

AZƏR MEHDİOĞLU

**İBN XƏLDUN
VƏ BAŞQALARI**

BAKI – 2007

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
MƏHƏMMƏD FÜZULİ ADINA ƏLYAZMALAR İNSTİTUTU**

AZƏR MEHDİOĞLU

**İBN XƏLDUN
VƏ BAŞQALARI**

BAKI – NURLAN – 2007

Azərbaycan MEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu elmi şurasının 14 fevral 2007-ci il tarixli 2 №-li iclasının qərarı ilə nəşr olunur.

Redaktorları: Məmməd ADİLOV,
filologiya elmləri doktoru

Paşa KƏRİMOV,
filologiya elmləri namizədi

Kompüter icraçısı: Aslan MEHDİOĞLU

Korrektor: Suad ƏHMƏDOV

Azər Mehdiqulu. İbn Xəldun və başqaları. Bakı: Nurlan, 2006, 264 s.

4603000000 – 254 – *Qrifli nəsr*
N – 098 – 2006

İBN XƏLDUN VƏ ONUN FƏLSƏFƏSİ



ÖN SÖZ

Azərbaycan alimlərinin indiyədək apardıqları sosial elmlər sahəsindəki elmi tədqiqatların fundamentallığını, kəmiyyət və keyfiyyət baxımından yüksək səviyyəsini məmnuniyyətlə qeyd edirik. Lakin bununla belə etiraf etməliyik ki, öz elmi yaradıcılığı və siyasi görüşləri ilə ümumislam mədəniyyətinin təmsilçisi olaraq ümumbəşər elm və mədəniyyətinə köklü təsir etmiş, onun bugünkü həddinə çatmasında müstəsna xidmətləri olmuş elə elm korifeyləri var ki, onların həyat və yaradıcılığı Azərbaycan alimləri

tərəfindən indiyədək ya heç örenilməmiş, yaxud da çox az tədqiq edilmişdir. Öz elmi və fəlsəfi görüşləri ilə dünya elminin istiqamətlənməsində böyük rol oynamış belə alimlərdən biri də 1332-1406-cı illərdə yaşamış, milliyyətçə ərəb olan, məşhur «Müqəddimə» əsərinin müəllifi Əbu Zeyd Əbdürrəhman ibn Xəldundur.

Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra təbiətşünaslıq və humanitar elm sahələrinin daha əsaslı və hərtərəfli inkişafı üçün əlverişli şərait qazanıb. Demokratik dövlət və cəmiyyət quruculuğu yalnız elmi zəminə dayananda uzunmüddətli olur. Çağdaş dünyamızın sürətlə dəyişən, qeyri-xəttiliyi ilə seçilən, temporal «informasiya əsri» adlandırılması təsadüfi deyil. Bir sözlə, həyatımızın son dərəcə «elmiləşdiyi» bir zamanda cəmiyyətin inkişaf qanunauyğunluqlarının, dəyişmə tendensiyalarının daha ətraflı araşdırılmasına ehtiyac duyulur. Bunun üçün daim elmin tarixinə, mövcud olmuş dəyərli təlimlərə, müasirləşməyə təkan verə biləcək elmi ənənənin müxtəlif mərhələlərinə müraciət etmək lazım gəlir. Bu məqsədlə Azərbaycanda həmişə iki mənbəyə – Avropa və Şərqi alimlərinin yaradıcılığına müraciət edilmişdir. Son illər müsəlman Şərqi marağın xeyli artdığı müşahidə olunur. Çünki orada dəyərli elmi təlimlərin Avropadan xeyli əvvəl yarandığı məlum olmuşdur. Hazırda Avropa alimlərinin özləri də Şərqi-islam mənbələrinin diqqətlə öyrənilməsi yönündə çox böyük tədqiqat işləri aparırlar. Ümumdünya miqyasında Şərqi elminə marağın artması Azərbaycandan yan keçməməlidir. Həm də ona görə ki, Azərbaycan İslam mədəniyyətinin bir hissəsi kimi daim Şərqi elminin «düyün nöqtələrindən» sayıla biləcək geosiyasi məkanda yerləşir. Şərqi elmində mövcud olan hər bir elmi təlimdə azərbaycanlı alimlərin verdiyi töhfələri aydınlaşdırmaq gərəkdir.

Bu yolda ilk addım Şərqi elm korifeylərinin yaratdıqları təlimləri fəlsəfi, sosioloji, linqvistik, tarixi və s. baxımdan öyrənməkdən ibarətdir. Şərqi elmini öyrənmək bu aspektdə bizim üçün ikiqat aktualıq kəsb edir. Avropa Şərqi elmini alternativ idraki sistem kimi öyrənsə, biz xeyli dərəcədə özünüdərk kimi öyrənməliyik. Odur ki, Şərqi mədəniyyətinin öncül hissəsi olan islam elminin böyük nümayəndələrinin yaradıcılığına müraciət etmək dünya elminə baş vurmaqla yanaşı, özümüzün elmi ənənələrimizin tam mənzərəsini formalaşdırmağa kömək edərdi. Bu sırada maraqlı doğuran mütəfəkkirlərdən ibn Xəldunun öz xüsusi yeri var.

Elm aləmində Əbu Zeyd Əbdürrəhman Məhəmməd ibn Xəldunu məşhur «Müqəddimə» müəllifi kimi tanıyırlar. Ancaq son dövrlər Qərbdə və Şərqi ölkələrində ona tarix fəlsəfəsinin və sosiologiya elminin banisi kimi yanaşmaq meyli artıb. Müxtəlif beynəlxalq elmi tədbirlərdə bu haqda fraqmentar olaraq danışılsa da, ibn Xəldunun yaradıcılığının sistemli və yaradıcı tədqiqata ehtiyacı olduğu şübhə doğurmur. Təəssüf ki, Azərbaycanda bu sahədə çox az iş görülüb və təqdim olunan araşdırma yaranan həmin boşluğu doldurmağa yönəlmiş cəhdlərdən biridir. Biz ibn Xəldunun elmi araşdırma metoduna nəzər salmaqla onun yaradıcılığının bir aspektini öyrənməyə çalışmışıq. Həm də bu aspektdə ibn Xəldundan əvvəl və sonra yaşamış Azərbaycan alimlərinin yaradıcılığına çıxış yolları tapmaq mümkündür. Çünki İslam mədəniyyəti mahiyyətə bütövdür və ona daxil olan müxtəlif xalqların mədəni töhfələri bir-biri ilə sıx bağlıdır. Bu baxımdan ibn Xəldunun Azərbaycanın Əbülhəsən Bəhmənyar (öl. 1066), Əbunnəcib Əbdülqahir Sühreverdi (1097-1168), Eynəlqüzzat Miyanəçi (1099-1131), Şihabəddin Ömər Sühreverdi (1145-1234), Şihabəddin Yəhya Sühreverdi (1154- 1191), Nəsirəddin Tusi

(1201-1274) və s. alimlərin yaradıcılığından bəhrələndiyi bu elmi işdə xüsusi olaraq vurğulanır. Bu da bizə öz elmi tariximizi daha dərindən və əhatəli tədqiq etməyə müəyyən imkan yaratmış olur.

Nəhayət, ibn Xəldunun yaradıcılığına müraciət onu Avropada bir çox nəzəriyyə və elmi təlimlərin, o cümlədən təkamül nəzəriyyəsinin və tarix fəlsəfəsinin baniləri ilə, sosiologiyanın banisi sayılan Oqyüst Kontla müqayisə etməyə imkan verir. İbn Xəldunun O.Kontdan bir neçə əsr öncə sosiologiya elminin məntiqi əsaslara dayanan təməl prinsiplərini işləyib hazırladığı məlum olur. Bu aspektdə Şərqi-Qərbi müqayisəsini aparmaq çox maraqlı olardı.

Bütün bunlar ibn Xəldun yaradıcılığının araşdırılmasının aktuallığını sübut edir. Sözsüz ki, bu yöndə işləri daha böyük miqyasda davam etdirməyə ehtiyac olduğunu dərk edirik.

Bu tədqiqat işini apararkən araşdırılan mövzuya bu və ya digər dərəcədə aid olan rus, Azərbaycan və türk dillərində yazılmış bir çox elmi ədəbiyyatlardan və bu dillərə tərcümə edilmiş ərəb, fars və Qərbi Avropa müəlliflərinin əsərlərindən istifadə edilmişdir. İbn Xəldunun həyatı və yaradıcılığı keçmiş Sovet İttifaqında qismən tədqiq edilmişdir. Bu mövzunu Sovet alimlərindən yalnız A.A.İqnatenko və S.M.Batsieva geniş, fundamental tədqiqat obyektinə çevirmişlər. (bax: 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,59, 80) Sözügedən müəlliflərin əsərləri öz sanballı elmi dəyərinə, tədqiqatın təməl prinsiplərini tam şəkildə əhatə etdiyinə görə nəinki ibn Xəldun yaradıcılığının, ümumiyyətlə, orta əsrlər İslam elm və mədəniyyətinin araşdırıcıları üçün çox qiymətli bir mənbədir. Lakin bütün bunlarla yanaşı, bu əsərlərdə müəlliflərin qiymətli fikir və mülahizələrini məlum Sovet ideologiyasının tələblərinin məhdudluğu çərçivəsində irəli sürmək

məcburiyyətində qaldıqları nəzərə çarpır. Azərbaycanda isə bəzi istisnalara nəzərə almasaq, bu mövzuya demək olar ki, toxunulmamışdır. Bizə məlum olan bu istisnalardan professor Z.Quluzadənin əsərlərində ibn Xəldun və onun əsərləri haqqındakı dəyərli, orijinal fikir və mülahizələri, (90) N.Paşayevanın «İbn Xəldunun iqtisadi görüşləri» mövzusunda yazdığı bəzi dəyərli məqalələri göstərə bilərik. (11, 12, 13) Bu mövzunu araşdırarkən mənbələrdən bir çox Azərbaycan mütəfəkkirlərinin ibn Xəldun yaradıcılığına müraciət etdiyini və ondan qaynaqlandığını aşkar etdik. İbn Xəldunun dini və elmi görüşləri şübhəsiz ki, Azərbaycan alim və mütəfəkkirlərinin nəzərini cəlb etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda IV-122/460, XV-116/4383, III-59/986, III-57/984, V-293/984 şifrləri altında ibn Xəldunun «Müqəddimə» əsərinin üçü türk, ikisi isə ərəb dilində müxtəlif vaxtlarda çap edilmiş beş nüsxəsi mühafizə edilir. Yenə həmin institutda mühafizə edilən «İqbal» qəzetinin 29 yanvar 1914-cü il tarixli nömrəsində görkəmli tədqiqatçı-alim Əlabbas Müznibin ibn Xəldunun 600 illik yubileyi ilə əlaqədar yazmış olduğu bioqrafik məzmunlu bir məqalə və alimin portreti verilmişdir. Ə.Müznibin öz məqaləsində yazdığına görə, həmin şəkli «Tərcüman» qəzetindən götürmüşdür. Bu faktlar Azərbaycanda ibn Xəldunun əsərlərinə maraq tarixinin orta əsrlərə, bəlkə də alimin yaşadığı dövrə qədər gedib çıxdığını göstərir. Bundan əlavə, nisbətən yaxın tariximizə nəzər salsaq, böyük Azərbaycan mütəfəkkiri M.F.Axundzadənin ibn Xəldunun əsərləri hələ Avropada yenidən tərcümə edildiyi vaxtlar onlardan etibarlı bir mənbə kimi istifadə edərək sitatlar gətirdiyini görürük. O ilk dəfə ibn Xəldunun fikirlərindən hələ 1858-ci ildə bir qaynaq kimi istifadə etmiş, öz yeni əlifba haqqındakı tədqiqatlarında onun adını

«ibn Xəldun ləqəbiylə şöhrət tapmış cənab Əbdürrəhman» deyərək hörmət və ehtiramla çəkmişdir [1, c. 3, s. 64]. Dramaturqun «Kəmalüddövlə məktubları» adlı məşhur əsərindəki bir çox fikirlərin «Müqəddimə»nin siyasət və dövlətçiliklə əlaqəli bölmələrindəki mülahizələrlə uyğunluğu nəinki nəzəri cəlb edir, hətta əsərdə «Müqəddimə»dən bir çox sitatlar da gətirilir. Bundan əlavə, Əlyazmalar İnstitutunda M.F.Axundzadənin şəxsi arxivində ibn Xəldunun «Müqəddimə» əsərinin hicri 1274-cü ildə İstanbulda nəşr edilmiş birinci kitabı mühafizə edilir [Arx-2, 23/436]. Çox güman ki, M.F.Axundzadə 1871-ci ildə öz dostuna ünvanladığı məktubunda həmin nüsxəni nəzərdə tutaraq yazır: «Sizə bildirirəm ki, cənab Şeyxül-İslamın səyi nəticəsində nəhayət, ibn Xəldunun «Tarix» kitabını İstanbuldan gətirdik» [1, c. 3, s. 261].

İbn Xəldunun əsərlərində M.F.Axundzadənin nəzərini özünə cəlb edən cəhət ilk öncə onun mülahizələrinin orijinallığı, özünə qədərki elmi araşdırma metodlarına münasibətidir. Alimin dini, fəlsəfi, tarixi və s. problemlərə toxunarkən göstərdiyi obyektivlik, sərbəstlik və ondakı realist baxışlar M.F.Axundzadənin Şərqi-islam aləmində görmək istədiyi və arzuladığı ideallara uyğun idi. Mütəfəkkirin ərəb qrafikalı Azərbaycan əlifbasının dəyişilməsi, yaxud islah edilməsi yolundakı mücadiləsində də məhz bu böyük islam aliminə istinad etməsi heç də təsadüfi deyildir [1, c. 3, s. 56].

Məlumdur ki, M.F.Axundzadənin əlifba islahatına təşəbbüs göstərməsi o dövrün bəzi maarifpərvər ziyalıları istisna olmaqla, əksəriyyət tərəfindən müsbət qarşılanmamışdır. Hətta Osmanlı dövlətinin və İranın yüksək dairələrində yeni əlifbaya keçməyi islamdan uzaqlaşma, dinimizə təfriqə salma kimi qiymətləndirirdilər. M.F.Axundzadə 1871-ci ildə yazdığı «Osmanlı nazirlərindən iki nəfərinə» adlı məktubunda əlifbanın dinə heç bir

dəxli olmadığını, onun yalnız insanların yaratdığı bir sənət növü olduğunu ibn Xəldunun əsərindən sitat gətirməklə əsaslandırır. Mütəfəkkirin məhz ibn Xəldundan sitat gətirməsi də təsadüfi deyildir. O, belə böyük bir İslam aliminin əlifbaya dinə heç bir mənfi və ya müsbət təsiri olmayan bir sənət nümunəsi olaraq, yalnız hərflərin qrafik təsviri kimi baxdığını göstərməklə ona irad tutan İslam «təəssübkeşlərinə» tutarlı cavab vermişdir [7, s. 138]. Bütün bunlardan əlavə, sözügedən institutda XIX əsrdə yaşamış görkəmli tədqiqatçı-alim və kolleksiyaçı Əbdülqəni əfəndi Xalisəqarızadəyə məxsus bir əlyazma nüsxəsində «Müqəddimə»nin birinci kitabının tarix elminə aid hissəsinə və Xalisəqarızadənin bu əsər haqqında bəzi qeydlərinə rast gəlirik.

Elmin müxtəlif sahələri üzrə mükəmməl təhsil almış, fitri isdedada malik ibn Xəldun çoxcəhətli elmi yaradıcılıq yolu keçmiş bir şəxsiyyət olub. Bu gün elm aləminə ibn Xəldunun elmin çox müxtəlif sahələrini əhatə edən səkkiz əsəri məlumdur. Bu əsərlər içərisində ibn Xəlduna sahib olduğu şöhrəti qazandıran «İbər» adı ilə məşhur olan, «Kitabül-ibər və Divanül-Mübtədəi vəl-Xəbər fi Əyyamil-Ərəbi vəl Əcəmi vəl Bərbər və Mən Əsərahun min Zəvis-Sultanil-Əkbər» adlı əsəridir. Bu əsər müqəddimə və üç hissədən ibarətdir. Bu gün «Müqəddimə» adı ilə tanınan əsər «Kitabül-ibər»in birinci hissəsidir. İkinci hissə «Yaradılış» bəhsi ilə başlayıb XIV əsrə qədərki İslam dövlətlərini əhatə edir. Üçüncü hissə isə Şimali Afrika və xüsusilə Misir istisna olmaqla bütün Şimali Afrikanın Bərbərilər adlanan oturaq xalqlarının tarixinə aiddir. Bu əsər Bərbərilər tarixi üçün ən qiymətli qaynaqlardan biri hesab edilir. Hələ müəllifinin sağlığında bu əsərin bütün İslam aləmində məşhur olduğu mənbələrdən aydın olur.

Türkiyəli professor S.Uludağın «ərəblərin Ziya Göyölpü»

adlandırdığı [39, s. 9], görkəmli tədqiqatçı-alim və ictimai xadim olan Səti əl-Hüsrinin (1880-1968) yazdığına görə, bu əsər hələ XVII əsrdə naməlum müəllif tərəfindən fars dilinə tərcümə edilmişdir. Sonralar isə 1747-ci ildə Şeyxülislam Pirizadə Məhəmməd Sahib Əfəndi tərəfindən beş fəsli zəngin əlavələrlə, qalan altıncı fəsli isə 1876-cı ildə Əhməd Cövdət Paşa tərəfindən osmanlıcaya tərcümə edilmişdir. Bu tərcümələr XX əsrin əvvəllərində «Tarcumeyi – Mukaddimeyi - İbn Haldun» adı altında İstanbulda nəşr edilmişdir. «Kitabül-ibər» tam şəkildə ilk dəfə 1808-ci ildə Qahirədə yerləşən «Bulak» nəşriyyatında çapdan çıxmışdır. Avropada isə ilk dəfə baron de Slane tərəfindən fransız dilinə tərcümə edilərək, 1862-1868-ci illər arasında Parisdə nəşr edilmişdir.

İbn Xəldunun «Müqəddimə» əsərini oxuyan, elmin hər hansı bir sahəsilə məşğul olan araşdırıcı orada öz ixtisasına uyğun sanballı fikir və mülahizələrə rast gəlir. Təsadüfi deyildir ki, İbn Xəldunun elmi irsi araşdırılmağa başlanan vaxtdan bir çox məşhur alimlər, o cümlədən filosoflar, sosioloqlar, tarixçilər, psixoloqlar və b. «Müqəddimə» üzərində öz elmi mövqelərindən araşdırmalar apararaq, sanballı elmi əsərlər yaratmışlar. Məhz buna görə də, onu «həqiqətən ən nəhəng bir sima kimi orta əsrlərin ictimai (sosyal) fikir tarixinə, xüsusən də orta əsrlərin sosial elminə daxil olmuş» [90, s. 159] və ya «öncəsiz və sonrasız» [18, s. 164] alim kimi təqdim edirlər. Məsələn, Səti əl-Hüsri İbn Xəldunun tarix fəlsəfəsinin italyan Makiavellinin «Hökmdar» (yaz. tar. 1557), fransız Bosyenin «Dünya tarixinə dair xitablar» (yaz. tar. 1681), ingilis Lokkun «Sivilizasiyalı hökumət» (yaz. tar. 1690), italyan Bikonun «Yeni elm» (yaz. tar. 1725), fransız Monteskyönün «Qanunların ruhu» (yaz. tar. 1748), Volterin «Nəsillərin təbiətləri

və tarix fəlsəfəsi» (yaz. tar. 1756), alman Herderin «İnsanlığ tarixi haqqında fəlsəfi görüşlər» (yaz. tar. 1772) kimi əsərlərlə müqayisə edilməli olduğunu göstərir. R.Flentin «Fransa və Almaniyada fəlsəfə tarixi» (yaz. tar. 1874) adlı əsərində ibn Xəldunu təqdir etdiyini yazır. Biko, Monteskyö və onların əsərləri haqqında geniş məlumat verir, onları ibn Xəldunla müqayisə edir [38, s. 11].

İbn Xəldun öz elmi araşdırmalarında o dövrə qədər işlənməmiş, orijinal elmi metodlardan istifadə etmişdir. O, ilahiyyata, siyasətə, fəlsəfəyə, xüsusən də tarix elminə dair araşdırmalarında özünün işləyib hazırladığı metodu meydana qoyur. Alim «Müqəddimə»nin girişinə tarix elminə tərif verməklə başlayır. Sonra isə özündən əvvəlki tarixçilərin etdiyi səhvləri və bu səhvlərin səbəblərini açıqlayır. İbn Xəldunun tarixçilər arasında ən çox önəm verdiyi Məsudi və Birunidir. Onları tarixçilərin ustadı və etimad edilən bir mənbə kimi göstərən alim bu mütəfəkkirlərin də tarixə münasibətində ənənəvi xətalardan qurtula bilmədiklərini qeyd edərək, səhvlərini göstərir [26, c. 1, s. 248].

Alim ictimaiyyətə aid fikir və mülahizələrini mükəmməl bir nəzəriyyə halına gətirərək, onu «ümran» adlandırır. Onun ümran təlimi bütün sosial-ictimai hadisələri özündə birləşdirir. Təsadüfi deyil ki, dünya elminin bir çox məşhur nümayəndələri məhz ümran təliminə görə ibn Xəldunu sosiologiya elminin banisi hesab edirlər.

Eyni zamanda ibn Xəldun cəmiyyətin inkişafında ən əsas amil hesab etdiyi, bir psixo-sosial anlayış olan əsabiyyət nəzəriyyəsini işləyib hazırlamışdır. O, əsabiyyətsiz heç bir ictimai təşkilatlanmanın, cəmiyyət formasının mümkün olmadığını göstərir.

«Müqəddimə»nin böyük bir hissəsi dövlətçiliyə həsr edilmişdir.

Alim burada dövlət, onun qurulması, inkişafı, tənəzzülü və süqutu ilə bağlı mülahizələrini mükəmməl bir sistem halında meydana qoymuşdur. İbn Xəldunun dövlət anlayışı Platon və Hegelin dövlət anlayışlarına uyğun gəlir. O da Platon və Hegel kimi, dövlətin təbii prosesin bir nəticəsi olduğunu göstərir [74, c. 8, s. 96-97].

İbn Xəldunun metodologiyasının əsasını obyektə müstəqil və rasionalist bir mövqedən yanaşma təşkil edir. O, şəri və dini mövzulardan başqa, bütün mülahizə və fikirlərin yalnız əqli və məntiqi dəlillərə söykənməli olduğunu vurğulayır. Lakin İbn Xəldun bir İslam alimi kimi, ağıla etimad məsələsində tamamilə sərbəst hərəkət etmir. Əksinə, o, ağılın idrak sahəsinin bir sıra təbii hədudlarla məhdudlaşdığını, yalnız əqli mühakimələrlə bu məhdudiyyəti aradan qaldırmağın mümkünsüzlüyünü göstərir.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, İbn Xəldunun həyatı, elmi və bədii yaradıcılığı, fəlsəfi görüşləri və siyasi mövqeyi Azərbaycanda əsaslı şəkildə öyrənilməmişdir. İbn Xəldunun əsərlərinin hər biri ayrı-ayrılıqda çox böyük bir tədqiqat obyekti ola bilər. Onun həyatının araşdırılmasında heç vaxt heç bir fikir müxtəlifliyi və problem ortaya çıxmayıb. Çünki müəllif «Kitabül-İbər» əsərinin sonuna artırdığı, «avtobioqrafiya janrının ən kamil nümunəsi» [37, s. 47] hesab edilə biləcək «ət-Təərif» adlı əlavəsində həyatını bütün incəliklərinə qədər, çox obyektiv bir şəkildə vermişdir. Ona görə də bu tədqiqat işində alimin həyatının yalnız elm və siyasətlə bağlı məqamlarına toxunulub. Burada İbn Xəldunun bu gün elm aləminə məlum olan səkkiz əsərindən yalnız ikisinə – «Müqəddimə» və «Şəfaüs-Səil» əsərlərinə müraciət edilmişdir.

Tədqiqatın obyekti ilə bağlı aparılan araşdırmalar prosesində ilahiyyat, fəlsəfə, tarix fəlsəfəsi, tarix, təsəvvüf, sosiologiya və psixologiyaya aid çoxlu sayda Azərbaycan, Türkiyə, Rusiya və

Avropa müəlliflərinin əsərlərindən istifadə edilmişdir. Bu mənbələrin bəzilərindən ümumi olaraq faydalanılıb, bəzilərdən isə konkret misallar gətirilmişdir. Bu tədqiqatda alimin elmi araşdırma metodunun müxtəlif yönərdən, dini, tarixi və fəlsəfi kontekstdən tədqiq edilməsinə səy göstərilmişdir.

Ümidvarıq ki, bu tədqiqat işi Azərbaycanda ibn Xəldunun həyat və yaradıcılığının gələcəkdə daha fundamental və əsaslı şəkildə araşdırılması üçün yararlı mənbələrdən biri olacaqdır.



İBN XƏLDUNUN HƏYATI VƏ YARADICILIĞI

XIV əsr İslam dünyasına qısa bir baxış

XIV əsr İslam dünyasının zəifləməyə, durğunluq və geriləməyə üz tutduğu, müasir Qərb mədəniyyətinin isə canlanmağa başladığı bir dövr kimi qəbul edilir. İslam dünyası coğrafiyası Şərqdə Asiyanın mərkəzi bölgələrindən başlayaraq, bütün Orta və Qərbi Asiyayı, Hindistan və Cənub-qərbi Asiya adalarının böyük bir hissəsini əhatə etmiş, Qara dənizin şimalına doğru yayılmağa

başlamışdır. Əsrin ortalarından etibarən Osmanlılar Balkan ölkələrini tədricən öz sərhədlərinə qatırdılar. Qərb İslam dünyasının sərhədləri isə Atlantik okeanından başlayaraq İber yarımadasının cənubunu əhatə edirdi. İslam dünyasının sərhədləri dünyanın bir çox bölgələrində genişlənməkdə davam etməsinə rəğmən, Əndəlisdə süquta doğru gedirdi. İslam dünyası XI əsrin sonlarında başlayıb, XII-XIII əsrlərdə davam edən Səlib yürüşləri və XIII əsrdəki monqol istilasına ilə olduqca zəifləmişdi [87, № 5, s. 46]. XIV əsrdə İslam dünyasının şimalı Əmir Teymurun başçılığı ilə yeni bir istilaya məruz qalarkən, Qərb İslam dünyası da bütün Avropanı bürüyən vəba xəstəliyi ilə mübarizə aparmaq məcburiyyətində qalmış, ordusunun böyük bir hissəsini itirmişdi. Bütün bunların monqolların İslam dünyasına qatılmaları kimi bəzi müsbət nəticələri oldusa da, İslam dünyasının bir hissəsi istər iqtisadi, istər siyasi və istərsə də elmi yöndə böyük bir tənəzzülə uğramışdı [37, c. 4, s. 1099]. Belə ki, monqol istilasına məruz qalan Bağdad qədim elmi şöhrətinə bir daha çata bilməmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, müsəlmanlar XIV əsrdə dünyanın ən üstün və ən inkişaf etmiş cəmiyyəti olma xüsusiyyətlərini qoruyub saxlaya bilmişlər.

İbn Xəldunun yaşadığı məkan olduqları üçün Məğrib, yəni Şimali Afrika və Əndəlisi xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır. Misir hələ Raşidi xəlifələrindən hz. Ömər dövründə fəth edilmişdi. XIV əsrin sonlarında artıq İslam dünyasının sərhədləri Atlantik okeanı sahillərinə çatmışdı. Müsəlman ərəblər kütlələr halında fəth edilən bölgələrə yerləşərək, bir neçə əsr içində yerli əhali olan Bərbərilərlə qaynayıb-qarışmışdılar. Roma hakimiyyəti dövründə Şimali Afrikada yayılmış xristianlıq yeni bir din olan İslamın qarşısında davam gətirə bilməmişdir. Misir sərhədlərindən kənarda demək olar ki, tamamilə yox olmuşdur. XIV əsrdə artıq Şimal-qərbi Afrikadakı kilsə-

lər barmaqla sayıla biləcək qədər azalmışdı [89, s. 431]. O dövrə qədər Şimali Afrikada müsəlmanlar bir çox dövlətlər qurmuşdular. Misirdəki dövlətlərdən başqa bunların hamısı qısa ömürlü olmuşdur. XIV əsrdə isə bu bölgə siyasi yöndən daha da parçalanmışdır. Misirdə Məmlüklər, yaxın Məğribdə (İfriqiyyə) Hafizoğulları, orta Məğribdə Əbdülvahaboğulları, uzaq Məğribdə isə Mərinilər hakimiyyətə gəlmişdilər. Bu dövlətlər bir-birləri ilə mücadilədə olduğu kimi, öz içlərində də tez-tez taxt-tac uğrunda qanlı müharibələr aparmışdılar [37, c. 3, s. 767].

XI əsrin birinci yarısında Əməvilər xilafəti yıxıldıqdan sonra şəhərlərdə və ya müxtəlif əyalətlərdə bir sıra bəylərin, yaxud məliklərin idarəsində ən azı iyirmi qısa ömürlü dövlət yaranmışdı ki, bunlara Mülukut Təvaif və ya Təvaifül Müluk adı verilib. Zaman keçdikcə bunların bir qismi xristian İspaniya dövlətləri, bir qismi də Şimal-qərbi Afrikada bir-birinin ardınca hakimiyyət quran Mürabidlər və Müvahidlər dövlətləri tərəfindən ortadan qaldırılmışdılar [37, c. 3, s. 849].

XIV əsrdə Əndəlisdə müsəlman dövləti kimi yalnız Bəni Əhmər dövləti (1232-1492) qala bilmişdir. Nəsrilər xanədanı tərkibində paytaxtı Qranada olan bu dövlət yarımadaının cənubuna sıxışdırılmış halda idi. (İbn Xəldun sonralar bu dövlətdə bəzi vəzifələr almışdı). Bəni Əhmər idarəçiliyindən kənarda yaşayan müsəlmanlar artıq xristian dövlətlərinin təbəəsi halına gəlmişdilər. Bəni Əhmər 1492-ci ildə Əndəlisdəki son müsəlman dövləti olaraq yıxıldıqdan sonra onlar Əndəlis yəhudiləri ilə birlikdə ağıla gəlməyəcək zülmərə məruz qalmışdılar, böyük bir qismi Şimali Afrikaya köçmüş, qalanlar dinlərini gizlətmək və zahirən xristian görünmək məcburiyyətində qalmışdılar. Həmin dövrdə İber yarımadasında yaşayanları dini-mədəni baxımdan beş qrupa ayırmaq

mümkündür:

- a) Köcəri müsəlmanlar və onların soyundan gələnlər;
- b) İspaniya əsilli mühtədilər (Moriskolar). Bunlar dillərini ərəb hərfləri ilə yazırdılar;
- c) Xristianlar;
- ç) Müstərəblər (Mozarablar): onlar müsəlmanların həyat tərzini zahirən mənimsəyən, ərəb dilindən istifadə edən və bununla bərabər xristian qalan ərəblərdir. Müstərəblər bəzi dövrləri çıxmaq şərti ilə müsəlmanlar kimi geyinmiş, əsl adlarının yanında bir də müsəlman adları daşımış, sünnət olunmuş, ailəvi münasibətlərdə haramlıq üsulunu tətbiq etmişlər. XIV əsrə gəldikdə Əndəlisdə müxtəlif səbəblərdən bu zümrədən çox az insan qalmışdır;
- d) Yəhudilər: bu topluluğa da islam mədəniyyətinin böyük təsiri olmuşdur. Onlar da müsəlmanlar kimi geyinmiş, ərəb dilini öz əlifbaları ilə işlətmişdilər. Yəhudilər müsəlmanların əsərlərinin ərəbcədən latıncaya tərcümə olunmasında böyük rol oynamışdılar [25, s. 157]. Müsəlmanlar hakimiyyətləri müddətində Əndəlisə damğalarını vurmuş, bütün Avropa mədəniyyətinə elmi və fəlsəfi yöndən təsir etmişdilər. Artıq yunan elm və fəlsəfəsi Əndəlis və İslam hakimiyyəti dövründə Siciliya vasitəsilə Ortaçağ Avropasına keçmişdi [75, s. 87]. İbn Rüşdün (öl. 1198) görüşlərinin avropalı filosoflar arasında «averroizm» adı ilə bir fəlsəfi cərəyan kimi tanındığı məlumdur. XIV əsrdə Əndəlis elmi və mədəni ehtişamını artıq itirməyə başlamışdır.

İbn Xəldunun dövlətlərin yaranışı, yüksəlişi və tənəzzülü ilə əlaqəli iqtisadi, siyasi, dini və fəlsəfi görüşlərində yaşadığı dövrün və coğrafiyanın siyasi vəziyyətindən təsirləndiyi nəzərə alınaraq, yuxarıda XIV əsrdə Məğrib İslam dünyasının siyasi mənzərəsini qısaca olaraq verməyə təşəbbüs edildi.

İbn Xəldunun həyatı

İbn Xəldunun şəcərəsi və tələbəlik dövrü. İbn Xəldun adı ilə məşhur olan alim əsl adını öz «Müqəddimə» əsərinin əvvəlində belə göstərir: «Uca Allaha möhtac və Onun lütfüylə zəngin Əbdürrəhman b. Mühəmməd b. Xəldun əl-Hədrami deyir ki...». Bəzi mənbələr isə bu nəsil şəcərəsini daha da böyüdərək belə göstərir: Əbu Zeyd Vəliyuddin Əbdürrəhman ibn Xəldun əl-Maliki əl-Hədrami.

İbn Xəldun 1332-ci ildə Tunisdə doğulmuşdur. Əbu Zeyd künyəsi, Vəliyuddinə ləqəbidir. Ləqəbini Misirdə qazı olduğu zaman Məmlük sultanı Bərkükdən almışdır, Xəldun isə doqquz nəsil əvvəlki babasının adıdır. İbn Xəldunun şəcərəsi əshabi-kiramdan Vəil bin Hücrağa qədər gedib çıxır. Bu zat Hz. Peyğəmbərdən yetmişə qədər hədis rəvayət etmişdir. Hz. Peyğəmbər onu Əbu Sufyanla birlikdə xalqa islamı öyrətmələri üçün Yəmənin Hədramud (və ya Hədramayd) bölgəsinə göndərmiş, ona xeyir-dua vermişdir. Onun nəvələrindən Xalid ibn Osman islam ordusu ilə birlikdə Əndəlisə səfər edərək orada məskunlaşmışdır. İbn Xəldunun adındakı Hədrami sözü buradan götürülmüşdür. Xalid ibn Osmanın soyundan bir çox məşhur şəxsiyyətlər yetişmiş və bunlar da «İbn Xəldun» adı ilə tanınmışdılar. Onlardan həm Əndəlisdə, həm də Şimali Afrikada elmi və siyasi sahələrdə mühüm rol oynayaraq vəzirliyə qədər yüksələnləri də olmuşdur [38, s. 47]. İbn Xəldun təhsil yaşına çatdıqda dövrünün tələblərinə uyğun olaraq təhsilinə Qurani öyrənməklə başlamışdır. İlk müəllimi atası olmuşdur. Həmin dövr Əndəlis müsəlmanlarının xristian krallıqları qarşısında geriyyə cəkildikləri bir dövr idi. Müsəlmanlar kütləvi halda Şimali

Afrikaya köçməkdə idilər. İbn Xəldunun müəllimləri arasında Əndəlisdən köçüb gələnlər də olmuşdur. Alim təfsir, hədis və maliki fiqhini onlardan öyrənmişdir. Bundan başqa sərf-nəhv, bəlağət elmlərini də oxumuşdur. On səkkiz yaşına çatdıqda artıq həm nəqli, həm də əqli elmləri öyrənmişdi. İbn Xəldun öz ustadlarından müxtəlif səbəblərdən bəhs etmiş, tərcümeyi-hallarını yazmış, elmi qüdrətlərini anladaraq əsərlərini qeyd etmişdir. Bunların arasında Məhəmməd bin Səd, Bur əl-Ənsari, Məhəmməd bin Ərəbi Həsairi, Məhəmməd bin Şəvvaş Zərzali, Əhməd bin Kəssar, Məhəmməd bin Bəhr, Məhəmməd bin Cabir Kasi, Məhəmməd bin Abdullah Cəyyani, Əbu Qasım Məhəmməd Kəsir, Məhəmməd bin Əbdü-səlam, Məhəmməd bin Süleyman Şətti, Əhməd Zəvavi, Abdullah bin Yusif, Rizvan Maliki, Əbu Məhəmməd Əbdulmuheymin bin Əbdulmuheymin Hədrami, Əbu Abdullah Məhəmməd bin İbrahim Əbili ən çox bəhs etdiyi müəllimləridir. Bunların arasından nəqli elmlərdə ustadı olan Hədrami və əqli elmləri öyrəndiyi Əbili ibn Xəldunun yazdığı bioqrafik «ət-Tərif» adlı əsərində haqqında ətraflı bəhs etdiyi şəxsiyyətlərdir. Bundan əlavə, alim ustadlarının adlarından başqa onların əsərlərini də qeyd etmişdir.

İbn Xəldunun Məğribdəki siyasi fəaliyyəti. İbn Xəldunun babaları həm Əndəlisdə, həm də Şimal-qərbi Afrikada ən yüksək vəzifələr də daxil olmaqla bir çox dövlət işlərində çalışmışlar. İbn Xəldun da babalarının yolu ilə gedərək, təhsilini tamamladıqdan sonra, gənc yaşlarından etibarən bir çox dövlətlərdə enişli-yoxuşlu müxtəlif vəzifələr tutmuşdur. İlk vəzifəsi hələ iyirmi iki yaşında olarkən uzaq Məğribdəki Məriini hökmdarı Əbu İnan tərəfindən təyin edildiyi elm məclisi üzvlüyüdür. Bir ildən sonra sultanın katibliyi və müvəkkilliyi vəzifəsinə yüksəlmişdir. Buradakı vəzifəsi sultanın fərmanlarını qəbul edilmiş qaydalara uyğun olaraq tərtib etmək idi.

İbn Xəldun bu vəzifədə olarkən Məğrib İslam dünyasının hər bucağından gələn alimlərlə tanış olmaq, onlardan istifadə etmək imkanını əldə etmişdir. Saray intriqaclarına qarışmasına görə həbs edilməsi ilə bu vəzifəsi sona yetmişdir. İki il həbsdə qalaraq 1358-ci ildə sultanın ölümündən sonra azadlığa buraxılmışdır. Həmin il uzaq Məğrib üçün təlatümlü keçmiş hakimiyyət bir neçə dəfə dəyişmişdir. 1359-cu ildə hakimiyyəti ələ keçirən Əbu Səlim ibn Xəldunu sirr katibliyinə və şəxsi qasidlik işləri başçılığına təyin etdi. Bu vəzifədə qaldığı iki il ərzində daha çox şair kimi tanınan ibn Xəldun sonra asayişlə əlaqəli bir vəzifəyə təyin olunmuşdur. Qısa bir zamandan sonra Əbu Səlim taxtdan salınmış, yerinə qardaşı Tafəşin taxta çıxarılmış, bu arada ibn Xəldun köhnə vəzifədə qalsa da, bir müddət sonra istefa verərək, 1363-cü ildə Əndəlisə getmişdir. Bu, bir zamanlar babalarının yaşadığı Əndəlisə onun ilk səfəri idi [40, s. 74]. Həmin dövrdə Əndəlisədə hakim müsəlmanlardan təkəcə Nəsrailər adlanan bəylik qalmışdı. İbn Xəldun bu dövlətin mərkəzi olan Qranadaya getdi. Sultan Məhəmməd və vəzir ibn Xətib ilə arasında köhnə tanışlıq olduğuna görə yaxşı qarşılandı. Sultanın məclisində və xüsusi söhbətlərində iştirak etdi. Bir il sonra elçi kimi Kastiliya kralı Zalım Pedro ilə Sultan Məhəmməd arasında sülh müqaviləsinin imzalanması üçün göndərildi. Kral ona diqqət göstərdi, Kastiliyanın mərkəzi olan köhnə İslam şəhəri İşbiliyyədə qalmağı təklif etdi. Əgər qalarsa, bir zamanlar babalarının sahib olduqları torpaqları ibn Xəlduna geri verəcəyini vəd etdi. Lakin ibn Xəldun təklifi qəbul etməyərək, kralın verdiyi zəngin hədiyyələrlə geri qayıtdı. Müvəffəqiyyətlə yerinə yetirdiyi bu vəzifədən sonra sultan ibn Xəlduna daha çox diqqət yetirdi və ailəsini Şimali Afrikadan gətirməyə icazə verdi [40, s. 77-79]. Bir neçə ay çəkən bu rahatlıqdan sonra ibn Xəldunla vəzir

ibn Xətib arasında ixtilaf yarandı. Sultanın izni ilə 1364-cü ildə orta Məğribə köçdü.

İbn Xəldun Əndəlisdə iki il yarım qalmışdır. O, yaxın Məğribdə (İfriqiyyədə) hökm sürən Həfrailərin tabeçiliyində olan Biçayə şəhərinə gəldi. Əmir Əbu Abdullah Məhəmməd Həfzi tərəfindən çox yaxşı qarşılanaraq, hacıblıq məqamına gətirildi. Onsuz da əmir tərəfindən dəvət edilmişdi. Ən kiçik qardaşı Yəhya ibn Xəldun da vəzir idi. İbn Xəldun bir yandan idari işlərlə məşğul olur, bədəvi qəbilələrdən vergi yığır, digər yandan da dərs verərək, elmi fəaliyyət göstərirdi. Bir vaxtdan sonra Konstantiniyyədə əmir olan sultanın əmisi Əbu Abbas Biçayə üzərinə yürüş edərək, əmiri məğlub etdi və öldürdü. İbn Xəldun yeni əmirə bağlılığını bildirdi və bir müddət vəzifəsində qaldı. Lakin aradan çox keçməmiş Əbu Abbasla aralarındakı soyuqluq üzündən əmirin izni ilə öncə bir bədəvi qəbiləsinə gedib onların yanında bir müddət qaldıqdan sonra Biskra şəhərinə getdi. İbn Xəldun 1374-cü ilə qədər - təqribən doqquz il Şimal-qərbi Afrikanın təlatümlü siyasi vəziyyətində dəfələrlə yaşayış yerini dəyişdi. Müxtəlif vaxtlarda dərs deməklə məşğul oldu. Bununla bərabər, siyasi hadisələrə qatılmaq məcburiyyətində qalmış, hadisələrə görə müxtəlif siyasi qüvvələri dəstəkləmiş, bəzən bədəvi qəbilələr arasında bir əmirə tərəfdarlar toplamaq üçün təbliğat aparmış, bəzən başqa bir sultanla bəzi qəbilələri itaət altına almaq məqsədilə səfərə qoşulmuş, hətta canını qurtarmaq üçün qaçmaq məcburiyyətində də qalmış, Şimal-qərbi Afrikada gəzmədiyi yer qalmamışdır. Axırda sığınacaq bir yeri qalmadığını görərək, ikinci dəfə Əndəlisə getmişdir. Ancaq bu dəfə Əndəlisdə qalmayaraq tezliklə geri qayıtmışdır [41, s. 67].

İbn Xəldunun həyatının Misir dövrü. Ailəsinə Tunisdə qoyan ibn Xəldun 1382-ci ildə səfərə çıxdı və qırx günlük dəniz yolçuluğun-

dan sonra İskəndəriyyəyə çatdı. Burada Həcc ziyarəti hazırlığına başlamasına baxmayaraq, bir karvana qoşulmaq imkanı tapa bilmədi. Nəhayət, Məmlüklərin mərkəzi Qahirəyə getdi. Qahirədə elmi dairələrdə maraqla qarşılandı. Ona göstərilən bu münasibətdən bu dahi şəxsiyyətin əsərlərinin özündən əvvəl Misirə çatmış olduğu ehtimal edilir. XIV əsr islam dünyasının ən güclü və ən nüfuzlu dövlətlərindən olan Məmlüklər elmə və elm adamına çox böyük diqqət göstərirdi. İkinci Əndəlis səfərindən qayıtdıqdan sonra siyasi vəzifə almamağı və elmlə məşğul olmağı qət edən İbn Xəldun elmi çevrələrdən gələn təklifi qəbul edərək, əl-Əzhərdə dərs verməyə başladı. Dərsləri, ehtimala görə, Maliki fiqhi, hədis və özünün «Müqəddimə»sində ortaya qoyaraq «yeni elm» adlandırdığı «ümran elmi» haqqında olub [100, s. 23-24]. Bir müddət sonra sultan Zahir Bərkük İbn Xəldunu Mədrəsətül-Kamhiyyəyə müdərris təyin etdi. Bu mədrəsə Səlahəddin Əyyubi tərəfindən Maliki fiqhini öyrətmək üçün vəqf edilmişdi. İbn Xəldun Misirdə qısa fasilələrlə bir neçə dəfə qazı olmuşdur. İlk dəfə qazılıq fəaliyyətinə 1384-cü ildə Maliki baş qazısı kimi başladı. Misirdə dörd məzhəbdən hər birinin baş qazılığı mövcud idi. Maliki baş qazılığı ən nüfuzlusu idi. İbn Xəldun «Vəliyuddin» ləqəbini bu vəzifəsilə əlaqədar almışdır. Təqribən bir il sürən ilk qazılığı dövründə bir çox müşkül məsələləri yoluna qoymağa çalışdı. Buna görə bir çoxları ilə arasında ixtilaf yarandı. Bu arada Tunisdən Misirə gələn gəminin batması nəticəsində bütün ailəsini itirdi. Bir müddətdən sonra işdən çıxarıldı, amma dərs deməkdə davam etdi. 1387-ci ildə Həcc ziyarəti borcunu yerinə yetirdi. Qayıtdıqdan sonra bir mədrəsədə dərs verməyə başladı. İbn Xəldun 1399-cu ildə ikinci dəfə maliki qazılığına gətirildi. İki il sonra bu vəzifəsindən azad edildi. Asiyanın mərkəzlərindən Əmir Teymurun başçılığı ilə

başlayan yürüş bu vaxt Suriya sərhədlərinə çatmışdı. Bu bölgə Məmlük hakimiyyəti altında olduğuna görə, sultan torpaqlarını müdafiə üçün səfərə çıxdı. İbn Xəldun da onun tabeçiliyində Şama getdi. Lakin bir müddət sonra Misirə qayıtmaq məcburiyyətində qaldı. İbn Xəldun fəqih və qazılardan ibarət bir heyətlə mühasirə altında olan Şam şəhəri üçün aman diləmək məqsədilə Əmir Teymurun ordugahına getdi. Bu görüş zamanı Əmir Teymura Misir və Şimali Afrika haqqında məlumat verdi, öz elmi görüşlərini təqdim etdi. Bundan sonra Teymur Suriyada çox qalmamış, Anadoluya yönəlmişdir. İbn Xəldun isə Misirə qayıtdı. Ömrünün son beş ilində dörd dəfə qazılığa təyin edildi. 1406-cı ildə Misir maliki baş qazılığı vəzifəsində ikən vəfat etdi.

İbn Xəldunun elmi yaradıcılığı

İbn Xəldunun elm aləminə aşağıdakı əsərləri məlumdur:

1. Kitabül-ibər;
2. Lübabül-Mühəssəl fi Üsulüd-Din («Mühəssəl» adı ilə məşhur kəlam əsəri ixtisarla Tatvanda 1952-ci ildə çap edilmişdir);
3. Şəfaus-Səil li Təhzibul-Məsail (Təsəvvüf haqqında ki bu əsəri prof. Məhəmməd bin Tavit Tanci tərəfindən Ankarada (1958) və Uqnaçə Əbdə Xəlifə tərəfindən təhlil edilərək, Beyrutda (1959) nəşr edilmişdir. S. Uludağ tərəfindən türkcəyə tərcümə edilərək, «Tasavvufun mahiyyəti» adı ilə İstanbulda nəşr edilmişdir);
4. Bürdə qəsidəsinin şərh;
5. Məntiq risaləsi;
6. Riyaziyyata dair risalə;
7. Şer və qəsidələrə dair risalə;

8. İbn Xətibin fiqh üsuluna aid Rəcəzinin şərhı.

Bu əsərlərdən ən önəmlisi və İbn Xəlduna sahib olduğu şöhrəti qazandıran «Kitabül-İbər» və ya «Müqəddimə» əsəri haqqında ayrıca bəhs etmək gərəkdir. Tam adı «Kitabül-İbər (və ya Ünvanül-İbər) və Divanül-Mübtədəi vəl-Xəbər fi Əyyamil-Ərəbi vəl Əcəmi vəl Bərbər və Mən Əsərahun min Zəvis-Sultanil-Əkbər» olan əsər qısaca «İbər» və ya «Kitabül-İbər» adı ilə məşhurdur. Əsər bir müqəddimə və üç əsas hissədən ibarətdir. Bu gün «Müqəddimə» adı ilə tanınan əsər Kitabül-İbərin birinci hissəsidir. İkinci və üçüncü hissələr tarixə aiddir. İkinci hissə «Yaradılış» bəhsi ilə başlayıb, XIV əsrdəki İslam dövlətlərinə qədər bir zamanı əhatə edir. Üçüncü hissə isə Şimali Afrika və xüsusilə Bərbərilərin tarixinə dairdir. Bu əsər Bərbərilər tarixi üçün ən qiymətli qaynaqlardan biridir. Üç əsas hissənin birincisini təşkil edən «Müqəddimə» tarix elminin önəmini vurğulayan bir ön sözlə başlayır. İnsan cəmiyyətləri ilə əlaqəli hər məsələni, insanın yaşadığı məkanı, yeni coğrafiyanı, insan cəmiyyəti tiplərini, bu cəmiyyətlərin idarə edilmə üsullarını və elmi nailiyyətlərini, iqtisadi vəziyyətlərini qısaca qeyd edir. «Kitabül-İbər» tam şəkildə ilk dəfə 1808-ci ildə Qahirədə «Bulak» nəşriyyatında çap edilmişdir. «Müqəddimə» xüsusi bir maraqla qarşılanmış, ilk dəfə 1747-ci ildə Şeyxülislam Pirizadə Məhməd Sahib Əfəndi (öl. 1749) tərəfindən beş fəsli zəngin əlavələrlə, qalan altıncı fəsli isə 1876-cı ildə Əhməd Cövdət Paşa (öl. 1895) tərəfindən geniş şərhlərlə osmanlıcaya tərcümə edilmişdir. Bu tərcümələr İstanbulda XX əsrin əvvəllərində «Tercümei Mukaddimei İbni Haldun» adı altında çap edilmişdir. Fransız şərqşünası Baron de Slane, «Kitabül-İbər»in Bərbərilərlə əlaqəli hissəsini 1856-cı ildə, «Müqəddimə»ni isə 1862-1868-ci illər arasında fransız dilinə tərcümə edib çap etdirmişdir. Qeyd edilməli olan başqa

bir hissə də ibn Xəldunun öz həyatını yazıb, «Kitabül-ibər»in sonuna əlavə etdiyi «ət-Tərif» adlı hissədir. «Avtobioqrafiya janrının ən kamil nümunələrindən biri hesab edilməyə layiq olan» [37, c. 1, s. 987] bu hissədə müəllif həyatını bütün təfəsilatı ilə yazmışdır. «Ət-Tərif» Məhəmməd b. Tavit Takcı tərəfindən Qahirədə 1951-ci ildə ayrıca kitab halında nəşr edilmişdir.

«Müqəddimə»nin yazılması. İbn Xəldun Əndəlisdən orta Məğribə qayıtdıqda əvvəllər müxalif olduğu Tiləmsan əmirindən vasitəçilər yolu ilə bağışlanmasını diləmək məcburiyyətində qaldı. Əmir tərəfindən əvf edildi və Tiləmsanda məskunlaşdı. Artıq siyasətə qarışmaq istəmirdi. İlk fürsətdə Tiləmsanı tərk edərək, bugünkü Əlcəzairdə yerləşən ibn Səlamə (yaxud bəni Səlamə) qalasına yerləşdi [38, s. 87]. Bura düşündüyü elmi fəaliyyət üçün əlverişli yer idi. Çünki siyasi mərkəzlərdən olduqca uzaq idi. İbn Səlamə qalasında keçirdiyi dörd il onun üçün doğrudan da çox faydalı oldu. Siyasi təlatümlərdən uzaq bu sakit şəraitdə özünü əsər yazmağa həsr etdi. İbn Xəldun 1374-cü ildə qırx beş yaşında ikən yaşadığı ibn Səlamə qalasında «Kitabül-ibər»i yazmağa başladı. Məqsədi Məğrib və Bərbər xanədanlıqlarının tarixini yazmaq idi. Sonra əsəri genişləndirərək onu bir ümumi tarix halına gətirdi. Bu zaman əsərinə bir ön söz yazmağı düşündü. Bu ön söz bir tarix metodologiyası mahiyyətində olmalı idi. Beləcə 1377-ci ildə məşhur «Müqəddimə» əsərini beş ay müddətində ərsəyə gətirdi. Bir il sonra «Kitabül-ibər» tamamlandı.

İbn Xəldun əsərinə sonralar fürsət tapdıqca düzəlişlər etmişdir. Əsərini tamamlayan müəllif 1378-ci ildə ibn Səlamə qalasını tərk edərək Tunisə getdi. Tunisdə hakimiyyətdə olan köhnə düşməni Əbu Abbasdan bağışlanmasını xahiş etmiş və istəyi qəbul edilmişdir. 1382-ci ilə qədər Tunisdə qalaraq dərs deməklə məşğul oldu,

əsrini kamilləşdirdi. Məhz bu zaman sonradan «Tunis nüsxəsi» adı ilə tanınan «Kitabül-ibər»i sultana təqdim etdi. Beləcə həyatının Məğrib dövrü başa çatdı [38, s. 90].

«Müqəddimə»də Allahın və Peyğəmbərin (s.ə.) tərifi

İbn Xəldunun əsərlərindən müəllifinin Allaha və islam dininə dərin, köklü bir imanla bağlı olan mömin bir müsəlman olduğu aydın olur. Bu inancın dəlilləri bütün əsərlərində açıq-aydın nəzərə çarpır. Məsələn, «Müqəddimə»nin heç bir yerində Allah və din xüsusunda heç bir şübhəli eyhama belə rast gəlmək olmaz.

Birincisi, ibn Xəldun «Müqəddimə»nin bir neçə bölməsini yalnız dini və şəri məsələlərə həsr etmişdir. Bir bölmədə vəhy və nübüvvətdən bəhs etmiş [26, c. 1, s. 354-412], üçüncü bölmənin əksər hissəsini xilafət və imamətə [26, c.1, s. 541-615], altıncı əsas bölməni isə Quran elmlərinə – hədis, fiqh, üsuli-fiqh, kəlam, təsəvvüf kimi dini və şəri elmlərə həsr etmişdir [26, c. 2, s.1023-1141].

İbn Xəldunun dini və şəri məsələlərə həsr etdiyi bütün fikirlərindən onların dərin inam, təmiz, səmimi imana sahib bir müəllifin qələminin məhsulu olduğuna şübhə qalmır.

İkincisi, «Müqəddimə»nin bütün bölmələri Allahın zikri ilə bitir. Hər bir fikrini bu mövzuya münasib ayələrdən misallar gətirməklə sübut edir. Bəzi bölmələrin sonunda «Düzünü bilən Allahdır», «Allah müvəffəq qılandır», «O hər şeyə qadirdir» kimi qısa ibarələr işlətsə də, əksər bölmələrdə Allahı daha uzun ifadələrlə mədh eləyir. Məsələn, «Allah dilədiyini yaradır, O-nun şəriki yoxdur. Mülk O-nundur, həmd O-na məxsusdur, O hər şeyə qadirdir». «Bizə Allah qafildir. O nə xoş bir vəkildir! Həmd olsun Allaha!».

Üçüncüsü, bölmələrin sonundakı ifadələrdə alim «Allah» kəlməsini zikr edərkən, əsasən O-nun elminə, iradəsinə, qüdrətinə və vəhdaniyyətinə işarə edir. Məsələn, Allahın vəhdaniyyətinə aid misallar: «O bir qəhhardır», «O-ndan qeyri Rəbb yoxdur», «O-nun şəriki yoxdur», «O-ndan başqa ilahi yoxdur», «O-ndan başqa məbud yoxdur», «Öncəkilərin və sonrakıların da Rəbbi O-dur» və s.

Allahın elminə aid misallar: «Allah hər şeyi bilir», «Doğru olanı ən gözəl şəkildə Allah bilir», «Elm ancaq Allahdandır», «O, alim və hakimdir» və s.

Burada bir məqama xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. İbn Xəldun özünün dərin inam və saf imanına rəğmən, hər şeyi şəriətə, dini hökmlərə bağlamağa təşəbbüs göstərənlərin qənaətlərini də qəbul etmir. Bunun səbəbi kimi, «Şəri məqsəd və qayələr bəzi məlum hüdudlarla sınırlı olub, bunlardan öne keçməz. Peyğəmbər (s.ə.) bizə yalnız tövhid və axirətlə bağlı məsələləri öyrətmək üçün göndərilmişdir. Məhz bu növ xüsusları əqli istedadla bilməyə yol yoxdur» deməsidir. Alim bu qənaətini bir çox misallarla açıqlamışdır. Məsələn, tibb elmindən bəhs edərkən, «tibbi-nəbəvi» deyilən bir müalicə üsulunun mövcud olduğunu deyənlərin görüşlərini kəskin tənqid edir. «Bizə Peyğəmbər (s.ə.) yalnız və yalnız şəri hökmləri öyrətmək üçün göndərilmişdir, əhvali-adiyyədən olan digər şeyləri öyrətmək üçün yox» [26, c. 2, s. 1169]. Yaxud «Ümran əhli olan bədəvilərin, ümumiyyətlə, bəzi şəxslər üzərində təcrübədən keçirdikləri, qəbilənin yaşlı qoca və qarılardan miras qalan bir tibbi vardır. Ərəb cəmiyyətində tibbin bu növləri çox yayılmışdır. Bu tibblə Haris b. Kəld və başqa tanınmış təbiblər məşğul olmuşlar» [26, c. 2, s. 1171]. İbn Xəldun bu qənaətini bir hədislə subut etməyə çalışır: «Xurma peyvəndi ilə

əlaqəli hz. Peyğəmbərin başına gələn hadisə məlumdur. Bu hadisə ilə bağlı «dünya işlərini siz daha yaxşı bilirsiniz» buyurulmuşdur. Bu səbəbdən nəql edilən, hədislərdə keçən təbabətlə əlaqəli hər hansı bir şeyi şəri bir məsələ kimi anlamaq doğru olmaz. Bunu belə anlamaq üçün ortada hər hansı bir dəlil yoxdur» [26, c. 2, s. 1172].

İbn Xəldun burada özünətəliqin və inamın da müalicəvi əhəmiyyətindən bəhs edir. Məsələn, «Məgər ki, bu növ bir təbabətə təberrük və səmimi bir iman əqidəsi cəhətindən müraciət edilsin. Bu təqdirdə bu növ təbabətin şəxs üzərində faydalı bir təsiri görünür. Ancaq bu tibb növündən bir şey deyildir, yalnız imana dayanan bir ifadənin təsirindən ibarətdir» [26, c. 2, s. 1172].

Buradan belə çıxır ki, ibn Xəldunun qənaətinə görə, şəriət qanunlarını hər şeyə tətbiq etmək doğru deyil. O, sosial həyatın bütün sahələri tənzimləmir. Şəriətin fəaliyyət sahələri bəlli sərhədlərlə məhdudlaşmışdır. Daha doğrusu, bu sahə ruhani xüsurlərə aiddir, ondan kənar şeylər isə fikri araşdırmalara və ağılın hökmünə tabedir. Ağıl Allahın insanlığa lütf etdiyi bir nemətdir. Ulu Tanrı insanı heyvandan məhz bu ağıla görə ayırmışdır. Bu düşüncə tərzi etibarı ilə ibn Xəldun öz elmi araşdırmalarında müstəqil, rasiyalist bir yol tutmuşdur. «Müqəddimə»ni diqqətlə oxuduqda alimin şəri və dini mövzulardan başqa, bütün mülahizə və fikirlərində yalnız əqli və məntiqi dəlillərə söykəndiyi məlum olur. Lakin alim ağıla etimad məsələsində tamamilə sərbəst hərəkət etmir. Əksinə, o, ağılın idrak sahəsinin bir sıra təbii hədudlarla məhdudlaşdığını, yalnız əqli mühakimələrlə bu məhdudiyyəti aşmağın mümkün olmadığını göstərir. Bütün bu deyilənlərlə birgə, ibn Xəldunun yaşadığı dövr, şərait, aldığı

mükəmməl təhsil, mənsub olduğu elitar zümrə, nəhayət, islam dünyasında qazandığı nüfuz və mövqe onun kamil iman sahibi, mömin müsəlman olduğuna dəlalat edir.

