünün düşündüyü qədər möhkəm olmadığını göstərir. Əzab və işgəncə vermək, cismani ölümə bais olmaq nisbətən asan şeydir. Lakin İblis başlıca məqsədinə – İnsanı (insanların seçilmiş nümayəndəsi olan Arifi) mənən öldürməyə, onu öz sadıq qulu etməyə nail olmur.

Əsərin ideya istiqaməti elədir ki, buradakı ümumi romantik ruh, rəmziliklər də buna şərait yaradır ki, məhz kimin cismən öldüyü və ya hələ nəfəs aldığı prinsipial rol oynamır; prinsipial məsələ kimin mənən ölü və ya mənən sağ olması məsələsidir.

## CAVİD VƏ CABBARLI

Biri ideyalar, mahiyyətlər dünyasında qərar tutur və yerdəkilərə sadə bir təzahür kimi baxır, o biri yerdə olanların zahiri pərdəsini götürməklə mahiyyəti də, ideyanı da gerçək həyatın özündən intixab etməyə çalışır.

Əslində hər iki dahi eyni bir yolu qət edir. Biri səmadan enir, o biri səmaya yüksəlir. Biri həyatın ali məna zirvəsindən həyatın dibinə işıq salır, o biri həyatın dibindən onun ali mənasına doğru insanlarla birlikdə çox çətin bir yüksəliş yolu keçməyə çalışır. Yollar eyni olsa da, səmtlər bir birinin əksinədir. Əvvəlcə özü nura çatıb, insanlara nurdan pay verməklə, insanlarla birlikdə nura doğru yürüş etmək fərqli hadisələrdir. Lakin istiqamətlər fərqli olsa da, məqsədlər, məramlar eynidir.

Bəli, hər iki ədib həm böyük mütəfəkkir, filosof, həm də gözəl sənətkardır. Lakin kim əvvəlcə filosofdur, kim əvvəlcə sənətkar? Bax, əsas fərq də burada üzə çıxır.

Cabbarlı xüsusi fəlsəfi təhsil görməmişdir. Onu həyatın özü yetişdirmişdir. O, həyatdan, gerçəklikdən çıxış edir. Onun böyük rəssamlıq istedadı ətrafda baş verən prosesləri bütün incəlikləri ilə təsvir etməyə imkan verir. Təsadüfi deyil ki, Cabbarlı özü ədəbiyyatı təsviri sənətlə müqayisə edir: «Zatən ədəbi əsərlər də fırçası qələm olmuş rəsmlər deyillermi?» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Cabbarlı hadisələrdən çıxış edir və onları ümumiləşdirməklə mahiyyətə doğru addımlayırdı. Bədii ümumiləşdirmə elə güclü idi ki, real hadisələrin təsviri arxasında mahiyyətlər və onlar arasındakı münasibətlər də üzə çıxırdı...



Bəli, Cabbarlı əvvəlcədən filosof deyildi. O, əvvəlcədən rəssam idi. Sosial və mənəvi proseslərin rəssamı. Lakin onun getdiyi yol sadə həyat həqiqətlərinin arxasındakı böyük mənələrə doğru aparırdı. O hadisədən mahiyyətə, təkcədən ümumiyyə, sənətkarlıqdan filosofluğa doğru gedirdi. Fəlsəfə Cabbarlı yaradıcılığında təməl yox, son mərtəbə idi...

Cavid isə əvvəlcədən filosof idi. O yüksək təhsil görmüş, bir sıra fəlsəfi təlimlərdən xəbərdar olan və öz fəlsəfi konsepsiyası, ideyaları olan və bu ideyaları bədii yolla, sənət vasitəsilə çatdırmaq istəyən bir sənətkar idi. Cavid birbaşa yüksək mərtəbədən başlayır. İdeyalardan başlayıb həyatın özünə doğru gəlir.

Cabbarlı bir təbiətşünas alim, eksperimentator səyi, entuziazmı ilə yaşadığı maddi dünyanın iç üzünü axtarır; qırır, dağıdır, sökür, yenidən qurur, yenidən sökür, bütün daxili qatları alt-üst edir, açıb bizə göstərir, lakin yenə əsl mahiyyət deyil, yeni bir pərdə, yeni bir illüziya, yeni bir riyə, yeni bir saxtakarlıq, haqsızlıq üzə çıxır... Bəs haradadır həqiqət? Bəs mahiyyətə necə çatmaq olar? Bax, bu suallar bütün aydınlığı ilə gözlərimiz önündə canlanır, lakin elə bil ki, cavab tapılmır. «Sevil»də çadranın atılması və guya mahiyyətin, həqiqətin üzə çıxarılması, «Oqtay Eloğlu»nda pərdənin sökülməsi, divarların iç üzünün göstərilməsi, «Od gəlini»ndə hətta paltardan da xilas olmaq, adət-ənənənin də buxovlarından azad olmaq, islamın da ehkamlarına qarşı çıxmaq cəhdləri - mütləq azadlıq axtarışları... Bütün bunlar, təbii ki, uğurla nəticələnmişdir. Onda nədir bu axtarışların mənası? Məna elə axtarışın uğursuzluğundadır. «Mənfi cavab da bir cavabdır».

Cavid isə lap əvvəlcədən mahiyyət qatında əyləşib bizim bu fani (maddi) dünyada kölgələrin oyununu izləyir. Lakin oxucu həmin bu fani dünyanın içində olduğundan onu mahiyyət qatına qaldırmaq, ideyalar aləminə yüksəltmək və buradakı mətləbləri ona çatdırmaq o qədər də asan iş deyil.

Cavid üçün əsas məqsəd ideyanı çatdırmaqdır. Bədii üsul və təhkiyə ola bilsin ki, hətta təsadüfi seçilmiş vasitələrdir. Yəni əsas inkişaf xətti ideya ilə bağlı olduğundan hadisələr sonradan seçilir və bu ideyanın təkamülünə uyğunlaşdırılır. Cavid irəlicədən qoyduğu bir fəlsəfi ideyanın bədii yolla açılışına

çalışarkən cari, gerçək hadisələrdən daha çox tarixi mövzulara və rəvayətlərə müraciət edir. Bu mövzular ümumbəşəri mövzulardır. Konkret zaman və məkanla bağlı deyildir. Hətta tarixdə həqiqətən məlum olan hadisələr də konkret zaman-məkan müəyyənliyindən, dövrün spesifik xüsusiyyətlərindən, milli etnoqrafik mündəricədən azad olunur, bütün bunlar ancaq rəmzlərlə təqdim edilir və təhkiyə ancaq ideyanın açılışına xidmət edir. Sanki bədii xarakter də, milli kolorit də arxa plana keçir və ideyanın inkişaf yolunu kölgədə qoymamaq üçün bir fon rolunu oynamaqla kifayətlənir. Yəni Cavidə hadisələr ikinci plandadır, fokusdan kənardadır və burada hər hansı detallın elə bir əhəmiyyəti yoxdur. Məhz ona görədir ki, maddi realizm müstəvisində, konkretlik prizmasında Cavid yaradıcılığı tənqiddə tab gətirmir.

Cabbarlı isə konkretidir. Çünki ilkin olaraq ideyadan deyil, gerçək hadisələrdən çıxış edir. Burada zaman da, məkan da müəyyəndir. Burada həm milli müəyyənlik, həm tarixi müəyyənlik, həm də sosial müəyyənlik o dərəcədə qabarıqdır ki, hadisələrin gedişindən dövrün tək rəngini deyil, ruhunu da sezmək mümkündür. Cabbarlı rənglərdən ruha doğru gedir. Cavid isə ruhu şəffaf götürür. Cavid dünyasında ruhun rəngi, yeri, ölçüsü olmur. Ruh məkan və zaman xaricindədir. Lakin o hadisələrdə təzahür edir.

Cabbarlı dünyası çoxmərtəbəli dünyadır. Birinci qatda təsvir olunanlar yerli-yataqlı hadisələrdir. Ruh hadisələrin fəvqündə, arxa planda təzahür edir. Lakin Cabbarlı gerçəklikdə cərəyan edən hadisələrin bədii ümumiləşmə səviyyəsində real təsvirini verməklə yanaşı, bu hadisələrin alt qatlarını, onların daxilindəki təzadları da qələmə alır. Və nəticə etibarilə həm də bu hadisələrin əsasında dayanan ideyalar aləminin özündəki daxili çarpışma və təbəddülatları işıqlandırmalı olur ki, bu da sonrakı, yüksək qatdır.

\* \* \*

Bədii ədəbiyyatın mövzu dairəsi çox genişdir. Həm üfüqi, həm də şaquli müstəvidə. Üfüqi müstəvi dedikdə coğrafi məkan və hadisələrin müxtəlifliyini nəzərdə tuturuq. Şaquli müstəvidə

isə hissi-mənəvi dərinlik dərəcəsi öz əksini tapır. Bəzən bir otağın, bir insanın, hətta bir çiçəyin həndəsi-coğrafi məkanından kənara çıxmadan da, çox geniş mövzu diapazonunu əhatə etmək olar.

İnsanın keçirdiyi ən adi hiss və həyəcanlardan ən mü-rəkkəb fikirlərə qədər, adi bir təbiət mənzərəsindən tutmuş insan taleyinə və hətta bəşəriyyətin böyük problemlərinə qədər, bir sözlə, insanı duyğulandıran və düşündürən nə varsa – hamısı bədiiləşərək ədəbiyyatın mövzusuna çevrilə bilər. Burada duyğu və düşüncələrin özü ilə bərabər, onları doğuran hadisələr, gerçək durumlar, proseslər də qələmə alınır... Hadisələrdən yenə ideyaya qayıdılması, bədii əsərin ideya məzmununun açılması isə çox vaxt oxucunun öhdəsinə düşür, lakin oxucu tam sərbəst buraxılmayıb, müəyyən emosional-psixoloji hala yönəldilir ki, bu da hadisədən mahiyyətə, ideyaya keçid üçün bir növ hazırlıq mərhələsidir. İdeya hamı üçün əsasən eyni yönümdə, lakin hər bir oxucunun səviyyəsinə uyğun dərəcədə hadisələrin gedişindən, təhkiyənin özündən intixab olunur.

Ədəbiyyatın əhatə dairəsinin böyük bir zolağı fəlsəfinin problematikası ilə üst-üstə düşür. Ədəbiyyat üçün bu zolaqdan kənarda da kifayət qədər böyük meydan var və sənətkarlar çox vaxt məhz sənət üçün spesifik sahələri (duyğulandırma zonası) qələmə almağı üstün tuturlar... Fəlsəfi zonaya çox az-az sənətkar daxil olur. Necə ki, dənizin dayaz yerində üzə bilənlərin heç də hamısı dərin sahələrə baş vurmur. Çünki bu, təhlükəlidir. Bu dərinliyə girmək rahat, oradan çıxmaq isə çətinidir. Ona görə də, bir çox hallarda fəlsəfi mövzulara girişən yazıçılar qoyduğu problemlərin içində itib-batır, ideya aydınlığı olmadığından oxucunu da özü ilə bərabər burulğana salır, çıxışsız qoyurlar. Halbuki, əsas vəzifə məhz çıxış yolunu göstərməkdir.

Azərbaycan ədəbiyyatında fəlsəfiliyə meyl həmişə olub. Lakin iki sənətkarın yaradıcılığında fəlsəfi zona əsas yaradıcılıq sahəsidir. Cavid və Cəbbarlı, demək olar ki, bütün yaradıcılıqlarını fəlsəfi problemlər üzərində qurublar. Başqa sözlə, bədii forma açıq-aşkar fəlsəfi təfəkkür səviyyəsində qoyulan problemlərin təsvir üsulu kimi ortaya çıxır. Bu problemlər bir qayda olaraq maddiliyin (altun, var-dövlət,

vəzifə, hakimiyyət, güc, zor) və mənəvinin (haqq-ədalət, gözəlliyə pərəstiş, ülvi duyğular, insani ləyaqət, sevgi) konkret təzahürləri arasında mücadilə formasında ortaya çıxır. Lakin maddi–mənəvi qarşıdurması ancaq şəxsi münasibətlər miqyasında qalmır, ictimai prizmadan keçərək sosial qarşıdurmalara gətirir. İnsanların problemləri cəmiyyətin problemləri səviyyəsinə qaldırılır və fərdi müstəvidəki münasibətlərə həm mənəvi, həm də ictimai-siyasi ziddiyyət səviyyələrindən nəzər salınır...

Cavid də, Cabbarlı da tərəddüd etmədən sosial fəlsəfənin ən aktual problemlərinə birbaşa müdaxilə edir və çox vaxt problemin olduqca dərin qatlarına enirlər. Lakin adı oxucu nəzərləri üçün bu dərin qatlardan müəllif tərəfindən kəsik xətlərlə cızılmış çıxış konturlarını görmək çətindir. Təəssüf ki, çox vaxt tənqidçilər də bu məqamlardan sükutla keçirlər. Cabbarlı dühası bəzən adi bir hadisənin təsvirində elə dərinliklərə və ənginliklərə girir, şaquli ox boyunca elə vüsətlə manevr edir ki, onu izləmək çox vaxt peşəkar tənqid üçün də çətin olur.

\* \* \*

Cavidin «İblis»ində kapitalizm cəmiyyətinin çatışmazlıqları, naqis ictimai mühitin mahiyyəti konkret hadisələrlə yanaşı, ümumiləşmiş İblis obrazı ilə təqdim olunur. Bu, bir tərəfdən, insanların hesablaşmalı olduğu reallıqdır (acı, sərt, lakin real bir dünya), digər tərəfdən, insanın qəbul etmədiyi bir reallıqdır. İnsan naqis cəmiyyətdə gedən prosesləri mənən qəbul etmir, lakin gerçəkliklə hesablaşmamaq da mümkün deyil...

Şekspirin Hamleti belə reallıqla barışmadığından, ölməyi üstün tutur. Lakin ölüm yolunu seçməzdən qabaq tərəddüdlər keçirir, çıxış yolu axtarır... Böyük filosof-tənqidçi Lev Şestov «olum, ya ölüm» dilemmasının əsər boyu ancaq tərəddüdlər, çəşqinlik və daxili mübarizə kontekstində davam etməsi, real həyat müstəvisində isə tam bir fəaliyyətsizlik və qətiyyətsizliyin hökm sürməsinə bir çatışmazlıq kimi qeyd edir. Bəli, Hamlet əlində qılınc vuruşur. Lakin kiminlə, nə üçün? Və nəhayət, zəmanənin haqsızlıqlarına qarşı mübarizə meydanında deyil,

ədalətsiz bir dueldə ölümə çatır... Əlbəttə, ölümün əsl səbəbi bu dueldən çox-çox əvvəl, daha dərin qatlarda baş qaldırmışdır. Lakin fikirdə, mənəviyyatda gedən dramatik proseslərlə ictimai həyatın reallıqları arasında heç bir uyğunluq yoxdur.

Bütün böyük dramaturqlar əslində həmişə eyni sualları qoyurlar. Lakin öz dövrlərinin dilində. Şekspirin «olum, ya ölüm?» kimi qoyduğu sual fəlsəfənin həmişə aktual problemlərindən birinin konkret bədii ifadə forması idi. Problem isə bundan ibarətdir: Mühitə, cəmiyyətə, bəşəriyyətə uyğunlaşmaq («palana bürünüb elnən sürünmək», təslim olmaq), yoxsa mühiti, cəmiyyəti özünə, öz sosial və mənəvi ideallarına uyğunlaşdırmaq?! Birinci variantı seçib yaşamaq, «olmaq», əlbəttə, asandır. İkinci yol çox çətinidir. Burada «olmaq» üçün dövrün nəbzinə uyğun üsul, ideya və iradə tapılmadıqda, o, həmişə «ölüm» yolu olur (Düzdür, bu iki variantın keçidində üçüncü – aralıq variantlar da var. Naqis mühiti qəbul etməmək, lakin ona qarşı aktiv mövqə tutmadan, özünü «kənara çəkmək», «çıxdaş olmaq» variantı. Məsələn, Kefli İskəndərin sərxoşluq yolu. Lakin bu yol öz təkamülündə istər-istəməz ikinciyə keçidlə nəticələnəlməlidir. Zira sərxoşluq da həyatı inkarın, «ölüm» yolunun bir formasıdır. Yaxud L.Tolstoyun «Canlı meyit» pyesində Protasov cismən sağ olsa da, yaşadığı mühit üçün, onu vaxtilə tanıyanlar üçün ölmüşdür. O, əvvəllər özünün də daxil olduğu naqis ictimai mühitdən təcrid olmuş halda qalması üstün tutur. Bu da «olum» ilə «ölüm» arasında bir vəziyyətdir. Lakin əsərdən çıxan məntiqi nəticəyə görə, bu aralıq vəziyyət şərəfli ölümü əvəz edə bilmədiyinə görə, son nəticədə yenə də fiziki ölüm labüd olur). Ona görə də, bu problemin qoyulduğu pyeslər, bir qayda olaraq, faciə canrında olur. Dramaturqlar çox vaxt bu böyük problemi sadələşdirərək, onu "olum, ya ölüm" formulasına salır və həyatda qalması – həyatla barışmaq, ölümü isə həyata, mühitə etiraz aktı, üsyan kimi təqdim edirlər. Və nə qədər paradoksal görünsə də, «olum» - fərdi mənənin ölməsi, əksinə, «ölüm» - fərdi mənənin özünü təsdiqi, yaşamaq uğrunda mübarizəsidir. Problemin bu cür sadə qoyuluşu: yaşamağın mütillik, təslimçilik, ölməyin – barışmazlıq, üsyan kimi təqdim edilməsi, əslində həyatın, «ol-

mağın» həqiqi böyük mənasını açılmamış qoyur. Bu böyük məna isə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, mühitin, cəmiyyətin dəyişdirilməsi və naqis həyata deyil, fərdi mənin böyük ideallarına cavab verən yeni bir həyata uyğunlaşmasıdır. Daha doğrusu, bu artıq «uyğunlaşma» deyil, yaradıcılıqdır, inqilabdır.

Cavid və Cabbarlı elə bir dövrdə yaşayırdılar ki, onların «inqilab» idealları bolşevik inqilabı ilə müqayisə olunmaya bilməzdi. Cavid sonuncunu qəbul etmir, Cabbarlı isə özünəməxsus bir şəkildə qavrayır və təqdim edirdi. Bu baxımdan, təkcə Aydınların trakik inqilabçı ruhu deyil, Almazların inqilabı da özünəməxsus bir «olum, ya ölüm» problemi idi. Bu, elə bir zamanə idi ki, "olum" yolu – "ölüm"ə, "ölüm" yolu – "olum"a çevrilmişdi. Qırmızı inqilab öz ölüm qismətini artıqlaması ilə yaşayaraq (sözün müstəqim mənasında "ölüm" planını dolaraq) zəfər çalmış, indi daha qalib mövqeyindən "olum" yolçularına ölüm hökmü oxuyurdu. Bir qütb başqa bir qütblə əvəz olunmuşdu. Ona görə də, Cabbarlının inqilabdan sonrakı əsərlərinə daha çox dərəcədə məhz bu prizmadan baxmaq lazımdır.

Cavid isə problemin konkret bir dövr üçün bu və ya digər təzahürlərini deyil, ümumiləşmiş fəlsəfi həllini, düsturunu tapmağa cəhd edirdi.

Arif bir növ Hamleti xatırladır. O da fikir müstəvisindəki pozitiv mövqeyə baxmayaraq, real həyatda passivlik və çaşqınlıq nümayiş etdirir. Lakin son anda estafeti real həyatda daha qətiyyətli görünən Elxana verir.

Aydın da mahiyyət müstəvisində bir qədər Hamleti xatırladır. Lakin cəngavərlik dövrü, duellər dövrü keçdiyindən, ancaq söz qılıncı ilə kifayətlənməli olur. Dövrün faciəsini yaşamaqla bərabər, həqiqətə yol açmağa çalışır, uğursuzluğa uğrayınca kefli İsgəndərin yolunu tutur. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda burada Protasovla paralel daha güclüdür. Aydın da neçə illərdən sonra qayıdıb, tanınmaz halda cəmiyyətdəkiləri seyr edir. Lakin bunu Protasov kimi soyuqqanlıqla edə bilmir, həyata İsgəndərsayağı müdaxilələr edir. Zəmanəyə inamını itirsə də, insanlara inamını itirmir. Son anda Gültəkinə hələ də sevdini göstərməklə, naqis cəmiyyətin günahını onun qurbanı olmuş insanın ayağına yazmadığını sübut edir. Şərin mənbəyini

insanların xislətində deyil, dövrün, zamanənin, mühitin xislətində axtarmaq təşəbbüsü göstərir. Bu baxımdan, C.Cabbarlının «Aydın»ı təkcə «Hamlet»lə deyil, həm də «İblis»lə böyük ideya yaxınlığına malikdir.

\* \* \*

*Ayrı olsaq da,  
həqiqətdə birik.*

## **H. Cavid. «Xəyyam»**

Hadisələri araşdırarkən və ilk nəzərə çarpan cəhətlərdən çıxış edərkən, eyni dövrdə yazıb-yaratmış bu iki sənətkar arasında xeyli böyük fərqlər və hətta ziddiyyətlər görmək mümkündür. Lakin bu böyük düha sahiblərinin ideya dünyasına daxil olduqda fərqlərin daha çox metod və təzahür fərqi olduğu, ideyaların dərinliyində isə ağılasığmaz bir yaxınlıq və hətta eyniyyət mövcudluğu aşkara çıxır.

Cavidlə Cabbarlı arasındakı fərq ancaq metod fərqi deyil. Daha doğrusu, metod fərqi törəmədir və ən başlıcası, zamana görə nisbidir. Təsadüfi deyildir ki, bir əsrdən sonra kimin daha çox realist, kimin daha çox romantik olduğunu fərqləndirmək çətinləşmişdir. Keçən əsrin əvvəlində dünyanı, həyatı planetar miqyaslı, qlobal bir proses kimi götürən Cavid nə qədər mücərrəd və «səmavi» görünürdüsə, yeni əsrin əvvəlində, qloballaşma artıq həyatın bütün sahələrinə nüfuz etdiyi bir vaxtda, bir o qədər realist görünür.

Əsl fərq bədii metodlardan öncə, ədiblərin ictimai tərəqqi yoluna münasibətində, «nədən başlamaq» məsələsində üzə çıxır.

Hər iki sənətkar yaxınlaşmaqda olan həşəmətli bir kabusun, qorxunc bir qüvvənin, kapital dünyasının, Qərbin «kütləvi mədəniyyətinin» milli-mənəvi dəyərlərimizin sərhədlərini keçərək cəmiyyətimizə, ailəməizə, şəxsi həyatımıza necə daxil olduğunu və bu proseslərin daha nələrə apara biləcəyini anlayır və bütün bunlara qarşı mübarizə yolları arayırdılar. Hər iki sənətkar bu böyük ümumbəşəri, fəvqəlmilli proseslərin qloballığını, dönməzliyini görür, onlarla üzləşməyin

qaçılmazlığını dərk edir və özünü, öz milli varlığını, əsrlərdən, nəsillərdən bizə miras qalmış yüksək əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləri bu burulğanlar içərisindən çıxarmaq üçün yollar axtarır, bütün mümkün vasitələri və qüvvələri səfərbər etməyə çalışırdılar. Azərbaycanda sosialist inqilabı deyilən hadisə baş verdikdən sonra bu iki böyük qələm sahibinin mübarizə metodları getdikcə daha çox dərəcədə fərqlənməyə başladı. Cavid yenə də milli məni kapital dünyasının təsirlərindən qorumaq istiqamətindəki bu mübarizəni davam etdirmək, Cabbarlı isə kapital kabusunun qarşısını mahiyyətcə guya ona qarşı dayanan yeni ictimai reallığın - kommunizm kabusunun vasitəsilə kəsmək mövqeyindən çıxış etdi.

Cavid hətta sosializm mərhələsini də kapital cəmiyyətinin ümumi meyllərindən fərqli, müvəqqəti bir hadisə kimi «diqqətdən kənar» qoyaraq, məhz ümumi problemləri araşdırmaqda davam edirdi. Cari zamana olan bu etinasızlığı o, məkanı genişləndirmək, hadisələrin vəqə olduğu məmləkətləri mücərrədləşdirmək, planetar miqyas seçmək hesabına kompensasiya edirdi. Lakin o vaxt Cavidin nə üçün məhz belə bir yol seçdiyini başa düşmək çox çətin idi. Bunun əsl səbəblərini başa düşmək, məhz həmin dövrdə yaşanan həyatı gerçəkliyin heç də əsl böyük həqiqət olmayıb, bu böyük həqiqətdən müvəqqəti bir sapıntı olduğunu dərk etmək üçün zamana ehtiyac var idi. İndi biz, bir əsr keçdikdən sonra, böyük ictimai-iqtisadi çevrilişlər, təbəddülatlar epoxası arxada qaldıqdan sonra, yeni yüzilliyin zirvəsindən rahatca keçmiş nəzər salaraq, Cavidin cari həyata, çağdaş proseslərin işıqlandırılmasına nə üçün bu qədər etinasızlıqla yanaşdığını daha aydın cavablandırma bilərik. Cavidin yerdə baş verən proseslərin içərisinə nüfuz etmək naminə, qərar tutduğu uca səmələrdən nə üçün enmək istəmədiyini anlamaq o dövrün hətta ən böyük sənətkarları üçün də, görünür, çox çətin idi. O vaxtın bir sıra ədəbiyyatçıları Cavidin öz zəmanəsinə qatılmadığını, cari proseslərə biganə qaldığını ideoloji mövqedən, soyuqqanlıqla tənqid edir, onu xalqın, cəmiyyətin problemlərindən uzaq bir “burcuə şairi” kimi təqdim etməklə guya sualın cavabını tapmış olurdular. Lakin belə izah C.Cabbarlına qane etmirdi. Cabbarlı üçün istedadına, böyüklüyünə şübhə etmədiyi və ideyalarını



şəxsiz bölüşdürdüyü Cavidin təhkiyə və təsvir sərbəstliyi və real cismani həyatın təfərrüatlarına sayğısız münasibəti çox təəccüblü görünürdü.

Cabbarlı suallarında israrlı idi. O, burada nə isə gizli bir səbəb olduğunu və bu səbəbin məhz fəlsəfə ilə bağlılığını bir sövq-təbii ilə duysa da, konkret izah tapa bilmədiyindən həyəcanlanır və bəzən çox kəskin tənqidi mövqe tuturdu: «Ya Cavid həyatı olduğu kimi götürəmiyor və ya da bütün əsərlərini bir fikir, bir fəlsəfə xətirəsi üçün quraşdırıyor...» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Lakin Cabbarlı Cavid tənqid edə-edə əslində onun mahiyyətinə hamıdan çox yaxınlaşır. O, Cavid onu tərifiylənlərdən daha yaxşı başa düşür. Tənqid edə-edə axtarır, axtara-axtara mətləbin lap astanasına gəlib çıxır. Bəli, Cavid cismən içərisində olduğu həyatı təsvir etmədi. Zaman və məkan müəyyənliyindən kənara çıxırdı. Bu isə sənətin, xüsusən, realistik sənətin əsas prinsipləri ilə uzlaşmırdı. Zira, «ən gözəl əsər mühitin, cəmiyyətin hal və keyfiyyətini bəyan edənlərdir» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»). Bəs zaman və məkanın hüdudlarından kənara çıxan, lokal mühitin, cari həyatın konkret rənglərinin, cizgilərinin fəvqündə duran əsərlər nə ilə səciyyələnir? Məhz burada Cabbarlı qoyduğu sualların cavabını özü verir: «... Bir əsər bir fikir ifadəsi üçün yazılırsa, o artıq sənət və ədəbiyyat deyil, bəlkə də fəlsəfədir» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Bəli, fəlsəfə!

Cabbarlı Cavid sənət prinsiplərindən uzaqlaşmaqda təqsirləndirir. Lakin Cavid sənətdən hansı səmtə doğru uzaqlaşır? Aşağıyamı enir, «burcuca ideologiyasınamı» qulluq edir? Yox, Cabbarlı belə mücərrəd və əsassız ittihamlardan çox uzaqdır. O, əsl səbəbi axtarır və tapır da! Fəlsəfəyə doğru!? Lakin nə kimi bir fəlsəfəyə? Bax, sual budur. Sualın düzgün qoyulması mahiyyətin dərkinə aqardır.

\* \* \*

Hələ XIX əsrdə böyük M.F.Axundovun qoyduğu sual:  
«Qərbdə təhsil almağa gedən gənclərimiz oradan bizə nə gətirə-

cəklər?»), – sualı XX əsrdə daha kəskin və daha ciddi şəkildə qarşıya çıxır və getdikcə aktuallaşırdı. Sovet dövründə gənclərimizin təhsil almaq üçün daha Parisə deyil, Moskvaya getməsi «Qərb kabusu» problemini aradan götürmürdü; problem aktuallığını yenə də saxlayırdı. Lakin Cavid də, Cabbarlı da bu mənada Moskvanın adını çəkmir, yenə Parisdən danışır dılar. Düzdür, Moskva kapital dünyasını təmsil etmirdi, lakin Qərb əxlaqının təmsilçisi olaraq qalırdı. Ona görə də, «Uçurum»da, «Aydın»da, «Afət»də, «Sevil»də qoyulan problemlər sovet dövründə də, indinin özündə də həmin böyük milli-mənəvi problemin işıqlandırılmasına xidmət edir. Sadəcə olaraq, bu gün həmin məsələlər daha kütləvi və daha kəskin formalarda təzahür edir. Ona görə də Qərb dünyası qarşısında ucalmış ideoloji çəpərlər götürüldükdən sonra böyük sel halında hücum çəkən və bəzən də məqsədyönlü diversiya səciyyəsi daşıyan «kütləvi mədəniyyətin» qarşısını almaq üçün yeni tipli çəpərlərə ehtiyac vardır. Lakin hələ bu yeni çəpərlər çəkilənə qədər böyük babalarımızın bizə bu günümüz üçün miras qoyduğu əsərlərin xidmətindən istifadə etməliyik. Ədəbiyyatımız həmin xətti günün rənglərinə uyğunlaşdıraraq davam etdirməli, elmi fikir, təbliğat, publisistika birləşərək bu istiqamətdə vahid müdafiə cəbhəsi yaratmalıdır. Lakin çox təəssüf ki, əsrin əvvəllərində qadınları gözləyən bədbəxtliyin, faciənin timsalı kimi yaradılmış Gültəkinlər əsrin sonunda həmin bu obrazı yaradan aktrisanın dilindən az qala qadınlarımızın ideali kimi təqdim edilir. Və əgər aktrisanın bu etirafı normal qarşılınırsa, deməli, mühit yaxşılığa deyil, pisliliyə doğru dəyişilmişdir.

Bu gün «Aydın»ın yeni quruluşda tamaşası özü ilə bərabər Qərb əxlaqı gətirən kapital hakimiyyətinin 70 illik fasilədən sonra cəmiyyətimiz üçün yenidən böyük təhlükə mənəbəyinə çevrildiyi bir şəraitə təsadüf edir. Lakin çox təəssüf ki, XX əsrin 20-ci illərindən bəri keçirdiyimiz mənəvi tənəzzül tamaşanın əvvəlki səviyyədə, orijinaldakı təmizliklə qoyuluşuna da mane olur. Ariflər, Aydınlar, Gültəkinlər, Afətlər kapitalın qanadlarında gələn Qərb ab-havasından boğulanların parlaq nümunələridir. Lakin bu gün bizim məqsədimiz bu qlobal proseslərin qurbanları üçün sadəcə aqlamaq və ya hətta günahı

mühitin üzərinə ataraq onlara bəraət qazandırmaq deyil, faciələrin qarşısını almaq üçün real vasitələr aramaqdır.

Cavid hələ o vaxt, bəlkə zamanı qabaqlayaraq, bəlkə də İstanbulun nümunəsini görüb, onu Bakıya da transformasiya etməklə «Uçurum»da Şərq-Qərb münasibətlərinin müasir dövr üçün çox aktual məqamlarına toxunurdu:

*Avropada işıq da var, zülmət də,  
Orda səfahət də var, fəzilət də.  
O bir əngin dəniz ki, çox qorxuncdur.  
İnsan gah inci bulur, gah boğulur.*

Qərb dünyasındakı əksilikləri, təzadları çox gözəl duyan, gözəl bilən Cavid bizim Qərbə birtərəfli münasibətimizdən çox narahat olur: «Avropadan – fəzilət, himmət, cidiyyət, vüqar dururkən – yalnız çürük bir züppəlik aldılar», - deyən şair elə bil ki, gələcək təhlükələri görərək, bizi «ayıq davranmağa» dəvət edirdi.

O vaxt Cavid realizmdən uzaqlaşmaqda təqsirləndirirdilər. Lakin Cavid mümkün gələcəyin mümkün fəsadlarını irəlicədən əks etdirir və belə bir gələcəyin heç vaxt reallaşmaması üçün çalışırdı...

Lakin, heyhat! O zaman gəldi. Təhlükələr reallaşdı. Və çox təəssüflər olsun ki, bu gün Cavid daha yalnız səma şairi olaraq qalmır, həm də reallıqları əks etdirir. Təəssüflər olsun ki, bu gün kapital dünyasının törətdiyi zinalara qarşı mənəvi müqavimət o dərəcədə zəifləmiş ki, onun qurbanları Aydınların, Gültəkinlərin böyük dramatik mübarizəsini, faciəsini yaşamadan, Cabbarlının heç vaxt ağına belə gətirmədiyi bir halda, çox sadəcə – Cəlallar və Afətlərin taleyini yaşayırlar. Cavidə hələ o vaxt bunları çox sakit yazırdı, sanki olan bir şeyi təsvir edirdi. Cabbarlı üçün bu ağılaşmaz bir eniş, «Uçurum»dakından daha dəhşətli və əslində qeyri-mümkün olan bir uçurumdur.

Cabbarlı Cavidin hansı dövr üçün yazdığını anlamaq üçün gələcəyə də nəzər salır və bunları ən bədbin proqnoz halında da qəbul etmir. (Cabbarlı türkü, türklüyü çox uca tutur, lakin çox ucada olanın düşərkən daha aşağı yuvarlanmaq

«şansını» unudur). Cabbarlı bu proqnozu təhlil edərək yazır ki, bəzilərinə görə «... şimdiki bizdə Afət həyatı yoxsa da, get-gədə həyat tərəqqi edib qadınlarımız açılınca əlli ildən sonra Afət həyatı vücuda gələ bilər. Cəlal bizdə yoxsa da, bəlkə Türkiyədə buluna bilər, - deyənlərə də cavab olaraq... biz deyirik ki, qırx il də, əlli il də bundan sonra Azərbaycan, ya türklüyün başqa bir ölkəsi, həmçinin Türkiyə Afət həyatı ilə yaşaya bilməyəcəkdir...» (C.Cabbarlı. «Ədəbi mübahisələr»).

Necə də böyük bir inam! Necə də böyük bir romantika!

Bax, burada, bu günkü həyatın müstəvisində rollar dəyişir, Cavid daha çox realist, Cabbarlı daha çox romantik təsiri bağışlayır.

Ey böyük Cabbarlı! Biz sənə inanmaq istəyirik. Sənin kimi inamlı olmaq istəyirik. Biz bu günkü halların müvəqqəti bir çəşqinlik olduğuna, ötəri, keçici olduğuna inanmaq istəyirik! İnanırıq da! İnanırıq, çünki səbəblərini bilirik. Bildiyimiz şeylə mübarizə etmək isə daha rahatdır.

Ey böyük Cavid! Əsrin sonunda, qloballaşma dövründə bizi gözləyən bələləri, reallıqları qələmə aldığın üçün, bizi irəliləmədən xəbərdar etdiyin və Qərbbə optimal münasibət düsturunu formalaşdırdığın üçün biz Sənə minnətdarıq!

Əvvəla, bilmək lazımdır ki, müasir Azərbaycan gerçəkliyində Cəlallar və Afətlər heç də milli tərəqqinin aparıcı qüvvələrinin deyil, yeni yaranmış və hələ dərin kök atmamış müvəqqəti bir zümərənin timsalıdır. Cavid bu obrazları bədii ümumiləşdirmə səviyyəsində təqdim edir, ona görə ki, onlar artıq tək-tək adamlar olmayıb, bütöv bir təbəqədirlər. Lakin onlar heç də elita olmayıb, mənən yoxsul nüvorişlərin və onların həyat tərzinə həsəd aparan meşşanların timsallarıdır. Qərbbin «müasir» həyatı və «kütləvi mədəniyyətinin» təsiri altına düşmüş zəif iradəli insanlardır. «Uçurum»da oxuyuruq:

*Yurdumuzu sardıqca  
Düşgün Paris modası  
Hər kəsə örnək oldu  
Sərsəm firəng ədası.*

Cabbarlı, əlbəttə, haqlıdır ki, Afətlər və Cəlallar türkün

təmsilçisi ola bilməzlər. Lakin Cavid qarşısına heç də belə bir məqsəd qoymur. O, Cəlal obrazını yaradarkən yanında Əkrəmi, Afəti yaradarkən yanında Alagözünü də təqdim etməyi unutmur. Cavid sadəcə olaraq bu gün İstanbulda və nə vaxtsa bizim cəmiyyətdə mümkün ola biləcək alternativ həyat tərzini təsvir edir. Onlar da ictimai mühitin reallıqlarıdır. Cəmiyyətin aparıcı qüvvələrinin əsas vəzifələrindən biri də elə məhz bundan ibarətdir ki, ictimai tərəqqinin daxili məntiqindən, milli mentalitetdən irəli gəlməyən yabançı təsirlərin genişlənməsinə imkan verməsin. Onların qarşısını tamamilə almaq isə ona görə mümkün deyil ki, hətta ən yüksək inkişaf səviyyəli cəmiyyətlərdə də milli özünüdərk həddinə çatmamış bəsit mənəviyyatlı və zəif iradəli insanlar vardır. Qloballaşma və insan hüquqları isə məhz mənəvi şikəstlərin də «hüququnu» müdafiə edir.

Biz bu gün qapıları bütün dünyaya açılmış yeni, azad bir cəmiyyət qurarkən, demokratikləşməni, fikir plüralizmini qəbul edərkən, həyat tərzlərinin də plüralizmini qəbul etmək məcburiyyətindəyik. Lakin başqa bir əxlaqın bizimlə paralel mövcudluğuna dözmək, heç də bizim hamımızı həmin yabançı əxlaqı qəbul etmək məcburiyyətində qoymur. Biz, sadəcə olaraq, ictimai müxtəliflik və mədəni-mənəvi plüralizm şəraitində özəlliyimizi qorumağı və inkişaf etdirməyi öyrənməliyik.

Bax, həyatın bu yeni dialektikasını, qloballaşma artıqca milliləşmənin də onunla həmahəng olaraq artmalı olduğunu anlasaq və cəmiyyətdəki milli iradədən məhrum tör-töküntü ilə milli elitanın yerini dəyişik salmasaq təşviş üçün elə bir ciddi əsas yoxdur.

Sadəcə olaraq, anlamalıyıq ki, milli mənəviyyatın öz ətaləti ilə yaşayacağına əminlik dövrü arxada qalmışdır. İndi biz öz vətənimizdə də milli məni qorumaq, yaşatmaq, inkişaf etdirmək üçün hər an mübarizəyə hazır olmaq, yaxşı düşünülmüş vasitələrlə mücadilə aparmaq məcburiyyətindəyik. Bu mücadiləni uduzmamaq üçün klassik ədəbi-fəlsəfi irsimizi yaşatmağı və müasir düşüncə ilə birləşdirməyi öyrənməliyik.

Müasir həyatın dialektikası isə ədəbiyyata münasibətdə də müxtəlifliyin vəhdətini tələb edir. Bizə bu gün ayrılıqda Cavid və ya ayrılıqda Cabbarlı deyil, həm Cavidin, həm də

Cabbarlının ideyalarından bəhrələnən vahid mədəni-mənəvi özünümüdafiə və inkişaf konsepsiyası lazımdır.

Bu gün çox vaxt «milli birlik»dən danışılır, «biz niyə birləşə bilmirik?» sualı qoyulur. Lakin unudulur ki, milli birlik zaman kəsiyində mümkün deyil. Bunun üçün zaman oxunda birlik axtarmaq, öz böyük mənəvi sələflərimizlə birləşmək lazımdır.

\* \* \*

Bütün bu deyilənlərə əlavə olaraq XX əsrin bu iki böyük şəxsiyyəti arasında daha bir ümumi cəhəti qeyd etmək istərdik. Bu – dil məsələsidir. Müasir Azərbaycan dilinin formalaşmasında onların rolu məsələsidir.