İbn Xəldunun elmi araşdırma metodu

Tarixi araşdırma metodu. Tarixçilik ümumiyyətlə, istər Şərqdə, istərsə də Qərbdə hər zaman rəsmiyyətçilik tərzində dövrümüze qədər gəlmişdir. Bu tərz tarix yazıçılığında əlində hakimiyyət olan insan və ya zümrələrin fəaliyyətləri üzərində qurulmuş, dövlətlərin istər öz içlərində, istərsə də bir-biri ilə münasibətləri və mücadilələrini gələcək nəsillərə çatdırmaq üçün yaranmışdır. İnsan cəmiyyətlərinin müəssisələri, münasibətləri, insan və insan cəmiyyətləri arasında baş verən digər hadisələr ciddi sayılmamış, qeyd edilməsinə lüzum görülməmişdir. Digər tərəfdən, tarixi hadisələr arasındakı münasibətləri meydana qoyma, hadisələri bir-birinə bağlama, aralarında səbəb-nəticə münasibəti qurma baxımından ümumiyyətlə zəiflik göstərilmişdir. İbn Xəldun bu qüsurları görmüş, tarixi hadisələri olduğu kimi görmək, təsvir edə və o dövrü anlaya bilmək üçün hadisələr arasındakı səbəb-nəticə əlaqəsi üzərində durmuş, bundan başqa tarixi hadisələr çərçivəsinin çox geniş olduğunu ortaya qoymuşdur. Daha əvvəllər Məsudi və Biruni kimi bəzi alimlər tarix elmini sağlam təməllərə oturtmaq üçün bəzi addımlar atmışdılarsa da, İbn Xəldun bunları kifayət hesab etməyərək, əsaslı bir metodologiya işləyib hazırlamışdır. [23, s.128]. O, özündən əvvəlki tarixçilərin etdiyi səhvləri və bu səhvlərin səbəblərini göstərmişdir. Əsas etibarını ilə «ümran»ın mahiyyəti bilinmədən hadisələrin qavranılmasının mümkün olmadığını göstərmişdir [27, c. 1, s. 209]. İbn Xəldun «Müqəddimə»nin girişinə «tarixə» tərifi

verməklə başlayır. Tarixi ümumi olaraq «keçmiş zamanlardan, dövlətlərdən və öncəki çağlarda meydana gələn hadisələrdən xəbər vermək» şəklində anlatmışdır. Halbuki ibn Xəlduna görə, bu «zahirdə» belədir. Əslində tarix elmi «düşünmək, araşdırmaq və hadisələrin səbəblərini müəyyən edib ortaya qoymaqdır». «Hadisələr»dən məqsəd tarixi hadisələrdir. «Tarixin həqiqəti aləmdəki ümrandan ibarət olan insan cəmiyyətindən xəbər verməkdir». Bu baxımdan tarix ibn Xəldunun nəzərində köklü bir elmdir. Tarix «hikmət qrupunu təşkil edən elmlərdən sayılmalıdır» [28, c. 1, s. 200]. Tarix elminin mövzusu ibn Xəlduna görə, hər hansı «bir dövrə və ya bir nəsle xas xəbərlərdir». Məsudinin tarixçiliyinə toxunarkən, bu «xəbərlərin içinə nələrin girdiyini» açıq şəkildə göstərir: «Şərq və Qərbdəki bölgələrin, ölkələrin, qəbilə və millətlərin əhvalı», «dinləri, adətləri, ənənələri, bölgələri, dağları, dənizləri, ölkələri və dövlətləri, ərəb və ərəb olmayan qəbilələrin ailə və tayfaları», bunun ardından Məsudinin tarixçilərin ustadı və etimad edilən bir qaynaq olduğunu əlavə edir [27 c. 1, s. 248]. Ümumiyyətlə, «Müqəddimə»də ibn Xəldunun tarix anlayışının mövzu etibarını ilə müasir sosial tarixçiliklə bir-birinə bənzədikləri görünür. İbn Xəldun özündən öncəki islam tarixçilərini dəyərləndirmiş, səhv hesab etdiyi mülahizə və metodlarına isə nümunələr göstərərək münasibətini bildirmişdir. Onun tarixi görüşü bu münasibətdə özünü daha aydın büruzə verir. İbn Xəlduna görə tarixi hadisələrin rəvayətində edilən xətalara səbəbləri bunlardır:

- a) Bir məzhəbə, bir cərəyana tərəfdarlıq;
- b) Görünən və eşidilən hadisənin məqsədini bilmədən sadəcə öz təxmininə görə rəvayət etmək;
- c) Halların hadisələrə necə tətbiq ediləcəyini bilməmək, vəziyyəti hadisəyə tətbiq etməkdə zəiflik;

- ç) Məqam və vəzifə sahiblərinə yarıma arzusu;
- d) Tarixi hadisələri rəvayət edənləri araşdırmamaq, şəxs tənqidində həssas davranmamaq. Şəxs tənqidinin, hədis elmi ilə ortaya çıxan «cərh və tədil» üsuluna görə edilməməsi;
- e) Ümrandakı əhvalın təbiətlərini bilməmək [27, c.1, s. 253-255].

İbn Xəlduna görə, bunlar tarixçilərin bir sıra xətalər buraxmasının ən əsas səbəbləridir.

Yuxarıda sadalanan bütün xətalardan qaçılrsa da, «ənənələrin əsasları, siyasi qaydalar, ümranın təbiəti və insan cəmiyyətindəki hallar hakim qilinmaz, mövzusunda müəyyənlik təmin edilməzsə, bu mövzuda xətaya düşməkdən və doğruluq yolundan çıxmamadan əmin olmaq olmaz» [27, c. 1, s. 209]. Tarixçinin ümran elmini bilməsini şərt qoymaqla, ibn Xəldun İslam tarixçiliyində çox gərəkli bir addım atmışdır. İbn Xəldun tarixi araşdırmada metod kimi iki əsas göstərmişdir:

Birinci, qaynaqların tənqidi;

İkinci, hadisələr arasında əlaqələrin müəyyən edilməsi [42, s.159].

Ümran elminə, yəni insan cəmiyyəti tipləri və bunların həm öz içlərində, həm də bir-biri ilə münasibətləri və bu cəmiyyətlərin qurumları haqqında əsaslı məlumata sahib olmadan nə qaynaq tənqidi, nə də hadisələr arasında əsaslı səbəb-nəticə əlaqəsi qurmaq mümkün ola bilməz. Göründüyü kimi, ibn Xəldun öz fikirlərini ən çox tarixi hadisələrin dəyərləndirilməsi və tənqidi üzərinə yönəldir. Tarixi hadisələri nəql edən şəxslərin tənqidi zəruridir. Bununla bərabər, yetərli deyildir. İbn Xəldun burada hədis elmi ilə birlikdə inkişaf edən və islam elmləri tarixinin bir özəlliyi olan «şəxs tənqidi»ni (cərh və tədil elmi) əsas bir pillə kimi görür, amma daha bir

addım ataraq ümranın bilinməsini şərt qoyur. «Çox zaman tarixçilərin, müfəssirlərin və başqa nəql edənlərin hekayələrdə və hadisələrdə içinə düşdükləri xətalərin səbəbləri zəif və ya sağlam olmasına baxmayaraq, sadəcə nəqlə etimad etmələri, bunları əsilləri ilə qarşılaşdırmama və müqayisə etməmələri, hikməti əsas götürməmə, hadisənin təbiətinə bələd olmama, xəbərlərdə düşüncə və bəsirəti əsas tutma, bu yöndə araşdırma aparmamalarıdır [27, c. 1, s. 209]. Müəllif bir çox nümunə göstərərək fikrini təsdiqləyir. Bunlardan biri Məsudinin, İsrailoğullarının Misirdən çıxdıqdan sonra Tiğ çölündə ikən sahib olduqları ordunun sayı haqqındakı rəvayətidir. İbn Xəldun, Məsudinin yazdığı «altı yüz min» rəqəminin mümkün olmadığını «ağıl yürütmə yolu ilə» isbat edir. Öz ifadəsi ilə desək, «bu üsul ravilərin tədil və səhhətini araşdırma mövzusunda tənqid və tədqiqdən də öncə gəlir. Bir xəbərin mümkün və imkansız olduğu bilinmədən ravilərin tədilə və səhhətli olmasına müraciət edilməz. Şayət, xəbər və rəvayət imkansız isə, onları bizə nəql edən ravilərin cərh və tədilə baxılmasında nə vardır!» [27, c. 1, s. 257]. Onsuz da «nəzər əhli olanlar bir sözün mənasının imkansız olduğunu və ağılın qəbul etməyəcəyi şəkildə təvil edilməsini, xəbəri tənqid səbəblərindən saymışdır» [27, c. 1, s. 257]. Son ifadəsi ilə İbn Xəldun İslam elmlərində «mətn tənqidi» üsulunun onsuz da var olduğunu, ancaq inkişaf etdirilərək müəyyən əsaslara oturdulmasının vacibliyini göstərmişdir ki, bu əsaslar «ümran elmi»nin təməlini təşkil edir. Ümran elminin əhatə dairəsində olan bu əsaslar bilinmədiyi təqdirdə sağlam bir tənqidi mümkün olmadığından, tarixi hadisələr olduğu kimi göstərilə bilməz. Ancaq bu qənaəti ilə İbn Xəldun əqli tənqiddə bir sərhəd çəkmiş olur. Buna görə şəri xəbərləri, əmr və qadağaları əqli tənqidin sərhədləri xaricində tutaraq, onları bir sıra «inşai»

təkliflər hesab edir. Hətta «sübutü-zənni» olan hadisələri də bu qrupa daxil edir. «Mənbələr ədalətli və etibarlı (hədis termini ilə «sika») olduğdan sonra problem yoxdur. Ümranın mahiyyəti əsas götürülərək, ediləcək tənqid və dəyərləndirmə şəri təkliflərdən başqa qalan xəbərlər və hadisələr üçün məqbuldur» [27, c. 1, s. 258-259].

Yuxarıda ibn Xəldunun tarixçi üçün ümranın mahiyyətini, yəni insan cəmiyyətlərini tanımağın şərt olduğu, ancaq bu halda tarixi hadisələrin qiymətləndirilə biləcəyi və bunun islam tarixçiliyində çox önəmli bir addım olduğu haqqında fikirləri qeyd edilmişdir. İbn Xəldunun bu görüşü, o zamana qədər İslam elmləri arasında sayılan, bundan ötrü özünü bu elmlərin, xüsusilə hədis yazmağın və toplamağın metodologiyasına uyğunlaşdırmış olan tarix yazıçılığını bu elmlər qrupundan götürüb başqa bir sahəyə qoymaq, onu yeni bir təməl və prinsiplər üzərinə oturtmaq, yeni bir metodologiyaya görə formalaşdırmaq baxımından bir çevrilişdir [18, s. 55]. İbn Xəldun «tarixi şəri xəbərləri özünə mövzu olaraq alan və fərdi tənqid metodu ilə çalışan elmlər sahəsindən çıxarıb başqa bir yerə yerləşdirmək istəməkdədir. İbn Xəldunun öz açıq ifadələrinə istinad edərək bu yerin fəlsəfi-əqli elmlər arasında bir yer olduğu anlaşılmaqdadır» [18, s. 68]. Yuxarıda göstərildiyi kimi, bu anlayış islam tarixçiliyində o zaman üçün yeni deyildi. Ətrafın düşüncəyə təsiri üzərində duran Şəkkaki, hökumət sistemlərini incələyən, din ilə dövlətin qarşılıqlı münasibətlərini araşdıran, cəmiyyətlərin müxtəlif yönərdən bir-birlərinə olan təsirləri haqqında fikirlər ortaya qoyan Məsudi ibn Xəldundan öncə bu tarixi münasibətlərin nümunələrini vermişdirlər. Eyni şəkildə tarixi hadisələri şərh edərkən geoloji, etnoloji, mifoloji tədqiqatlardan faydalanan, tarixi hadisələrdə iqtisadi və sosial səbəblərin üzərində duran Birunini də burada yada

salmaq lazımdır. Bununla birlikdə ibn Xəldun bu münasibəti sistemli bir metod halına gətirmiş, cəmiyyətdə baş verən hər şeyi əhatə edən «yeni bir elm» olaraq təqdim etmiş, adını da «ümran elmi» qoymuşdur. Tarixi hadisələri, ümranın mahiyyətini bilmədən doğru bir şəkildə dəyərləndirmənin mümkün olmayaçağını vurğulayaraq tarix elminə bir açar hədiyyə etmişdir. Bu doğrudan da böyük bir addımdır [22, s. 74].

Tarixə köməkçi və ümrani elmlər. İbn Xəldun tarixi və ictimai hadisələri dəyərləndirərkən, çox geniş bir prizmadan baxmaqla məsələlərə yalnız bir tərəfdən deyil, əksinə, müxtəlif yönərdən baxaraq öz münasibətini bildirir. Bu da bu gün ayrı-ayrı araşdırılan bir çox elmlərin tətbiq edilməsi ilə mümkün olmuşdur. İbn Xəldunun antropologiyadan sosiologiyaya, mədəniyyət tarixindən tarix fəlsəfəsinə qədər bir çox müasir sosial elmlərin qurucusu kimi qəbul edilməsinin ən əsas səbəbi budur. Alim hadisələrin tənqidində işlətdiyi bütün bu elmləri «ümran elmi» çərçivəsinə daxil etmişdir. Başqa sözlə ifadə etsək, «ümran elmi» insan cəmiyyətlərini açıqlamağa çalışan bir çox elmləri əhatə edən bir anlayışdır. «Müqəddimə»dəki iqtisadi-siyasi, sosial, mədəni, coğrafi və s. çoxyönlü əlaqələr ümran elmini əmələ gətirir. Deməli, ibn Xəldunun nəzərində tarix elminin ən əsas köməkçisi, tarixi hadisələrin tənqidi üçün şərt olan «ümran elmidir». İbn Xəldun «Müqəddimə»nin başlanğıcında islam tarixçiliyini dəyərləndirib çatışmamazlıqları göstərdikdən sonra bəşəri coğrafiyanı anlatmağa başlayır. İslam aləmində o dövrdə hələ əhəmiyyətli olan «Ptolomey coğrafiya məktəbinin tələbəsi olan ibn Xəldun» [41, s. 71] dünyanı yeddi paralelə bölür və hər bir qurşağın iqlim xüsusiyyətlərini açıqlayır. Üzərində ən çox durulan məsələ onun coğrafiyanın insan üzərindəki təsirlərinə aid fikirləridir. İstər iqlimin, istərsə də iqlimlə bağlı yaşam

tərzlərinin insanın bədəni, zehni və əxlaqi quruluşuna olan təsirləri haqqında düşüncələrini təfsilatlı bir şəkildə aydınlaşdırmışdır [52, s. 45-53]. Bu münasibətinə görə onu XVII əsr fransız filosofu Monteskyönün sələfi kimi qəbul edənlər də vardır [38, s. 201].

Ətrafın düşüncəyə olan təsiri ibn Xəldundan əvvəl Şəkkaki tərəfindən vurğulanmışdır, lakin ibn Xəldunun əsəri bu mövzuda Şəkkakiyə nisbətən daha genişdir. «Bədəvi» və «hədəri» fərqi ilə insan cəmiyyəti tiplərini ayıran ibn Xəldun bunlardan hər birinin həyat təzi haqqında ən incə təfərrüatlarına qədər məlumat verir, mükəmməl təhlillər aparır. Bu yöndən baxdıqda o bir sosioloqdur. Əsas məqsədi dövrünün gerçəkliklərini dəyərləndirərkən xətadan qorunmaq olan alim insan cəmiyyətlərinə aid hər bir müəssisə və əlaqəyə toxunmuş, bunların ən əsaslarından olan «siyasət» üzərində geniş bir şəkildə durmuşdur. Hər cəmiyyət tipinə (bədəvi və hədəri) aid idarə sistemlərini inçələmiş, idarə edən-idarə edilən əlaqələri üzərində durmuş, əsas araşdırdığı hədəri içtimai idarə tipi olan dövlət (özünü «mülk» termini işlədir) sisteminin quruluş, yüksəliş, tənəzzül və çöküşü haqqında dərin fikirlər irəli sürmüşdür. İbn Xəldunun «Müqəddimə»də siyasətə baxışı özündən əvvəlki elmi araşdırma üsullardan fərqlidir. Ona qədər yazılan istər fiqh kitabları, istərsə də siyasət mövzusunda olan müstəqil əsərlər daha çox teorem üslubunda olub, ümumiyyətlə, siyasət necə olmalıdırsa, onu yazmağı qarşılarına məqsəd qoymuşlar. İbn Xəldunun üzərində durduğu məqam isə «olandır». Çünki onun məqsədi müəyyən bir dövrü inçələyərək təqdim etməkdir. Bununla belə, bəzən «necə olmalıdır» haqqında fikirlərini də qeyd edir. İbn Xəldun tarixi və siyasi təhlili ön plana çəkərək, araşdırmasını tarixi qaynaqlardan gətirdiyi şərhləri qiymətləndirməklə və tənqid etməklə aparır. Ancaq bu dəyərləndirməsində də ibn Xəldun sırf ta-

rixı və siyasi gerçəkliklərlə, tarixin rasionaı şərhləri ilə kifayətlən-məməklə, zamanın sosial dəyərlərinə və adət-ənənələrinə diqqət yetirərək münasibət bildirmişdir.

Cəmiyyət həyatının ən əsas aparıcı sahələrindən biri olan iqtisadiyyat İbn Xəldun tərəfindən «Müqəddimə»də geniş bir şəkildə incələnmişdir. Həm bədəvi, həm də hədəri cəmiyyət tiplərində olan iqtisadi quruluşları ayrı-ayrılıqda tədqiq etmiş, cəmiyyətin digər müəssisələri ilə olan qarşılıqlı əlaqələrini nəzərə çatdırmışdır. O, mövzunu o qədər ustalıqla aydınlaşdırmışdır ki, onu «tarixi materializmin öndəri» sayanlar da olmuşdur [42, s. 162]. İbn Xəldun bütün bu elmləri ümran elminə köməkçi elmlər hesab etmişdir.

Siyasət mövzusu da yuxarıda qeyd edildiyi kimi, İbn Xəldun tərəfindən siyasətə aid ənənəvi əsərlərdən bir az fərqli işlənmişdir. Burada mütəfəkkir müxtəlif sənədləri, kitabələri, hətta pul və buna bənzər əşyaları tarix elmində nəticə çıxarmağa, keçmişə işıq tutmağa yarayacaq vasitə kimi işlətmişdir. Alimin cəmiyyətdaxili və cəmiyyətlərarası münasibətlərdə demoqrafiya ünsürünü təsirli bir amil kimi qəbul etməsi də metodologiyasının nəzəri cəlb edən xüsusiyyətlərindəndir. Buraya qədər göstərilən tarixə köməkçi elmləri alim yuxarıda qeyd edildiyi kimi, ümran elminin əhatə dairəsinə salır. Bunların xaricində, hətta bunlardan da öncə, tarixi hadisəni nəql edənə dəyərləndirməyə yarayan cərh və tədil elmini göstərir. İbn Xəldun bu sahəni yetərli hesab etdiyindən «Müqəddimə»də artıq fərdi tənqid mövzusunə toxunmur. Onun gördüyü çatışmamazlıq hadisənin tənqidi mövzusundaıdır. Ümran elmini məhz bu boşluğu doldurmaq üçün meydana çıxarmışdır

Hər alimin fikirlərinin kökünü təşkil edən bir metod mövcuddur. Həmin alim nəzəriyyəsini də ona uyğun şəkildə irəli sürür, onun dünyagörüşünün təməlinə o fikir durur. İbn Xəldunun metodu ən

çox istifadə edilən metodlardandır. Ondan nə qədər insan istifadə edibse, bir o qədər metod ortaya çıxmışdır.

Onun haqqında tarixi materialistlikdən pozitivizmə, empirizmdən qədim yunan elminin davamçılığına, süni islam adəti izləyiciliyinə qədər söylənməmiş söz qalmamışdır. İbn Xəldun haqqında heç bir elm adamı üçün olmayan dəyişik və bəzən də ziddiyyətli fikirlərin ortaya çıxmasının iki səbəbi vardır:

Birincisi, onun fikirlərinin əvvəlcə Qərb elm adamları tərəfindən dəyərləndirilməsi;

İkincisi, müsəlman elm adamlarının ona Qərbdə buraxılmış ki-tablara istinad edərək qiymət vermələri.

Əvvəlcə, birinci bəndə nəzər salaq. Hər şeydən əvvəl, fərqli mədəniyyətlərdən olanların bir-biri haqqında sağlam dəyərləndirmə irəli sürmələri eyni mədəniyyətdən olanların bir-birini dəyərləndirmələrindən daha çətindir. Çünki hər mədəniyyət mənsublarının özünə xas inancları olduğu kimi, özünə xas düşüncə tərzini və məntiqi də vardır. Başqa bir mədəniyyətdən olan bir şəxsi və ya əsəri dəyərləndirən insan bunu öncə öz zehnindəki ideyalara görə edir. Doğru və ya doğruya yaxın bir dəyərləndirmə ancaq dəyərləndirilənin məntiqi qavranılarsa mümkün ola bilər [25, s. 61]. Beləliklə, Qərb mədəniyyətinə mənsub olan şərqşünaslar İbn Xəldunu dəyərləndirərkən çox fərqli nəticələrə gəlib çıxmışlar.

Bu mövzuda sağlam nəticəyə gəlmək üçün hər şeydən əvvəl İslam düşüncəsinin əsaslarını, təməlini və tarixi inkişafını yaxşı bilmək, qavramaq lazımdır. İbn Xəldun bu səviyyəyə çatmamış bir çox Qərb tədqiqatçıları tərəfindən araşdırılmışdır. Nəticədə alim Qərbin öz tarixi və sosial gerçəklikləri içərisində ortaya çıxan sosial elmlər, xüsusilə tarix fəlsəfəsi və sosiologiyaya görə dəyərləndirilmiş, bəzilərinə görə, sosiologiyanın təməlini qoymuş,

bəzilərinə görə isə, onu ilk olaraq bir sistem halında ortaya çıxarmışdır. İbn Xəldunun metodunun və ya sistemləşdirərək ortaya çıxarmağa çalışdığı ümran elminin Qərb sosial elmləri ilə müqayisə edilməsi çox normal və bəlkə də lazımlıdır. Lakin ibn Xəldun yuxarıda göstərilən səbəblər üzündən ümumilikdə öz mədəni əhatəsində orijinal, bəzi istisnalar nəzərə alınmazsa, islam düşüncə tarixi içində «öncəsiz və sonrasız» [38, s. 117] qəbul edilməkdədir. Müsəlman tədqiqatçılarına nəzər saldıqda onların ümumilikdə məsələyə Qərb yönümlü və Qərb terminlərinin təsiri altında baxdıqları görünür. Bu bağlılıq, ümumiyyətlə, problemi düşüncənin təsiri altına almaqda doğru və ya doğruya yaxın dəyərləndirmə qarşısında böyük bir əngəldir. Məsələni daha da açıqlamaq lazım gələrsə, ibn Xəldunun yaşadığı dövrün gerçəkliklərini açıb göstərməyə çalışdığı qeyd edilməlidir. Bu zaman o, ideala realdan daha çox meyl etmişdir. Sadəcə buna istinad edərək, onun ideal olanı tövsiyə etməyə çalışdığını, lakin yaşadığı dövrün şərtləri üzündən məqsədini açıq ortaya qoya bilmədiyindən bu şəkildə, dolayısıyla çatdırmaq istədiyini ehtimal etmək olar. İbn Xəldunun «inşai xəbər» şəklində adlandırılaraq, əqli tənqid sərhədləri xaricində tutulması da bəzi tədqiqatçılar tərəfindən eyni şəkildə dəyərləndirilmişdir [23, s.110]. İbn Xəldunun müsəlmanların məşğul olduqları elmləri dəyərləndirərkən, İslam fəlsəfəsini Qəzalinin fəlsəfəni rəddinə bənzər bir münasibətlə rədd etməsi də ona qarşı olan qeyri-obyektiv münasibətlərin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur [27, c. 2, s.1246]. Metod mövzusunda qarışıqlığın səbəblərindən biri də mənası çətin başa düşülən anlayışlardır. Məsələn, ibn Xəldunun rasionallizmindən bəhs edərkən onun hansı rasionallizm olduğunu anlamaq lazımdır. Bəzi araşdırıcılar «rasional empirizm» kimi ifadələrlə işlətməklə bir az sadələşdirməyə çalışdıqları halda, bəziləri də

«realist rasionalizm»in ibn Xəldunun metodunun təməlini təşkil etdiyi qənaətindədirlər. Əsas məqsədi islam əqidəsini qorumaq olan ilk islam kəlam məzhəbi «Mötəzilənin də rasionalist (ağıla dayanan) olduğunun irəli sürülməsi qavramın qarışıqlığı problemini gözəl bir şəkildə ortaya atmaqdadır» [97, s. 65]. Eyni problem determinizmdə də mövcuddur. Hər şeydən öncə, ibn Xəldun tarixi və ictimai hadisələr arasında «illiyət» (səbəb-nəticə) əlaqəsini mənimsəyir, lakin eyni şərtlər altında eyni səbəblərin eyni nəticələri verməsi şəklinə edilə bilən determinizm anlayışı ibn Xəldunun metodunda mövcuddurmu? Əgər mövcuddursa, bu necə bir determinizm anlayışıdır? Bu metodun fərdə iradə azadlığı verməyən mexaniki bir determinizm olduğunu iddia edənlər olduğu kimi [41, s. 65-70], onun dialektik determinizm [35, s. 141], ya da relativist bir determinizm [23, s. 61] olduğu fikrində olanlar da vardır. Bütün bunlara baxmayaraq, İslam düşüncəsindəki «adətullah», ya da digər bir deyimlə «sünnətullah» fikri ibn Xəldundakı «qanunçuluq» anlayışına daha uyğundur. Bu mövzuya daha ehtiyatla yanaşanlar da vardır. Ümit Hassan bu barədə yazır: «İbn Xəldunun təcrübələrinin faydalılığını təsdiqləyən Rabi onun fikirlərinə qarşı ehtiyatlı davranaraq, alimin hadisələri dialektik tərzdə qavrayışı qarşısında səbəb və nəticələrin dinamik və qarşılıqlı dəyişməsi ifadəsini müəyyən edir» [23, s. 61]. Bundan başqa, yuxarıdakı əsas təriflərlə əlaqədar olaraq, ibn Xəldunun «ekonomizm»indən, yəni ictimai hadisələrdə iqtisadiyyatı ən vacib ünsür kimi qəbul etdiyindən, bununla da onun tarixi materializmin banisi olduğundan bəhs edənlər də vardır. Bəzi tədqiqatçılara görə isə, ibn Xəldunun nəzərində siyasi hadisələr iqtisadi hadisələrlə birlikdə ictimai hadisələrin ortaya çıxmasında əsas rol oynayırlar [18, s. 104].

İbn Xəldunun metodunu müəyyən etməyə çalışanların nəticələri

həqiqətən də təəccüblüdür. Sadəcə bir yöndən baxıldıqda, haqqında gəlinən nəticələr bəlkə indiyə qədər heç bir elm adamı haqqında görünməyən bir fərqlilik ortaya çıxarır. «İbn Xəldunun nəzəri görüşləri, bəzi modern prinsiplərin və bu prinsiplər içindəki fərqli görüşlərin bir aləti olmaqdadır. Modern prinsiplərin bir çoxu ibn Xəldunu təsbit edəcək sərhədləri öz modern prinsipləri ilə müəyyən etməkdədirlər» [23, s. 9]. İbn Xəldun bir çox elm adamları ilə qarşılaşdırılmış, lakin bəlkə də ən az müsəlman elm adamları ilə müqayisə edilmişdir. «İbn Xəldunun bir Adam Smitlə, Hegellə, Marksı, ya da Spenqlərlə qarşılaşdırılması bu elm adamının başa düşülməsinə kömək kimi deyil, düşüncə tərzinə işarə edən bir amil sayılmalıdır» [23, s. 29].

Bütün bunların nəticəsi olaraq, ibn Xəldun onu yetişdirən mədəniyyət içində layiq olduğu yeri almamış, «öz səmasında tək ulduz» [33, s. 149], hər hansı bir Qərb elminin müjdəçisi, qurucusu kimi qalmaqdadır. Təkrar qeyd olunmalıdır ki, onun metodunun və ya ortaya qoyduğu «ümran» elminin Qərb metodları və ya elmləri ilə müqayisə edilməsində təəccüblü bir şey yoxdur. Lazım və faydalı olan onun əsl yerini təyin etdikdən sonra bu tərs müqayisələrə münasibət bildirməkdir. Beləliklə, müqayisələr nəticəsində ortaya çıxan təkyönlü, ya da səthi bənzərliklərə ilişib qalma təhlükəsindən uzaqlaşmaq olar.

İbn Xəldun insan cəmiyyətlərinin gerçəkliyini bilməyin bir tarixçi üçün şərt olduğunu söyləyərək, həqiqətən də İslam tarixçiliyini yeni bir səviyyəyə gətirmişdir. «İbn Xəldunun orijinallığı, cəmiyyətlərin tədqiqinə tam müsbət (pozitiv) üsulu olmasa da, heç olmasa İslam alimlərinin əvvəlcə tibbə, ədəbiyyata tətbiq etmiş olduqları obyektiv müşahidə üsulunu tətbiq etməsində idi» [41, s. 122]. Müəllif bu münasibəti ilə, daha əvvəl qeyd edildiyi kimi, İslam ta-

rixçiliyi metodologiyasında gördüyü önəmli bir çatışmazlığı aradan qaldırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan ibn Xəldunun metodu və bu metod sayəsində varlığın nəticələrinin islam dininə uyğun olub-olmaması ən əsas problemdir. Yuxarıda işarə edildiyi kimi, bəzi tədqiqatçılar bu metodu «şəriətdən xaric» [23, s. 6], ya da «sünnilikdən xaric», hətta «dindən xaric» [18, s. 12] saydıqları halda, alman alimi H.A.Hibb ibn Xəldunu islam ənənəsi xaricində tutmağın mümkün olmadığını vurğulamışdır. İbn Xəldunun metodunda və ya ortaya çıxardığı nəticələrdə islama, ya da islam fikrinə uyğun olmayan məqamlar ola bilər. Bununla birlikdə metodunun təməldən şəriətə və ya sünniliyə zidd olduğu, hətta onun islama zidd fikirlər ortaya qoyma məqsədini güdməsi iddiaları subyektiv xarakter daşıyır.

Bütün bunlardan başqa, öz cavabını gözləyən məsələlərdən biri də ibn Xəldunun öz metodunu hazırlayarkən hansı pillələri keçməsidir. Onun tarixçiliyindən danışarkən, müəllifin Məsudi, Biruni kimi özündən əvvəlki bəzi islam alimlərinin istifadə etdikləri tarixi metodu sistemləşdirərək, ümran elmini ortaya çıxardığı, yoxdan var etmədiyi aydınlaşır. Bu zaman o dövrdəki islam elmlərinə də diqqəti çəkmək lazımdır. Məsələn, siyasətin, Qəzalidən sonra kəlamla çulğaşan fəlsəfənin, fiqhın, fiqh üsulunun, bundan başqa, təbiət elmlərinin ibn Xəldun üçün pillə olub-olmadıqlarını, əgər olublarsa, hansı yönərdə və hansı ölçüdə olmaları ciddi araşdırmalara ehtiyacı olan problemlərdəndir.

Ümran elmi, ümranın tərifi və ümran-mədəniyyət müqayisəsi

İbn Xəldunun tarixçi üçün bilinməsini şərt hesab etdiyi və yeni

kəşf etdiyi elmi adlandırdığı «ümran» kəlməsi abadlıq, ev tikmək, bir yeri qurmaq kimi mənalar daşıyan a-m-r kökündən törəmişdir. «Abad olmaq» mənasını verir [34, s. 1120]. Bu kəlməni ibn Xəldun termin kimi «insan cəmiyyəti» mənasında işlədir: «Məlum olsun ki, tarixin həqiqəti aləmdəki ümrandan ibarət olan insan cəmiyyətindən xəbər verməkdir» [27, c. 1, s. 253]. S.M.Batsieva bunun «ictimai həyata» təsir etdiyini göstərir [55, s. 220]. «Ümran terminini əksər Qərb alimləri, ümumiyyətlə, mədəniyyət və ya eyni mənaya gələn sözlərlə ifadə edirlər. De Slane «şəhər həyat mədəniyyəti», «şəhər həyatı» və ya sadəcə «mədəniyyət» anlayışı kimi qəbul etdiyi halda [18, s. 90], Frans Rozental «ümran» ilə «mədəniyyət», «hədərə (hədərilik)» və «təməddün»ü eyni mənalı kimi qəbul edir [103, s. 145]. F.Rozental «insanlıq mədəniyyəti» və «sosial təşkilat» şəklində tərcümə edirsə, Taha Hüseyin «mədəniyyət» deyimini daha üstün tutur [23, s. 31]. Almancaya tərcümədə isə ümran mədəniyyət (kultur) kimi qəbul edilir [18, s. 90]. Bunun səbəbi almancadakı «kultur» sözünün digər dillərdəki «mədəniyyət (sivilizasiya)» anlamını verməsidir [33, s. 27]. Buradan meydana belə bir sual çıxır: ibn Xəldunun işlətdiyi «ümran» terminini sivilizasiya, kultur və ya mədəniyyət terminləri ilə əvəz etmək mümkündürmü? Bu bir çox baxımdan yolverilməzdir. Hər şeydən əvvəl «sivilizasiya» Qərb dünyasının son bir neçə əsrdəki sürətli dəyişikliyə bir ad qoymaq ehtiyacının nəticəsi kimi XVIII əsrdə ortaya çıxmışdır. O dövr Qərb müstəmləkəçiliyinin və elmi-texniki inkişafının sürətləndiyi bir dövrdür. Qərb dünyası digər mədəniyyətlərdən daha irəlində olduğuna və hər gün daha irəli getdiyinə inanmağa başlamışdır. Özünü bütün bu yönəri ilə ifadə edə biləcək kəlmə axtarır və «sivilizasiya»u tapır. Bu kəlmə adətən dilimizdə «tərəqqi», bəzən də «mədəniyyət» kimi tərcümə edilir. İbn Xəldu-

nun ümran qavramı bu cür külli bir inkişaf, irəliləmə düşüncəsini ifadə etmir. İbn Xəldun cəmiyyətlərin quruluşu, yüksəlişi, çöküşü, adət və ənənələrin zamanla dəyişməsi kimi fərqliliklərini müəyyən edə bilmişdir. Ancaq «ümranın irəliləyişi» kimi bir anlayışa onda rast gəlmək mümkün deyil. Başqa bir yəndən, dilimizdəki mədəniyyət qavramı zehinlərdə üstünlük kimi yer tapmışdır, dolayısıyla «müasir» sözündə olduğu kimi, bir subyektiv dəyər olaraq qəbul edilməkdədir. Bundan başqa, bu anlayışların daha çox ağıla şəhər həyatını gətirməsi də bu kəlmələri ümran sözünün qarşılığı olaraq işlətməyi çətinləşdirir. İbn Xəldunun ümran anlayışını mütləq olaraq işlətdiyi yerlərdə bu qavramı «mədəniyyət» və ya «tərəqqi» ilə əvəz etməyə çalışmaq mənanı heç də tam olaraq ifadə etmir. Bu vəziyyətdə ümran qavramını olduğu kimi işlətmək ən düzgün yol hesab edilir.

Ümran elmi tarix elmini daha sağlam təməllərə oturtmaq istəyən İbn Xəldunun bu qayəsini həyata keçirmək üçün kəşf etdiyi, daha doğrusu, sistemləşdirərək meydana gətirdiyi elmdir. Keçmiş obyektiiv göstərmək istəyən bir tarixçinin üzərində ən çox durduğu məqam hadisələri olduğu kimi təqdim etməkdir. Bunun üçün birinci dərəcədə diqqət etməli olduğu məsələ hadisələri ona çatdıran qaynaqları nəzarət altına almasıdır. Bu qaynaqlar içində ümumilikdə şəxslərə diqqət yetirildiyindən, keçmişlə əlaqəli hər hansı bir xəbəri nəql edən və ya nəqldə rolunu oynayan (bir sənədi yazmaq yolu ilə) insanların tənqid edilməsi etibarlı bir tarix ortaya qoya bilmək üçün zəruri haldır. İslam tarixçiliyinə nəzər salındıqda «şəxs tənqidi» üsulunun çox gözəl bir şəkildə tətbiq edildiyi görünür. İslam tarixçiliyi bu üsulu hədis elmindən götürmüşdür. İslamın ikinci dərəcəli şəriət qaynağı olan Hz. Peyğəmbərin sünnetinin düzgün bir şəkildə nəql edilə bilməsi, araya başqalarına aid şeylərin qarışma-

ması üçün islam ümməti böyük bir həssaslıq göstərmiş, problemin əsas nöqtəsi olan şəxs tənqidi mükəmməl deyilə biləcək bir səviyyəyə gətirilərək, hədis elminin ən önəmli qollarından olan «cərh və tədil» elmi ortaya çıxmışdır [20, s. 71]. Bu üsul əsrlər boyu tarix metodologiyasının əsası olmuşdur. Tarix yazıçılığında «şəxs tənqidi» qədər əsas olan başqa bir üsul da var ki, o da «hadisə tənqididir». Tarixi hadisəni nəql edən insan şəxsiyyət olaraq etibarlı ola bilər. Ancaq hadisəni sadə bir şəkildə nəql etməklə kifayətlənməyib, dəyərləndirib və şərh etmişsə, deməli, daha doğru yol tutmuşdur. Burada hadisəni nəql edənin etibarlılığından başqa, təcrübə, zəka, hadisələri bir-birinə bağlaya bilmə gücü, bir sözlə, tarixi hadisələri dəyərləndirə biləcək bacarığa sahib olması gərəkdir. Hadisəni dəyərləndirən tarixçinin bu xüsusiyyətlərə malik olması şərtidir. İslam tarix yazıçılığı üsulunda şəxs tənqidi mövzusunda müvəffəqiyyət hadisə tənqidində eyni dərəcədə deyildir. Sadəcə şəxslərin etibarlılığı bir tarixi hadisəni doğru qəbul etmək üçün çox vaxt kafi sayılmışdır. Bunun nəticəsi olaraq tarix kitablarında əsli olmayan bir çox hekayətlər yer almışdır. İbn Xəldunun «Müqəddimə»sinin dəyəri burada daha aydın görünür. Alim şəxs tənqidini vacib saymış, lakin yetərsiz olduğunu və hökmən hadisə tənqidinin gərəkliliyini vurğulamışdır. İbn Xəldundan öncə bu üsul tətbiq edilmişdirmi? Bəli, tətbiq edilmişdir. Biruni tarixə işıq salmaq üçün iqtisadiyyat, etnologiya, mifologiya, arxeologiya və geologiyadan yararlanmış və tarixi qiymətləndirərkən obyektiv olmağa çalışmışdır, İbn Miskəveyh buna bənzər əsaslara riayət etmiş, Məsudi idarə sistemlərini, din-dövlət əlaqələrini və cəmiyyətlərin qarşılıqlı münasibətlərini incələmişdir [22, s. 55]. Bu mövzuda ciddi üslublar meydana çıxaran başqa islam tarixçiləri də mövcuddur [42, s. 155]. Bütün bunlardan sonra XIV əsrdə İbn Xəldun tarixi

yazarkən öz metodunu işləyib hazırlamışdır. Buna ehtiyac duymasının səbəbi alimin islam tarixçiliyi üsulunu qeyri-qənaətbəxş hesab etməsidir. Şübhəsiz ki, o özünə qədərki tarixçiliyin bir qismindən xəbərdar idi. Belə ki, «Müqəddimə»nin əvvəlində tarix elminin tərifini, mövzusunun, faydasını göstərdikdən sonra islam tarix yazıçılığını başlanğıcından etibarən qısaca anlatmış, qüsurlu saydığı məqamları nümunələrlə göstərmişdir [26, c. 1, s. 197-269]. Beləliklə, ibn Xəlduna görə, ümran elmi insanların içində yaşadıkları ən bəsit, kiçik, ibtidai cəmiyyətlərdən ən qarışıq, inkişaf etmiş cəmiyyətlərə qədər hər cür ictimai birliyi (ailə, qəbilə, kənd, böyük şəhərlər, dövlətlər) araşdırmağa qadirdir. Bununla yanaşı insanların həyatlarını bir-birindən fərqləndirən həyati proseslər (kənd və şəhər həyatı) və bu proseslərdəki fərqli fəaliyyətlər, adətkarlıqlar (iqtisadi fəaliyyətlər, sənətlər, elmlər), yaratdıqları təşkilatlar (dövlətlər, dini təşkilatlar) da bu elmin mövzusunun təşkil edir. Eyni zamanda bu elm fərqli ictimai həyat və təşkilatlanma təbəqələrinin birindən digərinə keçməsinin təməlinə olan amilləri (məs., əsabiyyəti) incələməyi də qarşısına məqsəd qoymuşdur [18, s. 87]. İbn Xəldun cəmiyyət halında yaşamağı insan oğlu üçün qaçılmaz sayan tarixçilərdəndir. «Əks təqdirdə insanların varlıqları və onların vasitəsi ilə Allahın aləmi məmur və onları özünə xəlifə təyin etmə yolundakı iradəsi tam olaraq həyata keçmiş olmaz» [26, c. 1, s. 273]. O halda insana aid bütün bu gerçəkliklər də qaçılmazdır. Bu gerçəkliklərin kökünə bələd olmadan tarixi hadisələri doğru bir şəkildə dəyərləndirmək mümkün deyildir. İbn Xəldun yeni yaratdığı ümran elminin İslam dünyasında o dövrdə mövcud olan, mövzu etibarilə uyğun elmlərlə müqayisə edilərək bu elmin özünəməxsus mövzusu olan elm olduğunu vurğulayır. «Bu elm nə xitabət, nə də siyasəti-mədəniyyəyə daxil deyildir. Çünki bunların

hər ikisi «nə olmalıdır»ı açıqladığı halda, ümran elmi «olan»ı, yəni gerçəkliyi meydana çıxarmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur» [26, c. 1, s. 260]. Bunun ardından ibn Xəldun o günə qədər belə bir elmə rast gəlmədiyini bildirdikdən sonra əslində daha əvvəl meydana gəlmiş, lakin müxtəlif səbəblərdən ortaya çıxarılmamış ola biləcəyini ehtimal edir. İslam aləminin tək-cə qədim yunan elmi mirasına sahib olduğunu, digər xalqların elmlərinə aid heç bir şeyin gəlib çatmadığını bildirir [27, c. 1, s. 260]. İbn Xəldunun metodu mövzusunda ortaya çıxarılmalı olan, alimin hansı mərhələlərdən keçərək ümran nəzəriyyəsi fikrinə gəldiyi probleminə ümran elmi ilə əlaqəli məlumat verərkən müəllifin toxunduğu görünür. Müəllif müxtəlif islam elmlərinin ümran elmini meydana çıxarmaqda ona necə kömək etməsi haqqında çox mühüm nümunələr təqdim edir: «Üzərində dayanmaq və düşünmək bizə zahir olan və içimizə doğan bu fənnin bəzi məsələlərini, elm adamlarının öz elmləri ilə əlaqəli sübutları arasında dolayısı ilə bəhs etdiklərini görürük. Mövzu və məqsəd etibarilə bu məsələlər ümran elminin məsələləri cinsindədir» [27, c. 1, s. 154]. «Məsələ, nübüvvəti sübut edərkən hakimlər və alimlər belə deyirlər: İnsanlar varlıqlarını mühafizə və müdafiə etmək üçün bir-birinə yardım edirlər. Onun üçün də bu mövzu da bir hakimə və ya bir qaziya möhtaçdır». Başqa bir misalda fiqh üsulunda dil və lüğətlərdən bəhs edildiyi bölmədə deyilir: «İnsanlar ictimai həyatın qarşılıqlı yardımın bir nəticəsi olaraq məqsədlərini ibarə və sözlə ifadə etməyə möhtacdirlər. Fikrin ibarə və sözlərlə bəyan edilməsi daha xəfif və daha rahatdır. Bunun digər bir nümunəsi şəri hökmlərin bir sıra səbəblərə bağlanması mövzusunda fiqh alimlərinin söyləmiş olduqları bu sözlərdir: «Zina, nəsillərin qarışması insan növünün və nəslinin pozulmasına yol açar. Adam öldürmək də insan növünü fəsad

edər. Zülm isə ümranın xarab olmaqda olduğunu elan edər, insan növünün fəsada düşər olması nəticəsini doğurar. Fiqh alimlərinin digər şəri hökmlərin məqsədlərini təyin etmək mövzusunda söylədikləri sözləri də bu qəbildəndir. Heç şübhə yoxdur ki, bütün bunlar ümranı mühafizə etmə əsası üzərində qurulmuşdur. Eyni şəkildə aləmdəki filosoflara aid olan və orda-burda dağınıq bir şəkildə söylənmiş sözlərdə də ümran elminin bəzi məsələlərinə təmas edilmiş və bu sözlər bizə də gəlib çatmışdır. Fəqət filosoflar da ümran elmini tam mənası ilə izah edə bilməyiblər» [26, c. 1, s. 261-262]. Bununla birlikdə siyasətnamə, siyasətül-mədəniyyə və xitabət-nəsihət tipli əsərləri də göstərmək lazımdır. Məsələn, ibn Xəldun Qazi Əbu-Bəkr Tərtusidən və əsəri «Siracül-Müluk»dan bəhs edərkən, Tərtusunin də eyni məsələlərə toxunduğunu, lakin sübut ortaya qoya bilmədiyini, buna görə də «Siracül-Müluk»un yalnız nəsihətə aid bir əsər kimi qəbul edildiyini bildirmişdir. Yuxarıdakı ifadələr ibn Xəldunun ümran elmi fikrinə necə gəldiyini aydın bir şəkildə göstərməkdədir. İslam tarixçiliyinin ən böyük çatışmazlığının şəxs tənqidi sahəsində olduğunu fərqi nə varmış, islam dünyasındakı siyasət, xitabət, fəlsəfə, kəlam, fiqh üsulu kimi elmlərdən faydalanmış, bunlara dövlət vəzifələrində əldə etdiyi şəxsi təcrübəsini də qatararaq ümran elmini meydana çıxarmışdır. Ümran elminin məqsədi tarixi hadisələrin doğruluğunu müəyyən etməkdir. Bu baxımdan o, tarix elminə köməkçi elmlər arasında yer alır. Lakin ibn Xəlduna görə, tarix hadisələr arasında sağlam bir səbəb-nəticə əlaqəsini quran yeganə elm olduğundan ən əsas köməkçi elmdir. O, iqtisadiyyat, sosial-psixologiya, sosiologiya, ümumiyyətlə, bütün sosial elmlərin problemlərini meydana çıxarır. Cəmiyyətin gerçəkliklərini bütün yönəri ilə üzə çıxartmaq məqsədini güddüyündən yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, ibn Xəldun tez-tez ilk

sosioloq, ümran elmi isə sosiologiya kimi göstərilmişdir [38, s. 230].

Ümran nəzəriyyəsində cəmiyyət həyatı. İbn Xəldunun ümran (və ya bəşəri ümran) görüşünün əsasını insanın cəmiyyət halında yaşamasının zəruriliyi təşkil edir. Bu daha əvvəl də qeyd edildiyi kimi, filosoflar tərəfindən ortaya atılmış «cəmiyyət halında yaşamaq insan təbiətinin bir ehtiyacıdır» görüşündən qaynaqlanmışdır. İnsanların icma halında yaşamalarının əsas səbəbləri isə qidalanma və müdafiə olunmaqdır. Bu görüşünü şərh edən İbn Xəldun tək yaşayan bir insanın özünü təmin edəcək qidanı əldə etməsinin mümkün olmadığını göstərir. Ən bəsit qida maddəsi olan çörək tarlaya əkilməsindən başlayaraq, bişirilənə qədər bir çox mərhələlərdən keçir. Bütün bu mərhələlərdə bir çox alətlərdən istifadə edilir. Bir insanın təkbaşına bütün bu alətləri hazırlayıb, bütün bu mərhələlərin tələblərini yerinə yetirməsi imkansızdır. Müəllif bu yolla bir insanın təkbaşına bir çörəyi belə hazırlaya bilməyəcəyini və buna görə cəmiyyət halında yaşamağının zəruri olduğunu vurğulayır. Cəmiyyət halında yaşamağın zəruriliyini göstərən digər əsas səbəb isə təbiətdən müdafiə olunmaqdır. İnsan bədən quruluşu etibarlı ilə çox zəif bir varlıqdır. Vəhşi heyvanlardan müdafiə olunmaq üçün silahların hazırlanmasında da, tətbiq olunmasında da həmcinslərinə ehtiyacı vardır [26, c. 1, s. 271-273]. Ümranın, yəni cəmiyyət həyatının təməli bu iki əsas üzərində əmələ gəlir. «O halda insan növü üçün cəmiyyət halında yaşamaq zəruridir. Əks təqdirdə insanların mövcudyyətləri və onların vasitəsi ilə Allahın aləmi məmur və insanları özünə xəlifə etmək yolundakı iradəsi tam olaraq gerçəkləşə bilməzdi» [26, c. 1, s. 273].

Bədəvi ümran. Ümran elmi ilə insanın sosial həyatını hər yöndən incələməyi özünə məqsəd qoyan alim insan cəmiyyətlərini iki

əsas qrupa bölür:

- a) Bədəvi cəmiyyətlər;
- b) Hədəri cəmiyyətlər.

Bu iki əsas ictimai həyat tərzini iqtisadi fəaliyyətləri, siyasi və mədəni müəssisələri, əxlaqi-psixoloji xüsusiyyətləri baxımından birbirindən açıq bir şəkildə fərqlənir. «Bədəvi kəlməsi ərəbcə olub, b-d-v kökündən gəlir. Bu kəlmə başlamaq, ortaya çıxmaq, əvvəl gəlmək mənalarını daşıyır. Hər şeydən əvvəl isə «ibtidai» cəmiyyət, yeni məhdud ehtiyaclarını ödəyən cəmiyyət mənasına gəlir» [23, s. 191].

İbn Xəldun bədəvi cəmiyyət quruluşunu hədəri cəmiyyətdən üstün tutur. Çünki hədəri cəmiyyətin yolu bədəvi cəmiyyətdən başlayır. Bədəvilik haqqında hədəridən əvvəl bəhs etməsinin də səbəbi budur. «Şübhəsiz, zəruri ehtiyac maddələri daha kamil ehtiyac maddələrindən köhnədir və onlardan öncə gəlir. Çünki zəruri əsildir, kökdür, daha kamil olan isə ondan əmələ gələn bir qoldur. Bədəvilərin yaşadığı məkan şəhər və qəsəbələrin köküdür və onlardan öncə gəlir, çünki insanların istədikləri şeyin ilki zəruri olan ehtiyac maddələridir. Zəruri ehtiyacları əldə etmədikcə, insan mü-kəmmələ və rifaha cata bilməz» [26, c. 1, s. 149]. Bədəvilikdən danışıldıqda ağıla hər şeydən əvvəl köçəri cəmiyyətlər gəlir. İbn Xəldun isə buna daha geniş bir məna vermişdir. «Bu şəkildə tərif edilən «ibtidai mədəniyyət» köçəri olmaya da bilər. Dağ və mağaralarda yaşayan, torpaq becərən və burada yaşayan, kiçik kənd və qəsəbələrdə yaşayanlar da vardır. Bu insanların ibn Xəldunun «ibtidai mədəniyyət» dediyi ortaq bir yaşayış tərzidir. Alim «ibtidai» sözünü, bu ibtidai həyatın onu əmələ gətirən yönlerini, məsələn, «ibtidai idarə» (mülk bədəvi), «ibtidai quruluş» (bina bədəvi) və «ibtidai sənaye»ni (sina bədəvi) vurğulamaq üçün işlətmis-

dir» [23, s. 191]. Bəzən «ibtidai mədəniyyət» kimi tərcümə edilən «bədəvi ümran» anlayışı bəzən də «çöl həyatı» şəklində qarşılığını tapmışdır [18, s. 86]. İbn Xəldunun «bədəvilik» anlayışına köçərilər daxil olduğu kimi, cütcü və heyvandarlıqla məşğul olanlar da daxildir. Müəllif bədəvi ümranın ən mühüm xüsusiyyətlərinə misal olaraq qidalanmaq, geyinmək və sığınacaq kimi zəruri ehtiyaclarının ödənməsi ilə kifayətlənmələrini göstərir. «Bəzilərinin evləri daşdan, ağacdan, otdan, torpaqdan olduğu halda, bəzilərinin evləri kölgə salmaq üçün istifadə olunan bezlərdən və mağaralardan ibarətdir. Qidaları ancaq bir-iki maddədən ibarətdir. Bədəvilərdən olan əkinçilər oturaq həyat sürməkdədirlər. Mal-qara saxlamaqla kecinən insanlar yarıköçəri deyə biləcəyimiz kateqoriyaya aiddirlər, çox gəzməzlər. Dəvə saxlayanlar isə tam köçəridirlər» [26, c. 1, s. 417-418]. İbn Xəldun ümrani yalnız maddi tərəfdən deyil, həm də mənəvi baxımdan da araşdırmışdır. İstər bədəvi, istərsə də hədəri cəmiyyətlərin əxlaqi baxımdan qarşılıqlı müqayisəsi onun ümran nəzəriyyəsinin səviyyəsini aydın göstərir. Həm hədəri ümranın, həm də bədəvi ümranın fərdlərə verdiyi bəzi əxlaqi-psixoloji xüsusiyyətlər vardır. Bədəvi olanlar ibn Xəlduna görə, yaxşılığa hədəri olanlardan daha çox meyllidirlər. Çünki hədərilər növ-növ nemətlərlə, rifahın gətirdiyi alışqanlıqlardan dünyaya və maddi mənfəətə yönəlməklə, dünyəvi arzuları üzərində ısrarla durduqları üçün pisliliklərlə nəfləri pozulmuşdur. Bədəvilər də hədərilər kimi dünyaya yönəlsələr də, onların bu yönəlmələri zəruri ehtiyaclarını ödəmək istəkləri ilə məhdudlaşır. Alim bədəvilərin hədərilərdən daha cəsur olduqlarını bildirir. «Çünki onlar mərkəzi hakimiyyətdən uzaqda olduqları üçün daha çox təhlükəylə üzləşirlər» [26, c. 1, s. 424-429].

Bədəvi ümrandan hədəri ümrana keçmə. İbn Xəldun həm Əndə-

lisdə, həm də Şimali Afrikada yüksək vəzifələr tutduğundan bədəvilərlə yaxın əlaqələri olmuşdur. Əlbəttə ki, nəzəriyyəsini yaradarkən bu təcrübəsinin ona böyük köməyi dəymişdir. İbn Xəlduna görə, bədəvi ümrandan hədəri ümrana keçid məcburi bir prosesdir. Bir sıra bədəvi qəbilələr digər qəbilələr arasından sıyrılaraq çıxır və hətta onların bəzilərini də itaət altına alır. Beləliklə, güclənib çökməkdə olan bir dövlətə hücum edərək oranın hakimiyyətini ələ keçirirlər. Bu həmişə və davamlı baş verən hadisədir [57, s. 237]. İbn Xəldun cəmiyyətin bu gerçəkliyini gözəl bir şəkildə ifadə etmişdir: «Əsabiyyət sahibi bir şəxs müəyyən bir rütbəyə, vəzifəyə çatdıqda daha çoxunu tələb edər. O, rəis və rəhbər olma rütbəsinə çatarsa və hakimiyyətə yol taparsa, artıq bunu bir daha tərk etməz. Çünki bu nəfs üçün məqbul olan bir şeydir. Nəfsin buna tam olaraq nail olması əsabiyyətdən başqa bir vasitə ilə mümkün olmaz. O halda, göründüyü kimi, dövlət qurmaq əsabiyyətin məqsədidir» [26, c. 1, s. 450-451]. Yaxud «çox güclü bir əsabiyyətdə sahib olan bir qəbilə əgər parlaq dövrlərini geridə buraxmış, ya da çöküş mərhələsində olan bir dövlətə rast gələrsə, onu yıxıb öz hakimiyyətini qurar. Lakin əgər parlaq dövründə olan bir dövlətlə qarşılaşarsa, o dövlətə tabe olar. Bundan sonra tabe olduğu dövlətin onu təmin edəcəyi nemət və ehsanlara aludə olaraq əsabiyyəti zəifləyər. Bu isə dövlət qura bilmək şansını itirmək deməkdir» [26, s. 451-454]. Burada bir məqama diqqət yetirək. İbn Xəldunun istər bədəvi ümrandan hədəri ümrana keçmə, istərsə də dövlətin quruluş, yüksəliş və çöküşü ilə əlaqəli görüşləri bir sıra qavramların əhatə dairəsinə keçir. Alimin bu görüşlərinin «ibn Xəlduna görə tarixin inkişafı», «cəmiyyətlərin irəliləməsi» və ya «təkamülü» şəklində dəyərləndirildiyinə tez-tez rast gəlmək olur. Halbuki bu qavramlar son bir neçə əsrdə Qərbdə ortaya çıxan, insanlığın tarix bo-

yunca bir xətt üzrə inkişaf etdiyini, insanın və cəmiyyətin inkişaf etdiyi, kamilləşdiyi görüşünü ifadə edir [35, s. 27]. İbn Xəldunda isə bütün bir tarix haqqında bu şəkildə bir şərhə rast gəlinmir. «İbn Xəldunun insanlıq tarixi ilə əlaqəli olaraq ümumi bir təkamülə inanmadığı görünməkdədir. Fərqli mədəniyyətlərin bir-birini daha irəliyə aparmasının ibn Xəlduna xas olmayan bir düşüncə təzi olduğu məlum olur. Bədəvi ümran yerini şəhər ümranına verdiyi kimi, şəhər ümranı da inkişafını sona çatdırdıqda yerini təkrar bədəvi ümrana verməkdədir. Beləliklə, tarixi təkamül ibn Xəlduna bir sıra insan cəmiyyətlərinin və ümranlarının «dövri» bir təkamülü kimi görünməkdədir» [18, s. 141-143]. İbn Xəldunun məqsədi dövrünün gerçəkliklərini oxucuya çatdırmaqdır.

Hədəri ümran. İbn Xəldunun ümran nəzəriyyəsinin ikinci əsas ünsürü hədəri ümrandır. Hədərilik bədəvilikdən sonra gələrək, onun ardı sayıla biləcək cəmiyyət formasıdır. Hədərilik (ərəbçə hədə) h-d-r kökündən törəmiş sözdür, «hadıra» və «hıdarət» «badiyə»nin əksidir, məskunlaşmağı ifadə edir. Hədəri isə «oturaq», «şəhərli» mənalarını daşıyır [34, «Hadari» maddəsi]. Ayrı-ayrı tədqiqatçılar tərəfindən «şəhər mədəniyyəti» (sedantary civilization), «oturaq həyat» (settled life) «mədəniyyət», «şəhər oturaq həyatı» (urban settlement) qarşılıqları ilə ifadə edilməyə çalışılmışdır [18, s. 90]. F.Rozental «ümran» ilə «mədəniyyətə», «hədəre» və «təməddün» qavramlarının eyni mənada olduğu qənaətindədir [103, s. 145]. Bunlardan «oturaq şəhər həyatı» ən uyğun variant kimi qəbul edilə bilər. Sadəcə «oturaq həyat» deyimi bu düşüncəni tam əhatə etmir. Çünki ibn Xəldunun düşüncəsinə görə, bədəvi cəmiyyətlər içində əkinçilər kimi torpağa bağlı oturaq həyat təzi keçirənlər də vardır. «Sivilizasiya», «mədəniyyət» kimi terminlər müstəvisindən baxdıqda isə «ümran» terminini təhlil

edərkən bəzi problemlər ortaya çıxa bilər. İbn Xəlduna görə, əsl həyat tərzı bədəvilikdir. Çünki hədəri həyat tərzı ortaya çıxmamışdan əvvəl bədəvilik mövcud idi. Hədəri ümrana bədəvilikdən sonra çatmaq olar. Bununla bərabər hədəri ümran da bədəvi ümran kimi təbiidir.

Cəmiyyətləri bütün qurumları və əlaqələri ilə tanıtmığı qarşısına məqsəd qoyan İbn Xəldun siyasi quruluş üzərində olduqca təfəssilatlı bir şəkildə durmuşdur. O, bədəvi ümranın siyasi hakimiyyət tərzinin «rəyasət»i olduğunu, bunun tamamilən əsabiyyət təməlinə dayandığını qeyd etmişdir. Qəbiləni idarə edən rəis liderdir. Hədəri ümrana keçildiyində vəziyyət dəyişir. Hər şeydən öncə cəmiyyət qəbilədən fərqli və qarışıq bir qurum halını alır. Dolayısıyla idarəetmə tərzı də bədəvi bir cəmiyyətdən daha fərqli olur. Ən yüksəkdə oturan idarəçi artıq bir rəis deyil, hökmdardır. İdarəsi altındakıların artıq bir qismi uzaq və ya yaxın qohumlarıdır. İdarəni əlinə alan hökmdar bir «dövlət» başındadır. Ətrafındakılar iqtidara gəlməkdə ona yardım edən qohumlarıdır.

İbn Xəldunun ən çox maraq çəkən fikirlərindən biri dövlətin meydana gəlməsi, yüksəlişi və tənəzzülü ilə əlaqəli fikridir. O bu mövzunu mərhələ-mərhələ, bütün təfəssilatı ilə açıb göstərmişdir. O göstərir ki, dövlətin ələ keçirdiyi ilk mərhələdə əsabiyyət bağı hökmdarla yaxın ətrafı arasında hələ də qüvvətlidir. Bədəvi cəmiyyətdə əsas iqtisadi quruluş heyvandarlıq idisə, hədəri topluluqda bu, ticarətdir. Bədəvilik və hədərilik İbn Xəlduna görə, iki ayrı sosial və iqtisadi həyat tərzidir [58, s. 44-45].

Hədəri ümrandə elm həyatı. İctimai reallığı olduğu kimi göstərməyə çalışan İbn Xəldun elm bəhsinə elm fəlsəfəsi ilə başlayır. Bu nəzəri məlumatdan sonra elmle ümran və hədərilik arasındakı əlaqəyə keçir. Alimin fikircə, elmi həyat ancaq hədərilikdə inkişaf

edə bilər. Elmi həyat hədəriliyin yüksəlidiyi dərəcəyə qədər yüksəlir. «Müqəddimə»nin elmlərlə əlaqəli olan hissəsi bir ensiklopediya kimi yazılmışdır. O dövrdə islam dünyasında istifadə edilən elmləri, Quran elmlərindən olan qiraətdən başlayaraq, kimya elminə qədər hamısını bir-bir sıralayır. Bunlar haqqında yalnız məlumat verməklə kifayətlənməyib, eyni zamanda öz mövqeyini və münasibətini də bildirir. Məsələn, islam fəlsəfəsinin ləğvi ilə əlaqəli bir bəhs açır [26, c. 2, s. 1246]. Bundan sonra o, dövrünün İslam dünyasındakı təhsil fəaliyyətlərini anladır. Sonda isə ədəbiyyat, xüsusilə də şer haqqında öz mülahizələrini qeyd edir.

İbn Xəldunun əsabiyyət təlimi

İbn Xəldunun «Müqəddimə» əsərini oxuyan, elmin hər hansı bir sahəsinə mənsub olan araşdırıcı orada öz ixtisasına uyğun sanballı nəzəriyyələrə, fikir və mülahizələrə rast gəlir. Təsadüfi deyildir ki, ibn Xəldunun elmi irsi araşdırılmağa başlanan vaxtdan bir çox məşhur alimlər, o cümlədən filosoflar, sosioloqlar, tarixçilər, psixoloqlar və b. «Müqəddimə» üzərində öz elmi mövqələrindən araşdırmalar apararaq, sanballı elmi əsərlər yazmışlar. Məsələn, Səfi əl-Hüsri ibn Xəldunun tarix fəlsəfəsinin italyan Makiavellinin «Hökmdar» (yaz. tar. 1557), fransız Bosyenin «Dünya tarixinə dair xitablar» (yaz. tar. 1681), ingilis Lokkun «Uyğar hökumət» (yaz. tar. 1690), italyan Vikonun «Yeni elm» (yaz. tar. 1725), fransız Monteskyönün «Qanunların ruhu» (yaz. tar. 1748), Volterin «Nəsillərin təbiətləri və tarix fəlsəfəsi» (yaz. tar. 1756), alman Herderin «İnsanlıq tarixi haqqında fəlsəfi görüşlər» (yaz. tar. 1772) kimi əsərlərlə müqayisə edilməli olduğunu göstərir. R.Flentin «Fransa və Almaniyada fəlsəfə tarixi»

(yaz. tar. 1874) adlı əsərində ibn Xəldunu təqdir etdiyini yazır, Biko, Monteskyö və onların əsərləri haqqında geniş məlumat verir, onları ibn Xəldunla müqayisə edir [40, s. 11].

İbn Xəldunun elm aləminə verdiyi məşhur fikir və nəzəriyyələrdən biri də onun «əsabiyyət» nəzəriyyəsidir. Demək olar ki, bu nəzəriyyə bir əsas kimi sosial problemlərin böyük bir hissəsini əhatə edir. «Müqəddimə» əsərinin siyasət sosiologiyası ilə əlaqəli bütün bəhsləri bu nəzəriyyəylə bağlıdır. «Müqəddimə»ni oxuyarkən əsabiyyət nəzəriyyəsinin ümumən sosiologiyada, xüsusən də siyasət sosiologiyasında mükəmməl bir sistem meydana gətirdiyinin şahidi oluruq [80, s. 103].

«Müqəddimə»nin bir və ya bir neçə bölməsini oxumaqla əsabiyyət nəzəriyyəsi haqqında aydın və tam təsəvvürə malik olmaq mümkün deyil. Çünki ayrı-ayrı nəzəriyyələr irəli sürən və böyük sistemlər quran əksər alimlər kimi, ibn Xəldun da bu nəzəriyyəsinə bütün əsər boyu, hissə-hissə, bir çox problemlərə bu nəzəriyyənin prizmasından baxaraq irəli sürmüşdür. Bu sosial nəzəriyyə və siyasi sistem haqqında təsəvvürə malik olmaq üçün «Müqəddimə»nin ikinci və üçüncü əsas bölmələrinin əksər bəndlərinə və dördüncü əsas bölmənin əsabiyyət haqqında olan bir bəndinə diqqət yetirmək lazımdır.

Nəsilləri bir-birinə bağlayan qohumluq əlaqələri çox qədim zamanlardan insanlara məlumdur. Buna sübut üçün «əsabiyyət» ifadəsinin kökünü təşkil edən, ərəb dilində «qohum» mənasını verən «əsabə» kəlməsinə fikir verək. Bu söz ilə «bağlanmaq» və «sarınmaq» mənasını verən «əsb» kəlməsi, «bağ», «rabitə» mənasındaki «isabə» (sarğı) kəlməsi arasındakı oxşarlıq aydın görünür. Bu sözlərdən əmələ gələn «dəstəkləmə», «tərəftutma» kimi fel və ifadələrə də «əsabiyyət» deyilir [19, «asabiyet»

məqaləsi]. İbn Xəldun əsabiyyət əlaqələrini fundamental bir araşdırma mövzusunə çevirərək, bunun müxtəlif şəkil və variantlarını irəli sürmüş, ümumiyyətlə, cəmiyyətin, xüsusilə də dövlətlərin həyatında baş verən əsabiyyətlə bağlı hadisələri çox aydın və heyvətli dərəcədə bir incəliklə araşdırmışdır. Alim əvvəlcə əsabiyyətin qaynağından bəhs edərkən, bunu insan təbiətinə və qohumluğun sosial həyatdakı təsirinə bağlayaraq göstərir: «İnsanlarda təbii bir qohumluq bağı vardır. Bu bağı özünü göstərdiyi məqamlardan biri qohumun haqsızlıqla qarşılaşdığı və ya fəlakətə uğradığı zaman ona yardımçı olmasıdır. Şübhəsiz ki, qohum qohumun düçar olduğu zülm və təcavüzə görə narahat olar, ona rast gələn uğursuzluğu dəf etməyə çalışır. Bu, insanlarda mövcud olan təbii bir haldır» [27, c. 1, s. 332].

İbn Xəldun əsil-nəsəb anlayışını öz dar anlamından çıxararaq, daha geniş bir mənə vermişdir. Əlaqə qurmağı və qulluğu əhatə edən, hətta «qohumluqdan gələn nəsəb» anlayışına qarşı «qulluqdan gələn nəsəb» ifadəsini də işlətmişdir. Müəllifin nəzərincə, təkəcə dar mənada anlaşılan bir nəsəb mənsub olanlardan deyil, eyni zamanda qulluqdan gələn, dostluq, yoldaşlıq və həmfikirlikdən gələn nəsəbə mənsub olanlar da əsabiyyət anlayışına daxil olur.

Alim bu görüşlərini sadəcə təcrübədən doğan fikirlər kimi söyləməklə kifayətlənməyib, onların səbəblərini göstərərək elmi şərhini də vermişdir.

İbn Xəldun göstərir ki, nəsəb konkret bir həqiqəti tapılmayan fəhmi, zehni və mənəvi bir kateqoriya olmaqla bərabər, eyni zamanda təbiidir. Belə ki, qaynayıb-qarışmanın meydana gəlməsi soy birliyinin təsiriylədirsə, bu birlikdən yaranan birgə yaşayış onun təbii nəticəsidir. Alim «Müqəddimə»də yazır: «Məlum bir əsabiyyət

bir çox kiçik əsabiyyətlərdən də əmələ gələ bilər. Lakin bunlardan biri mütləq o birilərindən daha üstün olmalıdır ki, onları öz ətrafında birləşdirə bilsin, kiçik əsabiyyətlərin hamısını əhatə edərək özü də daxil olmaqla bir, daha böyük əsabiyyət meydana gətirsin». Buradan belə anlaşılır ki, fərdləri bir-birinə bağlayan əsabiyyətlər tamamilə özbaşına, müstəqil qala bilməz. Çünki bunların hamısı bir-biri ilə çulğuşaraq, nəticədə daha böyük və əhatəli əsabiyyət meydana çıxarır. Türkiyəli professor Süleyman Uludağ ibn Xəldunun bu görüşlərini bugünkü, adət etdiyimiz sözlərlə ifadə edərək yazır: «Onda fərdlərin bir-birinə qaynayıb-qarışmasına «bəsit əsabiyyət», bəsit əsabiyyətlərin birləşib əmələ gətirdikləri əsabiyyətə isə «mürəkkəb əsabiyyət» deyə bilərik» [40, s. 214].

Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, alim əsabiyyəti əvvəlcə qo-humluq və soydaşlıqda göstərir, sonra isə qulluq və ittifaqla bu anlayışı genişləndirir. Ancaq o bununla kifayətlənməyib, əsabiyyət anlayışını daha da böyüdərək köləliyi və dostluğu da onun əhatə dairəsinə daxil edir. Nəhayət, belə bir məntiqi sual meydana çıxır: İbn Xəldunun «əsabiyyət nəzəriyyəsi» müasir sosiologiyada və psixologiyada özünü necə büruzə verir? Bu suala ibn Xəldun elmi irsinin araşdırıcılarından hörmətli alim Ümit Hassana istinadən belə cavab vermək olar: Baron de Slane ibn Xəldunun «Müqəddimə» əsərini fransızcaya çevirərkən «əsabiyyət» kəlməsini «espret de corps» (zümərə ruhu) kimi ifadə etmişdir. Əslində bu deyim müəyyən bir sənətə mənsub olan şəxslər arasında «birlik yaratma», «əlaqə qurma» fikrini ifadə edir [23, s. 176]. Bir çox psixoloq və sosioloqlar buna xüsusi bir araşdırma mövzusu kimi baxaraq, tədqiqatlar aparmışlar.

İbn Xəldunun əsabiyyət haqqındakı görüşlərinə bu araşdır-

maların kontekstindən baxdıqda bu görüşlərin çox sanballı və vacib fikirlər doğurduğunun şahidi oluruq. Lakin de Slanenin «əsabiyyət» anlayışını ifadə etmək üçün işlətdiyi termin ibn Xəldunun «əsabiyyət»ini heç də tam ifadə etmir. Bəzi Avropa alimləri «espret de corps» deyiminin əsabiyyət anlayışını tam ifadə etmədiyini düşündüklərindən, onun əvəzinə «espret de clan» (qəbilə ruhu) ifadəsini təklif etmişlər. Bu deyim hər hansı bir qəbilənin və ya zümrənin fərdləri arasında görünən əlaqə ruhunu ifadə edir. Şübhəsiz ki, «espret de clan» deyimi əsabiyyət anlayışına Baron de Slanenin «Müqəddimə»nin tərcüməsində işlətdiyi ifadədən daha yaxındır. Bu deyim birinciyə nisbətən məqsədə daha yaxın olsa da, yenə də ibn Xəldunun «əsabiyyət»ini tam və əhatəli şəkildə ifadə etmir. Haradasa əsabiyyətin bir növ «qəbilə ruhu» (espret de clan) olduğunu qəbul etmək olar. Ancaq diqqətlə araşdırdıqda, ibn Xəldunun bu ifadəni sırf lüğəvi mənada işlətmədiyi, əsabiyyət anlayışı çərçivəsinə bir çox sosial əlaqələri də daxil etdiyi məlum olur. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, ibn Xəldunun əsabiyyət nəzəriyyəsi əsasən sosial əlaqələrin, xüsusən də «sosial sabitliyin» araşdırılması məqsədini güdən bir təşəbbüsdən ibarətdir.

«Əsabiyyət» ibn Xəldunun iqtisadiyyat, siyasət və tarix fəlsəfəsinin əsaslandığı psixo-sosial bir anlayışdır. Alim bu anlayışın konkret bir tərifini vermir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, «Müqəddimə»ni araşdıran alimlər «əsabiyyət» məfhumuna müxtəlif təriflər verirlər. Bu təriflərin hər biri bu geniş əhatəli anlayışın hər hansı bir sahəsinə uyğun gəlsə də, əsabiyyətin nə olduğunu, bu qavramın əhatə dairəsini tam şəkildə ifadə etmir. «Əsabiyyət»in «sosial inkişaf», «sosial sabitlik», «kommunal ruh», «hərbi ruh», «sosial birləşmə» kimi terminlərin ifadə etdiyi

anlamlardan daha geniş ölçüdə olduğu söylənə bilər.

İbn Xəldun əsabiyyətin nə olduğunu çox maraqlı bir misalla aydınlaşdırır: «Hz. Musa İsrailoğullarına Allahın Şam və Suriya torpaqlarını onlara vəd etdiyini deyib, onları burada hakimiyyəti ələ almağa dəvət edir. İsrailoğulları isə «orada bir qövm var, onlar çıxmasa biz qətiyyən oraya getmərik» cavabını verirlər. Hz. Musa israr etdikdə, «sən öz Rəbbinlə get, onlarla savaşı» deyirlər. Yəni, onların öz haqlarını tələb etməyə cürətləri çatmayıb, Allahın onlara vəd etdiyi torpaqlarda hakimiyyət qurmağa cəsarətləri yetmədi. Çünki uzun illər boyu Misir fironlarının hegemonluğu altında, zülm və təhqirlərə məruz qalaraq yaşamışdılar. Nəticədə onların ruhunda bir qorxu və itaət duyğusu əmələ gəlib, əsabiyyətləri tamamilə yox olmuşdu. Beləliklə, İsrailoğulları təcavüzə müqavimət göstərmək və öz haqları uğrunda mübarizə aparmaq kimi hisslərdən məhrum olmuşdular. Peyğəmbərin əmrinə qarşı çıxdıqlarına görə Allah İsrailoğullarını qırx il səhrada qalmaqla cəzaladı. Qırx il İsrailoğulları Misir və Suriya arasındakı səhrada dolaşmağa məhkum edildilər. Bu qırx il ərzində fironların hakimiyyəti altında zülmə, əsarətə adət etmiş, xarakterləri təhqir olma və alçalma ilə formalaşmış, əsabiyyəti tamamilə pozulmuş nəsil ortadan yox oldu. Əvəzində zülm və əsarətin nə olduğunu bilməyən, alçalmağı, təhqirləri qəbul etməyən bir nəsil formalaşdı» [27, c. 2, s. 261]. İbn Xəldun bu hadisəni xatırladıqdan sonra yazır ki, bu hadisə əsabiyyətin nə olduğunu açıq bir tərzdə ortaya qoymaqladır. Əsabiyyət müdafiə, müqavimət, himayə və öz haqqını tələb etmənin əsasıdır. Əsabiyyət vəhşilik, əhliləşmə, dövlət və sənət kimi, cəmiyyət və mədəniyyətlə əlaqəli [27, c. 2, s. 328], sosial dəyişmənin dinamikası olan [27, c. 2, s. 264] bir qavramdır. Eyni zamanda şərəf və əsələt də əsabiyyət sahiblərinə

məxsusdur [27, c. 2, s. 491]. Qalibiyyətin əsas səbəbi əsabiyyətdir [27, c. 2, s. 728].

İbn Xəldunun bu barədə fikirləri ilə fransız sosioloqu Emil Dürkheymin «Sosiologiya metodu» əsərində irəli sürdüyü «birləşmiş cəmiyyətlər» və «dairə cəmiyyətləri» haqqında görüşlərinin uyğunluğu diqqəti cəlb edir [79, s. 45-48].

Əlbəttə, bu nəzəriyyə də müasir sosiologiyanın tələbləri baxımından heç də qüsursuz deyil. Lakin bütün bunlara rəğmən, bu nəzəriyyənin əhatə dairəsi ona verilən təriflərin imkanlarından daha genişdir. Bu nəzəriyyənin qüsurları istər müşahidə etdiyi, istərsə də içində yaşadığı sosial və siyasi həyata, istərsə də açıqlamasını verməyə çalışdığı tarixi hadisələrə ibn Xəldunun baxış sahəsinin müəyyən çərçivədən çıxma bilməməsidir [80, s. 158]. Bununla belə, ibn Xəldunun nəzəriyyəsi müəyyən coğrafi məkanlarda və tarixin o dövründə görmək mümkün olan ən sağlam əlaqə növlərini göstərən və əsas sosial sabitliyə açıqlama verən ən dolğun nəzəriyyədir [106, s. 3-12].

Burada sosial hadisələrin incələnməsi və tarixi hadisələrin səbəblərinin o dövr baxımından çox dəqiqliklə göstərilməsi ibn Xəldunun nə qədər araşdırıcı, diqqətli, əhatəli və dərin bir düşüncə sahibi olduğuna dəlalat edir. Bu halda, sosial və siyasi görüşlərin inkişafını araşdırmaq, sosial əlaqə və sosial sabitliyə dair nəzəriyyələr tarixini izləmək istəyən hər kəs ibn Xəldunun «əsabiyyət» nəzəriyyəsinə xüsusi bir yer ayırmağa məcburdur.

İbn Xəldunun nəfs haqqında fikirləri

İbn Xəldun öz «Müqəddimə» əsərində insan nəfsinə xüsusi bir yer ayırmayıb, ancaq nəfs ilə əlaqəli bəzi məsələlərə

toxunmuşdur. Nəfs və nəfsin qüvvətləri ilə bağlı görüşlərinin bir çoxunu ayrı-ayrı bölmələrdə göstərmişdir. O, nəfs ilə ruh arasında müəyyən fərqlər olduğunu göstərir. Nəfsi ümumiyyətlə psixologiyaya aid edir. Hərçənd bu fikir ibn Xəlduna qədər də bir çox mütəfəkkirlər tərəfindən irəli sürülmüşdür. Məsələn, N.Tusi öz «Əxlaqi-Nasiri» əsərində yazır: «İnsani nəfs elə bir sadə cövhərə deyilir ki, özü də daxil olmaqla ağılın dərk etdiyi hər nə varsa, hamısı onun sayəsində olur, xalqın çoxunun «insan» adlandırdığı bu hissi bədəndə nə kimi dəyişiklik və fəaliyyət baş verirsə, hamısı onun qüvvə və təsiri nəticəsində əmələ gəlir. O cövhər nə cismdir, nə də cismani, o, hiss orqanlarının heç biri ilə hiss edilə bilməz» [15, s. 43].

«Müqəddimə»də «nəfs» termini «ruh» termininə nisbətən daha çox işlənmişdir. Alimin nəfsə və ruha münasibətindən onun bədəndən ayrı bir ruhun varlığına inanan spiritualistlərdən olduğu aydınlaşır.

İbn Xəlduna görə, insan biri bədənsal (cismani), digəri ruhsal (ruhani) olmaq etibarilə iki parçadan ibarətdir. O göstərir ki, ruhsal parça bəzən ruhsal, bəzən də bədənsal yönümlü şeyləri dərk edir. Lakin ruhsal mahiyyətli şeyləri vasitəsiz dərk etdiyi halda, cismani mahiyyətli şeyləri duyğular və beyin kimi bədən orqanları vasitəsi ilə dərk edir. İbn Xəldun insanın ruhani varlığını «nəfs» kəlməsi ilə ifadə edir. O göstərir ki, insani nəfs gözlə görünməz, lakin bədəndəki təzahürləri hiss edilir. Alimə görə, ümumiyyətlə, bədən və orqanlar toplum halında və ayrı-ayrılıqda nəfsin alətləridir.

İbn Xəldun əksər filosoflar kimi, insanın bu iki parçasından nəfsi daha əsas hesab edərək, bədəni onun idarə etdiyini iddia edir. Bunu onunla əsaslandırır ki, bədəndən nəfs çıxdıqda bədən ölür, onda nə həyat olur, nə də işıq. Buradan belə çıxır ki, həyat

bədəndəki nəfsin varlığına bağlıdır. Ölüm isə nəfsin bədəndən ayrılmasından başqa bir şey deyil [27, c. 1, s. 237]. Deməli, nəfs eyni zamanda idrakın, fikrin və felin qaynağıdır. Bu da onun bir neçə növ qüvvətləri olduğunu göstərir. İbn Xəldun bir yerdə «iradə qüvvətləri»ndən və «idrak qüvvətləri»ndən bəhs edir. Başqa bir yerdə «hərəkətdirici qüvvət» və «düşünmə qüvvəti»ndən söhbət açır. Bəzən də «idrak edən nəfs», «fail nəfs», «nəfsi natiqa» kimi ifadələrdən istifadə edir. Bəzən hərəkət etdirən və fəaliyyətə gətirən qüvvətə «failiyyə», düşünmə qüvvətinə «natiqiyyə» adını verir. Bu qüvvətlərdən hər birini dənə-dənə izah edərək aydınlaşdırır. Məsələn, «fəaliyyətin nəticəsi əllə tutma, ayaqla yerimə, dillə danışma və bədənin bir bütün olaraq etdiyi müştərək hərəkətdir». Yaxud, «idrak isə dərk edəninin zatının çölündə olan şeyin zatında duyulmasıdır».

İbn Xəldun ümumi idrakı iki yerə bölür, birinci, xarici idrak, yəni beş duyğu orqanı vasitəsilə dərk edilən, ikinci isə daxili idrak, yəni beyin vasitəsilə dərk edilən idrak. Beş duyğu görmə, eşitmə, qoxu, dadbilmə və lamisə hissidir. Beyininki isə müştərək hiss, xəyal etmə, vahimə, hafizə və düşünmə gücüdür.

Müştərək hiss xarici duyğuları özündə birləşdirir. Nəfs onun vasitəsilə duyulan şeyləri görünən, eşidilən, toxunulan və s. kimi dərk edir.

Xəyal gücü – duyulan bir nəsneyi xarici qatından ayıraraq olduğu kimi özündə canlandıran bir qüvvədir.

Hafizə – ehtiyac duyulan bir vaxta qədər bütün idrakları özündə birləşdirən bir qüvvədir.

İdrakda əsl olan duyğular nəsnelərin sadəcə beş duyğu ilə dərk edilməsidir [27, c. 1, s. 486-489]. Fikir isə duyğular və dərk edilənləri təhlil edərək, məlum idraklardan xəyali surətlər

çıxararaq, bununla ağılın qəbul etdiklərini götürür. «Əsas qavramlar dərk edilən şeylərdən təhlil və analiz yolu ilə zehində özünə yol tapır» [27, c. 1, s. 516]. «Xəyal dərk edilən şeylərdən xəyali surətlər çıxarır, ağıl yürütmə və düşünmə vaxtında ehtiyac duyulana qədər saxlanması üçün onları hafizəyə göndərir. Eyni zamanda nəfs onlardan bir neçə ruhi-əqli surətlər meydana çıxarır. Beləliklə, mücərrədləşdirmə duyulmanı aşaraq, dərk ediləndə cərəyan edir» [27, c. 1, s. 476].

Alim göstərir ki, əməllərin və əqledilənlərin bu tərzdə dərk edilməsi canlılar içində yalnız insana məxsus olan xüsusiyyətlərdəndir. «Şübhəsiz, heyvanlar da insanlar kimi hissetmə qabiliyyətinə malikdirlər. Xaricdə konkret olaraq, duyulan nəsneləri dərk edən insan buna uyğun olaraq, əməli qavramları da dərk edərək onlardan ayırır» [27, c. 1, s. 489]. Müəllif qeyd edir ki, «heyvanlar yalnız duyğularla dərk edirlər. Dərk etdikləri birbirinə bağlı deyil. Çünki bağ yalnız fikir ilə qurulur». Bütün bunlardan belə çıxır ki, insan fikri bəzən insan fellərinin müəyyən bir nizam və tərtib üzrə olmasının nəticəsi, bəzən də bu barədə bilgilərin olmaması üzündən irəli gəlir.

İbn Xəldun «Müqəddimə»nin ayrıca bir bölməsində insan fikri haqqında bilgi verərək belə yazır: «Bil ki, Haqq subhanəhu və təala insanı kamilləşdirərək şərəf və fəzilətin ən üstün nöqtəsi olan fikirlə digər heyvanlardan üstün qılmışdır. Zira idrak dərk edən özünün dışındaki bir şeyin özüylə bütövləşməsi olub, digər nəsnelər və varlıqlar arasında yalnız heyvana aiddir» [27, c. 1, s. 567]. Heyvanlar Allahın yaratmış olduğu eşitmə, görmə, qoxubilmə, dadbilmə və lamisə kimi xarici duyğular sayəsində kənar şeyləri dərk edir. Alim yazır ki, yalnız insan kənar şeyləri xarici duyğuların fəvqündə duran fikirlə qavrayır. Bu da beyindəki

çuxurlarda olan qüvvətlərin hesabına olur. Bununla duyğular nəsnələrin surətlərini çıxarır, zehni onlar üzərində fəaliyyətə yönəldir, beləliklə, onlardan başqa surətlər (formalar) çıxarır. «Fikir duyğunun fəvqündə bəhs edilən formalarda fəaliyyətdə olmaqdan ayırma və birləşdirmə yolu ilə zehni o sahədə çalışdırmaqdan ibarətdir» [27, c. 1, s. 391].

İbn Xəlduna görə, insan fikrinin üç mərhələsi vardır. Hər mərhələ ağılın xüsusi bir növünə uyğun gəlir: ayıran, dinləyən və mühakimə edən (təmyizi, təcrübi və nəzəri). Alim bunların funksiyalarını belə göstərir:

a) Ayırd edən (təmyizi) ağıl kənar nəsnələri və onların xüsusiyyətlərini qavrayır, faydalı olanı qəbul, zərərli olanı isə rədd etmək xüsusiyyətlərini özündə saxlayır;

b) Təcrübi ağıl insanlar arasında sağlam əlaqələrin qeyri-sağlamlardan ayırd edilməsini, o cümlədən əlaqələrdən hansıların saxlanmasını, hansıların rədd edilməsini təyin edir;

c) Nəzəri ağıl duyğuların fəvqündə olub, fellə əlaqəsi olmayan bir məqsəd haqqında bilgi və ya zənn qazandırır. Görünən və görünməyən varlıqları mahiyyətlərinə uyğun şəkildə təsvür etməyə imkan verir. Bunda məqsəd varlığı, cinsləri, ayrıntıları, səbəb və nəticələri olduğu kimi qavramaqdır. İbn Xəlduna görə, insanın gerçəyi dərk etməsi ağılın bu növüylə və fikrin bu mərtəbəsiylə tamamlanır.

«Müqəddimə»nin müxtəlif bölmələrinə yayılmış, ilk baxışdaca nəzərə çarpan insan nəfsinə dair nəzəriyyənin ana xəttinin o dövrdə müsəlman alimlərinin yaygın görüşlərinin cızdığı sərhədlərdən kənara çıxmadiğı görünür. Elə ilk baxışdanca hiss olunur ki, bunlar hamısı Aristotelin nəfs haqqında fikirlərindən qaynaqlanır, onun davamıdır. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, ibn

Xəldun bu sahədə özündən əvvəlki alimlərin fikirlərindən bir mənbə kimi istifadə edərək, onlara tabe olmuş və müasirlərinin bu mövzuya olan münasibətlərini qəbul etmişdir. O, sosial araşdırmalarında nə vaxt psixoloji dəlilə ehtiyac duyubsa, o zaman sələflərinə müraciət edərək, onların fikirlərindən qaynaqlanmışdır.

Bütün bunlara baxmayaraq, ibn Xəldunun dərin elmi, parlaq zəkası və kəskin fəhmi ilə psixoloji hadisələrə aid bəzi fərqli fikirləri olmuşdur. Ona qədərki nəzəriyyələr daxilində özünəməxsus görüşlər irəli sürmüşdür. Bu görüşlər «Müqəddimə»də əsasən dağınıq və tək-tək verilmişdir. Onlara misal olaraq, ibn Xəldunun insanın həyatında «fikrin» və «əlin» oynadığı rolla bağlı irəli sürdüyü fikirləri göstərmək olar. Alim «Müqəddimə»nin müxtəlif yerlərində insanın xüsusiyyətlərinə toxunur, fikirlərini insanı heyvandan ayıran fərqlər üzərində davam etdirir. Məsələn: «Şübhəsiz, insan heyvan cinsindəndir, ancaq o bir çox xüsusiyyətlərinə görə digər heyvanlardan daha üstündür. Fikir, nitq, elmlər və sənətlər o cümlədən olduğu kimi, əzici bir gücə və tabe olmaq üçün bir rəhbərliyə ehtiyac duyması da bu xüsusiyyətlərdəndir. Bu xüsusiyyətlərdən biri də ümrandır. Yəni, insanlarla ünsiyyət yaratmaq və ehtiyaclarını ödəmək üçün şəhər və kəndlərdə yerləşməkdir» [27, c. 2, s. 342]. Burada anlaşılan fərqlərin mütləq olmadığını qeyd edən alim göstərir ki, toplu halında yaşamaq, başçı olma halları bəzi heyvan növlərində də rast gəlinən xüsusiyyətlərdəndir. Məsələn, o, arı və çəyirtkə yaradılış, bədən quruluşu və s. baxımından fərqli olsalar da, onlarda da həmin xüsusiyyətlərin müşahidə edildiyini qeyd edir. Ancaq alim eyni zamanda bu xüsusiyyətlərin insandan fərqli olaraq, heyvanlarda fikrin və siyasətin təsirindən yox, yaradılışın

və fitrətin (intuisiyanın) təsirindən meydana gəldiyini yazır: «Bəhs edilən xüsusların hamısı o heyvanlarda insanda olduğu kimi fikir və mühakimə yolu ilə deyil, ilham ilə hasil olur» [27, c. 2, s. 40].

Bu gün təbiət, bəzən də intuisiya kimi başa düşdüyümüz anlayışları ibn Xəldun fitrət, hidayət və ilham kimi ifadə etmişdir. Onun bu sahədə işlətdiyi fikir və siyasət sözləri də bugünkü ağıl və zəka anlayışlarına uyğun gəlir. Buradan belə qənaətə gəlmək olar ki, alim «insan davranışlarının qaynağı təbiət deyil, fikir və mühakimədir» deyərkən, fikir və iradəyə dayanan davranışları intuisiya və zorakılığa dayanan davranışlardan ayırır. Beləliklə, «icma halında yaşama və rəhbərlik» baxımından insanla heyvan arasında olan fərqləri də yenə fikir amilinə bağlayır.

Bu mövzuya başqa tərəfdən də baxan ibn Xəldun «elmlər fikrin nəticəsidir», «sənətlər fikrin xidmətində olan əlin məhsuludur» konsepsiyasını irəli sürmüşdür. Buradan belə qənaətə gəlmək olar ki, alim insanı heyvandan fərqləndirən xüsusiyyətlərin hamısını iki təməl amilə bağlayır – fikir və əl. O göstərir ki, fikirlə əsaslar qavranılır, üzərində analiz və sintez aparılır, əl isə fikrin xidmətində duraraq iş görür. Deməli, ibn Xəldun insan həyatında fikrin və əlin işlərinə böyük önəm verərək insanla heyvan arasındakı fərqi tam açıqlığı ilə ortaya qoyur. Alim qeyd edir ki, heyvanlar instinkt ilə və sövq-təbii hərəkət edirlər. Onlar bu hərəkətləri təbii orqanları vasitəsilə həyata keçirirlər. Lakin insan fikir və mühakimə ilə hərəkət edir. Bu zaman insan heyvanlardan fərqli olaraq, təbii orqanlarından yox, əvəzində əllə düzəltdiyi alətlərdən istifadə edir. «Heyvanda düşmənçilik təbii olduğundan, Allah Təala bunlardan hər birində düşməndən gələn təhlükədən qorunmaq üçün xüsusi bir orqan yaratmışdır. Bütün bunların əvəzinə insana da fikri və əli vermişdir. Əl fikrin yardımıyla sənətləri meydana gətirir. Sənətlər

isə insanın alətlər düzəltməsinə imkan verir. Bu alətlər heyvanların özlərini qorumaq üçün olan orqanlarını əvəz edir. Məsələn, mizraq heyvanlardakı buynuzları, qılinc yaralayıcı pəncələri, qalxan möhkəm dərinə və s. əvəz edir» [27, c. 2, s. 39].

İbn Xəldunun bu sahədəki düşüncələri sanballı bir fəlsəfi nəzəriyyə halındadır. Hələ çox qədimlərdən alimlər insanın bütün yaranmışlardan üstünlüyünün əsas səbəbinin fikir olduğunu demişlər. Məsələn, əlin insan həyatında əsas rol oynadığını, onun köməkçi funksiyasını Aristoteldən üzü bəri bir çox alimlərin qeyd etdiyi məlumdur. Lakin Aristotel də daxil olmaqla, onlar əli insanı heyvanlardan ayıran, bədənin köməkçi bir hissəsi kimi görmüşlər. İbn Xəldunda olduğu kimi, incə, əhatəli şəkildə sosial və psixoloji həyatda əlin roluna diqqət çəkməmişdilər. İbn Xəldun isə əli fikirlə birlikdə mükəmməl bir şəkildə incələmiş, fikrin xidmətində və heyvanlardakı bəzi orqanları əvəz edən alətlər düzəltməkdə əlin əsas rol oynadığını böyük bir inamla vurğulamışdır.

Bu sahədəki düşüncələri İbn Xəldunu iyirminci əsrin alimləri sırasına qaldırır. Alimin yuxarıdakı görüşləri məşhur filosof Anri Berqsonun bu sahədəki fikirlərini xatırladır. A.Berqson ilk dəfə 1932-ci ildə nəşr etdirdiyi «Əxlaq və dinin iki qaynağı» əsərində yazır: «Həyat təbiətdən bəzi şeylər əldə etmək üçün müəyyən vaxt çalışmaqdan ibarətdir. İnstinkt və zəka kamilləşmiş biçimlərilə bir vasitə kimi bu məqsədə xidmət edirlər. İnstinktlə istifadə edilən alət canlı varlığın bir parçasıdır. Zəkada isə alət canlı varlığa yabançı cansız maddələrdəndir. Bu cansız alətin icad edilməsi, düzəldilməsi və istifadə edilməsinin öyrənilməsi şərtidir» [63, s. 143]. A.Berqsonun əsərindən gətirilən bu sitatla yuxarıda «Müqəddimə»dən gətirilən misallar arasında elə bir əsaslı fərq olmadığı göz qabağındadır. Bu alimlərin hər ikisi eyni nəzəriyyəni

müxtəlif tərzdə ifadə etmişlər. İbn Xəldunun bu nəzəriyyəni A.Berqsondan altı yüz il qabaq irəli sürdüyü nəzərə alınarsa, onun dahiliyi, fəhm və zəkası hesabına zamanı nə qədər qabaqlamış olduğu bir daha aydın olar.

«Müqəddimə»ni psixoloji problemlər baxımından araşdırdıqda, orada mələklərlə bağlı tam bir nəzəriyyənin olduğu bəlli olur. Bu nəzəriyyə bir tərəfdən mələklərin mövcudluğunu, digər tərəfdən isə onların insanın əqli və əməli həyatı üzərindəki təsirini göstərir. İbn Xəldunun haqqında məlumat verdiyi mələk nəfsin təkrar cəhdlərlə qazandığı, sürətli bir şəkildə xəyali və cismani işlərin həyata keçməsinə təmin edən köklü bir sifət olub, onları zərurət halına gətirir. «Mələk nəfsdəki köklü bir sifət olub, fikrin həyata keçirilməsindən və dəfələrlə təkrarlanmasından hasil olur» [Müq., c. 2, s. 554]. «İman mələyi qərar verdikdə nəfsin ona müxalif olması çətinləşir, qərar verən digər mələklərdə olduğu kimi. Çünki mələk təbiət və xasiyyət mərtəbəsindədir» [27, c. 2, s. 462].

İbn Xəldunun mələklər haqqında nəzəriyyəsi psixologiyanın əsasları haqqında düşüncəsinə dayanır. O göstərir ki, hər bir hərəkət, istər xəyali, istərsə də cismani, istər mənəvi, istərsə də maddi olsun, mütləq nəfsdə bir iz buraxmalıdır. Hərəkət və onun nəfsdəki izi təkrarlandıqca, bundan bir sifət yaranır ki, bu da mələyin meydana gəlməsidir. Beləliklə, hərəkətin təkrarlanmasından əmələ gələn mələk bu təkrara uyğun olaraq və ondan qidalanaraq tədricən inkişaf edir. İbn Xəldun çox açıq bir şəkildə bunu belə ifadə edir: «Fəllərin mütləq nəfs üzərində izləri olur» [27, c. 2, s. 399]. «Mələklər ancaq dalbadal gələn və təkrarlanan fəllərlə hasil olur» [27, c. 2, s. 434]. Alim bunları sadəcə qeyd etməklə kifayətlənməyib, psixologiyanın əsas bir qanununa bağlayaraq səbəblərini göstərmişdir. «İnsan nəfsi və

onun fərqli qüvvələri bir dəfəyə və birdən ortaya çıxmıdığı kimi, ən mükəmməl olaraq da ortaya çıxmaz, əksinə, yavaş-yavaş qüvvədən fele keçər, tədricən inkişaf edər və böyüyər». «İnsandakı nəfsi-natiqə (ağıl) onda qüvvə halında vardır. Qüvvədən fele keçməsi ancaq yeni-yeni bilgi və məlumatlarla gerçəkləşir» [27, c. 2, s. 428]. «Nəfs yaradılışında növ olaraq bir dənə olsa da, idrakların qüvvətli və zəif olması baxımından insanlarda fərqlilik göstərir. Ondakı bu fərqliliyin yeganə səbəbi xarici aləmdən almış olduğu idraklar, mələklər, rənglər və bunların ona qazandırdığı keyfiyyətlərdir. Bunlarla onun varlığı gerçəkləşir, sürəti qüvvədən fele keçir» [27, c. 2, s. 578].

İbn Xəldun əxlaqdan, elmdən başlamış sənətə və ibadətə qədər müxtəlif sahələrin mələkləri barədə məlumat vermişdir. «Şairlik mələyi şer, yazarlıq mələyi uyğun və düzgün yazılar əzbərləməklə, alimlik mələyi elmlər, idraklar, bəhslər və mühakimələrlə, fəqihlik mələyi fiqhi öyrənmək, məsələləri müqayisə etmək və əsaslardan ayrıntıları çıxarmaqla, sufilik mələyi ibadətlər, zikrlər, tənha yerlərdə duyğuları tam durğun hala gətirməklə, mümkün qədər xalqdan ayrılıb yaşamaqla meydana gəlir» [27, c. 2, s. 542].

Alim sənətlərlə mələklərin üst-üstə düşmədiyini düşünür və bu fikri belə ifadə edir: «Mələklər nəfsin sifətləridir. Nəfs hər hansı bir sifətə girirsə, digər bir sifəti qazanması çətin olur. Xüsusilə, bu ilk qazandığı sifətdirsə. Digər bir ifadə ilə nəfs mələklərlə boyanır. Hər hansı bir boya ilə boyanıb bəlli bir rəng alırsa, ilk rəngdən başqa bir rəngi qəbul etməz» [27, c. 2, s. 364]. İbn Xəldun bu təməl düşüncəyə dayanaraq, belə bir qənaətə gəlir: «Fitrətli olanlar mələkləri daha asan qəbul edirlər və bununla daha gözəl nəticəyə nail olurlar» [27, c. 2, s. 364]. Alim buna əsaslanaraq

yazır: «Bir kimsə daha öncə bir sənətdə ustalaşarsa, daha sonra digər bir sənətdə müvəffəqiyyət qazanıb, o sənətin mükəmməllik nöqtəsinə çatması çox nadir ola bilər. Bir sənətdə mələk sahibi olan bir kimsənin, daha sonra digər bir mələyi tam şəkildə mənimsəməsi çox az vaxt olur» [27, c. 2, s. 364].

«Müqəddimə»də bu məsələyə tam bir fəsil ayrılaraq, bunun səbəbləri və vacibliyi açıqlanır. Müəllif bu məsələyə aid bir neçə misal çəkir və göstərir ki, bu fikir təkcə praktik sənətləri deyil, eyni zamanda zehni çalışmaları da əhatə edir. Məsələn, «Hətta fikri mələk sahibi olan alimlər belə bu vəziyyətdədirlər. Bir elmin mələyini əldə edən və onu ən yüksək nöqtəyə çatdıran bir alimin eyni səviyyədə başqa bir elmin mələyini qəbul etməsi nadir bir haldır. Hətta belə bir şeyə təşəbbüs edərsə də, nail ola bilməz» [27, c. 2, s. 364]. İbn Xəldun bu fikri ədəbiyyata da tətbiq edir və «Müqəddimə»nin bir bölməsini belə adlandırır: «Ərəb olmayan, amma ərəbləşən bir kimsə üçün ədəbi zövq hasil olmaz» [27, c. 2, s. 562]. Həmin bölmədə bunu da ifadə edir ki, «şəhər xalqı mudar (ərəb) dilinin mələkəsini qazanma xüsusunda bacarıqlı deyildirlər» [27, c. 2, s. 564]. Başqa bir bölmədə yazır: «İstisnaları nəzərə almasaq, nəsr və nəzmdə eyni zamanda müvəffəqiyyət qazanmaq olmaz» [27, c. 2, s. 568]. Yaxud, «ərəb olmayan biri ərəbcəni sonradan öyrənsə, ərəbcə yazılmış əsərlərdən elmləri öyrənmə bilməz» [27, c. 2, s. 512]. Alim bu fikri ilə bağlı bütün açıqlamaları və qənaətləri yuxarıda göstərilən qanunla əsaslandırır. Onun eyni fikirləri bəzən əxlaq problemlərinə də uyğunlaşdırdığı nəzərə çarpır. Məsələn, «Hərəkətlərin izləri mütləq nəfs üzərində qalır. Müsbət hərəkətlər təbii ki, müsbət izlər, mənfi hərəkətlər isə mənfi izlər buraxır. Əgər əvvəlcə pis hərəkətlər edilib təkrarlanırsa, bunlar nəfisdə kök atıb yerləşir. Ondan sonra edilən yaxşı

hərəkətlər nöqsanlaşır. Bunun səbəbi pis işlərin nəfsin xasiyyətinə çevrilməsidir. Zətən hərəkətlərdən qaynaqlanan mələklərin durumu belədir» [27, c. 2, s. 359]. Yaxud başqa bir misala müraciət edək: «Nəfs fitrətən yaxşını da, pisi də qəbul edib öz xasiyyət halına çevirməyə qadirdir. Bu ikisindən biri nə qədər öncə qəbul edilərsə, ikincidən o nisbətdə uzaqlaşar və onu qazanması çətinləşər» [27, c. 2, s. 123].

Şübhəsiz, İbn Xəldunun bu nəzəriyyəsi ilk baxışdan çox maraqlı və cəlbedici görünür. Lakin diqqətlə yanaşdıqda bu nəzəriyyənin gerçəkliklə tamamilə üst-üstə düşmədiyi aydın görünür. Alimin özünün də bəzi qeydlərindən bu fikrin mütləq doğruluğuna şübhə ilə yanaşdığı hiss edilir. Məsələn: «Hər sənətin nəfs üzərində bir izi vardır, bu iz nəfsə yeni düşüncə qazandırır» [27, c. 2, s. 433]. Burada nəfs başqa bir sənəti qəbul etmək üçün əlverişli bir hala gəlir. Şübhəsiz, bu izahın yuxarıda deyilən fikirləri əhatə edən və tamamlayan bir tərəfi vardır.

İbn Xəldun «Müqəddimə»də elmlərin və sənətlərin zəkani inkişaf etdirməsi haqqında bəzi fikirlər də irəli sürür. Məsələn: «Təhsildə, sənətdə və digər normal hallarda qazanılan gözəl mələklər insan aqlının daha işlək, fikrinin daha parlaq olmasını təmin edir. Bunun səbəbi də nəfisdə olan mələklərin çoxluğudur. Çünki daha yuxarıda göstərildiyi kimi, nəfsi idraklar və onlara bağlı olan mələklərlə dolğunlaşdırılan elmi izlər səbəbindən insanların zəkaları artır» [27, c. 2, s. 399]. Bu düşüncələr də yuxarıdakı fikri əhatə edib tamamlayır. O halda bu mövzuya ümumən mələklər nəzəriyyəsinə, xüsusən də «mələklərin bəzən üst-üstə düşmələri» fikrini tamamlayan düşüncə kimi baxmaq olar. Demək olar ki, alimin mələklər haqqında irəli sürdüyü bu nəzəriyyə təhsil və savadla bağlı görüşlərinin təməlidir.

«Müqəddimə»nin müxtəlif bölmələrində dağınıq bir şəkildə verilmiş psixologiyaya aid görüşlərə gəlincə, bunlar həm çox, həm də müxtəlifdir. Bunlardan aşağıdakıları ən əsasları hesab etmək olar.

Birinci, ibn Xəldun nəfsin idraklara meyilli olduğunu düşünmüşdür. Alim «hər idrak vasitəsi dərk etdiyi şeydən xoşlanır» deyərək, bunun üçün körpə uşaqların hallarına diqqəti çəkərək, onların işıqdan, səsdən necə xoşlandıklarını misal göstərir.

İkinci, müasir psixologiya baxımından desək, alim öz-özünə təlqin yolu ilə psixoloji halların cismani hərəkətlər üzərində hakim olduğu qənaətindədir. Məsələn: «Bir divar və ya gərili ip üzərində yeriyan bir kimsə yıxılmaqdan qorxarsa, mütləq yıxılır. Onun bu qorxunu dəf etməsi üçün özünü buna alışdırması gərəkdir» [27, c. 2, s. 501].

Alim xarici təlqinlə bağlı hadisələri də sehr və tilsim kimi tam olaraq hipnotizmə bənzəyən bir qüvvə ilə xəyal gücünə təsir etmə kimi göstərir: «Sehr növləri sehrbazın xəyal gücünə təsir etmək biçimində meydana çıxır. Belə bir təsir gücünə sahib olan sehrbaz bir növ təsirlə xəyal gücünü tam idarə edir. Nəticədə, istədiyi cürbəcür xəyallar, şəkillər və s. meydana gətirir. Sonra bunları duyğularda təsiri olan nəfsinin gücü ilə qarşı tərəfin duyğularına ötürür. Görənlərə bu bir həqiqət təsiri bağışlayır. Əslində isə ortada elə bir şey olmur. Məsələn, ortada bir şey olmadığı halda bəziləri bağçalar, çaylar, evlər və s. gördüklərini zənn edirlər [27, c. 2, s. 498].

Alim üsyanı fikrə bağlayan güclü əlaqədən də bəhs edir: «Şübhə yoxdur ki, fikir olmadan sənətlərin mövcud olması imkansızdır, çünki sənətlər onun məhsulu olub, ona tabedir» [27, c. 2, s. 411]. Yaxud: «Qavramlar, iradələr və arzular psixoloji məfhumlar olub,

ard-arda gələn daha öncəki qavramlardan yaranır» [27, c. 2, s. 458]. Sənətlərin mütləq şərtlərindən biri, sənətlə meydana gələn şeyin qavranmasıdır. Burada məşhur bir kəlam yada düşür: «Əməlin əvvəli fikrin sonudur, əməlin sonu fikrin əvvəlidir».

İbn Xəldun sırf nəzəri elmi insanı üsyana sövq edən və onu gerçəkləşdirən elmlərdən ayırır. O, eyni zamanda hər hansı bir elmi nəzəri olaraq bilməyə və onu mükəmməl bir biçimdə icra etməyə bağlı bilgileri də bir-birindən ayırır. Məsələn, o, əsərinin bir yerində yazır: «Ərəb dilini bilmək bu dillə bağlı mələklərin qanun və ölçülərini bilmək olub, heç də mələyin özü olmaq demək deyildir» [27, c. 2. s. 436].



İBN XƏLDUNUN DİNİ VƏ SOSIOLOJİ GÖRÜŞLƏRİ

«Müqəddimə» əsərində sosioloji baxışlar

Sosiologiya cəmiyyəti öyrənən elmlər içərisində ən cavan elmlərdən sayılır. Bu elmin banisi Fransa alimi Sen-Simonun şagirdi Oqyust Kontdur (1798-1857). O, cəmiyyəti öyrənmək üçün sosiologiya (latınca *cosietas* – cəmiyyət, *logos* – yunanca «təlim» deməkdir) anlayışını elmə daxil etmiş, beləliklə də, cəmiyyətdən bəhs edən sosial fəlsəfənin əsasını qoymuşdur. Onun bu təlimi «Pozitiv fəlsəfə kursu» və «Pozitiv fəlsəfənin ruhu» adlı əsərlərində sistemli şəkildə şərh edilmişdir.

Onun fikrincə, «real faktlar və insan təcrübəsinə söykənən» bütün elm sahələri insan təcrübəsindən çıxan metafizika (fəlsəfə) və teologiyayı rədd edir. Çünki onlardan birincisi abstrakt təfəkkür üsuluna, ikincisi isə saxta, qondarma təfəkkür üsuluna istinad edir. İnsan idrakındakı üçüncü mühüm mərhələ isə qanunların aşkar edilməsi ilə məşğul olan pozitiv mərhələdir, sosiologiya isə «ən mürəkkəb və eyni zamanda ən konkret elm, yəni sosial fizika olmaq etibararı ilə üçüncü mərhələyə aiddir» [85, c. 4, s. 184].

O.Kont cəmiyyətə dair öz konsepsiyasını əsaslandırarkən, bir tərəfdən alman və fransız maarifçiliyinin nümayəndəsi olan Herderin, Lessinqin, Volterin, Russonun və başqalarının cəmiyyəti ayrı-ayrı fərdlərin sadə məcmusu, «sosial atomlar» adlandırdıqları, cəmiyyətin tərəqqisini ayrı-ayrı fərdlərin təkmilləşməsində görə baxışları tənqid etmiş, digər tərəfdən isə XVII əsr Fransa mütəfəkkirləri olan Holbax, Helvetsi, Didro və b.-nin cəmiyyəti

ayrıca bir fərd üçün, habelə bütövlükdə hamı üçün sosial mühit hesab etdikləri baxışa istinad etmişdir. Onun fikrincə, cəmiyyət onu təşkil edən subyektlərin, şəxslərin, sosial təbəqə və siniflərin fəaliyyət və inkişafını tənzimləyən, onun əsasında duran sosial sistemdir. O, cəmiyyətin sosial strukturunu və onun qarşılıqlı əlaqə və asılılıqlarını şərh etmək üçün «sosial statika», cəmiyyətin fəaliyyət göstərməsini və inkişafını öyrənmək üçün «sosial dinamika» anlayışlarından istifadə edir, sosial fəlsəfənin bir sıra anlayış və kateqoriyalarını, bütövlükdə isə tarixi prosesi həmin çıxış anlayışları vasitəsilə sistemə salır [86, s. 238].

O.Kont sosiologiya elminin məhz onun adı ilə bağlı olduğunu sübut etmək üçün tarixi ekskurs edərək göstərir ki, məsələn, antik dövrdə cəmiyyət anlayışı, orada insanın tutduğu yer və ümumiyyətlə, insanın mahiyyəti, habelə sosiologiya üçün nəzəri zəmin təşkil edən elmlər tam formalaşmadıqlarından, Aristotel sosiologiyanı yarada bilməzdi. Onun sosioloji təsəvvürləri insanı siyasi heyvan adlandırmaqla, cəmiyyəti isə politiya (dövlət quruculuğu) kimi təsəvvür etməklə başa çatırdı. Sonralar da, məsələn, Monteskyödə sosiologiyaya yaxınlaşan fikirlər irəli sürülsə də, həmin elmin əvvəlki elmlərlə əlaqəsi aydın təsəvvür edilmədiyindən, onun da sosioloji baxışları yalnız «qanunların ruhu» ilə tamamlanmışdı.

Lakin cəmiyyət haqqında elmlərin bir-birinin ardınca böyüyüb şaxələndiyi məhz O.Kontun yaşayıb-yaratdığı XIX əsrdə onun bu fikirlərinin həqiqətin son mərhələsi olmadığı, relyativliyi aşkar olundu. Bu situasiyanı eyni zamanda siyasət, əxlaq, hüquq, antropologiya, tarix fəlsəfəsi, psixologiya və s. elmlərin differensiasiyası da gücləndirmişdi. Tarix fəlsəfəsi bir elm kimi artıq formalaşmağa başladığından, O.Kontun ardıcılıları onun

sosiologiya ilə nisbətini müəyyənləşdirməyə, tarixin özündə sosiologiya axtarmağa başladılar. O.Kontun «elmi varisi» adlandırılan E.Dürkheyim (1858-1917) sosiologiyayı «islah edilmiş tarix», onun vəzifəsini isə cəmiyyətdəki təkamül proseslərini, onlarda iştirak edən insanların kollektivçiliyini öyrənməkdən ibarət hesab etdi.

Beləliklə, sosiologiya ilə tarix fəlsəfəsini, habelə tarix elmini bir-birindən fərqləndirmək zərurəti son nəticədə qədim Yunanıstanda və Romada sosiologiya axtarışlarına təkan verdi. Filosoflar antik Yunanıstanda Herodotda, Fukididdə, Platon və Aristoteldə, qədim Romada Lukretsi Karda, Tatsində, orta əsrlər dövründə A.Blajennıda, F.Akvinskidə, xüsusilə XIV əsr ərəb filosofu və tarixçisi ibn Xəldunda sosioloji ideyalar tapmağa başladılar. Fransa alimi M.Buvye-Ajam «Tarixi metodologiya oçerkləri» adlı əsərində ibn Xəldunu «sosiologiyanın və tarix fəlsəfəsinin banisi» [69, s. 61], digər Fransa alimi V.Monteyl isə ibn Xəldunun «Müqəddimə» əsərini yepiskop Bosyuenin «Ümumdünya tarixi» əsərini qabaqlayan əsər adlandırdı [98, s. 161].

Fransa sosioloqları M.Buvye-Ajamın, V.Monteylin, digər Qərb və Şərq tədqiqatçılarının, görkəmli ərəb mütəfəkkirlərinin fikirləri və ibn Xəldunun şah əsəri olan «Müqəddimə» ilə yaxından tanışlıq göstərir ki, O.Konta qədərki alimlər də cəmiyyətdə baş verən hadisələrin mahiyyət və mənası, səbəbləri haqqında bir çox doğru fikirlər söyləmiş, onları xüsusi tədqiqat obyektinə çevirmişdilər. Onların sosial hadisələrin mənşəyi, baş vermə səbəbləri və bir sıra cəmiyyət qurumları, xüsusilə, ictimai birgəyaşayış, dövlət, hakimiyyət haqqında fikirləri bu gün də öz elmi əhəmiyyətini itirməmişdir [81, s. 628]. Həmin mütəfəkkirlər içərisində ibn Xəldun xüsusi bir yer tutur.

İbn Xəduunun cəmiyyətə dair baxışları, yeni sosioloji görüşləri onun «Müqəddimə» əsərində öz şərhini tapmışdır. Bu əsərdən məlum olur ki, İbn Xəldun O.Kontun XIX əsrdə irəli sürüb əsaslandığı sosioloji və fəlsəfi ideyaları, nəticələri ondan təxminən 450 il əvvəl irəli sürmüşdür. İbn Xəldun həmin əsərdə sosial həyat problemlərini və məsələlərini heç də üstüörtülü və hansısa yozmaya ehtiyacı olan eyhamlar şəklində deyil, əksinə, çox aydın və israrlı şəkildə irəli sürmüşdür. O, insanların ictimai həyatını problem şəklində araşdırmaq vəzifəsini müstəqil bir elm çərçivəsində həyata keçirməyin zəruriliyini dərk edərək, artıq yuxarıda haqqında danışılmış «ümran» elmini yaratmışdır.

İctimai həyat İbn Xəldun tərəfindən hər şeydən əvvəl, birgə istehsal həyatı kimi, həm də insanların maddi tələbatları ilə səbəblənən, onlardan irəli gələn birgəyaşayış kimi nəzərdən keçirilir. Cəmiyyətdə mövcud olan digər strukturlar, dövlət, hakimiyyət, insanların əldə etdikləri gəlirlər, sənətkarlıq, elm, əxlaq və s. də «ümran» anlayışında ehtiva olunur, onun mənasına uyğun gəlir. İbn Xəldun cəmiyyət haqqında yaratdığı «ümran» elmini, yeni cəmiyyət haqqında «yeni elm» adlandırdığı bu elmi özünün «Müqəddimə» əsərində dəfələrlə dediyi kimi, insanların birgəyaşayışından, qarşılıqlı ünsiyyətindən ibarət olan varlıq şəraitindən çıxış edərək yaratmışdır. Onun ontologiyasında həm insanların yaşadıkları təbii coğrafi mühit, həm də qarşılıqlı fəaliyyət, ünsiyyət qeyd edilmiş, onların qarşılıqlı əlaqəsi göstərilmişdir: «İnsanlar bir-birilə ünsiyyət yaratmaq, ehtiyaclarını ödəmək üçün bir şəhərdə və ya müvəqqəti yaşayış yerində birlikdə yaşamaq və yerləşməlidirlər» [27, c. 1, s. 41].

Alim cəmiyyət və onun ictimai (bəşəri) varlığını, onu öyrənən yeni elmi, «ümran»ı yuxarıda deyildiyi kimi, «Müqəddimə»nin

müxtəlif bölmələrində həm cəmiyyətin öz varlığı, onun sözləri ilə desək, bəşəri birgəhəyat, həm də onun müxtəlif formaları, yeni kənd həyatı, şəhər həyatı, köçərlik (bədəvilik), oturaqlıq (yerləşiklik) kimi nəzərdən keçirmişdir. Bunu onun «Müqəddimə» əsərindəki aşağıdakı fikirlərindən aydın görmək olur: «Bəşəri varlıqlardan ümranın təbiətinə uyğun danışırıq» [27, c. 1, s. 256], «Mülk, sultan və onun mərtəbələri haqqındakı sözlərimiz sadəcə ümranın təbiətinin və bəşəri varlığının zərurətləri çərçivəsindədir» [27, c. 1, s. 236], «Birgə həyatın əhvalı ümranın təbiətindən bəhs edər» [27, c. 1, s. 9], «Mülkün və sultanın hökmü ümranın təbiətinin gerçəkliyinə görə olur» [27, c. 1, s. 224]. Bu cür fikirlər «Müqəddimə» əsərində kifayət qədərdir və onlar ardıcıl şəkildə onun öz tədqiqatında istifadə etdiyi «şeylərin təbiəti», «varlığın vacibliyi», «varlığın qaydası», «varlığın gedişi» və s. anlayışları vasitəsilə üzə çıxarılmış, onların əsasında isə yeni elmin «bəşəri ümran və insan birliyi (toplumu)» haqqında elm olduğu əsaslandırılmışdır. O, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bu elmin bəlağət (ritorika) və siyasət elmlərindən fərqli olduğunu açıq surətdə göstərmiş və onun digər elmlərdən asılı olmayan müstəqil bir elm sayılmalı olduğunu vurğulamışdır: «Təbii ilə əqli hər bir həqiqət özünə uyğun bir əlamətə görə üzərində araşdırma aparmağa əlverişli olunca, hər bir idrak və həqiqət etibarı ilə onlara dair bir elmin tapılması zəruridir». O, fikrini tamamlayaraq həm də belə bir cəhətə diqqət yetirir ki, «bəşəri ümran və insan toplumu (birliyi) öz-özünə mövcud olandır (var olandır). Ona görə də öz-özünə mövcud olan ayrıca bir elmin xüsusiyyətlərinin qəbul edilməsi lazım gəlir» [27, c. 1, s. 35].