Hamı tərəfindən qəbul olunmuş, lakin yenə də layiq olduğu dərəcədə vurğulanmayan həqiqətlərdən biri budur ki, müasir Azərbaycan dilinin formalaşmasında heç kim Cəfər Cabbarlı qədər böyük rol oynamamışdır. Cabbarlı türk dilini gözəl bilməklə yanaşı, məhz yerli türk ləhcəsinin müstəqil ədəbi-bədii dil səviyyəsinə çatdırılması sahəsində əvəzsiz xidmət göstərmişdir. Lakin Cavidin dilimizin inkişafında rolu barədə fikirlər müxtəlifdir. Çoxları hətta onu yabançı üslubda yazmaqda təqsirləndirir, müasir dilimizdə fərqli ünsürlərə Osmanlı şivəsinin təsiri kimi qiymət verirlər. Lakin məhz Cavidin dilimizi zənginləşdirmək, böyük türk dilinin potensial imkanlarının müasir Azərbaycan dilini inkişaf etdirmək sarıdan xidməti ədalətsizcəsinə heçə endirilir və ya ən yaxşı halda çox sönük şəkildə qeyd olunur.

Bax, bu sahədəki həqiqətə işıq salmaq üçün o dövrün gerçəkliyindən verilən qiyməti yada salmaq yerinə düşərdi. Həm də ona görə ki, bu böyük həqiqi qiyməti kim isə başqası deyil, məhz C.Cabbarlı verir: “Caviddə su kimi duru, almaz kimi saf, parlaq və oynaq bir lisan vardır ki, bu, islahına çalışan lisanımızın təkamül özülü ola biləcəkdir, zənnindəyik. Zətən, bir millət üçün lisanı onun şairləri, ədibləri yaradırlar ki, Cavid də bu cəhətdən qiymətlidir. Bizcə, Cavidin orta bir yol götürmüş lisanı Azərbaycanda tətbiq ediləcəyi kimi, ərəbləşmiş Fikrət və Hamid lisanlarını da meydandan sıxıb-çıxaracaqdır”

(C.Cabbarlı. “Ədəbi mübahisələr”).

Müasir dövrdə, məhz Cavidlərin, Cabbarlıların böyük səyləri nəticəsində formalaşmış Azərbaycan ədəbi dili ilə müqayisədə bizə bəlkə də çətin görünən Cavid lisanının o dövr üçün həqiqətən böyük bir tərəqqi olduğunu ancaq onun müasirləri düzgün qiymətləndirə bilərdi.

\* \* \*

Cavid milli və dini dəyərlərlə müqayisədə, ümumbəşəri dəyərlərə daha böyük önəm verir. Onun maarifçiliyi də, dünyəvi məktəblər uğrunda mübarizəsi də, bircə, hər hansı bir millətə və dinə mənsub olmaqdan öncə, bir bəşər övlədi olaraq özünü dərk etməyi ön plana çəkməsindən irəli gəlir. Maraqlıdır ki, gəncliyində daha çox millətçi olan Cabbarlı da tədricən ümumbəşəri ideyalara doğru təkamül yolu keçir. «Od gəlini»ndə oxuyuruq: «Bizim üçün ərəb, fars, rum, yəhudi olsun – heç bir fərqi yoxdur. Bax, bu ərəbdir. Bizə azad əmək əli uzadır. O, bizim qardaşımızdır, Biz ərəb mütəsəmlərinə, Bağdad xilafətinə qarşı vuruşuruq. İki addımlığımızda Şirvan şəhriyarlığı da ona qarşı çarpışır. Lakin biz onunla birləşmirik. Çünki bizim üçün Şirvan şəhriyarilə Bağdadın mütəsəmləri, Bizansın imperatorları, Makedoniyanın iskəndərləri, Romanın qeysərləri, neronları arasında heç bir fərq yoxdur. Biz insan dostunun dostu, insan düşməninə düşməniyik». (səh.63)

Cavid məkan və zaman müəyyənliyindən, etnik və dini mənsubiyyətindən, mənəvi-əxlaqi məxsusiyyətindən asılı olmadan bütün insanların eyni bir mahiyyətə yüksəlmək şansını qəbul edir. Məhz mahiyyətə varanda, insani, ümumbəşəri keyfiyyətlər önə çıxanda üfüqi müstəvidəki fərqlər itir və insanlar ancaq vertikal müstəvidə, haqqa, həqiqətə yaxınlıq dərəcəsinə görə fərqlənirlər. Burada «məni hər kim sevirsə, yüksəlsin» («Şeyx Sənan») fəlsəfəsi rəhbər tutulur. Yaxud Cabbarlıda «alçaq cismani duyğuları atıb, ruhani bir yüksəkliyə varmaqdan» («Od gəlini») söhbət açılır.

Həm də bu yüksəliş intellektual müstəvidən daha çox mənəvi müstəvidə həyata keçməlidir. Çünki allaha ancaq inanmaq, onu ancaq müqəddəslik duyğusu ilə dərk etmək olar.

Təfəkkür, məntiq, rasionel idrak burada acizdir. Cavid bu ideyanı «Xəyyam»a girişdə – minacat səsi ilə belə ifadə edir:

*Ey fəzalarda gülümsər əbədi şerü xəyal!  
O nə qüdrət, o nə hikmət, o nə ahəngü cəlal!?  
Hər dəha çürpünaraq səndə arar feyzi-kəmal,  
Yenə yox kimsədə əsla səni idrakə məcal.*

Haqqa yaxınlaşdıqca dini fərqlər artmır, azalır. Görünür, insanın daxilən təmizlənməsi, yüngülləşməsi, pərvazlanması, eşqin qanadlarıyla haqqa doğru uçması ideyaları həm də dinlərin vəhdəti ideyasına gətirir.

*Din bir olsaydı yer üzündə əgər,  
Daha məsud olardı cinsi-bəşər.*

Həm də bu fikir təkcə Dərvişin dilindən eşidilmir. Şeyx Sənan İslamı daha dərinləndirən anladığıca xristianlığı da ehtiva etməyə çalışır:

*Mənə olmuş cahan pərəstişkar,  
İmdi pək başqa bir cəlalım var.  
Sanma İslamə rəhbərəm tənha,  
Peyrəvimdir xristianlar da.*

Yaxud başqa bir yerdə Şeyx Sənan deyir:

*Birsə həqq, cümlə din də bir... naçar,  
Xəlqi yalnız ayırmış azğınlar...*

Yaxud Cabbarlıda oxuyuruq:

«Siz ey min-min qəbilələrə, millətlərə, irqələrə ayrılmış məzlum bəşəriyyət!» «Mən bu gün bütün istilalara, müharibələrə, qırğınlara, əsirliyə, köləliyə, cəbrə, istibdada, altunlara, hökumətlərə, qanunlara, dinlərə, allahlara, bütün əski varlığa qarşı üsyan bayrağı qaldırıram».

«Bu yalnız ərəblərdə deyil, yalnız burada deyil, hər yerdə belə olmuşdur. Bunu babillilər də belə etmişlər, yunanlar da



belə etmişlər, rumlar, yəhudilər də belə etmişlər. İsalər, Musalar, İsgəndərlər, saysız-hesabsız insan qəssabları, hamısı belə etmişlər».

Cavid də, Cabbarlı da böyük müqəddəslik duyğusundan ayrı salınmış, özgələmiş, dinsizləşmiş, hadisələmiş, müxtəlifləşmiş və bu müxtəlifliklərin qarşıdurmasını yaratmış əski dünyanın əleyhinə çıxaraq, insanın öz daxili-mənəvi yüksəlişinə, sevgiyə, məhəbbətə və insani məhəbbətin gücü ilə əldə edilmiş ümumbəşəri birliyə səsləyirdi. Dinləri birləşdirərək hamısına qarşı eyni dərəcədə üsyan edən Elxan əslində dinləri birləşdirərək hamısına eyni dərəcədə xidmət edən Şeyx Sənanın o biri qütbü deyilmə? Və qütblər eyni mahiyyətdə birləşmirmi?

Dinlər, təriqətlər arasında fərq bir qayda olaraq hadisə, mərasim müstəvisində özünü göstərir. Dinin mahiyyəti isə müqəddəslik duyğusu ilə bağlıdır. Bu duyğu olmadıqda dini ehkamlar, dini ayinlər, dini mərasimlər əsl dini əvəz edir və din əvəzinə dini pərdəyə bürünmüş psevdodin yaranır ki, o da mahiyyəti etibarilə dinsizlikdən fərqlənmir.

Təsadüfi deyildir ki, Cavid də, Cabbarlı da məhz «din pərdəsi»nə, «din qalxanı»na qarşı mübarizə aparıblar. Xəlifənin hədiyyə göndərdiyi rəqqasələrə işarətlə Xəyyam «Din pərdəsi altında nə xoş, incə lətifə», - deyir. Eləcə də Elxan «mən üzümə bir din qalxanı çəkib cahangirlərin cəlladlığını qəbul edə bilmərəm», - deyir.

Caviddə də, Cabbarlıda da «din» ideyası «azadlıq» və «məhəbbət» ideyaları ilə qarşılaşdırılır. «Od gəlini»ndə Xürrəm diyarının mənəvi kodeksi belə səslənir: «Azad sevgi, azad vicdan könlümün tanrısı». Dini hiss daxili bir ehtiyac olmadıqda, insanın mənəvi yüksəlişindən, saflığından, paklığından, müqəddəslik səviyyəsinə yüksəlmiş ali duyğularından doğmadıqda, kənardan icbari yolla təlqin edildikdə bu böyük azadlıq carçıları onu qəbul edə bilmirlər. Həm də bu mövqe 20-ci əsrin əvvəllərində meydana gəlməyərək, Şərq fəlsəfi fikrində qədim köklərə malikdir. Cavidin şəxsi fikirləri, böyük Ömər Xəyyamın mövqeyi ilə necə də səsləşir:

*«Mən ömrümü sərməst olaraq şən dilərəm, şən.  
Bir dindəyəm, azadə bütün küfr ilə dindən».*

(«Xəyyam»)

Bu misralar Ömər Xəyyamın məşhur rübaisindən tərcümə olunaraq mətnə daxil edilmişdir. Həmin mövqə «Xəyyam»dakı digər obrazın – Sevdanın dili ilə də təqdim olunur:

*«Bir vəhşi göyərçin kimi mən də,  
Şən könlümü azadə dilərdim».* («Xəyyam»)

Bu ideyalar hələ «Şeyx Sənan»da da irəli sürülürdü. Lakin Cəfər Cabbarlı Şeyx Sənanın dinlə azadlığı uzlaşdırmaq cəhdlərini tənqid etsə də, onun «Od gəlini»ndəki azadlıq axtarışları da son nəticədə sadəcə dinsizlikdən deyil, nəfsin tərbiyəsi, mənəviyyətin yüksəlişi ideyasından bəhrələnir. Maraqlıdır ki, «Od gəlini»ndən sonra yazılan «Xəyyam» bu ideya təkamülündə sintez məqamına uyğun gəlir. Və biz iki müxtəlif dramaturqun birlikdə triada sistemi qurduqlarının şahidi oluruq. Cabbarlı «Şeyx Sənan»ı inkar edir və «Od gəlini»ni yaradır. Cavid inkarı inkar məqamında «Xəyyam»ı yaratmaqla hər iki ideyanın sintezinə nail olur.

\* \* \*

İndiyədək Cavid, demək olar ki, ancaq bir şair və dramaturq olaraq tanınmışdır. Və bu xüsusda onlarca tədqiqatlar aparılmış, məqalələr, kitablar yazılmışdır. Lakin ilk dəfə olaraq Cabbarlı Cavidin sənətkardan daha çox filosof olduğunu vurğulasa da, onun fəlsəfi müstəvidə tədqiqinə ancaq əsrin sonunda başlanmışdır. Cavidin sənətkar olmaqdan öncə bir filosof olduğunu biz də qəbul edirik. Lakin Cavid yaradıcılığını, onun həyat və fəaliyyətini daha ətraflı öyrəndikdə gözlərimiz önündə poeziyadan da, teatrdan da, fəlsəfədən də, publisistikadan da və bütün digər vasitələrdən də məhz öz xalqının, millətinin tərəqqisi naminə bir vasitə kimi istifadə edən böyük ziyalı, əsl vətənpərvər insan canlanır.

Bu qənaət daha aydın şəkildə onun publisistikasından hasil olur. Çünki burada fikir, amal, əqidə nə bədii obrazlarla, nə də mücərrəd təfəkkürlə vasitələnir. Burada əsl məqsəd, əsl

niyyət adi danışiq dilində, adi şüür səviyyəsində açıqlanır. Və yeni əsrin zirvəsindən baxdıqda bu «adi şüür»un arxasında böyük bir zəka sahibinin, milli-sosial təfəkkürün dayandığı aşkar olur, əsl ziyalı qəlbinin çırpıntıları, millətin taleyi ilə bağlı hiss-həyəcanları duyulur.

Ziyalılıq nədir və yeni əsrin, yeni minilliyin başlanğıcında Azərbaycan ziyalısının ən böyük qayəsi nədən ibarətdir? Bu barədə müxtəlif fikirlər olsa da, bütün tədqiqatçılar, demək olar ki, bir mövqedə yekdildirlər: ziyalı ilk növbədə milli tərəqqi yolunu işıqlandıran, xalqın maariflənməsinə xidmət edən insandır. Lakin, təbii ki, ziyalı özü elə bir mərtəbəyə qalxmalıdır ki, buradan millətin nicat yolu görünmüş olsun. Xalqa xidmət etmək istəyi hələ azdır. Bu istək ancaq yüksək təfəkkür səviyyəsi ilə birləşdikdə ziyalılıq yaranır. Əvvəlcə millətin tərəqqi yolunu, nicat yolunu özü üçün aydınlaşdırmaq, tədqiq etmək, dərk etmək tələb olunur. Cavid öz fəlsəfi biliyi ilə, öz sənəti ilə məhz belə bir zirvədə dayanırdı. Onun əsl məramı bədii əsərlərindən də hasil olur. Lakin müəllim Cavidin tövsiyələrini başa düşmək daha asandır. Maarif yolu da ən vasitəsiz, ən kəsə bir yoldur. «Demək ki, bir millətin hər halını tədqiq etmək üçün ən doğru meyar, ən kəsdirmə yol o millətin məktəbləridir». (Hüseyn Cavid. «Həsbi-hal – 1»).

## CABBARLI VƏ MİLLİ FƏLSƏFİ FİKİR

C.Cabbarlı bütün yaradıcılığı ilə elə bir dövrün ideya-bədii təcəssümü idi ki, bu dövrdə hər şey Şərqlə Qərbin vəhdətinin labüdləşməsindən xəbər verirdi. Sənayeləşən Bakı, şəhərləşən Azərbaycan yeni sivilizasiya müstəvisinə qədəm qoymuşdu və burada daha əvvəlki düşüncə ilə yaşamaq mümkün deyildi. Digər tərəfdən Azərbaycandakı sosial və mədəni-mənəvi mühit yeni düşüncə tərzinə malik insanlar üçün hələ tam yetişməmişdi. Avropada təhsil alıb gəlmiş bir insan konservativ sosial-mədəni mühitin kapitalla daha da bayağılaşmış ağır havasında nəfəs ala bilmirdi.

Şərqlə Qərbin vəhdətini şərtləndirən, lakin vəhdətin hələ hasil olmadığı, hələ yarımçıqlıq sindromu ilə səciyyələnən bu yeni situasiyanın daxili ziddiyyətlərini Cabbarlı «Aydın»da ailə-məişət miqyasında şərh edir və Yeni Dövrün qəhrəmanını obrazlı şəkildə oxucuya belə təqdim edir: «Günbatan fikirli, gündoğan duyğulu bir sima», yaxud «Beyni kitab arasında Parisdən, ürəyi isə mizraq ucunda Altay dağlarından alınmışdır». Göründüyü kimi, burada Qərb-fikir, Şərq isə duyğu timsalı kimi təqdim olunur. Və bu çox qısa, lakonik izah C.Cabbarlının Şərq-Qərb problematikasını necə dərindən mənimsədiyinə, öz pyesində bu problemin məhz mahiyyətindən çıxış etdiyinə dəlalət edir.

Qədimdə də, indi də – bütün tarix boyu insan qarşısında həmişə eyni fəlsəfi problemlər dayanır. Bunlar ilk növbədə

insanın cismi, nəfsi və mənəviyyəti arasındakı münasibət və mücadilənin şəxsi və sosial prizmada, ailə və tarix miqyasında müxtəlif təzahürləridir. Bir tərəfdən, cismani tələbat, nəfs və onun ödənilməsinə yönəldilmiş fiziki-bioloji üstünlük, var-dövlət, əmlak üstünlüyü və hökm, rəyasət, taxt-tac üstünlüyü. Digər tərəfdən, maddi yükəndən azad olmaq, imtina etmək hesabına daxili mənəvi yüksəliş, intellektual və əxlaqi üstünlük. Sosial müstəvidə nəfs iqtisadi və siyasi prizmalardan keçərək başqa donlara girsə də, mahiyyəti eynidir. Bütün dövrlərdə böyük sənətkarlar bu problemlərə müraciət etmiş və onları öz dövrünün və öz mühitinin konkret cizgiləri ilə qələmə almışlar.

Cabbarlı da istisna deyil. O da Nizami kimi, Şekspir, Axundov, Dostoyevski, Cavid kimi var-dövlət və mənəviyyət qarşıdurmasına, sosial determinizm və ictimai azadlıq əksliyinə dəfələrlə müraciət edir və problemi öz dövrünün və öz mühitinin rəngində, konkret təzahürlərində qələmə alır.

Cabbarlıda gənclik və müdriklik qoşadır. O hələ ən gənc yaşlarında sənətin poeziyasını qoca fəlsəfənin hüzuruna gətirir. Və eyni ustalılıqla qocaman cəmiyyətin qart problemlərinə çağdaş həyatın al-əlvan libasını geyindirir.

\* \* \*

SSRİ dağılıdıqdan və Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra, yenidən kapitalist ictimai-iqtisadi münasibətlərini özünə inkişaf yolu kimi seçən ölkəmizin qarşılaşdığı problemlər bədii ədəbiyyatda öz əksini necə tapır? Müasir dövrdə ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi müstəvilərdə baş verən böyük dəyişikliklər, heç şübhəsiz, insanların fərdi həyatına da müdaxilə edir. Cəmiyyətlə insan arasında harmoniya pozulur. Dağılmış köhnə münasibətlərin üzərində Yeni Dövrün tələblərinə uyğun yeni münasibətlər formalaşanaqədək, sosial-mənəvi harmoniya yenidən qərarlaşanaqədək insan «xaosun qaydaları» əsasında yaşamağa olmur. Bax, həmin bu təbəddülatlı keçid dövrünün drammatizmini əks etdirən yeni ədəbiyyat da harmonik həyata qayıdışın mühüm vasitələrindən biri olur.

Bəs hanı bu yeni ədəbiyyat?! Zahiri yeniləşmə, həyatın üst qatlarındakı müasirlik, hadisəçilik səviyyəsində problemlər

və konfliktlər ədəbiyyatda da öz əksini tapmaqla onu cılızlaşdırır, keçid dövrünün keçici hadisələri sırasına müvəqqəti cari ədəbiyyat da əlavə olunur. Cari problemlərin alt qatlarını açmağa, müasir cəmiyyətdə gedən proseslərə insanlığın əzəli-əbədi problemləri kontekstində baxmağa qadir olan, mahiyyətlər səviyyəsindəki invariantlara söykənən böyük ədəbiyyat isə elə bil ki, yorulub fasilə vermiş və nəfəsini heç cür dərib qurtara bilmir. Lakin məhz bu keşməkeşli keçid dövründə bizə haradan gəlib haraya gedəcəyimizi nişan verə bilən həqiqi böyük ədəbiyyat lazımdır.

...Bu günümüzü mahiyyət müstəvisində əks etdirə bilən böyük ədəbiyyat intizarında ikən diqqətimiz istər-istəməz ötən əsrin əvvəlində Cəfər Cabbarlının inşa etməyə başladığı əzəmətli sənət abidələrinə yönəlir. Və yenə də heyrətlənməyə bilmirsən. Onun bir sıra pyeslərində elə bil ki, bu günün problemləri əks olunur. (Bəli, böyük klassiklər həmişə müasirdirlər). Digər tərəfdən isə görünür, zaman özü təkrar olunur. Biz yenə də ilkin kapital yığımı dövrünü, yeni zənginlərin yaranması – milli burcuazıyanın formalaşması ərafəsində özünə pozitiv funksiya tapa bilməyən pulun törətdiyi eybəcərliklər dövrünü yaşayırıq. Yenə də kapital dünyasının açdığı yeni imkanlar ona adekvat olan yeni əxlaqın formalaşması tempini qabaqlayır... Yenə də azad dünyaya açılan qapılardan yeni texnologiya ilə yanaşı çürük mənəviyyat, pozulmuş əxlaq da daxil olmağa çalışır.

XX əsrin əvvəllərində Bakıda kapitalizm özünün ən klassik formasında sürətlə inkişaf edirdi. Avropada yüz illər ərzində gedən proses neft səltənətində on illər ərzində həyata keçirdi. Sosial-iqtisadi və hətta siyasi mühitin sıxlıq dərəcəsi xeyli artmışdı. Hadisələrin gedişini sürətləndirən bir amil də xarici kapitalın və onun Avropada artıq formalaşdırmış olduğu həyat tərzinin hazır şəkildə transformasiyası idi. Həm də belə sürətli ictimai-iqtisadi yeniləşmə böyük mədəni yüksəlişlə müşayiət olunurdu. Milli dirçəliş, milli özünüdərk prosesləri artıq başlanmışdı. Bu, əlbəttə, yaxşı idi. Lakin şəxsi mənafeləri naminə öz istəklərindən asılı olmadan milli iqtisadi dirçəlişə də təkan verənlər bu prosesin mədəni-mənəvi dirçəlişlə müşayiət olunması zərurətini təbii ki, nəzərə almırdılar.

Kapital elə bir sinkretik hadisədir ki, o, hər hansı bir diyara təşrif gətirəndə özü ilə bərabər təkcə maddi nemətlər deyil, həm də bu maddiliyin hökmranlıq iddiasını gətirir və mənəvi müstəvidə ənənəvi olaraq qərarlaşmış nə varsa, hamısını alt-üst etməyə çalışır.

Şüurda təhkimçiliyin, ehkamçılığın, pis mənada ənənəçiliyin qoyduğu qadağalar aradan götürülür, buxovlar qırılır, şlüzlər açılır, işgüzarlığın və inqilabi təfəkkürün köpüklənən dalğaları mənəvi çəpərləri də çör-çöp kimi qabağına qatıb aparır. Yeni şlüzlərin tikilməsi, yeni ictimai meyarların, yeni mənəvi qadağaların formalaşması isə xeyli vaxt tələb edən çətin bir prosesdir.

Sözün böyük mənasında azadlığa gedən yol, təəssüf ki, əvvəlcə azad iqtisadiyyatın bazar labirintlərindən keçir. Buna müqavimət göstərə biləcək yeganə qüvvə isə milli ruh və onun daşıyıcıları olan ziyalılardır. Bu baxımdan əsrin əvvəlində Azərbaycanın mədəni-mənəvi məkanında ziyalıların məqsədyönlü fəaliyyətinin güclənməsi əslində bilavasitə yeni iqtisadi münasibətlərə keçidin yox, onun mənəvi müstəvidəki dağıdıcı təsirlərinə reaksiyanın, mədəni-mənəvi müqavimət hərəkatının nəticəsi idi. Gənc Cabbarlının öz yaşını qabaqlayaraq əsri vaxtında haqlayan və inersiya ilə ola bilsin ki, lazım olduğundan da qabağa gedən impulsiv yaradıcılığı da, o dövrdə məhz artıq yetkin ziyalı mühitinin yaratdığı milli-mənəvi reaksiya hərəkatının dalğalarında sürət və vüsət almışdı.

\* \* \*

Millət qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri qlobal proseslərin keşməkeşlərindən salamat keçmək, özünü qoruyub saxlaya bilməkdir. Lakin bunun üçün əvvəlcə özünü dərk etmək, qlobal proseslərə qarşı çıxmaqdan əvvəl, öz milli koloritini itirmədən bu proseslərin ahənginə daxil olmaq tələb olunur. XX əsr bütün millətləri sınağa çəkir. Kimlərsə sadəcə olaraq ümumi axına qoşulur, irəlində gedənlərin cığırına düşürlər. Camaat, kütlə təsirə qapılmaq məcburiyyətindədir. Çünki onlar hadisələri yaşayırlar. Halbuki, milli özəlliyn yeni ampuada saxlanması mahiyyətlər müstəvisində invariantların

qorunmasını tələb edir. Bu ağır tarixi vəzifə millətin mütəfəkkirlərinin üzərinə düşür.

Görünür, Cabbarlı bu gün ona görə son dərəcə aktualdır ki, o zahiriliyi deyil, alt qatlardakı qanunauyğunluqları, hadisələri deyil, mahiyyətlər arasındakı münasibətləri qələmə almışdır. Mahiyyətlər isə zaman keçdikcə müxtəlif libaslarda təkrar olunur: necə ki, kapitalizmə keçid dövrünün təbəddülatlarını Azərbaycan iki dəfə yaşamalı olmuşdur; bir əsrin əvvəlində, bir də sonunda.

Bəli, belə bir dövrü biz artıq ikinci dəfə yaşayırıq. Və bu günün mütəfəkkirləri və ədibləri dövrün nəbzini tutmağa, çox qarışıq və mürəkkəb proseslərin fəlsəfi məğzini anlamağa çalışdıqları bir zamanda və ədəbiyyatımızda müəyyən bir boşluq duyulduğu dövrdə məlum olur ki, narahatlıq üçün heç bir əsas yoxdur. Sən demə, böyük klassiklərimiz bizi bu dar gündə tək buraxmayıblarmış. Böyük Cavid, böyük Cabbarlı həm də bu gün üçün yazırlarmış.

Bu gün, yeni əsrin əvvəlində, artıq Azərbaycan Avropa Şurasına tam hüquqlu üzv qəbul olunduğu bir vaxtda, Cabbarlı dramaturgiyasının aktuallığı bir daha diqqəti cəlb edir. Onun əsərində hətta «azadlıq» ideyası da o vaxt kommunistlərin ön plana çəkdiyi «istismardan azad olmaq» mənasından fərqli, xeyli geniş mənada başa düşülür və ilk növbədə insanın daxili azadlığı ön plana çəkilir.

Hər hansı bir həyat tərzini, hər hansı bir əqidəni, hətta hər hansı bir geyim insana kənardan, icbari yolla qəbul etdirilməməlidir. Namus, ismət də kişi diktatının və ya çadranın sayəsində deyil, mənəvi bütövlüyün ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, daxildən gələn bir tələbat kimi mövcud olmalıdır. İnsanın bütün həyatı, əməli fəaliyyəti onun şəxsi arzu və istəklərinə uyğun gəlməli, istək və əməl bir harmoniya təşkil etməlidir. Cəmiyyət insana öz ürəyinin hökmü ilə yaşamaq imkanı verməlidir. Cabbarlının əsrin əvvəlində qoyduğu bu tələblər Avropada, Amerikada hələ indi-indi gah «insanın hüquq və azadlıqları», gah «qadın hüquqları», gah «gender» problemləri adı ilə gündəmə çıxarılır və bizə müasir Qərbi dəyərləri kimi təqdim olunur. lakin Qərb bu dəyərlərin milli-mənəvi invariantlarla uyğunlaşdırılması problemini həll edə bilməmişdir.



Cabbarlı isə əsrin əvvəlində bir addım da qabağa getmiş və cəmiyyətin yaratdığı çəpərləri uçurtmaq tələbi ilə kifayətlənməyərək. İstəklərin özünü yüksək mənəvi pilləyə qaldırmaq, qadağaları könüllülükə, könlün ucalığı ilə əvəz etmək mövqeyindən çıxış etmişdir. Yeri gəlmişkən, Cabbarlının nəfsin tərbiyə olunması ilə bağlı mövqeyi bizim milli fəlsəfi fikir ənənələrimizin davamı kimi ortaya çıxır. Belə ki, XII-XIII əsrlərdə yaşamış böyük sufi Əbu Həfs Sührəvərdi «hal və məqam» konsepsiyası ilə dünya fəlsəfi fikir tarixində nəfsin tərbiyə olunmasının ən mükəmməl təlimini yaratmışdır. Bu təlim Azərbaycan fəlsəfi fikrində uzun müddət yaşamış, davam etdirilmişdir. Təsadüfi deyil ki, XVI əsrdə böyük Füzuli də «nəfsin kamillik yolundan» danışır.<sup>1</sup>

«Aydın»da, «Od gəlini»ndə və digər əsərlərində Cabbarlı həmin təlimi ədəbi-bədii müstəvidə daha da inkişaf etdirir və digər milli fəlsəfi konsepsiyaların sinkretik kontekstinə daxil edir.

İdeal və gerçəklik. Arzu, istək və real həyatın özü. İnsanın qəlbində, fikrində yaratdığı və yaşamaq istədiyi xəyali dünya, bir də yaşamağa məcbur olduğu gerçək dünya. Arzular səltənətinin, rüyalar dünyasının isti qucağı, mülayim melodiya və gerçək həyatın sərt iqlimi, acı həqiqətləri!..

Çox vaxt xoşbəxtliyin də, faciənin də kökündə bu iki dünya arasında uyğunluq və fərq dayanır. İstək nə qədər güclü olsa və onun reallaşması nə qədər əlçatmaz olsa, faciə də bir o qədər qaçılmazdır. Bu iki dünya arasında uyğunluq yaradılmasının bir yolu gerçək dünyadakı fəaliyyətimizi arzularımız istiqamətində yönəltməkdirsə, digər yolu arzu və istəyin özünün reallığın imkanları istiqamətində tərbiyə olunmasıdır. Mötədil insanlar məhz arzularını cilovlayır, «ayaqlarını yorğanına görə uzadırlar», bəzən hətta «palaza bürünüb elnən sürünürlər». Burada biz yaşadığımız hadisələr dünyasının reallağı ilə yanaşı arzuların reallığı və əlçatanlığı məsələsi ilə rastlaşırıq. Burada arzu və istəyin nisbiliyi və mütləqləşdirilməsi məsələsi ortaya çıxır. Lakin Cabbarlı maksimalistdir və təzadların mütləqləşdirilməsindən çıxış edir... O,

---

<sup>1</sup> M.Füzuli. Mətləəl etiqad. B., «Yazıçı», səh. 33.

hadisələr dünyasının mülayim keçidlərindən, kiçik çətinliklər və məqsədyönlü əməli fəaliyyətin uzlaşdırılmasından deyil, böyük maneələr və onları dəf edən böyük ehtirasların mübarizəsindən bəhs edir. Ona görə də Cabbarlı qəhrəmanlarının arzu və diləkləri həyatın real axarı ilə bir araya gəlmir. Maraqlıdır ki, Cabbarlı bu təzadı Aydının dili ilə ümumiləşmiş şəkildə, bir prinsip kimi irəli sürür: «...Dilək ilə nəticə arasında keçilməz bir uçurum var ki, onu ancaq bir neçə qüvvətli simalar keçmişlər... Onlarla da tarix (bütün gələcəyə qarşı) fəxr edir». Aydın hətta maneə olmadıqda onu yaratmağa can atır. Həm də məhz əlçatmaz bir maneə. «Ox, neçin o məni sevdi! ... Mən istəyirdim ki, sevdiyim məni sevməsin. Ona çatmaq ümidi ilə yüksəlmək, çırpınmaq, çarpışmaq, yuxusuz gecələr, qanlı vu-ruşmalar, əzab, göz yaşları, mübarizə...».

Bu əlçatmaz sevgi tragizminə meyl Füzulinin *qəmi özüne həmdəm etmək* fəlsəfəsini xatırlatsa da, köklü surətdə ondan fərqlənir. Belə ki, Məcnunun qarşısındakı maneə Leylinin sevgisi (sevməzliyi, etinasızlığı) yox, sosial bir maneə idi, valideynlərin müdaxiləsi və ictimai rəy idi<sup>1</sup>. Cabbarlının qəhrəmanı isə üzərinə daha böyük bir yük götürmək və yalnız mövcud ictimai mühitlə bağlı deyil, həm də mövcud mənəvi prinsiplərin və fərdi arzu-istək dünyasının da dəyişdirilməsi zərurəti ilə bağlı problem qoyur.

Fərdi mənəvi aləm və ictimai mühit arasındakı uyğunluq və təzadlar Cabbarlının sonrakı əsərlərində də mühüm yer tutur.

\* \* \*

XX əsr qloballaşma əsridir. Böyük dövlətlərin cahan-girlik iddiaları əsrin birinci yarısında əlində «hərb» bayrağı olmaqla – dünya müharibələri vasitəsilə, əsrin ikinci yarısında əlində «sülh» bayrağı olmaqla, iqtisadi, texnoloji və informasiya vasitələrlə həyata keçirilir.

XX yüzilliyin əvvəllərində bu böyük tarixi prosesin

---

<sup>1</sup> Baxmayaraq ki, Füzuli poemanın podtekstində başqa bir fəlsəfi konsepsiyanın da ifadəsinə nail olur, bu halda söhbət təhkiyənin fəlsə-fəsindən gedir.

ancaq rüşeymləri var idi. Hətta birinci dünya müharibəsi də sadəcə müharibə kimi anlaşıla bilərdi. Həmin dövrdə qloballaşma prosesinin təməli qoyulduğu bəlkə iddiaçıların özü tərəfindən də aşkar şəkildə anlaşılmırdı. Bu tendensiya ancaq bu gün açıq-aşkar görünür və onun nəzəriyyəsi də, praktikasısı da göz qabağındadır. Lakin bu hadisə hələ ki, ancaq onu törədənlərin özü tərəfindən, əsrin ideoloqları, böyük dövlətlərin politoloqları tərəfindən təhlil olunur. Kiçik dövlətlər düşükləri burulğanın baş gicəllənməsindən hələ özünə gəlib dünyada gedən prosesləri dərk etmək və öz sözlərini demək iqtidarında deyillər. Lakin kiçik xalqların da böyük mütəfəkkirləri ola bilər və hər şeyi vaxtında görə bilər.

Keçən əsrin əvvəlində dünyada gedən və gələcəkdə getməli olan prosesləri görənlər var imiş. Böyük Cavid və böyük Cabbarlıni indiki zaman kontekstində oxuyarkən məlum olur ki, onlar nəinki qloballaşmanın mahiyyətini dərk etmiş, hətta onu proqnozlaşdırmış, bədii libas geyindirmiş və gələcək nəsillərin düşüncələrini irəlicədən bu böyük hadisələr üçün hazırlamağa çalışmışlar.

Cabbarlının əsərlərində kapital dünyasının, altun hakimiyyətinin törətdiyi hərc-mərcliklər lokal bir hadisə kimi deyil, beynəlxalq kontekstdə götürülür.

Avropada ilkin kapital yığıcı dövründə pulla mənəviyyat arasında yaranan ziddiyyətlər tarixin yaxşı məlum olan bir səhifəsi kimi klassik ədəbiyyatda öz bədii və fəlsəfi şərhini gözəl tapmışdır. Viktor Hüqonun, Balzakın, Drayzerin, Cek Londonun bu problemləri əks etdirən bir sıra məşhur romanları Azərbaycan oxucularına da yaxşı tanışdır.

XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində neft sənayesinin inkişafı ilə əlaqədar olaraq Bakıda kapitalist ictimai-iqtisadi münasibətlərinin formalaşması da, təbii ki, pulun sosial-mənəvi həyata aktiv müdaxiləsi ilə müşayiət olunurdu. Cəmiyyətdə gedən bu prosesləri adekvat surətdə əks etdirən ədəbiyyat da dövrün tələbi idi. Maraqlıdır ki, Azərbaycanda bu sosial sifarişi ilk növbədə dramaturgiya və teatr yerinə yetirirdi.

Özü də necə bir dramaturgiya?!

Həyatda baş verən hadisələrin sadəcə təsvirindən, bu mürəkkəb hadisələr dünyasından götürülmüş maraqlı təsadüf-

lərin doğurduğu ziddiyyətlərdən deyil, meyllərin, tendensiyaların üzə çıxarılmasından, nəticələrin yox, səbəblərin, ideyaların qarşılaşmasından doğan bir dramaturgiya!

Cabbarlı hadisələr arasındakı əlaqəni açmaqla kifayətlənmir; o, hər bir hadisənin, hər bir iştirakçı tərəfin daxili ziddiyyətlərini açır və müxtəlif tərəflər arasındakı münasibətləri də məhz daxili potensialın təzahür vasitəsi kimi qələmə alır. Hadisələrin daxili dinamikası da, insanların iç üzünü də proseslərdə, əlaqələrdə üzə çıxır. İnsanla mühit arasında, bir əqidə ilə başqa əqidə arasında, habelə, ayrıca insanın daxili aləmindəki müxtəlif fikir və istək yönümləri arasında ziddiyyətlər bir-birini tamamlayaraq bütövlükdə dövrün sosial-siyasi və psixoloji-mənəvi səciyyəsinə verir.

Oqtay Eloğlu aşkar şəkildə zahirilikdən, görünüşdən fərqli olaraq alt qatların, daxili məqamların, mahiyyətlərin üzə çıxarılmasına səsləyir. «1905-ci ildə» əsərində erməni-müsləman qarşıdurması şəklində təzahür edən zahiri görünüşün arxasında Rusiyanın imperiya siyasətinin dəqiq konturları görünür. «Aydın»da bir ailənin faciəsi timsalında bütövlükdə kapital dünyasının iç üzünü açılır. «Solğun çiçəklər» də ictimai mühitin eybəcərlikləri hətta ən müqəddəs duyğu olan sevgiyə belə sirayət edir. Bütün bunlar zahirdən batiniyə, görünüşdən mahiyyətə keçidin parlaq nümunələridir.

Gerçək ictimai həyatda gedən bu proseslər, heç şübhəsiz, sənətdə və ədəbiyyatda da bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapırdı. Bu baxımdan, altun və mənəviyyat, güc və həqiqət mövzuları özü-özlüyündə ədəbiyyat üçün bir yenilik sayıla bilməzdi. Lakin necə ki, insanlar çox vaxt hadisələr içərisində itib-batır və daxil olduqları böyük ictimai-siyasi prosesləri, ictimai axının əsas istiqamətini görə bilmirlər, eləcə də sırası ədəbiyyat bir qayda olaraq bir-birindən maraqlı hadisələr silsiləsini təsvir etməkdən usanmır. Nəticədə neçə-neçə detektivlər, melodramalar yaranır və hadisələr dənizinin ucubacağı olmadığı kimi, onları əks etdirən dizilər, çoxseriyalı filmlər də nə qədər istəsən uzadıla bilər.

Melodrama ilə fəlsəfi dramın əsas fərqi nədədir? Hamlet», «İblis», «Aydın» hind filmlərindən, Cənubi Amerika seriallarından nə ilə fərqlənir? Bu suallara cavab verilməsi bu gün

həm də ona görə vacibdir ki, melodrama komediantlığın o biri qütbünə çevrilərək həyatımıza hər tərəfdən müdaxilə edir. Hadisəçiliklə dolu olan videofilmlər, teleseriallar bütün texniki vasitələrlə bizi mühasirəyə alır. Və çox vaxt «Hamlet»lərin, «İblis»lərin, «Aydın»ların bizdə yaratmış olduğu mənəvi özünümüdafiə səddini keçərək içərimizə daxil olur. Bir də başımızı qaldırdıqda özümüzü hadisələr, təsadüflər dünyasının axar-baxarında görürük.

Bəli, melodrama ayrı-ayrı adamlar, şəxsi həyatlar və təsadüflər üzərində qurulmuş maraqlı və gərgin situasiyaları əks etdirir. Primitivliyin, diletantizmin bariz nümunələrinə əsaslanan melodrama bəzən çox bahalı libas geyinir, yüksək dizayn və bədii elementləri ilə pərdələnir (müasir kino texnikası, bahalı aktyorlar və s.). Lakin nə libas geyinirsə-geyinsin, onun əsas göstəricisi hadisəçilikdir. Burada fəlsəfi ümumiləşmə bir yana qalsın, heç bədii ümumiləşmə səviyyə-sində də qanunauyğunluq axtarmaq əbəsdir.

\* \* \*

Bütün böyük sənətkarlar ona görə həm də filosofdurlar ki, onların əsərləri hadisələrin təhkiyəsi arxasında mahiyyətlərin təhkiyəsini də əhatə edir. Bədii əsərdə hadisələr necə gəldi, elə də cərəyan edə bilməz. Onlar ideyaların inkişaf qanunauyğunluğuna, mahiyyətlər arasındakı münasibətlərdəki invariantlara söykənir. Cəfər Cabbarlının bütün əsərlərində, hətta ən gənc yaşlarında yazdığı pyeslərdə belə müəyyən bir ideyanın təkamülü və ideyalar arasında mübarizə vardır. Cabbarlıda ideyanın açılmasına xidmət edən hadisələr ixtiyari olaraq seçilmir. Onlar bilavasitə reallığa və tarixə söykənir. Bu baxımdan, Cabbarlı bir filosof olmaqla yanaşı, həm də kamil bir tarixşünas və sosial tablolar çəkən rəssamdır.

XX əsrin əvvəllərində, hələ tariximizin kifayət qədər öyrənilmədiyi, milli mədəniyyət və milli fəlsəfi fikirlərin qaynaqları peşəkar elm üçün hələ naməlum olduğu bir dövrdə tək bir əsərdə («Od gəlini») nəinki milli tariximizin böyük və mürəkkəb bir dövrü (islamın Azərbaycanda yayılması, Babək

hərəkəti) üzə çıxarılır, nəinki həmin dövrə aid adət-ənənələrimizin, milli mədəniyyətimizin, etnoqrafiyamızın mükəmməl mənzərəsi çəkilir, həm də o dövrdə yaranmış və yayılmış milli-fəlsəfi cərəyanlar obrazların dili ilə qarşılıqlı mükəmməl və monoloqlarda çox parlaq şəkildə şərh olunur. Üstəlik bütün bunlar yüksək sənətkarlıqla bədii əsərin təhkiyəsinə daxil edilir.

Tədqiqatçılar bəzən fəlsəfi fikir tariximizin öyrənilməsinin tanınmış filosofumuz Heydər Hüseynovun əsərləri ilə başladığını düşünürlər. Əslində isə bu işi xeyli əvvəl Cəfər Cabbarlı başlamışdır. Həm də çox böyük dəqiqliklə, fəlsəfi təlimlərin mahiyyətini açıb-göstərmək, onları qarşılıqlı surətdə müqayisə etmək və müxtəlif nöqtəyi-nəzərləri canlı həyat səhnələrində təcəssüm etdirməklə.

Milli tariximizin önəmli məqamlarını təşkil edən ideyalar və ictimai-siyasi hərəkətlər Cabbarlının əsərlərində bəzən bilavasitə, hətta tarixi adları belə saxlamaqla, bəzən də dolayısı ilə, bədii mündəricəyə daxil edilməklə təqdim olunur. Məsələn, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində və milli azadlıq hərəkatında Cəmaləddin Əfqaninin yeri və rolu çoxlarımızın nəzərində professor Şamil Qurbanovun təqdimatından sonra aydınlaşdı. Və biz elə bil ki, itirilmiş bir tarixi şəxsiyyətimizi və filosofumuzu yenidən tapdıq. Lakin sən demə onun haqqında Cabbarlı hələ 17 yaşında ikən kifayət qədər dolğun məlumat vermiş, onun ideyalarını şərh etmişdir. Həm də bu missiya hansı isə tarix kitabında və ya fəlsəfi traktatda deyil, «Nəs-rəddin şah» pyesində həyata keçirilmişdir. Cəmaləddin Əfqani əsərə bir inqilabçı obrazı kimi daxil edilmiş, onun ideyaları və *məşrutəçilik* hərəkatının məğzi də hadisələrin gedişindən doğan qanunauyğun bir yekun kimi təqdim edilmişdir.

Digər bir əsərində – «Od gəlini»ndə Cabbarlı VIII-IX əsrlərdə Azərbaycanda yayılmış *xürrəmilik* təliminin məzmununu açır və əsas ideyalarını şərh edir. Əslində Cabbarlının azadlıq haqqındakı düşüncələri xürrəmilik təliminin də hüduqlarını keçərək bütün dövrlər üçün aktual olan ciddi mətləblərə gətirir.

«Od gəlini» elə bil ki, milli-fəlsəfi fikir tariximizin ensiklopediyasıdır. Burada məhz Azərbaycan üçün səciyyəvi olan

mühüm fəlsəfi cərəyanların çox yığcam, lakin aydın və gözəl şərhı verilir. Zərdüştilik, atəşpərəstlik, xürrəmilik, sufilik, hürufilik və s. Həm də bunları ayrılıqda, bir-birindən fərqli, bir-birini inkar edən təlimlər kimi yox, vahid, bütöv fəlsəfi baxışlar sisteminin daxili ünsürləri, tərkib hissələri kimi vermək təşəbbüsü göstərilir. Əksliklər vəhdətdə götürülür. Qütblərin zirvədə birləşməsindən daxili tamlığa malik mükəmməl fəlsəfi dünyagörüşü yaranır. Fəlsəfi fikrimizin böyük tarixi təkamül keçmiş uzun və mürəkkəb yolu zamanca sıxılır, müxtəlif dövrlərdəki konsepsiyalar eyni zaman müstəvisinə gətirilir və bütün daxili ziddiyyətləri ilə birlikdə mükəmməl bir bədii-nəzəri sistem yaranır.

Bu baxımdan, «Od gəlini» Azərbaycanın fəlsəfi fikir ensiklopediyasının bir parçası olmaqdan daha yüksək məqamda qərar tutur. Burada biz müxtəlif dövrlərdəki müxtəlif fikir qatlarının, müxtəlif həyat və düşüncə tərzlərinin və hətta müxtəlif fəlsəfi təlimlərin sintezini görürük. Bizim bugünkü düşüncəmizin genezisində hansı fərqli mövqelərin dayandığını, çağdaş fikir tərzimizin nələrdən yoğrulub-yapıldığını, müasir azərbaycanlının daxili aləmində keçmişdən miras qalmış nə kimi ziddiyyətlər olduğunu «Od gəlini» gözəl təcəssüm etdirir. Əsər həm də inam və şübhənin, hiss və idrakın milli nisbət əmsalını əks etdirmək baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

Lakin «Od gəlini» sosializm dövründə yazıldığından onun ədəbi tənqid taleyi məhdud ideoloji çərçivəyə salınmış, dinə qarşı mübarizə mütləqləşdirilmiş və əsərdəki bir sıra mühüm ideyalar işıqlandırılı bilməmişdir. Elxanın «din adına törədilən qırğınlara» qarşı çıxışları dinə qarşı çıxış kimi təqdim olunmuşdur. Digər tərəfdən, əsərdəki hürufilik notları diqqətdən kənar qalmış, hürufilik ideyaları da ateizm kimi qiymətləndirilmişdir. Halbuki, Elxan bəzi çıxışlarında Nəsimidən fərqlənir: «Məndən başqa mənim xaricimdə özgə bir Allah yoxdur. Mənəm Yer üzündəki həyat və səadətənin yaradıcısı. Mənəm göylərin mənəvi varlığında qüvvət və iqtidarın mənə və mahiyyəti. Mənəm Allah, Allah mənim özümdür».

Elxanın mübarizəsi islam dininin özünə qarşı deyil, dinlə pərdələnmiş gücə, zorakılığa qarşıdır. Diqqətlə yanaşıldıqda Aqşin Elxanı yox, Elxan Aqşini əsl dinə, ədalətə, düzlüyə,

həqiqətə dəvət edir. Elxana görə din əsl missiyasını əzənlərin yox, əzilənlərin tərəfində olarsa yerinə yetirə bilər. Aqşın aldanmışdır. Elxan isə dini ehkamlardan sui-istifadə edən, dini ideallarla manipulyasiya edən və öz qəsbkarlıq niyyətlərini dinlə ört-basdır etməyə çalışan qüvvələrin iç üzünü Aqşından daha yaxşı görür: «Mən üzümə bir din qalxanı çəkib cahangirlərin cəlladlığını qəbul edə bilmərəm».

Solmaz obrazının daşdığı ideya yükü də kifayət qədər işıqlandırılmamışdır. Solmaza çox vaxt ancaq Elxanın sevgi prizmasından baxılır. Lakin müəllif Solmazı başqa bir ölçüdə, başqa coğrafi və dini məkanda da yenə sevgi prizmasından təqdim edir. «Söylə, müqəddəs odlar gəlini! Ulu Hürmüzdün paklıq və məsumluğunu təmsil edən gözəl Solmaz!». Bu baxış Solmazı məhz müqəddəs görmək istəyindən və Solmaza olan sevginin müqəddəslik duyğusu ilə, ülvü hisslərlə birləşdirilməsindən doğur! Sevginin ali mərtəbəsi – vəhdəti-vücut məqamı! Cismani ehtivadan daha yüksək mənəvi ehtiva! Məcnun məhəbbəti, platonik məhəbbət, bütün maddi yüklərdən və duyğulardan azad olmuş, çəkisizlik şəraitində, ən yüksək məqamda ülvüyyətə qovuşan pak bir ruh! Ruhani məhəbbət!

Və burada Cabbarlı zərdüştilikdən, atəşpərəstlikdən ötürək, bir az əvvəl vəsf etdiyi xürrəmiliyin tam əks qütbünə keçir və Elxanın dili ilə qətiyyətlə rədd etdiyi islamın yüksək fəlsəfi təzahürlərindən biri olan sufiliyi tələq edir: «...Bütün alçaq cismani duyğuları atıb, ruhani bir yüksəkliyə vardığını, Ulu Hürmüzdün ülvüyyətinə doğru yüksəlib *onunla mənəvi bir vahid olaraq* uyunduğunu hiss edirsənmi?». Allaha qovuşmaq, onunla vəhdətdə olmaq sufiliyin, vəhdəti-vücut ideyasının məğzidir. Lakin Cabbarlıda bu ideya Hürmüzdün adı ilə birləşdirilir və atəşgahda baş verən bir hadisə islamın ali məramı kontekstinə salınır. Əsər boyu bir-birinə qarşı dayanan atəşpərəstlik və islam notları zildə bir-birini tamamlayır, eyni bir mahiyyətin müxtəlif təzahürləri kimi üzə çıxır.

Təbii ki, belə yüksək fəlsəfi məqama yüksəlmiş bir şəxs üçün aşağı pilləyə, cismani həyat səviyyəsinə enərək mərasimləşmiş, hadisələşmiş, mövhumatlaşmış din – daha artıq din deyil. Cabbarlının nə kimi bir dinin əleyhinə olduğu da bu məqamda aydınlaşır. Cabbarlı hadisələr səviyyəsinə enmiş,



siyasiləşmiş, sosiallaşmış, mərasimləşmiş və əslində müqəddəsliyini, ülviyyətini itirmiş bütün «din»lərin əleyhinədir. Atəşgaha da «qarnı başından ağıllı çıxan» adamlar qulluq edir, uca mətləblərin sonu toyuq-cücəyə gəlib çıxır. İslamda da dinin ali ülvi məqsədi kölgədə qalır və onu əlində bayraq edənlər son nəticədə rəyasət, var-dövlət, eyş-işrət səviyyəsinə enirlər. Din adından çıxış edənlər bilərəkdən və ya özləri də anlamadan onu yerə endirir, ideal olanı maddi güclə qəbul etdirməyə çalışırlar. «İnsan naminə» insanlara əl qaldırılır.

Xürrəmlik ideyaları heç olmazsa yalandan xilas olmağa, dünyanı maddi, lakin real istəklər əsasında qurmağa çağırır. Lakin bu real istəklər üzərində qurulmuş xoşbəxtlər ölkəsi də «fikri geniş fəzalarda uçan» Elxanın müqəddəs azadlıq idealına uyğun gəlmir və ən yaxşı halda onun bayağı bir kölgəsidir. İnsanlara hər cür sərbəstlik və istəklərə azadlıq verilmiş Xürrəmdə hamı eyni mərtəbədə, şəraitdə olduğu halda Elxan yenə də qəmginidir. Cabbarlı Xürrəmə nəinki bir ideal kimi baxmır, əksinə, hər cür ali hisslərdən, idealdan məhrum edilmiş, yenə də hadisələr girdabına düşmüş, maddi başlanğıca tabe etdirilmiş bir həyat kimi baxır. Belə nasiranə həyat Elxan üçün deyil. Böyük ideallar axtarışında olan Elxan belə ibtidai azadlıq şəraitində xoşbəxt ola bilməz. Müəllifin «xoşbəxtlər diyarına» həqiqi münasibətini bilmək üçün sadəcə bir az diqqətli olmaq lazımdır: «Hamı qatışıq çalib- oynayır. Bütün səhnə başdolandırıcı bir hərəkət halqası içində qaynayır. Yalnız Elxan dərin və məsum baxışlarla qaynaşmaqda olan bu insan axınına baxıb, uzaq-uzaq yerləri düşünürmüş kimi dalğın oturur». Xürrəm diyarı xeyli dərəcədə Nizamının «xoşbəxtlər ölkəsini» xatırlatsa da, ondan ciddi surətdə fərqlənir. Belə ki, bu «xoşbəxtliyin» öz içərisində ona qarşı bir üsyan var. Elxan öz yaratdığı dünyanın naqisliyini duyur, bu mühit onu darıxdırır və yeni axtarışlara sövq edir.

\* \* \*

Əsrlər boyu fəlsəfinin ən önəmli problemləri sırasında duran pul və mənəviyyatın, ağıl və hissin, güc və tədbirin, riya və həqiqətin inam və şübhənin mübarizəsi və s. bu kimi

problemlər yeri gəldikcə məhz fəlsəfi müstəvidə işıqlandırılır və müəllifin bu məsələlərə olduqca orijinal və yaradıcı münasibəti üzə çıxır. Gənc Cabbarlıda «azad sevgi», «hissiyyat azadlığı» ideyaları, səadət yolu qarşısında ucaldılmış sosial və iqtisadi çəpərlərə, vaxtı keçmiş, daşlaşmış, qartlaşmış adət-ənənələrə qarşı üsyan mövqeyi spesifik bir xətt kimi keçir və müəllif bu məsələləri ön plana çəkmək üçün heç vaxt fürsəti əldən vermir. «Solğun çiçəklər»də də, «Nəsrəddin şah»da da, «Aydın»da da kobud güc (fiziki gücmü, pulun gücümü, vəzifədən, ictimai mövqedən, yaxud valideynlik hüququndan sui-istifadəmi – fərqi yoxdur) saf məhəbbətə qarşı çıxır və gəncləri əsl səadətdən məhrum edir. Lakin «Solğun çiçəklər»də ailə miqyasında üzə çıxan kobud güc «Nəsrəddin şah»da bir ölkənin başçısının xarakteri və bu ölkədəki siyasi recimlə, «Aydın»da, «Oqtay Eloğlu»da və «Od gəlini»ndə isə ictimai quruluşun mahiyyəti ilə bağlanır. «Od gəlini»ndə sosial ədalətsizliyə işğal və əsarət ideyası da əlavə olunur və burada həm də əsl dinə və dindən ictimai güc vasitəsi kimi istifadə edilməsinə münasibət ifadə olunur.

«Nəsrəddin şah»da zülmün, rəzalətin mövcud siyasi recimin hadisələrlə zəngin bədii obrazı yaradılır. Neçə-neçə qətlər, neçə-neçə iradələrin zorlanması, neçə yurd-yuvanın yerlə yeksan edilməsi... Pyesdə mövcud sosial gerçəklik, zülm, sosial ədalətsizlik hadisələr səviyyəsində təsvir olunur. Burada hələ «Bəxtsiz cavan», «Müsibəti-Fəxrəddin», «Laçın yuvası» və s. bu qəbildən olan əsərlərlə ideya və üslub yaxınlığı vardır.

Belə əsərlərdə şəxsi qəddarlıq kimi də anlaşıla biləcək hadisələr, insanların öldürülməsi, qızların zorla aparılması, kobud fiziki gücün konkret təzahürləri təsvir olunur. Burada ideyanın, mövqeyin, iradənin qəbul etdirilməsindən, daha çox kobud gücün təcavüzündən söhbət gedir. Burada hətta şah da bir dövlət başçısı olmaqdan öncə bir fiziki şəxs kimi, öz fərdi istəkləri ilə hadisələrə qatılır. İntiqam da son həddə məhz şəxsdən qisas alınması ilə, fiziki güclə, hadisə ilə həyata keçirilir. Burada hələ pis insanlar və yaxşı insanlar bölgüsü vardır. Hadisələr insanın daxilində deyil, insanlar arasında baş verir. «Aydın»da isə proseslər daha çox dərəcədə insanların qəlbində və düşüncələrində gedir. Və bu ideyalar sosial həyatın

ziddiyyətləri ilə bilavasitə bağlıdır. Burada ölüm də qətl yox, in-tihar yolu ilə həyata keçir. İnsanlar bilavasitə fiziki təcavüz nəticəsində, zalımların xəncərindən və ya gülləsindən deyil, mənəvi aləmə təcavüzün nəticəsi olaraq həlak olurlar. Azadlıq ideali da insanların təkcə öz evi, öz mülkü, öz kəndi miqyasında – maddi-sosial müstəvidə deyil, öz istəkləri, öz arzuları, öz düşüncələri miqyasında, daha çox mənəvi-sosial müstəvidə təqdim olunur.

«Din və azadlıq», «adət-ənənə və azadlıq», «ictimai mü-hit və azadlıq» problemləri Cabbarlının müxtəlif əsərlərində müxtəlif kontekstlərdə üzə çıxır. «Aydın»da oxuyuruq: «Dühalar düşməni, zəkalar, iradələr qatili adət!»; «Öz varlığını göstərmək istəyənlər heç bir adətə, qanuna boyun əy-məməlidirlər». «Məni ancaq arzularım idarə edir...» «İnsan arzu uğrunda heç bir şey qarşısında durmamalıdır. Budur mənim prinsipim»...

F.Nitşşenin öz şah əsərini nəyə görə Zərdüştün adı ilə bağladığını anlamaq üçün çox uzağa getməyə ehtiyac yoxdur. Bu əlaqənin kökləri «Aydın»da və «Od gəlini»ndə çox gözəl açılır. Mütləq azadlığa can atan insan bütün buxovları qırmaq, bütün qadağaları ləğv etmək, öz əməllərini ancaq şəxsi istəklərinə uyğun qurmaq əzmi göstərir. Lakin, əlbəttə, bu mümkün deyil. Bu, vəhşi azadlıqdır. Müasir insan isə vəh-şilərdən məhz öz istəyini, instinktlərini, nəfsini buxovlamaq, dinin, əxlaqın, adət-ənənənin və nəhayət, intellektin və hüququn tələblərinə uyğunlaşdırmaqla fərqlənir. İnsan buna məcburmu olur? Yoxsa insan öz xoşu iləmi öz qarşısında çəpərlər çəkir?

Əlbəttə, mütləq azadlığın mümkün süzlüyünü, həyatı nəfsə tabe etdirməyin yüksəklik əlaməti olmadığını Cabbarlı çox gözəl bilirdi. Bəs bu paradoks necə izah olunmalıdır? Necə ola bilərdi ki, bütün əsərlərində var-dövlət hərisliyinə, meş-şanlığa, cismani hissiyyətə, şəhvətə qarşı kəskin mövqe tutan, insanlığın ali mənasını, ali hissləri tərənnüm edən Cabbarlı adət-ənənəyə, dinə qarşı meydan oxusun?!

Baş qəhrəmanı «İnsan arzusu uğrunda heç bir şey qar-şısında durmamalıdır», – deyən yazıçı arzunu ancaq sadəcə is-tək, nəfs mənasındamı başa düşürdü?

Burada Cabbarlı ənənəvi Şərq fəlsəfəsinin hüdudlarından

kənara çıxır. İstər-istəməz belə bir sual yaranır. Arzuların bu-xovlanmasına, boğulmasına yönəldilmiş Şərq tərbiyəsinə qarşı üsyan edərkən Cəfər Cabbarlı ifrat Qərb təlimi olan freydizmin təsiri altına düşürmü? Lakin maraqlı da burasıdır ki, Cabbarlının müasiri olan Z.Freydin və onun təliminin o vaxt Azərbaycanda məlum olması ehtimalı çox azdır. Real olanı budur ki, Cabbarlı bu ideyaları Freyddən asılı olmadan irəli sürür. Və sadəcə problemi qoymaqla kifayətlənməyib, bir addım da irəli gedir. Burada söhbət arzusunun özünün hansı səviyyədə olmasından, ictimai rəyin, əxlaqın, adətin xeyrinə nəfsin boğulmasından yox, nəfslə sağlam fikir arasındakı, nəfslə ictimai şüur arasındakı ziddiyyətin aradan götürülməsindən gedir. Bir tərəfdən nəfs özü də tərbiyə oluna bilər. Və yüksək insanın nəfsi, istəyi, arzusu da yüksək ola bilər. Digər tərəfdən də, insan artıq bu cür formalaşıbsa və onun istəkləri artıq müəyyənlaşıbsa təkcə bu istəklərin məhdudlaşdırılması deyil, qarşı tərəfin də (adət, əxlaq və s.) müəyyən güzəştlərə getməsi müzakirə obyektinə çevrilə bilər.

Cəmiyyət insanı düzgün tərbiyə etməlidir. Onun hissləri də, nəfsi də, arzusu da hələ lap uşaqlıqdan, ilkin yetkinlik dövründən hansısa ictimai ideala adekvat surətdə formalaşır. Lakin istəklə ictimai tələb arasında fərq varsa nəyə görə gərək ancaq birinci ikinciyə güzəştə getsin? Məgər ən ali məqsəd insanın xoşbəxtliyi deyilmi? Və xoşbəxtlik istəklərin reallaşmasından başqa özgə necə başa düşülə bilər?

Məhz problemin dərinliyinə getməsindəndir ki, Cabbarlı ancaq sosial normaları, artıq qərarlaşmış ictimai mühiti və onun mənəvi prinsiplərini müdafiə etmək mövqeyində dayanıb qalmır, insanın aliliyi, məhz insanın son məqsəd olması mövqeyindən çıxış edərək cəmiyyətin insan qarşısında qoyduğu bütün buxovları təftiş edir, onlara yenidən, Yeni Dövrün səviyyəsindən baxır.

Çox vaxt yazıçı müəyyən obrazların dili ilə öz şəxsi mövqeyini, hadisələrə simpatiyasını bürüzə verir. Başqa obrazlarda isə onun antipatiası, qəbul etmədiyi və tənqidi münasibət bəslədiyi cəhətlər əks etdirilir. Dünya yaxşılarının və pislərin dünyasına bölünür. Və oxucu müəllifin şəxsi mövqeyini, yazıçı şəxsiyyətini, təbii ki, yaxşılarının dünyasında axtarır. Böyük

sənətkarlarda isə obrazlar bütün daxili rəngarəngliyi və təbəddülatları ilə, yaxşı və pis, üstün və naqis cəhətləri ilə birlikdə təqdim olunur. İdeal müsbət və mütləq mənfi insanlar gerçəklikdə rast gəlmədiyindən və real insanlar çox vaxt sinkretik səciyyə daşdığından real həyat mənzərələri və canlı obrazlar yaradan realistik ədəbiyyat həmişə idealizasiyadan qaçmağa çalışır. Cabbarlının əsərləri də son dərəcə həyati və realdır. Lakin burada məhz Cabbarlı üçün spesifik olan və dünya ədəbiyyatında çox nadir hallarda rast gəlinən bir metod diqqəti cəlb edir. Müsbət bir cəhətin idealizasiyası, mütləqləşdirilməsi və bəzən ifrata çatdırılması ilk yaxınlaşmada məhz müsbət kimi görünən bir hadisənin çatışmayan, naqis cəhətlərinin üzə çıxmasına səbəb olur. Burada söhbət hər-hansı bir hadisədə, obrazda müsbət cəhətlə yanaşı mənfi cəhətin də qələmə alınmasından, üzə çıxarılmasından deyil, məhz müsbət cəhətin özünün mənfiliklərindən gedir. Müsbət və mənfinin, yaxşı və pisin eyni bir sistemin, toplumun müxtəlif tərkib hissələri, elementləri kimi yanaşı mövcudluğunda qeyri-adi heç nə yoxdur. Bu, həyatın öz dialektikasındır. Bu, hər bir tamın əslində mürəkkəb daxili quruluşa malik olmasından irəli gəlir. Əsl sənət də, əsl ədəbiyyat da, təbii ki, həyatın dialektikasını ehtiva etməlidir. Cabbarlı sənəti üçün bu adi bir haldır. Lakin bizim vurğuladığımız cəhət, Cabbarlını bir sənətkar kimi fərqləndirən və yüksəkliklərə qaldıran cəhət dialektikanın da ən ali bədii təcəssümüdür. Çünki burada tamın tərkibcə və keyfiyyətə ikiləşməsindən deyil, eyni keyfiyyətin ölçü müstəvisində (daha doğrusu, bu müstəvidən, ölçü hüdudundan kənara çıxdıqda) ikiləşməsindən və hətta öz əksliyinə çevrilməsindən söhbət gedir.

«Od gəlini»ndə Elxan din əleyhinə, adət-ənənə əleyhinə o dərəcədə məntiqli, o dərəcədə kəskin və pafoslu danışır ki, oxucu az qala onun tərəfinə keçir və onun simasında az qala müəllifin özünün dayandığını zənn edir. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda dinsizlik, ənənəsizlik və ifrat azadlığın da iç üzü görünmüş olur. Kapital dünyasına meydan oxuyan Aydın da, səhnə dekorasiyası arxasında həyat həqiqətləri arayan Oqtay Eloğlu da, geriliyin, cəhalətin səbəbini çadrada axtaran Gülüş və Sevil də, marş sədaları altında köhnə dünyaya qarşı yürüş

edən Almaz da ifrata varanda öz əksliyinə çevrilir və diqqətli oxucu həyatın naqisliklərini təkcə qarşı tərəfdə deyil, həm də üsyançı tərəfin özündə görə bilir.

«Sevil» Cabbarlının ədəbi tənqiddə mübahisə doğurmayan və birmənalı izahı olan əsərlərindən sayılır. Qadın azadlığı ideyası həmişə mütərəqqi ideya olub və bu gün də belədir. Lakin Cabbarlının nə üçünsə kölgədə qalmış kiçik bir əsərini – «Hürriyyəti-nisvan» şeirini oxuyarkən hətta «Sevil»ə də yenidən, daxili dialektik incəliklər prizmasından baxmaq zərurəti ortaya çıxır. Bununla biz heç də Cabbarlının haradasa arxa planda çadra nostalcisində olduğunu demək istəmirik. Lakin bir şey aydındır; tərəqqiyə mane olan heç də çadra deyilmiş, onun köklərinin daha dərinə axtarılmalı olduğunu Cabbarlı artıq dərk etmişdi.

Hətta «Sevil»in özündə axırıncı səhnədə «Tumanım qısa, dabanım dikdir» deyən Sevilin simasında tərəqqini çadranın atılması ilə bağlayanların peşmançılığını görürük. Sevil qalib nəzərlərlə Edilyadan da o tərəfə getmək iqtidarında olduğuna işarə edərək Cabbarlı əyri (çevrəvi) yolun yenidən başlanğıca gətirə biləcəyini yada salır. Zavallı Balaş indi Sevilin ayaqları altına düşür. Lakin öz səhvlərini anlayıb əvvəlki təmiz, saf, səmimi Sevilə qayıtmaq həsrəti iləmi, yoxsa Moskvada kurs keçənin Fransada kurs keçənə nisbətən «üstünlüyünü» anladığı üçün mü?

Təəssüf ki, Sevil dəyişir, lakin Balaş dəyişmir, yenə də zavallı olaraq qalır. Əsərdə arxa planı görəndə və ya görməyə çalışan oxucu sonluqda Balaşın da başqalaşmasını və bəlkə də «get, daha sən o Sevil deyilsən» deməsini gözləyir. Lakin təəssüf ki, Balaş hadisə müstəvisində dəyişərək indi daha Edilyanı deyil, Sevilə seçsə də, mahiyyət müstəvisində yenə dəyişməz qalır.

Hadisələrin yox, ideyaların inkişaf yolunu izləyən oxucu qadınların taleyindəki bu inqilab (məhz inqilab!) fonunda kişilərin və kişiliyin taleyi barədə cavabsız suallarla bircə qalır. Bizcə, əsərin ən böyük məziyyəti də ön plandakı cavablarla yanaşı, arxa plandakı suallardır.

C.Cabbarlı yaşadığı dövrdə baş verən ictimai prosesləri sadəcə təsvir etmir, onların məğzini, fəlsəfi mahiyyətini önə

çəkirdi. Qaldırılan fəlsəfi problemlər obrazlı ifadə ilə «pərdələnsə» də, fəlsəfi qayə göz qabağındadır. İmumiyyətlə, sovet dövründə marksizm qəliblərinə sığmayan yaradıcı fəlsəfi fikrin yeganə ifadə yolu ədəbiyyatdan və sənətdən keçirdi. Məhz buna görə də sovet dövründə milli-fəlsəfi fikir tariximizin öyrənilməsi ədəbiyyatın fəlsəfi təhlilindən keçir. Təsadüfi deyildir ki, bu dövrün filosofları da peşəkar fəlsəfə mütəxəssisləri yox, böyük yazıçı-mütəfəkkirlər idi. Söhbət ilk növbədə Caviddən və Cabbarlıdan gedir. Onların müqayisəli təhlili əslində bütövlükdə həmin dövrün başlıca ideya istiqamətlərini bir müstəviyə gətirmək, ictimai məfkurənin bütöv mənzərəsini yaratmaq cəhdidir.

## **C.CABBARLI VƏ J.-P. SARTR**

Satr heç də F.Dostoyevski kimi həyatın qaranlıq guşələrini işıqlandırmaq məqsədini qarşıya qoymur. Onun «Ürək bulantısı» M.Qorkinin «Həyatın dibində» əsərini də xatırlatmır.

F.Dostoyevski də, M.Qorki də həyatın rəngarəngliyi və mürəkkəbliyi kontekstində qaranlığa girirlər. J.-P.Sartr da isə qaranlıq həyatın təməlinə, mahiyyətindədir. Həqiqi varlığa, mövcudluğun iç üzünə yaxınlaşdıqca, dünyanın əsl siması, əslində simasızlığı, eybəcərliyi üzə çıxır. Bu, əslində eybəcərlik də deyil. Bu, görüntülərin arxasında «həqiqi varlığın» rəngsiz, ruhsuz, sifətsiz, qorxunc bir təzahürünün vahiməsi, insanın psixi halının hər hansı bir dayanıqlı, sabit, formadan məhrum olan, amma hər halda mövcud olan bir kabusun təsiri ilə dəyişilməsinə adekvatdır.

J.-P.Sartrın «həqiqi varlıq» axtarışı və bu görüntülərdən fərqli və qorxunc olması haqqındakı təsəvvürləri daha çox dərəcədə Oqtay Eloğlunun mühakiməsini xatırladır: «Fəqət o, göründüyü kimi deyildir. Təbiət qurnaz baqqallar kimi bizi aldadır. Sən onu olduğu kimi, həqiqəti görmək istəyirmisən? Gedək məzarlığa, istədiyini bir gözəli sənə göstərim. Bilirsənmi nədir? Bir yığın ət, bir yığın sümük! Hətta o da deyil, bir ovuc su, bir yığın duz, torpaq, kül! Nəhayət, gözəgörməz müxtəlif qazlar, bəlkə də bir heç...».<sup>1</sup> Cəfər Cabbarlıda ictimai mühitin eybəcərliyi problemi ilə ümumiyyətlə varlığın simasızlığı məsələsi əvvəlcə qarışıq halda üzə çıxır, yəni Oqtayı filosof edən, onu əsl həqiqət və ümumiyyətlə varlıq axtarışına sövq edən əvvəlcə ictimai həyatdakı haqsızlıqlar və insanın zəifliyi, təslimçiliyi olur. Məsələnin etik və sosial aspektləri, sosial ədalətsizlik, haqsızlığa qarşı üsyan Cabbarlının bütün əsərlərinin leytmotividir. Həm də təkcə C.Cabbarlı yaradıcılığında yox, ümumən ədəbiyyatda əsas ideya xətlərindən biridir. (Yəqin ona görədir ki, «Oqtay Eloğlu»dakı fəlsəfi kontekst ədəbi tənqidçilər tərəfindən çox vaxt «mövcudluq səviyyəsinə qalxmış saxtalıq» (Asif Əfəndiyev) kimi, sosial-etik müstəvidə dəyərləndirilir. Əslində isə Oqtayın axtarışları ontoloji müstəvidədir.) Oqtay Eloğlunu fərqləndirən müəllifin etik və sosial aspektdən ontoloji müstəviyə keçməsi, «mövcudluq», «varlıq» problemini önə çəkməsidir: «Yəni sən doğurdan da varsan? Tanımaq üçün varlığını mənə göstər. Görünən hər şey var demək deyildir». Beləliklə, Cabbarlı

---

<sup>1</sup> Cəfər Cabbarlı. Seçilmiş əsərləri, B., «Çaşıoğlu», 2004, səh. 243.



görüntü ilə varlıq arasındakı təzada müraciət edir. Həm də maraqlı burasıdır ki, Oqtayın məntiqinə görə əsl həqiqət ancaq varlıq ola bilər. Görüntü həqiqətin olsa-olsa surəti, kölgəsi ola bilər. «Bəlkə sən bir kölgəsən? Bəlkə güzgülərdəki şəkillərdən birisən? Sənin həqiqət olduğuna bir sübut varmı?» Sartrın qəhrəmanı da varlıq axtarır. Lakin o, çıpaq varlıqda ancaq eybəcərlik görür. Cabbarlı üçün isə həqiqət istənilən halda gözəldir, gözəllik həqiqətdir: «Daşdır, qoy daş görünsün. Neyçin gizlədirsiniz? O, çirkin də olsa həqiqət olduğu üçün gözəldir».

Cabbarlı ilə Sartr arasında, Oqtayın atəşin nifrəti, çılğın etirazı ilə Rokantenin qaranlıq düşüncələri arasında nə qədər bənzəyiş olsa da, onların eyni bir fəlsəfi mövzuya: varlıq və heçlik probleminə müraciəti və hətta bu problemi təhlil edərkən işlətdikləri ifadələrin belə olmazın dərəcədə yaxın olması heç də dünyagörüşlərin və fəlsəfi baxışların eyniyyətinə dəlalət etmir. Oqtayın qəlbi işıqlıdır. O, öz qəlbindəki həqiqət idealından çıxış edir. Rokanten isə qaranlıq və cansız bir həyat yaşayır. Baxmayaraq ki, Oqtay da, Rokanten də öz varlıq axtarışında heç də ürəkəçməyən, əksinə, ürək bulandıran, rəngsiz, pəriltisiz, çıpaq bir mövcudata gəlib çatıblar. Lakin əsas fərq ondan ibarətdir ki, Oqtay heç olmasa bir dəfə işığı görmüşdür və həyatda, reallıqda olmayan bu işığı öz qəlbində yaşadır. Oqtay işıqda durub, qaranlığa baxır. Rokanten isə qaranlıqdan qaranlığa baxır.

Cəmiyyətin naqisliyi, daha yaxşı cəmiyyət arzusu və ümidi doğura bilər. Amma naqislik varlığın öz təbiətindədirsə, onda insan ümidini tamamilən itirir və yaşamağın mənası qalmır. Oqtay Eloğlunun Firəngizə qəsd etməsi məhz bu hissiyyatın, «həqiqi ölümü yalançı həyatdan üstün tutmaq» fəlsəfəsinin təsiri ilə baş verir. Daha doğrusu, Oqtay əslində Firəngizi bu yalan dünyasından azad edir. Hadisələr dünyasında qətl kimi görünən bu addım Oqtayın həqiqət dünyasında xilaskarlıq missiyasından başqa bir şey deyildir. Sartrın qəhrəmanı da eyni ilə belə düşünür: «Mən dumanlı şəkildə düşündüm ki, bu heç nəyə yaramayan mövcudatdan heç olmasa birini silmək üçün

həyatla hesabı çürütmək lazımdır».<sup>1</sup>

Maraqlıdır ki, Sartrın qəhrəmanı Rokanten də, eynən Oqtay kimi insan bədəninə sümükdən, ətdən, qandan və s. ibarət olan sadəcə bir cəsət kimi baxır. Və intihardan sonra onların bu bağçanı zibilləyəcəyi və burada artıq bir şey kimi görünəcəyi haqqında düşünür.<sup>2</sup> Müqayisənin təfərrüatına varsaq görürük ki, Cabbarlının qəhrəmanı mövcudatın əsasında duran varlığa doğru daha bir addım atmışdır. «Bir yığın ət, bir yığın sümük»dən sonra Oqtay «hətta o da deyil, bir ovuc su, bir yığın duz, torpaq, kül», – deməklə bədənə öz növbəsində torpaqdan, sudan yarandığını nəzərə çarpdırır.

Kimsə deyə bilər ki, bu haqda fikirlər hələ Fales, Empe-dokl dövründən var idi. Lakin Sartr fəlsəfəsinin (həm də Cabbarlı fəlsəfəsinin) özəlliyi bundan ibarətdir ki, onlar bu abs-traksiyanı fəlsəfi traktatdan insanın gündəlik həyatına gətirir və görüntünün arxasında varlığı təsəvvür etməyə çalışırlar. Və bu zaman həyat çox cansız və dözülməz olur. Lakin nə qədər dözülməz, ürək bulandıran olsa da – həyatın özü, iç üzü elə bu imiş. Rokanteni keçirdiyi hissə necəliyi yox, həqiqi mənası daha çox maraqlandırır: «Mən artıq məqsədə çatdım, nəyi ki, bilmək istəyirdim artıq bilirəm, yanvardan başlayaraq məndə baş verənlərin hamısını mən artıq anladım. Ürək bulantısı keçmədi və çətin ki, tezliklə keçsin, amma mən ondan daha əziyyət çəkmirəm, – bu, xəstəlik deyil, hansı işə keçici hal deyil, bu, mən özüməm».<sup>3</sup> Və bunu dərk etdikdən sonra şeylərin bər-bəzəyi varlığa uyğun gəlməyən aldadıcı görünüşlər insanı əsəbləşdirir və şeylər ona sanki bir «dekorasiya kimi görünür». Bu «laklanmış», pardaqlanmış görüntülər atıldıqda, «örtüklər götürüldükdə» şeylərin rəngarəngliyi itir, yerdə varlığın nizamsız, eybəcər, çılpaq mənzərəsi qalır.<sup>4</sup> (Bu ifadələr necə də tanışdır, lakin biz onları Oqtay Eloğlunun səhnədəki monoloqundan yox, Sartr qəhrəmanının düşüncələrindən iqtibas gətiririk və oxucularımızın nəzərinə çatdırırıq ki, Sartrın bu

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Сартр. Тошнота, М., 1994, стр. 138.

<sup>2</sup> Yəni orada.

<sup>3</sup> Yəni orada, səh. 136.

<sup>4</sup> Yəni orada.

dünyaca məşhur «Bulantı» romanı 1938-ci ildə, «Oqtay Eloğlu» səhnəyə çıxdıqdan xeyli sonra işıq üzü görmüşdür.).

Maraqlıdır ki, Sartr «Milçəklər» pyesinə də Elektranın dilindən analoji monoloq daxil edir. Bu dəfə hədəf Yupiterin heykəlidir. Elektranın gözlədiyi adam qılıncını çıxarıb, bu möh-təşəm Yupiteri iki yerə böləcək və hamı görəcək ki, əslində bu bir odun imiş. Bəli, ölülərin Allahı bəyaz bir ağac kötüyü imiş. Sonra Yupiterlə danışmış kimi üzünü ona tutaraq deyir: « Üzündəki dəhşət və qan – ancaq bir boyaq imiş, elə deyilmi?.. Sən gözəl bilirsən ki, tiyənin zərbəsi səni iki yerə ayıracaq, amma heç bir damla qanın da çıxmayacaq».<sup>1</sup> Elektra da Rokanten kimi, Oqtay kimi saxtakarlığa nifrətini gizlətmir və yalançı görüntü arxasında həqiqi varlığı axtarır.

Cabbarlı yaradıcılığında bədii-fəlsəfi fikrin vüsəti qəh-rəmanı cari həyatın, çağdaş ictimai mühitin görünən problemlərindən daha dərin qatlara aparır və təzahürlə mahiyyət, görüntü ilə varlıq, aldanişla həqiqət arasında ziddiyyətlərin həll yolu axtarılır. Oqtay görüntülərin, *fenomenlərin* həqiqi varlıqla, *ekzistensiya* ilə qarşılaşmasında ikinciyə üstünlük verir. Pərdələr nə qədər gözəl görünsə də və onun arxasındakı divar nə qədər çılpaq və cansıxıcı olsa da, həqiqi varlıq birinci yox, ikincidir.