İbn Xəldun «ümran» elminin predmetoloji sahəsini, ona daxil olan, yeni onun öyrənilməyə əşkara çıxarmalı olduğu problemlər

dairəsini, onların struktur düzülüşünü də çox müfəssəl və məntiqi ardıcılıqla müəyyənləşdirmişdir. «Müqəddimə» əsərinin birinci kitabını o, bütövlükdə insanların ictimai həyatının öyrənilməsinə həsr etmiş, onu altı hissəyə bölmüş və ictimai həyatın sistemli şərhini, tədqiqini həmin ardıcılıqla yerinə yetirmişdir. Həmin hissə və bölmələrdə insanların ictimai həyatı və onun növləri, kənd həyatı, şəhər həyatı, qəbilə, icma, böyük və kiçik şəhərlər, sənətlər, peşələr, sənətkarlıq, həyat vasitələri, onun növləri, gəlir və onun əldə edilməsi yolları və vasitələri, elm, onun öyrənilməsi və mənimsənilməsi kimi problemləri tədqiq etmişdir.

«Müqəddimə»nin birinci kitabının girişində o, deyilənləri göstərərək belə yazmışdır: «Birinci kitab ümran və zatına arız olan mülkə, sultana, qazanca, elmlərə və sənətlərə, bunlara bağlı səbəblərə və nəticələrə dairdir» [27, c. 1, s. 6], «Dünyadakı ümranın təbiətinə, ona işarə olan bədəvilik, hədarilik, zəfər, qazanc, sənətlər, elmlər və onun xüsusiyyətlərinə, onların səbəb və nəticələrinə aiddir» [27, c. 1, s. 35]. Yuxarıda deyilənlərdən aydın olur ki, İbn Xəldun təqdim etdiyi «ümran» adlanan «yeni elm»inin, yəni sosiologiyanın predmetini, problemlər dairəsini tam surətdə müəyyən edə bilmiş, həmin istiqamətdə elmi araşdırmalar aparmışdır. O, sosial hadisələrin mahiyyətini, nədən irəli gəldiyini, onun təbii (qanunauyğun) inkişaf etdiyini, səbəb və nəticə şəklində determinasiya olunduğunu tamamilə düzgün şəkildə anlamışdır və onun bu sahədəki görüşləri cəmiyyət haqqındakı müasir elmi nəzəriyyələrdən qətiyyən geridə qalmır.

İbn Xəldunun cəmiyyətə dair baxışlarının nəzəri əsaslarına gəldikdə isə o, sözügedən dövrdə ərəb Şərqiində geniş intişar tapmış fəlsəfə elmindən, orta əsr Şərq peripatetizmindən nəşət tapmış, onun əsasında formalaşmışdır. Ərəbdilli Şərq

peripatetikləri böyük yunan filosofu Aristotelin əsərlərini həm ərəb dilinə çevirir, həm də onu bu və ya digər şəkildə şərh edir, onun varlığa, materiyaya, idraka, cəmiyyətə, dövlətə, siyasətə dair baxışlarına öz fikir və münasibətlərini bildirirdilər. Onlar içərisində öz orijinallığı ilə seçilənləri əl-Fərabî (870-950), İbn Rüşd (1126-1198) və İbn Xəldun olmuşlar. Məhz onlar sırf şərhçilikdən özlərinin sistemli peripatetik rəşonalizmi, habelə etika və sosial məsələlərə dair baxışları ilə seçilirdilər.

Məsələn, əl-Fərabî özünün rəşonalizmində dini-mistik elementləri intellektuallığa tabe etməklə yanaşı, cəmiyyət haqqında da platonşayağı fikirlər irəli sürürdü. Onun fikrincə, insan fəaliyyətinin başlıca məqsədini xoşbəxtlik təşkil edir və o, idraksız qeyri-mümkündür, insanın həqiqi xoşbəxtliyindən yalnız ağıllı, düşüncəli fəaliyyət vasitəsilə danışmaq olar. Onun reallaşması isə yalnız insanların birgə fəaliyyəti nəticəsində mümkündür. O, fikrini davam etdirərək göstərir ki, «insan öz təbiətinə uyğun kamilliyə çata bilər» [45, s. 31-50]. Platonda olduğu kimi, əl-Fərabidə də cəmiyyət geniş miqyaslı insan kimi anlaşılmış, insan ünsiyyətinin üç sahəsi bir-birindən fərqləndirilmişdir. Əl-Fərabî göstərir ki, xoşbəxtlik və firavanlıq prinsip etibarlı ilə bütün Yer üzündə məskunlaşanların hamısı üçün mümkün olan haldır, lakin bu halın ən real vəziyyəti bu və ya digər şəhər daxilindədir. Beləliklə də, «Xoşbəxtlər şəhəri əhalisinin baxışları haqqında traktat» əsərinin müəllifi olan əl-Fərabî Platonun «Dövlət» əsərində irəli sürdüyü qədim yunan polisindən ibarət olan dövlət modelinə gəlib çıxmış olur. Lakin əl-Fərabinin cəmiyyətə dair baxışları birtərəfli idi, o, ictimai həyatdakı maddi-iqtisadi amillərin rolunu düzgün qiymətləndirə bilmirdi, əksər hallarda isə həmin amilləri əxlaq müstəvisinə keçirməklə məsələni bitmiş sayırdı. Bütün bunlara baxma-

yaraq, orta əsrlər Yaxın Şərq ölkələri filosofları içərisində o, fəlsəfi sistemini ictimai həyat məsələləri ilə başa çatdıran ilk filosof olmuşdur.

İbn Xəldunun peripatetik sələflərindən ən dahisi olan, fəlsəfə ilə dinin qarşılıqlı nisbəti məsələsinin həllində fəlsəfə tarixində ən nəhəng addım ataraq ikili həqiqət təlimini əsaslandıran ibn Rüşd də sosial həyatın mahiyyəti və hərəkətverici qüvvələri, inkişaf və tərəqqi məsələlərində bir o qədər də qabağa gedə bilməmiş, sosial-fəlsəfi baxışları Platonun «Dövlət» əsərinə yazdığı şərhilərlə məhdudlaşıb qalmışdır [116, s. 174].

Öz sələflərindən fərqli olaraq, ibn Xəldun həm Şərq, həm də Qərb mütəfəkkirləri içərisində ilk dəfə peripatetik Şərq rəasionalizmi mövqeyindən çıxış edərək, fəlsəfənin tədqiqat istiqamətini insan cəmiyyətinə doğru yönəltmiş, onun mənə və məqsədini də bunda görmüşdür [75, s. 137]. İbn Xəldun «insan cəmiyyətinin təbiətinə» istiqamət götürərək, öz «yeni elm»inin əsaslarını yaradarkən bir-birilə bağlı olan və eyniyyət təşkil edən belə bir ontoloji və qnoseoloji əsas və ya dəlildən çıxış etmişdir ki, təbiət haqqında elm olan fizika (ərəb dilində təbiə və ya ilm ət-təbiə) fəlsəfənin bir hissəsi olduğundan, deməli, cəmiyyətin fəlsəfəsi, yəni sosial fizika (ərəb dilində təbiət əl-ictimai əl-bəşəri) da insan cəmiyyətinin təbiətindən bəhs edən bir elm olmalıdır [105, s. 49]. Məhz buna görə də o öz dövrünün təbii-elmi təsəvvürlərinə, tarixi-coğrafi materiallara və fəlsəfi rəasionalizmə istinad edərək cəmiyyət, onun mahiyyəti və inkişafı haqqında elmi konsepsiyayı irəli sürərək əsaslandırmışdır. Həmin konsepsiyada isə birincisi, cəmiyyətdə mövcud olanların ilkin əsasları və başlanğıclarının dəqiq və səhih şəkildə müəyyən edilməsi, hadisə və proseslərin necə və nə üçün baş verməsinin səbəblərinin (kökünün) aşkar edilməsini tədqiqat

obyekti kimi götürmüşdür. İkincisi, ictimai vəziyyət və halların tarixi genezisinin axtarılıb tapılması, üçüncüsü isə insanların cəmiyyətdəki fəaliyyətlərinin təbiətinin, onun fərqli cəhətlərinin, habelə cəmiyyət həyatının müxtəlif mərhələlərinin təhlil edilib onun qanunauyğunluqlarının aşkara çıxarılması, doğrunun yalandan, həqiqətin yanılmadan təmizlənməsi qarşıya mühüm məqsəd kimi qoyulmuşdur.

Cəmiyyətin mahiyyətinin aşkar olunmasına istiqamətləndirilən həmin problemlərin hər üçü də bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə, biri digərindən törəyən problemlər olmaq etibarını ilə İbn Xəldunun nəzəri sosioloji görüşlərinin, «yeni elm»inin ana xəttini təşkil edir. O həmin problemləri insanları bilavasitə fəaliyyətə sövq edən, insanların həyat fəaliyyətlərini, mövcudluqlarını qoruyub saxlamaq üçün maddi amil olan tələbat və mənafe ilə sıx əlaqədə nəzərdən keçirir, cəmiyyət, insanların birgəyaşayışı isə bu prosesin səbəblərinin aşkara çıxarılmasında mühüm ontoloji fenomen kimi çıxış edir [109, s. 7].

İbn Xəldunun «Müqəddimə» əsərinin mətnindən və onun «birinci müqəddiməsi»nin strukturundan aydın olur ki, insanlar öz varlıq xüsusiyyətlərinə görə birgə məskunlaşmaq, ictimai həyatda mövcud olmaq və öz mövcudluqlarını qoruyub saxlamaq, onu daim təkmilləşdirərək inkişaf etdirmək üçün yaradılmışlar. İnsanların birgəyaşayışının, uyqarlığının ictimai məzmunlu bu formasının ən mühüm fərqləndirici xüsusiyyətini isə onların həyat vasitələri əldə etməsi, bunun üçün öz fəaliyyət cəhdlərini və məqsədlərini bir istiqamətə yönəltməsi, yaşayış vasitələrinə nail olmaq üçün müvafiq alətlər və vasitələr axtarılıb tapılması və ən mühümü isə, birgə istehsal-əmək fəaliyyəti göstərmələri təşkil edir.

İbn Xəldun ictimai fikir tarixində ilk dəfə təbiətlə cəmiyyətin üzvi əlaqəsini göstərməklə yanaşı, cəmiyyəti təbiətdən tarixə doğru getməklə deyil, əksinə, məhz cəmiyyətin, tarixin özündən onun öz daxili mahiyyətinə doğru dərinləşməklə cəmiyyətin özündən özünü izah etməyə doğru tədqiqat yolu seçmiş, insanların ictimai birgəyaşayışının, uyqarlığının, ictimai ünsiyyətinin cəmiyyətin əsası olan istehsal-əmək prosesində təşəkkül tapdığını göstərmiş, həmin prosesin mahiyyətini aşkar etmək üçün belə bir fikir söyləmişdir: «Allah (Ona eşq olsun) insanları elə yaratmışdır ki, onların həyatı və varlıqları yeməksiz ola bilməz... Lakin bir adamda özünə lazım olan qida maddələrini əldə etmək gücü yoxdur». «Ona görə də özünə və digərlərinə çatacaq qədər qida maddəsi əldə edə bilmək üçün bunların istehsalına yetəcək qədər insanları bir araya toplamaq gərəkdir. Bu toplanan insanlar bir-birinə kömək edərək özlərinin saylarından qat-qat artıq insanları doyuzdurmaq miqdarında qida maddələri istehsal edə bilərlər» [27, c. 1, s. 101].

İnsanların birgəyaşayışının zəruriliyi İbn Xəldun tərəfindən digər bir cəhətə, yəni insanların öz birgəyaşayışlarını, öz nəslini qoruyub saxlamağa görə də irəli sürülüb əsaslandırılır. İbn Xəldun göstərir ki, ayrıca bir adamın gücü vəhşi heyvanların, xüsusilə də yırtıcı heyvanların gücünə qarşı dura bilməz, o təklikdə vəhşi heyvanlarla mübarizə edə bilməz. Ayrıca bir adamın gücü müdafiə olunmaq məqsədilə hazırlanan silahların düzəldilməsinə də yetməz. Çünki bu silahlar çoxdur və onların hazırlanması üçün çoxlu sənət və istehsal alətləri tələb olunur. Deməli, insan özü kimilərə, yəni yaşamaq və qida əldə etmək üçün çalışan bütün insanlara zəruri olaraq yardım etməlidir. Qarşılıqlı yardım olmadan yaşayış vasitələri əldə etmək və vəhşilərdən qorunmaq, öz nəslini

davam etdirmək qeyri-mümkündür. Bu işdə isə insan nəslinə istehsal alətləri və digər vasitələr kömək edə bilər. Əks halda vəhşilər onların kökünü kəsə bilər, insan nəsli vaxtından əvvəl məhv ola və öz mövcudluğunu itirə bilər. Əgər qarşılıqlı yardım varsa, onda Allahın köməkliliyi ilə insan yaşayaraq öz nəslini davam etdirə bilər. Beləliklə də, insanların bu cür birləşməsi insan nəsli üçün zəruridir [81, s. 563].

Göstərilən fikirlərdən aydın olur ki, İbn Xəldun insanların ictimai həyatının zəruriliyini, onun müxtəlif əsaslarla təbii (qanunauyğun) olmasını, insanların öz birgəyaşayışından törəməsini tamamilə fərqli və keyfiyyətə yeni bir şəkildə qarşıya qoyur və tədqiqat predmetinə çevirir. O, «Müqəddimə»nin birinci girişində öz tədqiqatının çıxış prinsipinin əsasını şərh edərkən göstərir ki, «İnsan anadangəlmə birgə yaşamağa meyillidir. Yeni insanlar üçün birgə yaşamaq qaçılmaz bir şeydir. Buna filosofların dilində cəmiyyət həyatı deyirlər. Filosoflar həm də göstərir ki, «insan öz təbiəti etibarlı ilə ictimai varlıqdır». «Ümran»ın mənası da, şərhində budur» [26, s. 139].

İbn Xəldun insanların birgəyaşayışının formalaşmasının əsasında, bu prosesin baş tutmasında yaradıcı, əsas səbəb kimi təbii amil olmaqla iqtisadi amilə də toxunmuşdur. Çünki insan nəsli həmin maddi amillərin bilavasitə təsiri altında özünü bəşəriləşdirir, elə toplum, uyqar yaşayışın mənası və məqsədi də bundan ibarətdir. Onun fikrincə, insanların birgəyaşayışının göstəricilərindən olmaq etibarlı ilə əmək prosesində yaradılan və daim təkmilləşdirilən əmək alətlərinin rolu böyükdür [13, № 4, s. 126-137]. Özünün ağılı, bilik, bacarıq və vərdişləri sayəsində müxtəlif sənət və sənətkarlıq növlərinə öyrəşən insan daim yeni-yeni istehsal alətləri, özünü qorumaq vasitələri yaratmaqla öz

birgəyaşayışına daha dərin məna verir. Bu isə ibn Xəldunun fikrincə, cəmiyyəti təbii vəziyyətdən, yəni təbiətdən fərqləndirən, onu cəmiyyət, uyqarlıq şəklinə salan birinci əlamətdir.

İnsanların birgəyaşayışı və qarşılıqlı yardımından ibarət olan birgə fəaliyyəti eyni zamanda əmək bölgüsündə də öz əksini tapır. Çünki insanın əməli fəaliyyətinin istənilən hər bir növündə müxtəlif sənət növlərinin məhsulları olan əmək alətləri birgə iştirak etdiyindən, onları hərəkətə gətirən canlı fəaliyyət qüvvələri arasında isə istər-istəməz əmək bölgüsü, peşə bölgüsü baş verir [13, № 4, s. 152]. İbn Xəldunun tədqiqatlarından aydın olur ki, cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən hər bir ayrıca adamın əsas və müəyyənedici keyfiyyəti onun əmək kollektivinin, cəmiyyətin üzvü olmasından ibarətdir. Cəmiyyətin mahiyyəti haqqında ibn Xəldunun çıxardığı ikinci mühüm nəticə də bundan ibarətdir. Halbuki ibn Xəlduna qədərki orta əsrlərin ictimai fikrində əmək kollektivinə dini icma kimi yanaşılırdı [115, s. 78]. Bütövlükdə cəmiyyətin mahiyyətinə gəldikdə, bu, ibn Xəldunun fikrincə, cəmiyyət üzvlərini öz aralarında girdikləri əmək bölgüsü əsasında yaşayış vasitələri ilə təmin etməkdən ibarətdir. Bu isə alimin cəmiyyət haqqında konsepsiyasının, «yeni elm»inin çıxardığı üçüncü mühüm təməl prinsipidir.

İbn Xəldunun cəmiyyət haqqında «yeni elm» konsepsiyası olan «ümran» cəmiyyətin öz inkişafından törəyən dövlət, onun mahiyyəti və cəmiyyətdə baş verən proseslərin inkişafındakı rolu ilə tamamlanır. O göstərir ki, heyvanlar arasında təbiətən düşmənçilik olduğu kimi, cəmiyyətdə də insanların birgəyaşayışından törəyən anlaşılmazlıqlar, mənafe əkslikləri və toqquşmalar vardır və bunlar da insan təbiətindən irəli gəlir. Bütün bunların qarşısını almaq, cəmiyyətin düzenini pozmammaq üçün

cəmiyyətin özünün düzənləyicisi, yeni dövlət təbii yolla, qanunauyğun surətdə meydana gələrək formalaşmağa başlayır. Digər silahlardan fərqli olaraq, cəmiyyətin özündən törəyən bu silah «insanlar üçün gərəklidir» [26, c. 1, s. 142]. O, cəmiyyətin öz xassələrindən irəli gəlmişdir. «Anadangəlmə birgəyaşayışından irəli gələn dövlət insan oğlu üçün doğma bir şeydir» [26, c. 1, s. 336]. Beləliklə, ibn Xəldun cəmiyyətdə insanların birgəyaşayışını əsaslandırıdığı konsepsiyayı vətəndaş idarəçiliyindən ibarət olan, real cəmiyyətin öz tələbatlarından törəyən dövlət hakimiyyəti ilə başa çatdırır. O göstərir ki, cəmiyyətin mövcud olmasının, onun təşkilədiçi əsaslarından biri də dövlətdir. Bu isə ibn Xəldunun cəmiyyətə dair «yeni elm»i konsepsiyasının dördüncü mühüm prinsipidir.

İbn Xəldunun təsəvvüf görüşləri. İmam Qəzali və ibn Xəldun

Bəşər yarandığı gündən etibarən insanın öz varlığı kainat və həyata münasibəti dünya düşüncə tarixində əbədi yer almış bütün alim və mütəfəkkirlərin əsas problemi olaraq qalır. Kainatın, həyatın və insanın mənalandırılması, getdikcə insanın təbiət və cəmiyyət ilə yaratdığı münasibət bəzi əsasların qəbul edilməsi ilə dünyagörüşlərini formalaşdırdı. Bu dünyagörüşləri bir-birini əvəz etdikcə düşüncə tərzini də bir təkamül yolu keçdi. İslama görə, Quranın və Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.) zühuru ilə bu təkamül mütləq kamilliyə yetişdi. Bəşəriyyət isə ancaq bu təkamülün bir seyrçisi olaraq, iki dünyanın – keçici və əbədi dünyanın xoşbəxtliyinə nail ola bilər. İslama görə, tarix əsri-səadət (Peyğəmbərin (s.ə.) yaşadığı dövr) dövründəki yaşayış modelini

bəşəri bir həyat təzi kimi insanlığa bəxş etmişdir. Bu yaşam və düşüncə təzi əsrlər boyu formalaşaraq islam mədəniyyətini ortaya qoymuşdur. Bu mədəniyyətlə təxminən eyni vaxtda təsəvvüf meydana gəldi. Təsəvvüf islam düşüncə və yaşam təzi olaraq islam mədəniyyəti ilə qarşılıqlı surətdə bir-birini əvəz etməklə təkmilləşdilər.

İslamın əsaslarından qaynaqlanan təsəvvüfün inkişaf mərhələsində İslam mədəniyyətinin böyük təsiri danılmazdır. Eləcə də təsəvvüf öz növbəsində bu mədəniyyətə köklü təsir edərək, ona istiqamət vermişdir. Belə ki, təsəvvüf bir düşüncə təzi kimi formalaşdığı vaxtdan etibarən Şərqi-müsəlman mədəniyyətini təmsil edən şair, alim və mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyəti bu və ya digər təriqətə mənsub olmuşlar. İslam aləmində təsəvvüf mənsubları olan bir çox dahi alimlər, şeyx və övliyalarla yanaşı, təsəvvüfü qəbul etməyən, onun bir çox fikir və məqamlarını tənqid edən düha sahibləri də mövcud olublar. Onlar da öz mövqeyində güclü məntiqə və ilahiyyətə əsaslanaraq, təsəvvüfü tənqid edib, sufi görüşlərini alt-üst etmişlər.

İbn Xəldunun yaşadığı XIV əsrdə təsəvvüf artıq demək olar ki, bütün islam aləmini bürümüşdü. Belə güclü təlqin metodları, çox cəlbədar ideologiya və ona əks mövqedə duran, təxminən eyni gücə malik qarşı tərəfin əks təbliğatı ilə çulğalaşmış bir mühitdə təlim, tərbiyə və təhsil görmüş adamın o təsirlərin heç birinə məruz qalmaması üçün çox kəskin zəka və böyük qüdrət sahibi olması təbiidir.

İbn Xəldun «Müqəddimə»nin «təsəvvüf», «röya», «kahinlik», «peyğəmbərlik», «hərflərin sirri», «kimya və simya», «qeybdən xəbər vermə» bölmələrində təsəvvüfə münasibətini bildirmişdir. Bundan əlavə o, «Şəfaüs-səil li-təhzibil-məsail» adlı əsərini

tamamilə öz təsəvvüfi görüşlərinə həsr etmişdir.

«Şəfaüs-səil» əsərini türkiyəli professor Süleyman Uludağ türkcəyə tərcümə edərək, İstanbulda 1984-cü ildə nəşr etdirmişdir. İbn Xəldun bu əsərini Qəzali, Lisanüddin bin Xətib, Səid Fərqani və xüsusilə ən çox da Kuşeyridən istifadə edərək yazmışdır [39, s. 25]. «Şəfaüs-səil» ibn Xəldun kimi böyük təcrübəyə malik, bütün şəri elmləri mükəmməl bilən, azad düşüncəli alim və ictimai xadim olan bir dahinin təsəvvüf haqqındakı obyektiv, realist və məntiqli fikirlərini meydana qoyması baxımından çox qiymətli bir əsərdir. Bu əsərdən aydın olur ki, ibn Xəldun təsəvvüfə mütləq surətdə inanmamış və şəxsən sufi həyatı da yaşamamışdır. Ona görə də görüşləri elmi, bitərəf və ehtiyatlıdır. O, mülahizələrində faktlara əsaslanır. Bunun sayəsində o, sufi alimlər qarşısında onlardan faydalanmaqla bərabər, eyni zamanda bəzi fikirlərini tənqid edərək öz şəxsiyyətini də qoruyub saxlaya bilmişdir [17, s. 340].

İbn Xəldun və Qəzali müqayisəsi. Professor Süleyman Uludağ «Təsəvvüfün mahiyyəti» əsərinin girişində yazır: «Qəzalinin təsəvvüfi görüşləri səmimi, fəqət daha çox subyektivdir. İbn Teymiyyənin görüşləri səmimi, fəqət hissi və xətalıdır. İbn Xəldunun görüşləri isə həm səmimi, həm də obyektivdir» [39, s. 24].

Qəzali təsəvvüfə mütləq surətdə inanmış, sufiyanə həyatı şəxsən yaşayaraq öyrənmişdir. O, təsəvvüf haqqında hökm verərkən həm ağıla, həm də qəlbə əsaslanır. Buna görə də onun mülahizə və fikirlərinə hiss qarışır.

İbn Xəldunun isə təsəvvüfə imanı mütləq deyil, məhduddur. O, sufi həyatını da şəxsən yaşamamışdır. O, təsəvvüfə kənardan baxmış, lakin onu sistemli şəkildə, mükəmməl öyrənərək

araşdırmışdır. Alim Qəzalidən fərqli olaraq, təsəvvüfə münasibət bildirərkən hissə qapılmamış, daha realist bir mövqedə dayanmışdır. O, təsəvvüfü olduğu kimi görməyə çalışmış, gördüyü kimi də təsvir etmişdir. Təsəvvüfün mahiyyəti baxımından yanaşılarsa, Qəzali kimi bu sistemi yaşayaraq, sufiyanə həyat tərzini keçirərək subyektiv hökmlər verməyin düzgün olduğunu demək olar. Lakin şəriət baxımından yanaşıldıqda, təsəvvüf haqqında ümumi əsaslara uyğun və şəriətin qanunları ilə ahəngdar obyektiv hökmlər verməyin daha doğru yol olduğu məlum olur.

Qəzali təsəvvüfə aşiqdir. O özünü bu həyat tərzinə qeyd-şərtsiz təslim edir. Təsəvvüfü də bu hisslərlə anladır. Qəzaliyə görə, fiqh elminin əsas vəzifəsi ibadətin şəklini və dünyəvi işləri nizamlamaqdan ibarətdir. Fiqh elminin axirət məsələlərinə dəxli yoxdur [32, c. 2, s. 247-249]. Beləliklə, Qəzali zahiri elmlərə qarşı ehtiyatlı və şübhəli münasibət bildirdiyi halda, özünü cismən və ruhən təsəvvüfə tamamilə təslim edir. İbn Xəldunun qənaətinə isə əksinə, fiqhi hökmlərə riayət etmək ruhani qurtuluşun əsas səbəblərindən biridir.

Qəzaliyə görə, ilham və eşq ilə qazanılan elmlər qətidir, başqa əqli və nəqli elmlərdən daha düzgün və inkaredilməzdir. İbn Xəlduna görə isə eşq və ilham mənəvi, fərdi və şəxsi bir münasibətdir. Bu münasibət o halı yaşayanlara məxsusdur. Vacib deyil, lazımdır və obyektiv dəlil səviyyəsində deyil. Göründüyü kimi, Qəzali və İbn Xəldunun təsəvvüfə münasibətləri fərqlidir. Bu cür müxtəlif yanaşma tərzləri də təbii ki, fərqli nəticələrə gətirib çıxarır. Qəzalinin təqdir etdiyi və müsbət qarşıladığı bəzi təsəvvüfi görüşləri İbn Xəldun qəbul etməyərək, tənqid edir. Məsələn, Qəzalinin «ənəl-həqq» haqqında verdiyi izahlar [32, c. 3, s. 394-

396] ibn Xəldunu heç vaxt nəinki qane edə bilməzdi, əksinə, o bu fikri tənqid edərək çox kəskin əks mövqedə durmuşdur. İbn Xəldunun vəhdəti-vücut və bu qənaətin ardıcıllarını kəskin tənqid etməsi də onun araşdırma tərzinin və metodunun nəticəsidir.

İbn Xəldunun vəhdəti-vücuda münasibəti. İbn Ərəbi və ibn Xəldun

Vəhdəti-vücut təliminin Mühyəddin bin Ərəbi (1165-1240), ibn Fariz, ibn Qeys kimi məşhur mütəsəvviflər tərəfindən yarandığı qəbul edilir. Lakin bəzi mənbələr, o cümlədən professor Zakir Məmmədov göstərir ki, varlığın substansional vəhdətinin panteist izahı ibn Ərəbidən təxminən yarım əsr əvvəl məşhur Azərbaycan filosofu Eynəlqüzzat Miyanəci tərəfindən dolğun şəkildə ifadə edilmişdir [6, s. 21]. Sonralar isə bu görüş bir çox sufilər tərəfindən qəbul edilib təkmilləşdirilərək bütün İslam aləminə yayılmışdır. İ.V.Levin «İbn Xəldun – XIV əsr ərəb sosioloqu» adlı əsərində yazır: «Vəhdəti-vücut bir fəlsəfi sistemdir. Bu sistemin əsasını İslam dünyasının ən nəhəng simalarından olan Mühyəddin bin Ərəbin Qəzalinin kəlam-fiqh-təsəvvüf üçlüyünün sintezindən yaratdığı təsəvvüf-fəlsəfə ikilik sistemi təşkil edir» [92, s. 117]. Bu sistemi teosofik sufilik və ya sufiliyə bağlı teosofiya adlandırırlar [36, s. 99]. Vəhdəti-vücut bir çoxları, xüsusən Avropa alimləri tərəfindən panteizmin islam mühitində aldığı şəkli, yaxud islam mühitinin doğurduğu panteizm kimi izah edilmişdir.

İsmail Həqqi İzmirli öz «Yeni elmi kəlam» əsərində yazır: «Vəhdəti-vücut bir fəlsəfi sistemdir, sufilər yunan və hind mistiklərinin bəhs etdikləri həqiqətləri din boyası ilə boyamışdırlar» [30, c. 1, s. 149]. Vəhdəti-vücut fikri ibn Xəldun tərəfindən qəbul

edilmir. Onun islama yad qaynaqlardan keçdiyi göstərilir. O bu qənaətini «Müqəddimə»də yüngül və ehtiyatla, «Şəfaüs-səil»də isə daha kəskin tərzdə ifadə etmişdir. Alim vəhdəti-vücudu rədd edir, Mənsur Həllac və onun «ənəlhəq»çi tərəfdarlarını tənqid edərək, bu fikrin islama zidd və küfr olduğunu göstərir [29, s. 49].

İbn Xəldun həm «Şəfaüs-səil»də, həm də «Müqəddimə»də təsəvvüfün fəlsəfi mahiyyətini inkişaf etdirən sufiləri iki sinfə ayırmışdır. O, birincilərin təcəlli, əsma, məzahir və hədərət sahibləri, təmsilçilərinin də ibn Fariz, ibn Bərrəcan, ibn Qeys və ibn Ərəbi olduqlarını göstərir. Yəni vəhdəti-vücuda inananları ayrıca bir sinif kimi qəbul edir. İkinciləri isə vəhdəti-mütləq tərəfdarları adlandıraraq, ibn Dəhhaqı, ibn Səbbi və Şüştərini bu sinfə aid edir. Bunların müzakirə mövzusunda çevrilməməli, bir sirr kimi saxlanmalı olan ruhani duyğuları elm və istilah halına salaraq, ayə və hədisləri batinilər kimi təfsir etdiklərini yazır [29, s. 160].

Vəhdəti-vücut fikri heç vaxt birmənalı qarşılanmamış, sufilər arasında daim mübahisəli məsələ kimi qalmaqdadır. Bu mövzuda qəti bir söz demək çətinidir. Bu sistemin slam mühitində meydana gəlib inkişaf etməsini mümkün hesab edən iki görüşə diqqət yetirək. Əbül Əla Əffifi öz «Təsəvvüf fəlsəfəsi» əsərində göstərir ki, Marqolius «İslam dininin ilkin tədqiqatı» adlı əsərində yazır: «Vəhdəti-vücut fikrinin islama kənar qaynaqlardan girdiyi yəqindir. Lakin başqa bir tərəfdən baxıldıqda, tövhid əqidəsi üzərində aparılan nəzəri araşdırmaların vəhdəti-vücut görüşünün meydana çıxmasına kifayət edəcəyi və bu nəzəriyyənin inkişafının izaha yetəcəyi ortaya çıxır» [17, s. 72]. Eyni mövzuda professor Nikolson da «sufilərin vəhdəti-vücut məqamına yetmələrini fərz etmələrində heç bir müşkül olmadığını, bəlkə onların belə etmiş olmalarını düşünməyin daha düzgün bir izah şəkli olduğunu» yazır

[84, s. 17-21].

İmam Rəbbaniyə görə, vəhdəti-vücuda vəhdəti-şühudun doğurduğu təbii nəticədir, lakin məntiqi bir nəticə deyil. Bir sufinin «Mən elə bir vəcd halı yaşayıram ki, o hal içində Allahdan başqa heç bir şey görmürəm» fikrindən «Allahdan başqa varlıq yoxdur» qənaətinə gəlməsi, yəni vəhdəti-şühuddan vəhdəti-vücuda keçməsi mümkündür [39, s. 33]. Vəcd halında olan bir sufinin bu nəticəni çıxarması mümkün bir ehtimaldır. Ancaq məntiqi deyildir. Çünki vəhdəti-şühud bir psixoloji haldır. Bu kimi hissələr üzərində varlıqla bağlı metafizik nəzəriyyələr qurmaq olmaz. Belə ki, hissəlm deyil. Allahdan başqa heç şeyi görməmək Allahdan başqa heç bir şeyin olmadığı mənasına gəlmir [59, s. 118].

İbn Xəldun göstərir ki, sufi arzuladığını hiss edə bilər. Öz hiss və həyəcanını istədiyi şəkildə ifadə edə bilər. Lakin bu kimi hiss və ifadələr üzərində vəhdəti-vücuda kimi fəlsəfi sistemlər qurmaq olmaz [29, s. 14].

Bu səbəblərə görə, təsəvvüfün meydana gəldiyi və inkişafı zamanı xarici təsirlərə məruz qaldığını qəbul etmək olar. Bununla bərabər, vəhdəti-vücuda təsəvvüfi mühit içində daxili, fikri və dini amillərin təsiri ilə sufilərin orijinal düşüncələrinin məhsulu kimi meydana çıxmasını da inkar etmək olmaz. Bu cür amillərin təsiri ilə meydana gələn vəhdəti-vücuda inkişafı zamanı vaxtaşırı istiqamətini dəyişdirmiş və islama uyğun gəlməyən hədəflərə yönəlmişdir.

Süleyman Uludağ «Müqəddimə»dəki «hərflərin sirri» və «kimya və simya elmi» kimi mövzularda İbn Xəldun haqq qazandıraraq yazır: «Hələ zöhd və təqvanı kəşf mərtəbəsinə qaldıranları və qeybə vəqif olmaq üçün vasitə kimi görənləri tənqid edərkən İbn Xəldun çox haqlıdır. Çünki bu cür fikirləri islama bağlamaq üçün

heç bir dəlil mövcud deyildir. Yəhudi kabbalizminə, neoplatonçu fəlsəfəyə, qədim Misir və Kəldanilərin sehr və nücum elminə bağlamaq üçün isə bir çox dəlillər mövcuddur. Bu baxımdan «hərflərin sirri» bəhsinə çox ehtiyatla yanaşmaq lazımdır» [39, s. 34].

İbn Xəldun təsəvvüfə verilən təriflər haqqında

Nəsirəddin Tusi öz «Şərh əl-İşarat» əsərində göstərir ki, tərif verməkdən məqsəd nəsnəni necə gəldi, habelə tərifi başqa bir mülahizə artırmadan aksidensiyalardan olması şərt ilə müəyyənləşdirmək deyil, həmin tərif vasitəsilə nəsnənin anlamının olduğu kimi təsəvvür edilməsidir [16, s. 111]. İbn Xəldun da təsəvvüfə verilən təriflərdən bəhs edərkən problemə bu nöqteyi-nəzərdən yanaşaraq qiymətləndirmişdir. İbn Xəlduna görə, sufilərin təsəvvüfə verdikləri təriflər onun mahiyyətini və əhatə dairəsini tam şəkildə açıb göstərmir. Bu təriflər müəyyən sufilərin bəlli zamanlarda keçirdikləri müvəqqəti halların ifadəsidir. Təriflərin fərqli olmaları heç də tərif verənlərin müxtəlif dövrlərdə yaşamaları ilə yox, onların hal və məqamlarının fərqli olması ilə əlaqədardır. O göstərir ki, eyni halı yaşayan və eyni məqama çatan sufilər müxtəlif zamanlarda yaşasalar belə, təsəvvüfə bir-birinə uyğun şəkildə tərif verirlər. Əksinə, müxtəlif hal və məqamlarda olan sufilər eyni dövrdə yaşasalar da, təsəvvüfə müxtəlif şəkillərdə tərif verirlər. Deməli, təriflərin fərqli olması zamanla deyil, sufinin ruhani həyatdakı təkamülü və inkişafı ilə bağlıdır. Əffifinin «Təsəvvüf fəlsəfəsi» əsərində yazdığına görə, zaman amilinə çox önəm verən professor Nikolson yüzə qədər tərifi xronoloji ardıcılıqla sıralamış, lakin heç bir müsbət nəticəyə gələ bilməmişdir. Dəyişən və inkişaf edən təsəvvüfi həyat

mahiyyət etibarı ilə əvvəlkinə nisbətən az və ya çox dərəcədə fərqlənirdi. Təsəvvüfi düşüncə tərzinin bəzi məqamları sufizmin meydana çıxdığı ilk əsrlərdəki düşüncə tərzindən tamamilə ayrılır, şəriətə uyğun olmayan, bəzən də hətta ona zidd mahiyyət qazanırdı. Təsəvvüfi həyat bu şəkildə dəyişib formalaşdıqca, bu həyatı ifadə etmək üçün irəli sürülən təriflər də təbii ki, dəyişirdi. Beləliklə, zaman keçdikcə dəyişmədən qalan «təsəvvüf» kəlməsi mənə və mahiyyət etibarı ilə çox dəyişən həyat tərzinin fərqli şəkillərinin dəyişməyən ifadəsidir. Həm şəriətə uyğun, həm də şəriətə zidd mistik anlayışlar və onların təmsilçilərinin fikirləri təsəvvüfi terminlər ilə ifadə edilirdi. Bu nöqtəyə diqqət yetirən ibn Xəldun «təsəvvüf» kəlməsinin ilk və sonrakı əsrlərdə ehtiva etdiyi mənalar arasındakı fərqə diqqəti çəkir. «Təsəvvüf» kəlməsinin ifadə etdiyi yeni mənalardan bir çoxunun islam ruhani həyatına uyğun gəlmədiyini, özündə kənar ünsürlər ehtiva etdiyini göstərir.

İbn Xəldun «təsəvvüf» kəlməsinin sonradan qazandığı mənaları və bunların islam qaydalarına nə qədər uyğun olub-olmamalarını aydınlaşdırmaq üçün onlara əsri-səadətdəki ruhani həyatın prizmasından baxaraq qiymətləndirmişdir. O bunun üçün dini hökmləri iki yerə ayırmışdır:

Birinci, zahiri amillər və bunların zahiri hökmləri;

İkinci, batini amillər və bunların batini hökmləri.

Batini hökmləri zahiri hökmlərdən daha üstün tutan alim islam təsəvvüfünün əsas qaynağı kimi də batini hökmləri göstərir.

Alim təsəvvüfi görüşlərini «Şəfaüs-səil» əsərində dörd müqəddimədə izah edir.

Birinci müqəddimə. O bu müqəddimədə nəfs, ruh, qəlb, ağıl və bu kimi şeylərin nə demək olduğunu izah edir. Rəbbani lətifə və ya ruhani lətifə deyilən insan qəlbində mərifət və irfan deyilən sirri

və ilahi biliklərin necə meydana gəldiyini anladır [29, s. 101-105].

İkinci müqəddimə. Bu müqəddimədə qayəsi və xüsusiyyəti elm təhsil etmək olan qəlbin biri maddi, digəri mənəvi olmaq etibarilə necə elm öyrənməsini, elmlərə yiyələnmək istəyən bir ruha lövhədən və qeyb aləmindən elmlərin necə verildiyini açıqlayır [29, s. 105-112].

Üçüncü müqəddimə. Bu müqəddimədə alim səadətə nə demək olduğunu, onun mərtəbələrini və növlərini göstərir. O ən yüksək səadətə Allah Təalanı tamaşa olduğu nəticəsinə gəlir. Allahın həm dünyada, həm də axirətdə tamaşa edilməsinin mümkün olduğunu yazır. «Allah haqqındakı biliyimizin açıq və qəti olması, Allahın təcəllilərinin müşahidə edilməsi» tərzində dünyəvi tamaşanın axirətdəki tamaşanın toxumları olmasını, dünyada bu tamaşadan məhrum olanın axirətdə o biri şəkildə tamaşadan da məhrum olacağını göstərir [29, s.112-118].

Dördüncü müqəddimə. Burada, kəşflə əldə edilməsi mümkün olan elmlər, bunların təmizlik və saflıq baxımından dərəcələri, son mərtəbə olan müşahidəyə çatana qədər qarşılaşdığı məsələlər anladılır [29, s. 118-120].

İbn Xəlduna görə, «təsəvvüf» kəlməsi ilə nəyin ifadə edilməsindən daha əsas təsəvvüfün qayəsi və hədəfi məsələsidir. İlk zamanlarda ibadət, təqva, təat, nəfs mücadiləsi kimi xüsusiyyətlərə böyük diqqət vermə və bu mücadilə ilə kamal mərtəbəsinə yüksəlmə təsəvvüfün qayəsini və hədəfini təşkil edirdi. Özünü ibadətə və əxlaqını düzəltməyə həsr edən sufi ruhunu təmiz, qəlbinə saf və nəfsini ari hala gətirdikdən sonra içində ilahi bilgiler təcəlli edirdi. Bu bilgilerlə qeybə aid bəzi mətləblərdən xəbərdar olurdu. Bununla sufi kəşf və kəramət kimi ilahi ehsanlara nail olurdu. Lakin o bu kimi şeylərə də çox dəyər vermirdi və hətta

bundan qorxur, bunların bir sınaq ola biləcəyindən ehtiyat edirdi. Əsas qayə olan əməl və təqvanı bir an belə unutmurdular. Onlara görə, əsas qayə əməl və təqva idi. Bu hədəfə çatmağa çalışıldıqda özlərində kəşf, kəramət və ilham kimi halların yarandığını hiss etdikdə şükr edər, onu gizli tutmağa çalışırdılar. Əgər belə halları hiss etməsələr, onun üçün çalışmazdılar. Çünki əgər o yolda təşəbbüs göstərsələr, əsas qayə unudulardı.

Sonrakı dövrlərdəki mütəsəvviflərdən bir çoxu əsas qayə olan əməl etmə və əxlaqı düzəltmə işini kəşf və kəramət sahibi olmanın vasitəsinə çevirdilər. Beləliklə, təsəvvüfün qayəsi dəyişmiş oldu. Qayənin dəyişməsi nəticədə mahiyyətin dəyişməsinə səbəb oldu. Çünki əsasən qayələrlə vasitələr arasında bir uyğunluq tapılır, vasitələr məlum nəticələri doğuracaq şəkllə düşür, nəticə və qayə dəyişdikcə vasitə də dəyişir. Bunun nəticəsində təsəvvüfi həyat da istiqamətini dəyişdi. İlk zamanlardakı təsəvvüfün qayəsinə zidd bir hədəfə yönəldi. Kəşf və kəramət sahibi olmaq hədəf seçildikdə, təsəvvüf teosofik bir şəkll qazandı. Bundan sonra sufilər varlıqları müxtəlif siniflərə və mərtəbələrə ayırdılar. Bu varlıqlar barədə kəşf və ilhamla bilik qazanmağı qayə halına gətirdilər. Riyazət və nəfs mücadiləsini kəşf və kəramət sahibi olmağın vasitəsi hesab etdilər. Ac, susuz və yuxusuz qalmaq, tənhalığa çəkilərək düşüncələrə dalmaq, məlum kəlmələri vird edərək bunların mənalərini düşünmək, cismani qüvvəni zəiflədərək ruhani qüvvəni bədən üzərində hakim etmək, bu məqsədlə müxtəlif təmrinlər etmək «riyazət», «mücahidə» və «çilə» deyimləri ilə ifadə edilirdi.

İbn Xəldun təsəvvüfə heç bir konkret tərif vermir. O özünə qədər verilən təriflərin də heç birinin təsəvvüfünü tam şəkildə əhatə etmədiyini deyir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, alim göstərir ki, müxtəlif hal və məqamlara çatmış təsəvvüf mənsubları öz

hallarına uyğun şəkildə çox fərqli təriflər veriblər. Onların hətta bir-birinə zidd olanlarının belə doğru tərəfləri olduğunu göstərir. Lakin bunlardan heç birinin təsəvvüfö tam və əhatəli şəkildə ifadə etmədiyini qeyd edir.

İbn Xəldunun təkamül haqqında fikirləri

Yaranmışların mənşəyi uzun əsrlərdən bəri alim və mütəfəkkirlərin diqqət mərkəzində duran, hələ də mütləq və tamamlanmış həllini tapmayan məsələlərdəndir. Bəzi baxışlara görə, növlərin hər birinin bağımsız olaraq yaradıldığı, növləri bir-birindən ayıran məlum xüsusiyyətlərin sabit qaldığı, istər bitki, istərsə də heyvanat aləminə məxsus növlərin hər birinin ayrıca yarandığı və yarandığı vaxtdan heç bir dəyişikliyə uğramadığı qəbul edilir. Başqa bir baxış tərəfdarları isə tamamilə əks mövqedə dururlar. Onlara görə, növləri bir-birindən ayıran xüsusiyyətlər dəyişməmiş qala bilməz, əksinə, onların daim dəyişməsi nəticəsində yeni növlər meydana çıxır. İndiki gördüyümüz müxtəlif növlər əslində tək bir kökdən ayrılaraq meydana çıxmış, bütün növlər indiki halına uzun bir dəyişikliklər silsiləsi keçdikdən sonra çatmışdır. Bu görüşün tədrici inkişafının nəticəsi olaraq XIX əsrin ortalarında Çarlz Darvin özünün «Növlərin mənşəyi» adlı məşhur əsərini meydana qoydu. Bir çox müşahidə, təcrübə və mülahizələrə əsaslanan bu əsər yeni elmi nəzəriyyə kimi dünyaya təqdim edildi və öz yaradıcısının şərəfinə «darvinizm» və ya «təkamül nəzəriyyəsi» adı ilə məşhurlaşdı.

Sözügedən nəzəriyyə sonralar sosioloqların diqqətini cəlb etmiş və onu ictimai həyatın formalaşmasında, cəmiyyətin inkişaf mərhələlərini keçmə prosesində tətbiq etmişlər. Bununla da

sosiologiyada «sosial təkamül» və ya «sosial dirçəliş» anlayışı yaranmışdır.

«Təkamül nəzəriyyəsi»nin ilk rüşeymləri Ç.Darvindən çox qabaq, hələ qədim xalqların mif və əsətlərində bu və ya digər şəkildə özünü göstərir. Sonralar bu fikir qədim yunan alimləri Aristotel və başqalarından keçərək, Şərqlə islam alimləri Ş.M.Şəbüstəri, İbn Rüşd və Xacə Tusinin əsərlərində nisbətən daha mükəmməl halda özünü büruzə verir. Xacə Nəsirəddin Tusinin bu yöndə görüşləri ilə tanış olarkən, bu fikirlərə özündən əvvəlkilərə nisbətən daha elmi və daha realist mövqedən yanaşsa da, onun fikirlərinin yenə də eyham və yozumlara istinad etdiyi nəzərə çarpır [16, s. 96].

İbn Xəldunun «Müqəddimə» əsərini araşdırdıqda isə təkamül nəzəriyyəsi ilə tamamilə üst-üstə düşən fikir və müddəalara rast gəlmək olur. Əsəri sadəcə gözdən keçirdikdə belə oradakı mülahizə və qənaətlər arasında elə fikirlərə rast gəlinir ki, tərəddüd etmədən onu «nəzəriyyə»nin biologiyaya tətbiqi şəklinin ilk variantı hesab etmək olar. O, «Müqəddimə»nin I kitabının VII müqəddiməsində yazır: «İçindəki bütün yaradılmışlarla birlikdə bu aləm məlum bir tərtib və sağlamlıq üzrədir. Səbəblər nəticələrə bağlanmış, hadisələr hadisələri tamamlayırlar. Bəzi varlıqların bəzi digər varlıqlara çevrilmələrini müşahidə edirik». Yaxud: «Bu xüsusda öncə müşahidə edilən ünsürlər aləmi olan hissi-cismani aləmlə işə başlar». Yaxud: «Biri digərinə necə bağlı olaraq tədricən torpaqdan suya, sonra havaya, sonra oda necə çevrilməkdə, bunlardan hər biri özündən sonra gələn bir alt və bir üstdəki varlıq halına çevrilmə qabiliyyətinə dönməkdədirlər». Yaxud: «Daha yuxarıdakı özündən aşağıdakına nisbətən daha incə, daha lətifdir» [27, c. 1, s. 230].

Burada ibn Xəldun fələkləri də misal çəkərək, onların da eyni prinsiplə düzüldüyünü yazır. Fələklərin də ibtidadan aliyə doğru sıralanaraq, daha yüksəkdəkinin özündən aşağıdakına nisbətən daha şərəfli olduğunu göstərir.

Sonra isə o, insanın yaranma prosesindəki təkamülü belə izah edir: «Məsələn, minerallar toxumsuz yetişir və toxumsuz yetişən ibtidai bitkilər də ondan yaranır. Bitkilərin də ən yüksək cinsi heyvanların ən aşağı cinsinə yaxındır. Məsələn, bitkilərin ən yüksək növü olan xurmadan heyvanların ən sadəsi böcəklər törəyir» [27, c. 1, s. 231]. «Bu aşağı olan təbəqədən törəyərək, heyvanın növü və cinsi çoxalmış, tədrici bir sürətlə fikir və düşüncə sahibi olan insanın təşəkkülünə qədər yüksəlmişdir. Meymun və şəbək kimi bəzi heyvanlar anlayış və duyğuları etibarlı ilə insan dərəcəsinə yüksəlmişsə də, fikir və düşüncədə insan dərəcəsinə qalxa bilməmişdirlər. Məhz bu heyvanlardan insanın ibtidai, yəni ən aşağı olan dərəcəsi başlamışdır. Bizim müşahidələrimizin nəticəsi budur» [27, c. 1, s. 231]. Bu ifadələr açıq-aşkar tədrici-təkamül nəzəriyyəsini özündə əks etdirir. Son misal Ç.Darvinin məşhur nəzəriyyəsi ilə heyretləndirici bir dəqiqliklə üst-üstə düşməsi baxımından xüsusilə maraqlıdır. Türkiyəli tədqiqatçı professor S.Uludağın yazdığına görə, «Müqəddimə»nin bəzi Qərb nəşrləri «meymunlar aləmi» (aləmul-kirədə) ifadəsini «qüdrət aləmi» (aləmul-kudrət) kimi təhrif etmişlər. Beləliklə, bu anlayışın daşdığı məna kənarda qalmışdır. Eyni zamanda hər hansı başqa bir fikir də ifadə etmir. Göründüyü kimi, mətnə «meymunlar aləmi» ifadəsini «qüdrət aləmi» kimi işlətdikdə mənasız və anlaşılmaz bir söz birləşməsi meydana çıxır [40, s. 165]. O bu fikri «Müqəddimə»nin «Qeybdən xəbər verənlər» hissəsində bir daha təkrar edərək yazır: «Bəsit və

mürəkkəb aləmlərdəki bütün varlıqlar təbii bir tərtib üzrə olub, bunların hamısı biri-birinə yuxarıdan və aşağıdan ayrılmaz bir surətdə bağlanmışdır. Aləmlərdən hər bir aləmin son sınırındaki nəsnelər aşağıdan və ya yuxarıdan o aləmin qonşusu olan nəsnelərə dönməyə təbii bir istedadla malikdirlər. Necə ki, bəsit cismani ünsürlərdə vəziyyət belədir. Məsələn, bitkilər aləminin son həddində yer alan xurmanın heyvanlar aləminin ilk həddində yer alan sədəf qarşısındakı durumu kimi. Özündə zəka və idrakı toplayan meymunun ağıl və fikir sahibi insan qarşısındakı durumu da eynilə belədir».

Yuxarıda deyilənlərdən başqa, təkamül nəzəriyyəsinə dair fikirlər əsərin sosial həyat və tarixi proseslərlə bağlı bölmələrində də aydın nəzərə çarpır. İbn Xəldun tarixçilərin bəzən səhv məlumat vermələrinə səbəb olaraq əsrlərin dəyişməsilə birlikdə millətlərin və nəsillərin də dəyişdiyini diqqətdən qaçırmalarında görür. Bu dəyişmə prosesi uzun zaman getdiyinə görə tək-tük adamlardan başqa heç kəs onun fərqinə varmır. İbn Xəldun göstərir ki, aləmin və millətlərin halları, adətləri və yaşam tərzini eyni cür olmadığından, mütləq günlərin keçməsi və zamana görə fərqlilik göstərməlidir.

İbn Xəldun bu tədrici təkamülü yalnız göstərməklə kifayətlənməyib daha irəli gedərək, bunların səbəblərini də meydana çıxarmağa təşəbbüs göstərərək «Müqəddimə»nin ön sözündə yazır: «Halların və adətlərin dəyişməsinin səbəbi hər nəslin adətlərinin sultanların adətlərinə tabe olmasıdır. Necə ki, hikmətli bir söz vardır: «Xalq hökmdarın dini üzredir». Mülk sahibləri və ya sultan bir xanədanlığı ələ keçirdilərsə, mütləq özlərindən əvvəlkilərin adətlərinə sığınır və bunlardan bir çox şeylər alırlar. Bununla bərabər, öz nəsillərinin adətlərini də unutmurlar.

Beləliklə, ilk nəsə nisbətən məmləkətin adətlərində az-çox fərqli cəhətlər meydana çıxır. Növbəti hakimiyyət də onların adətlərini öz adətlərinə qatıb yenə qismən bir fərqlilik yaradır. Lakin ilk hakimiyyətin dövrünə nəzərən fərqlilik daha çox olur. Tədrici olaraq xırda fərqliliklər artaraq, nəhayət, biri-birinə tamamilə zidd adətlər meydana çıxır». Bu fikir İbn Xəldunun sosial həyatdakı tədrici təkamülü qəbul etdiyini göstərir. Müəllif bu məsələyə əsərin müxtəlif bölmələrində diqqət yetirir, onu sosial və tarixi hadisələrin çeşidli növlərinə tətbiq edir. Bir bölməni dövlətlərin hallarına, bu halların dəyişməsilə mənsublarının xasiyyətlərinin dəyişməsi məsələsini açıqlamağa həsr edir. Necə ki, tədrici olaraq meydana gələn təkamülün də əsaslarını müxtəlif bölmələrdə açıqlayır. Bu, xüsusilə aşağıdakı bölmələrə aiddir:

- a) «Şəhər və qəsəbələrin viran olmasına dair» [27, c. 1, s. 268];
- b) «Xəlifəliyin hökmdarlıq şəklini alması» [27, c. 1, s. 510].

İbn Xəldun hər hansı bir şəraitin doğurduğu xüsusiyyətləri bu şəraitin aradan çıxması ilə bəzilərinin itib getməsi, bəzilərininse qalması kimi düşünmüşdür. «Heç şübhə yoxdur ki, şəhərlərdə sənətlərin kök salması ancaq hədərin kök salması ilə olur. Bunun səbəbi də odur ki, sözügedən xüsusiyyətlər ümranın bəzi adətlərindən və rənglərindən ibarətdir. Adətlər və hallar isə çox təkrarlanması, müddətinin uzun olması ilə əsaslanır. Ona görədir ki, əngin hədəre səhnə olan şəhərlərdə ümranların geriləyib nöqsanlaşdığı zaman sözügedən sənətlərin izlərinin qalmaqda davam etdiyini görürsünüz. Nə qədər çox inkişaf etsələr də, ümranı yeni olan şəhərlərdə o işlərə rast gəlinməz. Bunun yeganə səbəbi o köhnə ümranın hallarının uzun müddət sürməsi, digər

bəzi halların az dəyişməsi və təkrarlanması səbəbilə sağlam və köklü bir vəziyyətdə olmasıdır. Dövrümüzdə buna Əndəlisdəki halı misal göstərmək olar» [27, c. 1, s. 361]. Müəllif sonra Əndəlisdəki ümranın və sənətlərin artıqlığı məsələsini açıqlayır. Gətirilən misallardan ibn Xəldunun sosioloqların «sosial həyatda geriləmə» kimi ifadə etdikləri nəzəriyyəni mükəmməl bildiyi aydın olur.

Burada aydınlıq üçün bir haşiyə çıxmaq lazım gəlir. İbn Xəldunun şərti olaraq «təkamül nəzəriyyəsi» (hərçənd yuxarıdakı istinadlardan darvinizmlə heyvət ediləcək qədər üst-üstə düşən kifayət qədər fikirlər olduğunu gördük) adlandırdığımız görüşləri bu nəzəriyyədən daha geniş anlayışları əhatə edir. Bu, alimin nəzəriyyənin adı kimi işlətdiyi anlayışda da görünür. Belə ki, o özünün bu görüşlərini «tətəvvür» (ərəbcə) adlandırır ki, bu da «təkamül»dən (irtik-ərəbcə) fərqli olaraq, tək cə tərəqqini (yüksəlişi) deyil, tərəqqi və tənəzzülü (yüksəliş və çöküş) də özündə əks etdirən bir anlayışdır [40, s. 169]. Göründüyü kimi, ibn Xəldun bu problemə Ç.Darvindən daha geniş aspektdə yanaşmışdır.

İbn Xəldun yuxarıda qeyd edilən tədrici dəyişməyə rəğmən, bəzən millətlərin hallarının tamamilə dəyişdiyini də göstərir. O, bu köklü dəyişməni aşağıdakı şəkildə ifadə edir: «İctimai hallar kökündən dəyişdikdə, demək, xalq da kökündən dəyişir və sanki yeni bir xalq, yenidən başlayan bir varlıq meydana çıxmış kimi olur, aləm isə (sosial həyat) başdan-başa dəyişikliyə uğramış olur» [27, c. 1, s. 131-132]. İbn Xəldunun bu fikirlərilə tanış olarkən istər-istəməz XVIII əsrin sonu-XIX əsrin əvvəllərində yaşamış məşhur fransız alimi Klod Anri Sen-Simonun «Krizis dövrlər» görüşləri yada düşür. Təbiətdəki tədrici təkamül məsələsinə ibn Xəlduna qədər də Aristoteldən sonrakı bir çox alim

və mütəfəkkirlər qismən də olsa toxunmuşlar. Lakin məhz o dövrün ərəb alimlərinin əksəriyyətinin insanın atdan törədiyi iddiasının əksinə meymunu insanla heyvan növlərini biri-birinə bağlayan bir hədd kimi görmək ibn Xəlduna dünyanın ən böyük mütəfəkkirləri sırasında durmağa haqq verir. Onun «sosial həyatdakı təcridçi inkişaf» haqqındakı görüşü isə bu fikirləri daha geniş bir hala gətirmiş, ona yeni bir məzmun daxil edərək geniş və perspektivli bir yola istiqamətləndirmişdir.

Yuxarıda göstərilən fikirləri nəzərdən keçirdikdə belə bir sual meydana çıxır ki, bu faktları mənbələr bu qədər açıq-aydın göstərdiyi halda nə üçün «təkamül nəzəriyyəsi»nin banisi olaraq ibn Xəldun yox, Çarlz Darvin qəbul edilir? Əlbəttə, burada plagiatlıqdan söhbət də gedə bilməz. Ən azı ona görə ki, ibn Xəldun XIX əsrdə – Avropada şərqşünaslıq bağımsız bir elm halına gəldikdən sonra tanınmışdır. O ki qaldı «nəzəriyyə»nin məhz Darvinin adı ilə bağlanmasına, onun da müxtəlif səbəbləri var.