«Hər şey göründüyü kimi deyil, olduğu kimi görünsün»<sup>2</sup>, – mövqeyi əslində Husserl və Sartr fenomenologiyasında fenomenin şeyə adekvatlığı problemi ilə səsleşir. Düzdür, Qərb filosofları şeyi, varlığı məhz görüntülər silsiləsi kimi təqdim etməkdə həmrəydir, lakin Husserl fenomeni, görüntünü önə çəkir və ondan o yana hansı isə fərqli bir varlığın mövcudluğunu qəbul etmir. Sartr isə varlıq axtarışında daha ısrarlıdır və maraqlıdır ki, bu axtarışlarda o, hansı isə başqa yolla deyil, məhz Oqtayın yolu ilə gedir. Bu yol isə qaranlığa aparır: «Süni işıqlara lüzum yox! Dünya qaranlıqdır, qoy qaranlıq görünsün. Qaldır bu güzgüləri, qoy bu şaşqın bəşəriyyət bir dəfə də olsa həqiqəti görsün, görsün ki, o bir

---

<sup>1</sup> Жан-Поль Сартр, Альбер Камю. Две грани экзистенциализма. М., 2001, стр.20.

<sup>2</sup> Cəfər Cabbarlı, səh. 257.

heçdir».<sup>1</sup>

Burada «heç», «heçlik» kateqoriyası əsla təsadüfi işlənməmişdir. Cabbarlının qəhrəmanı əsərin finalında açıq-aşkar ontoloji kontekstə keçir və nəyin «varlıq», nəyin «heçlik» olduğunu aydınlaşdırmağa çalışır. Bu məsələdə Oqtay materializmi inkar edir, maddi mövcudluğun hər cür təzahürünün yalan, onun arxasında duran varlığın isə qorxunc bir qaranlıq olduğunu bəyan edir. Həqiqi var olan insanın gerçək mənəvi yaşantıları, onun ideya dünyasında mövcud olanlardır. Burada Oqtay hələ eksiztensializmin bir fəlsəfi təlim kimi yaranmadığı bir dövrdə açıq-aşkar bir eksiztensialist mövqe nümayiş etdirir. Həm də ilk baxışda Sartrda olduğu kimi ateist bir ekzistensializm: «Sən özün də bir heçsən, yaratdıqların da! Bacarmırsan yaratma, yaradırsan yaşat! Sən yaratdığın Firəngiz indi yoxdur, fəqət mən yaratdığım Firəngiz əbədidir! Onu kimsə öldürməz, o solmaz, qocalmaz, usandırmaz, getdikcə gözəlləşər!».<sup>2</sup> Burada hissi obrazın əbədiyyəti və həqiqi varlıq olması fikri önə çəkilir. «Mən səni hiss edirəmsə, fikrimdə, duyğumda, şüurumda necə qalırsansa, sənin ikinci (əslində birinci) varlığın odur». Bu fikir Sartrın *Ego*-nun həqiqi mövcudluğunun təmini üçün onun başqa bir *Ego*-nun diqqət mərkəzinə çəkilməsinin, şüuruna daxil olmasının vacibliyi şərtini yada salır. Hər bir Mən həm də başqalarının Mən-ində yaşayır. Heç bir başqa Mən-də yaşamayan Mən-in varlığından danışmaq mümkün deyil. O ancaq cismən mövcuddur ki, bu cismani mövcudluq da müvəqqəti və keçicidir.

Əlbəttə, Oqtay Eloğlu da Sartr kimi Allaha münasibətdə ədalətsizdir. Çünki Firəngizin nəinki cismini, bədənini, nəinki onun artıq dövranə güzəştə getmiş, kiçilmiş Mən-ini, həm də onun ilkin pak, məsum Mən-ini və bu Mən-in Oqtayın qəlbində məskən salmış əbədi həyatını Allahın iradəsindən kənarada təsəvvür etmək əslində dinin təhrif olunmasıdır. Bəli, Oqtayın qədəm qoyduğu «həqiqi varlıq» dünyası da Sartrın qəhrəmanlarının dünyası qədər qaranlıqdır, çünki ilahi işıqla təmasdan məhrumdur.

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 257-258.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh.258.

Lakin Cabbarlının qəhrəmanı mahiyyəti etibarilə bir Şərq insanıdır; o, ruhu bədəndən üstün tutur. Bədən maddi dünyanın ictimai və təbii mühitin iştirakçısı olmaqla həqiqi böyük varlığın, əbədi ruhun müqabilində cılız və miskindir. Əbədiyyətə qovuşmaq istəyən ülvi, ruhani mənə kəsb etmək istəyən insan bədəndən və onun istəklərindən imtina etməlidir. Mənsur Həllac da həqiqi dünyaya, əbədiyyətə qovuşmaq üçün öz bədəninə tez xilas olmağa çalışır, insanlardan onu öldürmələrini xahiş edir. Lakin Oqtayın Firəngiz üçün hazırladığı aqibət heç də təkə bununla bağlı deyildir ki, onun həqiqətə daha çox adekvat olan mükəmməl obrazı Qərb səltənətində qərar tutduğundan bədəninin cismani dünyada mövcudluğu önəmini itirir. Oqtay Firəngizi həyatın riyakarlığından xilas etməklə əslində onu çirkəbdən azad etmiş olur. Təsədüfi deyildir ki, F.Nitsşe insanı çirkli axın hesab edirdi. Ancaq dəniz olanlar bu çirkəb axınında udsa da, özü çirkli olmur. Bu mənada dəniz olmaq isə adi insanın yox, ancaq fəvqəlnsanın nəsibidir.<sup>1</sup>

Dəniz olub çirkəbi udmaq, yoxsa dağ çayı olub çirkəbi yuyub aparmaq və başqalarını da təmizləmək əzmi ilə axıb keçmək!?

F.Nitsşe «Zaratustra belə demişdir» əsərində yazır: «Nə vaxtsa ruh bədənə nifrətlə baxır: onda bu nifrətdən daha yüksək heç nə yox idi, – o, bədəni ac, arıq və idbar görmək istəyir. O, bədəndən və yerdən aralanmaq, qaçmaq istəyir. Amma əslində ruhun özü daha ac, arıq və idbardır. Və qəddarlıq onun nəsibi idi».<sup>2</sup>

Göründüyü kimi, F.Nitsşe Cabbarlıdan fərqli olaraq təkə bədənin, heyvani nəfsin, ictimai mühitin eybəcərliyindən deyil, həm də ruhun, zəkənin miskinliyindən, eybəcərliyindən danışır. «Mənim zəkəmə nədən ibarətdir? O biliklərə bir şir öz şikarını əldə edən kimimi yiyələnir? O, kasadlıq və çirkəb, özündən miskin bir razılıqdır!».<sup>3</sup> Eyni fikri Nitsşe səadət, xeyirxahlıq

---

<sup>1</sup> Ф.Ницше. Сочинения в двух томах. Т. 2., М., 1998, стр. 9.

<sup>2</sup> Ф.Ницше. Так говорил Заратустра // Сочинения, том 2, М., 1998, стр. 8-9.

<sup>3</sup> Yənə orada, səh. 9.

haqqında da söyləyir. Adi insanın nəsibi yazıqlıq, miskinlikdir. Bunların fəvqündə durmaq üçün fəvqəlin insan olmaq lazımdır. Bu mənada Nitsşe insanı heyvanla fəvqəlin insan arasında tarım çəkilməmiş bir körpüyə bənzədir. İnsan özlüyündə məqsəd deyil, o, ancaq bir körpüdür, keçiddir və özünün məhvidir. Bu körpüdən keçənlər həlak olurlar. Onları ona görə sevmək olar ki, bu tərəfə nifrət edərək o biri sahilin həsrətini çəkirlər.<sup>1</sup> Beləliklə, Nitsşe miskin və naqis insanın qaranlıq həyatını işıqlandıracaq mənbəyi görə bilməsə də, onun bu işığa doğru can atmasından, «fəvqəlin insan» idealından bəhs edir. «Allah ölmüşdür» deyən Nitsşe fəvqəlin insan simasında yeni Allah axtarışına çıxır.

Sartre yaradıcılığında da Nitsşenin açıq-aşkar təsiri duyulmaqdadır. Lakin Sartrenin ateizmi də mütləq deyil. O, da «işıq» axtarmaq məcburiyyətindədir.

Sartre görə, insan mövcudluğun bulanıq mənasızlığına atılmışdır; bununla belə ancaq bu mənasız mənfi dünyada azadlığa nail olmaq, hər hansı bir asılılıqdan xilas olmaq mümkündür. Sartre fəlsəfəsini təhlil edən Artur Uyubşer bu kontekstdə yazır ki, «insanın özü üçün varlığı» «özündə şeylərin varlığına» qarşı dayanır və onları heçlik ayırır... İnsanın mövcudluğu inkarçı məxsusiləşmə yolu ilə varlığın ağuşundan ayrılır və sərbəst seçim sayəsində varlığı (*Dasein*) müəyyən varlığa (*Sosein*) çevirir.<sup>2</sup>

Varlığın bu iki forması, səviyyəsi ilk dəfə Haydegger tərəfindən fərqləndirilmişdir. İnsan varlığı dərk etməyə çalışarkən və ya varlıqla hər hansı bir təması zamanı burada «insanın iştirakı» amili ortaya çıxır. Bununla yanaşı «varlığın özünü», başqa sözlə «özündə varlığı» da fərqli bir mahiyyət kimi nəzərə almaq lazım gəlir. Bütün çətinliklər də «insanın iştirakını», transendental və psixi *ego*-nu, hər hansı bir subyektiv amili çıxdıqdan sonra «varlığın özü», bizim üçün qaranlıq olan bir şey haqqında danışarkən ortaya çıxır. Haydegger yazır ki, iştirak varlığı necə isə aid olduqda və həmişə aid olubsa

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 10.

<sup>2</sup> A. Хубшер. Мыслители нашего времени. М., 1994, стр.210.

varlığın özünü biz *ekzistensiya* adlandırırıq.<sup>1</sup>

Özünü dərk etmək, özünü tanımaq, həyatını öz meyarlarına uyğun şəkildə qurmaq heç də bütün insanlara qismət olmur. Neçə-neçə insan bu dünyada həyat sürüb, başqaları ilə ünsiyyətdə olub, başqalarını tanıyıb, onlarla iş birliyi qurub, amma bir dəfə də olsun özü ilə görüşmək, özünü tanımaq və öz seçimi ilə nə isə bir iş görmək şansı olmayıb. Daha doğrusu, bu şans bəlkə də olub, amma o bu şansdan istifadə etmək cəsarətini özündə tapmayıb. Sartra görə, insan varsa, deməli, o azaddır. Lakin bütün insanlar vardırarmı? Görünür, daha dəqiq olsun deyə, bu fikri belə demək olardı: – Ancaq azad olan insanlar vardırlar. Bəs azad olmayanlar? Bu suala Oqtay Eloğlu kimi, Sartrın da qəhrəmanları «onlar bir heçdir», – deyə cavab verərdilər.

İnsan bu dünyaya nə kimi bir missiya ilə gəlmişdir? O özünün məhz hansı sahələrdə daha böyük potensial imkanlara malik olduğunu necə bilə bilər. Ailə, yaşadığı mühit, cəmiyyət, hakim ideologiya, prioritet dəyərlər sistemi və s., – bir tərəfdən, təsadüflər də digər tərəfdən, insanın özündən soruşmadan, onun qanında, canında olanları bilmədən onun həyatını müəyyən edir... Başqalarının qurduğu, kənardan idarə olunan bir həyat.

Lakin bu dünyaya azad olmaq üçün gələnlər günlərin bir günündə hamıdan və hər şeydən, hər hansı bir kənar təsirdən uzaqlaşmaq, təkləmək, özü ilə qalmaq istəyir. Öz qəlbinin səsinə dinləyir, içindən gələn arzu və istəklərə qulaq asır. Amma mühitlə həmahəng böyümüş insana özü yad görünür və əvvəlcə içində yatan bu yad Mən-i özü kimi qəbul etmək istəmir.

İnsan ikiləşir. Hissi təcrübənin, ictimai normaların, əxlaqi-mənəvi dəyərlər sisteminin təsiri ilə insanın elə bil ki, ikinci Mən-i formalaşır. Lakin Sartr birinci Mən-in, ikinci Mən-ə hər hansı bir güzəştə getməsinin tərəfdarı deyildir. O, nəinki hüquqi və ya əxlaqi dəyərlərin, hətta «vicdan» kimi insan simasına yaxın olan mənəvi meyarın da kənar təsirlə, sosial amillərin iştirakı ilə formalaşdığını əsas gətirərək onu azadlığı məhdudlaşdıran amillər sırasına daxil edir. Professor Fərman

---

<sup>1</sup> *Мартин Хайдеггер*. Бытие и время. М., 1997, стр. 12.

İsmayılov Sartrın dünyagörüşündə bu məqamı önə çəkərək yazır: «Sartr inanır ki, sözün klassik mənasında əxlaq, vicdan insana kənardan – sosiosallıqdan, başqalarından gəlir. Buna görə də əxlaqa və vicdana uyğun həyat, əslində özünü özgələrin Mən-ə qəbul etdirdiyi normalar və prinsiplər əsasında istehsal etmək deməkdir. Bu isə öz növbəsində mənim həyatımın, varlığımın özgələri tərəfindən müəyyənləşdirilməsidir. Buradan belə nəticə çıxarırdı ki, guya vicdan – fərdiliyin itirilməsi, azadlıq və sərbəst iradənin boğulması deməkdir».<sup>1</sup>

Əlbəttə, bu məsələdə hər şey «vicdan» anlayışının necə başa düşülməsindən asılıdır. Ancaq kənar təsirlə formalaşmış olan vicdan insan Mən-inə nəzərən özgə, yad sayıla bilər. Sartr da məsələyə məhz bu cür yanaşır. Lakin sual olunur ki, bəs insanın özünün, Mən-in meyarları nəyin əsasında formalaşır? Azadlıq iddiası yaxşıdır, lakin azad seçim üçün ilkin platforma, meyarlar sistemi tələb olunur. Biz Mən-in irəlicədən, ilahi qüdrət tərəfindən proqramlaşdırılmasını, onun genetik olaraq hansı isə prioritet meyarlara malik olduğunu, öz missiyasına uyğun yaşamaq hüququnu qəbul etsək, bu amilləri kənar təsirlərə qarşı qoya bilərik. Amma Sartr bunları da qəbul etmir. O əslində Mən-in qeyri-müəyyənliyindən çıxış edir və buna görə də vicdanın da, ancaq kənar amil kimi yox, həm də insanın genetik-mənəvi bir keyfiyyəti kimi qəbul oluna bilməsini istisna edir.

«İnsanın özü ilə görüşü» bir problem kimi müxtəlif aspektlərdə baxıla bilər. Filosofların böyük əksəriyyəti antropoloji dualizmdən çıxış edir və insanın fizioloji və mənəvi-psixi mahiyyətlərini bir-birini tamamlayan iki müstəqil başlanğıc kimi götürürlər. Lakin fərqli yanaşmalar da mövcuddur. Materialistlər şüurun (nəfsin) funksiyalarını da təbiətin bir davamı kimi, maddi proseslərin nəticəsi kimi izah etməyə çalışırlar. Platon isə insan dedikdə, ancaq onun ruhunu (nəfsini) nəzərdə tutur. Bədən ruha yaddır, o kölgələr dünyasına məxsusdur. Təsəvvüf fəlsəfəsi də buna yaxın mövqedən çıxış edir və insanı onun mənəvi aləmi kimi qəbul edir. Ona görə də

---

<sup>1</sup> *Fərman İsmayılov*. XX əsr Qərb fəlsəfəsi tarixi, II cild, B., «Təhsil», 2000, səh.538. F



bütün məqsəd bu Mən-in kamilləşməsindən, onun təməlində duran ilahi başlanğıca yaxınlaşmasından ibarətdir.

Lakin insanın zehni fəaliyyəti ilk növbədə xarici aləmi, hadisələr dünyasını öyrənməyə yönəlmişdir. Daha doğrusu, bəşər sivilizasiyasının təməlində duran elmi fəaliyyətin istiqaməti insandan hissi dünyaya doğrudur. Elm inkişaf etdikcə insan daha çox dərəcədə bu cismani dünyanın zənginliklərinə doğru gedir. Və getdikcə özündən uzaqlaşdığıın fərqiə varmır. Hələ elm yükünü çiyində daşımayan, daha çox obrazlı düşünən insanın özü ilə görüşü bəlkə də bir o dərəcədə çətin deyil. Müasir insan isə elmin qanadlarında özündən çox uzaqlaşmışdır. İndi özünə qayıtmaq üçün, iç aləminə baş vura bilmək üçün insan cismani dünya ilə bağlı əldə etdiyi biliklərin yükündən azad olmalı, yüngülləşməlidir.

Təsadüfi deyildir ki, sufilər də həqiqəti əldə etmək üçün hissi biliklərdən azad olmağın zəruriliyini qeyd edirdilər. İç dünyasına gözün açılması üçün əvvəlcə kənara baxan gözlər yumulmalıdır.

Sartra görə, hər bir insan azaddır və istədiyi vaxt öz sonrakı həyat yolunu yenidən seçmək imkanına malikdir. Bu cür azadlığı təsəvvür etmək üçün o, teatr səhnəsində aktyorun azad seçimi ilə müqayisə edir. Hansı əsərdə oynadığını bilməyən və sucetin davamını öz fəhmi və iradəsi ilə müəyyən edən, hər an hadisələri öz istədiyi kimi yönəldən aktyorun azadlığı.

Qabaqcadan planlaşdırılmış bir həyat. Suceti, təhkiyəsi bəlli olan bir roman. Artıq bir dəfə baxılmış film. Sonuncunun əvvəlcədən bəlli olması.

Oxuduğu əsəri bir də oxuyan, baxdığı filmə bir də baxan, qəhrəmanın taleyinə acıyan, lakin onu dəyişmək iqtidarında olmayan passiv tamaşaçı. Və özünü qəhrəmanın yerində təsəvvür edən, öz xəyal dünyasında əsərin yüz cür fərqli davamını təsəvvür edən bir az fəal tamaşaçı.

Əsəri ilk dəfə oxuyan, filmə ilk dəfə baxan və sonrakı gedişatı bilməyən, onu böyük intizarla izləyən tamaşaçı sadəcə bir tamaşaçı olmayıb, həm də müəyyən mənada bu hadisələrin iştirakçısıdır. Çünki burada tamaşaçı sucetin vaqeə olduğu zaman müstəvisinə köçmüşdür və baş verən hadisələrin

bilavasitə, canlı şahididir. O imkanla gerçəklik arasında dayanmışdır. Nəyin necə gerçəkləşəcəyini ancaq fikrində, xəyalında yaradır, amma həm də ondan asılı olmayan gerçəkləşmə prosesinin şahidi olur. Əsəri ilk dəfə oxuyan adam, filmə ilk dəfə baxan adam təkcə yazıcının, müəllifin qurduğu bir həyatın passiv iştirakçısı olmayıb, özü də qurur, yaradır və əsərdəki qəhrəmanlarla birgə öz hiss aləmində real bir həyat yaşayır. Əsəri artıq oxumuş, filmə artıq baxmış adam, nə olacağını qabaqcadan bilən adam isə yaradıcı münasibətdən, imkanların sərbəst impravizasiya şansından məhrumdur. O bu həyatın içində ola bilmir, ona ancaq kənardan baxır. Çünki burada baş verən hadisələr başqa zaman müstəvisindədir. Onlar artıq olub keçmişdir. Bu olub keçənlər insanı hiddətləndirə bilər, təəssüfləndirə bilər, amma heyrləndirə bilməz, onun yaradıcı təxəyyülünü hərəkətə gətirə bilməz.

Filmə ikinci dəfə baxan adam və yaşadığı həyatı ikinci dəfə yaşamaq istəyən adam. Keçilmiş yolları bir də keçən adam. Üçüncü dəfə, dördüncü dəfə... Bu yol getdikcə daha çox darıxdırıcı olur. Lakin insan ümidini itirmir. Haçansa hadisələrin fərqli cərəyan edəcəyini düşünür. Çünki o real həyat yaşayır. Artıq yazılıb bitmiş bir roman, çəkilib qurtarmış bir film yox, hələ davam edən və iştirakçısı olduğu bir həyat.

Aktyor səhnədə dramaturqun yazdıqlarını deməyə məhkumdur. Amma Sartrın aktyoru birdən ayılıb özünü real həyatda, canlı bir insan kimi dərk edir və proseslərin bundan sonrakı gedişatını öz bildiyi kimi, öz istəyinə uyğun yönəltməyə çalışır. Hadisələrin sonrakı gedişatının məsuliyyətini də öz üzərinə götürür. Lakin ya dini nöqtəyi-nəzərə, ya da Şekspir versiyasına uyğun olaraq real həyat özü də bir teatrdırsa və onun ssenarisi qabaqcadan yazılıbsa, insan nə dərəcədə azad sayıla bilər? Şekspir versiyasında söhbət «alın yazısı»ndan deyil, insanların riyakarlığından gedir. Yəni insanlar özlərini bilərəkdən həqiqətdə olduqları kimi deyil, başqa cür aparırlar. Sartra görə isə insan özünü necə aparırsa, real əməlləri nədən ibarətdirsə, özü də elə odur. Yəni riyakarlıq edib guya başqalarını aldatmaq istəyən insan, əslində sadəcə özünü aldatmış olur. Dini nöqtəyi-nəzəri, tale və qisməti isə Sartr ümumiyyətlə qəbul etmir. Qabaqcadan heç nə müəyyənləşdirilə

bilməz; insan sonrakı fəaliyyəti üçün tam azaddır və hər bir anda seçimi özü edir (daha doğrusu, etməlidir). Bu baxımdan, teatrda deyil, həyatın özündə başqalarının ssenarisi ilə yaşayan insanlar da nə vaxtsa ayılıb heç olmazsa bundan sonrakı həyatlarını azad yaşamaq qərarına gələ bilirlər. Lakin elə bil nə vaxtsa belə bir fəlsəfi yanaşmanın irəli sürüləcəyini sezən Artur Şopenhauer bunun mümkünsüzlüyünü yazırdı: «... Hər kəs özünü aprior olaraq hətta hər bir fəaliyyətində tam azad hesab edir və düşünür ki, hər dəqiqə başqasına çevrilə biləcək dərəcədə yeni həyat tərzi başlaya bilər. Amma nə qədər təəccüblü olsa da aposterior olaraq, təcrübədə məlum olur ki, o heç də azad deyil və zərurətə tabedir; bütün plan və düşüncələrinə baxmayaraq, o, öz hərəkətlərini dəyişmir və əvvəldən həyatının axırına qədər özünün bəyənmədiyi xarakterdən çıxış etməyə məcburdur. Elə bil ki, *üzərinə götürdüyü rol axıra qədər oynamaalı olur* (kursiv mənimdir – S.X.)».<sup>1</sup>

Tamamilə mümkündür ki, A.Şopenhauerin bu mövqeyi J.P.-Sarra məlum idi, lakin Sartr öz mövqeyini şərh edərkən Şopenhauerə münasibət bildirmir və ya buna ehtiyac duymur. Biz isə duyuruq. Çünki bütün problem elə məhz bu məqamın düzgün anlaşılmasından ibarətdir. Digər tərəfdən bu problem, dini kontekstdə də ortaya çıxır: Allah insanları, onların fəaliyyətini yönəltmək imkanına malikdirsə və ya onların həyatı qabaqcadan müəyyənləşib, hər bir şəxs öz əməlləri üçün nə dərəcədə məsuliyyət daşıyır? Bu sualın açıq qalması və ya birmənalı cavablandırılmaması çox vaxt islam dininə əsas iradlardan biri kimi göstərilir. Məsələn, Sorbonna Universitetinin professoru Dominik Sordel yazır: «Birinci mübahisəli məsələ «qədər» («alın yazısı») və iradə azadlığı probleminə aiddir; bu məsələ Məhəmmədin hədislərində də açıq qalmışdır. İnsan ilahi iradəyə (qədər) qarşı heç nə edə bilməz. Lakin digər tərəfdən, insandan gördüyü işlərə görə sorğu sorulur. İlahi hökmranlıq və insan məsuliyyəti bir-birinə ziddir və birgə nəzərdən keçirilə bilməz. Və Quran bu iki həqiqəti

---

<sup>1</sup> A.Шопенгауэр. Избранные произведения. М., Просвещение. 1992, стр. 42.

necə ortaq məxrəcə gətirməyin, bərişdirməğın yolunu göstərmir».<sup>1</sup>

Bu problem üzrə İslam alimləri arasında da həmişə böyük mübahisələr olmuşdur. Mutazililərin mövqeyini müdafiə edən Əl-Aşari ilahi volintarizmə haqq qazandırır, insan azadlığına xüsusi önəm vermir. Al-Maturidi (X əsr) və onun ardıcılları isə insan azadlığını hüduzsuz hesab edirdilər.<sup>2</sup>

Lakin dünyada baş verən hadisələrin irəlicədən Allah tərəfindən müəyyənləşdirilməsi heç də hər bir hadisənin hər dəfə bütün təfərruati ilə məlum olması kimi başa düşülə bilməz. Yəni Qurani-Kərimdəki ideyalar əslində dünyada bir qanunauyğunluq olduğuna işarədir. Heç nə təsadüfi deyildir, hər şey dünyanın əsasında duran mükəmməl bir ideyanın təcəssümündən ibarətdir. Lakin ideya hadisələri yox, mahiyyəti ifadə edir. Yəni qabaqcadan müəyyən edilən mahiyyətlər arasındakı münasibətlərdir və bu münasibətlər məhz müəyyən zəruri prinsiplər əsasında qurulmuşdur. Təzahürlər isə müxtəlif ola bilər. Bu baxımdan yanaşdıqda, nəinki insana, hətta cansız aləmdə, təbiətdə baş verən hadisələrə də müəyyən sərbəstlik dərəcəsi şamil edilə bilər. İnsanın öz həyatına və digər hadisələrə müdaxiləsi də məhz təbiətə verilmiş bu sərbəstlik dərəcəsi çərçivəsində mümkündür.

J.-P.Sartr ateist olduğuna görə, o, insanın sərbəstlik dərəcəsinə və deməli, həm də məsuliyyətini sonsuza qədər artırır. Azad insan dünyadakı bütün münasibətlərin əsasıdır. Hər bir insanın azadlığı da, əslində başqası tərəfindən açılır. Başqası olmasa insanın azadlığı gizli qalmış olar.

Varlığa mənə verən də insandır. İnsanla təmasda olmayan hər hansı bir şeyin mənasından danışmaq olmaz. Hər hansı bir insan da başqa insanla münasibətdə mənə kəsb edir.

Bir insanın təbii varlığının ancaq başqa bir insanın şüuru müstəvisində mənə kəsb etməsi fikri də ondan irəli gəlir ki, Sartr ilahi başlanğıcı qəbul etmədiyindən tərəf-müqabil kimi, həm qiymət, həm də mənə verən kimi, yenə də insanı (bu dəfə başqa bir insanı) götürmək məcburiyyətindədir. Dini

---

<sup>1</sup> Доминик Сурдель. Ислам. М., АСТ, 2004, стр. 47.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 50.

ekzistensializmin nümayəndəsi olan Orteqa-i-Qasset isə həyatın mənasını başqa bir insanın şüuruna daxil olmaqda yox, həqiqi reallığa – ilahi fəvqəl reallığa qatılmaqda görür.<sup>1</sup> Orteqa-i-Qasset insanın həyatını, yaşamasını dini hissdən mədəniyyətlə, «ikinci təbiətlə» vasitələnmiş reallığa keçid kontekstində araşdıraraq belə qənaətə gəlir ki, insan özünü gələcəyə atılmış vəziyyətdə hiss edir.<sup>2</sup> Onun yeganə real dayağı keçmişdir. Gələcək qarşısında qorxu hissi Sartr fəlsəfəsinə də xasdır. Lakin Sartr bunu azadlığın nəticəsi kimi izah edir. Belə ki, gələcəyi müəyyənləşdirmək missiyası hər bir insanın özünə xasdır.

---

<sup>1</sup> *Хосе Ортега-и-Гассет*. Избранные труды. М., «Весь мир», 1997, стр. 328.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 323.

## **EKZİSTENSİYONALİZM, YOXSA FENOMENOLOJİ ANTROPOLOGİYA?**

Sartr fəlsəfəsi şüurun ontologiyası sayıla bilər. Sartr müasiri Haydeggerdən fərqli olaraq öz varlıq fəlsəfəsini insan şüuru üzərində qurur. Haydeggerin «dünyada varlıq» anlayışını Sartr «insan reallığı» anlayışı ilə əvəz edir. Bu baxımdan Sartr fəlsəfəsi əslində antropologiyadır. Fransız filosofu M.Düfrenin qeyd etdiyi kimi, elmin hegemonluğu şəraitində fəlsəfənin ağırlıq mərkəzi yerini tədricən kosmologiyadan antropologiyaya doğru dəyişir. Elmin «mən»sizləşmiş dünya modelinə alternativ olaraq və ya balans yaratmaq üçün fəlsəfədə «mən» önə çəkilir.

Molla Nəsrəddindən soruşurlar dünyanın mərkəzi haradır? O, tərəddüd etmədən cavab verir ki, mən haradayamsa, – oradır. Buna çox vaxt adi bir məzhəkə kimi baxırlar. Amma Molla əslində min illərin böyük bir hikmətini ifadə edir. Ondan əvvəlmi, yoxsa sonramı yunan filosofu Protaqor da «dünyanın mərkəzində insan dayanır», «hər şeyin meyarı insandır», – deyirdi. Mənsur Həllac da, Nəsimi də haqqı haradasa başqa yerdə yox, insanın özündə axtarırdı. Həqiqət soracağı ilə bütün dünyanı gəzib dolayan insanlar, nəhayət, onun elə özlərində, mənəvi varlıqlarında olduğunu anlayırdılar. Daha doğrusu, anlayanlar anlayırdı.

Dünya bir zülmətdir, onu işıqlandıra bilən məşəl insan şüurundadır. Şüurun «diqqətindən» kənarında heç nə yoxdur. Daha doğrusu, insan şüuru ilə işıqlanan, canlanan dünya – varlıq, şüurun hənirtisindən, «diqqətindən» kənarında qalan

dünya isə heçlikdir. Yalnız insan dünyaya məna verir. Var olan, həqiqi varlıq olan, həqiqəti işıqlandıran, üzə çıxaran – insan özüdür. Həqiqi varlığın, həqiqət dünyasının açarı insanın əllərində, daha doğrusu şüurundadır.

Şərqdən başı çıxanlar bütün bu deyilənlərin bir Şərq fəlsəfəsi olduğuna heç bir şübhə etməzlər. Xüsusən bir azərbaycanlı üçün bu fikirlər çox tanışdır; Zərdüştdən başlamış işraqilik fəlsəfəsinədək, Ş.Sührəvərdidən başlamış ən-əl-həqq fəlsəfəsinə, hürufiliyə, Nəsimiyə, Füzuliyədək – hamısı dünyanı təxminən bu çalarda: insan meyarı ilə, insan qəlbinin işığında, haqqa çatmış insanın özünütəsdiq əzmində axtarmışlar. Əlbəttə, anlayışlar, yaxınlaşmalar arasında bənzəyiş aldadıcı da ola bilər, lakin ruh – Şərq ruhudur. Əslində yuxarıda ifadə etdiyimiz mövqe bir Şərq mütəfəkkirinə deyil, XX əsrin görkəmli fransız filosofu *Jan-Pol Sartra* aiddir. Biz buraya ancaq «ışıq» və «qaranlıq» anlayışlarını əlavə etmişik. Çünki ancaq terminləri orta məxrəcə gətirəndə eyniyyət üzə çıxır.

Bununla belə, Jan-Pol Sartrın şərqliliyi yarımçıqdır. Şərqdə dünya modeli heç də həmişə bir insanın subyektiv yaşantıları ilə məhdudlaşdırılmır. Şərqdə işıq ancaq insan qəlbində, fərdi şüurda yanmır. Minlərlə, milyonlarla fərdi məşəllərin nur aldığı, alovlandığı mütləq bir işıq mənbəyi də vardır. Bütün nurların əsasında Nur əl-Ənvər dayanır.

Bir tərəfdən şərqli kimi görünən Sartr, digər tərəfdən, ifrat Qərb mövqeyindən çıxış edir və bir çox məsələlərdə marksizmə yaxın mövqe tuturdu. Bu baxımdan, onun dünya filosofları arasında yeri iki əks qütb, harada isə Nəsimi ilə Marks arasında axtarıla bilər. Onu Şərqdən uzaqlaşdıran əsas cəhət isə ateist olması idi. F.Niçsenin təsiri altında Sartr, elə bil ki, «Allah öldükdən» sonrakı dünyanı araşdırmağa çalışırdı.

Əslində Sartr təlimində ateizm qondarma bir əlavədir. «İdealist ateizm» özü bir absurddur. Sadələvh realizm, maddiyyatın kortəbii etirafı səviyyəsindən uzaqlaşaraq ruhla işıqlanmayan, qəlbin hənirtisi ilə canlanmayan, hər hansı bir şeyin həqiqi varlığına sadələvh inam səviyyəsindən yüksəkdə duran bir şəxs materialist ola bilmədiyi kimi, ateist də ola bilməz. Sartr təlimi mahiyyəti etibarilə Şərq ruhundan yoxrulmuş və ancaq bundan sonra Nitsşe qəlibinə salınmışdır. Işıq gəlməli

olan bacalar süni yolla qapadılmışdır.

Dünyanı Allah ideyasından, onun təsirindən kənarı, ancaq insan zəkasının işığında araşdırmaq istəyən təbiətşünas alimlər deizm mövqeyindən çıxış etməyə üstünlük vermişlər. Yəni onlar dünyanın Allah tərəfindən yaradıldığını qəbul etməklə yanaşı, artıq yaradılmış və fəaliyyətdə olan dünyada Allahın iştirakını istisna etmiş, öz mövqelərini ancaq insan idrakının fəallıq dairəsi ilə məhdudlaşdırmışlar. Hələ Husserl fenomenlərdən kənarı nə varsa hamısını təmizləməklə (fenomenoloji reduksiya) şüurdan kənarı mövcud olan şeylərlə yanaşı, Tanrını da mötərizə xaricinə çıxarır. Bu mənada Husserl və Sartrın təlimi də deistlərin mövqeyinə yaxındır. Sadəcə olaraq eyni bir model müxtəlif üslublarda təqdim olunur. «Dünyanı yaradıb kənarı duran Allah» modeli əvəzinə «Allahın ölümündən» sonrakı dünya modeli irəli sürülür. Bu – zahiri fərq olub, əslində pafosun müxtəlif dərəcələrindən irəli gəlir. Sartr fəlsəfəsinin əsas səciyyəsi isə məhz ruhun (nəfsin) önə çəkilməsi, insan qəlbinin, şüurun prioritetliyi, şüurdan kənarı, daha doğrusu, şüurun diqqətinə cəlb olunmaqdan kənarı olanların varlığından danışmağın qeyri-mümkünlüyü, hər şeyin ancaq şüurla təmasda canlanması, var olması ilə müəyyənləşir.

Sartr özü öz təlimini və müasiri olan bir çox başqa filosofların, məsələn, Haydeggerin, Yaspersin, Marselin və s. təlimlərini *ekzistensializm* adlandırmışdır. Düzdür, həmin filosofların çoxu buna etiraz edərək özlərinin ekzistensialist olmadıqlarını bəyan etmişlər, lakin Sartrın qoyduğu bu ad vətəndaşlıq hüququ qazanmış və həmin filosoflar fəlsəfə tarixinə öz istəklərinin ziddinə olaraq, ekzistensialist kimi daxil olmuşlar. «Ekzistensiya» – latın dilində *mövcudluq* deməkdir. Lakin XX əsrin bu böyük filosofları eyni bir cərəyana daxil edilmək üçün həqiqətən bir-birindən çox fərqlənirlər. Belə ki, əsas məsələ «mövcudluğu» kimin necə başa düşməsində, məhz nəyin mövcudluğunun və nə dərəcədə önə çəkilməsindədir.

Jan-Pol Sartrın fəlsəfəsi Husserl fenomenologiyası üzərində qurulmuşdur ki, onun da mərkəzində «şüurun intensiallığı» ideyası dayanıb. Lakin Sartr bu məsələdə dayanmaq-



dan daha çox onu başqa müstəviyə keçirir. Belə ki, burada əsas məqsəd hər hansı bir predmetin seyri zamanı əldə olunan fikri obraz – fenomenlə o predmetin özü arasında, yaxud fenomenlə varlıq arasında münasibəti aydınlaşdırmaqdan daha çox, insanın özünün başqa insanlar tərəfindən seyr obyektinə çevrilməsi, yəni onun özünün də bir fenomen kimi nəzərdən keçirilməsidir. R.Dekart varlığın əsas şərti kimi düşüncəni götürür, «düşünürəmsə, – demək mövcudam» prinsipindən çıxış edirdi. E.Husserlin fenomenologiyası da bu prinsipdən başlanır. Və düşüncə prosesində element rolunu fenomenlər oynayır. J.-P.Sartr bu tezislərdən çıxış etməklə yanaşı, insanın hər hansı bir predmeti seyr etməsi zamanı yaranan duyğu və qavrayışları da tədqiqat predmetinə çevirir və bir tərəfdən hissi obrazla fikri obraz, digər tərəfdən də, hissi obrazla predmet arasında münasibətləri araşdırır. Təsadüfi deyildir ki, onun əsas tədqiqat mövzularından biri təxəyyülün fenomenologiyasıdır. Təxəyyül isə qavrayışların obyektindən asılı olmadan, müstəqil şəkildə canlandırılması sayəsində mümkün olur.

J.-P.Sartr ardıcıl fenomenoloji reduksiya yolu ilə hər şeyin lap əvvəlinə gedib çıxmağa çalışır. Onun fikrinə görə, transendental şüurdan əvvəl gələn, onu şərtləndirən *nə isə* gös-tərmək mümkün deyildir. O, spontandır, daim özünü realizə edir. «Şüurlu həyatımızın hər bir anı bizə heçlikdən bir yaradıcılıq açır; yeni baxış yox, yeni mövcudluq».<sup>1</sup> Bəli, Sartr heçlikdən yaranışın təməlini şüurun özündə axtarır. Lakin transendental şüur bu «yaradıcılığa» necə, nəyin səyəsində başlaya bilər? Onu «fərdin həyat fəallığının» generatoru» saymaqla Sartr öz işini bitmiş hesab edə bilərmi? Yoxsa transendental şüur bir «*perpetium mobile*» imiş? Bu qeyri müəyyən və daimi enerji mənbəyini transendental şüura pər-çimlədikdən sonra Sartr bütün seçim imkanlarını, mütləq azadlığı və deməli, həm də bütün məsuliyyəti insan şüurunun üzərinə qoyur. Həm də insanın təkə Qavrayışın məzmununu bir şeydir, insanın nəyi isə duyarkən, qavrayarkən keçirdiyi hisslər, yaşantılar, onun emosional vəziyyəti – başqa bir şey. Məhz bu fərqi ifadə etmək üçün Sartr transendental şüurun subyektini (*Je*)

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

ilə psixi vəziyyətlərin, keyfiyyət hallarının vəhdətini ifadə edən «Mən»-i (*moi*) ayırmağa çalışır: «(*Je*), - bu fəaliyyətin vəhdətini ifadə edən «Mən»-dir, «*moi*» – vəziyyətlərin və keyfiyyətlərin vəhdəti olan Məndir. Beləliklə, subyektin psixi «Mən»-i (*moi*) də o biri «Mən» kimi, xarici dünyanın bir sakininə çevrilir». <sup>1</sup> İngilis dilində isə bu iki «Mən» «*I*» və «*me*» kimi fərqləndirilir. Bizim dildə «*me*» (ing.) və «*moi*» -nin (fr.) qarşılığı «mənə» və «məni» və s.-dir. Lakin köklər eyni olduğundan, fəal «mən»-lə təsirə məruz qalan «mən»-i sözlə fərqləndirmək çətindir. Bununla belə «mənə belə gəlir», «məni qəzəbləndirdilər» və sair bu kimi cümlələrdə transendental Məndən deyil, psixi məndən söhbət getdiyi aydın olur. Ancaq adlıq halda «mən», daha doğrusu, hallanmayan, hansı isə halı bildirməyən «mən» ilk fəal başlanğıc kimi götürülə bilər. Rus tədqiqatçısı L.İ.Filippov Sartrın «Mənin transendensiyası» əsərini təhlil edərək yazır ki, Sartr transendental mən anlayışına Dekartın düşünən substansiyasının radikal fenomenoloji reduksiyası sayəsində gəlmişdi. Nəticədə «Sartra görə, transendental şüur – spontan, avtonom, qeyri-reflektiv şüurdur, refleksiya nəzərən ilkindir və bilavasitə aşkar olması ilə səciyyəlidir. O məhz azadlığın təcəssümüdür. Sartrın dediyi kimi, «heç nə şüura təsir edə bilməz, çünki o özü-özünün mənbəyidir». <sup>2</sup> Cözünün törətdikləri işlərə görə yox, həyatda baş verən bütün hadisələrə görə məsuliyyət fərdi şüurun, hər bir fərdin üzərinə düşür. Bəli, bütün mövcudatın təməlinə dayanan, bütün baş verənlər üçün də məsuliyyət daşmalıdır. İnsanın bu dərəcədə şərtləndirilməsi (insan şüurunun mövcudluğunun təməli kimi götürülməsi) və eyni zamanda bu dərəcədə ağır bir məsuliyyətin altında qoyulmasına səbəb nədir? Nəyə görə Sartr transendental şüurun həm iradi, həm də energetik baxımdan başqa bir təməldən, mənbədən qidalandığını qəbul etmir? Düzdür, Sartr şüurun hələ düşüncəyə və refleksiyaqədərki mərhələsindən danışır, şüurlu fəaliyyətin məhz ondan «nurlandığını»,

---

<sup>1</sup> Sartr J.-P. La transendance de l'Ego. Paris, 1965, p. 37

<sup>2</sup> Sartr J.-P. La transendance de l'Ego, p. 79. Бах: Л.И. Филиппов. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., «Наука», 1977, стр.28.

işıqlandığını qəbul etməyə məcbur olur. Bununla belə, daha bir addım ataraq, bu kontekstdə açıq-aşkar tələb olunan Allah ideyasını «yadına sala bilmir». Görünür, əvvəlcədən aprior şəkildə qəbul etdiyi «Allah ölmüşdür» mövqeyi buna mane olur. Lakin istənilən halda, hətta onun özü həqiqətən ateist olsa belə, fəlsəfəsi Allah ideyasına gətirib çıxarır. Transendental şüurun həm mənbəyi, həm də onun özündən asılı olmadan məhdudlaşdırıcısı kimi sonsuz, mütləq ilahi başlanğıc qəbul edildikdə Sartr fəlsəfəsi də yeni, fərqli müstəviyə keçir.

(Düzdür, bu fəlsəfə daha artıq Sartr fəlsəfəsi olmaya-  
caq... Amma Sartr təlimi şüur fəaliyyəti kimi mühüm bir sahə-  
nin incə elmi-fəlsəfi təhlil nümunəsi kimi onun strukturuna  
daxil ola bilər.)

Sartr psixi «Mən»lə transendental məni fərqləndirməklə  
də kifayətlənmir və kənar şüurun, digər «Mən»-in nəzərləri  
altına düşən, başqası tərəfindən seyr edilən və duyulan insanın  
vəziyyətini təhlil etməyə çalışır.

İnsan nə zaman öz varlığını daha çox hiss edir? Düşü-  
nərkən, yoxsa duyarkən? R.Dekart «düşünürəmsə, deməli va-  
ram» deyirdi. Amma bir Şərqi filosofu «duyuramsa, sevirəmsə –  
deməli varam» demişdir.

Yaxud başqa bir sual: – sənin varlığın sən özün düşü-  
nərkən, yoxsa başqasının düşüncə obyektinə çevrilərkən daha  
real olur? (Husserl fenomenologiyası ancaq fenomenlərin hə-  
qiqi varlığını qəbul etdiyindən daha çox ikinci tezisi qəbul  
etməli deyilmi?). Yaxud sevənmi daha çox realdır, sevilənmi?  
Kimsə səni sevirə bu sənin mövcudluğun üçün bir qərantiya  
deyilmi? Bəs heç kimin sevmədiyi, heç kimin haqqında düşün-  
mədiyi, heç kimin nəzərində olmayan bir insanın varlığını təmin  
edən nədir? O, hətta düşünürsə, yeyib-içirsə, hərəkətdədirsə –  
bunlar onun varlığı üçün yetərlidirmi?

Fəlsəfədə ənənəvi olaraq belə bir fikir üstünlük təşkil  
etmişdir ki, hər hansı bir şeyin həqiqi varlığı təzahürlərdə yox,  
məhiyyətdə axtarılmalıdır. Fəlsəfənin məqsədi hadisələr,  
görüntülər, kölgələr dünyasından – fani dünyadan fərqli olaraq,  
dəyişməz, əbədi ideyalar, məhiyyətlər dünyasını üzə çıxarmaq,  
öyrənməkdir. Görüntülər bizi ancaq aldadır, həqiqi varlıqdan,  
həqiqətdən uzaqlaşdırır. Həqiqətə çatmaq, onu əldə etmək üçün

cari təzahürlərdən, görüntülərdən abstarskiya olunaraq onların arxasında, harada isə dərin qatda «gizlənen» mahiyyəti üzə çıxarmaq lazımdır. Lakin sual olunur ki, görüntülər, hadisələr aldadıcdırsa həqiqətə gedən yol nədən başlanır? Jan-Pol Sartr özünün «Varlıq və heçlik» əsərində «fenomen» ideyasını izah edərkən məhz bu suallardan başlayır. Cavab isə belə olur ki, gəlin görüntülərin arxasında nə isə axtarmayaq. Həqiqi varlıq elə bu görüntülərdən ibarətdir. Sadəcə diqqətlə baxmaq və yaxşı görmək tələb olunur. Onsuz da heç bir cism, heç bir varlıq bütün əlamətləri və zənginliyi ilə eyni vaxtda təzahür edə bilməz. Onun varlığı təzahürlər silsiləsi kimi üzə çıxır.

XX əsrdə insanı təbiətin bir hissəsi kimi, sonsuz kainatın sonlu hissələrindən biri kimi götürən bütün metafizik təlimlər, ontoloji sistemlər heç bir pozitiv cəhəti olmayan, əməli həyat üçün yararsız bir şey kimi kənara atılır və yeni yaranan təlimlər hər şeyi «həqiqi reallıqdan», insanın özündən, Mən-dən başlayaraq izah etməyə çalışırlar. Mən-dən o tərəfə nəyinsə mövcudluğu mənə bəlli deyil. Gəlin, bilə bilməyəcəyimiz şeylərdən heç danışmayaq. Çağdaş antropologiya hər cür metafizikani bu mülahizə ilə rədd edir.

Hər bir insanın öz dünyası var. Lakin insan üçün onun öz dünyasından kənarında da nə isə varmı? «*Nə isəni*» bəzən qaranlıq dünya, bəzən «özündə şey», bəzən transendent dünya adlandıranlar olur. Bu «nə isə»nin fəlsəfəsi də yaranır. Belə fəlsəfələr əslində müəyyən aksiomlar üzərində qurulur. Materialistlər insandan, onun duyğularından, əqlindən asılı olmayan həmin «nə isə»ni maddi dünya və ya «materiya» abstraksiyası ilə, ilahiyyatçılar isə Allah anlayışı ilə ifadə edirlər. İnsanın fəvqündə əzəli-əbədi bir varlığın: ya Allah, ya da materiya fəvqəliqdrətinin mövcudluğunu qəbul etməyən, yaxud bu barədəki fikirləri onların isbata yetirilə bilməməsi üzündən istisna edən, bu məsələyə sadəcə olaraq toxunmayan və ancaq insana həqiqətən bəlli olan «Mən» dünyasını önə çəkən təlimlər arasında Jan-Pol Sartrın antropologiyası önəmli yer tutur.

İnsan üçün real olan onun bilavasitə gördükləri, duyduqlarıdır. Hətta dünən gördükləri artıq bu günün reallığına aid deyil. Dünənki ağrı-acılar, iztirablar artıq yoxdur, onlar artıq bir

heçlikdir, əvəzinə indi ancaq sevincli anlar, qəhqəhələr vardır. Lakin bugünkü qəhqəhələr də artıq ruşeymi qoyulmuş sabahkı həqiqətlər müqabilində bir keçmiş, bir heçlikdir. Varlıq statusuna ancaq gələcək hadisələrin «gözlə görünməyən» ruşeymi, layihəsi, təməlləri iddialı ola bilər.

Lakin indi yaşadığım hissiyatımı, yoxsa bu hissiyatı doğuran kənar amillərin reallığıma önə çəkilməlidir?

Tədqiqat göstərir ki, ancaq *indi* yaşanan, yaxud yaşanması «planlaşdırılan» hisslərin, duyğuların və ya istiqamətlənmiş (intensional) şüurun önə çəkdiyi fenomenlərin gerçəkliyindən çıxış etdikdə artıq nə vaxtsa yaşanmış olan duyğuların, nə vaxtsa gündəmdə olmuş fenomenlərin (hadisələrin) nə gerçəkliyindən, nə mövcudluğundan, nə də varlığından danışmaq mümkündür. Bəli, keçmiş bir heçlikdir. Lakin hələ planlaşdırılmayan və ya hər halda heç olmazsa bir ruşeym, bir layihə halında da insana bəlli olmayan qaranlıq gələcək də hələ bir gerçəklik deyil. Aktual həyat getdikcə daha çox uzaqlaşan, toranlaşan keçmişlə hələ üzərinə sübh işığı düşməmiş gələcək arasındadır.

Lakin burada belə bir sual ortaya çıxır ki, axşamın toranı ilə səhərin toranı arasında fərq nədən ibarətdir? Bir alaqqaranlıq, o biri alaqqaranlıqdan nə ilə seçilir? «Axşamın xeyrindən səhərin şəri yaxşıdır», – deyən atalarımız bu iki keçid situasiyasına, təzahürdə bir-birinə çox bənzəyən bu iki alaqqaranlığa niyə belə kəskin fərqli münasibət bəsləyiblər?

Sadəcə olaraq ona görə ki, bu zahiri eyniyyətin arxasında böyük daxili fərq dayanır. Axşamın toranı bətnində zülmət, sabahın toranı bətnində işıq daşıyır. Mahiyyət isə zahirdə yox, batındadır.

J.-P.Sartr mahiyyət ilə varlıq arasındakı nisbəti də dəqiqləşdirməyə çalışır. Lakin keçmiş varlıq hesab etməyən Sartr, görünür, «yeninin əslində yaxşı unudulmuş keçmiş» olduğunu unudur, nəzərə almır ki, gələcək *indidə* ruşeym halında, onun bətnində mövcud olduğu kimi, keçmiş də *indi* üçün bir fon, bir kontekst və hətta bir material kimi mövcuddur.

*İndi* keçmişlə gələcəyin arasında bir körpü kimi də nəzərdən keçirilə bilər. *İndi* keçmişin təməli, ən pis halda xarabalıqları üzərində qurulur. Bu inkar məqamı, bu keçid Hegel

dialektikasında gözəl açılmışdır və bunlar J.-P.Sartra çox yaxşı məlum idi. Lakin Sartr öz fəlsəfəsini ancaq insanın hissi-intellektual dünyası üzərində qurduğundan zamanı da insan amili, insan dünyası hüdudlarında götürür. Lakin təəssüf ki, Hegelin «insandan kənardakı» obyektiv dünya (mütləq ideya) üçün açdığı əlaqələri, daxili vəhdəti Sartr insan dünyası üçün aç bilmir.

Düzdür, insan indiki məqamda artıq keçmişdə yaşadığı hissələri yaşamır, lakin yeni duyğular keçmiş hissi təcrübənin qeyri-aşkar iştirakı fonunda üzə çıxır. Sadəcə olaraq, onun mövcudluğu şüurlu həyat müstəvisində yox, qeyri-şüuri (aşkarlanmayan şüur) halında saxlanılır.

Duyğuların zaman oxu üzərində əlaqələndirilməsi funksiyasını duyğular özü yox, bir tərəfdən əql, digər tərəfdən də, aşkarlanmayan şüur yerinə yetirir. Burada bədənin missiyası da unudulmamalıdır. Belə ki, əql bədəndə iz buraxmasa da, duyğuların dəyişilməsi, insanın yaşadığı emosional vəziyyət, hiss-həyəcan bədənin vəziyyətinə, sağlamlıq dərəcəsinə də təsir etməklə gələcəyə başqa keyfiyyət halında transfer olunur. İnsanın yaşamış olduğu həyat bir hafizə və xatirələrdə, bir də bədənin energetik balansında iz qoyur.

Bir insanın (*təkcə*) məhz həmin insan olması nəyin əsasında iddia olunur? Keçmişlə gələcək arasında əlaqələndirici, bağlayıcı olan nədir? Axı, insan düşüncəsi müxtəlif faktlarda, müxtəlif mövzulara fokuslanır və bu müxtəliflik insanın təkcəliyini, individuallığını, özünə mütəbii-liyini ifadə edə bilməz. (Çünki düşüncənin məzmunu bədənlə hər hansı bir formada əlaqədar deyil). Digər tərəfdən, insan müxtəlif vaxtlarda, müxtəlif hissi, emosional vəziyyətlərdə olur ki, bunların fərdi, individual keyfiyyət kimi adekvat ifadəsi mümkün deyil. Bədən isə nisbi sabitliyə malikdir, əql və duyğudan fərqli olaraq onun zaman-məkan müəyyənliyi vardır. Baxmayaraq ki, zaman keçdikcə bədəndə də dəyişikliklər baş verir, burada həmişə nə isə dəyişilməz olaraq qalır. Bu «*nə isə*» çox önəmlidir. Çünki makrostrukturda kənar müdaxilə ilə dəyişikliklər baş versə də, hər bir hüceyrə ilkin insanın genetik daşıyıcısıdır. Və məhz bu invariantın sayəsində övlad ilə valideyn arasında da varislik təmin olunur. Lakin insanın yaşadığı həyat, keçirdiyi hissələr,

düşündüyü mövzular da onun üçün təkrarolunmaz bir obraz yaradır, bir küll halında onun fərdi həyatını təşkil edir.

Sartr Haydeggerə istinad edərək qeyd edir ki, mahiyyəti (*essentia*) varlıqdan (*existentia*) çıxış etməklə anlamaq lazımdır.<sup>1</sup> Mahiyyət varlıqdan həm də bununla fərqlənir ki, o şüur faktından əvvəl ola bilməz. «Şüurun varlığı hər cür imkanın mənbəyi və şərtidir. Şüur varlıqdan əvvəl mümkün olmadığı kimi, onun mövcudluğu da mahiyyətini ehtiva edir».<sup>2</sup> Burada Sartr Husserlin «faktiki zərurət» anlayışından istifadə edir: «Həzzin mahiyyətinin olması üçün, əvvəlcə bu həzzin şüur faktının olması lazımdır».<sup>3</sup>

Şüurun haradan və necə yaranması ilə bağlı çoxlu suallar qoyan Sartr bu məsələdə heç bir qəti qənaətə gələ bilmir. Nəhayət hər şey şüurun öz «boynunda qalır». Sartra görə, şüur öz sayəsində və öz vasitəsi ilə mövcuddur. Şüur varlıqdan özünü özü hasil edir. Göründüyü kimi, Sartr bu məsələdə orta əsr İslam filosoflarının mövqeyinə yaxınlaşır. Fəribi, İbn Sina və Sührəvərdi də aktiv tərəf kimi, hərəkətverici qüvvə kimi nəfisi götürürlər. «Nəfs» anlayışı burada Sartrın «şüur» anlayışına çox uyğundur. Lakin İslam filosofları nəfsin, şüurun necə, nədən qaynaqlandığını, haradan qüvvə aldığını, şeyləri işıqlandırmazdan əvvəl özünün necə işıqlandığı, nurlandığını bilirdilər. Yəni bütün fərdi şüurlar daha yüksək mərtəbəli bir şüurun təsiri ilə, daha gur işığın nuru və hənirtisi ilə canlanır və cansızları da canlandırmaq sığlleti əldə edir. Sartr bütün bunları qəbul edə bilmir, onun ateizmi buna mane olur. Nəticədə şüurla maddi varlığın nisbəti məsələsində Sartr da, Haydegger və digər ateist filosoflar kimi ilişib qalır. Bu böyük intellektual gücün bütün həmlələri nəticə vermir. Məntiq nə qədər sərrast, intellekt nə qədər işıqlı olsa da, onun bütün cəhdləri qəlbin qaranlıqlarında vurnuxmaq təsiri bağışlayır. Qəlb isə ona görə qaranlıqdır ki, bura ilahi işıq düşmür. Ateist Sartr Nur əl-Ənvərin işığından köüllü surətdə imtina edilir.

Qəlb işıqlanmadıqda, dünya da qaranlıq və cansızdır

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто. М., 2000, стр.29

<sup>2</sup> Yənə orada

<sup>3</sup> Yənə orada

görünür. Şeylər öz gözəlliyi ilə üzə çıxma bilmədiyindən insan varlığa yaxınlaşdıqca vahimələnir; bir tərəfdən qorxu, həyəcan, təşviş, iztirab, digər tərəfdən işıq həsrəti, sıxıntı, qaranlığın kabuslarına nifrət, ürək bulantısı...

İstər-istəməz sual ortaya çıxır ki, bu qədər qüسسə-kədə, fəlakət, bu qədər qorxu, nifrət haradandır? Nizami də «qüسسə-kədə, fəlakət»dən danışır. Lakin dünya ancaq «sənsiz» (sevgisiz) olduqda, bu qədər qaranlıq görünür. Qalan hallarda Nizaminin dünyası işıqlıdır, qorxudan yox, inam və cəsərdən yəğrulmuşdur. Bu dünyaya işıq saçan isə ilahi eşqdır. Bəs Sartrın «sənli dünyası» yoxdurmu?

Maraqlıdır ki, Sartr yaradıcılığında «sənli» və «sənsiz» məsələləri çox geniş şərh olunur. Məhəbbətlə bağlı Sartr geniş araşdırmalar aparmışdır. Bu böyük intellekt sahibi özünün «Başqasına ilk münasibət: məhəbbət, dil, mazoxizm» adlı yazısında eşq və məhəbbətlə bağlı olduqca mürəkkəb və dərin araşdırmalar aparır. Lakin təəssüf ki, ilahi eşq ona yad olduğundan məhəbbətə daha çox dərəcədə konfliktin bir forması kimi baxır.<sup>1</sup>

Sartra görə konflikt – *başqası üçün varlığın* ilkin mənasıdır. Birləşməyə çalışan iki tərəfdən hər biri qarşı tərəfi özündə əritməyə çalışır. Başqasına malik olmaq ilk növbədə baxışlardan başlanır. Biri özünü başqasının nəzərləri altında hiss edir. Başqası mənim mövcudluğumun sirrinə sahib olur. O məni özündə varlıqdan çıxararaq başqası üçün (özü üçün) varlıq edir və bununla da Mən-ə sahib olur.<sup>2</sup>

İnsan özünün başqası tərəfindən aşkarlanmış varlığını özünə qaytarmaq istəyir. Bu «qaytarma» uğrunda mübarizə başqasını özündə əritmək və bununla da özünü-özünə qaytarmaq formasında həyata keçir. «Mən heç də başqasının obyektivləşdirilməsi ilə, öz məxsusi obyektivliyimin dağılmasını istəmirəm. Bu mənim öz başqası üçün varlığımdan uzaqlaşdırılması demək olardı: tam tərsinə: mən başqasını məhz

---

<sup>1</sup> Ж.-П.Сартр. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм.// Проблема человека в западной философии. М.: «Прогресс», 1988, стр.207.

<sup>2</sup> Yənə orada.



mənə baxan başqası kimi əritmək istəyirəm... Bir sözlə, mən özümü bütövlükdə mənim baxış altındakı varlığım ilə eyniləşdirirəm... Bu mənim başqasının azadlığını mənimsəmək üçün yeganə silahımdır».<sup>1</sup>

Sartr qeyd edir ki, məhəbbət ilk növbədə başqasının azadlığına yiyələnməkdir. Həm də hökmlə, qorxu gücünə yox, məhz azad şəkildə. Belə ki, başqasının azadlığı zorla əlindən alındıqda, bu azadlığa məhz azadlıq olaraq yiyələnmək mümkün olmur. Alınmış və ya məhdudlaşdırılmış azadlıq daha azadlıq deyil. Sevənin iddiası böyükdür. O qarşı tərəfin azadlığını onu zərrə qədər məhdudlaşdır- madan mənimsəmək istəyir. Bu, əslində o deməkdir ki, sevən qarşı tərəfin sevgisinə nail olmaq istəyir. Bu cür deyiliş çox gözəl səslənir. Lakin bu situasiya birinin azadlığının qarşı tərəfin azadlığında əridilməsi kimi də dəyərləndirilə bilər.

Sartra görə, azadlıq ilk növbədə insanın yaradıcı fəallığından ibarətdir. Bu fikrin «özündə varlıq» və «özü üçün varlıq» ideyaları ilə, onların əlaqələndirilməsində insanın rolu ilə bağlılığı çox mürəkkəb və dumanlı görünür. Əgər varlığın öz siması olsa idi insan tam azad ola bilməzdi, çünki o, irəlicədən müəyyənlanmış forma və strukturlarla hesablaşmaq məcburiyyətində qalar. Və dünyada baş verənlərə görə məsuliyyət də ancaq insana düşməzdi. Onda insanın ilk vəzifəsi varlığın simasını dərk etmək və özünü ona uyğunlaşdırmaq olardı. Təsadüfi deyildir ki, Hegel azadlığı zərurətin dərk olunmasında görürdü. Zərurət isə insandan asılı olmadığından onun azadlıq meydanı istər-istəməz xeyli dərəcədə məhdud olur. İnsan ancaq «boş qalan» yerlərdə, ilkin zərurətlə, təbii qanunauyğunluqla təyin olunmamış sahələrdə özünü azad hiss edə bilər və öz yaradıcılığı ilə bu «boşluğu» da qismən məhdudlaşdırmış olar. Bu yaxınlaşmaya görə hər bir insanın azadlığı əvvəlcə təbiət, sonra isə cəmiyyət, onun sayəsində «ikinci təbiət», ictimai mühit və nəhayət, digər fərdlər tərəfindən məhdudlaşdırılır. Sartr təliminə görə isə, insanın yaradıcı fəaliyyəti üçün heç bir məhdudlaşdırıcı amil yoxdur. Bununla belə, yeniliklə hər bir görüş maraq və heyretlə yanaşı,

---

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 209.

həm də qorxu hissi yaradır. Görünür, buna görədir ki, hakim paradiqmanın hüdudlarını keçərək tamamilə yeni düşüncə və duyum bölgəsinə qədəm qoymaq sadəcə yaradıcılıq aktı olmayıb, həm də bir cəsarət tələb edir.

Qorxu hissi azadlıqdan törəyir. İnsan öz azadlıq dərəcəsinin çoxluğundan qorxur. Başqa sözlə, azadlıq artdıqca, məsuliyyət də artır. Lakin məsuliyyət hissi hələ qorxu deyil, sadəcə qorxunun yaranması üçün əsas zəmindir. Heç bir azadlığı olmayan adam, heç nə üçün məsuliyyət daşımır.

Bir tərəfdən, azadlıq üçün çarpışmaq, digər tərəfdən, əldə edilən azadlıqdan başı gicəllənmək və ... qorxmaq!

Azadlığı olmayan insanın seçim şansı yoxdur. Onun üçün fəaliyyət yolunu başqaları seçir və əslində o öz həyatını yaşamır, başqalarının həyatının realizasiyasında vasitəyə çevrilir. Azad insan isə özü seçim etməlidir.

Ancaq azad insan özü olur!

## **MARKSİZM FƏLSƏFƏSİ VƏ İDEOLOJİ QƏLİB**

İlk baxışda Marksın fəlsəfəsi və iqtisadi-siyasi təlimi bütün fəlsəfələr və təlimlər içərisində bizə ən yaxşı bəlli olanı olmalıdır. Belə ki, bizim nəsil fəlsəfəni də, siyasətşünaslığı da, iqtisadi nəzəriyyələri də marksizm çərçivəsində və ya onun prizmasından baxmaqla öyrənmişdir. Biz hələ indi-indi başqa təlimlərə, fəlsəfi və ideya-siyasi sistemlərə müstəqil surətdə, marksizmin təsiri olmadan yanaşmağa çalışırıq. Lakin onun heykəlini çox tez uçura bilsək də, əsərlərini kitabxanalardan tezəcə yığırdırsaq da artıq yönəldilmiş və şablonlaşmış düşüncə tərzimizdən heç də asanlıqla xilas ola bilmirik.

Bununla belə, bu gün ən az bildiyimiz və ən az faydalandığımız təlimlərdən biri məhz marksizmdir.

Əvvəla, sovet dövründə təhsil almış insanların beynində dərin iz buraxmış «marksizm təlimi» əslində leninizm və bəlkə də daha çox stalinizmdir. Xüsusən fəlsəfə sahəsində K.Marks özünün yetkin yaradıcılıq dövründə sistemli tədqiqat aparmadığından və daha çox iqtisadi, siyasi və sosioloji problemlərlə məşğul olduğundan fəlsəfəyə aid məsələlər başlıca olaraq F.Engelsin kitabları əsasında öyrənilmişdir. Əlbəttə, marksizm fəlsəfəsi sistem halına salınarkən K. Marksın öz siyasi-iqtisadi təlimində istifadə etdiyi metodologiya da nəzərə alınmışdır. Lakin adətən metodologiya müəyyən fəlsəfi bazis üzərində qurulur. Baxılan halda isə bu metodologiyanın təhlilindən fəlsəfi bazisə qayıtmaq və K. Marksın metodologiyasında qeyri-aşkar surətdə təzahür edən fəlsəfi sistemini aşkar hala gətirmək vəzifəsini başqaları icra etmişlər. Yəni dərslıklərə salınan, şablonlaşan və mövcud siyasi-iqtisadi sistemin ideoloji əsaslarına çevrilən sxematikləşmiş, «əlmiləşmiş fəlsəfə» əslində K.Marksdan daha çox, F.Engelsin əsərləri əsasında formalaşmış, sonra V.İ. Lenin, daha sonra isə İ.V.Stalin təfəkkürünün şablonundan çıxmışdır. K.Marksın yaradıcı sistemindən, dünyabaxışından, təfəkkür tərzindən çox az şey qalmışdır. («Dialektik materializm» və «tarixi materializm» adı altında sxematikləşən bu təlim bu gün də dərsliklərimizin əsas məzmununu təşkil etdiyindən biz onun müfəssəl şərhini üzərində dayanmayacağıq).

Sovet təhsili almış bizlərdən fərqli olaraq Qərbi mütəfəkkirlərinin aynasında Marks təlimi bir qədər fərqli görünür.

K.Popper Marksın tarixi materializminin ideya köklərini hansı isə bir materialist təlimdə deyil, Platon təlimində axtarır. O, Platonun sosioloji və iqtisadi tarixilik prinsipini, onun siyasi həyatın və tarixi inkişafın iqtisadi təməlinə xüsusi diqqət yetirməsini nəzərə alaraq yazır: «Bu nəzəriyyəni Marks «tarixi materializm» adı altında bərpa etdi».<sup>1</sup> K.Popper Marksın məşhur «indiyədək mövcud olan bütün cəmiyyətlərin tarixi siniflərin mübarizəsi tarixidir» fikrinin də Platonun tarixilik prinsipindən qaynaqlandığını iddia edir.<sup>2</sup> Hətta «kommunizm» ideyasının da Platona məxsus olduğunu yada salsaq hər şey başqa rəngdə görünür. Bütün bu həqiqi oxşarlıqlara baxmayaraq, materialistlərin flaqmanı kimi tanıdığımız K.Marksın ən böyük kəşfinin Platon təlimi ilə əlaqələndirilməsi, onun haqqında praqmatizmin, praktik idealizmin nümayəndəsi (hətta banisi) kimi danışılması<sup>3</sup>, marksizmin ekzistensializmlə<sup>4</sup>, neopozitivizmlə, freydizmlə və s. müqayisəsi bizə təəccüblü gəlir.

Axı, bu nə kimi bir idealizmdir? Bəlkə Qərb filosofları K.Marksın yaradıcılığının ilk dövrünü, hələ Hegelin təsiri altında olduğu vaxtları nəzərdə tuturlar?

Xeyr, söhbət K.Marksın ən böyük xidmətindən; cəmiyyətin tarixi bir proses kimi götürülməsindən, ictimai fəaliyyət təlimindən gedir. K.Marks bu sahədə də Hegelin işlərini davam etdirir. Fəlsəfə tarixçiləri cəmiyyətin hazır, statik bir sistem kimi öyrənilməsindən, qruplaşdırılmasından, təsnifatından yeni mərhələyə – onun dinamik, inkişafda olan sistem kimi öyrənilməsinə keçilməsini Hegel və Marks təlimlərinin əsas xüsusiyyətlərindən biri kimi qəbul edirlər.

K.Marksın cəmiyyətin inkişafını öyrənmək üçün tətbiq

---

<sup>1</sup>К. Поппер. Открытое общество и его враги. Том. 1. М.: «Феникс», 1992, стр. 71.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 72.

<sup>3</sup> Б.Рассел. Мудрость Запада. М., 1998, стр. 408.

<sup>4</sup> Вах, məs.: Sartre J-P. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960; R.Mehdiyev. Jan-Pol Sartr və onun fəlsəfi dünyagörüşü. – «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» jurnalı, 2005, № 1-2, səh.7.

etdiyi metodologiya iki fərqli müstəvidə nəzərdən keçirilə bilər. O heç də sadəcə olaraq Hegelin idealist mövqedən etdiklərini «materializm dilinə» çevirməklə kifayətlənmir. Bununla yanaşı Marks ümumiyyətlə gerçəkliyə münasibətin yeni metodologiyasını yaratmağa çalışır. O, materialist ictimai fəaliyyət təliminə, dialektik metoda əsaslanan tarixi materializmə ənənəvi materialist dünyagörüşünü inkişaf etdirməklə, insana olan təsvirçi və seyrçi materialist baxışın dialektik zəmində yenidən işlənib-hazırlanması yolu ilə gəlir. Marks əvvəlcə insanın özünə seyrçi münasibəti dəyişmək zərurətini qeyd edir. O, «Feyrbax haqqında tezislər»də gerçəkliyə seyrçi münasibətdən fərqli olaraq *fəaliyyət prinsipini* önə çəkir: «Bütün bundan əvvəlki materializmin – Feyrbax materializminin də – başlıca nöqsanı ondan ibarətdir ki, predmet, gerçəklik, hissiyyat yalnız *obyekt* formasında və ya *seyr* formasında götürülərək, *insanın hissi fəaliyyəti, təcrübəsi* kimi götürülmür, subyektiv şəkildə götürülmür. Buna görə də belə olmuşdu ki, fəaliyyət cəhəti materializmin əksinə olaraq, idealizm tərəfindən, həm də ancaq abstrakt şəkildə inkişaf etdirilmişdi, zira aydındır ki, idealizm, hissi, gerçək fəaliyyəti olduğu kimi bilmir. Feyrbax fikri obyektlərdən həqiqətən fərqli olan hissi obyektlərlə məşğul olmaq istəyir, lakin o, insan fəaliyyətinin özünü predmet fəaliyyəti kimi götürmür».<sup>1</sup> Burada Marks materializmi dialektik metodla «canlandırmaq» təşəbbüsü ilə yanaşı, ideyanı, ideya-mənəvi amilin hər hansı təzahürünü aradan qaldırmaq təşəbbüsü göstərir ki, bu da onun təliminin ən qüsurlu cəhəti kimi gələcəkdə marksizmin süqutunu şərtləndirən əsas amillərdən biri hesab edilə bilər. O, yazırdı: «Feyrbax, fikri obyektlərdən həqiqətən fərqli olan hissi obyektlərlə məşğul olmaq istəyir, lakin o, insan fəaliyyətinin özünü predmet fəaliyyəti kimi götürmür».<sup>2</sup> İnsan fəaliyyətini «predmet fəaliyyəti» kimi götürmək insanın mahiyyətinin təhrif olunması deməkdir.

Min illər boyu filosoflar insanın digər predmetlərdən

---

<sup>1</sup> K. Marks. Feyrbax haqqında tezislər. – K. Marks və A.Engels. Seçilmiş əsərləri üç cildə, I cild, Bakı, «Azərənşr», 1978, səh.1.

<sup>2</sup> Yenə orada.

üstünlüyünü dəyərləndirməyə çalışmış, onun təkcə bədənle deyil, həm də ondan prinsipcə fərqli olan ruh və ya nəfslə səciyyələndiyini öndə çəkmiş və nəfsin mahiyyətini açmaq üzərində «baş sındırmışlar». İndi kimsə materialist sistemin ardıcılığını təmin etmək üçün insanı, onun fəaliyyətini, hətta təfəkkürünü predmet müstəvisinə keçirməyə çalışır: «İnsan təfəkkürünün predmet həqiqiliyinə malik olub-olmadığı məsələsi heç də nəzəriyyə məsələsi olmayıb, *əmali* məsələdir. İnsan öz təfəkkürünün həqiqiliyini, yəni gerçəkliyini və qüdrətini, bu dünyaya məxsus olduğunu təcrübədə sübut etməlidir. Təcrübədən təcrid olunan təfəkkürün gerçək olub-olmadığı haqqındakı mübahisə, xalis *sxolastik* məsələdir».<sup>1</sup>

Əlbəttə, təfəkkürün tamamilə təcrübədən təcrid olunması ifrat idealist bir yanaşma olardı. Lakin onun ancaq və ancaq təcrübə çərçivəsində nəzərdən keçirilməsi isə ifrat materializmdən başqa bir şey deyil. Təsadüfi deyildir ki, həm Şərqi, həm də Qərbi əksər böyük filosofları hissi təcrübəni və onun idrakda müəyyən rolunu nəzərə almaqla yanaşı, təfəkkürün nisbi müstəqilliyini və onun fəal-yaradıcı gücünü də nəzərə almışlar. Və bunun üçün heç də həmişə *xalis zəkanın* hissi təcrübədən, aprior biliklərin aposterior biliklərdən tam ayrılmasına və qarşı-qarşıya qoyulmasına ehtiyac olmamışdır. Bir çox təlimlərə görə təfəkkürün müstəqil fəaliyyəti elə hissi təcrübədən alınmış biliklərin bazasında mümkün olur.

F.Engels Marksın tezis halında irəli sürdüyü fəlsəfi platformanı sistemə salmaq, ona haqq qazandırmaq, «fəlsəfənin əsas məsələsinin» materialist həllini əsaslandırmaq üçün əqlin, təfəkkürün müstəqil fəaliyyəti haqqında baxışların təfərrüatlı tənqidini verir. F.Engels c-b Dürinqin təmsalında bu məsələyə dair idealist baxışların qüsurluluğunu belə izah edir: «O... xarici aləmdən deyil, təfəkkürdən hasil edilmiş prinsiplərdən, təbiət və bəşəriyyətə tətbiq edilməli olan formal prinsiplərdən bəhs edir və beləliklə təbiət və insan bu prinsiplərə uyğunlaşmalıdır. Bəs təfəkkür bu prinsipləri haradan alır? Öz-

---

<sup>1</sup> Yenə orada.

özündənmi?».<sup>1</sup> Daha sonra, F.Engels sadələvh materializmin təbiətin ilkin mövcudluğu haqqında əminliyindən çıxış edərək bu suala mənfi cavab verir: – təfəkkür heç bir zaman bu prinsipləri və formaları öz-özündən hasil edə bilməz, ancaq xarici aləmdən hasil edə bilər.<sup>2</sup> Və özünün bu şəxsi, subyektiv mülahizəsini bir arqument və hətta dəlil kimi qəbul edərək yazır: «Beləliklə məlum olur ki, bütün nisbət tamamilə əksinədir: prinsiplər tədqiqatın çıxış nöqtəsi deyil, onun son nəticəsidir; bu prinsiplər təbiətə və bəşər tarixinə tətbiq edilmir, onlardan abstraksiya edilir; təbiət, bəşəriyyət prinsiplərə uyğunlaşmır, əksinə, prinsiplər yalnız təbiətə və tarixə uyğun gəldiyi dərəcədə düzgündür».<sup>3</sup> Biz, bu iqtibasları ona görə xüsusi vurğulayıraq ki, F.Engelsin digər əsərlərində də həmin bu kor-koranə inam elmi arqumentasiyanı əvəz edir: – Təbiət bizdən asılı olmadan var, o, müəyyən prinsiplər və qanunauyğunluqlar əsasında fəaliyyət göstərir və bizim məqsədimiz ancaq bunları öyrənməkdən, üzə çıxarmaqdan ibarətdir. Biz özümüz də təbiətin bir hissəsiyik və bu mənada bizim təfəkkürümüz də, biliklərimiz də təbiətin məhsuludur.

Lakin idealizmin də öz növbəsində bu sadələvh materialist baxışa qarşı öz arqumentasiyaları var və o, aşağıdakı suallardan çıxış edir:

*Birincisi*, axı, insan ancaq hazır təbiəti seyr etmək və öyrənməklə məşğul deyil, Marksın da etiraf etdiyi fəaliyyət prinsipinə görə, insan həm də gerçəkliyə dəyişdirici münasibət bəsləyir. Olanı dəyişmək üçünsə fərqli prinsiplər-dən çıxış etmək lazımdır. Bu fərqli prinsiplər haradan hasil olur?

*İkincisi*, təbiətin əsasında duran prinsip və qanunauyğunluqlar haradan hasil olmuşdur? Bəlkə, onların da bir yaradıcısı var? Axı, nəinki filosofların, hətta təbiətşünas alimlərin də əksəriyyəti öz tədqiqatlarında təbiəti obyektiv gerçəklik kimi götürsələr də, bu obyektiv (yəni, insandan asılı olmayan) təbiətin nə vaxtsa fəvqəltəbii bir qüvvə tərəfindən yaradıldığını istisna etməzlər. Təbiətşünasların daha çox deizm mövqeyindən çı-

---

<sup>1</sup> F.Engels. Anti-Dürinq. B., «Azərbaycan», 1967, səh. 30.

<sup>2</sup> Yenə orada, səh. 31.

<sup>3</sup> Yenə orada.

xış etməsi, məhz bu mövqeyin daha «rahat» olduğunu göstərir.

İnsan və cəmiyyətlə bağlı məsələlərdə isə idealizmin əla-və arqumentasiyaları ortaya çıxır. İnsan ancaq bədəndən ibarət deyil və onu idarə edənin heç də bədən olmadığı şübhə doğurmur. Yəni, bir tərəfdən insanın yaradıcı fəaliyyətində aparıcı tərəf şüur və ya ideyadır (baxmayaraq ki, marksistlər şüuru da maddi fəaliyyətin, hansı isə bioloji proseslərin nəticəsi kimi izah etməyə çalışırlar, bununla belə, biliklərin, ideyanın təbiəti etibarilə maddiyyatdan fərqləndiyini də etiraf etmək məcburiyyətindədirlər), digər tərəfdən, təbiətin özünə də yaradıcılıq prosesinin məhsulu kimi baxsaq, yaradıcı tərəf kimi hansı isə maddiyyat, *başqa bir təbiət* deyil, məhz ideyanın, bu halda mütləq ideyanın götürülməli olduğu məntiqi baxımdan da qaçılmazdır.

Marksizmin ontologiya və qnoseologiya sahəsində gətirdiyi «yenilikləri» uğurlu hesab etmək mümkün olmasa da, onun cəmiyyətin, sosial-iqtisadi həyatın elmi-fəlsəfi tədqiqi sahəsində əldə etdiyi bir sıra uğurlar danılmazdır.

Cəmiyyətə tarixi bir proses kimi baxılması, insana fəaliyyətdə olan *predmet* kimi baxılmasından çox fərqlidir. Yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, bu yenilik Marksdan əvvəl Hegeldən gəlir. K.Marksın bu məsələdə Hegeli tərsinə (ayağı üstə və ya başı üstə) çevirməsi isə hələ heç də yeni bir sistemdən xəbər vermir. Daha doğrusu, mahiyyəti etibarilə idealist bir təlimi materialist prinsiplər əsasında yenidən qurmaq cəhdləri istər-istəməz təhriflərə və qüsurlu nəticələrə gətirir.

İctimai-tarixi proses, cəmiyyətin dinamik inkişafı, bu inkişafın ümumi qanunauyğunluqları və s. istər-istəməz bu inkişafın mənbəyi, cəmiyyətin hərəkətverici qüvvəsi haqqında sual yaradır. Biz yenə də hələ o vaxt Aristoteli və daha neçə-neçə dahiləri narahat edən *hərəkətin və inkişafın mənbəyi haqqında* əzəli-əbədi fəlsəfi sualla rastlaşırıq. Sadəcə bu dəfə cəmiyyətlə bağlı olaraq...