Birincisi, ibn Xəldunun yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi dövrdə Avropa təzə-təzə orta əsrlərin sonuna və yeni dövrün başlanğıcına çatmış bir vəziyyətdə idi. Bu dövrdə artıq bir çox Avropa şəhərlərində universitetlər açılmış, ərəbcə yazılan əsərlərin demək olar ki, böyük əksəriyyəti latın dilinə tərcümə edilmişdi. Artıq ərəb dilində olan ilk mənbələrə Avropada ehtiyac duyulmurdu. Belə ki, avropalılar Şərq-islam elm və mədəniyyətindən mümkün olduğu qədər almışdılar. Obrazlı desək, Avropa Şərqi şirəsini büsbütün sorub atmışdı. Xronologiyaya diqqət yetirsək görürük ki, ibn Xəldunla təxminən eyni dövrdə yaşayan avropalılar arasında nə qədər alim və mütəfəkkirlər meydana gəlmişdir. Onlardan fransız tarixçisi Frovasarı, ingilis şairi Şuseri, italyan Bitvorku və

Bukatsionu göstərmək olar. O dövr Avropada mətbəenin yarandığı bir dövr idi. Nəhayət, o dövr Avropası məşhur Danteni insanlığa bəxş etmişdi. Artıq Avropada intibah dövrü başlayırdı.

İkincisi, Avropa uzun sürən xaç müharibələrindəki qanlı vuruşmalardan demək olar ki, zəfərlə çıxmış və artıq onun üçün maraqsız olan islam dünyası ilə əlaqələrini kəsmişdi. Doğrudur, İbn Xəldun bu məsələdə Ç.Darvini təxminən 400 il qabaqlamışdı. Onun əsərlərində rast gəlinən fikirlərin mahiyyət etibarını İbn Xəldunun qənaətləri ilə üst-üstə düşdüyü göz qabağındadır. Lakin onları tam eyniləşdirmək də mümkün deyil. Bundan başqa, İbn Xəldunun fikirlərinin nəzəriyyə formasında yayıla bilmədiyini də unutmamaq olmaz. Hər bir halda dünya elmində «təkamül nəzəriyyəsi»nin banisi kimi Ç.Darvin tanınır. Tədqiqatçı üçün fəlsəfi-metodoloji baxımdan maraqlı olan sual ortaya çıxır: Nə üçün İbn Xəldun təkamül nəzəriyyəsinin banisi ola bilmədi? Burada hər şeyi avropalıların qərəzçiliyi ilə yozmaq doğru deyildir. Bunun sosial-mədəni baxımdan bir çox səbəbləri vardır, onları diqqətdən kənar qoymaq olmaz. XIII-XIV əsrlər Şərqi fəlsəfi-elmi mühiti ilə XIX əsr Avropa mühiti arasında kifayət qədər fərq vardır. Müsəlman Şərqi dinin təsiri çox güclü idi, o, fəaliyyətin bütün sahələrinə təsir edirdi. İbn Xəldunun fikirlərində də həmin təsir hiss olunur [72, № 8, s. 34].

Kimliyindən asılı olmayaraq, heç bir orta əsr müsəlman alimi islamın çərçivəsindən kənara çıxma bilməzdi. İslamda təcrübi biliyə o qədər də müsbət yanaşılmırdı, çünki ortodoks İslam təcrübi elmə dinə qarşı olan biliklər sahəsi kimi baxırdı. Bu da təbiidir. Çünki dini həqiqətlərlə təcrübi biliyin verdiyi məlumatlar arasında ciddi fərqlər olur. Təcrübi bilik dünyəvi həqiqətləri meydana çıxara bilər. O, metafizik dünyaya cəsarətlə nüfuz edir. Yeri gəlmişkən,

onu da qeyd edək ki, İ.Kantın transendental fəlsəfəsinin mahiyyətini məhz təcrübi biliklə metafizik bilik arasındakı fərqi araşdırmaq təşkil edir. İ.Kant «mən nəyi bilməliyəm» sualını qoymaqla elm ilə metafizik dərki müqayisə etməyə istiqamətləndi. Bunlar XIV əsrdə ibn Xəldun tərəfindən elmi-fəlsəfi araşdırma obyektinə çevrilə bilməzdi. Çünki o, sonrakı dövrün fəlsəfəsi idi. O, təkamülə də bir islam alimi kimi islam prizmasından yanaşdı. Odur ki, təkamülə təcrübədən kənar baxmaq zorunda qaldı. Nəticədə ibn Xəldun nəzəri olaraq təkamülün mahiyyətini tutdu, ancaq onu eksperimentlərə söykənən nəzəriyyə səviyyəsinə çatdırı bilmədi. Başqa sözlə, ibn Xəldun «təkamül nəzəriyyəsi»nin kateqorial aparatını yarada bilmədi. Böyük alim-filosof nəzəri təfəkkürünün gücündən istifadə edərək, Avropanı fikir sahəsində dörd əsr qabaqlaya bildi. Əslində belə hallar Avropanın özündə də olmuşdur. Məsələn, elə Ç.Darvinin özü ilə bağlı oxşar hadisə baş verib. M.Ryuz özünün «Təkamül etikası» əsərində göstərir ki, təkamül nəzəriyyəsinin sosial sahədə tətbiqi məsələsində Herbert Spenser Ç.Darvini bir neçə il qabaqlamışdır. Söhbət Ç.Darvinin məşhur «Növlərin mənşəyi» əsərindən iki il qabaq – 1857-ci ildə H.Spenserin nəşr etdirdiyi əsərdən gedir. O bu əsərində etikaya təkamüli yanaşmanı müdafiə etmişdir. Peşəkar filosoflar arasında əvvəlcə populyarlıq qazana bilməyən bu nəzəriyyə sonralar çox məşhurlaşdı və tarixin istehzası ilə «sosial darvinizm» adına transfer olundu [104, s. 46]. Görünür, Ç.Darvinin 1859-cu ildə nəşr etdirdiyi «Növlərin mənşəyi» adlı əsərinin yaratdığı şokun təsiri Spenseri kölgədə qoydu. Təxminən eyni şeyi də ibn Xəldunun müəyyən mənada populyarlaşmamasının bir amili hesab etmək olar. Digər tərəfdən, XIII-XIV əsrlər müsəlman Şərqi, yəni Məşriqin sosial-mədəni dinamizmi ibn Xəldunun

fikirlərinin dünya səviyyəsinə qalxmasına imkan vermədi. Daha doğrusu, ibn Xəldun dövründəki böyük alim-filosofların dünyada məşhurlaşmasının qarşısını o dövrdə artıq islam dünyasının inkişafdan geri qalması, təşəbbüsü xristian mədəniyyətinə verməsi kəsdi.

Bütün bunlarla yanaşı, ibn Xəldunun təkamüllə bağlı fikirləri dünya fəlsəfəsinin inciləri sırasına daxil edilə bilər. Bioloji mühitdə inkişafın mexanizmini dahiyənə surətdə tutan filosofun irsinin daha dərinə tədqiq edilməsinə ehtiyac var. Ən maraqlısı ibn Xəldunun bu fikirlərə hansı konkret nəzəri materiallar əsasında gəlməsidir və əgər onun təcrübə keçirmək imkanı olsaydı, «təkamül nəzəriyyəsi»nin banisi olmaq şansı nə qədər olardı?

İbn Xəlduna görə İslam cəmiyyəti və onun formaları

Yuxarıda ibn Xəldunun insanların toplum halda yaşamalarının fitrətlərindən gələn məcburi bir şey olduğunu yazdığı qeyd edilmişdir. O bu ictimai təşkilatlanmanı «ümran» anlayışı ilə izah edir [26, c. 1, s. 271]. İbn Xəlduna görə, insanlar cəm şəkildə yaşamağa məcburdurlar. Cəmiyyətdəki fərdlər öz qabiliyyətlərinə görə işbölümü edirlər və bir fərdin təkbaşına görə bilməyəcəyi işləri insanlar cəm halda – birlikdə rahatca yerinə yetirirlər [26, c. 1, s. 130]. Bu göstərilən keyfiyyətlər adətən «hədəri» cəmiyyətlərdə müşahidə edilməkdədir. Çünki insanlar ancaq «hədəri» cəmiyyətlərdə tam ədalətli işbölümü edə bilərlər. Bədəvi cəmiyyət toplum olmanın ilk mərhələsi və ən sadə halıdır.

Alim insanların özlərini müdafiə etmələrində də anlaşmağa ehtiyac hiss etdiklərini göstərərək, ictimai yaşamın zərurətini izah etməyə çalışmışdır.

Cəmiyyətdə əməkdaşlıq, yardımlaşma və həmrəylik prinsipinin olması vacibdir. Allahın insanları bir-birinə möhtac olaraq yaratmasında bir hikmət olduğunu bildiren İbn Xəldun bunun qarşılıqlı yardım və həmrəylik içində bütün Yer üzünü abadlaşdırmağa kifayət edəcəyini qeyd edir. İbn Xəldunun insanların əsabiyyətlərinin yüksəlməsi sayəsində meydana gələn haqsızlığın qarşısını alma təşəbbüslərini təmin etdiyini söyləməsi onun cəmiyyətə önəm verdiyini göstərir [31, s.110-111].

İnsanların bir-birini müdafiə etməsinin ən əsas səbəbi nəşəbdir. İnsanlar ancaq buna görə bir-birlərinə yardım edirlər. Bir-birinə yabançı olanlar belə bir şey etməzlər. Yuxarıda da bəhs olunduğu kimi, İbn Xəlduna xas olan nəşəb anlayışı da xəyalidir. İnsanların həmrəylik və yardımlaşma içində yaşamasının əsl səbəbi birlikdə yaşamaq, birlikdə yetişmək kimi həyatla bağlı olan meyarlardır. Qəbilələr arasında nəşəb birliyi olmasa belə, ortağ keçmişdən və eyni torpaqlarda yaşamaqdan dolayı, aralarında güclü bir həmrəylik meydana gəlir [26, c. 1, s. 531].

İbn Xəlduna görə, iki qəbilə arasında mülk əldə edilmədən əvvələ dayanan bir bağlılıq varsa, bu, iki səbəbdən ola bilər:

Birinci səbəb: bu iki qövm, mülk sahibi olmadan əvvəl bir-birinə bərabər səviyyədə olduqları üçün hər biri digərinə ailə fərdləri qədər yaxındır. Əgər hökmdar bu iki qövmün fərdlərinə vəzifə verməli olarsa, aradakı bərabərlik pozular, çünki mövqelər bir-birinə bərabər deyildir.

İkinci səbəb: əsabiyyət güclənməyə davam etdikcə fərdlərin və dövlətlərin bir-birinə qaynayıb-qarışması eyni qaydalar üzrə məqbuldur. Mülk sahibi olmadan əvvəl yaranan əlaqələr daha sağlam olar. Bunlar yaxın qohumlar kimi bir-birlərinə bağlıdırlar. Mülk və rəhbərlik əldə edildikdən sonra qazanılan tərəfdarlar və

fərdlər arasındakı yaxınlaşma, birincilərdə olduğu kimi olmur. Ömrünün sonuna gəlib çatan dövlət başqa qəbilələrlə yaxınlıq əlaqələri yaradaraq, özünü xilas etməyə çalışır. İbn Xəlduna görə, bütün bu təşəbbüslərə baxmayaraq, dövlətin xilasını mümkün deyildir.

İbn Xəldun əməkdaşlıq və həmrəylik prinsiplərindən yanaşdığı üçün insanları mənfiyyət toqquşmalarına vadar edən çarpışma, çekişmə və mübarizə ruhunu ortaya çıxaran ticarətə qarşı çıxır. O, rəqabətin normal çərçivələrini aşaraq, cəmiyyətdəki əməkdaşlıq və həmrəylik ruhunu zədələyəcəyi şübhəsi ilə rəqabətə qarşı çıxır. Alim cəmiyyət olmanın şərtlərini izah edərkən, insanların tarixdə müəyyən andan etibarən, müəyyən bir bölgədə hansı şərtlər altında cəm halında necə yaşamağa başladıklarının tarixi və həqiqi təsvirini vermir, onların hansı səbəbə cəmiyyət halında olmalarının labüdlüyünün məntiqi izahını verir [18, s. 100].

İnsanlar üçün yaşamaq və zəruri ehtiyaclarını təmin etmək, ancaq bir-biri ilə yardımlaşmaları nəticəsində mümkün ola bilər. Beləliklə, meydana gələn cəmiyyətdə insanlar ehtiyac duyduqları şeyləri digərlərinin əllərindən çəkib ala bilmək üçün hər cür anarxiyanı törədə bilərlər. Beləcə, qarmaqarışlıq, qan tökmək və insan nəslinin kəsilməsi ortalığa çıxar. Buna görə də insanların bir-birlərinə qarşı istiqamətləndirdikləri təcavüzlərin qarşısını almaq üçün bir «müəyyidəyə» (zor, güc, cəza) ehtiyac vardır. İbn Xəlduna görə, bu zor tətbiqi hakimdir və hakim güclü olan bir məlikdir. Burada da bir əsabiyyətə ehtiyac vardır. Çünki heç bir hücum və müdafiə əsabiyyət olmadan gerçəkləşməz [27, c. 1, s. 537].

Cəmiyyətdə tələbatlarının təmin olunması üçün insanlar bir-birlərinə ehtiyac hiss edirlər. Şəhər xalqı bütün əməyini zəruri qida

maddələri və ehtiyacları üçün xərcləməz. İbn Xəlduna görə, bunun səbəbi odur ki, müştərək çalışma nəticəsində əldə edilən məhsula fərd təkbaşına sərf etdiyindən daha az əmək sərf edir. Alim göstərir ki, cəmiyyət halına gəlmək zərurətlərin nəticəsidir. İnsanların fərd kimi inkişaf etmələri ancaq cəmiyyət halına gəlmək istiqamətində atılan addımlar olduğu halda bir məna qazanır. Ona görə də insanların bir araya gəlmələri təsadüf deyildir. İbn Xəldun insanın dolanışığını təmin etmək üçün məhsul istehsal etməsi, öz cinsindən olan digər fərdlərlə bir araya gələrək, yaşam vasitələri kimi xüsuslarda bir-biriləri ilə yardımlaşması və bunun nəticəsində cəmiyyətlər halında birləşməklə heyvanlardan ayrıldığını yazır. Beləliklə o, insan və heyvan arasındakı fərqi texniki və sosial əsaslarını da ortaya qoymuş olur [23, s. 170-171]. O, bütün fikirlərində qanunilik əsasına bağlıdır. Xəyali nəzəriyyələri bir tərəfə ataraq, insan ağılı və idrakı ilə bəşəri və ictimai hadisələrin ortaq nöqtələrini axtarıb tapmağa çalışmışdır. İbn Xəlduna görə, maddi-fiziki təbiətdə qanunlar olduğu kimi, ictimai hadisələrdə də qanunlar var. Cəmiyyət həyatına sabitlik gətirən və ictimai hadisələri tənzimləyən də bu qanunlardır. Onun qənaətinə, maddi aləmdə və canlılar dünyasındakı səbəb-nəticə əlaqəsi cəmiyyət həyatında da var. İctimai təşkilatlanmanın vacib olduğunu izah edərkən, yenə bu təşkilatlanmanı təmin edəcək yeganə gücün əsabiyyət olduğunu göstərir. Əsabiyyət birləşmənin, həmrəyliyin və fədakarlığın mənbəyi, qəbilə fərdlərinin birləşməsini, həmrəyliyini və bir-birini müdafiə etmələrini təmin edən hissədir.

Alim göstərir ki, insan digər canlılardan fərqli olaraq gələcəyini düşünür və bu düşüncənin köməyi ilə də istehsalla məşğul olur. Bu görüş insanın sosial bir canlı olduğu görüşünün, istehsal

fəaliyyətini qəbul etməklə yenidən dəyərləndirilməsidir. Alim sosial həyat və işbölümünün maddi hadisələrin nəticəsində ortaya çıxdığını yazır.

Göründüyü kimi mütəfəkkir insanları ictimai həyata çəkən bəzi səbəbləri göstərmişdir. Birincisi, insan təkbaşına həyatını davam etdirmək üçün ehtiyac duyduğu lazımı qida maddələrini istehsal edə bilməz. İkincisi, insan təkbaşına ona yönələn təhlükələrə qarşı müqavimət göstərə bilməz. Ancaq müəllif burada üçüncü və önəmli bir amili də qeyd edir. O da hakimiyyətdir. Bu, cəmiyyətin sabit və təhlükəsiz bir şəkildə davam etməsi üçün lazımdır [18, s. 98]. İbn Xəldun ağılın ictimai həyatın məcburi zəruriyyətlərini asanlıqla qavraya biləcəyini göstərir. O, insanların cəm halında yaşamaları və bunun üçün hakimiyyətə möhtac olduğu məcburiyyətinin ağılla göstərilə biləcəyini və bunu da özünün göstərdiyini qeyd edir [18, s. 101].

İslam cəmiyyətində bədəvi toplum forması və onun xüsusiyyətləri

İbn Xəldunun sosiologiyasında sosial həyat iki formada özünü göstərir: bədəvilik və ibtidailik. Bu ictimai quruluşun ilki «bədavətdir» [21, s. 100]. Bədəvi həyat tərzini hədəri həyat tərzinin ortaya çıxmasından sonra silinməyərək mövcudluğunu qoruyur [27, c. 2, s.131]. İbn Xəldun vəhşi-bədəvi qövm və qəbilələr ifadəsini hər hansı alçaldıcı, qüsurlu, naqis və həqarət daşıyan mənalarda işlətmir. O, bu kəlmələri əxlaqi deyil, yalnız sosial mənalarda işlədir. Alim bədəvilərin daha igid, daha mərd və xeyirxah olduqlarını söyləyərək, əxlaqi mənada onlara üstünlük verir.

İbn Xəldun «bədəvi» kəlməsini xüsusən ərəblərə şamil etsə də, ümumiyyətlə, dünyanın harasında yaşayır-yaşasın, hansı irqə və qövmə mənsub olursa-olsun, Yer üzündə ilk dəfə yaranan cəmiyyət formalarının və ibtidai cəmiyyətlərin bədəvilikdən keçdiyini göstərir. Hər şeyin ən əvvəl ortaya çıxan hissəsinə bədəvi deyildiyi kimi, insan cəmiyyətinin də ilk ortaya çıxan şəklinə bədəvilik deyilir [27, c. 1, s. 133]. Bədəvi toplumun hədəri topluma çevrilməsi üçün lazım olan müddət İbn Xəlduna görə, o toplumun bədəvilik dərəcəsindən başqa, bəzi coğrafi, iqtisadi və ictimai şərtlərdən də asılıdır. Buna görə də hədəriliyə yaxın bir cəmiyyət irəliləmədən yerində dayanarsa, özündən daha geri olan bədəvi bir cəmiyyət daha sürətlə hədəriləşə bilər [27, c. 1, s. 134].

Bədəvi həyat tərzinin əsas ictimai-iqtisadi həyat kateqoriyasını üç mərhələyə ayıran mütəfəkkir bu mərhələlərin ən aşağı səviyyəsi və ibtidai forması kimi dəvə saxlamaqla güzəranını təmin edən bəzi ərəb qruplarının köçəri həyat tərzini göstərir. Bunlardan bir dərəcə üstün bir qrup türk və bərbər xalqlarının təmsil etdiyi qoyun, keçi heyvandarlığına əsaslanan köçəri həyatıdır. Kiçik yaşayış vahidlərində yaşayan və oturaq həyata keçən xalqların həyatı isə bədəvi həyat tərzinin ən üstün mərhələsidir [18, s. 105].

Alim həyatı davam etdirmək üçün daimi istehsalın vacib olduğunu yazır. Bu ilk istehsal tərzii bədəvilikdir. Bədəvilik, bu cəmiyyətdə yaşayan kütlələrin mövcudluqlarını təmin edəcək dərəcədə istehsalın olduğu və zövqün tələb edilmədiyi bir mərhələdir. Bu mərhələ şəhərliliyin və mədəni həyatın əsasıdır [23, s. 180-181]. O, bədəviliyi çox vaxt köçəriliyə aid bir yaşam tərzii olaraq görse də, sadəcə köçəriliklə hər şeyin məhdud olmadığını, onun kənddə, yeni oturaq həyatda da ola biləcəyini söyləyir.

Köçərilik və ya oturaqlıq bədəvililiyi hədərilikdən ayıran ölçü deyildir. Buna baxmayaraq, bədəvilik «Müqəddimə»də izah olunan xüsusiyyətləri ilə ümumən köçəri toplumların xüsusiyyətidir [23, s. 191-192].

Bədəvi həyat tərzini hədəri həyat tərzinə nisbətən daha sadə və daha ibtidaidir. Bu həyat tərzində iqtisadi cəhətdən hələ çox ibtidai, içində insanın sadəcə qidalanma, geyinmə və yaşama kimi ən zəruri ehtiyaclarını ödəyə biləcəyi bir şərait vardır. Bu şəraitdə insanlar yalnız kənd təsərrüfatı və heyvandarlıqla məşğul olurlar. Ancaq İbn Xəldun iqtisadiyyatda və yaşayış keyfiyyətindəki bu ibtidailik və sadəliyin din və əxlaqi baxımdan keçərliliyini, bədəvi toplumlarda bu dəyərlərin daha üstün olduğunu göstərir.

Ucqar yerlərdə və səhralarda qəbilə həyatı yaşayan bədəvi cəmiyyətlər ovçuluq, heyvandarlıq və əkinçiliklə dolanırlar. Əkinçiliklə məşğul olmaq bədəvililiyə əngəl deyildir. Bədəvilər xam, işlənməmiş maddə əldə edərək bunları hədərilərə satarlar. Hədərilər də bunun qarşılığında bədəvilərə ibtidai və yarıibtidai mal verərlər [27, c. 1, s. 134-135].

İbn Xəldun bədəvi toplumların xüsusiyyətlərini sadalayarkən, cəmiyyət kimi ibtidai olan yönünün iqtisadi, ictimai struktur və ictimai əlaqələr tərəflərini də qeyd etmişdir. Bədəvi cəmiyyətlərin fərdləri cəsur, igid, dözümlü və gözüaçıqdır. Mərd və əxlaqlıdır. Sevgi və hörmət kimi hisslərə sahibdir. Həmrəyliyə, qarşılıqlı yardıma son dərəcə ciddi riayət edirlər. Adət-ənənələri bu anlayışa görə formalaşmışdır. Ona görə zülm və haqsızlığa qarşı müqavimət göstərmək bədəvilərin əsla imtina etmədikləri bir prinsipdir. Bədəvilər məzluma sahib çıxar, fəqir və əlillərə yardım edirlər [27, c. 1, s. 135].

Bədəvi cəmiyyətlərin idarəetmə formasının olduqca sadə

prinsiplərə əsaslandığını bildiren ibn Xəlduna görə, əsabiyyətin özünü kütləvi olaraq hiss etdirdiyi bu cəmiyyətlərdə cəmiyyətin başında əsabiyyəti ən güclü olan durur. Cəmiyyət, başında olan rəisə sədaqətlə bağlıdır. Rəis qərarlarını verərkən, formalaşdırılmış konstitusiyadan yox, adət-ənənələrə əsasən hökm verir. Verdiyi qərarları zorla həyata keçirməz, məsləhətləşməyə əsaslanan bu qərarlar inandırma yolu ilə həyata keçirilir. Rəisin bədəvi bir cəmiyyəti idarə etməsi rəhbərlikdir.

İbn Xəlduna görə, bədəvi həyat təzi oturaq həyatın formalaşmasına doğru inkişaf edir. Bədəvi cəmiyyətlər oturaq yaşamın şərtlərini həyata keçirmə yollarını axtarır. Ona görə, insanlar ancaq bədəvilik və onun tələblərini yaşadıqdan sonra oturaq bir həyatda yaşamağa başlayırlar [23, s. 289]. Bədəvi cəmiyyətlərdə hər hansı bir quruma rast gəlinmir. Cəmiyyət öz ehtiyaclarını həmrəylik içərisində təmin edir. Bu cəmiyyətdə həmrəylik ruhu olduqca çoxdur. Çünki əsabiyyətin ən çox olduğu mərhələdir və cəmiyyətin bütün fərdləri bir-birinə müxtəlif qohumluq əlaqələri ilə bağlıdırlar.

Bədəvi cəmiyyət yalnız yaşamını davam etdirmək uğrunda mübarizə aparır, təbiətdə tapdığı qida maddələrini çox da dəyişmədən istehlak edir.

Bədəvi cəmiyyətlər ümumən kəndlərdə və ya dağlarda yaşayırlar [27, c. 1, s. 135].

Bədəvi zəruri ehtiyaclarını təmin etmək məsələsində olduqca qərarlı davranır və bu məqsədə doğru irəliləyir. Bu məqsəd isə hədərilikdir. Bədəvi hədəri cəmiyyətin xüsusiyyətlərinin özündə olmasını arzulayar. Hədəri isə keçmiş vəziyyətinə bir nostalji hiss edər [27, c. 1, s. 419].

İbn Xəldun cəmiyyətlərin dəyişməsinin mərhələlərə bağlı

olduğunu bildirir. Bədəvi və hədərilik anlayışlarının mahiyyəti də bunun sübutudur. Alim bədəvilinin hədərilikdən əvvəl gəldiyini bildirir. Şəhər və qəsəbələrdə yaşayan insanların çoxu əvvəlcədən bədəvi həyat tərzini yaşayırdılar. Bu kütlələr daha sonra şəhərlərə yerləşdilər [27, c. 1, s. 419]. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, alim bədəvilərin əxlaqi baxımdan hədərilərdən daha yüksək olduğunu müdafiə edir. Bunun səbəbi bədəvilərin ilk fitrətə və təbiətə daha yaxın olmasıdır. Buna görə də bədəvilər ortaya çıxan əxlaqi və ictimai problemləri daha rahat yoluna qoya bilirlər [27, c. 1, s. 421].

Bədəvilərin qanunlarla idarə olunan hədərilərə nisbətən daha gözünəaçıq və güclü olduqlarını qeyd edən alimin fikrincə, qanunlar əgər cəzaya və şiddətə əsaslanırsa, bu, insanlardakı mətanəti və müqavimət hissini məhv edir. Bədəvilər nə zaman ki, qanunlar vasitəsilə idarə olunmağa başlayırlar, beləliklə, qanun hakimiyyətinin təzyiqi və sınıntılarına görə mətanətlərini itirirlər. Vəhşi millətlərin daha cəsur olduqlarını iddia edən ibn Xəldun bu millətlərin özlərinə nisbətən mədəni olan millətlərin əllərindəkiləri almağa hazır olduqlarını yazır. Əgər «bu vəhşi millətlər də o biri hədəri, yəni mədəni millətlər kimi bol nemətə qovuşar və tənbelləşərsə, səadətləri və cəsarətləri də məhv olub gedər» [27, c. 1, s. 449].

Deməli, bədəvilik cəmiyyətdəki əsabiyyət güclərini mühafizə etməyi təmin etmiş, bu cəmiyyətlərdəki rifah halı əsabiyyətlərini aşındırmamışdır. Cəmiyyətlər içində daha çox bədəvi olan cəmiyyət daha qeyrətli və daha əzmlidir. Buna görə də özündən daha az vəhşi olan cəmiyyət üzərində təsir gücünə malik ola bilər [27, c. 1, s. 449].

Bədəvilik halı cəmiyyətin əsabiyyət güclərini bir yerə topladıqda,

bu əsabiyyət bağı sayəsində qalib gələ bilər. Bədəvi toplumların maddi rifahının aşağı olmasına baxmayaraq, bu əsabiyyət gücü sayəsində öz varlıqlarını qoruya bilirlər. Bədəvilər əsabiyyət gücü sayəsində özlərinə say və qüvvə etibarilə bərabər olan digər cəmiyyətlərə qalib gəlirlər [27, c. 1, s. 450]. Vəhşi millətlər qalibiyyətə və istibdada daha meyilli olmalarına görə və digər millətlərlə müharibə aparmaq qüdrətinə sahib olduqları üçün mülkləri daha genişdir. Bu qövmlər müəyyən bir yerdə dayanmadıqları üçün müəyyən bir sərhədlə də kifayətlənməzlər. Uzaq iqlimlərə və ölkələrə getmək həsrəti ilə yaşayırlar və getdikləri yerləri öz hakimiyyətləri altına alırlar [27, c. 1, s. 462]. Bədəvilər məskunlaşmaq üçün müəyyən bir ərazi təyin etmədiklərinə görə qurduqları xanədanlıqların sahələri çox geniş, sərhədləri dövlət mərkəzindən son dərəcə uzaq olur [27, c. 1, s. 462].

İbn Xəldun bədəvilərin hər zaman şəhər xalqına qalib gəldiyini söyləməklə bərabər, mədəni səviyyə amilini ortaya qoyur və bədəvilərin şəhər xalqı kimi yaşamağa və onlar kimi olmağa çalışdıqlarını bildirir.

Müəllif «Müqəddimə»də yazır: «Bədəvilər şəhər xalqının içində çalışır və itaət edərlər. Şəhər xalqının başçısına da boyun əyərlər. Aralarında üsyan etmək istəyənlər olarsa, bunları da itaət etməyə məcbur edərlər. Bu öhdəçilikdən xilas olmaq üçün başqa bir bölgəyə getmək istəsələr belə, hər bədəvi qəbilə öz torpaqlarına kimsənin girməsini istəmədikləri üçün bunu da etməzlər. Beləliklə, şəhər xalqına tam təslimiyyətlə bağlanarlar» [27, c. 1, s. 475-476].

Bədəvilər sadəcə, ehtiyacları qədər mal istehsal edib ehtiyata yığarlar. Gəlirləri elə də çox deyildir. Şəhər xalqı kimi sərmayə və sərvət toplamazlar. Birinci dərəcədə həyati əhəmiyyətə malik

zəruri ehtiyac maddələrindən başqa mal istehsal etməzlər. Bədəvilər buna görə də şəhər həyatına alişə bilmirlər.

İbn Xəlduna görə, bədəvilər şəhərdə rahat yaşaya bilməzlər. Bədəvi cəmiyyət az əməklə ehtiyaclarını ödəyər. Rifahla əlaqədar olan və zəhmət tələb edən ehtiyacları azdır. Buna görə də mal toplamazlar.

Bədəvi cəmiyyətin müəssisələşməyə ehtiyac hiss edilməyən bir formada olduğunu söyləyən alim göstərir ki, bədəvilər yalnız istehlak edə biləcəyi qədər istehsal edən, yaşam qayğısı, güzəran qayğısı şəhər xalqına nisbətən daha az olan kütlələrdir. Bununla bərabər, bədəvi cəmiyyət həyati tələbatlar baxımından nə qədər ibtidai görünse də, əxlaqi baxımdan şəhər xalqına nisbətən daha kamil və pozulmamış olur.

Bədəvi cəmiyyət əxlaqi baxımdan olduqca sağlam, dinamik və öz daxilində olduqca mühafizəkar bir struktura sahibdir. Bir dövlətin gələcəyinin təminatı kimi, ibn Xəldun, bədəvilərin mövcud olmasının lazımlılığına və cəmiyyətə canlılıq verdiyinə inanır.

İslam cəmiyyətində hədəri toplum forması və onun xüsusiyyətləri

İbn Xəldun cəmiyyətləri kateqoriyalara ayırarkən, mədəni, iqtisadi və sənətlə əlaqədar olanlara daha çox diqqət yetirir. Hədəri cəmiyyət mədəni və sosial mənada ən üstün səviyyəni ifadə edir.

Cəmiyyətlərin hədəri halını almaları nisbətində istehlak etdiklərindən çox istehsal etməyə başladığını bildirən alim bu istehsal çoxluğunun əldən çıxarılmaması üçün iş sahələri yaradıldığını qeyd edir. Bu da işbölümünü meydana gətirir [110, s.

129]. İqtisadi baxımdan ortaya çıxan bu dəyişiklik cəmiyyətin digər sahələrində də hiss olunur. Hədəri cəmiyyət müəssisələşmə xüsusiyyətini daşıyır. Meydana gələn ictimai vəziyyət formalaşdığı cəmiyyətin xüsusiyyətlərini əks etdirir. Siyasi mənada hədəri cəmiyyət bədəvi cəmiyyətə görə fərqli xüsusiyyətlər daşıyır.

Hədərilərdə müşahidə olunan mülk və dövlət təşkilatı ilə ona əsaslanan idarəetmə hökm və təzyiqa əsaslanır. Bu cəmiyyətdə hakimin verdiyi qərar mütləqdir və itaət etməyən cəzalandırılır. Rəyasət və rəis ibtidai cəmiyyətlərdəki şərtlərin, mülk və məlik də hədəri cəmiyyətlərdəki ictimai şərait və şərtlərin məhsuludur.

Hədəri cəmiyyət oturuşmuş struktura sahibdir. Struktur baxımından bədəvi cəmiyyətə nisbətən daha sürətli və daha intizamlı dəyişir. Buna görə də ibn Xəldun hədəri cəmiyyəti də bədəvi cəmiyyətdə olduğu kimi siniflərə ayırır. Onun fikrincə, daha böyük və qələbəlik olan şəhərlər daha mükəmməl, daha yüksək səviyyəli bir mədəniyyətə sahib olur. Digər bir dövrdə isə şəhər cəmiyyəti siyasi hakimiyyətə tam qovuşmamış, bilməz» [26, c. 1, s. 149]. Bədəvilikdən danışıldıqda ağıla hər şeydən əvvəl köçəri cəmiyyətlər gəlir. İbn Xəldun isə buna daha geniş bir mənə vermişdir. «Bu şəkildə tərif edilən «ibtidai mədəniyyət» köçəri olmaya da bilər. Dağ və mağaralarda yaşayan, torpaq becərən və burada yaşayan, kiçik kənd və qəsəbələrdə yaşayanlar da vardır. Bu insanların ibn Xəldunun «ibtidai mədəniyyət» dediyi ortaq bir yaşayış tərzidir. Alim «ibtidai» sözlərinin yaşam səviyyələrini olduqca yüksəldən insanlar haqqında yazır. Bu insanlar yaşadıkları mühitlə əlaqədar olan məhsullara daha çox meyllidirlər. O, bu hədəriləri «oturaq həyat sürən şəhərli və qəsəbəli» adlandırır.

Alim göstərir ki, cəmiyyət və dövlət əsabiyyətin məqsədi olduğu

kimi, hədət də bədəviliyin daha üstün mərhələdəki bir məqsədidir. Bütün bunların bir ömrü vardır. Bir insanın ömründə olduğu kimi, bu dövlətlər də bir müddət tənəzzülə uğrayır və çökür. Bunun səbəbi isə hədətin insanlarda müəyyən vərdişlər meydana gətirməsidir. Bunların bəziləri rifaha olan düşkünlük, sənət və fənlərə olan meyldir. İbn Xəlduna görə, bu tip şeylər insanları daha incə zövqlü edər, lakin bu xüsusiyyət bədəvilərdə müşahidə edilmir [23, s. 416].

İbn Xəlduna görə, hədətin məqsədinə çatması ilə birlikdə bir yandan arzu edilməyən meyillər ortaya çıxsa da, o biri yandan ağıl inkişaf etməyə başlayır [38, s. 191].

İnsanlar artıq qazancından çox istehlak etməyə başladığı zaman din və dünya düzəni pozulur və artıq qıtlıq yaranır. İnsanların ehtiyacları çoxaldıqca və yeni vergilər qoyulduqca, artıq hədərilərin xərcləri də böyüyür və əsnaf bu ehtiyaclarını ödəmək üçün satdığı əşyaların qiymətini qaldırır, beləliklə də nəticədə bahalıq yaranır [27, c. 1, s. 867]. İbn Xəldun, beləliklə, insanların yoxsulluğa sürükləndiyini bildirir.

Artıq hədətin son dövrlərində insanlar əvvəlcədən qazandıqları adət və ehtiyacları ödəmək üçün cəmiyyət tərəfindən qəbul edilməyən yollara əl atırlar. Saxtakarlıq, rüşvət, hiylə, fırlıdaq kimi üsullarla güzəranlarını təmin etməyə çalışırlar. Hətta bu kimi xüsusiyyətləri ən yaxınlarına da şamil edirlər. İbn Xəlduna görə, bütün bunların səbəbi rifahdan irəli gələn arzular və həzzlərdir. Yeni yetişən nəsil də bu cür pis davranışları mənimsəyir. Halbuki bədəvilər bu cür davranışlardan çəkinirlər.

«Müqəddimə»də göstərilir ki, artıq yeni yetişən nəsil peşəyə yiyələnərkən, bu tip yanlış davranışları mənimsəyərsə və bu hal beləcə davam edərsə, o millət məhv olur və hədətləri pozulur.

İbn Xəlduna görə, hədərin yıxılmasının başqa bir səbəbi də qohumluq əlaqələrinin bir-birinə qarışmasıdır. O, hədəri cəmiyyətin pozulma səbəblərini çox müxtəlif amillərlə izah etsə də, ən əhəmiyyətli səbəb olaraq bunu görür. Qohumluq əlaqələri bir-birinə qarışınca, nəsəbdən meydana gələn yaxınlıq və mərhəmət hissi itir. Hədəret dövründə yetişən insanlar idarə olunmağa alışdıqları üçün və rifah halını seçdikləri üçün onlara gələn təhlükəni dəf etmək gücünə sahib deyillər. Buna görə də özlərini qoruyacaq adamlara ehtiyac duyur və onlara bağlı qalırlar. Alim dövlətin ordusunu bədəvilərdən təşkil etmək təşəbbüsünü müdafiə edir [27, c. 1, s. 871]. Hədəri cəmiyyət öz-özünə kifayət edən, öz qurumlarını formalaşdırma bilən bir struktura sahibdir. Lakin cəmiyyətin dinamikliyi üçün İbn Xəldun bədəvilərin də hədəri cəmiyyətin içində olmasının vacibliyini bildirir.

İslam cəmiyyətində iqtisadi həyat və ictimai struktur münasibətləri

İbn Xəldun cəmiyyətin strukturu ilə iqtisadi həyat arasında sıx təllər olduğunu göstərməyə çalışmışdır. Ona görə, maddi şərtlər hər cür ictimai hadisələrin inkişafında əhəmiyyətli rol oynayır. Cəmiyyətlər və qövmlər arasında görünən fərqliliklər onların içində yaşadıkları iqtisadi şərtlərdən və güzəranlarını təmin etmə yollarının müxtəlif olmasından qaynaqlanır [27, c. 2, s. 147]. Güzəran və maddi şərtlər əxlaqın, xasiyyətin və xarakterin formalaşmasında olduqca güclü təsirə malikdir. Məsələn, bədəvilər və ərəblər dəvə eti və südünü ilə qidalandıqları üçün dəvə kimi səbrli və dözümlüdürlər. Eynilə bunun kimi, coğrafi xüsusiyyətlər də insanların təbiətlərinə təsir edir [27, c. 2, s. 148].

Cəmiyyətlərin və sosial hadisələrin tarixini konkret formada obyektiv olaraq dəyərləndirərək, iqtisadi determinizmə varan İbn Xəldunə görə, sənaye zəkani, zəka da sənayeni qarşılıqlı təsir yoluyla dialektik şəkildə formalaşdırır və inkişaf etdirir [12, s. 369]. O, təhsilin inkişafını da sosial və iqtisadi inkişafın nisbəti hesab edir [23, s. 173].

Alim maddəsiz mənənin, sənayesiz də təhsilin mümkün olmadığını bildirir. «Müqəddimə»də sənaye istehsalı ilə müəyyənləşən iqtisadiyyatla güzəran, abadlıq, elm, təhsil və digər ünsürlər qarşılıqlı əlaqə içərisində dəyərləndirilir. Ona görə, bir cəmiyyət sadəcə, güzəranının necə olacağı ilə vaxt öldürürsə, elm və sənətlə maraqlanmaz [23, s. 174].

İbn Xəldun bədəvilik və hədəriyyənin iki ayrı sosial və iqtisadi həyat tərzini olduğunu yazır. Bədəvilik sadə, cəsəətli, qarşılıqlı yardımlaşmanın olduğu bir yaşam formasıdır. Amma bədəvilik sərtliyi, iqtisadi geriliyi ifadə edir. Hədəriyyə həyat tərzini isə mədəni həyat tərzidir. Bu cəmiyyətdə elm inkişaf edir, istehlak çoxdur və mərkəzi siyasi avtoritet hakimdir [23, s. 176].

Alim cəmiyyəti bədəvi və hədəriyyə olmaqla ikiye ayırdığı kimi, iqtisadiyyatda da bədəvilik və hədərilik olmaqla iki müxtəlif istehsal və həyat tərzini müşahidə etdiyini vurğulayır. Bədəvilik və hədərilik ayrımı xüsusilə müxtəlif iqtisadi, sosial və siyasi dövrlərdəki fərqlilikləri göstərməkdədir. O, cəmiyyəti bədəvilik və hədəriyyəyə ayırarkən, fərqli istehsal tərzləri baxımından yanaşmışdır [23, s. 179-180].

İnsanları iqtisadi fəaliyyətə çəkən əsas ünsür qazanc əldə etmək arzusudur. Bir malın qiymətini müəyyənləşdirən amillər isə o malın istehsalı üçün xərclənən əmək və bu mala cəmiyyətdə duyulan tələbatdır. Bədəvi həyat tərzində əmək təklifi məhduddur.

Şəhərlərdə isə əmək çoxdur [101, s. 154]. Bədəvilik və hədərilik dinamik mahiyyəti ilə əhəmiyyət qazanır. Bədəvilikdən hədəriliyə keçid eyni zamanda istehsalatda, sosial həyat və qurumlarda, davranışların dəyişməsində və siyasi təşkilatlanmada da dəyişiklik meydana gətirir. Bu dəyişiklik dövründə ziddiyyətsiz bir şərait mümkün deyildir. Cəmiyyətə dinamiklik gətirən də bu iki cəmiyyət arasındakı əlaqə və ziddiyyətdir.

İbn Xəldun həddən artıq bir rəqabət və çəkişmə əsasına dayanan ticarəti insanlar arasındakı əməkdaşlığı və həmrəylik ruhunu azaltdığı üçün şiddətlə tənqid edir. Göstərir ki, insanlar bir-biri ilə əməkdaşlıq etməli, xarici düşməne qarşı barışmaz olmalı və bu xüsusiyyətlərini qorumalıdır [31, s. 117].

Yuxarıda alimin sosial-siyasi və iqtisadi hadisələri incələyərkən, fərdi və psixoloji amillərə diqqət yetirdiyinə toxunulmuşdu. İbn Xəldun fərdin xarakterinin formalaşmasında da sosial-iqtisadi amillərin əhəmiyyətli bir yer tutduğunu yazır. Bu da onu göstərir ki, bunlar arasında qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Siyasi təzyiq və zülm insanların iqtisadi fəaliyyət arzularını korşaldır [31, s. 120-121].

Bütün zənginliklərin mənbəyi istehsal və əməkdir. Təbiətdəki xammalların işlənərək, insan ehtiyaclarını təmin edəcək vəziyyətə gətirilməsində ən əsas ünsür əməkdir. Buna görə də insanların iş görmək və çalışmaqdan başqa qazanc yolları yoxdur.

İbn Xəldun bədəvi və hədəri həyat tərzində əsas fərq kimi onların istehsal və əməklə bağlı təşəbbüslərini göstərir. O, insanların əmək sərf edərək ehtiyaclarını ödəyəcək qədər qazanmasına ruzi, zəruri ehtiyacdən artıq qalanına isə qazanc adını verir. O, əgər cəmiyyətdəki insanlar ehtiyaclarından artıq istehsal edə bilməyəcək səviyyədədirsə, bunları bədəvi cəmiyyətin əlamətləri hesab edir və bu dövrü ruzi mərhələsi

adlandırır. Ehtiyacdan artıq istehsal etməyə başlayarlarsa, bunu da hədəri cəmiyyətin əlamətləri hesab edir ki, bu dövrü də qazanc mərhələsi kimi səciyyələndirir. Onun qazanc anlayışı Karl Marksın «izafi məhsul» anlayışının mənasını verir [4, s. 174].

Ruzi mərhələsindən qazanc mərhələsinə keçmənin insanlığın irəliləməsinin və mədəniyyətin başlanğıcı olduğuna inanan İbn Xəldun insanların qazanc əldə etməsi ilə bərabər inkişafın da ortaya çıxdığını göstərir və bunu eyni zamanda müstəmləkəçiliyin də mənbəyi hesab edir [31, s. 175]. İbn Xəldun insanların qazanclarının çoxalmasını əsabiyyətə bağlayır. O, əsabiyyətlə mülkiyyət arasında düz mütənasiblik görür. Yəni, əsabiyyət artdıqca mülkiyyət də artır. Əsabiyyətin mövcudluğu müstəmləkəçiliyi azaldır.

«Sümürülmə» terminini vergi və borcla əlaqələndirən mütəfəkkir hesab edir ki, əgər bir qəbilədə vergi və borc artıqlaması ilə varsa, o qəbilənin heç bir zaman mülkə sahib ola bilməsi mümkün deyil. Çünki sümürülmə mülkə və iqtidara əngəldir [31, s. 457].

Mülk sahibi olan qövmələr öz içlərində yaşayan alimlərə, əməlisalehlərə, əsnaf və tacirlərə ədalətli yanaşmaq məcburiyyətindədirlər. Çünki bunların etibarları vardır və öz ətraflarında sayılıb-seçilən adamlardır. Alimə görə, bir qövmün bütünlüyünü təmin etmək ancaq bu şəkildə mümkündür [31, s. 460].

İbn Xəldun cəmiyyətin əxlaqi keyfiyyətlərinin dəyişməsində mülk sahibinin həlledici rolu olduğunu söyləyir. Əgər bir millətin içərisindəki mülk sahibi olan adamlar xalqla əlaqələrini üzərlərsə, deməli, onlardakı fəzilətlər məhv olmağa başlamışdır. Ona görə, bunlarda bir müddətdən sonra mülk də məhv olmağa başlayır [31, s. 461].

İbn Xəldun çöldəki həyat tərzinin şəhərdəki həyat tərzindən

əskik olduğunu yazır. Çöldəki insan yalnız ehtiyac duyduğu maddələri istehsal edir və özünə yetəcək qədər ehtiyat yığır. Onların öz aralarındakı iş bölümü elə də nizamlı deyil. Şəhərdəki insan isə dərzi, dəmirçi və s. kimi peşə qruplarına bölünmüşdür. Beləliklə, çöldəki qəbilələr şəhər xalqına möhtacdırlar. Şəhər xalqı isə ehtiyaclarının bir hissəsisini müəyyən pulla alır. Şəhər xalqını lazımlı, amma zəruri olmayan maddələrlə bədəvilər təmin edir.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, İbn Xəlduna görə, bir cəmiyyətin artıq məhsul (qazanc) əldə etmə mərhələsinə keçməsində ən əhəmiyyətli amil iş bölümüdür. Əgər iş bölümü çox aşağı və ibtidai səviyyədə qalarsa, insanların ehtiyacları da aşağı və ibtidai səviyyədə təmin edilir. Şəhərlərin meydana gəlməsi və əhalisinin artması ilə iş bölümü də inkişaf edir. Beləcə, istehsal səviyyəsi də artır. Bundan sonra cəmiyyətin rifah və gəlir səviyyəsi yüksəlməyə başlayır [31, s. 175-176].

Fərqli istehsal tərzlərinin və iqtisadi əlaqələrin fərqli sosial strukturlar ortaya çıxardığını söyləyən alim, insanların ehtiyaclarını ödəmək üçün göstərdikləri fəaliyyətlərin eyni zamanda o cəmiyyətlərin şəxsiyyətinə də təsir etdiyini bildirir. Ona görə, mədəniyyətin və rifahın mənbəyi istehsaldır, əməkdir [31, s. 209-210]. Ümumən insanlarda iqtisadi yüksəliş üçün əlverişli şəxsiyyət formalaşmasında ailə içindəki təhsil-tərbiyə ilə təhsil-maarif tərzinin təsirli olduğunu qeyd edərək, bu mövzulara toxunan alim təzyiqin, sərtliyin uşaqlara pis təsir göstərdiyini və bunun qürur hissini, təşəbbüs ruhunu öldürdüyünü söyləyir. Buna görə də alim qaydaların olmadığı köçərilərdə əsabiyyətdən qaynaqlanan çalışma və qazanma əzminin daha çox olduğunu bildirir [31, s. 213].

İbn Xəlduna görə, sosial iyerarxiyada üst təbəqədə yer alan sinif

alt təbəqədəki insanları istismar edir. O bu istismarın normal və vərdiş edilmiş sərhədlər içərisində qalmaq şərti ilə lazımlı olduğunu müdafiə edir. Çünki əgər istehsalçı təbəqə artıq məhsul (qazanc) əldə etməyə başlarsa, bu halda istehsal gücləri azalar. Onları səmərəli etmək üçün əllərindəki artıq məhsulun alınması lazımdır. Bu şəkildə ictimai əməkdaşlıq inkişaf etdirilir [95, s. 5-12].

Bir millət qalib gəldiyi millətin mülkünə sahib olduqdan sonra artıq əldə etdiyi mülk bu millətin rifah səviyyəsini yüksəldir. İbn Xəldun göstərir ki, bu halda qalib gələn millət məğlub etdiyi millətin xüsusiyyətlərini və davranışlarını mənimsəyər. Bunun səbəbi odur ki, məğlub millət mədəniyyətin və maddi bolluğun ən yüksək səviyyəsinə çatır. Çünki ancaq əsabiyyət keyfiyyətləri itən, maddi baxımdan bolluğa nail olan millətlər məğlub olurlar. Qalib gələn millətin səadət və neməti çoxalır və bu millət bununla öyünür. Həzzləri və rifahı mülkləri qədər olur. Alimə görə, «dövlət bu şəkildə ən son məqsədinə çatana qədər beləcə davam edər» [27, c. 1, s. 500]. Onun ən son məqsəd olaraq vurğuladığı isə məğlub olan millətin vəziyyətidir.

Qalib millət müəyyən zaman içərisində mədəniyyət, elm və sənətlə bağlı sahələrdə inkişaf edir. İbn Xəldun göstərir ki, bir millət müxtəlif təşəbbüs və əməklər sayəsində mülkə nail olduğu zaman artıq son məqsədə çatdığına inanır. Məqsədə çatandan sonra onun üçün sərf edilən əməklər sona çatır, onu əldə etmək üçün qatılan zəhmət və yorğunluqlar bir tərəfdə qalır. Bundan sonra bir mədəniyyət yaratmaq istiqamətində addımlar atılır. «Saraylar tikər, su kanalları çəkər, bağ-bağçalara ağac əkərlər. Bir mənada özündən əvvəlki mədəniyyəti təqlid edərlər» [27, c. 1, s. 501]. İbn Xəldun hər zaman oturuşmuş bir mədəniyyətin özündən aşağı səviyyədəki mədəniyyətə təsir etdiyini bildirir.

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, qalib gələn millət o dövləti ələ keçirsə də, oradakı formalaşmış mədəniyyətə tabe olar. Bir dövlətin ilk mərhələsi bədəvilikdir. Mülkün əldə edilməsi üçün lazım olan əsabiyyət və güclülük bu dövrün əsas xüsusiyyətidir. İbn Xəlduna görə, bu mərhələdən sonra hədərilik dövrü başlayır. O bu dövrün başlama bilməsi üçün mülkün əldə edilməsinin vacibliyini vurğulayır. Mülk əldə edildikdə rifah dönəmi başlayar. Beləliklə, yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, mülk əldə edən qövm məğlub etdiyi qövmə oxşamağa çalışar. Hədərilər məğlub etdikləri qövmün adət-ənənə və mərasimlərini təqlid etməyə başlayar.

Qazanc əməyin dəyərindən ibarətdir. Xərclənən əmək nə qədər çox olsa, ortaya çıxan məhsul da o qədər dəyərli olar. «Müqəddimə»də göstərilir ki, hədəri cəmiyyətdə işlər çoxaldıqca, çalışanların qazancları da artır və beləliklə, rifah və zənginlik meydana gəlir. Burada işləri görənlər ustalar zəngin olurlar və bunların sayəsində də sənət inkişaf edir. Mədəniyyət inkişaf etdikcə yeni iş sahələri ortaya çıxır və rifah yaşamı ilə əlaqədar olan ehtiyaclar artır [27, c. 1, s. 842].

İbn Xəldun bir şəhərdə rifah və zənginliyə uyğun olaraq yeni ehtiyac maddələrinin ortaya çıxacağını yazır. Bunların dəyəri də qat-qat artır. Bu cəmiyyət bundan əvvəlki dövrlərdə, yeni bədəvi həyat tərzini sürərkən, öz ehtiyaclarını özü ödəyə bilirdi. İstehlak etdikləri qədər istehsal edir, öz yemək-içmək və geyim-kecimlərini özləri hazırlayırdılar. Cəmiyyət bədəvi olduğu dövrdə daha az işləyirdi. Çünki sadəcə, öz istehlakını düşünürdü. Ancaq hədəri cəmiyyət dövrünə keçəndə iş və çalışma həyatı qat-qat artdı. Beləcə, istehsal çoxaldı. Yeni cəmiyyət istehlak etdiyindən artıq istehsal etməyə başladı. İbn Xəlduna görə, bu hal cəmiyyətin inkişafının ən bariz nümunəsidir. Bir şəhər xalqı nə qədər

irəlidedirsə, özü ilə eyni böyüklükdəki digər bir şəhərdən yaşam tərzini və zənginlik baxımından da o qədər irəlidedir. Bu, eyni zamanda dövlətlərarası münasibətlərdə də özünü göstərir. Zəngin şəhərlərə sahib olan dövlətdəki siniflərlə, ona nisbətən kasıb olan dövlətdəki siniflər arasında fərqliliklər ortaya çıxar.

İbn Xəldun cəmiyyəti meydana gətirən insanların ehtiyaclarının getdikcə çoxaldığını göstərir. Bunun səbəbi rifahın gətirdiyi zəruri ehtiyaclardan əlavə zənginliyin meyarı olan ehtiyacların ortaya çıxmasıdır. Bunlar isə olduqca bahalıdır. Çünki tələbin çox olması bu malların qiymətini artırır. Hədəri cəmiyyətdə bu lüks istehlak malları da zəruri maddələr halına gəlmişdir. Bundan sonra şəhər xalqının xərcləri çoxalır. Dövlət də çəkilən bu xərclər istiqamətində vergiləri artırır [27, c. 1, s. 853].

Müəllif, şəhərlərdə əhalinin çox olduğuna görə insanların zənginləşdiyini bildirir. Çünki işçi gücü və əmək çoxalır, buna görə də sərvət artır. Artıq insanlar istehlak etdiklərindən çox istehsal etməyə başlayırlar. Bu ehtiyacdən artıqlarını xalq yığır və sərmayə halına gətirir. Zənginlik artır, bazarlar bolluq yaranır və dövlətin vergi gəlirləri çoxalır. Bunun nəticəsində dövlətin malı artır və gücün zirvəsinə çatır [27, c. 1, s. 855].

Alim dövlətin gücünü əhalisinin sayı ilə birbaşa əlaqələndirir. O, qeyd edir ki, bir dövlətdə yaşayan xalq nə qədər çox isə, bunların dövlətə verdiyi gəlirlər də o qədər çox olur. Xalq öz sərvətini öz arasında etdiyi alver sayəsində qazanır. Beləcə, dövlətə verdikləri vergilər özlərinə geri qaydır. Bu sərmayə axını sayəsində xalq da dövlət də zənginləşir. Dövlət zənginləşəndə isə, yatırımlara daha çox pul ayrılır. Beləcə, cəmiyyətin rifah səviyyəsi yüksəlir. Əldə edilən gəlirlər elm və sənətlə bağlı sahələrə qoyulur. Bu, cəmiyyətin gəlir səviyyəsinin yüksəlməsi üçün lazımdır.

İnsan müəyyən yaşa gəldikdən sonra, artıq öz dolanışığını təmin etməyin yollarını axtarır. Bir əşya əldə edə bilmək üçün iş görməsi lazım olur. Əgər insan sadəcə dolanışığını təmin edəcək dərəcədə qazanırsa, bu onun üçün zəruri olandır. Əgər dolanışığından artığı üçün çalışır və qazanırsa, bu dəfə də sərmayə və sərvət toplayır. Qazanılan hər mal və əldə olunan hər sərvət üçün insanın əməyi şərtidir.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, müəllif, hər hansı bir dövlətin yüksək səviyyəyə gəlməsi ilə əhalisinin çox olması arasında böyük bir əlaqə olduğunu düşünür. Alimin fikrincə, bir dövlətdə həyat tərzini pozulduğu zaman orada əmək də məhv olur. Beləcə, qazanc azalmağa başlayır. İnkişaf edən xalqın işi və əməyi də çox olmalıdır [27, c. 1, s. 902].



İBN XƏLDUNUN SİYASƏT FƏLSƏFƏSİ

İbn Xəldunun İslam cəmiyyətində siyasət, dövlət və əsabiyyət anlayışları

İbn Xəldunun, siyasət fəlsəfəsinin də əsasında əsabiyyət anlayışı durur. Demək olar ki, əsabiyyət təlimi bir xətt kimi götürüldüyündən, sosial mövzuların böyük bir bölümü bunun ətrafında dolaşır. «Müqəddimə»dəki siyasət sosiologiyası ilə əlaqəli olan bütün mövzular bu təlimə bağlıdır.

Onun bu təlimi, ümumiyyətlə, bütün cəmiyyət fəlsəfəsini əhatə edir. Xüsusilə də, siyasət sosiologiyasında tam bir sistem meydana gətirir [98, s. 49]. İbn Xəldun siyasətlə bağlı mövzularda əsabiyyətin gücü və siyasətin nüfuzu arasında sıx tellərin olduğunu göstərməyə çalışmışdır. Əsabiyyət gücü çox olan qəbilələrin, insanları daha asan və daha doğru yola istiqamətləndirdiyi və idarə etdiyini göstərir.

İnsanın sosial bir varlıq olduğunu söyləyən və mülkün zəruriliyini iddia edən alimə görə, insanın xeyir və şər olmaqla iki yönü var. Şər - insandakı heyvani yöndür. İnsan isə xeyirxah mahiyyətli xüsusiyyətlərə daha yaxındır. İnsan olmasının bir xüsusiyyəti kimi onda mülk və siyasətə meyl vardır. Bu isə insanlara aid bir xüsusiyyətdir [102, s. 354]. İbn Xəldun bütün bu kateqoriyaları müəyyənləşdirdikdən sonra «insan məhsulu olan mülk və siyasətin xeyirli şey» olduğunu deyir. Alimin siyasət fəlsəfəsində cəmiyyət, mülk, əsabiyyət əhəmiyyətli anlayışlardır. Siyasət fəlsəfəsi bu üç anlayışla yaxından əlaqəlidir. O, göstərir ki,

əsbəbiyyət, mübarizə aparmaq məcburiyyətində qalan insan zümrələri üçün bərəkətli bir enerji qaynağıdır. Ona görə, dövlət bu enerji ilə qurulur və bu enerjinin sönməsi ilə də yığılır. Əsbəbiyyət qüvvətli olmasa, hüquq yaradıla bilməz və dövlət də qurulmaz. Haqq və ədalət dövləti meydana gətirməz, əsbəbiyyətin ilk və doğrudan-doğruya məhsulu olan dövlət haqqı meydana gətirir [38, s. 104].

Mütəfəkkir ağıla əsaslanan elmi qərəzli düşüncələrdən və spekulativ ağıl qarmaqarışıqlığından xilas edərək, realist bir təmələ dayandırmış və beləliklə, öz metodunu formalaşdırmaq üçün zəmin hazırlamışdır. Bu metodun əsas xarakteristikası determinist olmasıdır. O, bu metodu ilə tarixdəki orta qanunları müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Beləliklə, əldə etdiyi elmi əsaslarla öz cəmiyyət və siyasət nəzəriyyəsini yaratmışdır [38, s. 168].

Ümran elminin yaradılmasına səbəb cəmiyyətdəki qanunilik və səbəblilik prinsipidir. Əgər tarixi və ictimai hadisələr, dəyişməyən qanun və qaydalar daxilində və onların təsiri altında meydana gəlməsəydi, ümran elmi də yaradıla bilməzdi. O, bu zərurətə inanaraq və bunu istinad nöqtəsi qəbul edərək, ümran elmini yaratmışdır.

İbn Xəldun sosial həyatla siyasi həyatın vəhdətindən söz açır. Hər iki sahə bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətlərdədir. Alim insanların kütlə halında yaşamağa başlamaları ilə birlikdə, avtoritet fikrinin də qaçılmaz olaraq ortaya çıxdığını söyləyir. Bununla birlikdə, siyasi təşkilatlanmanın olmasını da zəruri hesab edir. Qadağan etmək, hökm etmək və habelə, nizam-intizam yaratmaq üçün iqtidar olmaqla avtoritet ehtiyacı təmin edilmiş olur. O, sosial həyatın növlərinə və mərhələlərinə görə müəyyən bir idarəetmə

formasını meydana çıxarır.