Cəmiyyəti hərəkətə gətirən, istiqamətləndirən, yönəldən nədir? İdeyadırsa, necə bir ideyadır? Maddi bir təməldirsə, nə kimi bir maddiyyat?

Məlum olduğu kimi, Aristotel hərəkətin mənbəyini cislərin təbiətində axtarmış, Nyuton isə kənar təsirlə izah etməyə



çalışmışdır. Lakin Şərq (İslam) fəlsəfəsində belə bir mənbə olaraq ideya, işıq və s. götürülür. Əl-Fərabî, İbn Sina və Ş.Y.Sührəvərdinin fikirlərinə görə, daha mötəbər (daha işıqlı) olan, daha yüksəkdə dayanan aşağıda dayananın (tabe olanın) hərəkətini yönəldir. Məsələn, nəfs və bədənin münasibəti öyrənilərkən məhz nəfsin bədəni hərəkətə gətirdiyi və yönəltdiyi bildirilir.<sup>1</sup> Göy cismlərini də idarə edən onların nəfsləridir.<sup>2</sup>

Hegellə görə, hərəkət edən, inkişaf edən – ideyanın özüdür. Marks təlimində isə, söhbət cəmiyyətin sosial-maddi bir sistem kimi inkişafından gedir. Lakin bu inkişafın hərəkətverici qüvvəsi, yönəldicisi yenə də ideyadır. Təkcə bunu yada salmaq kifayətdir ki, K.Marks kütlələrin ideyaya yiyələnməsindən yox, «ideyanın kütlələrə yiyələnməsindən» bəhs edir. Bu nöqtədə Marks hələ Hegellə eyni bir platformadan çıxış edir. Və cəmiyyəti dəyişdirmək, yeni istiqamətə yönəltmək üçün yeni bir ideya, bütöv bir ideoloji sistem hazırlayır – bu, marksizm və elmi kommunizm təlimidir. Bütün sonrakı inqilabların əsasında məhz bu təlim – ideya dayanır. Marks təliminin – elmi kommunizmin həyata keçirilməsi təcrübəsinin əslində idealist bir praktika olduğu da buradan aydınlaşır (Düzdür, K.Marks Hegel təlimini «düzünə» çevirməyə çalışmışdı, lakin həyata keçirilərkən o, davamçılar tərəfindən ikinci və üçüncü dəfə yenə çevrilmişdi. Bu çevrilmələrin və qarşılıqlı keçidlərin əsasında nə durur?).

İkinci və üçüncü çevrilmələrin müəllifləri isbat etməyə çalışırdılar ki, onlar heç də hansı isə ideyadan, kiminsə tərəfindən yaradılmış təlimdən başlamırlar. Zira bu təlimin özü sadəcə bir inikasdır; cəmiyyətin obyektiv qanunauyğun-luğunun inikası. Marks heç də hansı isə bir ideyanı və ya modeli irəli sürməmiş, sadəcə olaraq «obyektiv həqiqət»i dərk etmişdir. Və biz inqilabçıların fəaliyyəti, missiyası bu «obyektiv həqiqət»in öz yerini tutmasına sadəcə köməklik göstərməkdən, doğulmalı olan uşağa mamaçılıq etməkdən ibarətdir.

---

<sup>1</sup> Ş.Y.Sührəvərdi. *İşıq heykəlləri*. – Şərq fəlsəfəsi, səh.229.

<sup>2</sup> Вах, мөс.: Аль-Фараби. Есиесивенно-научные трактаты. Алма-Аты. 1987, стр. 287.

Bəli, bu təlimi idealizmdən xilas etmək lazım idi. Ona görə də cəmiyyətin hərəkətverici qüvvəsi kimi hər hansı ideyalardan imtina edərək hansı isə maddi qüvvələri götürmək lazım idi. Və bu maddi qüvvə təbii ki, ideya xəstəliyinə tutulmuş hansı isə ziyalılar yox, ideyasız da yaşaya bilən və başdan ayağa qədər maddiyyat təcəssümü olan *proletariat* olmalı idi. Məsələnin ən dolaşlıq yeri də elə buradadır. Maddiyyatın təcəssümü olan ideyasız proletariat bəşəri fikir tarixinin zirvəsi sayılan ən qabaqcıl ideya ilə – kommunist ideologiyası ilə silahlandırılmalı idi.

Həmin bu lümpen proletariatın hegemon sinfə, inqilabi hərəkətverici qüvvəyə çevrilməsi üçün yenə də lənətə gəlmiş ideya lazım imiş!

Bəs bu labirintdən necə çıxış yolu tapmaq olardı? Kim isə çıxış yolunu ideyanın instinktlərlə əvəz olunmasında görürdü. Sən demə hərəkətverici qüvvə «düşüncəli nəfs» (Sührəvərdi) yox, «heyvani nəfs» imiş, proletariatın instinktiv inqilabi potensialı imiş. Bax, bu məqamda nə vaxtsa marksizmi freydzizmlə müqayisə edənləri tənqid etdiyim üçün peşimançılıq hissi keçirməyə bilmirəm.

İki dünya sisteminin (kapitalizm və sosializm) mübarizəsi və «dinc yanaşı yaşaması» dövründə Şərq və Qərb anlayışları fərqli bir mənada işlənirdi. Görünür, Avropa SSRİ-yə nəzərən Qərbdə olduğundan kapitalizm düşərgəsi Qərb, sosializm düşərgəsi isə Şərq adlandırılırdı. Və Şərq ilə Qərb arasında «soyuq müharibə» gedirdi.

Fəlsəfi baxımdan yanaşdıqda isə bu cür Şərq-Qərb bölgüsü nəyinki məqbul deyil, tam tərsinədir. Belə ki, sosialist düşərgəsinin təməlində dayanan marksizm əslində ifrat Qərb fəlsəfəsidir. Ənənəvi Şərq ideyanı, dini, mənəviyyatı, insanın iç aləmini, fərdi-mənəvi kamilliyi önə çəkdiyi halda, Qərb materializm, elmin dindən ayrılması, texnisizm və pragmatizm üzərində qərar tutur. Məlum olduğu kimi, məhz kommunist ideologiyası ardıcıl materializm, ateizm, iqtisadi həyatın mənəvi həyata nəzərən önə çəkilməsi prinsipləri üzərində qurulmuşdu. K.Marksın fəlsəfi ideyaları Hegel idealizminin başı üstə çevrilməsi (amma o vaxt deyilirdi ki, sən demə Hegel fəlsəfəni tərsinə qoyubmuş və Marksın xidməti onu ayaqları üstünə

qoymaqdan ibarət olub) və istənilən fəlsəfi sistemdən ruha, mənəviyyata əsaslanan nə varsa çıxarıb arxa plana atmaq, ontologiyada maddiyyatın, ictimai həyatda iqtisadi amilin prioritetliyindən çıxış etməklə səciyyələnidir. Bu isə hər cür şərqçiliyin inkarı və *ifrat qərbçilik* deməkdir. Belə ki, nə Bekonun empirik materializmi, nə fransız maarifçi materialistlərinin fəlsəfəsi, nə də Feyerbax materializmi ideyaya, dinə və mənəviyyata qarşı bu dərəcədə amansız olmamışdır.

*Liberal Qərb* isə əslində bir sintezdir. Onun fəlsəfəsi də kifayət qədər rəngarəng və sinkretikdir. Burada F.Bekonla yanaşı R.Dekart, Hobbsla yanaşı Leybnis, Feyerbaxla yanaşı Hegel də vardır. Burada empirizm rasionalizmlə, sensualizm fenomenologiya ilə tamamlanır. Təbiətdən çıxış edən naturfilosoflar da ömrünün ikinci yarısını ilahiyyata həsr edirlər. İ.Nyuton və A.Eynşteynin dini baxışları buna ən gözəl misaldır. Con Lokk «materializmində» monoteist dini təfəkkür «gizlənməmiş»! Kant özü bir vəhdətdir. Ekzistensializm açıq-aşkar coğrafi Qərbdə doğulmuş Şərq təfəkkürüdür. Təkcə ekzistensializmdə deyil, hətta K.Yunq və E. Frommun təlimlərində də dzen-buddizmin izləri görünür.

Marksizm–leninizm–stalinizm isə heç bir kompromisə yol vermirdi. Əlbəttə, soruşula bilər ki, elmin prioritetliyi üzərində qurulmuş Qərb təfəkküründən fərqli olaraq mahiyyəti etibarilə Şərq hadisəsi olan fəlsəfə ifrat qərbçilik çərçivəsinə necə sığa bilər? Bu özü bir paradoks deyilmi? Məhz bu paradoksu aradan qaldırmaq, həll etmək üçün V.İ.Lenin marksizm fəlsəfəsinin qəliblərini sıxımış, onu xeyli dərəcədə *elmləşdirmişdi*. İ.V.Stalin dövründə «bu fəlsəfə» bir az da sıxılaraq tamamilən elm qəlibinə salınmış və tam *fəlsəfəsizləşdirilmişdi*. (Düzdür, K.Popperə görə, Marksizm təlimi elə lap əvvəldən fəlsəfəyə qarşı olmuşdur. Görünür, buna görə də o, K.Marksın «fəlsəfəyə qarşı mübarizəsindən»<sup>1</sup> bəhs edir).

Fəlsəfə ideologiya ilə əvəz olunmuşdu. Müstəqillik döv-

---

<sup>1</sup> K. Поппер. Открытое общество и его враги. Том. 1. М.: «Феникс», 1992.

ründə əsas məqsəd yenidən fəlsəfəyə qayıtmaqdır.\*

## **İDEOLOJİ QƏLİBDƏN ÇIXMAQ CƏHDLƏRİ: HEYDƏR HÜSEYNOV**

*Sənət adamları və riyaziyyatçılar şöhrət çələngini tez geyinirlər. Müdriklik isə adətən ömrün yetkin çağında gəldiyindən fəlsəfədə gənc yaşlarından uğur qazanan insanları barmaqla saymaq olar. 31 yaşından (1939-cu il) başlayaraq Azərbaycanca fəlsəfə və ictimai-siyasi elmlərə rəhbərlik edən, 37 yaşında (1945-ci il) akademik olan, Azərbaycan Elmlər Akademiyasının əsasını qoyan və onun ilk vitse-prezidenti seçilən Heydər Hüseynovun hikmət çırağı, nə yaxşı ki, tez şölələndi və xalqımızın milli ideya tarixinin ən çətin bir dövrünə işıq saldı. Repressiyalardan sarsılmış Azərbaycan milli məfkurəsinin Yeni Dövrün nəbzini tuta bilən yeni dühalara ehtiyacı var idi. Belə çətin bir məqamda milli şüurun tarım çəkilməmiş və incəlməmiş varislik körpüsünü dağılmaqdan xilas etmək üçün tale*

---

\* Bax: S.Xəlilov. Fəlsəfəyə qayıtmasaq. – «Açıq söz» jurnalı. 1990 №1.

*Azərbaycana Heydər Hüseynov şəxsiyyətini bəxş etdi.*

### ***Dövrün faciəsi***

XX əsr Azərbaycanın dövlətçilik tarixində ən mürəkkəb, çətin və eyni zamanda ən şərəfli dövrlərdən biridir. Bu dövrdə siyasi həyatın təbəddülatları ictimai-siyasi fikrin də oyanışı, böhranı və sıçrayışlı inkişaf məqamları ilə zəngin olmasını şərtləndirmişdir. Milli fikrin oyanışı ilə siyasi repressiyalar və ideoloji məhdudlaşdırmalar eyni dövrə təsadüf etdiyindən siyasi, ictimai və fərdi şüurdakı ziddiyyətlər bir çox fərdi faciələrin də səbəbinə çevrilmişdir.

Böyük şəxsiyyətlərin faciəsi də böyük olur. Ötən əsrin əvvəllərində Azərbaycanda gedən milli oyanış və milli-siyasi özünüdərk prosesləri ictimai şüurda böyük iz qoymuş və iki illik demokratik cümhuriyyət müddətində inkişaf tapmış milli dövlətçilik şüuru ilə birləşərək milli-siyasi şüurun formalaşması üçün əlverişli zəmin hazırlamışdı. İyirminci illərdə ədəbi-bədii yaradıcılığın və milli məfkurənin oyanış və inkişaf dağaları öz siyasi hakimiyyətini və ideologiyasını ictimai həyatın bütün sahələrinə transformasiya etməyə çalışan bolşevizm ilə üzləşməli oldu. Otuzuncu illərdəki siyasi repressiyaların Azərbaycanda həm də bütövlükdə ziyalılara qarşı bir irtica səciyyəsi daşması bu amil ilə bağlı idi. Belə ki, məhz Bakı hələ çar Rusiyası dövründən yeni iqtisadi münasibətlərə keçid və milli burcuaziyanın yaranması, milli fikrin oyanışı sahəsində digər bölgələrdən kəskin şəkildə seçilirdi və buradakı repressiyalar da SSRİ-nin başqa ərazilərindəkindən fərqli olaraq, siyasi ideoloji mülahizələrdən başqa, həm də milli-siyasi və mədəni-mənəvi məzmun daşıyırdı.

Otuzuncu illərdə ictimai-siyasi həyata təzəcə qədəm basan gənclər isə kommunist ideologiyasının açdığı yolla irəlilədiyindən təhlükəli görünmürdülər. Lakin uşaqlıq illərində formalaşmış milli qürur, dövlətçilik və xalqına sədaqətli xidmət hissiyyəti o dövrdə yetişən gənclərin bir qisminin zehində, təhtəlşüur qatında hələ qalmaqda idi.

Sosialist quruluşunun yaratdığı bütün imkanlardan istifadə edərək xalqına xidmət göstərmək, milli-fəlsəfi fikir ta-

rixini, ədəbi-bədii və milli-mənəvi dəyərləri öyrənməklə xalqın genetik yaddaşını bərpa etmək, siyasi-ideoloji müstəvidə qadağan olunmuş milli dövlətçilik məfkurəsini, heç olmazsa, bədii ədəbiyyat, mənəvi mədəniyyət prizmasından keçirərək yaşatmaq – bütün bu istəklər ötən əsrin iyirminci-otuzuncu illərindəki elitar gəncliyin zehninə və qəlbinə hopmuşdu. Səməd Vurğun, Rəsul Rza, Heydər Hüseynov, Mirzə İbrahimov kimi gənclər ictimai-siyasi və milli-mənəvi həyata artıq sosializm cəmiyyətində qədəm qoyduqlarından və bu cəmiyyətin tələblərini mənimsəmiş olduqlarından daxili aləmlərindəki ziddiyyətləri mümkün qədər bürüzə vermədən fəaliyyət göstərmək məcburiyyətində idilər. Babaların gen yaddaşını qırmızı bolşevik dəbilqəsində yaşatmaq və yeni nəsillərə təqdim etmək kimi çətin bir vəzifəni icra etməli olan bu şəxsiyyətlərin faciəsi – dövrün faciəsi idi. Hələ əsrin əvvəllərində özünü təsdiq etmiş, yaradıcılıq istiqaməti və üslubu formalaşmış Mirzə Cəlil kimi, Hüseyn Cavid kimi şəxsiyyətlər Yeni Dövrə uyğunlaşa bilməyərək, onunla üz-üzə dayanmaq məcburiyyətində idilər. Daha doğrusu, dövr, ictimai-siyasi mühit özü onlarla üz-üzə dayanmışdı.

Nisbətən sonrakı nəsəl üçün isə başqa bir aqibət hazırlanmışdı. Bu aqibəti yaşamaq məcburiyyətində olanlardan biri də Heydər Hüseynov idi. Yeni cəmiyyətin «yetişdirməsi» olan, kommunist ideologiyasının, marksist-leninçi fəlsəfinin mərkəzində dayanan, lakin milli varlığına bağlılığı qəlbindən çıxarıb ata bilməyən, sosialist cəmiyyətinin verdiyi bütün imkanlardan məhz millət üçün, xalq üçün istifadə etməyə çalışan, milli mənəviyyatımız, mədəni-mənəvi dəyərlərimiz, əbədi-bədii və fəlsəfi abidələrimiz kommunist ideologiyasının labirintlərindən keçirib yaşatmaq uğrunda çalışan və bu sahədə böyük uğurlar qazanan Heydər Hüseynovun daxili ziddiyyəti, görünüşü ilə mahiyyəti arasındakı fərq günlərin bu günü bolşeviklərin diqqətini cəlb etsə də, artıq o öz işini görmüşdü. Milli məfkurənin estafeti yeni nəsələ ötürülmüşdü. Əlbəttə, əslində çox gənc olan, yaradıcılıq enerjisi aşib-daşan 42 yaşlı akademik millət üçün hələ çox işlər görə bilərdi. Lakin onun cismani həyatı dayandırıldıqda əsas missiya artıq yerinə yetirilmişdi. Milli mənəviyyatın, ictimai fikir tarixinin, dövlət-

cilik şüurunun, ədəbi-bədii və fəlsəfi dəyərlərin qırmızı terror baryerindən keçirilərək yeni nəslə ötürülməsi ilə mənəvi tarixin kəsilməzliyi təmin olunmuşdu. Bu proseslərin ictimai təşkilatlanması da artıq başa çatmışdı: kafedralar, fakültələr, elmi-tədqiqat institutları yaradılmış, Akademiyanın ictimai və humanitar elmlər bölməsinin fəaliyyəti mütəşəkkil və müntəzəm xarakter almışdı BDU-nun nəzdindəki fəlsəfə fakültəsinin ilk məzunları ilk milli kadrlar olaraq təkə marksist-leninçi fəlsəfənin deyil, həm də Azərbaycanın fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixinin tədqiqinə cəlb etmişdi.

Bununla belə, şəxsiyyətin yoxluğu sonrakı daha böyük vəzifələrin həyata keçirilməsinə imkan vermədi...

### ***Millətin faciəsi***

Millət özünüdərk səviyyəsinə qalxa bilmədikdə, milli hissiyyat rəsonal düşüncəyə və oradan ictimai-praktik fəaliyyətə yönəldilə bilmədikdə, ancaq ayrı-ayrı böyük şəxsiyyətlərin məfkurəsində yaşayan milli ruhun geniş ictimai təbəqələrə ötürülməsi və ictimai şüurun strukturunda qərarlaşması mümkün olmadıqda millətin faciəsi qaçılmazdır.

İctimai şüurla, kütlənin hissiyatı ilə istədiyi kimi manipulyasiya edə bilmək üçün milli ruhun təklənmiş daşıyıcılarına qarşı repressiya imperiya siyasətinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Lakin bu repressiya çox vaxt Mərkəzin əli ilə deyil, milli ruhdan məhrum edilmiş, manqurtlaşmış, «milli» kadrların öz əli ilə həyata keçirilir.

Otuzuncu illərin repressiyası zamanı Kremlin, Mircəfər Bağırovun, yoxsa yerli ermənilərin daha fəal rol oynaması bərədə bəzən mübahisələr gedir. Lakin əslində, bu tərəflər bütöv bir prosesin iclasında müxtəlif funksiyaları yerinə yetirməklə bir-birini tamamlayırdılar. Proseslərin ümumi prinsipləri «yuxarıdan» verilir, yerli rəhbərlik tərəfindən icra olunurdu. Ermənilərin iştirakı isə bu aksiyanın daha «effektli» həyata keçməsi, say-seçmə insanlara, «ideoloji düşmənlərdən» daha çox, məhz milli ruhun daşıyıcılarına yönəldilməsinə xidmət edirdi.

Heydər Hüseynova qarşı repressiyanın əsas ilhamçısı və subyekti isə bilavasitə Mircəfər Bağirovun özü idi. Ona görə də, bir sıra tədqiqatçılar bu hadisəni imperiya siyasəti kontekstindən və deməli, mahiyyətlən ayıraraq hadisələr kontekstində təqdim edirlər. Və bu zaman manqurtlaşmış «milli» kadrların «mənəm»liyi, şəxsi maraqları və siyasi qısqanclıq hissləri ön plana çəkilir. Professor Eldar İsmayılovun həmin dövrün tarixinə həsr olunmuş kitabında da Heydər Hüseynovun intiharında Mircəfər Bağirovun mövqeyi və şəxsi fəallığı əsas arqument kimi götürülür.<sup>1</sup> Müəllif Heydər Hüseynovun ikinci dəfə Stalin mükafatına təqdim olunarkən Mircəfər Bağirovun iradəsindən asılı olmayaraq, bilavasitə Moskvanın himayəsinə istinad etməsi faktını faciənin əsas səbəbi kimi göstərir. Kimin isə Moskva ilə birbaşa əlaqədə olması və müstəqil addımlar atması o vaxt Azərbaycanda şəriksiz lider olan Mircəfər Bağirovun xoşuna gələ bilməzdi. Ona görə xaraktercə despot olan Mircəfər Bağirov Heydər Hüseynova qarşı kompromat axtarır və bu məsələdə akademikın axırıncı kitabında Şeyx Şamilə simpatiyasından istifadə edir. Bunun üçün Şamil hərəkətinə və müridizmə münasibətin dəyişdirilməsinə nail olur və bu yeni platformadan çıxış edərək Heydər Hüseynovun əvvəlcədən yazıb çap etdirdiyi kitabına qarşı hücumlar edir. Bu vaxt Heydər Hüseynovun nüfuzu bütün İttifaq miqyasında o dərəcədə böyük idi ki, bunun üçün əvvəlcə ÜKP (b) MK-nın katibi Q.Malenkova məktub yazır, sonra isə şəxsən Stalinin razılığını alır.<sup>2</sup>

Hadisələrin görünən tərəfi belə idi. Moskva dura-dura Azərbaycanın öz rəhbərliyi repressiya təşəbbüsü ilə çıxış edirdi. Bu faktdır və millətin faciəsidir. Bu faciə Hüseyn Cavidin «Topal Teymur» əsərinin finalında, Yusif Səmədoğlunun «Qətl günü» romanında şairin hökmdara müraciətində, Bəxtiyar Vahabzadənin «Özümüzü kəsən qılınc» əsərinin sərlövhəyə çıxarılmış mənasında və onlarca bu cür əsərlərdə böyük sənətkarlıqla qələmə alınmışdır. «Sarı özümüzdən olan

---

<sup>1</sup> *Эльдар Исмаилов. Власть и народ. Послевоенный сталинизм в Азербайджане: 1945-1953 гг. Баку, 2003.*

<sup>2</sup> Göstərilən əsər, səh. 251-258.



baltalar», «ağacı içindən yeyən qurdlar» haqqındakı fikirlər atalar sözlərinə, zərb-məsəllərə çevrilmişdir.

Lakin bu heç də bəzilərinin düşündüyü kimi bir milli xüsusiyyət, milli mentalitet faktı deyildir. Məqsəd bu hadisələrin arxasında milləti məqsədyönlü surətdə bu faciəyə sürükləyən, qılıncı qılınca kəsdirən, manqurtlaşdıran və ananı oğlun əli ilə öldürən incə və məharətli imperiya siyasətinin köklərini açmaqdır. Məsələyə məhz bu kontekstdə yanaşan prof. Sabir Əsədov yazır: «Azərbaycan xalqına qarşı edilən repressiyaların günahkarı təkcə M.C.Bağirov deyil, bütövlükdə sistemdir, kommunist recimidir, sovet diktaturasıdır. Mircəfər Bağirov isə onun yerli «komendantı», bilavasitə icraçısıdır».<sup>1</sup> Əslində sovet diktaturasının yeritdiyi siyasət də ondan əvvəlki imperiya siyasətinin davamı idi. Millətin anti-milli mündəricədən xilas ola bilməməsinin səbəbləri onun öz daxilində deyil, daha böyük miqyaslı proseslərin yönəldici qüvvəsində axtarılmalıdır.

Düzdür, bu gün biz imperiya buxovlarından azad ikən milliliyimizi bərpa olunmuş zənn edirik. Lakin qlobal siyasətlər cildini dəyişir və hər zaman yeni formalarda ortaya çıxır. İmperiyadan xilas olub qloballaşma dalğalarının qoynuna atılan millətlər özünüdərk yolunda hələ çox faciələr yaşamalı olacaqlar. Lakin faciəni hələ faciə kimi qavramaq qabiliyyəti itməyibsə, buna şükür etmək lazımdır. O gündən qorxmaq lazımdır ki, millət öz düşdüyü vəziyyəti dəyərləndirə bilməsin, ondan feyziyab olsun və hər şeyi qırmızı rəngdə təsvir etsin. Milli daltonizmin müalicəsi isə təəssüf ki, hələ tərilməyib.

Çingiz Aytmatov manqurtlaşmanın səbəbini kənar qüvvədə, işğalçıların məqsədyönlü fəaliyyətində axtarmaqla bu məsələyə münasibətdə daha dərinə getmiş, oğulları anaya, Vətənə qarşı yönəldən, beyinləri millilikdən və övladlıqdan «təmizləmə» İmperiya siyasətinin iç üzünü göstərməyə çalışmışdır. Bəli, Heydər Hüseynovun intiharında daha qabarıq şəkildə üzə çıxan, əslində isə həmin dövrdə yaşayan milli ruhlu bütün şəxsiyyətlərə qarşı yönəldilmiş mənəvi repressiyanın kökləri daha dərinidir. Heydər Hüseynovun faciəsi də, bizcə,

---

<sup>1</sup> *Sabir Əsədov*. Heydər Hüseynov. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998, səh. 23.

hadisələr səviyyəsində deyil, ümumi siyasətin təkcə təzahürü kimi təqdim olunmalıdır.

Bəziləri əsl fəlsəfi tədqiqat dedikdə Aristoteldən, Kantdan və s. klassiklərdən iqtibaslar gətirməklə və bir qədər də Moskvada çıxan yeni nəşrlərə əsaslanmaqla yazılan Qərb-yönlü və müasir görüntülü məqalələri, «monoqrafiyaları» nəzərdə tuturlar. Və Heydər Hüseynov elmi irsinə nəzər salarkən söhbətin daha çox öz yazıçılarımızdan getdiyini, tədqiqat obyektini kimi Nizaminin, M.F.Axundovun, Mirzə Kazım bəyin, Səməd Vurğunun əsərlərinin seçildiyini görürkən bunları öz «elmi-tədqiqat» standartlarına uyğunlaşdırma bilmirlər. Lakin əsl fəlsəfə bu «standartlardan» çox yüksəkdə durur. Heydər Hüseynov yeri gələndə dialektikadan, idrak nəzəriyyəsi yazmasına, yeri gələndə Moskvadakı diskussiyalarda iştirakına, o cümlədən A.A.Cdanovun sədrliyi ilə keçirilən məşhur bir ideoloji məclisdə – Q.F.Aleksandrovun «Qərbi Avropa fəlsəfəsi tarixi» kitabının müzakirəsində çıxış etməsinə və «Voprosı filsofii» curnalının ilk nömrəsində çap olunmasına baxmayaraq, daha çox dərəcədə milli-fəlsəfi fikrin qaynaqlarını araşdırmağa üstünlük verirdi.

Məsələ burasındadır ki, biz ancaq başqa millətlərin icimai-siyasi fikrini və yabançı məfkurələri öyrənməklə və ya ancaq marksizm-leninizm fəlsəfəsindən çıxış etməklə heç vaxt milli özünüdərk səviyyəsinə yüksələ bilməzdik. Qərb fəlsəfəsini və ya rus və sovet fəlsəfi fikrini bilmək, öyrənmək, əlbəttə, lazımi idi. Lakin bu sahədəki nəzəri irsi mənimsəmək, ümumiləşdirmək və gələcək nəsillərə çatdırmaq vəzifəsinin milli-mənəvi məsuliyyəti daha çox dərəcədə bir ingilisin, almanın, ya da bir rus-sovet tədqiqatçısının üzərinə düşürdü. Təbii ki, bu istiqamətdə tədqiqatçılar aparmaq və bu elmi-nəzəri irsi inkişaf etdirmək sahəsində Qərb filosoflarının şansı daha çox idi. Marksizm fəlsəfəsi də əslində klassik Qərb fəlsəfi fikrinin üzərində qurulmuşdu və bir sovet filosofu kimi Heydər Hüseynovun qarşısında hər hansı bir başqa nəzəriyyəni deyil, məhz marksizmi və onun ideya-nəzəri qaynaqlarını tədqiq etmək vəzifəsi qoyulmuşdu. Lakin bu sahədə Moskvadakı həmkarlarından səviyyəyə geri qalmadığını dəfələrlə sübut edən Heydər Hüseynov həm də bir azərbaycanlı olduğunu və bu

baxımdan qarşısında duran mənəvi məsuliyyəti də unuda bilmirdi. Ona görə də, öz sələflərimizin dünyagörüşünü, fəlsəfi və ictimai-siyasi irsini öyrənmək və yeni nəsə çatdırmaq, bu irsi ümumbəşəri fəlsəfi fikir kontekstində nəzərdən keçirməklə söz sahibi olduğumuz məqamları üzə çıxarmaq missiyasını da öz üzərinə götürmüşdü. Heydər Hüseynov dünyaya milli və ümumbəşəri fikrin vəhdəti prizmasından baxırdı. Və nə qədər təəccüblü olsa da, görünür özündən asılı olmayaraq, daxildən gələn bir hökmlə millilik komponenti üstünlük təşkil edirdi.

Burada başqa bir məqama da diqqət yetirmək yerinə düşərdi. Milli-fəlsəfi fikrin spesifikası çox vaxt düzgün anlaşılma-  
dığından bəzilərinə Şərq-İslam fəlsəfi fikrinin, o cümlədən orta əsr Azərbaycan filosoflarının əsərlərinin ərəbcədən tərcüməsi və şərhə daha önəmli və daha elmi görünür. Düzdür, o dövrün fəlsəfi traktatları əsasən antik fəlsəfədən qaynaqlandığından, fəlsəfi terminologiya baxımından daha mükəmməl səciyyə daşıyır. Lakin ya İslam fəlsəfəsini, ya da Aristotelə əsaslanan peripatetiklərin yazdıqlarını rəhbər tutan orta əsr filosoflarımız millilikdən daha çox ümumbəşərilik mövqeyindən çıxış edirdilər. Həqiqi milli fikir isə daha çox şifahi xalq ədəbiyyatında, ədəbi-bədii əsərlərdə öz əksini tapırdı. Buna görə də Heydər Hüseynov, bir tərəfdən, qədim dövrlərdən üzü bəri peşəkar Azərbaycan filosoflarının elmi-nəzəri irsinin, ölkəmizdə yayılmış və ictimai şüurda geniş iz buraxmış fəlsəfi cərəyanların üzə çıxarılması, tədqiq edilməsi və yeni nəsə çatdırılması istiqamətində görülən işlərinə əsasını qoyur və bu işləri təşkilatlandırırırsa, digər tərəfdən, böyük şairlərimizin, yazıçılarımızın əsərlərini fəlsəfi fikir prizmasından keçirərək dəyərləndirmək, tarixçi, dilçi və ədəbiyyatşünas alimlərimizin, dövlət qulluğunda çalışan ziyalılarımızın fikirlərinin əsas fəlsəfi qayəsini və ideya yönümünü açmaq və bütün bu istiqamətlərdə hərtərəfli və sistemli tədqiqatlar aparılması üçün zəmin hazırlamaq missiyasını öz üzərinə götürmüşdü. Sonrakı dövrlərdə məhz Heydər Hüseynovun bu missiyasının davamı olaraq Nizaminin, Füzulinin, A.Bakıxanovun, M.F.Axundovun, Həsən bəy Zərdabının və s. görkəmli Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılığı fəlsəfi müstəvidə tədqiq edilmiş, bu mövzularda çoxlu dissertasiya işləri, məqalələr və monoq-

rafiyalar yazılmışdır. Lakin hər bir işin əsasını qoymaq və yol göstərmək daha çətin və daha şərəflidir. Bütün bu şərəf çəlgənləri Heydər Hüseynova qismət olmuş, onun acı taleyini zinətləndirmişdir.

Belə bir fikir geniş yayılmışdır ki, guya Heydər Hüseynovun bolşevik repressiyasına məruz qalmasına səbəb onun «Azərbaycanda XIX əsr ictimai-fəlsəfi fikir tarixindən» adlı son əsərində fəsillərin birinə Şeyx Şamil haqqında deyilmiş bir fikri iqtibas seçməsi və ümumiyyətlə, Şeyx Şamil hərəkatına və onun ideyalarına müsbət münasibət bəsləməsi olmuşdur. Həqiqətən də, Mircəfər Bağırovun və onun təsiri ilə digər tənqidçilərin kitaba hücumları aşkar şəkildə məhz bu məsələ ilə əlaqələndirilmişdir. Lakin doğrudanmı təzyiqlərin əsl səbəbi məhz bu aşkar ifadə olunan «şamilpərəstlik» günahından ibarət idi?

Heydər Hüseynovun geniş və hərtərəfli ictimai-siyasi və maarifçilik fəaliyyətini diqqətlə izləyərək belə qənaətə gəlmək mümkündür ki, Stalin mükafatına layiq görülmüş və guya Moskvanın dəstəyini qazanmış və yalnız yerli hakimiyyət və yerli ictimai fikir tərəfindən Azərbaycana bilavasitə daxil olmayan, Heydər Hüseynovun fəaliyyət sferası ilə əlaqəsi bir olmayan bir ideya, özü də hələ yüz ilə əvvəl Mirzə Kazım bəy tərəfindən söylənərək Rusiya mətbuatında çap olunmuş bir ideya səbəb yox, ancaq bəhanə ola bilərdi. Və bu bəhanə məhz Moskvanın xoşuna gəlməyən həqiqi səbəblərdən yayındırmaq vasitəsi idi.

SSRİ dağıldıqdan sonra, bolşevizm ideologiyasının və ideya-siyasi repressiyaların həqiqi mahiyyəti və səbəbləri daha çox dərəcədə aydınlaşdıqdan sonra tam qətiyyətlə demək mümkündür ki, Heydər Hüseynovun nəinki bir cümləsi və ya Şeyx Şamilə münasibəti, hətta onun bütövlükdə bu son monoqrafiyası və bütövlükdə ictimai-siyasi fəaliyyəti Moskvanın xoşuna gəlməmişdi və heç vaxt gələ bilməzdi.

Məsələ burasındadır ki, Heydər Hüseynov sadəcə bir tədqiqatçı deyildi. O, Azərbaycanda ümumən ictimai və humanitar elmlərin başında duran və onlara tematik, ideoloji və metodoloji yön verən bir şəxsiyyət idi. Azərbaycanda gələcək tədqiqatların istiqaməti və dərsliklərin məzmunu onun dünyagörüşündən, onun mövqeyindən çox asılı idi. Və bu mövqe Moskva üçün

təhlükəli həddə gəlib çatmışdı. Heydər Hüseynov müttəfiq respublikalara verilmiş şərti, nisbi müstəqillik hüduqları çoxdan keçmiş və marksist ideologiyasının pozitiv məqamlarına istinad etməklə milli şüurun və milli mədəniyyətin inkişafı naminə imperiyanın yol verə biləcəyindən qat-qat çox işlər görmüşdü. Doğrudan da, 40-cı illərdə respublikamızda ictimai elmlərin, ictimai-siyasi fikrin, humanitar düşüncənin inkişaf tempi və vüsəti heyrətamiz dərəcədə yüksək idi ki, bu da repressiya dönəmi üçün bir paradoksallıq və metamarfoza sayıla bilərdi.

Heydər Hüseynovun bütövlükdə və tamamilə xalqa məhəbbətdən və xalqa xidmətdən ibarət olan fəaliyyətini izlədikcə onun təkcə əsərlərinin yox, həm də əməli işlərinin qayəsini və ana xəttini təşkil edən milli mündəricəni, milli məfkurəni, həm də sadəcə şüarçılıq kimi deyil, çeşidli əməli fəaliyyətdə ifadəsini tapan və artıq bar verən bir məfkurəni necə sezməmək olardı? Təkcə elə axırncı monoqrafiyaya salsaq buna neçə-neçə sitat tapmaq olar. «XIX əsrdə Azərbaycanda sosial-iqtisadi vəziyyət» adlanan birinci fəsildə Heydər Hüseynov Azərbaycanın bölünməsi məsələsinə öz münasibətini bildirir. Stalindən və M.Bağirovdan sonrakı, nisbətən rahat dövrlərdə Azərbaycan tarixçilərinin yazdıqlarından fərqli olaraq Heydər Hüseynov repressiyanın bu ağır illərində belə Şimali Azərbaycanın Rusiyaya birləşdirilməsini bir xoşbəxtlik kimi deyil, nisbətən «az ziyan» kimi təqdim edir, hadisəyə Rusiyanın müstəmləkəçilik siyasəti kontekstində yanaşır. Heydər Hüseynov yazırdı: «Şimali Azərbaycan çarizmin müstəmləkəsinə çevrildi. Azərbaycanın zəhmətkeş kütlələri ikiqat zülmə məruz qaldılar; bir tərəfdən yerli feodallar, digər tərəfdən çar hökuməti tərəfindən istismar olundular. Çarizm Azərbaycana özünün müstəmləkəsi kimi baxmaqla, onu inkişaf edən Rus kapitalist sənayesinin aqrar əlavəsinə çevirdi. Bundan əlavə, Rus çarizmi Azərbaycanda xalqın milli mədəniyyətinin inkişafına çəpər çəkməyə başlayırdı».<sup>1</sup>

Şərhə ehtiyac yoxdur. Sonrakı rahat dövrlərdə bu mövzuya toxunub Azərbaycanın ikiyə bölünməsindən, Rusiyanın

---

<sup>1</sup> *Гейдар Гусейнов. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Б., 1949, стр.34.*

müstəmləkəçilik siyasətindən danışanlar, hətta sənətçilər və şairlər belə, disident hesab olunur və az qala qəhrəmanlaşdırılırdırlarsa, Stalinin sağlığında bunu rəsmi dairələrdə deməyə cəsarət tapan, yazıb Moskvaya göndərən bir dövlət adamı, marksist-leninçi ideologiyanın rəsmi təmsilçisi necə bir cəsarət sahibi, necə bir qəhrəman olmalı idi? Bir daha təkrar edirik ki, Heydər Hüseynov bu mövzuda sadəcə esse yazmır, deklamasiya demir, rəsmi ideologiyanın özünü, bütövlükdə rəsmi ictimai şüuru bu səmtə yönəltməyə çalışır və bu sahədə əməli iş görürdü. Çarizmin imkan vermədiyi milli mədəniyyətin inkişafına Sovet imperiyası dövründə nail olmağa çalışırdı.

Heydər Hüseynovun nə kimi bir əqidə sahibi olduğunu dərk etmək üçün onun Mirzə Kazım bəydən iqtibas gətirdiyi və epiqraf verdiyi bir fikrə nəzər salaq: «Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifi bərqərar edə bilməz... Ölkəni dəyişdirənlər həmin ölkədə doğulmuşlar sırasından çıxmalıdır».<sup>1</sup> – Bu günün özü üçün nə dərəcədə aktualdır! Yaxud Mirzə Kazım bəydən başqa bir iqtibas (Heydər Hüseynova basqılar üçün «səbəb» olmuş həmin başı bəlalı fikir): «Şamilin adında tarixlik və vətənpərvərlik siqlətli fikirlər gizlənilir. O qəhrəmandır – qəhrəmanlar yetişdirən bir qəhrəman!».<sup>2</sup> Mirzə Kazım bəyin yaradıcılığını və ideya dünyasını araşdıran Heydər Hüseynov onun məhz milli vətənpərvərliklə, milli azadlıq hərəkatı ilə bağlı fikirlərini ön plana çəkir, bununla da, böyük şərqşünas alim və mütəfəkkir Mirzə Kazım bəyin xristianlığı qəbul edərək çar Rusiyasına xidmət etmiş kosmopolit obrazına yeni bucaq altında, başqa rakursda nəzər salır və görüntünün arxasında əsl mahiyyəti üzə çıxarır. Mirzə Kazım bəy öz milli hissiyyatını Şeyx Şamil haqqında yazdığı əsərində, Şamilə və onun rəhbərliyi ilə həyata keçirilən milli azadlıq hərəkatına münasibətində bürüzə verdiyi kimi, Heydər Hüseynov da özünün aşkar şəkildə deyə bilmədiklərini Mirzə Kazım bəyin yazdıqlarına münasibətdə bürüzə verir. Burada Mirzə Kazım bəy və Heydər Hüseynovun taleləri arasındakı oxşarlıq da diqqəti cəlb edir. Sınəsinə xaç asmış Mirzə Kazım bəy çar Rusiyasında imperiya

---

<sup>1</sup> Göstərilən əsər, səh.182.