Hökm etmək, ancaq hegemon olmaq sayəsində ortaya çıxar. Hegemonluq isə qüvvətli olan cəmiyyətin hərəkətə keçməsi ilə mümkündür. Beləliklə, formalaşan siyasi təşkilat əsabiyyətin nəticəsidir. Əsabiyyəti güclü olan cəmiyyət siyasi təşkilatlanmanı da əlində saxlayır. İbn Xəldun göstərir ki, hakim olan siyasi iqtidara da sahib olur. Ancaq siyasi iqtidar sahibi olmaq, hökmdarlıq və hegemonluq üçün kifayət deyildir. Mülkün mövcud olması siyasi iqtidarın hər şeyi ələ almasına bağlıdır.

«Müqəddimə»də əsabiyyətin və gücün nüfuz qazanmaq üçün ən önəmli faktor olduğunu qeyd edən alim bir cəmiyyətdə nüfuz sahibi olmaq üçün bunların zəruriliyini müdafiə edir. Yalnız nüfuz əldə edildikdən sonra mülk əldə edilir. Onsuz da cəmiyyətdə nüfuz sahibi olmağın əsas məqsədi də mülk əldə etməkdir. Mülkün əldə edilməsi üçün bütün bunlar tamamlayıcı ünsürlərdir [27, c. 2, s. 458]. «Müqəddimə»də siyasət və mülk Allahın istədiyi bir şey kimi verilir. Bunun səbəbi də siyasət və mülk sayəsində fərdi və ictimai qaydalara insanların riayət etməsidir. Bunun sayəsində insanlar arasında bir nizam yaranır. Siyasət insanların normal şəkildə bir yerdə yaşamalarını təmin edən böyük bir müəssisədir və alim bunu Allahın razı olduğu bir şey kimi görür. Beləliklə, İbn Xəldun siyasətin legitimliyini etibarlı bir təmələ oturduğunu düşünür [27, c. 2, s. 459].

Əsabiyyət malik insanların yaxşı və gözəl xüsusiyyətlərinin olduğunu söyləyən alim siyasətlə bağlı olan məziyyətlərin də həmin adamlarda mövcudluğu fikrinə gəlir. Alim sonra bu xüsusiyyətləri təqdir edərək yazır: «Səhvləri bağışlamaq, çarəsizlərə kömək etmək, əhd-peymanə sadıq qalmaq kimi keyfiyyətlər əsabiyyət sahibi olan insanlarda mövcuddur və bu insanlar

siyasətçi olmağa haqq qazanmışlar» [27, c. 2, s. 347]. İbn Xəlduna görə bu, onlara Allah tərəfindən verilən bir töhfədir. «Millətin başında əsabiyyəti ən güclü olan durur. Bu insan onu orada saxlayan qövmünə sahib çıxar» [27, c. 2, s. 460]. Beləliklə, burada mütəfəkkirin siyasətə nə qədər əhəmiyyət verdiyi aydın olur.

«Müqəddimə»dən ibn Xəldunun mülk və siyasət anlayışının bir-biri ilə əlaqəli olduğu görünür. O, göstərir ki, «bir millətin mülkünün əlindən çıxmasının səbəbi, xalqın pis şeylər etməyə başlaması və rəzalət olan hərəkətləri özünə rəva görməsidir. Mülk əllərindən çıxdığı zaman, bu qəbilənin fəziləti əksilməyə başlayar. Bu, eyni zamanda, onlarda var olan siyasətin fəzilətlərinin də əksilməsinə və siyasətin onları tərk etməsinə səbəb olur» [27, c. 2, s. 460].

İbn Xəldun yazır ki, bir adam özünə tay olan insanlara qarşı tərbiyəsizlik etmirsə, bu, həmin insanlardan yararlanmaq üçün deyildir. Bu, alimin təbirincə desək, özəl siyasətin (siyasəti-xassə) bir elementidir. Fəzilət və xasiyyət sahiblərilə yaxşı davranmaq və xoş üz göstərmək isə ümumi siyasətin (siyasəti-əmmə) elementidir və liderlik siyasətinin texniki bir məqamıdır [27, c. 2, s. 461].

Bir cəmiyyət bədəvilikdən hədəriliyə keçərkən onun siyasi rejimində də bir dəyişmə yaranır. Yaranan dəyişiklik rəyisliyin mülkə çevrilməsidir. Bu dəyişmə ibn Xəlduna görə məcburidir və təbiidir. Bədəvi cəmiyyətin məqsədini də alim mülkün əldə edilməsi kimi görür. Müəllif yazır ki, rəyasətlə idarə olunan qəbilə əsabiyyətinin məqsədi və nail olmaq istədiyi hədəf – mülkdür və heç bir şey buna əngəl ola bilməz. Əsabiyyətin gücü bədəvi cəmiyyətin mülk əldə etməsini təmin etməkdir.

İbn Xəldun ədalət və mülk anlayışlarını açıqlayır və bunların bir-

biri ilə əlaqədar olduğunu göstərməyə çalışır. O, göstərir ki, «insanlara haqq etdikləri vəziyyətə görə münasibət bəsləmək, hər kəsə haqqı olan nədirsə onu vermək doğru və dürüst olmanın gərəyidir. Bax, bunun özü ədalətdir. Əgər əsabiyyət sahibi olan insanlarda bu tip məziyyətlər meydana gəlmişsə, deməli, o insanlar siyasətə hazırdırlar və namizədliklərini elan edə bilərlər. Bunun özü də mülkdür» [27, c. 2, s. 463].

İbn Xəldun siyasəti əqli və dini siyasət olmaqla ikiye ayırır. Əgər qanunlar bir dövlətin, bir xanədanın böyükleri tərəfindən formalaşdırılırsa, alimə görə, bu, ağıla əsaslanan – əqli siyasətdir. Əgər qanunlar Tanrı tərəfindən qoyulursa, dini siyasət ortaya çıxır [18, s. 186]. O, əqli siyasətin tərifini verərkən, aristokratik bir dövlət anlayışı təsəvvür etmişdir. Ona görə, əgər bir dövlətdə hər kəsin riayət edəcəyi qanunlar, ağıllı adamlar, dövlət böyükleri və dövlət işlərində təcrübəsi olanlar tərəfindən hazırlanmışsa, bu, əqli siyasətdir. Bundan sonra yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, dini siyasətin mahiyyətindən bəhs edir və teokratik bir struktur irəli sürür. Ona görə, əgər qanunlar Tanrı tərəfindən fərz qılınmış və peyğəmbər vasitəsilə göndərilmişsə, bu, dini siyasət olur [27, c. 2, s. 541].

İbn Xəldun bu iki siyasət növünü açıqladıqdan sonra bu iki rejim arasındakı fərqliliklərə də toxunur. Onun fikrincə, dini siyasət rejiminin qoyduğu qanunlar, bu qanunları qəbul edən fərdlər tərəfindən özümləşdirilə bilər. Ancaq əqli siyasət qanunlarında belə bir xüsusiyyət yoxdur, əqli siyasət insanın sadəcə bu dünyadakı faydasını nəzərdə tutduğu halda, dini siyasət, həm bu dünya, həm də axirətlə bağlı faydaları nəzərdə tutur [27, c. 2, s. 541].

Əqli siyasətin iki forması var. Birincisi, xalqın mənəfətlərinin ön

planda olduğu, qanunların daha adil, daha mərhəmətli olduğu şəklidir. İkincisində isə, hökmdarların maraqları ön plandadır. Burada qanunlar daha sərt, daha insafsızdır. Buna görə də hər iki tipdə də qanunlar əqli düşüncəyə əsaslanan siyasətdir.

Dini siyasət insanın bu dünyadakı həyatını rədd etmir. Dini siyasət ancaq bunun yanında daha başqa bir sahəni də əhatə edir. Ziddiyyətin olduğu sahə isə dini siyasətin daha geniş bir sahəyə yayılması və buna baxmayaraq, əqli siyasətin sadəcə dünyəvi olmasıdır [27, c. 2, s. 202-203]. Alim bu açıqlamaları ilə dini siyasətin əqli siyasətdən daha əhatəli olduğunu və daha bəşəri keyfiyyətlər daşdığını göstərməyə çalışır. Onun fikrincə, dini siyasətlə əqli siyasət mahiyyət etibarilə bir-birinə qarşı olsa da, məqsəd baxımından bir-birlərinə qarşı deyillər. Çünki əqli siyasət insanın yalnız bu dünyadakı mənfəətlərini əhatə etdiyi halda, dini siyasət insanın həm bu dünyadakı, həm də axirət dünyasındakı mənfəətini əhatə edir. O, bu açıqlamadan sonra dini siyasətin əqli siyasətə nisbətən daha ali, daha gerçək məqsəd güddüyü qənaətinə gəlir. Əqli siyasət cəmiyyətdə əsabiyyəti güclü olanlar tərəfindən müəyyən edilir. Əsabiyyəti güclü olan qövm öz içində hörmət bəslədiyi insanları dövlətin başına gətirir. Dövlət başına gələn hörmətli xadimlər də qanunlar qoyur və xalqın buna riayət etməsini tələb edirlər. Dini siyasətdə isə vəziyyət başqadır. Xilafət insanların dünyəvi mənfəətlərini qoruyaraq, bunların ruhani məqsədə bağlı və ona uyğun olmasını təmin edəcək bir məqamdır. Əsabiyyəti sayəsində dövlətin başına gələn hökmdarda isə məqsədlər nəzərə alınmaz. Xilafət dinin qorunması və dünyanın dini siyasətlə idarə edilməsi üçün dinin təbliğatına vəkillik etmək deməkdir. Xilafət məqamındakı insana xəlifə və imam deyilir. İbn Xəlduna görə, xalq anarxiya içində buraxılmama-

lıdır. Buna görə də, icma və ittifaq yolu ilə xalqın başına imam təyin etmək lazımlıdır [27, c. 2, s. 543-546].

İbn Xəldun ruhani rəhbərliyin zərurətinin sadəcə ağılla düşünülə biləcək bir imkan olduğunu zənn edərək, ruhani rəhbər olmadığı zaman insanlar bir-birlərinə zülm edirlərsə, bunlara zülm etmənin yanlış bir şey olduğunun izah edilməsini kifayət hesab edənlərin fikrini qəbul etmir. O, bunun doğru olmadığı qənaətindədir. Onun fikrincə, problemin sadəcə bu şəkildə qoyulması natamamdır. İxtilaf və anarxiyanın imam təyin etməklə ortadan qalxdığı kimi, rəislərin varlığı ilə və ya xalqın bir-biri ilə münaqişədən qaçması ilə də ola bilər [38, s. 149].

İbn Xəldun bütün bunlardan sonra yenə əsabiyyətin əhəmiyyətini vurğulayır. Onun qənaətinə görə, əsabiyyət olmadan haqq arama da olmaz. Əsabiyyət mövcudluğun təbii nəticəsidir. Şəriət hökmlərində, dini qanunlarda, xalqla əlaqədar olan hər xüsusda əsabiyyət lazımlıdır. O, göstərir ki, əsabiyyət üzərində qurulan cəmiyyət, islam cəmiyyəti üçün məcburidir. Ancaq islam əsabiyyəti ehkama çevirib, onunla öyünməyi qəbul etmir. Bununla bərabər, müəllif yazır ki, «əsabiyyət, haqq olan xüsuslarda dövrəyə girərsə, istənilən hər şey olar. Əsabiyyət olmadan, şəriət hökmləri mükəmməl hala gələ bilməz» [27, c. 2, s. 566-568].

İbn Xəldun filosofların bəhs etdiyi mədəni siyasəti araşdırma mövzusunə çevirməyə ehtiyac hiss etmir. Filosoflar bu cür cəmiyyət idarəsini nəzəri olaraq görürlər. İbn Xəldun isə tarixdə mövcud olmuş siyasi rejimləri və bunların üzərində oturan cəmiyyət sistemlərini araşdırır. O, filosofların bəhs etdiyi formada bir siyasətin bilavasitə gerçəkləşmədiyinə görə, bunu araşdırma mövzusunə çevirmir [18, s. 445].

Filosoflar siyasətə aid zehni bir çalışma aparmırlar. Çünki bunlar

mücərrəd şeylərlə məşğul olur və tədqiq etdikləri mövzuları cəmiyyətdən təcrid formada araşdırırlar. Gəldikləri nəticə xarici dünyadakı əşya ilə münasibət halında ola bilər. Lakin bu, mütləq deyildir [48, s. 12]. Halbuki siyasətçilər xarici dünyadakı hadisələri diqqətdə saxlamalıdır. Siyasətçilər cəmiyyətin daxili dinamikasına diqqət yetirməyə məcburdurlar. Bunu etməsələr, iqtidarda da qala bilməzlər. Alim göstərir ki, cəmiyyət öz içində mübarizə aparır və nəticədə özünə bir hüquq yaradır. Bu hüquqi mübarizə nəticəsində gücün üstünlüyü, eyni zamanda siyasi haqqı da doğurur [21, s. 10].

İbn Xəldun siyasəti araşdırarkən, cəmiyyətin hər ünsüründə onun təsiri olduğuna inanır. Bəlli prinsiplərlə əlaqə qurur və siyasəti öz daxilində müstəqil hala gətirir. Ona görə, mülk tərzində olan siyasət, idarə və icraatda zorakılığa əsaslanır. Hər cür nəzarətdən və cəzalandırmadan uzaq olan bu idarə tərzini, məsuliyyətsiz olduğundan özbaşınalığa və zülmə meyllidir, istismara və sui-istifadəyə əlverişlidir. Mülk tərzindəki siyasət, hüquqi statusunu özü təyin edir.

Müəllifin bədəvilərin cəsəret və mərdliyinə, sadə, bəsit və təbii yaşam tərzlərinə simpatiya bəsləməsi nəzəri cəlb edir. Buna görə də rəyasətə oxşayan xilafəti, mülk idarəsindən üstün tutur. Çünki bu idarə tərzinin qanun və əsasları Allah tərəfindən müəyyən olunmuşdur. Onun bu görüşlərinə əsaslanaraq, ictimai və siyasi sahədə dünyəvi olmadığını söyləmək olmaz. Alimin fikrincə bu sahələrdə xilafət anlayışı ortadan qaldırılmalıdır [21, s. 139-140].

Müəllif ümranla mülkü, mədəniyyətlə dövləti bir-birindən mütləq cizgilərlə ayırmış, ümrani nəzəri bir zəminə oturduqdan sonra onun mülk ilə olan əlaqələrini araşdırmışdır. Ona görə, mülk və dövlət yalnız hədərilikdə müşahidə olunur, amma ümran,

hədərilikdə olduğu kimi, fərqli dərəcədə bədəvilikdə də mövcuddur. Göründüyü kimi, cəmiyyətin quruluşuna görə siyasətin mahiyyəti də fərqlənir. Alim göstərir ki, bədəvi cəmiyyətlər, hədəri cəmiyyətlərə uyğunlaşırlar. Bu təkcə dövlət müəssisəsinə aid olan hüquqi qanunlarda deyil, ictimai həyatın hər sahəsində mövcuddur. Bu uyğunlaşma ilə bədəvilərdəki təzə və qüdrətli əsabiyyət bitir. Çünki dövlət qurulduqdan sonra, monarxiya ortaya çıxır [21, s. 104].

İctimai xadim kimi ibn Xəldunun böyük diqqət yetirərək araşdırdığı mövzulardan biri də dövlətdir. O, «Müqəddimə» əsərinin təxminən üçdə birini dövlətin necə qurulduğuna, genişləndiyinə, kiçildiyinə, bölündüyünə və çökdüyünə aid məlumatlara həsr etmişdir.

Dövlətin konkret bir tərifini verməyən ibn Xəldun onun nə olduğu bilinən və başa düşülən, ona görə də tərif verməyə ehtiyac olmayan xüsuslarını sadalayaraq, dövlət anlayışı üstündə dayanmışdır. O, çox yerdə «dövlət» kəlməsinin əvəzində «mülk» kəlməsini işlədir və bəzən də fikrini «dövlət və mülk» kimi ifadə edir.

Alimə görə, dövlət ali bir hegemonluğun təsiri altında olmayan tam bir mülkdür. Dövlətin cəmiyyətə nisbətən daha çox əhəmiyyətli olduğunu göstərərək sosial həyatın mülk və dövləti zəruri etdiyini yazır. O göstərir ki, dövlət iki təməl üzərində qurulur. Bunlar əsabiyyət və iqtisadiyyatdır. Bu iki ünsür, yalnız dövləti meydana gətirməyərək, eyni zamanda dövlətə həyatı boyunca təsir edən və ondan təsirlənən gücləri formalaşdırır. Alim göstərir ki, iqtisadiyyatın işləmə mexanizmi sosial formaların təşəkkül tapmasında və idarəçi fərdlərin dəyişməsində ən əsas faktordur. Dövlətin güclü olması və ya olmaması iqtisadiyyatın vəziyyəti ilə

yaxından əlaqəlidir [23, s. 283-284].

Dövlət anlayışını araşdırarkən, ibn Xəldun iki anlayış arasındakı fərqi göstərir. Bunlar mülk və rəyasət anlayışlarıdır. O, mülkün və ya dövlətin əsas xüsusiyyətinin cəzalandırma gücünə sahib olduğunu göstərir. Rəyasət, yəni rəislikdə isə hökmləri zorla qəbul etdirmə yoxdur. Hökmləri zorla tətbiq edə bilmək mülkün məcburi şərtidir. O halda, mümkün olduğu hər yerdə fərqlilik və təbəqələşməyə münbit şərait yaranır. Türkiyəli professor Əhməd Arslan ibn Xəldunun bu fikrini şərh edərək yazır: «Çünki hegemonluq bir qrupun içində hakim olan və ona tabe olanlar arasında bir fərqliləşmə meydana gətirir» [18, s. 131]. İbn Xəlduna görə, dövlətçiliyin şərti yalnız hökmlər tətbiq etmək deyildir. Bununla bərabər, digər maliyyə və hərbi sahələrdə də hökm verə biləcək gücdə olmaqdır. Bunların hər hansı birində əskikliyi olan dövlət həqiqi bir dövlət deyildir. Burada alim mülkün əsas ünsürləri ilə əlaqədar olaraq, xüsusilə maliyyə və hərbi şərtləri ön plana çəkir. Ona görə, dövlət hər şeydən əvvəl maliyyə və hərbi qurumların üstündə bərqərar olur [18, s. 132].

«Müqəddimə»də dövlət və xanədanlıq bərabərləşdirilir. Belə ki, hər dövlət bir ailə və ya sülalə tərəfindən idarə edilir. Dövlətin meydana gəlməsində əsabiyyət kimi müəyyən bir qrupun paylaştığı ictimai bir duyğu yer alır. Ancaq hər zaman bu qrupun içində hakim ailənin üzvləri dövləti öz malları kimi qəbul edirlər. Dövlətin ortaya çıxması, inkişaf etməsi və ən yüksək səviyyəyə çatması və nəhayət, süqut etməsi ilə ailənin ortaya çıxması və tənəzzülü arasında müəllif bir paralellik olduğunu yazır [18, s. 133].

Alim «Müqəddimə»də dövlətin bir başqa xüsusiyyətinin də güc dövləti olduğunu yazır. Bu dövlət J.J.Russonun ictimai

sözləşməyə əsaslanan dövləti ilə konstitusiyalı dövlətdən fərqlidir. Russo dövlətin yalnız bir vasitə olduğunu, fərdlərin əsas götürülməsini vacib bilir. Russo fərdlərin öz maraqlarını qorumaq naminə dövləti meydana gətirdiklərini iddia edir. İbn Xəldunun dövlət anlayışında isə bu fərqli tərzdə göstərilir. Ona görə dövlətin mənbəyi qüdrətdir. Bu dövlətin qanunlarını hakim ailə və ya ailə rəisinin iradəsi müəyyənləşdirir.

Dövlətin qanunlarını qoyan və nizamlayan gücün avtoritet olması lazımdır. Bu avtoriteti təmin edən isə əsabiyyət gücüdür. İbn Xəldun fərdin bu güc sayəsində öz iradəsini diqtə edə biləcəyini düşünür. Alim qeyd edir ki, hökmdarlıq, insanlarda fikrin və siyasətin tələbidir. Heyvanlarda isə fitrətdən gəlir [26, c. 2, s. 274].

Xüsusilə, əsabiyyətin dövlətə hansı formada təsir göstərdiyinə geniş yer ayıran İbn Xəldun mülk və dövləti qurarkən, əsabiyyətin olmasını mütləq hesab edir. Ancaq bu vəziyyəti sadəcə dövlətin quruluş və möhkəmlənmə mərhələsinə aid bir hal kimi görür. Əsabiyyət özünü ən yaxşı halda cəmiyyətin bədəvilik dövründə büruzə verir. Bir qəbilənin içərisində müxtəlif əsabiyyətlər olur. Bunların ən güclüləri o birilərin üzərində hökmranlıq qurur və artıq tək bir əsabiyyət kimi görünürlər. Əgər bu əsabiyyətlər birləşməzsə, bu dəfə də ixtilaf və toqquşmalara yol açan ayrılıq və qarışıqlıq baş verir [26, c. 2, s. 451].

Güclü olan əsabiyyət hakimiyyəti ələ aldıqdan sonra, öz qəbiləsindən başqa qəbilələr və onların əsabiyyətləri üzərində də hökmranlıq etmək istəyir. Bu səbəbdən bu iki əsabiyyət qarşı-qarşıya gəlir və gücsüz olan güclü əsabiyyətə boyun əymək və onun hakimiyyətini qəbul etmək məcburiyyətində qalır. Bu şəkildə böyüyən əsabiyyət, daha ali bir məqsəd uğrunda mübarizəyə başlayır. Bunun nəticəsində qocalmış bir dövlətin gücünə bərabər

bir gücə nail olur. Bu dövləti qoruyacaq gücə sahib olan əsabiyyət olmasa, o zaman onun istilasını qaçılmazdır [26, c. 2, s. 451].

Göründüyü kimi, İbn Xəldun əsabiyyətlə dövlətin gücü arasında paralellik aparır. Ona görə, əgər dövlət qoca deyilsə, o zaman əsabiyyəti öz mahiyyətində qoruyub saxlayır və bunlardan qarşılaşdığı çətinliklərdə istifadə edir. Burada alim Abbasilərin türklərin əsabiyyət gücündən hərbi sahələrdə necə faydalandıqlarına da toxunur [27, c. 2, s. 452].

Hökmdarlıq bir dövlət təşkilatında, mülkdə tətbiq olunan rejimdir. Cəmiyyət içindəki dəyişikliklərin lokomotivi əsabiyyətdir. Əsabiyyət sayəsində qurulan dövlət, mədəniyyətin məhsulu olduğu kimi, əsabiyyətin aldığı şəkə görə, mədəniyyəti inkişaf etdirə və çökdürə bilər. Türkiyəli alim Ümit Hassan İbn Xəldunun bu fikrinə münasibət bildirərək yazır ki, sadə həyat, yəni, bədəvi yaşam tərzinin bitməsi ilə dövlət çağ başlayar. Dövlətin ilk quruluşunda bədəvi həyat tərzinin bütün xüsusiyyətləri olmaz [23, s. 285].

Əsabiyyətin əsas məqsədinin mülk olduğunu yazan alimin fikrinə görə, bu məqsədə nail olunduqda o zamanın şəraitinə görə hərəkət edilir. Ya istibdad, ya da yuxarıda verilən nümunədə olduğu kimi, dəstək vermək yolu tutulur [27, c. 2, s. 452]. Əsabiyyət sosial hadisələrdə birləşdirmə vəzifəsi daşıyır. Əsabiyyət sadəcə sosial hadisələr zəncirini formalaşdırmaqla kifayətlənməyib, eyni zamanda siyasi inkişafın da katalizatoru olur. İbn Xəldun əsabiyyətlə iqtidar arasında yaxın bir əlaqə olduğunu vurğulayır. Siyasi mənada birlik, bütünləşmə və dinamizm əsabiyyət sayəsində ortaya çıxır. Bir cəmiyyəti hakimiyyəti altına almaq üçün dövlət öz gücünü hər zaman əsabiyyətdən alır. Beləliklə, genişlənmə və dövlət qurmağa, ya da

mövcud bir dövlətə hakim olmağa can atan iqtidar mübarizəsində əsabiyyət ən əhəmiyyətli faktordur.

İbn Xəlduna görə, bir qəbilənin üstünlük qazanması və ya hakimiyyətini itirməsi, tamamilə əsabiyyətə bağlıdır. Əsabiyyət isə nəsil-dən-nəsilə fərqlilik göstərməkdə, rifah mülkü azaltmaqda, aşındırmaqda və ortadan qaldırmaqdadır. O, bir dövlətdə birdən çox əsabiyyətin olduğunu göstərir və buna paralel olaraq, hansı qövmün əsabiyyəti güclü isə, onun dövlətin başına keçəcəyini qeyd edir.

Dövlətin formalaşması üçün cəmiyyətin oturaq həyata keçməsi və onu mənimsəməsi lazımdır. Beləliklə, oturaq həyata keçən toplum bir dövlət meydana gətirir. Müəllifin fikrincə, dövlət mədəniyyətin məcburi məhsuludur. Mədəniyyət isə oturaq həyat tərzini ilə meydana çıxır. Alim oturaqlığı mədəniyyətin məcburi şərti hesab edir. Lakin mədəniyyətin miqyasında bir mütləqlik görmür [23, s. 248]. Bir dövlət inkişafa başladıqdan sonra, mədəniyyətin əlamətləri də görünməyə başlayır. İbn Xəldun dövlətin yaratdığı sənət əsərlərinin, o dövlətin nə qədər güclü olduğunu bir dəlili olduğunu yazır. Çünki əsərlər və abidələr, dövləti meydana gətirən gücün nə qədər qüvvətli olduğunu göstərir. Beləliklə, bu əsərlər nə qədər əzəmətli və möhtəşəmdirə dövlət də o qədər böyük və güclü hesab edilməlidir. Bu cür əsərlərin yaradılmasında minlərlə fəhlə və ustanın işlədilməsi, o dövlətin nə qədər qüdrətli olduğunu sübutudur. Dövlətin genişlənməyə və gücünü cəmiyyətin hər təbəqəsinə hiss etdirməyə başlaması, əsabiyyət gücü sayəsindədir. Əsabiyyət dövlətin genişlənməsinin ən önəmli səbəbidir. Hökmdar dövləti formalaşdırarkən, vəzirləri, mal və vergi toplayan məmurları öz qövmündən seçər. Çünki qövmü hakimiyyətə gəlməsində ona yardım etmişdir. Dövlətin inkişafı və irə-

lidəki dövrlərlə bağlı ortaya qoyduğu «mərhələlər təlimini»ni burada izah edən İbn Xəldunə görə, dövlətin birinci mərhələsində hökmdar hakimiyyətini, şan və şöhrətini öz qövmü ilə bölüşdüüyü halda, ikinci mərhələsində öz qövmünə düşmənçilik bəsləməyə başlayar və şan- şöhrəti yalnız özünə aid edər. Digər qövmərlə dostlaşmağa başlayar və bunları əhəmiyyətli vəzifələrə təyin edər. Artıq öz qövmü hökmdara düşməndir. Bax, burada dövlətin əsasını təşkil edən əsabiyyət pozulmağa başlayır.

İbn Xəldun hər əsabiyyətin öz ətrafındakı qövmərlər üzərində təsiri olduğunu dəfələrlə qeyd edir. Hər əsabiyyətin mülkü olmaya bilər. Bir əsabiyyətin mülk sahibi ola bilməsi üçün xalqı istibdad altına alan, mal və vergi toplayan, elçilər göndərən, ondan üstün bir gücün olmaması lazımdır. Bu kimi xüsusiyyətlərə sahib olmayan hökmdarın hakimiyyəti natamamdır. Alimin fikrincə, hökmdarın öz əsabiyyəti, digər əsabiyyətlərdən üstün deyilsə, əksinə, onlardan aşağıdırsa, o zaman demək, hökmdar mülkü tam ələ keçirə bilməyib. Belə hallar adətən, ərazisi geniş olan dövlətlərdə mövcud olur [23, s. 537-539].

İbn Xəldun mülk və səltənətin nisbi olduğunu bildirir. Bu nisbilik bir-birinə bağlı olan hökmdar və xalq arasındakı əlaqələrə bağlıdır. Dövlət başçısı ona bağlı olanların sayəsində dövlət başçısıdır. Xalq da başçısı olan insanlar qrupudur.

Dövlət başçısında xeyirxahlıq və düzgünlük olarsa, hökmdarın mövcudluğundan tələb olunan xüsusiyyətlər gerçəkləşmiş olur. Hökmdar sərt, qüsur və qəbahətləri açıb tökən, xalqı qorxu və zillətə salan biri olarsa, xalq qarşısında yalan və saxtakarlığa başlayar. Bu zaman hökmdar xalq qarşısında etibarını itirir. İbn Xəldun bütün bunların səbəbi kimi əsabiyyətin pozulmasını göstərir [23, s. 538].

Hökmdarın yaxşı münasibət göstərməsi ilə xalqın ona tam bağlanacağını bildiren alimə görə, hökmdar xalqa xidmət göstərir və onu müdafiə edirsə, artıq mülk tamamilə hökmdara aid olur. Ancaq mütəfəkkir onu da göstərir ki, xalqa yaxşılıq etmək hökmdarlarda çox nadir rast gəlinən xüsusiyyətdir. Xalqdan ağıllı və diribaş olan hökmdarlar onlara qabiliyyətlərindən artıq vəzifələr yükləməklə onu məhv edirlər. Bu səbəbdən alim hökmdarların acgöz və fırlıdaqçı olmamalarını tövsiyə edir.

İbn Xəlduna görə, mülk sahibi olan şəxsin əsas işi bu mülkü qorumaq üçün qalibiyyət qazanmaqdır. Mülk sahibi olan hökmdar isə ümumiyyətlə xalqı öz istək və arzusu istiqamətinə yönəldir və onu çətin vəziyyətə salır. Buna görə də, hökmdara itaət mümkün olmur və anarxiya baş verir. Bunun qarşısını almaq üçün hamı tərəfindən qəbul olunan qanunlar yaradılmışdır. Bu qanunlara riayət etmək isə məcburidir. İbn Xəldun bu qanunlara əməl etməyən dövlətin hakimiyyətinin və iqtidarının uzun sürməyəcəyini və üstünlüyü tam ələ keçirə bilməyəcəyini göstərir.

Dövlət qurulduqdan sonra onun necə idarə edilməsi ilə bağlı alim sistemli və məntiqli versiyalar irəli sürmüşdür. O, bütün bu çalışmalarının əsasını əsabiyyət və mülk anlayışları ilə bağlayır. Hökmdar dövlət işlərində davamlılığı təmin etmək üçün mülkü müxtəlif vahidlərə bölərək, onların başına qabiliyyətinə və etibarına inandığı adamları təyin edər. İbn Xəlduna görə, dövlətin bu tip hissələrə ayrılması, insanların vəzifələrə təyin olunması, onlara rütbələr verilməsi, ümranın təbiətinin mövcudluğunun nəticəsidir [23, s. 624]. Alim dövlətin idarə olunmasında xüsusi istedadın zərurətindən bəhs edir. O, dövlətin monarxiya formasında qurulmasının tərəfdarı olsa da yenə də dövlət idarəsinin müxtəlif əllərdə olmasının faydalı olduğunu bildirir [23,

s. 657].

Hərbi və mülki idarənin hökmdarın təsirli bir dövlət qurması üçün lazım olan iki idari orqan olduğunu göstərən alimə görə, dövlətin qurucuları hakimiyyət qurma mərhələsində əsgərlərə daha çox ehtiyac duyurlar. Çünki qocalıq dövründə xalq hökmdara olan bağlılığını itirə bilər. Buna görə də, dövlət təşkilatında hərbiçilər daha üst məqamlarda olur və dövlətin nemətlərindən daha çox faydalanırlar [23, s. 658].

İbn Xəldun dövlətin orta mərhələlərində qurumların tamamilə möhkəmləndiyini və xalqın dövləti mənimsədiyini bildirir. Buna görə də əsgərə olan ehtiyac azalır. Bu dövrdə maliyyə və mülki işlərlə məşğul olan idarələrə ehtiyac yaranır. Çünki dövlət zənginləşməyə başlayır. Hökmdar bu idarələrə diqqət yetirir. Çünki mülkün səmərəsi bu idarələr tərəfindən təmin olunur. Beləcə hərbiçilərə olan tələb əməlli başlı azalır. Müəllif bunu yeni bir fəlakətin başlanğıcı hesab edir. Çünki o, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, dövlətin ümumi təşkilatı içərisində hərbi orqanlara böyük diqqət yetirmişdir.

Dövlətin ilk dövrlərində əldə olunan gəlirlər əsabiyyətləri və faydalılıq əmsalı nisbətində qəbilələrə və əsabiyyətlərə bölünür. Hökmdar bunları edərək hakimiyyətini gücləndirir. Bu hakimiyyəti qurmaq və mühafizə etmək üçün dövlətin içərisində yaşayan digər qəbilələrə də pay ayırır. İbn Xəldun bu zaman hökmdarın ətrafında olan yardımçıların da bu gəlirlərdən faydalandığını bildirir. Lakin mülk böyüyüb hökmdar qəbiləsi üzərində istibdad və hakimiyyətini möhkəmlətdikdən sonra, əsabiyyət sahiblərinə ayrılan imtiyazlar dayandırılır. Bundan sonra gəlirləri yalnız hökmdar mənimsəyir. Bu vaxt yanındakı yardımçıların əhəmiyyəti artır [23, s. 705].

İqtisadi struktur və insanların əxlaqi inkişafı arasında sıx tellərin

olduğunu iddia edən alim bu əlaqənin geniş xalq kütlələrində olduğu qədər dövlətin başında olan adamlarda da müşahidə edildiyini yazır. Onun qənaətinə görə dövlətin böyüməsi ilə birlikdə hökmdarın xüsusiyyətləri də dəyişir. Bundan sonra hökmdarın iradəsinə zidd davranan insanlara qarşı hökmdar sərt tədbirlər görməyə başlayır. Bax burada İbn Xəldun diktator rejimlərinin necə yavaş-yavaş və dərəcə-dərəcə ortaya çıxdığını göstərir. Artıq hökmdar, xalqla birbaşa görüşlərini kəsir və onu yaxın dostlarına həvalə edir [23, s. 717].

Alim bu görüşlərinə əsaslanaraq, dövlətin həmişə eyni halda qalmasının mümkün olmadığı qənaətinə gəlir. Dövlət yarandıqından süqutuna qədər mütəmadi dəyişir. Quruluşundan sistemlərinin pozulmasına və təşkilatının dağılmasına qədər müxtəlif mərhələlərdən keçir. Bu dəyişmə dövlətin müxtəlif sahələrini əhatə edir. Sabitlik daxilində müəyyən bir sistem meydana gəlir. Hər dövlət bir haldan başqa bir hala, bir mərhələdən başqa bir mərhələyə keçir. İbn Xəldun bu hal və mərhələlərin müəyyən zaman kəsiyində baş verdiyini və istisnasız olaraq dövlətlərin hər məkanda və hər zamandakı varlığını əhatə etdiyini yazır [38, s. 218].

İbn Xəldun dövlət təşkilatının sadə vahidlərdən təşkil olunmadığını, əksinə, çox müxtəlif üsürlərin birləşməsindən formalaşdığını yazır. Dövlətin ən əsas üsürü olan mülkün iki xüsusiyyətini göstərir. Bu iki xüsusiyyətdən ilki əsabiyyət, ikincisi isə mal və puldur.

İbn Xəldun bir dövlətin əsabiyyətinin bitdiyi yeri, dövlətin sərhədlərinin bitdiyi yer kimi görür. Ona görə, bu sərhədlərin qorunması üçün əsabiyyət gücünün canlı olduğu bədevilik lazımdır. Bundan sonra rifah dövrü gəlir. Beləliklə əsgərlərin sərtliyi

yumşalır və xalq mədəniləşir. Başqasına tabe olmaq və idarə edilmək istəyənlər çoxalır. Sərhəddə yaşayan xalq dövlətin zəiflədiyini başa düşərsə, öz hakimiyyətlərini elan edərlər. Bu şəkildə dövlət kiçilməyə başlayar [27, c. 1, s. 728]. Dövlətin qurulmasının ümumən iki yolla olduğunu söyləyən alimə görə, bunların birincisi xanədanlıqlar qocaldığı zaman idarə edə bilmədiyi yerlərdə ortaya çıxan dövlətlərdir. Bunlar yalnız əllərindəki torpaqla kifayətlənirlər. İkincisi isə xanədanlığın içindəki üsyankarların baş qaldırması və dövləti ələ keçirməsi ilə baş verir. Bunlar xanədanlığı ələ keçirəcək gücü özlərində gördükləri üçün keçmiş dövləti istila edərlər.

İnsanlar üçün ictimai həyat məcburidir. Bu cəmiyyət həyatında bir sistemləşmənin olması lazımdır. Bunlar ya dini, yaxud da əqli siyasəti əsas götürürlər. Əqli siyasət iki cürdür. Birində diqqət xalqın və cəmiyyətin maraqları, xüsusən də mülkünün işlərinin sağlam olması üçün hökmdarların fəaliyyətinə yönəldilir, ikincisində isə sultanın mülkünün necə daha sağlam bir şəkil ala bilməsi və ümumi işlərin ona necə tabe ola bilməsi nəzərdə saxlanılır [27, c. 1, s. 739]. Göründüyü kimi ibn Xəldun dövlət vəzifələrinə və onların tətbiq sahələrinə son dərəcə diqqətlə yanaşır, sosial dövlət anlayışına uyğun olaraq hər sahəni dövlətin fəaliyyət, nəzarət və müşahidə altına almasının zəruriliyini göstərir. Bununla birlikdə ibn Xəldun dövlətin iqtisadi fəaliyyət göstərməsinə qarşı çıxır [31, s.166-167].

Dövlət iqtisadi fəaliyyətlərdə öz xalqının tələblərini nəzərə almalıdır. Dövlət yalnız qurumların təşkil olunmasını təmin edir. İbn Xəldun göstərir ki, bir dövlətin qurulması, digər qurumların və müəssisələrin yaradılması üçün ilk şərtidir. Ona görə, dövlət qurulmadan əvvəl memarlıq əsərləri yaratmaq, şəhər salmaq kimi

umrana aid olan şeylər görülməz. Meydana gətirilən şəhərlər dövlətin ömrü ilə paralellik təşkil edir. Dövlət böyüdükcə şəhərlər də inkişaf edər, ticarət artar və şəhərin ərazisi genişlənər. Dövlət yıxıldığı zaman şəhər də yıxılır. Burada alim dövlətin yıxılması ilə şəhərlərin yıxılmasının bərabər mənalı olduğunu söylədikdən sonra açıqlama verir və bunu qeyd edir; şəhər öz-özünə kifayət edəcək gücə sahibsə yaşaya bilər [27, c. 1, s. 812].

Şəhərlərin yıxılması əsabiyyətin azalmasından qaynaqlanır. Əsabiyyəti güclü olan qəbilələr müəyyən müddət mübarizə apararaq mülk əldə etməyə təşəbbüs göstərir və bunun üçün şəhərləri istila edirlər. Qəbilələr buna görə özlərini aşınmalardan qorumaq məqsədi ilə şəhərləri istila edərək oralara yerləşirlər. Beləliklə, qəbilələr istirahət edər və onlara qarşı üsyan edənləri susdururlar.

İbn Xəldun böyük bir mədəniyyət formalaşdırmaq üçün böyük işçi gücünə ehtiyac olduğunu göstərir. Şəhərlərin qurulması, ancaq fəhlələrin texniki qabiliyyətləri, bir-birləri ilə həmrəylik içində olmaları sayəsində ortaya çıxar. Böyük abidələrin meydana gəlməsi, ancaq bir çox mədəniyyətin bir-birini təqib edərək əsərləri inkişaf etdirməsi və böyütməsindən ibarətdir. Bu şəkildə bu abidələrin tək bir mədəniyyət sayəsində olduğu zənn edilir. Müəllif dövlət təşkilatını zəruri varlıq kimi görməklə, bir cəmiyyət hansı səviyyədə olursa olsun, dövlətin mütləq vacib bir qurum olduğunu göstərir.

Alim dövlətin bəsit cəmiyyətlərdə müəssisələşməmiş ola biləcəyini ifadə edir. O, bədəvi və hədəri cəmiyyətin idarə edilməsinin bir-birindən fərqli olduğunu göstərir. O, bədəvi cəmiyyətlərin idarə edilməsinə rəyasət, hədərilərin idarə edilməsinə isə mülk adını verir. Hədəri cəmiyyətlərin başında məlik durur və

hökmdarın bir mülkü və təşkilatı olur. Bədəvilərin başında isə rəis durur. Ancaq bu cəmiyyətdə təşkilatlanma yoxdur [27, c. 2, s. 135].

İbn Xəldun dövlətin mənasını açıqlayarkən, onu təbiətində təcavüzkarlıq olan insanların, şəriət və ya mülki siyasətlə idarə edən bir qurum olaraq xarakterizə edir. Alim göstərir ki, ümran və dövlət bir-birindən ayrılmaz təşkilatlardır. Bunların birində meydana gələn aşınma digərinə də sirayət edər. Ümranın formalaşmasının ən böyük səbəbi yenə əsabiyyətdir. Əsabiyyət aşınmaya başladığında, dövlət də aşınmaya məruz qalar.

İslam cəmiyyətində sosial həyatın nizamlanmasında dövlətin rolu

İbn Xəldun dövlətin ictimai həyat üçün zəruri bir varlıq olduğunu düşünür. İbtidai dövrlərdə də dövlət qurumunun ibtidai şəkildə özünü göstərdiyini yazır. İnsanlar özlərini idarə edəcək və iş bölümünü təmin edəcək bir təşkilata ehtiyac duyurlar. Bu da dövlətdir. İbn Xəldunun cəmiyyət fəlsəfəsində dövlət insanların öz aralarında müqavilə ilə qurduqları bir qurum kimi görünür. O, dövlətin zəruri olaraq öz-özünə formalaşdığına toxunur. Alim dövlətə və onun funksiyalarına böyük əhəmiyyət verir. Dövlətin təmin etdiyi asayiş, təhlükəsizlik və ədalətli şəraiti hər şeyin əsası hesab edir.

İbn Xəldun ədaləti dövlətin təmin edəcəyi prinsipindən yanaşaraq, sosial həyatla bağlı görüşlərini ortaya qoyur [31, s. 159]. O, dövləti sadəcə mədəniyyətin olduğu yerlərlə məhdudlaşdırmayaraq, bu anlayışın ifadə etdiyi təsir sahəsini daha geniş hesab edir. Amma dövlət, özünü ən yaxşı ümranın olduğu yerdə

göstərir. O, dövlətin vəzifələrini müəyyənləşdirərkən, mədəniyyət səviyyəsi yüksək olan cəmiyyətləri əsas götürmüşdür.

Alim dövlətin və xüsusilə, dövlətin başında duran hökumətin əsas vəzifəsinin əsabiyyəti daima canlı və dinamik saxlamaq olduğunu yazır. Çünki əsabiyyət dövlətin lokomotividir. O, dövlətin müəyyən qədər ömrü olduğunu bildirir və bu müddətdən əvvəl məhv olmaması üçün dövlətin başındakı dövlət adamlarının ticari və iqtisadi fəaliyyətlə məşğul olmamalarını və bu fəaliyyətlərin cazibəsinə qapılmamalarını qeyd edir. İbn Xəlduna görə, dövlət iqtisadi fəaliyyətlərə qarışmamalı və xalqın rifahını düşünməlidir [21, s.108]. «Müqəddimə»də sərbəst bazar iqtisadiyyatının əsasını təşkil edən bir görüş irəli sürülür. Orada sərbəst bazar iqtisadiyyatının əsasını təşkil edən azad təşəbbüs və iqtisadi toxunulmazlıq prinsiplərini görmək mümkündür.

İbn Xəldun ictimai həyatın və ənənələrin dəyişməsinin əsas səbəbini hökumət başçılarının onu necə qavramalarında görür. Hər dövlət rəhbəri öz anlayışlarını tətbiq etdiyi kimi, özündən əvvəlki dövlət adamlarının idarəetmə formasını da əks etdirir [27, c. 2, s. 242]. Dövlətin hər dövrdəki inkişafında fərqlilik olur. Beləliklə, alim dövlətin cəmiyyəti idarəetmə tərzilə dövlətin işləmə mexanizmi arasında paralellik görür. İbn Xəlduna görə, hakimiyyət yumşaq və adil isə xalq özünü təhlükəsiz hiss edər və onu idarə edənlərə bağlı olar. Əgər hakimiyyət təzyiqlə və qorxuya əsaslanırsa xalq bezər [27, c. 2, s. 205].

Hakimiyyətin təzyiqlə əsaslanması, təzyiqlə olunan insanlarda tabeçilik kompleksi yaradır. Bu da mətanətin gücünü və təsirini öldürür. Əgər hakimiyyətin qanun və hökmləri təhsil və maarifə əsaslanırsa, yenə qorxu və boyun əymə hissi meydana gəlir [27, c. 2, s. 426]. Dövlətin cəmiyyətin nizamını qoruyarkən, istifadə

etdiyi üsullar cəmiyyətin üzərində böyük təsirlər buraxır. İbn Xəldun dövlət təşkilatının sosial həyatın nizamlanmasında ən təsirli rol oynayan varlıq olduğunu göstərir. Buna görə dövlətin ortaya qoyduğu qanunların mahiyyətinin çox vacib olduğuna toxunur. Alim göstərir ki, insanlar tərəfindən tətbiq edilən qaydalar insan təbiətinə yaddır. Şəriət qanunları isə insan təbiətini, mətanət və müqavimətini əzməz. İnsan tərəfindən qoyulan qaydalar isə hökumət tərəfindən tətbiq olunur və bunlar insan mətanətini təxribata uğradır [27, c. 2, s. 428].

İbn Xəldun dövlətin funksiyasını yalnız bunlarla məhdudlaşdırmır. Amma dövlət olma keyfiyyətinin ən böyük əlaməti kimi qanun qoyma və o qanunları həyata keçirmə gücünü əlində saxlama səlahiyyəti var. Qanunların həyata keçirilməsi üçün dövlət gücünü göstərir. Dövlətin meydana gəldiyi, tərəqqi və tənəzzül dövrlərində qanunlara riayət etməməyin cəzaları fərqlidir.

Müəllif, insanların əgər çox sərbəst buraxılırlarsa pislik etməyə daha çox meyilli olduqlarını yazır. Bir-birinə hücum etmək və əziyyət vermək insanların təbiətində vardır. Burada insanların bir-birlərinin hüquqlarına təcavüz etmələrinə hakimlər, valilər və dövlət mane olur [27, c. 2, s. 429].

Avtoritetsiz bir cəmiyyət quruluşunun olmadığını göstərməyə çalışan müəllif, insanların xarakterinin pisləşmə meyilliyinə əsaslanaraq, avtoritetsiz bir təşkilatın olmadığını və ancaq bir avtoritet sayəsində bu xaosdan xilas olmağın mümkünlüyünü göstərir.

Müəllif qeyd edir ki, şəhər və qəsəbələrdə yaşayan insanlar isə qanunlara riayət etməyə məcburdurlar. Bunlar heç kimin hüquqlarını tapdalaya bilməzlər. Avtoritetlərin olduğu yerlərdə qanunların gücü artır. Cəmiyyət ibtidai səviyyədə olduqda isə

qanunlar təsirli olmaya bilir. Burada cəmiyyətin başında olan rəhbər əsabiyyət sayəsində cəmiyyəti idarə edir. Şəhərdə hamı qoyulan qanunlara riayət edir. Qanunlara əməl olunmadığı təqdirdə xalq cəzalandırılacaqlarını bilirlər. Buna görə, heç kim bir başqasının haqqına təcavüz edə bilməz. Xaricdən gələn təhlükələrə qarşı isə təşkil olunan hərbi birliklərdən istifadə olunur [27, c. 2, s. 429]. İbn Xəlduna görə, dövlətin gücü onun əldə etdiyi şəhərlərdə yaşayan adamlara bağlıdır. Əgər adam sayı çoxdursa bu halda gediləcək şəhərlər çoxalır və burada daha artıq nəzarətə ehtiyac olur. Nəzarət və müşahidələrin olduğu yerlərdə bu adamlar vergi toplama, haqsızlıqların qarşısını alma kimi işləri yerinə yetirirlər. Əgər dövlət şəhərlərini öz vətəndaşları olmayan adamların nəzarətinə verirsə, bunlar təhlükəli ola bilər [27, c. 2, s. 492].

İbn Xəldun bir dövlətin monoetnik olmasının onu daha güclü edəcəyinə inanır. Dövlətdə yalnız bir əsabiyyətə aid olan qəbilələr olarsa, dövlətin idarə edilməsi də rahat olar. Bir dövlət öz içində çox sayda qəbilə və tayfa himayə edirsə, bu o dövlətin sağlam olmadığını əlamətidir. Çünki hər qəbilənin öz mənafeələrinə aid iddiaları olur və bu da ixtilafa səbəb ola bilər.

Bunlar arasında birlik olduğu görünərsə də hər əsabiyyət güc və qüdrətin özlərində olduğuna inanır və bir-birlərinə hər fürsətdə qarmaq atırlar [27, c. 2, s. 497]. Göründüyü kimi alim dövlətin sosial həyatı nizamlamasında əsabiyyəti ən böyük yardımçı kimi görür. Onun fikrincə, məmləkətdə nə qədər az əsabiyyət varsa, asayışı qorumaq da o qədər asan olur. Buralarda dövlətçiliyi saxlamaq asandır. Çoxsəslilik yoxdur. Buralar yalnız dövlətin mərkəzindən idarə edilir. Əsabiyyətlərin çox olması anarxiya və xaosa şərait yaradır. Bir mülkdə əsabə sahiblərinin olması, orada

mərkəzin zəif olması mənasına gəlir. Halbuki mülkdə üsyan edən asabə sahibləri az olarsa, mülk də o qədər sağlam və rahat olur [27, c. 2, s. 498]. İbn Xəlduna görə, əsas etibarlı ilə ruzi və sərvət əməyin nəticəsidir. Ancaq əməyin dəyəri sosial həyatdakı ümumi halların dəyişməsi ilə müşayiət olunur [27, c. 1, s. 623].

Xalqın malına təcavüz olunursa, xalqın mal qazanma həvəsi ölür. Xalq mal qazanmanın bir mənası olmayacağını, çünki onun talan olunacağına inanır. Haqsızlıq nə qədər olur olsun xalq mal qazanmaqdan o qədər geri durur. «Ümranın mükəmməlliyi xalqın çalışma istəyinə bağlıdır. Xalq haqsızlıq olduğu üçün şəhərləri tərk edər, əhali azalar. Zülm ümrani aşındırar və dövlət zərər görür [38, s. 402]. İbn Xəldun böyük şəhərlərdə zülmün daha az olduğunu bildirir. Şəhər böyükdür, xalq çoxdur və edilən zülm iş həcmnin çox olduğuna görə hiss edilməz. Hətta bəzən dövlətin yıxıldığı zaman belə bu şəhərlərə heç nə olmaz. Yeni qurulan dövlət buralarda sadəcə yeni nizamlama aparar. Deməli, zülm və haqsızlıq səbəbindən ümranda bir naqisliyin meydana gəlməsi zəruridir. Zülm yalnız dövlətə yox, eyni zamanda xalqa da təsir göstərən ümumi bir faciədir [38, c. 1, s. 712]. İbn Xəlduna görə, dövlət xalqa haqsız şəkildə, öz işindən əlavə işlər həvalə edərsə, bu ümrani aşındıran səbəblərin ən böyüyü və ən şiddətliyi olar. Xalq dolanmaq üçün əmək sərf edir və onun qarşılığını da almalıdır.

Bütün bunlara əsaslanan İbn Xəldun dövlətin iqtisadi sahədə xalqı sərbəst buraxmalı olduğunu yazır. Bir dövlət ilk qurulduğu mərhələdə hakimiyyət xalqla ədalətli davranır. Bu davranış isə xalqın daha yaxşı işləməsini təmin edir. Ancaq alim bunun bir və ya iki nəsillə davam etdiyini göstərir. Daha sonra hakimiyyət çökməyə başlayır. Bu mərhələdə vergilər artırıldığı üçün və alqı-

satqını dövlətin özü etdiyi üçün xalqın alıcılıq qabiliyyəti azalır. Beləcə, xalq arasında qıtlıq meydana gəlir. İbn Xəldun, bu qıtlığın digər bir səbəbi kimi, anarxiya və insanların bir-birlərini öldürməsinə göstərməkdədir [27, c. 2, s. 737-738].

İslam cəmiyyətinin iqtisadi həyatının tənzimlənməsində dövlətin rolu

Yuxarıda ibn Xəldunun dövlətin iqtisadi həyata müdaxilə etməməsini müdafiə etdiyi bildirilmişdir. Buna baxmayaraq, o, iqtisadi sabitliyi məhz dövlətin təmin edə biləcəyini düşünür. O, iqtisadi görüşləri etibarlı ilə tam bir liberal və özəl təşəbbüsçüdür. O, iqtisadi hadisələrin, digər ictimai hadisələr kimi özünə məxsus bəzi qanunları olduğunu yazır və bunlara hər hansı bir zorakılıq tətbiq olarsa iqtisadi həyatı alt-üst edəcəyini düşünür. Alim bu fikirlərlə dövlətin iqtisadi həyata müdaxiləsinə qarşı olduğunu göstərir.

İbn Xəldun dövlət kapitalizminə, yəni dövlətin və dövlət adamlarının bilavasitə iqtisadi fəaliyyət göstərmələrinə qarşıdır. Alim göstərir ki, dövlət yalnız nəzarət və nizamlama işlərini aparmalıdır. Bu durumda xalq rifah və gəlir səviyyəsini yüksəltmiş olur. Dövlət iqtisadi fəaliyyətləri öz sahəsinə daxil edirsə, alim bu dövlətin çökmək üzrə olduğunu bildirir. Bunlar ibn Xəldunun tam bir liberalist olduğunu söyləməyə əsas verir.

Dövlətin rifahını təmin etdikdən sonra çəkdiyi xərclər istehsalı sürətləndirərək iqtisadi fəaliyyətlərin inkişafına və rifahın yayılmasına xidmət etməsi vacibliyini qeyd edən alimə görə, dövlət xərcləri ümumi tələbin əhəmiyyətli bir hissəsini təşkil etdiyindən, dövlətin iqtisadi qərarları cəmiyyətin bütün tə-

bəqələrinə təsir edir. İbn Xəldun iqtisadi fəaliyyətləri izah edərkən, buna iqtisadi xüsusiyyətləri, sosial məsələləri araşdırma prizmasından baxır. Bununla birlikdə, iqtisadi hadisələrlə başqa mövzular və sosial hadisələr arasında qarşılıqlı əlaqələrin mövcudluğuna inanır [38, s. 399]. O, dövlət təşkilatı ilə iqtisadi inkişaf arasında sıx tellərin olduğuna inanır. «Müqəddimə»də göstərilir ki, dövlət süquta üz tutursa, xalqda sənətə və əkinçiliyə olan meyl azalır. Bu da şeylərin qiymətlərinin düşməsinə səbəb olur. Bu zaman da bəzi zənginlər bu malları çox ucuz qiymətə satın alma fürsəti qazanırlar. Dövlət inkişaf etməyə başlayınca, bunların qiyməti artır və mülk sahibləri böyük sərvət əldə edirlər. İbn Xəldun hər hansı əmək sərf olunmadan qazanılan bu qazancı qanuni hesab etmir [38, s. 402].

İbn Xəlduna görə, şəhərlər dövlətləri yox, dövlətlər şəhərləri yaradır. Şəhərlərdəki iqtisadi fəaliyyətlərin inkişafının səbəbi də dövlətdir. Dövlət yaratdığı bu şəhərlərdə böyük işçi qüvvəsini fəaliyyətə cəlb edir və bu işçi qüvvəsinin daha səmərəli inkişafını təmin edir. Dövlət şəhər ümranının simasıdır və onun içindəki hər cür fəaliyyətin varlığı və inkişaf şərtidir [18, s. 135].

Dövlətin ilk zamanlarında əldə edilən vergi az olur, amma toplanan vergi böyük bir yer tutur. Dövlətin son zamanlarında isə fərd başına vergi çoxalır, amma toplanan vergi az yer tutur. Səbəbi odur ki, insanlardan az vergi toplanınca, çalışmaları artar və ona istək duyarlar. Onun qənaətcə, ödənen verginin az olmasından meydana gələn razılıq hissilə ümran inkişaf edir. Ümran inkişaf etdikdə isə vergi miqdarı artır. Alim dövlətin bir çox vergi növü ortaya çıxarması ilə öz sonunu yaxınlaşdırdığını bildirmişdir. Nə qədər az vergi alınarsa, xalqın dövlətə bağlılığı da o dərəcədə artdığı üçün, həm gəlir artar, həm də inkişaf [27, c. 2, s.

697]. Beləcə, hökmdarlar ard-arda iş başına gəlirlər. Öncəki sadə yaşam tərzi rifah və bolluqla əvəz olunur. Beləliklə, hər kəs daha zəngin ola bilmək üçün müxtəlif hiylələrə baş vurur və vergidən yayınır. Dövləti təmsil edən insanlar bolluğu artırmaq üçün yeni vergilər almağa başlayırlar. İbn Xəldun bundan sonra xalqın dövlətə olan inamının sarsılmağa başladığını yazır. Beləliklə, dövlət öz sonunu yaxınlaşdırır. Göründüyü kimi alim dövlətin iqtisadi sahədə cəmiyyəti özbaşına buraxmasının vacibliyini, əks halda ortaya çıxacaq nəticələrin dövlətin yığılmasına səbəb olacağını göstərir.

Xalqın əməyə həvəsi itib ümrana olan etibar azaldıqca, vergi ödəyicilərinin də sayı azalır. Vergiləri artırmaqla bunun qabağını almaq istəyirlər. Məmləkətin yenidən qurulması ilə bağlı arzu və istək ortadan qalxdığı üçün ümran məhvə doğru gedir və onun zərəri də dövlətə dəyir. Alim bu kateqoriyaları ayırdıqdan sonra bir məmləkəti iqtisadi yüksəlişə aparan ən böyük səbəbin vergini azaltmaq olduğunu bildirir [27, c. 2, s. 698].

İbn Xəldun bu görüşünü bütün cəmiyyət növlərinə şamil edir. Bədəvi cəmiyyətin ehtiyacı az olduğu üçün xərcləri də az olur. Buna görə də dövlətin vergi yolu ilə təmin etdiyi gəlirlər xərcləri artıqlaması ilə ödəyir. Onun cəmiyyət fəlsəfəsindəki fikirləri iqtisadi sahədə də görünür. Alim qeyd edir ki, hədarilik mənimsəndikdən sonra xalqın məsrəfləri çoxalır. Bununla bərabər dövlət uzaq bölgələrdən vergi toplaya bilmir. Buna görə də vergi gəlirləri azalır, xərclər artır. Dövlət buradakı gəlirləri toplamaq üçün əsgərə daha çox pul ayırır. Bu hallar umranın süqutunu göstərir [27, c. 2, s. 700].

İbn Xəldun dövlətin varlığının davamını iqtisadi sabitliklə düz mütənasib olaraq görür. Dövlət istehsal etdiyi malı tacir və

kəndlinin alması üçün məcburiyyət şərti qoyur. Dövlət bu malları ucuz satmaq istəməz. Bunları tacir və kəndli alınca bütün nəğd paraları qurtaracaq. İbn Xəlduna görə, beləliklə, dövlət malını sata bilmədiyi üçün hamısı əlində qalacaqdır. Dövlət əlində qalan malı qiymətindən çox aşağı satacaqdır. Bu durumda da cəmiyyətin orta təbəqəsi müflisləşir. Sənətkarlar təbəqəsi ən çox vergi verən təbəqə olduğu üçün bunların maddi baxımdan zəifləməsi ilə vergi sistemi də pozulacaqdır [27, c. 2, s. 703].

İbn Xəldun dövlət malının artımını təmin edən ünsürün vergilər olduğunu vurğulayır. Vergilərin artması isə sərmayə sahiblərilə ədalətli davranmaqla mümkündür. Həticədə təşəbbüs gücü artar ki, bu da dövlətin vergi gəlirlərinin çoxalmasına təkan verir. Dövləti idarə edənlər əgər kənd təsərrüfatını və ticarəti öz inhisarlarına alırlarsa, bu dəfə gələn məhsulu və ya malı sahiblərindən alır və bu malları hakimiyyəti altındakı xalqa özünün müəyyənləşdirdiyi qiymətə satarlar. Bu isə daha böyük haqsızlıqdır [27, c. 2, s. 704].

Hökmdar dövlətin qocalıq dövründə sərvət itirildiyi üçün onu lazım olan yerə xərcləməzsə, dövləti himayə edənlərin malları azalır. Məlum olduğu kimi, dövlətə gələn vergi gəlirləri ölkənin abadlaşdırılmasına, alış-verişə, bazarların fəaliyyətinə bağlıdır. Bu gəlirlərin azalması dövlətin ziyanıdır.

İbn Xəldun dövlətin iqtisadi həyatı necə tənzimləməsini göstərir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, dövlət xalqın əlindəki malları çox ucuz qiymətə alıb, bunları daha baha qiymətə satarsa, bu daha böyük haqsızlıqdır. Tacirlər zərəri ört-basdır etmək üçün ehtiyat yığaraq lazım gəldikdə yaxşı bir qiymətə satarlar. Dövlət isə malın haqqını əvvəldən istəyər. Beləliklə, tacir zərər edər və bu haqqı ödəmək üçün sərmayəsini verir. Bundan sonra artıq tacir iş görə bilməz.

Çünkü sərmayəsi əlindən çıxmışdır [27, c. 2, s. 715].

Dövlət ibn Xəldunun cəmiyyət fəlsəfəsində cəmiyyəti formalaşdıran qurum kimi ortaya çıxar. Dövlət məcburi meydana çıxan bir qurumdur. İbn Xəldunun dövləti, iqtisadi həyatın bazasını təşkil edən, ancaq iqtisadiyyata müdaxilə etməyən bir qurumdur.

İbn Xəldunun siyasət fəlsəfəsində dövlətin təkamülü və ömrü

İbn Xəldunun dövlətin ömrü ilə bağlı ortaya qoyduğu nəzəriyyə onun tarixi determinizmi mənimsədiyini və bütün cəmiyyət və siyasət fəlsəfəsini bu istiqamətdə formalaşdırdığını göstərir. O, müəyyənləşdirdiyi bu görüşləri bütün sahələrdə olduğu kimi əsabiyyət anlayışının ətrafında cəmləşdirmişdir. İrəlidə də görəcəyimiz kimi ibn Xəlduna görə, əsabiyyət güclü olursa dövlət də güclü olur. Əsabiyyət zəiflərsə dövlət də zəifləyər. İbn Xəldun əsabiyyət nəzəriyyəsini hakim ailələr də daxil olmaqla bütün ailələr üçün məqbul saymaqda, eyni zamanda ümumiyyətlə dövlətlərin əsabiyyətlərinin güclü olan hakim ailələrə dayandığına inanır. Buna görə də alim soyluluq nəzəriyyəsini dövlət həyatına tətbiq etmişdir [38, s. 201].

Dövlətin canlı bir orqanizm olduğunu, bütün canlılar kimi mütəmadi olaraq dəyişdiyini iddia edən bu nəzəriyyə fəlsəfi bir görüşdür. Hər canlının doğulması, böyüməsi, inkişafı, yaşlanması və ölməsi kimi dövlətlər də bu mərhələlərdən keçir. Bu, cəmiyyətin digər mərhələlərində də görünür. İbn Xəldun dövlətin süqutunun əsas səbəbi kimi dövləti əlində tutan ailənin süqutunu göstərir. Alimin təhlillərinə görə, bəzən şəhər mədəniyyətini əlində tutan ailənin ortadan qalxması ilə dövlət ortadan qalxmaya bilər. Ancaq

bu nadir hadisələrdəndir. İbn Xəldun şəhər mədəniyyətində dövlət süquta başlayınca o mədəniyyətin davam etməsinin qeyri-mümkünlüyünü göstərir. Çünki dövlət mədəniyyətin simasıdır. Sima yox olunca dövlətin yaşaması mümkün deyildir [18, s. 144]. İbn Xəlduna görə, mülkün varlığı əsabiyyətin varlığı, yoxluğu onun yoxluğudur. Mülk və dövlət əsabiyyətin və şəhər mədəniyyətinin məcburi şərti olduğu üçün əsabiyyətin süqutu ilə şəhər mədəniyyəti də ortadan qalxır. İbn Xəldun dövlətin süqutunun səbəblərini əsabiyyətə bağlayır. Onun pozulmasının əsas səbəbi də dövləti əlində tutan ailədir [18, s. 147].

İbn Xəldun dövlətlə fərdin ömrü arasında sıx tellərin olduğuna inanır. O bu ömrü əsasən üç hissəyə ayırır. Təzayüd yaşı, vukuf yaşı və rücu yaşı [21, s. 105]. İnsan ömrünə oxşayan cəmiyyət ömrü alimin sosiologiyasının ana sütunlarından biridir. Tarixi və sosial hadisələri izah etmək üçün onları canlılara oxşadan müəllif, dövlətin ömrünü üç nəsil ömrü qədər götürmüşdür. Ona görə, bir nəsil normal olaraq 40 il davam etdiyindən dövlətin ömrü 120 ildir [27, c. 2, s. 116-117] Alim bu fikri ilə bədbinlikdən nikbinliyə qapı açmışdır. O, dövlətin quruluşundan etibarən əsabiyyət anlayışını işlədir. Ona görə, bir qəbilə sahib olduğu əsabiyyət sayəsində əldə etdiyi qalibiyyət ölçüsündə nemətə qovuşur. Əgər bağlı olduğu dövlət bu qəbilədən üstün isə, qəbilə verilən gəlirlərə boyun əyər və bu dövlətdə yaşayan inasnar kimi ev tikə, bahalı paltarlar geyinə bilər [27, c. 2, s. 453].

İbn Xəldunun cəmiyyət və siyasət fəlsəfəsində əxlaqiliyin, ictimai müqavimətin əlamətləri dövlət təşkilatının hər sahəsində mövcuddur. Xüsusilə əxlaqi tərəflə əsabiyyətin gücü arasında o böyük bir paralellik olduğunu düşünür. Bədəvi cəmiyyətlər əsabiyyətini qoruduqları üçün eyni zamanda əxlaqi baxımdan da

pozulmamış olurlar. Bədəvilər bolluq və nemətlərinin çoxluğu səbəbi ilə artıq əsabiyyətlərini və qəhrəmanlıqlarını itirməyə başlayırlar. Bu, onların övladlarında daha bariz şəkildə müşahidə olunur. Yəni öz xidmətlərini birbaşa görmək və ehtiyaclarını öz-özünə təmin etmək istəklərindən uzaq yetişirlər. Həticədə qəhrəmanlıq və cəsərləri getdikcə azalır [27, c. 2, s. 453].

Müəllif, əsabiyyətin gücünü cəmiyyətin gücünə düz mütənasib hesab edir. Əsabiyyət onun ictimai fəlsəfəsində cəmiyyəti ayaqda saxlayan birləşdirici rolunu oynayır. Bir qəbilə əsabiyyətdən nə dərəcədə uzaqlaşarsa, o dərəcədə də məhv olma təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya qalır. Firavanlığa alışan qəbilədə əsabiyyətin təsiri qırılır və qəbiləni ayaqda saxlayan bu güc yıxıldığı zaman qəbilə əldə olanı müdafiə edə bilməz. Alim bu baxımdan bir qəbilədə rifah olduğu zaman mülkün əldə edilə bilməyəcəyini göstərir [27, c. 2, s. 454].

Əsabiyyətin gücü və təsiri özünü itirməyə başlarsa, cəmiyyətin hər sahəsində və hər qurumunda ictimai tənəzzül meydana çıxar. İbn Xəlduna görə, əgər qəbilə əsabiyyətini itirərsə, zillət və boyun əyməyə məcbur olurlar. Çünki əsabiyyəti itən insanlar özlərini müdafiə edə bilməzlər və artıq zillətə öyrəşərlər. O halda bunlar öz hüquqlarını belə tələb edə bilməzlər [27, c. 2, s. 454]. İbn Xəldun əsabiyyəti itməyə doğru gedən qəbilələrin hər cür güzəştə hazır olduğunu, beləcə dövlətin içində əridiklərini söyləyir. Ona görə, qəbilələr boyun əyməyə razı olmadıqca, dövlətin istədiyi borc və vergiləri də tələb etməzlər. Çünki bunlarda haqsızlıq və zillət vardır. Bu halda, əgər özlərini müdafiə edə bilmirlərsə, əsabiyyətləri məhv olmuş deməkdir. Əgər əsabiyyət bu halın qarşısını almağa kifayət etmirsə, o adam müqavimət göstərə bilməz və hüququnu tələb edə bilməz [27, c. 2, s. 456].

Mülkün qazanılması, qorunması və genişlədilməsində əsabiyyəti güclü olan qalib gəlir. İbn Xəldun əsabiyyətin məqsədi olaraq mülkü göstərir. Ona görə, mülkün əldə edilməsi mütləq bir qalibiyyət və üstünlük sayəsində olur. Mülkü isə ən bacarıqlı və qabiliyyətli olan əldə edir. Digərləri isə bu mülkdən faydalanmadıqları üçün mülkün sahibinə qısqanclıq edirlər. Mülk sahibi olanlar rifah və bolluqdan dolayı harınlaşır və yavaş-yavaş qocalmağa başlayırlar. Bu qocalıq dövründə o biri qəbilə mənsubları gənc qalırlar [27, c. 2, 674]. Digər qəbilə mənsublarının gənc qalmasını təmin edən əsabiyyət gücüdür. İnsanlar bolluq və rifaha alışdıqca, əsabiyyətdən uzaqlaşırırlar. Bu durumda bu rifahı yaşamayan digər qəbilələr canlı qalırlar. Beləcə, gənc qalan qəbilənin digər mənsubları mülkə göz dikərlər. Halbuki mülkün sahibləri də yenə öz tərəfdarlarıdır. Bundan sonra artıq ilk mərhələdəki qəbilə içərisindəki toqquşma olmur. Çünki mülkü əlində tutanlar qocalmışlar və gənc olanlar, yəni əsabiyyətini mühafizə edənlər dövlətə hakim olurlar [27, c. 2, s. 464].

Əsabiyyətin təsiri qırılınca, mülkü əlində tutan qəbilə də yavaş-yavaş çökməyə başlayır və əsabiyyəti güclü olanın əlinə keçər. Alim bu şəkildə ictimai determinizmi də ortaya çıxarmışdır. Bir millətin içində əsabiyyətin təsiri qırılma qədər o millət mülkün sahibidir. Millətlər mülk əldə etmək üçün həmişə təşəbbüs göstəririlər. Bu təşəbbüslər sayəsində yetərli güc əldə etdikləri zaman mülk, hədəfinə doğru hərəkət edərlər [27, c. 2, s. 464].

İbn Xəldunun sosioloji fikirlərinə nəzər saldıqda görünür ki, əsabiyyətin gücü və mədəniyyətin inkişafı arasında tərs mütənəsiblik vardır. Mədəni olan cəmiyyətlərdə əsabiyyət gücü zəifdir. Amma əsabiyyət gücü olan qəbilələri oturaq mədəniyyətə asanlıqla sövq etmək mümkündür. Ona görə məğlub olan millətlər

qalib olanların inanclarını, bütün yol və üsullarını qəbul edirlər, onlara oxşamağa çalışırlar. Bunun səbəbi isə onlara bağlı olduqlarını zənn etmələridir. Yəni öz məğlubiyyətlərinin səbəbinə nəzər yetirmədən əsarətin cilovuna düşən bu qövmün qiyafətində, peşəsində, digər hal və adətlərdə olduğuna inanmalarıdır [27, c. 2, s. 465].

Dövlətin bu kimi hallarını izah edərkən, bunu tarixin bütün dövrlərinə şamil edən və eyni səbəblərin eyni nəticələri doğurduğuna inanan İbn Xəldun cəmiyyət fəlsəfəsinin ümumi xarakterinin dövlətin təşkilatlanmasına da sirayət etdiyini yazır. Onun təliminə görə, məğlubun qalibə uyğunlaşmasının səbəbi əsabiyyət və ya qazandıqları qələbənin çətin bir iş olduğunu güman etmək deyildir. Məğlub olan özünü yalnız geyim-kecim kimi formal şeylərlə qalibə bənzətməyə çalışır. İbn Xəlduna görə, qalib olan mədəniyyəti ilə də bu qəbilələri öz təsiri altına alır və əridir [27, c. 2, s. 466].

İbn Xəldun bundan sonra məğlub qövmlərin qalib qövmün əmrinə tabe olduğunu qeyd edir. Qalib qövm məğlub qövmləri kölələşdirərək özünə bağlı edir. Beləliklə bu qövmlərin artıq müstəqillik məqsədləri olmur. Çünki insanlar üçün yaxın məqsədlər daha əhəmiyyətlidir. Bunlar da heyvani qüvvələrdə meydana gələn arzu ilə qurulur [27, c. 2, s. 468].

Məğlub olan qövm üçün artıq mülk var, ya yox, fərq etməz. Əsabiyyətdən qaynaqlanan qazanma arzusu və mülk əldə etmək niyyəti ortadan qalxır. Müəllif göstərir ki, bu kütlələr hər kəsin boyunduruğuna girər. Təbiətlərindəki liderlik duyğusu qırılsa öz bioloji ehtiyaclarını belə təmin etməyə tənbellik edirlər.

Alimin sosiologiyasında meydana qoyduğu əsabiyyət anlayışının günümüzdəki milliyyətçilik anlayışı ilə tam üst-üstə düşmədiyi də

görünür. Onun əsabiyyətdən gözlədiyi sadəcə milliyyət etibarını ilə ortaya çıxan şey deyildir. Ona görə, əsabiyyət sayəsində insanlar öz mal və canlarını qurban edə bilirlər. Beləliklə, mülk və hakimiyyət sahibi olurlar. Hər insan bu cür yüksək məqsəd uğrunda mübarizə aparır. Çünki mülk əldə etmək bütün dünyəvi xeyirləri, fiziki və nəfsi arzuları özündə toplayan zövqlü və şərəfli bir mövqedir. Ancaq insanlar mülk əldə etdikdən sonra bunu unudurlar. Hansı çətinliklərlə qarşılaşdıqlarını xatırlamazlar və əsabiyyətin təsiri getdikcə azalmağa başlayar [27, c. 2, s. 468].

Bədəvi cəmiyyətdə əsabiyyətin güclü olmasının ən böyük səbəbi ənənələrin daxili nizam-intizam olaraq qəbul edilməsidir. Yavaş-yavaş bədəvi qəbilələr mədəniləşməyə başlayıb, adət-ənənələrin yerini qanunlara verdikcə, əsabiyyətə ehtiyac duymazlar. Beləliklə, əsabiyyət zəifləyər. Müəllif göstərir ki, bu durumda insanlar başlanğıc hallarını unudurlar. Dövlətdəki mülk hakimiyyət mənsublarının birindən o birinə miras yolu ilə keçər və əsabiyyətlə gələn itaət yerini hökmdarı olan itaətə verir. Bundan sonra əsabiyyətə olan ehtiyac azalar. Hakimiyyətə olan bağlılıq dini inanc halına gələr.

Əsabiyyətə bağlı olaraq ortaya çıxan dövlət yerini yavaş-yavaş hökmdara və qanunlara verir. İbn Xəlduna görə, bu halda hakimiyyət mənsubları üçün artıq əsabiyyətdən qaynaqlanan öhdəçilik qalmır. Dövlət vəzifələrinə öz qohumlarından başqa qeyri irqlərdən olan qəbilələrin nümayəndələrini də qəbul edərlər. O, misal olaraq ərəb əsabiyyətinin pozulduğu dövrdə xəlifə Mötəsim və oğlu Vəsilin dövrünü göstərir [27, c. 2, s. 482]. Bu dövrdə hakimiyyətləri fars, türk və səlcuqlular təşkil edirdilər. Mülk sahibləri əsabiyyətə ehtiyac duymadan öz tabeliyindəkiləri itaət altına ala bilirlər. Uzaq yerlərdə yaşayan və itaət etdikləri adamlar

tərəfindən idarə edilənlər, bunun qarşılığında hər hansı bir ortaqlıq gözləməzlər. Çünki ona təslim olublar və ağıllarında onların lehinə bir inanc kök salıb.

İbn Xəldun sahəsi geniş olan və hakimiyyəti böyük olan xanədanlıqlarda artıq əsabiyyətin yerini dinə əsaslanan bir bağlılığın tutduğunu göstərir. Mülk əldə etmə yalnız qalibiyyətlə meydana gəlir. Hər kəs bu qalibiyyəti öz istəklərini həyata keçirmək üçün istəyir. Dində isə artıq rəqabət ortadan qalxar. İxtilaf azalır, yardımlaşma və həmrəylik hissi artır. Beləliklə, xanədanlıq daha da güclənir və sahəsi böyüyür [27, c. 2, s. 485].

İbn Xəldun görə, dini güc əsabiyyət sahibləri arasındakı rəqabəti və həsədi ortadan qaldırır. Üzlərini yalnız dinin istədiyi məqsədə doğru çevirirlər. Bundan sonra artıq hədəfləri birdir. Eyni şeyi hər kəs bərabər şəkildə arzulayır. Beləliklə, qarşılarındakı rəqib nə qədər güclü olur olsun, bu birlik duyğusu sayəsində rahatlıqla qalib gələ bilirlər [27, c. 2, s. 486].

Əgər məmləkətdə din aşınmaya məruz qalırsa, o zaman yenə dövlət çökməyə başlayar. Dinin gətirdiyi əlavə qüvvə olmadan yalnız əsabiyyət sayəsində ayaqda qalmaq mümkün olur. İqtidarın hakimiyyəti altında olan sayca özünə bərabər və ya qüvvəcə özündən üstün olan dövlətləri din sayəsində özünə itaət etdirir. Din sayəsində əsabiyyət baxımdan özünə bərabər olan qövmləri məğlub edir. Göründüyü kimi alimə görə dinin cəmiyyəti yalnız ayaqda saxlayan yox, onu yönləndirən bir gücü vardır. Din əsabiyyət olmadan təkbaşına cəmiyyəti idarə edə biləcək bir dəyərlər kompleksidir. Bununla bərabər, İbn Xəldunun sosiologiyası diqqətlə nəzərdən keçirilsə, əsabiyyətin dindən daha vacib və daha təsirli bir güc olduğunu söyləmək olar.

Bir dövlətin əsabiyyətinin çatdığı yerlər onun gücünü də göstərir.

Onun üçün alim dövlətin bədəvi qəbilələri sərhəd bölgələrinə yerşədirməsini vacib bilir. Dövlətin əsabiyyəti nə qədər güclü isə ətrafındakı qəbilələri də nəzarət altında tutması o qədər rahatdır. Ancaq ibn Xəlduna görə, dövlət və xanədanlıq əyalətlərdə güclü olmaya bilər. Lakin mərkəzdə qüvvətli olmalıdır. Dövlətin əhalisi çox olarsa, ərazisi darısqallıq edərsə, deməli dövlət sərhədlərinin o tayındakı yerləri də öz hakimiyyətinə qata bilər. Dövlət yıxılmağa başladığı zaman isə əvvəlcə ətrafı sökülməyə başlayar və ən son mərkəz yıxılır.

İbn Xəlduna görə, bir dövləti məhv etməyin ən qısa yolu onun mərkəzini məhv etməkdir. Onun fikrincə, mərkəzin məhv olacağı təqdirdə ətrafda dövlətə aid olan yerlərin və qövmlərin heç bir mənası qalmaz. Çünki mərkəz özündən ruhun və canın ətrafa yayıldığı ürək kimidir. Yrəyin dayanması ilə birlikdə bütün vücut məhvə məhkumdur. Bura mərkəzi avtoritet, dövlətin idarə olunmasının və varlığının təminatıdır. Bu olmadığı zaman dövlətdən bəhs edə bilmərik [27, c. 2, s. 493]. Amma alim dövlətin məhvi təqdirdə belə böyük şəhərlərin öz varlıqlarını qoruyub saxlaya biləcəyini söyləyir.

Müəllif bir dövlətdəki əsabiyyətin çox olmasının həm yaxşı, həm də pis tərəflərinin olduğunu göstərir. Əsabiyyətin çox olması dövlətin güclü olmasının əlamətidir. Amma eyni zamanda dövlətin tək əldə cəmləşməsini əngəlləyir. Onun fikrincə, bir xanədanlığın qəbilələri və əsabə sahiblərinin çox olması onların çox mülkə sahib olduqlarını göstərir. Çünki mülk yalnız əsabiyyətdə olur, əsabiyyət sahibləri dövlətə aid olan yerlərdə dövlətin hamisidir və bir dövlətin sahəsinin genişliyi, onun nə qədər uzun yaşadığına dəlalət edir [27, c. 2, s. 495].

Əsabiyyət qüvvətli olarsa, dövlətin ömrü də uzun olur. Dövlətə

bağlı olan məmləkətlər nə qədər çox olursa, bu o dövlətin ömrünün nə qədər uzun olacağına işarə edir. Çünki o məmləkətlərin bu dövlətdən ayrılması uzun zaman alır. Hər biri ayrı-ayrı zamanlarda ayrılır və beləliklə, dövlətin mərkəzinə gələne qədər xeyli zaman keçir.

İbn Xəldun mülkün ehtişamı və şöhrətinin bir nəfərdə toplandığını göstərir. Bu da dövlət başçısıdır. Bu şans əsabə arasında ortağ bir duyğudur. Yəni qəbilə fərdləri öz aralarında bir adamın dövlət başçısı olduğunu görmələri onların dövlətə bağlılıqlarını artırır. Lakin daha sonra gələn nəsil bu hökmdarlığı qorumağın əsabədən qaynaqlandığını görmürlər. Bu işin yalnız pul üçün edildiyini zənn edirlər. Beləliklə, hökmdarın gücü getdikcə zəifləməyə başlayar. Burada dövlət aşınmağa və qocalmağa üz tutur. İbn Xəldun bunun səbəbini əsabiyyətin məhv olması ilə izah edir. Ona görə, əsabiyyət sahiblərindəki mətanət və dözümlülük ortadan qalxmış, əsabiyyət pozulmuş hesab edilir [27, c. 2, s. 502].

Dövlətin quruluşundan sonrakı mərhələni izah edərkən alim əsabiyyətin pozulmasının səbəbi kimi əxlaqi çöküşü və buna bağlı olaraq maddi dəyərlərin ön plana keçməsinə göstərir. İbn Xəldun görə, mülk insanlarda rifah və tənbellik meydana gətirir. Beləcə, mülk sahibləri tənbelləşir və artıq gəlirləri xərclərini ödəmir. Bu sırada hökmdarlar bu mülk sahiblərindən müharibələr və s. üçün çəkilən xərclərin ödənməsini tələb edir. Ancaq ödənməyincə dövlət onların sərvətlərinə əl qoyar. Alim bunun daha təhlükəli olduğunu göstərir. Çünki bu davranış əsabiyyət sahiblərinin zəifləməsi deməkdir ki, bu da dövlətin məhvinə gətirib çıxarır [27, c. 2, s. 503].

İbn Xəldunun fikircə, dövlət bu əsabiyyət sahiblərini dəs-

təkləyərsə o zaman daha böyük problemlər ortaya çıxacaqdır. Belə ki, bu əsəbiyyət sahiblərinə verilən dəstəklə birlikdə dövlət öz zərərinin yerini doldurmaq üçün yeni vergilər qoyar. Beləcə xalq daha da kasıblaşar və dövlətin gücü olan əsgər də beləcə batar. Dövlətin içində gəlir səviyyəsi baxımından böyük natarazlıqlar ortaya çıxar. Dövlət gücsüzləşər.

Alim bundan sonrakı mərhələlərdə cəmiyyətin çökməsinin necə ortaya çıxacağını izah edir və ən önəmli səbəb kimi dövlətin mərkəzi avtoritetinin zəifləməsini göstərir. Ona görə, yüksək rifah cəmiyyətin pozulmasına səbəb olur. Buna görə mülkün əlaməti olan xeyirli və yaxşı niyyətlər məhv olur və bunun ziddi olan bəd keyfiyyətlər onların mahiyyətinə çevrilir. Bu da əldəki mülkün yox olması deməkdir. Belə vəziyyətdə dövlət məhvə məhkumdur [27, c. 2, s. 503].

İbn Xəldun dövlətin ilk dövrlərində çox gəlir olmadığı üçün insanların sadə həyat tərzini sürdüyünü bildirir. Gəlir səviyyəsinin aşağı olması ilə əxlaqi nizam-intizam arasında paralellik görür. Alim qeyd edir ki bu halda cəmiyyət hakimiyyətlə həm yaxşı yola gedir, həm də dövlətə itaət edir. Ancaq dövlət mülk sahibi olduqdan sonra artıq rahatlıq dövlət sahiblərinin xasiyyətlərinə çevrilir. Beləcə dövlətin canlılığını təmin edən, güclü bir mətanətə, sağlam bir dözümə əsaslanan bədəviliyi unudurlar. Bunun zərərinə də dövlət çəkir. İbn Xəldun bu tip hadisələr nəticəsində dövlətin qocaldığını göstərir [27, c. 2, s. 504].

Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, İbn Xəldun dövlətin ömrünün fərdin ömrü kimi olduğuna inanır. Onun dövlət anlayışı Platon və Hegelin dövlət anlayışlarına oxşayır. Belə ki, Platon və Hegel dövlətin təbii prosesin bir davamı olduğunu göstərir. İbn Xəldun da belə qəbul edir. Onun gəldiyi nəticəyə görə, şəxslərin ömrü necə

uşaqlıq, gənclik, qocalıq kimi üç hissəyə ayrılırsa, dövlətlər də bunun kimidir. Alimə görə, dövlətlərin bu ömrü çox vaxt üç nəslin ömrünü aşmaz. Bunları təhlil etsək görərik ki, birinci nəsil bədəviliyin xarakterini əks etdirir. Bu dövrdə əsabiyyət olduqca təsirlidir. Ətraflarındakı xalqları özlərinə tabe ediblər [27, c. 2, s. 505].

İbn Xəldun dövlətin birinci mərhələsinin verdiyi canlılıq sayəsində inkişaf etdiyini və ikinci mərhələni yaşadığını söyləyir. Dövlətin ikinci nəslində isə rifah və bolluq vardır. İlk dövrün təsiri ilə əldə edilən bu kimi şeylər sonrakı mərhələdə cəmiyyətin cəsarətini məhv edir. Yerini daha ağıllı və boyun əyən bir cəmiyyət alır. Amma ilk nəsil olan bədəviliyin bəzi xüsusiyyətləri bunlarda davam edir. Çünki ilk nəslə görmüşlər və onlarla birbaşa təmasda olmuşlar. Alim bu mərhələdə ilk nəsilə həsrət duyulduğunu söyləyir. Dövlətin bədəvi halının daha canlı olduğunu göstərən Alim bu təşkilatın xarakterinin dəyişkən olduğunu bildirir.

Müəllif insanların əsabiyyətlə bağlı xüsusiyyətlərini itirdikcə dövlətlərinin də süquta doğru getdiyini söyləyir. Bu qaçılmazdır. İbn Xəlduna görə, bir dövlət nə qədər fərqli qəbilələrdən əsabiyyətlər gətirsə də bu sondan xilas ola bilməz. Çünki dövləti təşkil edən əsabiyyət təhrif olmuşdur. Dövlətin son mərhələsi olan üçüncü nəsilə insanlar artıq əsabiyyətlərini itirmişlər. Bütün gücləri tükənib, onlardan hüquq tələb edənlərə qarşı özlərini müdafiə edə bilmirlər. Sanki özlərində heç yoxmuş kimi sərtlik və qabalıq dövrünü unudurlar. Dövlət bu durumda özünü müdafiə etmək üçün yeni yollar axtarmağa başlayır [27, c. 2, s. 506].

İbn Xəldun dövlətin qocalması və geriləməsinin bu üç mərhələ içərisində olacağını söyləyir. Dövlətin yıxılması isə dördüncü nəsilə meydana gəlir. Deməli, bu hər bir dövlətin taleyidir və

ondan qaçmaq mümkün deyildir. Burada alimin determinist anlayışı ortaya çıxır və o bundan bir tarixi zaman kimi söz açır. İbn Xəldunun dövlət quruluşunda, inkişafında və yığılmasında eyni səbəblərin eyni nəticələri doğurduğunu söyləməsi onun tarix sosiologiyasına yeni bir baxış tərzini gətirməsi şəklində şərh oluna bilər.

İbn Xəlduna görə, dövlətin başlanğıc mərhələsində olan rifah və bolluq dövləti gücləndirir. Çünki rifah artdıqca əhali, nəsil və camaat da artar, əsabələr çoxalar, beləliklə, tərəfdarlar da artar. Yeni yetişən nəsil belə bir rifah və nemət havası içində yetişər. Beləcə, bu dövlətin gücü artar. Ancaq dövlət qocalmağa başlayınca bu əsabələrin faydası olmaz. Çünki bunlar hakimiyyətdə səlahiyyətli deyillər [27, c. 2, s. 513].

İbn Xəldunun cəmiyyət fəlsəfəsi diqqətlə araşdırıldıqda görünür ki, o dövlətin hər mərhələsinin fərqli xarakter daşdığına inanır. Ona görə, hər mərhələnin fərqli ictimai xüsusiyyəti var. Dövlətin mərhələlərini müəyyənləşdirən də dövrün ictimai xüsusiyyətləridir. Alim göstərir ki, dövlət müxtəlif münasibətlərdən və yenilənən bəzi ənənələrdən yararılır. O bu münasibətləri beş bölməyə ayırır. Münasibətlər bir-birinə bənzəməz. İbn Xəldunun bu münasibətlərinə diqqət yetirildikdə onun dövlətin mərhələlərini necə gördüyünü daha yaxşı başa düşmək olar. İbn Xəlduna görə, birinci mərhələdə əsabiyyətin xüsusiyyətləri özünü göstərir. Burada istəniləni ələ keçirmə, qələbə çalma kimi məqsədlər ön plana çıxır. Əsabiyyətə liderlik etmə vəzifəsi dövlətə aiddir. Əsabiyyətin ən güclü olduğu dövr kimi alim bu mərhələni göstərir. İkinci mərhələdə dövlət sahibi sahib olduğu mülkün yalnız özünə aid olduğunu göstərmək üçün cəhd edər. Digər əsabələri hakimiyyətə gedən yoldan uzaqlaşdırır. Hakimiyyətin onların əlinə

keçməməsi üçün əlindən gələni edər. Alim bu dövrdə dövlətdə sarsılmanın yavaş-yavaş başladığını bildirir. Çünki birinci mərhələdəki birlik məhv olmağa başlamışdır. Üçüncü mərhələdə dövlətin sahibi vergiləri artırma, sərvət yığma yolunu tutar və yığılan bu sərvətlərlə sənət əsərləri, geniş şəhərlər yaradar. Bu dövr mədəniyyətin ən yüksək səviyyəsini ifadə edər. Alim mədəniyyətin məhz bu dövrdə səviyyəsinin zirvə nöqtəsinə çatdığını bildirir. Dördüncü mərhələdə dövlət sahibi özündən əvvəlkinin qoyduğu şeylərə qənaət edər və digər hökmdarlarla sülh içində yaşayar. Bu mərhələdə əvvəlki nəsillərin ənənələrinə əməl etməməyin dövləti yıxacağına inanırlar. Beşinci mərhələdə dövlətin başında olan hökmdar səhv icraatlar edər. Zövqü və həzzi uğrunda pullarını xərcləyər. Əsas vəzifələrə layiq olan adamları gətirməz. Xalqla olan münasibəti kəsər və beləcə xalqın və nüfuzlu şəxslərin kinini qazanar [27, c. 2, s. 514].

İbn Xəldunun mərhələlər təliminə baxıldıqda bunun dəyişməsinin iki səbəbini ayırd etmək olur. Dövlətin rəhbərləri və xalq. Münasibətləri bunlar müəyyənləşdirir. Dövlət başçısı öz qəbiləsinə yaxın qəbilələrin adamlarını ətrafından uzaqlaşdırmağa başlayır. Ona görə ki, bu qövmlər hökmdara, hökmdarın qövmünün ona baxdığı şəkildə baxmağa başlayır. Çünki bu qəbilələr bir-birləri ilə iç-içədir. Beləcə, bu qövmlər hökmdarın qövmü kimi haqq tələb edər. Hökmdara qarşı iddialı davranar. Buna görə də, hökmdar bu qövmün tərəfdarlarını ətrafından uzaqlaşdırır. İbn Xəldun bu vəziyyətin dövlətin və hakimiyyətin son halı olduğunu yazır [27, c. 2, s. 533].

Müəllif dövləti saxlayan qəbilənin eyni zamanda mülkü də saxladığını göstərir. Bu qəbilə mülkün sahibidir. Alimə görə dövlətin başına naqis biri keçirsə yaxın çevrəsi əlində olan mülkə göz

dikər və bu hökmdarı öz iradələrinə tabe edərlər. Yaxın adamları hökmdarı dövlət işlərindən uzaq tutarlar və zövq içində yaşamasını təmin edərlər. Beləcə, hökmdar hökmdarlığın yalnız zövqdən və rahatlıqdan ibarət olduğuna inanır.

İbn Xəldun dövlətin başındakı adamın dövlət qurumuna nə qədər təsir etdiyini göstərməyə çalışır. Hökmdar rahatlığa alışdıqdan sonra xəzinə, ordu, cəbhə, sərhəd kimi məsələləri vəzirə həvalə edir. Beləcə, vəzir önə çıxır, artıq dövlət tək əllə idarə edilmir. İbn Xəlduna görə, bu pis gedişdir. Rahatlığa alışan hökmdar övladları da artıq rəhbər olmağa həvəslənməzlər, qalibiyyəti bilməzlər. Bütün istəkləri göstərişdən ibarət olar [27, c. 2, s. 698].

Dövlətin süqutunu hazırlayan səbəblərdən biri monarxiyanın yığılmasıdır. Vəzir hökmdara aid olan ünvanları almışdır və hökmdara bağlılıq duyanlar bu əsabiyyətə itəat etmişlər. İbn Xəldun hökmdardan istifadə edənlərdə bu əsalətin olmadığını və bunun üçün cəhd göstərmədiklərini bildirir.

Dövlət qocalmağa başlayınca hökmdar ona yardım edən və dəstək olan şəxslərə möhtac qalır. Çünki üsyançılar çoxalmışdır. Buna görə də sultan gəlirlərini ona yardım edənlərə verir. İsraf çox olduğu üçün vergi gəlirləri azalmışdır. Beləcə, hökmdarın səlahiyyətləri daralır və əhatəsindəkilərin neməti azalır [27, c. 2, s. 707]. Dövlətin son mərhələsində gəlir-çıxar tarazlığı pozulur. Gəlirlər xərcləri ödəmir. İbn Xəldun bunun normal olduğunu qeyd edir. Çünki bu dövrdə rahatlıq və israf var. Dövlətin başındakı şəxsin ehtiyacı daha da artır. Hökmdarın əhatəsindəki şəxslər əldə etdikləri sərvətləri hökmdara yardım etmədən xərcləyərlər. Hökmdar əldə edilən bu qazancların onun sayəsində qazanıldığına inanaraq bütün gəlirlərə əl qoyar. Çünki hökmdar

artıq tərəfdarlarını da itirmişdir. Bu tərəfdarlar haqsızlıqlara uğrayacaqlarını bildikləri üçün hökumət işlərindən qaçmağa başlayarlar [27, c. 2, s. 708].

İbn Xəlduna görə, dövlətin ikiye bölünməsi və parçalanması qocalıq əlamətidir. Mülk çoxaldığı zaman hökmdar buna kimsənin şərik olmasını istəməz. Yaxın ətrafını ortadan qaldırır. Hökmdar öz əsabiyyətini mülkdən uzaqlaşdırdıqdan sonra onların yerinə özünə dost olanları gətirir. İbn Xəlduna görə, bunların bağlılığı əsabiyyətin bağlılığı kimi deyildir [27, c. 2, s. 726].

Alim dövlətin tənəzzülündə iqtisadi faktorlara toxunur və liberalist bir düşüncə irəli sürür. Hökmdarın çevrəsi genişləndikcə rifah artar, xərclər çoxalar. Buna görə vergilərin sayı və miqdarı artırılır. Bu isə xalqda çalışma həvəsini azaldır. Bu dövrdə meydana gələcək üsyanların qarşısını almaq üçün əsgərə ehtiyac var və beləcə hərbi işlərə xərclər artırılır. Hökmdar dövlətin vəziyyətini düzəltmək üçün qanunları düzəltməyə çalışır. Dövlətin ilk mərhələlərində nə edilibsə təkrar edər. Ancaq bu dövlətin kiçilməsinə səbəb olar. Belə işlər dövlətin süqutunun qarşısını ala bilməz. Bütün dövlətlərdə bu xüsuslar eyni cür həyata keçər. Bu vəziyyətdə məmləkətin kiçikliyinin və ya böyüklüyünün fərqi yoxdur.

İbn Xəldunun dövlət anlayışı əsabiyyət üzərində qurulur. Daha sonra bu əsabiyyət yerini iqtisadiyyata verir. Əsəbiyyətin əhəmiyyəti itincə dövlətin iqtisadi gücü və xalqa olan münasibəti dəyişir. Bütün bunlara baxmayaraq İbn Xəlduna görə, dövlətin iqtisadi mənada xalqa müdaxilə etməməsi belə dövlətin yıxılmasının qarşısını ala bilməz. Zamanı gəlincə monarxiya yıxılacaq və yeni bir əsabiyyət, yeni bir dövlət qurulacaq.



NƏTİCƏ

Tarixdə bir çox düha sahibləri öz dövrlərinin düşüncə xəttindən fərqli və orijinal fikirlər ortaya qoymuşlar. O cümlədən ibn Xəldun da öz dövründə cəmiyyət və siyasət fəlsəfəsini özünəqədərki alimlərdən fərqli tərzdə incələmişdir. Buna görə də o özündən sonrakı bir çox araşdırıcılar üçün ilkin və dəyərli qaynaq olmuşdur. İbn Xəldun araşdırmasını o dövrə qədər istifadə edilən metodlardan fərqli, orijinal üsulla aparmışdır.

İbn Xəldun cəmiyyətlə bağlı bütün hadisələri determinist baxımdan izah etmişdir. Məsələn, bədəvi cəmiyyətlərin iqtisadi baxımdan getdikcə hədəriləşəcəyini bildirməsi və bu prosesin bütün zamanlarda eyni şəkildə gedəcəyini müdafiə etməsi, o dövrə qədər ortaya atılan sosioloji və tarixi ədəbiyyat baxımından olduqca fərqli xüsusiyyətlər daşıyır. İctimai hadisələri izah edərkən, alim öz dövründən 500 il sonra araşdırma mövzusunda pozitivist davranışı göstərmiş və bununla pozitivist sosiologiyanın əsaslarını qoymuşdur.

Cəmiyyət hadisələrini izah edərkən ibn Xəldun elmi metodlardan istifadə etmişdir. Bu üsulla mütəfəkkir, öz mühakimələrini araşdırmalarına qatmadan ictimai qanunlar meydana qoymağa çalışmışdır. Misal olaraq, cəmiyyətləri canlı orqanizmlərə oxşatması və cəmiyyətlərin mərhələlərini izah edərkən bunu diqqətdə saxlaması onun üsulu haqqında bizə qənaətlər verir.

Fərdlərin həyatlarını davam etdirmələri üçün cəmiyyət halında yaşamağın zəruri olduğunu qeyd edən ibn Xəldun bunun insanların içindən gələn bir ehtiyac olduğunu göstərir. Bu, müasir

psixoloqların kəşfləri ilə üst-üstə düşən nəzəriyyədir. İbn Xəldun ibtidai dövrlərdən müasir cəmiyyətlərə qədər bütün ictimai sistemlərin məcburiyyətdən meydana gəldiyini müdafiə edir.

Cəmiyyətləri yaşam tərzlərinə, ənənələrinə, idarə etmə formalarına görə ayırması onun ən önəmli tərəflərindən biridir. Cəmiyyətləri bədəvi və hədəri cəmiyyət olaraq ikiye ayırması və bunların strukturlarını ən incə detallarına qədər izah etməsi öz dövrünə qədərki araşdırma metodlarından çox fərqlidir.

İbn Xəldunun sosioloji baxışlarında diqqət çəkən məqam onun iqtisadi əlaqələrlə cəmiyyətin yaşam təzi, əxlaqi quruluşu, ənənələrini davam etdirmə kimi mənəvi dəyərlərlə sıx bağlıdır.

Alim fərdin xarakterinin formalaşmasında sosial-ekonomik faktorların önəmli yer tutduğunu söyləyir. İqtisadi yaşamın inkişafının cəmiyyətin əxlaqi quruluşuna mənfi yöndə təsir etdiyi qeyd olunur. Cəmiyyətin maddi imkanlarının artmasının mənfi yönlərindən bəhs edən İbn Xəldun bunu tarix anlayışı ilə bağlayır. Yer üzündəki bütün cəmiyyətlərin bu mərhələlərdən keçməyə məhkum olduğunu bildirir.

İbn Xəldun üçün siyasət anlayışı sadəcə bir idarə etmə təzi deyildir. Siyasətin cəmiyyətin bütün yönəri ilə təmsili olduğuna inanan alim cəmiyyətdəki dəyişikliklərin siyasətin dinamizmi ilə əlaqəli olduğunu bildirir. Onun fikrincə, siyasi qurumlarını yaradarkən əsabiyyətə diqqət edən dövlət gələcək mərhələlərdə də bu davranışı mühafizə etdiyi ölçüdə həyatını davam etdirir. Əsabiyyətin pozulması ilə birlikdə dövlətin təşkilatı da pozular. İbn Xəldun əsabiyyət anlayışı üzərində formalaşdırıdığı dövlət anlayışı XIX əsrdə ortaya çıxan milli dövlət anlayışını xatırladır.

Dövlətlərin cəmiyyətdəki fəaliyyətlərini izah edərkən hansı mövzularda dövlət qurumunu önə çıxıradığına baxıldığı zaman İbn

Xəldunun dövrümüzün liberalist anlayışlarının belə ortaya qoya bilməyəcəyi bir cəsarət nümunəsi göstərərək dövlətin sosial yaşamda özünü çox hiss etdirməməsinin zərurətini müdafiə edir. Dövlətin sosial həyatı nizamlamasının əsas olmasının vacibliyi və müəyyənləşdirici olmamasını iddia etməsi tam mənada sərbəst bazar iqtisadiyyatının mənimsəndiyini və öz dövründə bunun liderliyini etdiyini ortaya qoyur. İbn Xəldun dövlətin iqtisadi həyatda inhisarı ələ almasının onu çökdürəcəyini deyir. Bununla birlikdə alim dövlətin süni zənginlər yaratmasının vacibliyinə inanır.

İbn Xəldun dövlətin idarəsi haqqında iqtisadi həyata baxışı ilə paralel bir düşüncə irəli sürür. O, liberalist fəlsəfəni əsas doktrinalarından biri olan ədəmi-mərkəziyyətçiliyə qarşıdır. Dövlət qurumunun ən ucqar torpaqlara qədər öz gücünü hiss etdirməsinin vacibliyini yazır. Dövlətin gücünün torpaqlarda itirilməsi ilə birlikdə dövlətin çökəcəyini bildirir.

Dövləti canlı bir orqanizmə bənzədən ibn Xəldun hər dövlətin müəyyən bir ömrü olduğunu söyləyir. Bu ömür dövlətin davranışlarına görə uzana da bilər, qısala da. Amma əsla dövlətlərin süqutunun qarşısını ala bilməz. Dövlət dövlət ola bilməsinin ən böyük və ən önəmli şərti olaraq əsabiyyətin güclü və təzə olmasını göstərən ibn Xəldun dövlətin yox olma səbəblərini açıqlayarkən, iqtisadi faktorlarla birlikdə əsabiyyətin pozulmasına da diqqət çəkir. Dövlətin ictimai həyatı istiqamətləndirməsinin əleyhinə olan alim bununla birlikdə dövlətin müqəddəs bir qurum olduğunu da qəbul edir. Cəmiyyətlərin olduğu yerlərdə dövlətlərin öz-özünə yaranacağına inanır, cəmiyyət olma şüurunun məhv olması ilə birlikdə dövlətlərin də məhv olacağını göstərir.

İbn Xəldun cəmiyyətin barbarlıq-mədəniyyət formaları ayırımı ilə

doktrinasının əsaslarını hazırlamışdır. Alim bu ayrımı edərkən, ortaya qoyduğu müəyyənləşdirici faktorlara diqqət edildiyi təqdirdə onun cəmiyyət və siyasət fəlsəfəsini anlamaq olar.

Son olaraq onu deyə bilərik ki, ibn Xəldunun ümumiyyətlə sosial-siyasi doktrinasından və siyasət nəzəriyyəsindən, xüsusən də mülk-dövlət anlayışından çıxarıla biləcək nəticələr bu gün bir çox üçüncü dünya ölkəsinin ictimai-siyasi problemlərinə işıq tuta biləcək mahiyyətdədir.



ƏDƏBİYYAT

1. Axundov M.F. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərb. EA nəşri, 1962.
2. Qurbanov F.M. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı, 2004.
3. Əliyev R. Dinin əsasları. Bakı, 2002.
4. Marks K. Kapital. ÜİK[b]P MK yanında MELİ Azərbaycan filialı. Bakı, 1949.
5. Qur'ani-Kərim (V. Məmmədəliyev və Z. Bünyadovun tərcüməsində). Bakı: Azərnəşr, 1992.
6. Məmmədov Z. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, 1986.
7. Məmmədzadə H.M. Axundov və Şərq. Bakı, 1983.
8. Həsənov A.S. İbn Xəldunun ictimai-nəzəri fikirləri haqqında // İqtisad elmləri, nəzəriyyə və praktika, № 2-3, Bakı, 1994. (Topludakı məqaləyə istinad).
9. Hüseyinli R. Azərbaycan ruhaniliyi. Bakı, 2002.
10. Paşayev V. Fəlsəfə və sosial idrak. Bakı, 2003.
11. Paşayeva N.V. İbn Xəldunun iqtisadi görüşləri /

Akademik Ə.Mahmudovun anadan olmasının 75 illiyinə həsr olunmuş elmi konfransın materialları. Bakı, 1998. (Konfrans materiallarındakı məqaləyə istinad).

12. Paşayeva N.V. İbn Xəldun cəmiyyətin inkişafında istehsalın, ictimai şəraitin və coğrafi mühitin rolu haqqında / Müasir mərhələdə Azərbaycanın sosial-iqtisadi inkişafının əsas meylləri, 5-ci buraxılış, Bakı, 1999. (Topludakı məqaləyə istinad).

13. Paşayeva N.V. İbn Xəldunun əmək bölgüsü və əmək-dəyər münasibətləri haqqında baxışları // İqtisad elmləri: nəzəriyyə və praktika, № 4, Bakı, 1999. (Topludakı məqaləyə istinad).

14. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, 1983.

15. Tusi N. Əxlaqi-Nasiri. Bakı, 1989.

16. Tusi N. Şərh «əl-İşarat». Bakı, 2004.

17. Affifi A.A. Tasavvuf felsefesi. İstanbul, 1989.

18. Arslan A. İbn Haldunun ilim və fikir dünyası. Ankara, 1997.

19. Büyük İslam Ansiklopedisi. MEB, Ankara, 1965.

20. Cerrahoğlu İ. Tefsir üsulu. Ankara, 1979.

21. Fındıkoğlu Z. İctimaiyyat. İstanbul, 1947, 3 – cilddə.

22. Günay Ü. Din sosiolojisi. Kayseri, 1993.

23. Hassan Ü. İbn Haldunun metodu və siyaset teorisi. Ankara, 1977.

24. Hilmi Z.Ü. İbn Haldun. İstanbul, 1944.

25. Huseyin A. Orientalistler və İslamiyyatçılar. İstanbul, 1989.

26. İbn Haldun. Mukaddime. İstanbul, c.1, 1977.

27. İbn Haldun. Mukaddime. İstanbul, 1989.

28. İbn Haldun. Mukaddime. İstanbul, 1999.

29. İbn Haldun. Şifaus-sail. İstanbul, 1998.
30. İzmirli İ.H. Yeni ilmi kelimeler. Ankara, 1973.
- Kozak İ.E. İbn Haldun'a göre insan, toplum, iktisad. İstanbul, 1984.
32. Qəzali. İhya. İstanbul, 1989.
33. Meriç Cemil. Kültürden irfana. İstanbul, 1999.
34. Ferit Devellioğlu. Osmanlıca-Türkçe lügat. Ankara: «Aydın» kitabevi, 2002.
35. Özlem Doğan. Tarih felsefesi. İzmir, 1988.
36. Öztürk Y.N. Tasavvufun ruhu ve tarikatlar. İstanbul, 1988.
37. Plipp Hitti. İslam tarihi. İstanbul, 1989.
38. Sati H. İbn Haldun üzere araştırmalar. İstanbul, 1973.
39. Uludağ S. Tasavvufun mahiyeti. İstanbul, 1998.
40. Uludağ S. İbn Haldun üzere araştırmalar. İstanbul, 2001.
41. Ülken H.Z. İbn Haldun. İstanbul, 1944.
42. Zeki V.T. Tarihde Üsul. İstanbul, 1985.
43. Антология мировой философии. Москва, 1968.
44. Ал-Фараби. Существо вопросов / Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX –XIV вв/ Москва, 1961.
45. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
46. Арабская средневековая культура и литература. Москва, 1978.
47. Аристотел. Политика. Москва, 1911.
48. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. Москва, 1992.

49. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку, 1982.
50. Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России. Ленинград, 1925.
51. Бартольд В.В. Культура мусульманства. Петербург, 1918.
52. Бациева С.М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 12-й год. Сессия ЛО ИВАН СССР, Ленинград, 1977.
53. Бациева С.М. Историко-философская теория Ибн Халдуна // Советское востоковедение, 1958, № 1.
54. Бациева С.М. Историко-философский трактат Ибн Халдуна «О природе общественной жизни людей». АКД. Ленинград, 1958.
55. Бациева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». Москва, 1965.
56. Бациева С.М. «Мукаддима» Ибн Халдуна. Избранные отрывки. Москва, 1961.
57. Бациева С.М. Социальные основы историко-философского учения Ибн Халдуна. Памяти академика И.Ю.Крачковского. Ленинград, 1958.
58. Бациева С. М. Экономические взгляды Ибн Халдуна. Краткие сообщения Института народов Азии. Арабские страны. Москва, 1960.
59. Бациева С. М. «Шифа ас-саил» трактат о суфизме Ибн Халдуна. Москва, 1968.
60. Беляев Е. А. Историко-социологическая теория Ибн Халдуна. Историк марксист, 1940, № 4.

61. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Московский клуб. Москва, 1992, с. 325
62. Бергсон А. Материя и память. Московский клуб. Москва, 1992.
63. Бергсон А. Два источника: религия и мораль. Москва, 1932.
64. Бернар О. Северная и Западная Африка. Москва, 1949.
65. Беседы о религии и знании. Москва: Политиздат, 1962.
66. Биро П., Дреем Ж. Средиземноморье, т. 1. Москва, 1980.
67. Ближний и Средний Восток: история, культура, источниковедение. Москва, 1968.
68. Босфорт К. Э. Мусульманские династии. Справочник, Москва, 1971.
69. Бувье-Ажам М. Очерки исторической методологии. Москва: Наука, 1972.
70. Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в 19-20 – го в. Ленинград, 1978.
71. Вельсконф Е. Х. Идея общественного прогресса в древности. Москва, 1970.
72. Вопросы философии, 1989, № 8.
73. Гадно А. Цивилизация Сахары. Москва, 1977.
74. Гегель. Сочинение, т. 8. Москва, 1935.
75. Гейкен Г. История и система средневекового мировоззрения. Москва, 1912.
76. Гердер Г. Идеи к философии истории

человечества. Москва, 1977.

77. Годель М. Понятие азиатского способа производства и марксистская схема развития общества. Народы Азии и Африки, 1965, № 1.

78. Гумилев Л. Н. Из истории Евразии. Москва, 1992.

79. Дюркгейм Е. Метод социологии. Москва, 1967.

80. Игнатенко А. А. Ибн Халдун. Москва, 1980.

81. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. Москва, 1961.

82. История общественной мысли. Москва, 1972.

83. Канорей Р. Французская сахара. Москва, 1958.

84. Кирабаев Н. С. Социология мусульманского Востока. Москва, 1987.

85. Конт О. Курс позитивной философии. СПб, 1891.

86. Конт О. Дух позитивной философии. СПб, 1910.

87. Крачковский И. Ю. Арабские географы и путешественники. Известия Государственного географического общества, №5, Москва, 1937.

88. Крачковский И. Ю. Арабская литература в XX в. Ленинград, 1947.

89. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература. Москва, 1957.

90. Кули-заде З. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток. Баку: Элм, 1983.

91. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Петербург, 1923.

92. Левин И. Ибн Халдун – арабский социолог XIV в. Новый Восток, 1926, №12.

93. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Москва, 1924.
94. Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва, 1973.
95. Монтавес П. М. Ислам и христианство в экономике Средиземноморья позднего средневековья. XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 1970.
96. Монтеские Ш. Избранные произведения. Москва, 1955.
97. Монгомери У. Влияние Ислама на средневековую Европу. Москва, 1976.
98. Монтейл В. Ибн Халдун – социология и история. Ленинград, 1969.
99. Обзор источников по истории Азербайджана [источники арабские]. Баку, 1964.
100. Пеев И. Великий арабский мыслитель Ибн Халдун. Исторические обозрения, т. 33, София, 1977.
101. Перцин А. И. Некоторые особенности классовообразования и раннеклассовых отношений у кочевников-скотоводов. Становление классов и государства, Москва, 1976.
102. Поршнева Б.Ф. Феодализм и народные массы. Москва, 1964.
103. Розенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе. Москва, 1978.
104. Рюз М. Эволюционная этика. Москва, 1987.
105. Сагадеев А. В. Ибн Рушд. Москва, 1973.
106. Сагадаев А. В. Познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре. Москва, 1972.

107. Семенова Л. А. Некоторые проблемы экономики арабского средневековья в зарубежной историографии. Актуальные проблемы стран Арабского Востока и Северной Африки. Москва, 1977.
108. Салет А. Исследование о природе и причинах богатства народов. Антология экономической классики, т.2. Москва, 1993.
109. Соколов В. В. Средневековая философия. Москва, 1979.
110. Судерский И. С. Проблемы разделения труда. Москва, 1963.
111. Товарное производство в условиях феодализма. Москва, 1969.
112. Томсон Дж. О. История античной географии. Москва, 1953.
113. Философская энциклопедия, Москва, 1962.
114. Философский словарь. Москва, 1991.
115. Феоктистов А. М. Проблемы культурно – экономического процесса в социально – экономическом учении Ибн Халдуна. Проблемы философии. Киев, 1977, вып. 41.
116. Штекль Л. История средневековой философии. Москва, 1912.
117. Ядгаров Я. С. История экономических учений. Москва, 1987.
118. Якубовский А. Ю. Проблема социальной истории народов Востока в труде В. В. Бартольда. Вестник ЛГУ, 1947, № 12.



MÜNDƏRİCAT

ÖN SÖZ	3
İBN XƏLDUNUN HƏYATI VƏ YARADICILIĞI	12
XIV əsr islam dünyasına qısa bir baxış	12
İbn Xəldunun həyatı	15
İbn Xəldunun elmi yaradıcılığı	20

«Müqəddimə»də Allahın və Peyğəmbərin (s.ə.) tərifi	22
İbn Xəldunun elmi araşdırma metodu	25
Ümran elmi, ümranın tərifi və ümran-mədəniyyət müqayisəsi	36
İbn Xəldunun əsabiyyət təlimi	48
İbn Xəldunun nəfs haqqında fikirləri	53
İBN XƏLDUNUN DİNİ VƏ SOSİOLOJİ GÖRÜŞLƏRİ	66
«Müqəddimə» əsərində sosioloji baxışlar	66
İbn Xəldunun təsəvvüf görüşləri. İmam Qəzali və ibn Xəldun	77
İbn Xəldunun vəhdəti-vücuda münasibəti. İbn Ərəbi və ibn Xəldun	80
İbn Xəldun təsəvvüfə verilən təriflər haqqında	83
İbn Xəldunun təkamül haqqında fikirləri	86
İbn Xəlduna görə İslam cəmiyyəti və onun formaları	94
İslam cəmiyyətində bədəvi toplum forması	

və onun xüsusiyyətləri	98
İslam cəmiyyətində hədəri toplum forması və onun xüsusiyyətləri	103
İslam cəmiyyətində iqtisadi həyat və ictimai struktur münasibətləri	106
İBN XƏLDUNUN SİYASƏT FƏLSƏFƏSİ	114
İbn Xəldunun İslam cəmiyyətində siyasət, dövlət və əsabiyyət anlayışları	114
İslam cəmiyyətində sosial həyatın nizamlamasında dövlətin rolu	131
İslam cəmiyyətinin iqtisadi həyatının tənzimlənməsində dövlətin rolu	135
İbn Xəldunun siyasət fəlsəfəsində dövlətin təkamülü və ömrü	139
NƏTİCƏ	153
ƏDƏBİYYAT	156

MƏQALƏLƏRİ



AZƏRBAYCANIN MƏŞHUR SUFİLƏRİ

Din fəvqəlbəşərilərə və müqəddəslərə pərəstişdən ibarət dünyagörüşü kimi formalaşmışdır. Dünyagörüşünün bu formalarını nəzəri, praktiki və ədəbi-bədii cəhətdən fərqləndirmək mümkündür. Dinin cəmiyyətdəki təsiri yalnız onun məna tərəfi üzərində cəmləşdirilməməlidir. Hər bir şəxsi həyatda din öz təsirli rolunu oynayır. Dini əqidələr insanın ikinci təbiəti olmaq etibarilə inam anlayışında ifadə olunmuşdur. Dini inam dini şüurun mövcud olması və formalaşması üçün əsas şərtidir. İnam həyatın mühüm komponentlərindən biri olaraq müqəddəslərə, pirlərə və fəvqəldünyəvilərə pərəstiş deməkdir.

Dini hiss və həyəcanlar ayrıca, fərddən kənar olmayıb, cəmiyyətin qanunauyğun inkişafının məhsuludur. Tarixən buddizm, xristianlıq, islam və yəhudilik dünya dinləri kimi qəbul edilib. Beləliklə din sosial fenomen olmaqla insanların sosial mühitdə nizamlanan inam və əqidə sistemindən ibarətdir. O, dini inam və əqidələrin qanunauyğunluqları əsasında inkişaf edir, teologiya və ateizm kimi öyrənilir. Dini dünyagörüşü mürəkkəb olduğu qədər onun tərfi də mürəkkəb olmuşdur. Onu mədəniyyət ünsürü kimi daim inkar edənlər də olub, cəhalet kimi qələmə verənlər də. Bəzən də onu cəmiyyətin inkişafına mane olan bir ideologiya da hesab ediblər. Əslində isə din həm idraki, həm də mənəvi funksiyaya malik bir ideologiya formasıdır.

Dünyanın mənəvi inkişafında dini şüur özünəməxsus yer tutur. Dünyanı dərk etməyə təşəbbüs göstərərəkən insanlar fəvqəltəbii, fəvqəlmaddi anlayışlarında təbii və ictimai hadisələrin aliliyini, ondakı «yüksək» qüvvəni ilahiləşdirmiş, onda xilas yolu axtarmışdılar. İnsanlar bu ali mövcudluğu «Allah» kimi qəbul etmişlər. Allah ideyası dünya mədəniyyət sistemində adət, ənənə, mədəniyyət kimi daxil olmuşdur. Ona görə də dinə birmənalı və düzxətli yanaşmaq qeyri-mümkündür. Dinin tarixi rollarından birincisi onun bəşər övladlarının bərabərliyinin, ümumiliyinin, ümumbəşəri dəyərlərin humanist xarakter daşmasının irəli sürülmə müdafiə olunmasıdır. İkincisi, müxtəlif tarixi dövrlərdə dini təlimlərdə insanların hisslərini, fikir və davranışlarını əks etdirən nümunələr (kanonlar) və din tarixi-mədəni rol oynamışlar. Dini müəssisələr çox vaxt sosial-siyasi zülmün bəraətləndirilməsinə xidmət etsə də, dini hərəkatlar, təfriqəçilik, o cümlədən təriqətçilik istiqamətində müxalifət rolunu oynamışlar. Məsələn, qərbdə Lüterin çıxışı reformasiya hərəkatını doğurmuş, burjua istehsal münasibətlərinin ilkin ifadəsi kimi formalaşmışdır. Onun bu hərəkatını F. Engels Kopernikin elmdəki inqilabına bərabər hesab etmişdir.