<sup>2</sup> Göstərilən əsər, səh.230.

siyasəti və senzurası baryerini keçdiyi kimi, döş cibində partbilet gəzdirən Heydər Hüseynov da kommunist ideologiyasının və Rus şovinizminin qoyduğu məhdudiyətlərə rəğmən qəlbinin dərinliyində olanları gizlətmir. Əslində Heydər Hüseynov öz əsərində tərənnüm etdiyi Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundov kimi görkəmli şəxsiyyətlərin Rusiya dövlətinə rəsmi xidmətdə olmaq və burada yüksək rütbələr daşımaqla yanaşı, iki daşın arasında millətinə xidmət etmək təcrübəsini öz həyat yolu üçün də nümunə seçir. Azərbaycan KP MK-nın Partiya Tarixi İnstitutunun direktoru ola-ola daha çox dərəcədə Bəhmənyardan, Nizamidən, Şəbüstəridən, Füzulidən, Mirzə Şəfi Vəzəhdən yazır, milli-fəlsəfi fikrin və milli ədəbiyyatın inkişafı naminə titanik əmək sərf edir. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasında ictimai elmlərə marksizm-leninizm təliminin bir nümayəndəsi olaraq rəhbər təyin edildiyi halda, Akademiya üçün açılmış imkanlar çərçivəsində milli tariximizin, ədəbiyyatımızın, dilçiliyin və nəhayət, milli-ictimai fikrin və fəlsəfi fikir tarixinin tədqiqi və təbliği sahəsində misilsiz xidmətlər göstərir. Belə geniş profilli fəaliyyət üçün inzibati və ideoloji səlahiyyət qazanmaq naminə bir tərəfdən marksizm-leninizm klassiklərinin əsərlərinin tərcümə və nəşrində fəal iştirak edən, dialektik və tarixi materializmdən, faşizmin mahiyyətindən, rus inqilabi-demokratik fikrindən, rus dilindən və mədəniyyətindən əsərlər yazan Heydər Hüseynov, digər tərəfdən Azərbaycanda milli özünüdərkən, fəlsəfi və ədəbi-bədii dəyərlər sisteminin inkişafı naminə geniş və hərtərəfli tədqiqatçılıq və maarifçilik fəaliyyəti göstərirdi. Kosmopolit kommunist ideologiyasının bütün möhtəşəm makinasından, həm də milli məfkurəyə xidmət üçün istifadə olunurdu. Lakin zaman başqa zaman idi. Çar Rusiyası dövründə keçilə bilən sədlər Qırmızı İmperiyanın daha mütəşəkkil qadağa sərhədlərini keçə bilməzdi. Heydər Hüseynovun fəaliyyəti isə Mərkəzin verdiyi nisbi müstəqillik hədlərini çoxdan aşıb keçmişdi. O, təkcə kommunist ideologiyasına deyil, həm də İmperiyanın, Rus şovinizminin maraqlarına xidmət etməli olan elmi-tədqiqat və təbliğat institutlarını, o cümlədən Elmlər Akademiyasını və ali məktəblər-

dəki ictimai və humanitar fənn kafedralarını milli maraqlara xidmət istiqamətində yönəldə bilmişdir.

### ***Sokrat aqibəti***

Bəli, Heydər Hüseynov intihar məcburiyyətində qaldı. Lakin onun hərəkətə saldığı humanitar makina fəaliyyətini dayandırmadı. Düzdür, şəxsiyyət yoxluğu sonrakı illərdə bu makinanın işini tədricən cırıldadı, bu odlu-alovlu vətəndaş alimin yerini tutanların bəziləri bu kursu davam etdirmək əzmində olmadı, lakin Elmlər Akademiyasında Yusif Məmməd-əliyev, Səməd Vurğun kimi şəxsiyyətlərin varlığı bu alovun sönməsinə imkan vermədi. Şəxsiyyətlərin təqib olunmağı isə davam edirdi. Fiziki repressiyaların yerini zahirən daha yumşaq ideoloji repressiyalar tuturdu. Ta yeni şəxsiyyətlər yeni statusda züھر edənə yeni Heydər yetişənə qədər.

Yaradıcılığının ən gur və səmərəli dövrünü yaşayan 42 yaşlı akademik cismani intiharından yarım əsr keçdikdən sonra, artıq müstəqil Azərbaycanın milli özünüdərk axtarırlarında, hər hansı bir buxovdan azad şəkildə öz milli-fəlsəfi fikrinə yeni nəfəs vermək söylərində biz Heydər Hüseynov ruhunun oyanışını görürük.

Əllinci il otuz yeddinci il deyildi. Və Heydər Hüseynov öz «səhlərini» etiraf etsəydi və sonrakı fəaliyyətini milli məzmunundan azad edilmiş ideoloji fəaliyyətə, marksizm-leninizm təliminə həsr etsəydi, o, əlbəttə, yaşaya bilərdi. Lakin Heydər Hüseynovun filosofluğu da elə ondadır ki, o, cismani varlığının deyil, ruhani varlığının, əqidə və amalının yaşamasına üstünlük verdi. Elmi-fəlsəfi fəaliyyəti ilə, böyük yaradıcılıq əzmi ilə, millətə təmənnəsiz xidməti ilə əsl qəhrəmanlıq göstərmiş olan Heydər Hüseynov «şərəfli ölüm» və «şərəfsiz həyat» seçimində də böyük Sokratların tutduğu yolu davam etdirməklə qəhrəmanlığın daha bir nümunəsini gələcək nəsillərə ərməğan etdi.



## AZƏRBAYCAN SOVET FƏLSƏFİ FİKRİ VƏ MÜSTƏQİLLİK MEYLLƏRİ

Dünya zaman-zaman yeniləşir və yeni dünya məntiqini açmaq və ahəngini duymaq üçün yeni baxışlar sistemi formalaşır, yeni fəlsəfi təlimlər yaranır.

İstər iqtisadi, istər sosial, istərsə də idəoloji sahələrdəki yeniləşmə meylləri bir tərəfdən öz fəlsəfi izahını gözləyir, digər tərəfdən də ciddi elmi-fəlsəfi zəymən olmadan, bu yeniləşmələrin uğurla həyata keçirilməsi sadəcə olaraq mümkün deyil.

Fəlsəfə yalnız o zaman öz başlıca məqsədinə və metoduna sadıq qalmış olur ki, o, yaradıcı xarakter daşsın, zamanla ayaqlaşsın və onu qabaqlaya bilsin. Əks təqdirdə, ictimai şüur ictimai varlıqla əlaqəli olduğu üçün, real həyatdakı təbəddülatlar fəlsəfəyə də sirayət edir. İctimai həyatda canlanma baş verən kimi, fəlsəfə də ehkam çərçivəsindən kənara çıxaraq bu canlanmanı, bu yeniləşmə prosesini əks etdirmək və proənozlaşdırmaq mövqeyinə keçir və fəlsəfəyə yenidən yaradıcılıq ab-havası gəlir. O, özünə qayıdır.

Lakin özünə qayıtmaq istəyən fəlsəfə, ilk baxışda nə qədər təəccüblü görünsə də, ictimai mühitin müqavimətinə rast gəlir. Məsələ burasındadır ki, neçə illər ərzində fəlsəfənin öz həqiqi mövqeyindən uzaqlaşması onun nüfuzunun itməsi ilə nəticələnib. Fəlsəfə haqqında səhv təsəvvür yaranıb və qurunun oduna yaş da yanmalı olub. Fəlsəfi təfəkkür publisistik düşüncə və siyasi demaqqoqiya tərəfindən sıxışdırılıb.

Müasir mərhələdə bütün qüvvələr cəmiyyətin yenidən qurulması (lakin hansı ideya əsasında?) uğrunda mübarizəyə

qoşulduğu bir vaxtda, sözdən işə keçmək, real quruculuq məsələləri ilə məşğul olmaq zərurəti dönə-dönə təkrar olunduğu bir məqamda yenə də yüksək materiyadan danışmağa, klassik irsə qayıtmağa, bir daha Zərdüşta, Sokrata, Bəhmənyara, Hegelə üz tutmağa, marksizmi yenidən nəzərdən keçirməyə guya ehtiyac qalmayıb. Marksizmlə birlikdə bütövlükdə fəlsəfəni də atmaq, yığılıb qalmış problemləri elə fəlsəfəsiz ay həll etmək xülyası beyinləri iflic edib.

Nə etmək olar ki?! Görünür, biz keçmişin təfəkkür üsulundan hələ yaxa qurtara bilməmişik. Ən qorxulusu isə budur ki, biz bunu çox vaxt unamırıq və təfəkkür üsulunun rolunu lazımınca qiymətləndirmirik. İndi biz ictimai həyatın iqtisadi və sosial sahələrində köklü dəyişikliklər etməyə çalışsaq da, idarəetmə formalarını, rəhbərlik üsulunu yeniləşdirməyə təşəbbüs göstərsək də, bunlar heç də həmişə arzu və təşəbbüs səviyyəsindən o tərəfə keçmir. Görülən tədbirlər bəzən hətta öz əksliyinə çevrilir. Səbəbi isə, bizcə, məhz düşüncə tərzindədir.

“Bizə söz yox, mühakimə yox, iş lazımdır” prinsipi məhz keçmişdən: repressiya illərindən, «yetkin sosializmdən» miras qalıb. O vaxtdan ki, cəmiyyətə düşünənlər yox, icraçılar lazım idi, çünki konkret düşüncəni ideologiya əvəz edirdi.

Düzdür, bu prinsip İ.V.Götenin “Faust” əsərindəki mühakimələrə zahirən uyğun gəlir. Orada Faust *sözü*, *zəkamı* və *əmali* müqayisə edərək üsdünlüyü əmələ verir. Belə hesab edir ki, hər şeyin başlanğıcında iş, əməl dayanır. Lakin məqsəd işin, əməlin heç də yalnız başlanğıc olduğunu dərk etmək deyil. Məqsəd işin, əməlin həm də nəticə olduğunu dərk etməkdir. İnsan fəaliyyətində zəka əməli qabaqlaya bilməlidir. Praktika bir tərəfdən idrakın əsasıdırsa, digər tərəfdən onun məqsədi və nəticəsidir. Elmə əsaslanmayan praktika fayda verə bilməz. Ekoloji və demoqrafik böhranın kəskinləşməsi, təbii, sosial və mənəvi ahəngin pozulması – bütün bunlar əslində yetərinəcə düşünmədən işləmək mövqeyinin bəhrələridir. Ziyalıların ictimai həyatda rolunun məhdudlaşdırılmasının, cəmiyyətşünas alimlərin ictimai praktikadan uzaqlaşdırılmasının nəticəsidir.

Maddi həyatın ilkinliyini qəbul etmək heç də mənəvi həyatın rolunu heçə endirməyə gətirib çıxarmamalıdır. Unutmaq olmaz ki, bütün fəlsəfi təlimlər içərisində nadanlığa ən çox

yaxın olan kortəbii materializimdir. Bu gün də materializm dialektikadan ayrılarda öz mütərəqqi məzmununu itirir və cəhalətə qovuşur. Dialektika isə təfəkkür üsuludur və ona yiyələnmək yüksək fəlsəfi mədəniyyət tələb edir.

Nəzərə almaq lazımdır ki, zəkada, mənəviyyatda dönüş yaratmadan, maddi həyatın yenidən qurulması mümkün deyil. Nə qədər ki, insan özü dəyişməyib, yaşadığı ictimai mühiti də dəyişə bilməz. Bu – bir tərəfdən. Digər tərəfdən isə, əksinə, nə qədər ki, ictimai mühit dəyişməyib, sağlam sosial-mənəvi iqlim yaranmayıb, insanların da yeniləşməsi, mənəviyyatca saflaşması mümkün deyil. Çünki insan həm də ictimai mühitin məhsuludur. İlk baxışda həllolunmaz paradoks kimi görünən bu vəziyyət əslində insan ilə ictimai mühitin dialektik vəhdətini əks etdirir. Ona görə də insan ilə mühitin, mənəviyyatla iqtisadiyyatın dialektikasını mükəmməl surətdə mənimsəmədən bu qapalı halqadan çıxış yolu tapmaq və cəmiyyəti uğurla yenidən qurmaq mümkün deyil.

Məsələnin fəlsəfi tərəfinə dair bircə bunu qeyd edək ki, fərdi şüurun ictimai şüur sərhədlərini və deməli, mövcud ictimai mühitin qoyduğu məhdudiyyətləri aşıb keçməsi üçün bir mühöi vasitə vardır ki, bu da babaların maddiləşmiş, ictimai məzmun kəsb etmiş ruhu – milli mədəniyyətdir. Çünki zaman hüdudu keçiləndə mühit hüdudu da keçilmiş olur. Lakin sovet dövründə ruhun ilkinliyi materialist təlim tərəfindən rədd edildiyi üçün, çoxları hər ehtimala qarşı ümumiyyətlə hər cür ruhu və ideali rədd etməyi, bütün mənəvi körpüləri uçurmağı üstün tutur və bununla guya materializmə daha sadıq olduqlarını isbata yetirirdilər. Bu “sədaqət” yarışında insan-mühit paradoksunun həlli mümkün deyildi və yaranmış qapalı halqadan çıxış bilməmək qanunauyğun surətdə durğunluğa gətirməli idi.

Əlbəttə, soruşula bilər ki, məgər repressiya və totalitar sosializm dövründə fəlsəfə tədris və təbliğ olunmurdu? Bəs niyə görə min illərin inkişaf qanunauyğunluqlarını öyrənə-öyrənə yaşadığımız dövrün ziddiyyətlərini, dialektikasını aşkara çıxara bilmədik? Niyə fəlsəfə öz sözünü deyə bilmədi, karımıza gəlmədi?

Bütün məsələ də bundadır ki, o dövrlərdə maddi və mənəvi həyatın başqa sahələri kimi, fəlsəfə də deformasiya

olunmuş, öz nisbi müstəqilliyini itirmiş, yuxarıdan gələn siyasətin təbliğatçısına çevrilmişdi. Ardıcıl materialist təlim olan marksist-leninçi fəlsəfə obyektiv ictimai münasibətləri əks etdirmək əvəzinə, bu münasibətləri kiminsə iradəsinə uyğun şəkildə şərh etmək məcburiyyətində qalmış və əslində həm materializmdən, həm də dialektikadan ayrı düşmüşdü. Marksist-leninçi fəlsəfənin ümumi müddəaları, prinsipləri kitablarda dəyişməz şəkildə saxlansa da, onları idəñə dövrə tətbiq etmək daha mümkün deyildi. Çünki cari üyəəüü elmi-fəlsəfi müzakirə obyektinə çevilməsi bir növ qadağan edilmişdi. Bu isə “yaradıcı təlimin” ehkamlar sistemi ilə əvəz olunmasına gətirmişdi.

Gərək fəlsəfə ictimai problemləri nəinki əks etdirə bilsin, həm də onları qabaqlaya bilsin, onların önündə getsin ki, tətbiq də oluna bilsin. Sxemə salınmış, ehkama çevrilmiş bir təlim heç vaxt günün real problemlərini üzə çıxara bilməz. Problemlər, ziddiyyətlər aydınlaşdırılmadan, pozitiv və neqativ sosial proseslərin əsl hərəkətverici qüvvələri üzə çıxarılmadan cəmiyyətin elmi əsaslarla idarə edilməsi, məqsədəuyğun surətdə dəyişdirilməsi mümkün deyil.

Məlumdur ki, təbiət elmlərində gerçəkliyi öyrənməkdən məqsəd əldə olunan bilikləri tətbiq etməkdir; elmi bilikləri texnoloji biliklərə, onları da bilavasitə əməli fəaliyyətə çevirməkdir. Cəmiyyətsünaslıq da analoji məqsədə xidmət edir: cəmiyyətin öyrənilməsi və dəyişdirilməsinə. Kiçik miqyaslı konkret ictimai hadisələrin öyrənilməsi empirik sosiologiyanın, tarixin, iqtisadi elmlərin və s. predmetiüy daxildir. Cəmiyyətin ən ümumi inkişaf qanunauyğunluqları isə öz əksini fəlsəfədə tapır. Bu gün ölkəmizdə həyata keçiriliyèè ièái sosial-iqtisadi reforma heç də yalnız ayrı-ayrı ictimai hadisələrə aid olmayıb, həm də bütövlükdə insana münasibətin, **İnsan-Cəmiyyət**, **İnsan-Dünya** əlaqələrinin yeniləşməsinə tələb etdiyindən fəlsəfənin özündə də yeniləşməyə ehtiyac yaranmışdır. Həm də fəlsəfədə yeniləşməni belə başa düşmək olmaz ki, əvvəllər o öz funksiyasını əsasən yerinə yetirirdi, amma sadəcə nələrsə yaddan çıxmışdı və ya bir az başqa cür izah olunurdu, indi bizim məqsədimiz unudulanları nəzərə almaq, düzəlişlər verməkdir. Təəssüf ki, belə bəsit “islahatçılıq” meylləri geniş yayılmışdır.

Məsələn, insan amili unudulmuşdu və guya indi insan amilini də əlavə edəndə və bu ifadəni qalın-qalın kitabların başlığına yazanda hər şey yerinə düşəcək, fəlsəfədə ahəng yaranacaq. Amma bütün məsələ də elə bundadır ki, əgər insan amili unudulmuşdusa burada fəlsəfədən heç söhbət gedə bilməz. Unudulmuş duzları ayrıca yeməklə xörək dönüb dadlı olmaz.

Sovet dövründə fəlsəfə *özü üçün şeyə* çevrilmişdi. Tədris müəssisələrində o, mükəlləfiyyət kimi öyrədilir, ictimai həyatın idarə olunmasında isə nəzərə alınmırdı. Əməli işdən tamamilə əyri qalmasına deyərək “filosoflar”, fəlsəfə müəllimləri partiyanın praktik fəaliyyət proqramlarının, müxtəlif cari partiya sənədlərinin təbliği ilə məşğul olurdular. Əsl fəlsəfə sıxışdırılmış, “rəsmi filosoflar” isə siyasətin nökrinə çevrilmişdilər.

Fəlsəfənin lazımsızlığını rəsmi şəkildə heç kim demirdi, o yenə də bütün ali məktəblərdə tədris olunur, onun ekstensiv inkişafı üçün yenə də dövlət xəzinəsindən pul buraxılırdı, amma çoxları bu pulların havaya sovrulduğunu, tələbələrin vaxtının havayı sərf olunduğunu düşünürdü. Və bu cür münasibətin obyektiv əsası da yox deyildi. Doğrudan da, fəlsəfə ehkama çevriləndən, sxemə salınandan sonra, ictimai praktikadan, günün real problemlərindən ayrı düşəndən sonra onun belə geniş miqyasda saxlanması lüzumsuz görünürdü.

Yəqin buna görədir ki, kütləvi informasiya vasitələri, mətbuat, televiziya fəlsəfi fikrə etinasızlıq göstərməyə başlamışdı. “Fəlsəfəçilik”, “müərrədçilik” kimi damğalar da həmin dövrlərdə yaranmışdı və təəssüf ki, bu gün də istifadə edilməkdədir. H.Cavid, S.Vurğun kimi görkəmli filosof-sənətkarların “fəlsəfəçilikdə”, “müərrədçilikdə”, real həyatdan ayrı düşməkdə təqsirləndirilməsi heç də məhz həmin sənətkarlara münasibət deyildi. Əslində bütövlükdə fəlsəfi fikrin özünə münasibət idi. Bədii ədəbiyyatda, poeziyada fəlsəfi fikri real praktik çıxışı olan və ya konkret emosional təsiri olan “əsl fəlsəfəçiliklə” əvəz etmək meylə yaranmışdı. Təsvirçi tənqidçilik meylə ədəbi tənqiddə fəlsəfi araşdırmaları bir növ qadağan etmiş, filosof-tənqidçilər çap olunmaq hüququndan məhrum eləmişdi. Fəlsəfəyə heç bir dəxli olmayan tamam başqa təfəkkür formalarını əsl fəlsəfi təfəkkür kimi qələmə vermək və bununla

əslində fəlsəfədən “xilas olma” meyl, təəssüf ki, hələ tamamilə aradan qaldırılmamışdır.

Fəlsəfəni elmiləşdirmək adı ilə onu elm çərçivəsinə salmışdılar. Elm isə insansızlaşmış dünyanı öyrəndiyi üçün insana yaddır, hər cür emosionallıqdan, hər cür təəssüratdan azaddır və ya məhrumdur. Soyuq ağılla, rasionel düşüncə ilə əldə olunmuş biliklər, bu biliklərin müəyyən sxematik sistemi olsa-olsa yalnız ixtisas fəaliyyətində lazım olar. İnsanın xarakter və mənəviyyatının formalaşması prosesində bu biliklər bilavasitə heç bir rol oynamır.

Deməli, o vaxt ki, fəlsəfə elm normativləri çərçivəsinə salınmışdı, o yalnız ixtisas fənninin metodologiyası kimi faydalı ola bilərdi. Təəssüf ki, respublikamızın ali məktəblərində bu sahəyə fikir verilmir.

Əlbəttə, fəlsəfənin bütün əhəmiyyəti onun yalnız metodoloji funksiyası ilə məhdudlaşmır. Onun ideoloji və dünya-görüşü funksiyalarından da səmərəli surətdə istifadə etmək olar. Lakin təbiidir ki, sovet dövründə fəlsəfənin bu funksiyaları da sxematikləşdirilmiş və tədricən öz təsir gücünü itirmişdi.

İdeoloji funksiya sinfilik prinsipi ilə məhdudlaşdırılmış və üstəlik bu prinsip özü də bayağılaşdırılmış, metafizik bir hökm çərçivəsinə salınmışdı: kapitalizm cəmiyyətində nə varsa – pisdir, sosializm cəmiyyətində nə varsa – yaxşıdır. Fəlsəfə də hər vasitə ilə yalnız buna xidmət etməli idi ki, sosializmin üstünlüklərini təbliğ etsin. Halbuki həqiqi dialektik mövqə tədqiqat obyektlərinin hərtərəfli öyrənilməsini, hər bir mütərəqqi hadisənin də daxili ziddiyyətlərinin üzə çıxarılmasını, habelə ümumən mənfi hesab olunan hər hansı hadisədə onun mövcudluğunu hər halda təmin edən, onu yaşadan pozitiv başlanğıcı aşkara çıxarmağı nəzərdə tutur.

Başqa bir misal. İnsan mürəkkəb bio-sosial-mənəvi sistemdir. Onu təşkil edən bu müxtəlif müstəvilərdən hər hansı birini ön plana çəkib, qalanları nəzərdən atsaq insan haqqında tam, bütöv təsəvvür əldə etmək mümkün olmaz. Lakin bu yaxınlara qədər insana əsasən sinfilik prizmasından nəzər salınırdı, bütün yerdə qalan cəhətlər, insanın fiziki və mənəvi keyfiyyətləri isə kölgədə qalırdı. İnsanın fərdiyyəti, mənəvi təkrarlanmazlığı, unikalığı unudulur, eyni ictimai

münasibətlərin məcmusu olan bütün insanlar eyni bir çərçivəyə salınırdı. Nəticədə bərabərlik ideyası bərabərçilik prinsipinə çevrilir, unikal insan fərdiyyətinin yerini cəmiyyətin bir ünsürü, milyonlardan biri olan özgələşmiş *sosial insanlar* tuturdu. Stalinizm dövründə repressiyaya bir növ bəraət qazandıran “əvəz olunmaz heç kim yoxdur” ideyası yaranır, guya cəmiyyətin səadəti naminə ayrı-ayrı insanların səadəti qurban verilirdi.

Burada biz şəxsi mənafeyi ictimai mənafeyə qurban verməyin necə təbliğ olóduğunu yada salmaya bilmərik. Çünki bu, cəmiyyət ilə insan arasındakı zidiyyətin açıq-aşkar birtərəfli, "metafizik" həllinə ən yaxşı misaldır. Ayrıca insanlar, onların şəxsi mənafeyi bir qayda olaraq arxa plana keçirdi... Lakin sual olunmurdu ki, bununla biz əslində son məqsədi qurban vermiş olmuruqmu?

Cəmiyyət həddindən artıq mücərrədləşdirilir və əslində insanın əksliyinə çevrilirdi. Halbuki sosialist inqilabının əsas məqsədlərindən biri məhz bu əksliyi aradan qaldırmaq, bir tərəfdən şəxsi mənafehlərin ictimai mənafeyə, digər tərəfdən də ictimai mənafehin şəxsi mənafehlərə uyğunluğunu təmin etmək idi. Lakin təəssüf ki, mövcud sosial-iqtisadi münasibətlərin strukturunda bu ikinci istiqamət arxa plana keçmiş, insanın cəmiyyət qarşısındakı məsuliyyətindən gen-bol söhbət getdiyi halda, cəmiyyətin insan qarşısında məsuliyyət daşması yaddan çıxmışdı.

Əgər insan müstəqil mənəvi sərvət kimi deyil, yalnız cəmiyyətin bir üzvü, hissəsi kimi yada düşürsə, deməli obyektiv ictimai həyat mənəvi insandan və ya insan mənəviyyatından “azad edilir”. Unudulur ki, mənəvi komponentdən “azad edilmiş” sosial gerçəklik daha fəlsəfinin predmeti ola bilməz. Çünki hər hansı bir problem yalnız o zaman fəlsəfəlik səviyyəsinə qalxır ki, o, insan taleyi ilə bağlanır, mənəviyyat prizmasından keçirilir. Fərddən kənar, fərdi mənəviyyatdan kənarəə götürülən ictimai problemlər fəlsəfinin yox, sosiologiyanın predmetinə daxildir. Biz bu fərqi nəzərə almadığımızı görə və xüsusi fənlərdən biri olan sosiologiyanın problemlərini fəlsəfəyə daxil elədiyimizə görə, fəlsəfinin predmeti əsassız surətdə genişləndirilmiş, meyar itmişdir. Nəticədə fəlsəfəyə dəxli var, ya yox, ictimai həyatdan bəhs edən istənilən yazı

fəlsəfi əsər kimi qiymətləndirilmiş, bu əsərlərə görə müvafiq olmayan elmi dərəcələr verilmişdir. Publisistikadan tutmuş konkret faktiki materialın empirik təhlilinə qədər hər nə varsa fəlsəfə adlandırılmış və “filosofların” sayı əsl fəlsəfədən heç xəbəri olmayan adamlar hesabına günü-gündən aramışdır. Belə düşünmək olar ki, bu əsərlər heç olmasa empirik sosiologiyanın inkişafı üçün əhəmiyyətə malikdir. Lakin məsələ burasındadır ki, sovet dövründə yazılan «fəlsəfi» əsərlərin əksəriyyəti fəlsəfəlik tələblərindən uzaq olduğu kimi, elmilik tələblərindən də uzaq olmuşdur. Rəsmi məlumatlarla əsl vəziyyət arasında uçurum yarandığından cəmiyyətşünaslıq sahəsində yazılan əsərlər həyatın özünü yox, saxta statistikanı əks etdirirdi. Empirik sosioloji tədqiqatlar aparmaq məsləhət bilinmirdi və ona görə də bizdə fəlsəfə ilə yanaşı sosiologiya elmi də çərçivəyə salınmışdı. Lakin bu çərçivə daxilində aparılan “tədqiqatlar” əsl tədqiqatdan çox uzaq olsalar da, onların bir “üstünlüyü” var idi. Bu da həmin işləri yazmaq üçün heç bir tədqiqatın lazım olmaması, xüsusi zəhmət çəkmədən “böl məhsul” vermək imkanı idi.

Konkretlik üçün respublikamızda neçə-neçə rəsmi filosof yetişdirən ənənəvi mövzulara nəzər salaq. Təkcə “inkişaf etmiş sosializm”, “yetkin sosializm” mərhələsinin tədqiqinə nə qədər əsərlər, dissertasiyalar həsr olunmuşdur. “İnkışaf etmiş sosializmdə... həyat tərzini”, “...siniflərin yaxınlaşması”, “... millətlərin yaxınlaşması”, “..... fiziki əməklə zehni əməyin, şəhərlə kənd arasında fərqin aradan qalxması”, “... kəndin mədəni tərəqqisi”, “... məişətin tərəqqisi” və s., habelə “Sosialist demokratiyasının təntənəsi”, “Sovet adamı”, “Sovet həyat tərzini”, “Dinin ölüb getməsi”, “Dövlətin ölüb getməsi”, “Keçmişin qalıqlarına qarşı mübarizə”, “Kommunist əxlaq normalarının təntənəsi”, “Respublikamızda kommunizm quruluşunun xüsusiyyətləri”, “Sosializm realizmi...” və s. yüzlərcə bu cür mövzularda yazılan əsərlərin əksəriyyəti real həyatdan uzaq olmaqla yanaşı fəlsəfədən də çox uzaq idi.

O vaxt respublikamızda beynəlmiləçilik haqqında cildlərlə əsərlər yazılırdı. Lakin bu sahədə elmi-sosioloji tədqiqatlar aparmaq, məhz problemləri araşdırmaq əvəzinə “mütəxəssislərimiz” xalqlar dostluğunun təntənəsini mədh edirdilər.



Bu hal respublikamızda özünü daha qabarıq göstərirdi. O dövrün “ən böyük kəşflərindən biri” – “sovet milləti” ideyası məhz bizim akademiklər tərəfindən irəli sürülmüşdü. Bu ideyanın şərhinə hətta xüsusi televiziya verilişləri həsr olunurdu. Başqaları (xüsusən ermənilər) milli münasibətlər sahəsində olmayan yerdə problem qaldırdıqları halda, biz olan problemlərimizi də üzə çıxartmadığımızdan belə bir ictimai rəy yaranırdı ki, başqa respublikalarda kompakt yaşayan azərbaycanlılara münasibət yaxşı olub, onların heç bir sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi problemləri olmayıb. Halbuki, Azərbaycanda yaşayan başqa millətlərin (ermənilərin, 1989-91-ci illərdə isə guya həm də rusların və s.) bu sahədə olmayan «problemləri» tez-tez ortaya atılırdı. Təsədüfi deyildir ki, 1990-cı ilin 20 yanvarında Bakıya qoşun yeridilərkən qondarma motivlərdən biri də başqa millətlərin təhlükəsizliyini qorumaq idi.

Göstərilən sahələrdə ciddi elmi tədqiqatlara ehtiyac olduğunu qeyd etməklə biz heç də bu mövzuları fəlsəfi mövzu kimi təqdim etmək istəmirik. Fəlsəfi ümumiləşdirmələr yalnız o zaman mümkün ola bilər ki, əvvəlcə empirik və elmi-nəzəri səviyyədə tədqiqatlar aparılmış olsun. Yalnız bundan sonra həmin problemlər fəlsəfi kontekstə daxil edilə bilər. Lakin heç empirik tədqiqatların da aparılmadığı bir şəraitdə nəyin fəlsəfi ümumiləşdirilməsindən söhbət gedə bilər?

Bax, belə bir şəraitdə, elmi tədqiqatların yerini psevdotədqiqatlar tutduğu bir zamanda, əsl fəlsəfi fikir də “aktual mövzulardakı” psevdofəlsəfə tərəfindən sıxışdırılırdı. (Təəssüf ki, bu meyli bəzən indi də davam etməkdədir).

Belə düşünmək olar ki, həmin dövrdə əsl fəlsəfə daha çox dərəcədə fəlsəfə tarixi timsalında saxlana bilərdi. Mərkəzdə, doğrudan da, dünya fəlsəfə klassikləri rus dilinə tərcümə olunur, fəlsəfə tarixinin şərhinə geniş yer verilirdi. Nə qədər paradoksal görünsə də, qadağanlar daha çox dərəcədə Qərb idealist fəlsəfəsinə deyil, rus idealist fəlsəfəsinə – V.I.Solovyov, N.A.Berdyayev kimi klassiklərə tətbiq edilirdi. Bu, əslində milli fəlsəfi fikri tarixi yaddaşdan silmək təşəbbüsü idi. Respublikamızda isə proletkultçuluq meyli, manqurtlaşdırma təəbirləri özünün zirvəsinə qalxmışdı. Xalq özünün hətta

mütərəqqi fəlsəfi fikrindən ayrı düşmüş, milli fəlsəfə tarixinin yerini ictimai-siyasi və demokratik fikir tarixi tutmuşdu. Birinci qaranlıqda qaldığından çoxları hələ indi də fəlsəfəni ya maarifçilik və didaktika ilə, ya inqilabi-demokratik fikirlə, ya da hətta siyasi publisistika ilə qarışdırırlar. Nəticədə Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin hüdudları genişləndirilir və burada ancaq əsl fəlsəfəyə yer qalmır. Səbəblərindən biri budur ki, əsl fəlsəfəni şərh etmək təbliğatçılıqla elmi dərəcə almış rəsmi fəlsəfəçilərin intellektual imkanı xaricindədir. Deməli, bugünkü fəlsəfəmizdəki vəziyyət keçmişdəki fəlsəfi fikrimizin də üzə çıxmasına mane olur. Bu sahədəki tək-tük həqiqi tədqiqatlar isə “aktual mövzulardakı” cild-cild kitablar arasında itibəttir.

Marksizm fəlsəfəsini ancaq əzbərləyənlər, heç ona da yaradıcı və tənqidi şəkildə yanaşa bilməyənlər bu təlimin dünya fəlsəfi fikri ilə əlaqəsini, ümumi cəhətlərini görə bilmir, ondan kənarda nə varsa hamısına qara eynəkdən baxırdılar. Burada Aristotelin məşhur fikri yada düşür: “Nadanlar ancaq fərqi, müdriklər isə həm də vəhdət və ümumiliyi görürlər”. Xalq hikməti və klassik fəlsəfənin, o cümlədən Şərq klassik fəlsəfəsinin çox mühüm ümumilikləri var və hər hansı fəlsəfi təlim də yalnız bu ümumi fonda daha aydın dərk edilə bilər. Milli fəlsəfi fikirlə əlaqələndirilmədikdə, milli mədəniyyətdən ayrı düşdükdə heç bir təlimin canlı təsir gücü ola bilməz.

Stalinizmdən sonrakı mərhələdə Sovet İttifaqında «şəxsiyyətə pərəstiş» və totalitarizm tənqid olunsa da, ziyalıların, sərbəst düşünən insanların kütləvi surətdə həbsləri, edamı və sürgünü dayandırılsa da fəlsəfi dünyagörüşü sayəsində azadlıq hələ də yox idi və marksizm buxovları yaradıcı təfəkkürü sıxmaqda davam edirdi. Belə bir şəraitdə sərbəst düşüncə təşəbbüsləri hətta Moskvadakılara, «böyük qardaşlarımıza» da baha başa gəlirdi. Bununla belə, fərqli düşüncə meyilləri hər halda var idi. Azərbaycanda marksizm və kommunist ideologiyasına alternativ təlim yaradılması və bu təlimin gənclər arasında təbliğ olunması Asif Əfəndiyevin (Asif Ata) rəhbərliyi ilə həyata keçirilirdi. O, qadağan olunmuş Qərb təlimləri və ifrat Şərq düşüncəsi zəminində yeni maksimalist bir təlim hazırlamışdı ki, onun da əsas prinsipi və məqsədi insan mənəviyyatını önə çəkmək və «kamil insan» yetişdirməkdən

ibarət idi. «İnsanı kamilləşdirmədən cəmiyyəti təkmilləşdirmək olmaz» tezisi açıq-aşkar marksizmə zidd olmaqla yanaşı, həmişə insana, onun mənəvi aləminə istinad edən Şərq fəlsəfi düşüncəsinin də ifrat variantını önə çəkirdi. Belə ki, «cəmiyyəti təkmilləşdirmədən kamil insan yetişdirmək olmaz» deyən marksizm digər ifrat qütb kimi tamamilə atıla bilməzdi. Ən optimal yol bu iki qütb arasında dayanmaqla onların sintezindən çıxış etmək idi. Lakin Asif Ata hər hansı bir aralıq vəziyyəti, hər hansı bir kompromisi qəbul etmədiyi kimi, bu iki qütbün sintezinə də təşəbbüs göstərmədi və nəticədə onun təlimi ifrat Şərq fəlsəfi düşüncəsinin bərpası cəhdindən başqa bir şey olmadı.

Bununla belə, müstəqillik dövründə marksizmə alternativ olan və milli fəlsəfi fikri ehtiva edə bilən təlimlərin yaranması üçün əsas qaynaqlardan biri ədəbi-bədii fikrin fəlsəfi mündəricəsi idisə, digəri də təbii ki, disident hərəkatı və peşəkar fəlsəfi axtarışlar idi.

## MÜSTƏQİLLİK İLLƏRİNDƏ FƏLSƏFİ FİKRİMİZİN İNKİŞAF MƏQAMLARINA DAİR

Son illərdə ölkəmizdə fəlsəfi fikir elə bil ki, yenidən doğulur və bu yeni nəfəsin səbəbi, heç şübhəsiz, yeni əsrdə və ya yeni minillikdə deyil, müstəqillik amilində axtarılmalıdır.

Lakin nə qədər təəccüblü olsa da, müstəqilliyin ilk illərində fəlsəfi fikirdə inkişaf əvəzinə, bir tənəzzül və durğunluq müşahidə olunmağa başladı. İqtisadiyyatda, elmdə, təhsildə azadlıqdan sui-istifadə, qərarlaşmış strukturların dağıdılması halları fəlsəfədən də yan ötmədi. Bir sıra başqa istiqamətlərdə olduğu kimi, fəlsəfədə də konturları görünməyən bir azadlıq dəryasına qərq oldu. Uzun illər ərzində fikirləri məngənədə saxlayan, yaradıcı fantaziyaya meydan verməyən ideoloji qəliblər sındırıldıqdan sonra azad və nəhayətsiz fikir dünyasına qədəm qoyarkən keçirdiyimiz sevinc hissləri tezliklə dibi görünməyən, sərhədləri müəyyənləşməmiş bu nəhayətsizliyin doğurduğu əsrarəngiz bir qorxu ilə müşayiət olundu. Həmişə nədənsə yapışmağa məcbur olan, divarları özünə bələdçi seçən kor adam sərhədsiz, geniş meydanda oriyentiri itirdiyi kimi, azadlığa çıxmış fəlsəfi fikirdə bürüməmək üçün yenidən köhnə qəliblərin qırıntılarından yapışmağa çalışdı.

Müasir Azərbaycanda fəlsəfənin inkişafı üçün, bir tərəfdən Qərb fəlsəfi fikrinin açdığı geniş asfalt yolla getmək, digər tərəfdən, əsasən qonşu müsəlman ölkələrindən daxil olan dini-fəlsəfi biliklərə yiyələnmək kimi əlavə imkanlar açılmışdır. Üçüncü bir yol isə kommunist ideologiyasından əl çəkmiş

Rusiya ilə elmi-fəlsəfi əlaqələri bərpa etməkdən ibarətdir ki, əhalinin rus dilini bilməsi və rusdilli fəlsəfi kitabların və dövrü mətbuatın Azərbaycanda geniş yayılması bu yolun imkanlarını xeyli artırır.

Lakin biz ona görə müstəqillik əldə etməmişik ki, yenə də kimləri isə təqlid edək. Azərbaycan fəlsəfi fikrinin öz siması, öz problematikası, öz dəst-xətti olmalıdır. Mütləq ruha gedən yol milli ruhdan keçməlidir. Lakin bunun üçün əvvəlcə milli özünüdərk tələb olunur ki, bu vəzifənin də ictimai miqyasda yerinə yetirilməsi milli fəlsəfi fikrin inkişafından kənarında mümkün deyil.

Cəmiyyət boşluğu sevmir və yaranmış sosial-idraki vakuum həqiqi fəlsəfi fikirlə dolana qədər bura çoxlu psevdofəlsəfələr, saxta «tədqiqatlar» daxil oldu. Azərbaycan elminin strukturunda fəlsəfə üçün ayrılmış yeri tutmaq, kvotaya yiyələnmək üçün müxtəlif çeşidli cəhdlər göstərildi. Bu sahədə yazılan dissertasiya işlərini və kitabları nəzərdən keçirsək, yaranmış real vəziyyəti daha aydın təsvir edə bilərik.

Peşəkar fəlsəfi tədqiqatlar istiqamətində xüsusi uğurlar əldə edə bilməsək də cəmiyyətdə gedən quruculuq proseslərinin tərkib hissəsi kimi milli ideologiyanın və ictimai-siyasi fikrin də xeyli dərəcədə inkişaf etdiyini görməmək mümkün deyil. Müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurulması prosesi onun ideya siyasi təməllərinin hazırlanması ilə müşayiət olunmuşdur. Burada biz, Azərbaycanın ümummilli lideri Heydər Əliyevin müstəsna rolunu qeyd etməyə bilmərik. Onun ictimai-siyasi fəaliyyətinin fəlsəfi mündəricəsini ortaya çıxarmaq xüsusi tədqiqatlar tələb edir və yəqin ki, bu istiqamətdə gələcəkdə də tədqiqatlar aparılacaqdır. Amma onun özünün bilavasitə irəli sürdüyü ideyalar da çağdaş fəlsəfi fikrin səviyyəsini müəyyən edir. Bu baxımdan, Heydər Əliyevin aforizmlərinin seçilib nəşr edilməsi çağdaş fəlsəfi fikir üçün önəmli hadisə hesab edilə bilər.<sup>1</sup> Heydər Əliyevin milli ideologiyamızın formalaşdırılması, azərbaycançılığın ideya siyasi əsaslarının işlənilib hazırlanması sahəsində xidmətləri də xüsusi diqqətə

---

<sup>1</sup> *Heydər Əliyev*. Aforizmlər (Azərbaycan, rus və ingilis dillərində). B., «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 1998.

layıqdir.<sup>1</sup>

Azərbaycanda Heydər Əliyev ideyalarının şərhı və bunların həyata keçirilməsi üçün zəruri ideya siyasi mühitin hazırlanması sahəsində professor Ramiz Mehdiyevin xidmətləri, həm də Azərbaycanda fəlsəfi fikrin inkişafına müsbət təsir göstərməkdədir. O, öz əsərlərində Heydər Əliyev ideyalarına, klassik fəlsəfi irsə və müasir dövrün peşəkar fəlsəfi tədqiqatlarına istinad etməklə Azərbaycanda müstəqil dövlət quruculuğunun elmi-nəzəri əsaslarını işləyib hazırlamış, habelə dünyada gedən böyük miqyaslı ictimai-siyasi proseslərin Azərbaycan ictimai gerçəkliyində spesifik xüsusiyyətlərini araşdırmaqla bu sahədə daha konkret tədqiqatlar üçün yol açmışdır.

Prof. Ramiz Mehdiyevin «XXI əsrdə milli dövlətçilik»<sup>2</sup> və «Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri»<sup>3</sup> mövzusunda kitabları Azərbaycanda sosial-fəlsəfi fikrin inkişafı sahəsində ciddi addımlar hesab edilə bilər. Kitablarda köhnə ideologiyadan imtina edərək yeni iqtisadi münasibətlərə və demokratik dəyərlər sisteminə keçən Azərbaycanın dövlət quruculuğu praktikası, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi inkişaf yolu qloballaşma kontekstində nəzərdən keçirilir. Son dövrlərdə Azərbaycanda bu problematika üzrə tədqiqatlar xeyli artmışdır ki, bu da mövzunun xüsusi aktuallığına dəlalət edir.

Azərbaycanda fəlsəfi fikir mühitinin formalaşdırılması işində müəyyən təşkilati addımlar da atılmışdır ki, bu da müstəqillik dövrünün uğurları sırasına daxil edilə bilər. 2002-ci ildə Azərbaycan fəlsəfi ictimaiyyətinin, Rusiyanın və Türkiyənin filosofları ilə əlaqəsini daha mütəşəkkil səviyyədə təmin etmək üçün Bakıda (Azərbaycan Universitetində) keçirilən beynəlxalq konfrans itirilmiş yaradıcılıq əlaqələrinin bərpası istiqamətində mühüm addım oldu. Bundan sonra azərbaycanlı fəlsəfə

---

<sup>1</sup> *Heydər Əliyev və azərbaycançılıq məfkurəsi*. – B., «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2002.

<sup>2</sup> *Ramiz Mehdiyev. XXI əsrdə milli dövlətçilik*. B., «XXI – Yeni Nəşrlər Evi», 2003.

<sup>3</sup> *Ramiz Mehdiyev. «Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri»*. B., «XXI – Yeni Nəşrlər Evi», 2005.

tədqiqatçılarının Rusiya və Türkiyədə keçirilən konfranslarda iştirakı müntəzəm xarakter aldı. Azərbaycanlı müəlliflər Moskvada rus və ingilis dillərində çıxan «Qlobalistika» ensiklopediyasının hazırlanması işinə cəlb edildilər.<sup>1</sup> 2000-ci ilin avqustunda və 2003-cü ilin iyul ayında Romada keçirilən Beynəlxalq Metafizika konqreslərində, 2003-cü ilin avqustunda İstanbulda keçirilən XXI Ümumdünya Fəlsəfə konqresində, həmin ilin dekabr ayında İstanbulda keçirilən Türkiyə, Azərbaycan və Qazaxıstan sosioloqlarının konfransında, 2004-cü ildə Oksford Universitetində, 2005-ci ilin avqustunda Hollandiyada keçirilən Beynəlxalq Fenomenologiya konfranslarında, 2005-ci ilin oktyabrında Türkiyənin İzmit şəhərində keçirilən Türkdilli xalqların sosioloqlarının I Beynəlxalq qurultayında Azərbaycan nümayəndə heyətlərinin iştirakı beynəlxalq yaradıcılıq əlaqələrinin genişlənməsindən xəbər verir. Son illərdə Bakı da bir sıra beynəlxalq fəlsəfi tədbirlərin təşkilatçısı olmuşdur.

2002-ci ildə fəlsəfə elmləri doktoru Ramiz Mehdiyevin rəhbərliyi ilə Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Assosiasiyasının təsis edilməsi filosofların daha yaxşı təşkilatlanmasına səbəb olmuş və elə həmin ildən Azərbaycanda «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər» adlı curnalın nəşrinə başlanmışdır. Assosiasiyanın təşəbbüsü ilə Karl Popperin və Jan Pol Sarrtrın anadan olmasının 100 illiyi, Kantın vəfatının və Feyerbaxın anadan olmasının 200 illiyi, Con Lokkun vəfatının 300 illiyi təntənə ilə qeyd edilmiş, onların haqqında dövrü mətbuatda məqalələr çap etdirilmişdir ki, bu da Azərbaycan ictimaiyyətinin diqqətini dünya fəlsəfi fikrinə yönəltmək sahəsində önəmli bir addımdır. Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Assosiasiyasının təşəbbüsü ilə habelə milli-fəlsəfi fikir tarixinin təbliği sahəsində bir sıra beynəlxalq miqyaslı tədbirlər həyata keçirilmişdir. Bunların arasında Azərbaycanın görkəmli filosofu Şihabəddin Yəhya Sührevərdinin anadan olmasının 850 illik yubileyini və yubiley ərəfəsində çap olunan nəşrləri, habelə akademik Heydər Hüseynovun anadan

---

<sup>1</sup> *Глобалистика. Энциклопедия* (гл. редактор И.И.Мазур, А.Н.Чумаков.) М., «Радуга», 2003.-1328 с.

olmasının 95 illik yubileyi münasibətilə görülən işləri, hər ilin noyabr ayında Beynəlxalq Fəlsəfə gününün təntənə ilə qeyd olunmasını xüsusi qeyd etmək lazımdır. 2004-cü ilin oktyabrında professor Aida İmanquliyevanın yubileyinə həsr olunmuş «Şərq və Qərb: ortaq mənəvi dəyərlər, elmi-mədəni əlaqələr» adlı beynəlxalq elmi konfransda ABŞ-dan, Türkiyədən və Rusiyadan gəlmiş görkəmli filosofların iştirakı Azərbaycan fəlsəfi ictimaiyyətinin həyatında mühüm hadisə hesab edilə bilər. Həm də bu konfrans ötəri olmamış, 2005-ci ilin payızında keçirilən təkrar beynəlxalq konfransda daimi fəaliyyət göstərən «Şərq və Qərb: fəlsəfələr arasında körpü» adlı Beynəlxalq Alimlər Assosiasiyası yaradılmışdır. Mərkəzi ofisi ABŞ-da yerləşən Ümumdünya Fenomenologiya İnstitutunun direktoru, professor Anna-Tereza Tumeniçkanın, M.V.Lomonosov adına MDU-nun kafedra müdiri Zotovun, Qalatasaray Universitetinin fəlsəfə kafedrasının dekanı, professor Kənan Gursoyun, Qazi Universitetinin professoru Süleyman Hayrı –Bolayın, İstanbul Universitetinin professoru Ümit Meriçin, tanınmış türk yazıçısı və filosofu Mustafa Armağanın, Rusiya Fəlsəfə cəmiyyətinin I vitse-prezidenti, professor A.Çumakovun, Rusiya EA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, professor N.Smirnovanın, Hollandiyalı professor M.Keijzer və s. AFSEA-nın təşəbbüsü ilə keçirilən müxtəlif konfranslarda və yubiley mərasimlərində, birgə seminarlarda iştirakı Bakıda elmi-fəlsəfi yaradıcılıq mühitinin beynəlxalq miqyas aldığına dəlalət edir.

Müstəqillik dövründə Azərbaycanda fəlsəfi və sosial-siyasi fikrin inkişafı sahəsində atılmış ciddi addımlara baxmayaraq, bu sahədə həm təşkilati işin, həm də elmi yaradıcılıq prosesinin daha da inkişaf etdirilməsinə ehtiyac vardır.



## *SON SÖZ ƏVƏZİ*

Dünya fəlsəfi fikrinin inkişaf tarixinə ümumi bir nəzər saldıqda və burada Azərbaycan milli-fəlsəfi fikrinin yerini və rolunu düzgün dəyərləndirdikdə belə qənaətə gəlmək olur ki, tarixin müəyyən məqamlarında xalqımız fəlsəfi fikrin yaratıcıları və aparıcı qüvvələri sırasında olmuşdur.

Bu gün də azərbaycanlı filosofların ümumbəşəri ideyaların, dünya fəlsəfi fikrinin inkişafında iştirak etməyə, beynəlxalq fəlsəfi ictimaiyyətin birgə tədqiqatlarına qoşulmağa mənəvi haqları vardır. Lakin bu mənəvi haqqın gerçəkləşdirilməsi tarixdə qalmış xidmətlərlə həyata keçmir; bunun üçün həm də müvafiq elmi-fəlsəfi mühit yaranmalıdır. Əgər biz həqiqətən Qərb dəyərlərinə, o cümlədən Qərb fəlsəfi fikrinə yiyələnmək istəyiriksə, fəlsəfə klassiklərinin əsərləri Azərbaycan dilinə tərcümə olunmalı və onların şərhli və təhlili istiqamətində geniş miqyaslı tədqiqatlar aparılmalıdır. Lakin Qərbə pəncərə açılmasına baxmayaraq, bir tərəfdən çağdaş düşüncə paradigmasını keçə bilmədiyimizə görə, digər tərəfdən dil baryeri (adi danışiq yox, elmi-fəlsəfi dil nəzərdə tutulur) hələ də qaldığından Qərbi Avropanın fəlsəfi həyatına daxil olmaq bir yana dursun, müvafiq fəlsəfi ədəbiyyatın orijinaldan tərcüməsinə də hələ ki, rast gələ bilmirik.

Düzdür, dəqiq elmlər sahəsində Azərbaycan alimləri dünya elmində gedən proseslərə, qismən də olsa, qatıla bilirlər. Çünki riyaziyyat və təbiətşünaslıq bütün dünyada eynidir. Hər bir xalqın, hər bir ölkənin öz riyaziyyatı, öz elmi ola bilməz və qapılar hamı üçün açıqdır. Burada dil baryeri də xeyli zəifdir; çünki riyazi dil və elmi terminologiya universal olduğundan, dəqiq elmlərdə tərcümələr daha adekvat olur. Fəlsəfədə isə problematika fərqi ilə, milli mentalitet fərqi ilə yanaşı, dil baryeri də olduqca mühüm bir amilə çevrilir. Fəlsəfəyə azca da olsa bələd olanlar dilin nə dərəcədə ağır olduğunu, yəqin ki, bilirlər. İnsanlar, hətta öz dilində də fəlsəfənin mürəkkəb üslubuna uyğunlaşmaqda çətinlik çəkirlər. Belə olduğu halda,

milli fəlsəfə tədqiqatçılarının dünya fəlsəfi fikrinin inkişaf prosesinə qatılması xeyli çətinləşmiş olur.

Lakin çətinlik bundan ibarət deyil. Ümumi fəlsəfi problemlərlə yanaşı, milli fəlsəfi problemlər də vardır ki, onların ümumbəşəri bilik kontekstində tədqiqi ilə biz özümüz məşğul olmasaq, heç kim məşğul olmayacaq. Yəni fəlsəfədə riyaziyyat və təbiətşünaslıqdan fərqli olaraq, müəyyən avtonomluq da vardır. Bu hal daha çox dərəcədə artıq fəlsəfədən ayrılaraq nisbi müstəqillik əldə etmiş konkret fəlsəfi elmlər sahələrində, sosiologiyada, politologiyada, fəlsəfə tarixində və s. özünü göstərir.

Fəlsəfi biliklər sisteminin öyrədilməsi, əslində gərək zaman oxunda, tarixi müstəvidə həyata keçirilsin. Əvvəla, insanlar ümumiyyətlə mədəniyyət tarixinin tərkib hissəsi kimi dünya fəlsəfi fikrinin korifeyləri haqqında məlumata malik olmalıdırlar. Necə ki, hər bir ziyalı musiqiçi olmasa da – Beethoven, Çaykovski, Ü.Hacıbəyov haqqında, rəssam olmasa da – Rafael, Rembrant, Van Gog, Pikasso haqqında, ədəbiyyatçı olmasa da Homer, Nizami, Şekspir, Viktor Hüqo haqqında müəyyən məlumatlara malikdir, eləcə də Sokrat, Aristotel, Bəhmənyar, Con Lokk, Kant və onların ideyaları haqqında müəyyən bilgilərə malik olmaq «mədəni adam» olmağın əsas şərtləri sırasına daxildir. Digər tərəfdən, ideyaların inkişaf tarixini bilmədən sivilisasiyanın da tarixini mənimsəmək mümkün deyil.

İkincisi, fəlsəfi biliklər elmdən fərqli olaraq zaman keçdikcə köhnəlmişdir. Əgər fizikada, riyaziyyatda hər bir yeni nəsl əvvəlki nəslin çiyinləri üzərində qərar tutursa, fəlsəfədə sonra gələnlər əvvəlkilərlə yanaşı dayanmaq məcburiyyətindədir. Bu gün sırası bir fizik Nyutondan daha çox bildiyi halda, fəlsəfə üzrə ən məşhur akademik belə fəlsəfəni Aristoteldən daha yaxşı bildiyini düşünmək sadələşmə olardı. Biz bu gün də Platonu, Aristoteli, Hegeli çətinliklə başa düşür (əgər başa düşürüksə) və onların baş vurduğu dərinliyə girməyə cəsarət göstərmirik.

Fəlsəfə klassikləri bizim müasirlərimizdir. Görünür, ona görədir ki, fizika ilə məşğul olan alimlər özünə rahatca «fizik» deyə bilər, amma fəlsəfə ilə məşğul olanlar özü haqqında

«filosof» deməyə çəkinirlər.

Fəlsəfə sahəsində tədqiqatlar aparmaq, yeni söz demək çox çətindir. Çünki burada birbaryer var. Hər fəlsəfə klassikinın düzəliş etməyə, başqasının sistemi daxilində yeni söz deməyə isə sadəcə mənəvi haqqımız yoxdur. Yeni fəlsəfi sistem yaratmaq isə çox çətindir və bu baryeri ancaq fitrən filosof olanlar keçə bilərlər.

Fəlsəfənin rolu və əhəmiyyəti haqqında danışarkən müxtəlif fəlsəfi nəzəriyyələr haqqında məlumatla, fəlsəfi biliklərin sistemli təqdimatı ilə yanaşı, fəlsəfi düşüncə qabiliyyətinin formalaşdırılması məsələsi nisbi müstəqil bir vəzifə kimi ayrılıqda nəzərdən keçirilməlidir. Belə ki, ola bilsin, müxtəlif fəlsəfi təlimləri öyrənmək heç də hamıya lazım deyil. Lakin fəlsəfi düşüncə tərzini təfəkkür mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsidir və hamı üçün faydalı ola bilər.

Fərdi fəlsəfi düşüncələr, insanın dünyadakı gözəllik və harmoniya təzahürləri qarşısındakı heyrətindən doğan suallar, insanın özü ilə və dünya ilə təkbətək söhbətləri – kamilliyə aparan yolun məqamlarıdır. Bu məqamlar özünü maddi dünyadan ayıran, fərqli bir mahiyyətin təmsilçisi olduğunu dərk edən və özündə dünyaya qarşı dura biləcək bir mənəvi güc, ideya qaynağı tapan və bu qaynaqdan müntəzəm surətdə bəhrələnərək daim kamilləşən, dünya ilə, cahan ilə tən gələn və nəhayətdə, bu «cahana sığmayan» insan-filosofun və ya sözün həqiqi mənasında insanın, böyük hərfli İnsanın həyat məqamları, idrakin əzablı və möhtəşəm addımları, mənəvi yüksəliş yaşantılarıdır. Heyrətdən başlayan idrak yolunda əzab və sevincin, eşq və kədərin vəhdət məqamları...

Əsl böyük həyatın heyrətdən başladığını etiraf edən Qərb fəlsəfi fikri, təəssüf ki, 500 il əvvəl Füzulinin poetik zirvəyə qaldırdığı heyrətdən başlayan məhəbbət və idrak fəlsəfəsindən hələ də xəbərsizdir. Azərbaycan fəlsəfi fikri Avropa üçün hələ də açılmamışdır. Nəinki Avropa, biz heç özümüz də vaxtilə yaratdıqlarımızı özümüzdə qaytarmağa nail olmamış, onları inkişaf etdirmək bir yana dursun, sadəcə müasir fəlsəfi fikir kontekstində yenidən mənimsəyə bilməmişik. Təəssüf ki, heyrətdən başlayan, məhəbbətdən keçən və fəlsəfi idraka yüksələn mənəvi-əqli inkişaf yolunda son mərhələni unutmuş,

neçə əsrlər boyu elə məhəbbətdət də ilişib qalmışq və bəzi rəmzləri hərfi mənada təfsir etdiyimizdən, ulularımızın böyük ideyalarını da yarımçıq mənimsəmişik. Əbu Turxanın məlum rübaisində deyildi ki:

*İdrakı rəmz edib bir gül sandılar,  
Aqıl olanları bülbül sandılar,  
Vaxt keçdi, rəmz itdi, sonra gələnlər  
Təkcə bülbül ilə gülü andılar.*

Fəlsəfə elmlərdən fərqli olaraq, maddi dünyanın obyektiv qanunauyğunluqlarını öyrənməklə məşğul olmur. Düzdür, bir çox filosoflar fəlsəfənin başqa elmlərdən fərqi sadəcə miqyasla izah etməyə çalışırlar. Yəni, konkret elmlər dünyadakı hadisələrin bu və ya digər qismini və cəhətlərini öyrəndiyi halda, fəlsəfə bütövlükdə dünyanı, onun ən ümumi qanunauyğunluqlarını öyrənirmiş... Belə olduqda fəlsəfə son nəticədə yenə də elmlər sırasına daxil edilir. Halbuki, fəlsəfə ümumiyyətlə elmdən fərqli olmaqla dünyanı (maddi dünya nəzərdə tutulur) öyrənmək vəzifəsini qarşısına qoymur. Fəlsəfənin predmeti dünyadan kənara çıxır və özünü mənəvi bir varlıq olaraq dünyadan ayırmış insanın dünya ilə münasibətini əks etdirir. Elm obyektiv dünyanı, insansız (mənsiz, mənəvi factorsuz) dünyanı öyrəndiyi halda, fəlsəfə məhz insanlı dünyanı, insaniləşmiş, rəmziləşmiş dünyanı öyrənir. İncəsənət də dünyanı ifadə edir, bədii obrazlarla, rəmzlərlə «əks etdirir». Lakin burada söhbət elmdəki mənada inikasdən deyil, ideya-estetik yaşantıdan gedir. Yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, ədəbiyyat və incəsənət, elmə nisbətən fəlsəfəyə daha yaxındır. Elmdən fərqli olaraq ədəbiyyat və incəsənət bütün xalqın istifadəsinə verildi ki, fəlsəfə də bütövlükdə xalqın dünya-görüşünün formalaşmasında əhəmiyyətli dərəcədə iştirak edir. Lakin burada fəlsəfənin iki müxtəlif səviyyəsindən söhbət getdiyi nəzərə alınmalıdır. Peşəkar fəlsəfə, elmi-fəlsəfi araşdırmalar, təbii ki, geniş kütlələr üçün nəzərdə tutulmur. Fəlsəfi düşüncə tərzinin, ideya-mənəvi yaşantı vərdişlərinin isə bütün insanlara aşılması çox önəmlidir. Hər bir insan özünü maddi dünyadan ayırmağı, cari hadisələrin fəvqünə qalxmağı, həyata

böyük ideallar mövqeyindən baxmağı öyrənməlidir. Həm də bunu başqalarının nəsihətləri şəklində deyil, kənardan təsir kimi deyil, özünün fərdi mənəvi-psixoloji yaşantısı kimi mənimsəməlidir. Bizim məqsədimiz insanlara sadəcə fəlsəfi biliklər öyrətmək yox, fəlsəfi düşüncə tərzini mənimsətməkdir ki, hər bir insan öz mənəvi-intellektual potensialının verdiyi imkan çərçivəsində filosoflaşa bilsin, İnsanlaşa bilsin. Gənclərin mənəvi tərbiyəsini didaktikanın, pedaqogikanın öhdəsinə buraxmaq böyük sadələşmədir. Əgər insanlar dünyanın ahəngini duya bilməsə, təbii gözəllik qarşısında heyərlənməsə, öz daxili mənəvi güc qaynağını kəşf etməsə, öz mənəviyyatını dünya ilə təmasda özünüdürək və refleksiya yolu ilə daim təkmilləşdirməsə, kənarında ülvə olan, gözəl olan nə varsa hamısının əslində öz daxilində olanların təzahürü, ikinci həyatı olduğunu dərk etməsə, yəni özünə genetik imkan şəklində təbiətə xas olan potensial mənəvi kamilliyi, müqəddəslik duyğusunu aktivləşdirməsə, canlandırmasa, özünün həyat tərzinə, fəaliyyət prinsiplərinə çevirməsə – təkcə kənar bilikləri öyrənməklə kifayətlənsə – insan bəlkə bilikli ola bilər, lakin kamil olmaz, alim ola bilər, lakin İnsan olmaz.

Mənəvi kamilləşmə yolunun, İnsanlaşma yolunun yeganə böyük bələdçisi olan fəlsəfi təfəkkür tərzinə necə yiyələnmək olar? Necə etmək olar ki, uşaqlara fitrən xas olan fəlsəfi düşüncə qabiliyyəti, mahiyyətə varmaq, cəsarətli suallar vermək cəhdləri standart, normal təfəkkür qəliblərinə salınaraq sıradan çıxmasın, yaşlı nəslin təslimçi və pragmatik düşüncəsi uşaqların üsyankar idrak qanadlarını qırmasın? Gənclərimizin təlim-tərbiyəsini bu istiqamətdə necə yenidən qura bilərik? Min illər boyu ata-babalarımızdan bizə həm də genetik olaraq miras qalmış böyük mənəvi sərvətləri kənardan öyrənməklə yanaşı, öz daxilimizdə necə aşkar edə bilərik? Özümüz mənən yüksəlmədən övladlarımızın tərbiyəsini «müasir tələblər səviyyəsində» necə qura bilərik?

Bircə şeyi nəzərə almaq lazımdır ki, bu gün Avropada aşkar şəkildə etiraf olunsa da, olunmasa da onların qazandığı nailiyyətlərdə fəlsəfi düşüncə tərzinin rolu böyük olmuşdur. Təsədüfi deyil ki, hələ Siseron fəlsəfəni xeyirxahlığın bələdçisi, həyat müəllimi adlandırır. Bütövlükdə antik sivilizasiya

fəlsəfi düşüncə üzərində qərar tutmuşdu. Avropanın ikinci böyük inkişaf dövrü, renessans da fəlsəfi düşüncəyə qayıdırdan başlanır. Yeni Dövrün bütün siyasi-hüquqi və mədəni-mənəvi dəyərlər sistemi də, demokratiya, insan haqları, beynəlxalq dəyərlər sistemi də, demokratiya, insan haqları, beynəlxalq hüquq normaları da fransız maarifçi filosoflarından, Con Lokkdan, Kantdan qidalanır. Bu gün biz bu dəyərlər sistemini Avropadan hazır şəkildə götürməyə çalışırıq. Bu yaxşıdır. Lakin öz fəlsəfi fikir qaynaqlarımıza qayıtmaqla biz həmin dəyərlər sisteminə təfəkkürün təbii inkişaf yolu ilə də gəlib çıxa bilərik. Onda milli-ictimai şüurla demokratik dəyərlər sistemi arasında müşahidə olunan müəyyən ziddiyyətlər də təbii yolla aradan götürülmüş olar.

Fəlsəfi düşüncə tərzini fərdi-mənəvi inkişaf üçün, insanın kamilləşməsi üçün nə dərəcədə lazımdırsa, fəlsəfi biliklər sistemi, elmi-fəlsəfi tədqiqatlar da cəmiyyət üçün, dövlət quruculuğu üçün, ictimai-siyasi və sosial-mədəni təşkilatlanma üçün bir o qədər vacibdir.

## AD GÖSTƏRİCİSİ

- Axundov M.F. · 37, 43, 44, 115, 241, 258-264, 273, 304, 316, 378, 380, 384  
Axutin A.V. · 84  
Akvinski F. · 6, 204, 205, 211  
Aleksandrov Q.F. · 379  
Aleksandr Men · 218  
Al-Maturidi · 347  
Anaksaqor · 66  
Andre T. · 20  
Aristotel · 5-7, , 25, 26, 34, 36, 38, 49, 52-62, 65, 67, 73, 76, 78, 88, 91-94,  
112, 121, 125, 130, 133, 138, 143, 148, 191, 196, 205, 218, 220, 227,  
230, 249, 369, 378, 380, 395, 403, 404  
Arximed · 52  
Artur Uyubşer · 342  
Asmus · 53  
Averoes · 219  
Avqustin · 84, 112  
Aytmatov Ç. · 89, 378
- Paskal, B. · 82  
Bakıxanov, A. · 43, 44, 241, 261, 380, 384  
Balzak O. · 322  
Bayat M. · 121  
Bayron · 45, 278, 282  
Bekon F. · 131, 139, 151, 158, 211, 212, 214, 221, 241, 260, 371  
Berdıyayev · 395  
Bethoven · 238-240, 403  
Bədrəddin Təbrizi · 118  
Bəhmənyar · 33, 44, 45, 48, 115, 116, 243, 384, 387, 403  
Bəxtiyar Vahabzadə · 377  
Biruni · 58, 134, 146, 147  
Bleyk · 268  
Braçinski · 266  
Bruno C. · 119  
Böyük Albert · 219  
Budda · 75, 217
- Cabbarlı C. · 11, 13, 263, 269, 272, 273, 294-339  
Camal Mustafayev · 44  
Cami · 37

Cavid H. · 11, 15, 115, 157, 162, 174, 258, 269-278, 281-283, 287, 288, 290,  
291, 294-298, 300-313, 316, 319, 322, 334, 375, 377, 390, 416

Ceyms U. · 83, 95, 96

Cek London · 322

Cəfərov Ş. · 44

Cəlil Məmmədquluzadə · 263, 375

Cəmaləddin Əfqani · 325

Cübran · 267-273

Çaykovski · 403

Çumakov A. · 401

Dante · 122, 211

Darvin · 62

Dekart R. · 18, 27, 29, 30, 57, 98, 113, 130-140, 144, 151, 152, 177, 178, 200,  
201, 221, 353, 354, 355, 371

Demokrit · 35, 67

Dinoşoyev M. · 92

Diogen · 34

Dominik Sordel · 347

Dostoyevski F. · 284, 285, 316, 335

Drayzer T. · 322

Düfre · 350

Eldar İsmayılov · 376

Emerson · 268

Empedokl · 66, 141, 337

Engels · 364, 366, 367

Eynşteyn · 57, 159, 371

Əbu Həfs Sührəvərdi · 246, 247, 249, 250, 251, 320

Əbu Turxan · 22, 52, 57, 87, 113, 121, 168, 183, 405

Əfəndiyev A. · 165, 170, 174, 336,

396

Əfqani · 51, 273, 325

Əflaki Əhməd · 118, 123

Əhmədov Ənvər · 44

Əl-Aşari · 347

Əli bəy Hüseynzadə · 273

Əl-Kindi · 218

Əl-Qəzali · 21, 93, 112, 124, 137, 146, 156, 164, 165, 218, 250, 251

Əsədov Sabir · 377

Əssar Təbrizi · 185

Fales · 34, 35, 337

Feyerbax · 7, 19, 38, 154, 238, 244, 245, 259, 365, 366, 371, 400

Fərabı · 6, 15, 29, 33, 38, 53, 58, 73, 75-80, 91, 134, 136, 146, 147, 169, 218,  
251, 359, 369



Fixte · 7, 244  
Fişer · 27  
Filippov L.İ. · 354  
Freyd Z. · 128, 177, 190, 331  
Fromm E. · 189, 372  
Furlani · 137  
Füzuli · 35, 36, 43- 45, 115, 116, 155, 165, 171, 186, 187, 245, 253, 260, 320,  
321, 351, 380, 384, 405

Göte · 6, 48, 153, 211, 214, 258, 259, 260, 261, 265, 266, 268, 271, 274, 275,  
278, 281, 282, 285, 387  
Göyüşov Z. · 44

Hacıbəyov Ü. · 403  
Hafiz · 20, 266  
Hartman · 223  
Haydeqger M. · 9, 12, 128, 342, 350, 352, 360  
Hegel · 6, 7, 12, 19, 25, 26, 38, 48, 49, 54, 56, 62, 97, 99, 106, 137, 162, 171,  
177, 186, 208, 209, 210, 211, 218, 219, 244, 245, 248, 249, 251, 252,  
255, 260, 274, 358, 361, 365, 369, 370, 371, 387, 404  
Henrix Heyne · 52  
Heraklit · 35, 36, 54, 106, 121, 161  
Hesiod · 66  
Heydər Əliyev · 4, 239, 274, 398, 399  
Heydər Hüseynov · 43, 48, 325, 373, 374, 375, 378, 379, 380-385, 401  
Həllac · 37  
Həsən bəy Zərdabi · 43, 44, 380  
Hilbert · 134  
Hilmi Ziya Ülken · 126, 130, 273  
Hippokrat · 52, 202  
Hobbs · 198, 239, 371  
Hodqson M.Q. · 125  
Homer · 403  
Horatsi · 183, 241, 276  
Husserl E. · 9, 12, 13, 18, 30, 128, 130, 137, 139, 145, 200, 339, 352, 353, 355  
Hüqo · 322

Xaqani · 153  
Xəlilov S. · 10, 75, 137, 233, 372  
Xəyyam · 312  
Xudu Məmmədov · 154

İbn Ataullah · 249  
İbn Ərəbi · 125, 146, 247  
İbn Rüşd · 93, 124, 218

İbn Sina · 18, 30, 33, 38, 58, 73, 80, 91-94, 96, 98, 102, 113, 124, 127, 133-138, 146, 147, 169, 187, 188, 218, 219, 230, 247, 250, 251, 359, 369  
İqbal · 219, 269-273  
İmanquliyeva Aida · 267-271, 401  
İsmayilov Fərman · 343

Kant İ. · 4, 6-9, 18, 30, 48, 54, 113, 123, 137, 143, 144, 152, 220-225, 228-231, 235, 236, 238, 239, 242-245, 255, 272, 371, 378, 400, 403, 407  
Kassirer · 9  
Kerkeqor · 12  
Kənan Gursoy · 401  
Kılıc Arslan · 117  
Kiplinq · 217  
Klinger · 278, 283  
Knış · 20, 247  
Konfutsi · 33, 75, 217  
Kopernik · 220, 227  
Koplston · 19  
Korbin, Anri · 107, 124, 129  
Koyre · 56, 57, 146, 147  
Krilov · 175  
Kun T. · 133  
Kuzanski Nikolay · 6, 205, 206, 208, 209, 211

Qadamer · 9  
Qadir Fazili · 248  
Qaliley · 57, 133  
Qandi · 162  
Qasımzadə F. · 44, 186  
Qilye · 19, 93  
Qorki M. · 335  
Qurbanov Şamil · 325

Lenin · 364, 372  
Leonardo da Vinçi · 150  
Lermontov · 278, 290  
Leybnis · 221, 371  
Lokk Con · 4, 6, 11, 12, 102, 114, 144, 191-203, 221, 239, 255, 256, 371, 400, 403, 407

Marağalı Əvhədi · 157  
Mahmud Qaya · 76  
Marks · 351, 363-372  
Marlo · 278  
Marsel · 352  
Maturidi · 216

Maymonid M. · 119, 218  
 Meqerli · 214  
 Mehdi Əmin Razavi · 77, 91, 228  
 Mehdi Hüseyn · 243  
 Mehdiyev Ramiz · 16, 364, 399, 400  
 Merlo-Ponti M. · 98  
 Məmməd Əmin Rəsulzadə · 43  
 Məmmədov Zakir · 44, 120, 246  
 Mənsur Həllac · 119, 121, 146, 189, 249, 340, 350  
 Mir Dəməd · 125  
 Mircəfər Bağırov · 376, 377, 381  
 Mirzə İbrahimov · 374  
 Mirzə Kazım bəy · 43, 261, 378, 381, 383  
 Mirzə Şəfi Vəzəh · 261, 267, 384  
 Məhəmməd Əli Camniyyə · 121  
 Monteskye · 212, 214, 266  
 Mustafa Armağan · 401  
 Mövlana · 20, 118, 146, 187, 248

Napoleon · 214, 238-241  
 Narski · 252  
 Nəimi · 43, 44  
 Nərman Qocattürk · 122  
 Nəsimi · 43, 44, 109, 115, 119, 181, 184, 185, 350, 351  
 Nitsşe · 12, 330, 340, 341, 351, 352  
 Nizami Gəncəvi · 15, 20, 34-36, 43, 44, 48, 77, 106, 115, 134, 158, 167-169,  
 187, 239, 266, 316, 328, 360, 378, 380, 384, 403  
 Nüaymə · 268  
 Nyuton · 57, 133, 369, 371, 404

Orxan Hənçerlioğlu · 126  
 Orteqa-i-Qasset · 348

Ömər Xəyyam · 312

Parmenid · 66, 208  
 Pifaqor · 35, 54, 55, 75, 160  
 Platon · 5, 6, 11, 15, 34, 35, 37, 38, 48, 49, 52-55, 58, 59-62, 67-70, 72, 73,  
 75-87, 91-93, 98, 106, 125, 128, 141, 144, 164, 180, 191, 196, 205, 220,  
 224, 230, 249, 344, 364, 404  
 Plotin · 6, 82, 84, 250  
 Plutarx · 34  
 Popper Karl · 4, 59-61, 364, 372, 400  
 Protaqor · 78  
 Puşkin A.S. · 45, 265

Rassel B. · 19, 21, 22, 38, 212, 213, 218, 219, 259, 364  
Reyhani · 268, 273  
Rəsul Rza · 374  
Rorti · 131, 137  
Rumi · 37, 120, 121, 186, 187, 248, 260  
Rupud · 257  
Russo C. · 242  
Rüstəmov İzzət · 44  
Rzaquluzadə Solmaz · 44

Sabir M.Ə. · 263, 378  
Sartre J.-P. · 4, 12-14, 86, 176, 335-362, 364, 400  
Səbri Təbrizi · 268, 269  
Sədi Şirazi · 20, 156  
Sədrəddin Şirazi · 125  
Səməd Vurğun · 378  
Siseron · 49, 198, 199, 407  
Skirbekk · 19, 93  
Smirnov · 230  
Smirnova N. · 401  
Sokrat · 33, 65, 75, 106, 210, 217, 230, 385, 387, 403  
Solovyov · 395  
Sordel · 215  
Spevsipp · 61  
Spenser H. · 95  
Spinoza · 37, 128, 137, 221, 251  
Stalin · 270, 364, 372, 376, 381  
Stendal · 189  
Stüart · 37, 259  
Sührəvərdi · 9, 10, 18, 30, 36, 43, 44, 70, 73, 80, 83, 96, 98, 103, 106-108,  
110-113, 115-117, 119, 122-132, 135, 137, 138, 144, 146, 147, 165, 167,  
169, 177, 192, 221, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 236, 248, 250,  
251, 351, 359, 369, 370, 401  
Süleyman Hayri –Bolay · 401

Şaiq Abdulla · 267, 291  
Şaymuxambetov G.B. · 77  
Şelling · 7, 244  
Şestov · 298  
Şeydabəy Məmmədov · 44  
Şeyx Şamil · 377, 380, 381, 383  
Şekspir · 45, 48, 298, 299, 316, 346, 403  
Şəbüstəri · 43, 115, 384  
Şəhrəstani · 121  
Şəmsəddin · 118

Şərif · 137, 272  
Şopenhauer · 6, 36, 100, 106, 189, 236, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 346

Teymurləng · 266  
Tolstoy · 45, 172, 178, 215, 267, 285, 299  
Tumeniçka, Anna-Tereza · 401  
Tusi Nəsirəddin · 147, 159

Uaytxed · 56  
Uitmen · 268  
Ümit Meriç · 401

Vaqif · 45  
Vazeh · 267  
Vernadskiy · 149  
Vergili · 199  
Viktor Hüqo · 403  
Vöyniç · 178  
Volter · 37, 121, 211, 212, 213, 214, 217  
Vurgun S. · 45, 48, 157, 374, 385, 390

Yaspers · 25, 38, 217, 352  
Yum · 37  
Yunq · 96, 372  
Yunus İmrə · 185  
Yusif Məmmədəliyev · 385  
Yusif Rüstəmov · 187  
Yusif Səmədoğlu · 377

Ziya Göyalp · 273  
Zotov · 401  
Zümrüd Quluzadə · 44  
Zəkuyev · 44  
Zərdabi · 261  
Zərdüş · 33, 57, 66, 75, 78, 106, 123, 177, 387

## MÜNDƏRİCAT

<i>Ön söz əvəzi: Fəlsəfi fikir tarixinin aktual problemləri</i> .....	3
<i>Giriş: Fəlsəfi komparativistika tədqiqat istiqaməti kimi</i> .....	16
Fəlsəfə, tarix, tarix fəlsəfəsi və fəlsəfə tarixi.....	23
Ümumbəşəri və milli fəlsəfi fikir tarixində vəhdət və özəllik məqamları .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
Platon və Aristotel.....	51
Platon və Fərabî .....	73
Platon, Plotin və ... Sartr .....	80
Aristotel, İbn Sina və müasir özünüdərk təlimləri .....	88
Şərq fəlsəfəsində «işıq-qaranlıq» metaforası .....	100
Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi – «öldürülmüş filosofun» ölməzliyi .....	112
Sührəvərdi və onun işraqilik təlimi .....	124
İbn Sina – Sührəvərdi – Qaliley – Dekart .....	<b>129</b>
Sührəvərdi – Dekart – Husserl .....	137
Orta əsrlərdə fəlsəfi, elmi və əməli biliyin inkişaf xüsusiyyətləri ....	143
Orta əsrlər fəlsəfəsində eşq problemi .....	161
Con Lokk təlimi və müasir fəlsəfi problemlər .....	187
Qərb fəlsəfəsində islama və xristianlığa iki fərqli münasibət.....	200
Kant – fəlsəfədə çevriliş?!.....	216

Kant və Sührəvərdi.....	223
1804-cü il .....	233
Hegel və Sührəvərdi (Əbu Həfs).....	241
A.Şopenhauer Şərqlə Qərb arasında.....	247
İ.V.Göte və M.F.Axundov .....	253
Götedən Cavidə Gedən yolda.....	260
“Faust” və “İblis” .....	268
Cavid və Cabbarlı .....	288
Cabbarlı və milli fəlsəfi fikir.....	308
C.Cabbarlı və J.-P. Sartr.....	327
Ekzistensializm, yoxsa fenomenoloji antropologiya? .....	342
Marksizm fəlsəfəsi və ideoloji qəlib .....	354
Ideoloji qəlibdən çıxmaq cəhdləri: Heydər Hüseynov .....	364
Azərbaycan sovet fəlsəfi fikri və müstəqillik meylləri.....	377
Müstəqillik illərində fəlsəfi fikrimizin inkişaf məqamlarına dair	388
<i>Son söz əvəzi</i> .....	393
Ad göstəricisi .....	399
Mündəricat .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>