İslam dünyası ilə xristian dünyasının dinə münasibəti bir qədər fərqlidir. İslama görə din Allah tərəfindən göndərilən, müsəlmanları dünya və axirətdə qurtuluşa, xoşbəxtliyə yetirən ilahi bir qanundur. Xristianlıqda isə din daha dar anlamda qavranılır. Latın dilindəki «reliqare» (bağlanmaq) kökündən yaranan «reliqion» (din) kəlməsi Tanrı ilə qul arasındakı bağ mənasını verir.

Qərbdə oyanışa, inqilabi hərəkatların baş verməsi və inkişafına Lüterin həlledici təsiri olduğu kimi, Şərqi-islam dünyasında da

həmin prosesləri meydana gətirən və inkişafına təkan verən, o dövrdə bəzən təfriqəçilik kimi qiymətləndirilən sufizm cərəyanı olmuşdur. Sufilərin «islamdan icazə aldıqdan» sonra islamın daha sürətlə və daha geniş arealda yayılmasına, islam elminin, mədəniyyətinin formalaşmasına və sürətli inkişafına həlledici təsiri danılmazdır.

Din cəmiyyətin spesifik inkişafının əzəli və əbədi qanunauyğunluğunun məntiqi nəticəsidir. Onu əsasən ictimai proseslərin inkişafı tənzimləyir və o da öz növbəsində ictimai proseslərin inkişafına təsir edir. İnsanın həyat aləmində onun emosional ifadəliliyə malik olan cəhətləri, təsəvvürləri, mənəvi dəyərlərə münasibəti və idealları əsas olmaqla zəruridir. Bu aləmdə dini ideallar çoxdur. Dini şüur insan təxəyyülünün bu mərtəbəyə çatmasında çox böyük rol oynamışdır.

Mədəniyyətin insan subyektivliyi ilə bağlı tərəfləri, ideal varlıq problemlərində dini idrakda öz əksini tapmışdır. Dünyagörüşlərinin bir-birindən fərqlənməsi də məhz dinin rəasional-nəzəri və irrəasional şərhilə bağlıdır.

Din ilə fəlsəfənin ən əsas ortaq cəhəti ondadır ki, onların hər ikisi dünyanın anlaşılmasında ictimai şüura təsir etməsində öz rolunu ictimai-tarixi dünyagörüşü formaları kimi yerinə yetirirlər. Dini dünyagörüşündən fərqli olaraq fəlsəfi dünyagörüşündə intellektual aspektlər ön plana keçir. İnsan və dünyanın anlaşılmasında bilik, zəka əsas götürülür. Bütün bunlar isə hikmət axtarmağı qarşıya qoyur. Fəlsəfə hikmətsevərliklə dini dünyagörüşündən fərqlənir. Mifoloji və dini təfəkkürdən fərqli olaraq fəlsəfi fikir dünyanın anlaşılmasında zəka və intellektə əsaslanır. Hadisə və proseslər haqqında fantastik uydurmaların, süjetlərin, rəvayətlərin yerini real müşahidələr, məntiqi təhlil, elmi ümumiləşdirmələr, elmi dəlillər

tutur. Digər tərəfdən xalq arasında mövcud olan rəvayətlər zəka tərəfindən yenidən nəzərdən keçirilir, onlara yeni məna və rəşional qiymət verilir.

Hikmətsevərlik anlayışı adi zəhmət, adi təfəkkür çərçivəsindən kənara çıxaraq geniş məna kəsb edir, həqiqətə xidmətin ümumi əmsalına çevrilməyə başlayır. Beləliklə də, fəlsəfi fikirin inkişafı onun mifologiyadan təcricən uzaqlaşması, adi gündəlik şüurun məhdudiyətinin aradan qaldırılması ilə nəticələnir.

Təsəvvüf (sufi) kəlməsinin etimologiyasına dair

«Təsəvvüf» kəlməsi etimoloji baxımdan çox uzun sürən mübahisələrə səbəb olmuş bir termdir. Bu mübahisələrin heç bir praktik və praqmatik hədəfi yoxdur. Əsas odur ki, hədəfi, metodu və qaynaqları olan bir sistem, bir doktrina vardır. Bu sistemin adının isə hansı kəlmə ilə ifadə edilməsi elə bir əhəmiyyət daşıyır. Bununla belə tarixi bir gələnyə riayət edərək biz də bu kəlmənin mənşəyinə dair elmdə yer almış bəzi fikir və mülahizələri qısaca da olsa qeyd etməyə borcluyuq. Sufiliyin bir çox cəhətlərini çox kəskin tənqid etməklə bərabər islam təsəvvüfünün əsaslarına sayqısını gizlətməyən ibn Teymiyyə öz «Risail» əsərində bu sözün mənşəyinə dair fikrini belə bildirir. «İslam tarixinin sonrakı dövrlərində yetişmiş alimlərə Allaha süluk edənlərə «fəqir» və ya «sufi» deyirdilər. Getdikcə «sufi» təbiri daha çox işlənməyə başladı. Bu kəlmənin kökünə bağlı münaqişələr artdı. Hicri II əsrdə zöhdə sarınanlara sufi deyildi. Çünki onlar suf (yun) geyiminə çox rəğbət göstərirdilər. Bunu görməyərək «sufi» kəlməsinin «sofya»dan, «səfa»dan, «saffi-əvvəl»dən, «Bəni-sufe»dən yarandığını söyləyənlər sapıqlardır (Risail, 220, 221). Bundan

başqa «təsəvvüf» kəlməsinin kökü olaraq bir çox mülahizələr irəli sürülmüşdür. Onlardan bəzilərini burada qeyd etməyi zəruri hesab edirik.

Sophiya: Bəzilərinin fikrincə təsəvvüf yunanca «hikmət» və «bilik» mənalarına uyğun gələn «sophiya» sözündəndir. Bu görüş ərəb dili mütəxəssislərinin fikrincə bu dilin qrammatik qanunları baxımından düzgün deyil. Bu mülahizə tarixi həqiqətlər baxımından da özünü doğrultmur. Əvvəla, yunan fəlsəfəsi islam dünyasında IX əsrin ikinci yarısında görünməyə başlamışdır. Filosof adını alan ilk müsəlman alimi isə IX əsrdə yaşamış əl-Kindi olmuşdur. Ancaq sufi adını alan ilk zahidlər VIII əsrin birinci yarısında mövcud idilər. VIII əsrdə yaşamış Həsən əl-Bəsri həm sufi olmuş, həm də «sufi» təbirini işlətmişdir. (Əbu Nəsr Sərrac, əl-Luma, 21-23). Demək, «sufi» təbiri daha əvvəl, yəni mistiklərin fəlsəfə ilə təmasının hələ olmadığı dövrdə işlənmişdir. O dövrün mistiklərinin nə yunan fəlsəfəsindən, nə də «sorhia» sözündən əsla xəbərləri yox idi. İkincisi, əgər bu söz yunan dilindən keçmiş olsaydı, ilk mənbələrdə mütləq göstərilərdi. Necə ki, məsələn, «fəlsəfə» termininin yunancadan keçdiyi ilk mənbələrdə var və mübahisəsiz qəbul edilir. Bu fikri ilk dəfə «sufi» kəlməsinin işlədildiyi dövrdən təqribən 300 il sonra yaşamış Əbu Reyhan Biruni söyləmişdir. Lakin 300 il ərzində təsəvvüf barədə yazılmış yüzlərlə əsərlərin heç birində bu fikir yer almamışdır.

«Təsəvvüf» kəlməsinin kökü kimi «əshabi-suffa», «soffi-əvvəl», «səfəvi» kimi təbirlərin də əsas sayıldığı fikirlər mövcuddur. Lakin bu təbirlərin heç birinin təsəvvüf kəlməsinin mənşəyi olmadığı artıq mübahisə mövzusu deyil.

Suf (yun) peyğəmbərlər tarixində zöhd, təqva və forəğotın simvolu olan bir şeydir. Hədislərdə buyrulur: «Musa Allah ilə

danışdığı gün başdan ayağa suf geyinmişdir». «Suf geyinən, arpa çörəyi yeyən insanda lovğalıqdan əsər qalmaz» Yaxud, « Demişdir ki, İsa yun və qıldan paltar geyinər, ağac yarpağı yeyər, harada axşam düşsə orada gecələyərdi». Bu misallardan belə məlum olur ki, «suf» geyim zöhd, təqva və ruhaniliyin simvolu kimi qəbul edilmişdir. İkinci xəlifə hz. Ömər in peyğəmbərin vəfatı münasibəti ilə etdiyi çıxışı da bu baxımdan maraqlıdır: «Ey Allah elçisi, bizimlə oturub-durdun, bizim içimizdən seçdiyın qadınlarla nikahlandın, həyatını bizimlə yan-yana keçirdin, suf geyindin, eşşəyə mindin, miniyinin tərkinə başqalarını alma böyüklüyünü göstərdin, çömələrək yerdə yemək yedin, təvazönün bir əlaməti olaraq barmaqlarını yaladın. Bütün bunları təvazökarlıqdan etdin, ey Allahın elçisi.» (Qəzali, ihya, 320).

Suf (yun) geyinmək islam peyğəmbərinin səhabələrinə görə də zöhd və təqva əlaməti hesab edilmişdir. Mənbələrdən bütün səhabələrin yun geyimlərə üstünlük verdiyi məlumdur. Şihabəddin Söhrəverdi Həsən əl-Bəsridən sitat gətirərək yazır:” Bədr savaşında iştirak edən yetmiş nəfəri tanıdım, hamısı da suf geyinirdilər. Peyğəmbərin əshabələrindən əbu Hüreyrə və Fədələ bin Übeyd də o cümlədən. Bədr qaziləri suf paltar geyindiklərinə görə, yağmura düşmüş qoyunlar kimi qoxuyurdular. Bəziləri onların bu qoxularından peyğəmbərə şikayət etmişdilər.” (Söhrəverdi, bab 6).

Mənbələrdən belə qənaətə gəlmək olar ki, yun paltar geyinmək istər islamdan öncəki dövrlərdə, istərsə də islam dövründə qeyri-təvazö, təşəxxüs və qürur əlaməti sayılan ipək paltara müqabil olaraq geyinilmişdir. Hz. Peyğəmbər də kişilərin ipək paltar geyinmələrini məsləhət bilməmişdir.

Bu günkü filosof və təsəvvüf araşdırıcılarının böyük əksəriyyəti

bu sözün etimologiyasının məhz «suf» (ərəbcə «yun») kəlməsinə dayandığını qəbul edirlər.

Təsəvvüfə verilən təriflər haqqında

Nəsirəddin Tusi öz «Şərh əl-işarat» əsərində göstərir ki, tərif verməkdən məqsəd nəsnəni necə gəldi, habelə tərfi başqa bir mülahizə artırmadan aksidensiyalardan olması şərt ilə müəyyənləşdirmək deyil, həmin tərif vasitəsilə nəsnənin anlamının olduğu kimi təsəvvür edilməsidir [Tusi, «Şərh əl-İşarat», s. 111]. Təsəvvüfə verilən təriflərdən bəhs edərkən problemə bu nöqteyi-nəzərdən yanaşaraq qiymətləndirmək lazımdır.

Bu mövzunun daha rahat anlaşılması üçün bəzi ünlü sufilərin təsəvvüfə verdikləri təriflərə nəzər salaq: Təsəvvüfün tərfi nədir sualına Cüneyd Bağdadinin mürşidi Məhəmməd bin Əli Kassab belə cavab verir – Təsəvvüf seçkin bir topluluqla birlikdə seçkin bir adamdan gözəl bir zamanda zühur edən gözəl əxlaqdır.

Cüneyd Bağdadi bu suala – yaranmışlarla əlaqəni kəsib Allahla olmaqdır – cavabını vermişdir.

Rüveyn bin Əhməd – Təsəvvüf nəfsi Allahın iradəsinə təslim etməkdir – demişdir.

Səmnun isə – Təsəvvüf heç bir şeyin sənə, sənənin də heç bir şeyə malik olmamandır – cavabını vermişdir.

Əbu Məhəmməd Gəriri – təsəvvüf hər gözəl xasiyyəti mə-nimsəmək, hər pis xasiyyətdən qaçmaqdır- deyir.

Osman Məkki bu sualı «Təsəvvüf qulun içində bulunduğu vaxtın gərəyinə görə, o an nə etmək gərəkdirsə, onu etməkdir – deyə cavablandırmışdır. (Sərrac Tusi, əl-Luma, s. 84-85).

Təriflərin müxtəlifliyinin fərqi varan məşhur sufi Fəridəddin

Əttar bu suala çox maraqlı – Təsəvvüfün tərifi sufilərin sayı qədərdir – deyə cavab vermişdir. Məşhur təsəvvüf mənsublarının təsəvvüfə verdikləri təriflərin fərqli və hətta bəzən biri-birinə daban-dabana zidd olmasından belə qənaətə gəlmək olar ki, bu təriflərin heç biri sufizmin mahiyyətini və əhatə dairəsini tam şəkildə açıb göstərmir. Bu təriflər müəyyən sufilərin bəlli zamanlarda keçirdikləri müvəqqəti halların ifadəsidir. Təriflərin fərqli olmaları heç də tərif verənlərin müxtəlif dövrlərdə yaşamaları ilə yox, onların hal və məqamlarının fərqli olması ilə əlaqədardır. Eyni halı yaşayan və eyni məqama çatan sufilər müxtəlif zamanlarda yaşasalar belə, təsəvvüfə bir-birinə uyğun şəkildə tərif verirlər. Əksinə, müxtəlif hal və məqamlarda olan sufilər eyni dövrdə yaşasalar da, hətta eyni təriqət mənsubları olsalar da, təsəvvüfə müxtəlif şəkillərdə tərif verirlər. Deməli, təriflərin fərqli olması zamanla deyil, sufizin ruhani həyatdakı təkamülü və inkişafı ilə bağlıdır. Əffinin «Təsəvvüf fəlsəfəsi» əsərində yazdığına görə, zaman amilinə çox önəm verən professor Nikolson yüzə qədər tərifi xronoloji ardıcılıqla sıralamış, lakin bu təriflərin hansının təsəvvüfü bütünlüklə, tam əhatə etməsi barədə heç bir konkret nəticəyə gələ bilməmişdir. (Təsəvvüf fəlsəfəsi, İst.99).

Dəyişən və inkişaf edən təsəvvüfi həyat mahiyyət etibarını ilə əvvəlkinə nisbətən az və ya çox dərəcədə fərqlənirdi. Təsəvvüfi düşüncə tərzinin bəzi məqamları sufizmin meydana çıxdığı ilk əsrlərdəki düşüncə tərzindən tamamilə ayrılır, şəriətə uyğun olmayan, bəzən də hətta ona zidd mahiyyət qazanırdı. Təsəvvüfi həyat bu şəkildə dəyişib formalaşdıqca, bu həyatı ifadə etmək üçün irəli sürülən təriflər də təbii ki, dəyişirdi. Beləliklə, zaman keçdikcə dəyişmədən qalan «təsəvvüf» kəlməsi mənə və

mahiyyət etibarını ilə çox dəyişən həyat tərzinin fərqli şəkillərinin dəyişməyən ifadəsidir. Həm şəriətə uyğun, həm də şəriətə zidd mistik anlayışlar və onların təmsilçilərinin fikirləri təsəvvüfi terminlər ilə ifadə edilirdi.

Təsəvvüf haqqında elmi fikirlər irəli sürməyə iddia edərkən bizcə nə ünlü sufi şeyxlərinə, nə də ifrat tənqidçilik mövqeyində durub, onları küfrdə ittiham edən alimlərə yox, bu ideologiyaya obyektiv və realist mövqedən yanaşan alimlərə istinad etmək daha məqsədəuyğun olardı. Çünki, sufilərin və onların fikirlərini küfr sayanların mülahizələrinə hiss qarışır. Hətta Şeyxi-Əkbər deyə anılan ibn Ərəbi və «Höccətül İslam» ləqəbi qazanmış Qəzali kimi korifeylərin, yaxud da onlara ən kəskin əks mövqedə duran, onları kafirlikdə ittiham edən ibn Teymiyyə kimi alimlərin belə mülahizələri hiss və həyəcandan xali deyil. Əslində bu çox təbii haldır. Lakin bunlardan başqa Bəhmənyar, ibn Sina, Nəsirəddin Tusi, ibn Xəldun kimi heç bir təriqət mənsubiyyəti olmayan və sufi həyatı yaşamayan alimlər də var ki, onlar da təsəvvüfə öz obyektiv, realist münasibətlərini bildiriblər. Fikrimizi daha aydın izah etmək üçün onlardan birinin – ibn Xəldunun təsəvvüfə və ona verilən təriflərə münasibətinə qısaca da olsa nəzər salaq. «Təsəvvüf» kəlməsinin ilk və sonrakı əsrlərdə ehtiva etdiyi mənalar arasındakı fərqə diqqəti çəkən ibn Xəldun «təsəvvüf» kəlməsinin ifadə etdiyi yeni mənələrdən bir çoxunun islam ruhani həyatına uyğun gəlmədiyini, özündə kənar ünsürlər ehtiva etdiyini göstərir.

İbn Xəldun «təsəvvüf» kəlməsinin sonradan qazandığı mənaları və bunların islam qaydalarına nə qədər uyğun olub-olmamalarını aydınlaşdırmaq üçün onlara əsri-səadətdəki ruhani həyatın prizmasından baxaraq qiymətləndirmişdir. O bunun üçün dini

hökmləri iki yerə ayırmışdır:

Birinci, zahiri amillər və bunların zahiri hökmləri;

İkinci, batini amillər və bunların batini hökmləri.

Batini hökmləri zahiri hökmlərdən daha üstün tutan alim islam təsəvvüfünün əsas qaynağı kimi də batini hökmləri göstərir. Alim tamamilə öz təsəvvüfi görüşlərinə həsr etdiyi «Şəfaüs-səil» əsərində bu münasibətini dörd müqəddimədə şərh edir.

Birinci müqəddimə. O, bu müqəddimədə nəfs, ruh, qəlb, ağıl və bu kimi şeylərin nə demək olduğunu izah edir. Rəbbani lətifə və ya ruhani lətifə deyilən insan qəlbində mərifət və İrfan deyilən sirri və ilahi biliklərin necə meydana gəldiyini anladır [Şəfaüs-Səil, s. 101-105].

İkinci müqəddimə. Bu müqəddimədə qayəsi və xüsusiyyəti elm təhsil etmək olan qəlbin biri maddi, digəri mənəvi olmaq etibarilə necə elm öyrənməsini, elmlərə yiyələnmək istəyən bir ruha lövhdən və qeyb aləmindən elmlərin necə verildiyini açıqlayır [Şəfa., s. 105-112].

Üçüncü müqəddimə. Bu müqəddimədə alim səadətin nə demək olduğunu, onun mərtəbələrini və növlərini göstərir. O, ən yüksək səadətin Allah Təalanı tamaşa olduğu nəticəsinə gəlir. Allahın həm dünyada, həm də axirətdə tamaşa edilməsinin mümkün olduğunu yazır. «Allah haqqındakı biliyimizin açıq və qəti olması, Allahın təcəllilərinin müşahidə edilməsi» tərzində dünyəvi tamaşanın axirətdəki tamaşanın toxumları olmasını, dünyada bu tamaşadan məhrum olanın axirətdə o biri şəkildə tamaşadan da məhrum olacağını göstərir [Şəfa., s.112-118].

Dördüncü müqəddimə. Burada, kəşflə əldə edilməsi mümkün olan elmlər, bunların təmizlik və saflıq baxımından dərəcələri, son mərtəbə olan müşahidəyə çatana qədər qarşılaşdığı məsələlər

anladılır [Şəfa., s.118-120].

İbn Xəlduna görə, «təsəvvüf» kəlməsi ilə nəyin ifadə edilməsindən daha əsas təsəvvüfün qayəsi və hədəfi məsələsidir. İlk zamanlarda ibadət, təqva, tə at, nəfs mücadiləsi kimi xüsuslara böyük diqqət vermə və bu mücadilə ilə kamal mərtəbəsinə yüksəlmə təsəvvüfün qayəsini və hədəfini təşkil edirdi. Özünü ibadətə və əxlaqını düzəltməyə həsr edən sufi ruhunu təmiz, qəlbini saf və nəfsini ari hala gətirdikdən sonra içinə ilahi bilgiler təcəlli edirdi. Bu bilgilerlə qeybə aid bəzi mətləblərdən xəbərdar olurdu. Bununla sufi kəşf və kəramət kimi ilahi ehsanlara nail olurdu. Lakin o, bu kimi şeylərə də çox dəyər vermirdi və hətta bundan qorxur, bunların bir sınaq ola biləcəyindən ehtiyat edirdi. Əsas qayə olan əməl və təqvanı bir an belə unutmurdu. Onlara görə, əsas qayə əməl və təqva idi. Bu hədəfə çatmağa çalışıldıqda özlərində kəşf, kəramət və ilham kimi halların yarandığını hiss etdikdə şükr edər, onu gizli tutmağa çalışırdılar. Əgər belə halları hiss etməsələr, ona nail olmaq üçün təşəbbüs göstərməzdilər. Çünki, əgər o yolda mücadilə aparsalar əsas qayə unudulardı.

Sonrakı dövrlərdəki mütəsəvvüflərdən bir çoxu əsas qayə olan əməl etmə və əxlaqı düzəltmə işini kəşf və kəramət sahibi olmanın vasitəsinə çevirdilər. Beləliklə, təsəvvüfün qayəsi dəyişmiş oldu. Qayənin dəyişməsi nəticədə mahiyyətin dəyişməsinə səbəb oldu. Çünki əsasən qayələrlə vasitələr arasında bir uyğunluq tapılır, vasitələr məlum nəticələri doğuracaq şəkllə düşür, nəticə və qayə dəyişdikcə vasitə də dəyişir. Bunun nəticəsində təsəvvüfi həyat da istiqamətini dəyişdi. İlk zamanlardakı təsəvvüf qayəsinə zidd bir hədəfə yönəldi. Kəşf və kəramət sahibi olmaq hədəf seçildikdə, təsəvvüf teosofik bir şəkll qazandı. Bundan sonra sufilər varlıqları

müxtəlif siniflərə və mərtəbələrə ayırdılar. Bu varlıqlar barədə kəşf və ilhamla bilik qazanmağı qayə halına gətirdilər. Riyazət və nəfs mücadiləsini kəşf və kəramət sahibi olmağın vasitəsi hesab etdilər. Ac, susuz və yuxusuz qalmaq, tənhalığa çəkilərək düşüncələrə dalmaq, məlum kəlmələri vird edərək bunların mənalarını düşünmək, cismani qüvvəni zəiflədərək ruhani qüvvəni bədən üzərində hakim etmək, bu məqsədlə müxtəlif təmrinlər etmək «riyazət», «mücahidə» və «çilə» deyimləri ilə ifadə edilirdi.

İbn Xəldun təsəvvüfə heç bir konkret tərif vermir. O özünə qədər verilən təriflərin də heç birinin təsəvvüfünü tam şəkildə əhatə etmədiyini deyir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, alim göstərir ki, müxtəlif hal və məqamlara çatmış təsəvvüf mənsubları öz hallarına uyğun şəkildə çox fərqli təriflər veriblər. Onların hətta birbirinə zidd olanlarının belə doğru tərəfləri olduğunu göstərir. Lakin bunlardan heç birinin təsəvvüfünü tam və əhatəli şəkildə ifadə etmədiyini qeyd edir.

Təsəvvüfi düşüncənin tarixinə dair

Təsəvvüf tarixini tədqiq edənlər adətən onu müəyyən mərhələlərə ayıraraq incələmişlər. Biz də bu ənənəni pozmadan, onu bəzi bölmələrə ayıraraq oxuculara çatdırmağı lazım bilirik. Lakin məqsədimiz təsəvvüf tarixi yazmaq olmadığından onun incəliklərinə varmadan təsəvvüfün keçdiyi əsas tarixi mərhələlərə ekskurs etməklə kifayətlənəcəyik.

1. Təkyələrin qurulmasına qədər olan ilk dövr:

2. Təkyələrin qurulmasından sonrakı klassik dövr:

İlk dövr islam aləminin peyğəmbəri örnək olaraq götürdüyü dövrdür. Bu dövrdə mənbə və örnək kimi tək cə peyğəmbər, onun

yaşam tərzi, kəlamları və hədislər götürülmüşdür. Bütün şərt və tələblər kimi mistik təfəkkür və yaşayış da «sünnəti-əhya», peyğəmbəri təqlid əsasında dayanırdı.

Peyğəmbər din, dünya, fərd, dövlət və s. kimi bütün kəlamların liderliyini öz mənlində toplamışdır. Bunlar daha sonrakı zamanlarda müstəqil qurum halına gəldilər və nəhayət hər birinin başında seçkin şəxslər durdular. Məsələn Peyğəmbərin təmsil etdiyi fiqhi liderliyi fəqihlər, Quranın şərhilə əlaqəli liderliyi təfsirçilər, iman məsələləri ilə bağlı liderliyi kəlamçılar, mistik-batini elmlərə bağlı liderliyi isə sufilər tutdular. Bununla da hər bir elm və fikir sahəsi öz prinsiplərinə uyğun olaraq inkişaf etdi, liderlik şərtlərini öz ölçülərinə uyğun şəkildə təsdiq etdi.

Təsəvvüf tarixinin ilk dövrlərindən danışarkən əsri-səadət adlanan (Peyğəmbərin həyatda yaşadığı illər) dövrdə təsəvvüfün durumundan danışmamaq olmaz. Bu dövrdə hər bir sahədə olduğu kimi mistik sahədə də yeganə mənbə və örnək Peyğəmbər idi. Bu sahədə kamillik peyğəmbəri təqlid etməklə əldə edilirdi. Bu təqlid təsəvvüfün əsası idi. Bu daha sonrakı zamanlarda mürşidi təqlid halını alaraq təsəvvüfün əsas ünsürləri sırasında özünə yer tutdu.

Bütün islam elmləri kitab və təhsillə əldə edildiyi halda, təsəvvüf elmi mürşid deyə anılan tipin təqlidini ilə qazanılır. Təsəvvüfə görə peyğəmbəri təqlid ümumiyyətlə kainatı və təbiəti təqliddir ki, bu da bütün yaradılmışın təməlinə vardır. Bu halda peyğəmbərin yerini tutan və onun mənəvi zənginliklərinin varisi sayılan mürşidi təqlid heç də qəbahət deyil, əksinə şərəfli bir işdir. Çünki, mürşid olmaq üçün peyğəmbərdə fani olmaq əsas şərtidir. Bu halda mürşid müridi Peyğəmbərin buyurduğu və bəyəndiyi bir hala gətirməlidir. Təsəvvüfün amalı olan Allahda fani olmaq üçün

peyğəmbərdə fani olmaq, bunu gerçəkləşdirmək üçün isə mürşiddə fani olmaq gərəkdir. Deməli, fəna mərtəbəsinə, yəni Allahın iradəsinə tam təslim olmaq məqamına praktik olaraq mürşidə təslim olmaqla çatmaq olar. Quran da peyğəmbərdə fani olmaq qavramını bəzi ayələrdə tövsiyə edir. Məsələn, «De ki, Allah-ı sevirsiniz Mən-ə inanın, Allah da sizi sevsin və keçsin suçunuzdan. Günahlardan keçəndir, Rəhimdir Allah». (əl-i İmran, 31). Peyğəmbərdə fani olmağın Allahda fani olmaqla nəticələndiyini təstiq edən ayələrdən biri də budur, «Allah-a beyət gətirmiş olur Sən-ə beyət gətirənlər. Əlləri üstünə qoyduğun əlin Allah-ın əlidir...» (Fəth,10). Təsəvvüfün ən əsas qavramlarından olan beyət, yəni mürşidə bağlanmağın icrası həm maddi, həm də mənəvi baxımdan bu ayəyə əsaslanır. Deməli, mürşidə beyət etmək peyğəmbər vasitəsi ilə Allaha beyət etməkdir. Bu Quranın qəbul etdiyi bir həqiqətdir. Mürşidin kamilləşməsinin izahı təsəvvüfdəki ikinci doğruluş və ya mənəvi doğruluş anlayışdır. Bu anlayışın mənşəyi ehtimala görə hz. İsanın bu sözüdür «...bir kimsə yenidən doğrulmasa Allahın padşahlığına girə bilməz» (İncil, Yəhya, 3/3). Quranın əsasən axirət dünyasının izahı kimi qəbul edilən bu ayəsi də bizcə «ikinci doğruluş» qavramına işarədir. «De ki, gəzin, dolaşın yer üzünü, baxın Allah öz məxluqunu öncə necə yaratmış. Beləcə də axirət evini qurar Allah. Şübhəsiz hər şeyə qadirdir Allah» (Ənkəbut, 20).

Təsəvvüfə görə yaradıcı qüdrət ilk öncə yaxınlaşma və əlaqə obyektidir. Onun elm kimi qəbul edilməsi isə ikinci dərəcəlidir. Bu səbəbdəndir ki, təsəvvüf imanı insanın tək cə elmində yox, onun yaşam tərzində və davranışında görür. Burada iman «fəal mən»in həyatıdır. Bəs bunun dayandığı fəlsəfi mənə nədir? Fəlsəfə və kəlam elmlərinin varlıq probleminə münasibətinə qarşı təsəvvüf

varlığı sirr və davamlı olan kimi qəbul edir.

Təsəvvüfün qəbul etdiyi varlığın məğzinə varmadan, özündə yaşanılmadan onu qavramaq olmaz. Çünki, sirr və davamlı olan olub qurtarmış deyil, olmaqdadır. Problem isə olub qurtarmışdır. Problemin çözülməsinə lazım olan bilgi spekulyativ elm, statik bilgidir. SIRRİN öyrənilməsi isə kəşf və ya təcəlli deyilən dinamik bilgi ilə fərqlənir. Burada əsas sistem deyil surəkli mövcudluqdur.

Əgər varlıq olub bitmiş bir bütün deyil, olmaqda olan imkanlar silsiləsidirsə demək onda, keçmiş və gələcək kimi kateqoriyalar heç bir məna ifadə etmir. Mənası olan yaşadığımız andır. Təsəvvüfdə buna «an-i daim» (həmişə var olan an) deyilir. Deməli əsas elm həmin an-i daimi yaşayarkən fərqində olduğumuz daim mövcud olmaq elmidir. (Burada Zenonun aporiyaları yada düşür.) Bu yaradıcı qüdrətin fəaliyyətinə qatılmaqdan doğan bir fərq olduğundan həmişə yeni və təzədir.

Klassik dövr və ya təriqətlərin yaranması dövrü

Bu dövr ilk təkyələrin qurulduğu VIII əsr ilə ilk təriqətlərin meydana gəldiyi XII əsr arasındakı zamanı əhatə edir. Bu dövr təsəvvüf tarixində qızıl dövr adlanır və təsəvvüf araşdırıcılarının böyük əksəriyyətinin fikrincə klassik dövr də bu zaman kəsiyindən ibarətdir. Bu dövrdə təsəvvüfün bütün əsasları meydana çıxmış, sonrakı dövrlərdə yaranan əksər fikir və ideyaların təməli məhz bu dövrdə qoyulmuşdur. Məqsədimiz bu dövrü tam tədqiq etmək olmadığı üçün, tərerrüata varmadan əsas hesab etdiyimiz bəzi fikir, təriqət və şəxsiyyətlər haqqında qısaca bilgi verməklə kifayətlənəcəyik.

Klassik dövrdə islamda mistik həyatı sistemləşdirən ilk əsərlər

meydana gəldi. Onlardan əl-Mühasibinin əsərlərini (IX), «sufilərin öndəri» deyə anılan Cüneyd Bağdadinin Quran ayələrinə əsaslanaraq meydana qoyduğu tövhid və fəna nəzəriyyəsini göstərmək olar. Bunlar təsəvvüfün bir qaynaq olaraq Qurana əsaslandığını göstərən təkzibolunmaz faktlardır. Sonrakı çağlarda təsəvvüfün simvolu kimi qəbul edilən əsərlər, məsələn Mövlana Cəlaləddin Ruminin «Məsnəvi»si Cüneyd Bağdadinin həmin nəzəriyyəsinin yalnız poetik bir ifadəsi, şairanə bir tərənnümüdür.

XII-XIII əsrlərdə yaşamış ibn Ərəbi kimi böyük sufi aliminin əsərlərində başlıca mövzu olan «vəhdəti-vücuda» anlayışı da X əsrdə yaşamış Mənsur Həllac və Bayəzid Bəstaminin fikirləri əsasında formalaşmış inkişaf etmişdir. C. Ruminin öz «Məsnəvi»sində «Həllacın ruhunu daşıyan kişi» deyərək andığı böyük alim Fəridəddin Əttarın da əsərlərinin M.Həllac və C.Bağdadinin fikirləri əsasında yarandığı aydın olur.

O dövrün yetişdirdiyi dühalardan biri də XI-XII əsrlərdə yaşamış Əbu Hamid əl Qəzalidir. Şərqi-islam dünyasının bəşəriyyətə bəxş etdiyi bu alim, təsəvvüfi düşüncənin «höccət» elan etdiyi bir insandır. Təsəvvüfi deyildir ki, onun ləqəblərindən biri də «höccətül-islam»dır.

İslam elmlərini mükəmməl öyrənən əl-Qəzali bu sahədə zirvəyə çatmış, dövrün ən böyük və ən şöhrətli bir elm-tədris ocağı olan «Nizamiyyə» mədrəsəsinə rəhbərlik etmişdir. Eyni zamanda orada Əşəriyyət anlayışı haqqında mühazirələr də oxumuşdur. O, həmin mədrəsədə dərs verməklə yanaşı elmi araşdırmalarla da məşğul olurdu. O, batiniyyə fəlsəfəsinin çürüklüyünü göstərdi. Bu təlimin islam tənqidi tərzinə zidd olduğunu sübut etmək üçün böyük işlər gördü. Onun «Fədaa...? Batiniyyə» və «Höccətül haqq» əsərləri bu xidmətin məhsuludur. Qəzali rəhbərlik etdiyi

mədrəsənin qurucusu, səlcuqi vəziri Nizamülmülkün Batinilər tərəfindən öldürülməsindən sonra Bağdadı tərk etdi. O, əqli elmlərin artıq onu qane etmədiyini dərk edərək, mistik elmləri öyrənmək üçün Şama getdi. Onun ən şöhrətli əsəri olan «Ehyaül-ülum» bu dövrün məhsuludur.

Bütün bunların nəticəsi olaraq nəhayət «Qəzali ilahiyyəti» meydana gəldi. Rəsmi sufiliyin əsas dayaq nöqtələrindən biri də bu teologiyadır. Bu teologiya islamın təməl elm və fikir anlayışları olan fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyünün mükəmməl bir sintezi olaraq qəbul edilir. Qəzalinin tarix qarşısındakı ən böyük xidməti yazdığı otuzdan çox əsərlərdə fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyünün qarşılıqlı əlaqəsini tapıb, onların sintezini yaratmaqdır.

Təriqətlərə keçid dövrünün ən böyük alimlərindən danışarkən XII-XIII əsrlərdə yaşamış Şeyxi Əkbər ləqəbiylə anılan İbn Ərəbinin adını çəkməmək olmaz. İslam dünyasının insanlığa bəxş etdiyi bu dahi insan Qəzalinin fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyündən çıxış edərək, təsəvvüf-fəlsəfə ikilik sistemini yaratmışdır. Bu səbəbdən onun sisteminə teosofik sufilik və ya sufiliyə bağlı teosofiya da deyilir. İbn Ərəbi də Qəzali kimi özündən əvvəlki alimlərin irəli sürdüyü fikirlərə söykənərək, onlara müxtəlif prizmalardan yanaşaraq daha da inkişaf etdirmişdir.

İbn Ərəbinin çox mükəmməl sistemi vardır. Onun bütün əsərləri ancaq fəlsəfə – vəhdəti-vücuda xətti üzərində araşdırma olaraq bu görüşün ən kamil izahı və şərhidir. İbn Ərəbidən söz açarkən ağıla ilk öncə vəhdəti-vücuda gəlir. Vəhdəti-vücuda yoxluğa qarşı sürəklilik mövcudluğun varlığıdır. Bu nəzəriyyə haqqında irəlidə geniş məlumat verəcəyimizi nəzərə alaraq, qısaca qeyd etmək istəyirik ki, Ərəbiyə görə vəhdəti-vücuda varlığı olub bitmiş bir şey deyil. O, sürəklilik olmaqda olan imkanlar seriyası, müntəzəm olaraq

yeniləşən bir mövcudluqdur. O halda belə bir varlıq haqqında «son söz» söyləmək mümkün deyil. Deməli, vəhdəti-vücudun şərhində ibn Ərəbinin «varlığı» bilinən bir varlıq deyildir. Fəhmlə sezilən və mövcudluğunda iştirak edilən bir inkişaf və seyrdir. Bu inkişaf bizə son söz söyləməyə imkan verməz. Çünki biz faniyə, o daimidir. Biz aradan çıxacağıq o isə davam edir və edəcəkdir.

İbn Ərəbidə ikinci əsas mövzu İNSANDır. Onun bütün fikirlərində İNSANA münasibət əsas yer tutur. Çünki yaradıcı qüdrətin bir varlıq olaraq təzahürü İNSANDır. Ona görə də ibn Ərəbi bütün anlayışlarına təməl kimi «haqq ilə xalq» birliyi ideasına söykənir. İbn Ərəbiyə görə Allah rəhmli və mərhəmətli olduğundan əbədi əzab yoxdur. Bizim «əzab» deyə adlandırdığımız şey varlığın təkamülündə bir vasitədir. İnsana əziyyət çəkdirmək məqsədi güdən bir cəza deyildir. Yenə bu fikrin davamı olaraq ibn Ərəbi hər inanc və düşüncəni varlığa münasibətdə eyni ölçüdə dəyərləndirir. Buradan bu qənaətə gəlmək olar ki, hər kəs Allahı aramaqdadır. Aramağın yollarının müxtəlifliyi isə Allahın buyruğu ilədir. O halda hər kəs doğru yoldadır. Bu məntiqdən çıxış eləyən alim, cənnət-cəhənnəm məsələsinə də münasibətini bildirir. İbn Ərəbi göstərir ki, cənnətlə cəhənnəmin arasında elə bir fərq yoxdur. Allah bağışlayan olduğu üçün hər kəsə bir qurtuluş var. Alim eyni zamanda qeyd edir ki, əlbəttə lənətlənmişlər cəhənnəm atəşində yanacaqlar. Lakin onlar Hz. İbrahimin oda atıldığı zaman çəkdiyi əzabdan artıq əziyyət çəkməyəcəklər. O göstərir ki, cəhənnəm əhli də cənnətdəkilər qədər ləzzət və feyz alacaqlar. Onların arasındakı yeganə fərq ondan ibarətdir ki, cənnət əhli Allahın təcəllisini görüb, ilk görüşdə onu dərk edəcəklər. Cəhənnəm əhli isə əvvəl o nuru görməyəcək qədər pərdələnmiş olacaq, pərdələr aradan qalxdıqda bu yeganə fərq də itəcəkdir.

İbn Ərəbinin əsas mövzularından biri də EŞQdir. Ümumiyyətlə təsəvvüfdə eşq mövzusunda bir az irəlidə daha geniş yazacağımızı nəzərə alaraq, burada yalnız ibn Ərəbinin bu anlayışa münasibəti haqda qısa məlumat verməklə kifayətlənəcəyik.

Bir çox təsəvvüf anlayışları kimi, eşq də Allaha qovuşmağın əsas şərtlərindən biridir. İbn Ərəbiyə görə eşq ağıla və onun məhsulu olan dünyəvi elmlərə qarşı vəhyi və kəşfi biliklərin bir simvoludur. Sufizmə görə vəhyi biliklər elmi biliklərdən daha üstündür. Çünki onlar sufinin Allaha yaxınlaşmasını təmin edirlər. Sufi üçün isbat yox, yaxınlaşma əsasdır. Əgər varlıq olmaqda olan bir mövcudiyyətdirsə onda bunun isbatından deyil, bürüzə verdiyi mövcudiyyətdən söhbət getməlidir. Çünki olmuş, bitmiş bir şey isbat oluna bilər. Varlıq isə olub bitməmişdir, olmağa davam etməkdədir. İbn Ərəbinin əsərlərini Türkcəyə tərcümə edən professor Nihat Kəlik bu barədə yazır: İbn Ərəbiyə görə cüzi həqiqətləri bilmək üçün ağıl lazımlı və yetərli olduğu halda, külli həqiqət olan Allahın bilinməsi üçün ağıl və fəlsəfə yetərli deyildir. Onlar bizə hərəkət nöqtəsini göstərməklə birlikdə qəti nəticə ancaq Allaha yaxınlaşmaqla əldə edilə bilər. (N. Kəlik, M.İbn Ərəbi, 54). Özünün «Fütuhət» əsərində bu dünyanın bir məktəb, sahibinin də Allah olduğunu göstərən ibn Ərəbi bu məktəbdə peyğəmbərlərin və vəlilərin dərs dediyini yazır. Bu fikirə diqqət etsək görərik ki, ibn Ərəbi burada alim və filosoflardan deyil, peyğəmbərlərdən və vəlilərdən bəhs edir. Bu məqam ibn Ərəbinin fikrini açıq şəkildə göstərir. Son olaraq ibn Ərəbi haqqında onun böyük araşdırıcısı Əfifinin bu sözlərini misal olaraq qeyd etmək yerinə düşər. "«İbn Ərəbi bu mövzuda hər bir müsəlmanın üz tutduğu son şeyx və avtoritetdir». (Affifi. Tasavvuf felsefesi. s.24.)

Təsəvvüfün Qurana əsaslanması haqqında

İslam düşüncə tərzinin birbaşa və ya dolayısı ilə əlaqədar olduğu ideologiyalar içində Qurandan ən çox dəstək alan və ona bağlı olanı təsəvvüfdür. Quranda təsəvvüfi düşüncəyə, hətta təsəvvüfi terminlərə əsas verən, onların qaynaqlandığı yüzlərlə ayə vardır. Digər elm və düşüncələrə aid edilən bir çox ayələrə də diqqətlə baxılsa onlarda da təsəvvüfə aid eyham və işarələr olduğunu görmək olar.

Qurandakı Mədinə dövrü vəhylərin bir çoxu, Məkkə dövrü vəhylərinin isə demək olar ki, hamısı mistik xarakterlidir. Əslində quranda hüquqi norma sayılacaq, qəti əmr ifadə edən əhkam ayələri çox azdır. Bəzi alimlər belə ayələrin sayının təxminən əlliyyə yaxın olduğunu iddia edirlər. Quranda 6600 ayənin içində fiqhi qanunların sayını göstərən bu rəqəm öz azlığı ilə diqqəti cəlb edir. Quranda hüquqi həyatın bütünlüklə əhatə edilməsi ilə yanaşı, bu yöndə qəti normalar, praktik həyatla bağlı konkret fikirlərdən yayınılmışdır. Quran hüquqi həyata münasibətində diqqəti hüquq mənə və ideyasının bəşəri əhatə dairəsinə, zamana tabe olmayan ölçülərinə tərəf yönəltdiyi nəzəri cəlb edir. Burada nəzəri və praktik sahə zaman və məkanın öhdəsinə buraxılmışdır. Ancaq mistik həyatın tənzimlənməsi və möhkəmlənməsi üzərində Quran təkidlə durmaqdadır. Çünki ilahi vəhyin son təbliğləri Quran əsasında toplanmışdır. Bu mövzu insanın ehtiyaclarına cavab verə bilən, çox geniş tərzdə ifadə olunmuşdur.

Hüquqi həyatsa, xüsusilə praktik hüquqi həyat insanın ağıl və ehtiyaclarının zaman və məkan prinsiplərinə uyğun olaraq müntəzəm yeni mənə kəsb edərək inkişaf edib, dəyişikliyə məruz

qalır. Bu tərəqqi bəşəri əhatə dairəsi və fitri olanları sabitləşdirdikdən sonra zamanın ehtiyaclarına uyğunlaşdırılması üçün insanın önündə sərbəst buraxılmışdır. İslam hüquqçuları bu fikri «zamanın dəyişməsi ilə əhkamın dəyişməsi əsasdır» formulu ilə ifadə edirlər. Ona görə də insan ruhu – insanın sevgi, nifrət, mücadilə, iradə və bu kimi psixoloji-mistik xüsusiyyətlərinə bağlı hisslər belə dəyişkən deyildir. Bu sahədə sabit, bəşəri və dəyişməz olanların sayı daha çoxdur. Quranın bu sahəyə işarə vuran ayələrinin çoxluğu da bu səbəbdəndir. Yoxsa Quran yalnız mistik sahəyə aid olub, hüquq sahəsinə əhəmiyyət verməyən bir kitab deyildir. O, insan həyatının bu hər iki sahəsini də əhatə edir.

Quran fərdi cəmiyyətin və hətta kainatın əsası sayır. Bu münasibətdə əsas məsələ fərdin mükəmməl bir məqama çatmasıdır. Bu da fərdin iç dünyasının zənginləşməsi ilə gerçəkləşir. Qurana görə bütün dəyişmələrin əsası fərdin içindədir. Fərdin ruhunda baş verən dəyişmə cəmiyyətdə və kainatda olacaq dəyişmələrin həm hərəkət nöqtəsi, həm də görüntüsü və ölçüsüdür. Quranda buyrulur; «...Nə qədər ki, öz halını dəyişdirmir adamlar, dəyişdirməz onların halını Allah...» (Rə'd, 11). Deməli xarici aləmdə, yəni makrodakı dəyişmələrin əsası mikrodakı, yəni fərddəki dəyişmələrdədir. Buradan, «fərdin yaranması və kamilləşməsi bütün dəyişikliklərin əsasıdır» nəticəsinə gəlmək olar. Bu nəticəyə gəldikdə isə islamdan qaynaqlanan ideologiya və qurumların başında təsəvvüfün durduğunu istər-istəməz etiraf etməli oluruq. Çünki, fərdin kamilləşməsi hüquqi hadisə yox, psixoloji-mistik bir keyfiyyətdir.

Quran insanı əhatə edən aləm qədər, insanın əhatə etdiyi aləmin də sirrələr və incəliklərlə dolu olduğunu bildirir. Ayələrin insanların iç dünyasına nüfuz etməsi ağıl və elmin imkanlarından

çox yüksəkdir. Quran bu məqamda ağılüstü bir qüdrətdən bəhs edir. Kəramət və bəsirət məvhumları duyğu orqanlarının imkanlarını aşan bir qüdrətdir. Bu insanın varlığın özü ilə təmasından qaynaqlanır. Buna bəzən fərasət, bəzən bəsirət, ilham bəzən də qəlb gözü deyən sufilər onun ağılüstü bir qüdrət olduğuna qətiyyənlə şübhə etmirlər. Sufi təfəkkürünün epistemoloji anlayışında təməl qavram olan bu duyğu və ağılüstü qüdrət bütün elmlərin mənimsənilməsində əsas və yeganə yol hesab olunur.

Quran bir çox ayələrdə özünün qoşamənalı bir kəlam olduğunu bəyan edir. «Ən gözəl kəlamları Quran olaraq göndərmiş Allah. Bəzi ayələr bir-birinin oxşarıdır, bir-birinin tayıdır....» (Zumər,39). Bu cüt mənalardan biri ağıl və duyğu orqanlarının, ikincisi isə ağılüstü bir qüdrət olan bəsirət və ya qəlb gözünün tədqiq sahəsinə aiddir. Başda Allahın qavranılmasına dair bilgiler olmaq etibarilə ruhun sirrləri, insanın iç dünyasının incəlikləri və bu kimi anlayışlar ikinci sahəni əhatə edir. Bu anlayışlar ağıl və duyğu orqanlarının köməyi ilə yox, insanın iç dünyasını dolduran batini ayələr yalnız bəsirətlə tədqiq edilə bilər. «Şübhəsiz, dərinlərdən inananlar üçün ayələr var yer üzündə və sizin öz xilqətinizdə. Görməzmişiz bunları?» (Zəriyə, 20, 21).

Quranın «Ənam» surəsində ağıl və duyğulara qarşı qəlb gözü qüdrətinin qoyulduğuna işarə edərək buyrulur. «Gözlər görməzlər O-nu. Gözlərisə görür O. Lətifdir, hər şeydən xəbərdardır O. Bəsirətlər gəlibdir sizə öz Rəbb-nizdən. Kim görürsə, bu onun lehindədir, kim kordursa, əleyhinə. Gözətçilik eləmirəm mən sizin üstünüzdə» (Ən*am, 103, 104). Bu ayələr çox açıq şəkildə mistik-psixoloji sirrlərin qavranmasında duyğu orqanlarının rol oynamadığını, bu sirrlərin qavranmasında «qəlb gözü» və ya bəsirət adlanan başqa bir qüdrətə ehtiyac olduğunu göstərir.

Burada geometrik idraka qarşı sonsuzluğa yönələn idrak qoyulmuşdur. Süfilər bu ayırtını "qafa gözü – qəlb gözü» şəklində ifadə edirlər.

Quran mistik sirrlərin və Allahın varlığına bağlı biliklərin əldə edilməsində ilkin şərt olan bəsirətin yoxluğunu və ya tam istifadə edilməməsini ən böyük qüsurlar kimi göstərir. «Bir gəzib dolaşalar yer üzünü, görələr, götürələr, duyan ürəkləri, eşidən qulaqları ola. Kor olan gözlər deyil, sinələrdə ürəklərdir kor olan» (Hacc, 46). « ... Qəlbləri var anlamazlar, gözləri var görməzlər, qulaqları var eşitməzlər heyvan kimi şeydir onlar...» (Əraf, 179).

Bəsirət təsəvvüfi baxımdan bir qüdrət olaraq belə dəyərləndirilir. Bəsirət qəlbə bir qüdrətdir ki, ilahi işıqla aydınlanır və əşyanın ölümsüz keyfiyyətləri onunla dərk edilir. Varlığın xarici üzünü görməyə yarayan bacarığın iç aləmdəki müqabili olub, iç dünyamızın gözüdür. Bu təqdimat bəsirətin ayədə diqqəti cəlb edən mənasına bircə çox düzgün ifadə edir.

Bəsirət Allahdan qaynaqlanan bir qüdrətdir. Avropa alimlərinin, məsələn alman filosofu Anri Berqsonun müdafiə etdiyi «intusiya» bəsirətlə eyni şey deyildir. (A.Berqson, «Materiya i pamyat», «Moskovskiy klub», Moskva-1992. s.167). İntusiya bədənin hamının bacarmayacağı bir funksiyası, zəkanın üstün mərhələsi olub, qismən bəzi heyvanlarda da müşahidə olunur. Lakin bəsirət Allaha bağlı bir qüdrət olub yalnız insanda təcəlli edir. Ona görə də insanı bəzən «öz mənliliyi üzərində dönüb qıvrılan bir bəsirət» (Tasavvufun boyutları, s.243) kimi təqdim edilir. Bu halda insanın iç dünyasına aid sirrlər yalnız bəsirət tərəfindən kəşf edilə bilər.

Təsəvvüfün İslam düşüncə tərzindəki mövqeyi və xüsusiyyətləri. Mistisizm və təsəvvüf

Təsəvvüf bir çox Qərb və Avropa araşdırıcıları tərəfindən «islam mistisizmi» kimi təqdim edilir. Bu ifadəni qismən qəbul etməklə yanaşı, onun tam bir mistika olmadığı islam teoloq və filosofları tərəfindən çoxdan sübuta yetirilmişdir. O, ağılın məhsulu olan fəlsəfənin mistik görüntüsü deyil, vəhyi təmələ əsaslanan islam dininin insan ruhundakı mistik ehtiyaclarının təmin edilməsi yolunda yaranan bir tefəkkür və yaşam tərzidir. İnsan şüuru həmişə varlığın özüylə təmasa bir ehtiyac duymuş və imkan düşdükcə buna təşəbbüs göstərmişdir. Mistik düşüncə təzi insanın bu meylinin gerçəkləşməsində yardımçı olan varlıqla insanın yaxınlaşmasına bir vasitədir. Deməli «homo sapiens» yarandığı gündən mistik düşüncə də var olmuş və insan yaşadığıca da mövcud olacaqdır.

Mistik axtarış və yaxınlaşma, yəni varlığın özüylə təmas məsələsi heç də həmişə mistik mahiyyət daşımır. İnsan ruhunun bu meyli və axtarışı özünü sevgi, macəra, sənət fəaliyyəti və s. tərzdə büruzə verir. Lakin bütün bu fenomenlərin tədqiqatının nəticəsi olaraq, hamısının kökündə insanın yaradıcı və yaşadığı qüdrətlə təmasa yönələn əzəli və əbədi arzusunun durduğu meydana çıxır. Bu fikir mistik tefəkkür və axtarışın dinlər də daxil olmaqla, bütün bəşəri qurum və ideyaların hərəkətverici bir nöqtəsi olduğunu söyləməyə imkan verir. Əgər dinlərin mədəniyyətlərin meydana gəlməsində və spesifikasiyasında oynadığı əsas rolu nəzərə alınarsa, onda mistik düşüncə və axtarış bəşəriyyətin ən böyük yaradıcılığı hesab edilə bilər. Təsədüfi deyil ki, özünəməxsus mədəniyyət yaratmaq, yaxud hansısa mədəniyyətə onu dəyişdirəcək qədər köklü bir surətdə təsir etmək imkanına malik olmayan dinlər uzun zaman yaşaya bilməmiş və tarixə cevrilmişlər.

Səmavi dinlər adlanan yəhudilik, islam və xristianlıq dinlərinin tarixinə nəzər yetirdikdə onların hamısının mistik tefəkkür tərzinə meyli olduğunu görmək olar. Teoloqların təbirincə desək yaradıcı qüvvə bəşəriyyətin təkamülünü qaba və dünyəvi idrakdan mücərrəd qavrama malik idrak səviyyəsinə doğru yönəltmişdir. Bu da əvvəlki səmavi kitablarda tədricən püxtələşərək, nəhayət Quranda son və mükəmməl həddinə çatmışdır. İslamın son din və islam peyğəmbərinin son peyğəmbər olmasının ifadə etdiyi məna, bəşər idrakının Allah ilə vasitəsiz, yəni, mistik əlaqəyə girməsini əsaslandırır. Bütün dinlərin inkişafında mistik tefəkkürə doğru bir hərəkət nəzərə çarpır. Buradan belə anlaşılır ki, istər insanlıq tarixində, istərsə də din tarixində yüksək səviyyəli idraka hesablanmış, hər kəsin asanlıqla anlama bilməyəcəyi bir «sirri-xuda» var. Buradan isə belə bir qənaətə gəlmək olur ki, bu «sirri-xuda»nın tək-tək idrak sahiblərinin dərk edə bilməsi, geniş əhali kütləsi üçün daim qaranlıq qalması və bu xüsusiyyətin təsəvvüfdə özünü daha qabarıq bir şəkildə büruzə verməsi səbəbindən Avropalılar latınca «gizlin, gözlərin və ağızın qapanması» mənasını verən mistisizm ifadəsini işlətmişlər. Hər halda təsəvvüf dini bir mistisizmdir. Ona görə də fəlsəfi mistisizm olan neoplotonizmlə ilk təmasdaca ayrılır.

Təsəvvüf bir aksiya mistisizmidir. Onda eşq və bərabərlik şüuru da geniş əks olunmaqla birgə hakim xarakterlər aksiyasıdır. Bunu sufinin, ümumiyyətlə insanın əbədi varolmaqda iştirakı da adlandırmaq olar. Hər şeydən öncə təsəvvüf Allahı varlığın xaricində, yaradıb qurtardığı əsəri kənardan seyr edən bir sənətkar kimi görmür. Təsəvvüfə görə Allah əbədinin, varlığın, zamanın məhz özüdür. O halda insanın Allahla təması varlıqda və əbədi varolmada iştirakı ilə mümkündür. Ona görə də Allahı

nəsnələşdirmək yerinə, onunla əbədi varolanı bərabərləşdirmək gərəkdir. Çünki, varlıqda olub bitmiş bir şey yoxdur ki, nəsnələşdirmə ilə eyniləşsin.

Quran insandan əməl tələb edir. Əməl isə qayəli aksiya kimi qəbul edilir. İnsanın inkişafı və kainatın sirlərinin açılması yalnız əməllə həyata keçə bilər. Əməl sadəcə olaraq ibadətləri yerinə yetirmək deyil. Geniş anlamda əməl mütləq, yəni yaradıcı qüdrəti yalnız dərk etmək üçün yox, ona yaxınlaşmaq üçün bir imandır. Bu da nəzəri bilgi ilə deyil aktiv iştirakla mümkün olur. Ona görə də təsəvvüf sistem yerinə davamlı varolmanı əsas götürür. Təsəvvüfün bu xarakteri ondakı fənafillah (Allahda fani olmaq) anlamını hind mistisizmindəki Nirvana anlamından ayırır. Fərdiyyətin universalı yox edilməsi, yəni Nirvana hind mistisizminin əsasıdır. Sufilikdə isə «fəna» bir qədər fərqli mənə kəsb edir. Sufinin «fəna»sı qayə deyil, vasitə və metoddur. Sufi fənafillah olmaqla işini bitirmiş yox, əsas işinin başlanğıc nöqtəsinə çatmış olur. Fənafillah ilə təmizlənən mənlik varlığa və hadisələrə nüfuz etmək, insanlığa xidmət etmək üçün həyata və onun çilələrinə dönmək məcburiyyətində qalır. Çünki o, artıq «Allahın xəlifəsi» (Bəqərə, 30) məqamına yüksəlir. Sufi «fəna» mərtəbəsinə yüksəlməklə kamala çata bilməz. Onun kamilləşməsi üçün «bəqa» məqamına yüksəlməsi, yəni başladığı yerə, insanların içinə dönməsi şərtidir. Sufilər arasında bu məqam belə ifadə edilir: «əvvəlin axırı sonun əvvəli». Cüneyd Bağdadi bu məqamı «başlanğıca dönmək» kimi ifadə edir.

Sufilər xalqdan ayrılaraq ruhi aləmlərə yüksəlməyə «fərq» və ya «təfriqə» deyirlər. Bu hal insanın özünü kamilləşdirməsi və təmizləməsi üçün müvəqqəti olaraq məqbul sayılsa da davamlı ola bilməz. Təkrar həyata və insanlığa dönmək gərəkdir ki, buna

da sufilər «cəmm» deyirlər. Bu mərhələdə həm haqq, yəni yaradıcı qüvvə, həm də xalq, yəni yaradılmış eyni sırada seyr edilir. Yaradılmışlardan ayrılma hesabına əldə edilən «Allah-İnsan» bərabərliyi islam düşüncə tərzinə görə heç də təqdir edilmir. Bu tövhid məsələsinə aiddir. Sirati-müstəqim inamını pozmaqdır. Əsas təşəbbüs və mücadilə çoxluqda birliyə nail olmaqdır.

Zahir-batin anlayışı və onun təsəvvüflə əlaqəsi

Məlumdur ki, Quranda zahir və batin ayırımından danışılır. Allahın bizə verdiyi bütün nemətlərin bir zahiri var bir də batini. Quran ona inanmayanların özlərini və peyğəmbəri əsla anlamayacaqlarını bildirir. Məsələn, «...Bunlara nə olub axı, anlamazlar heç bir şeyi» (Nisə, 78). Yaxud, «Münafıqların ürəyinə qorxu salan Allahdan çox sizsiniz. Çünki onlar anlamaz kimsələrdir» (Haşr,13). Buradan belə bir sual doğur, bəs ərəb dilində göndərilmiş Qurani dinləyərkən Məkkəlilərin anlamadıqları nədir? Şübhəsiz ki, ərəblər öz dillərində deyilənləri başa düşürdülər. Quranda isə söhbət sözaltı və ifadəüstü mənaların anlaşılmasından gedir. Bu mənəni anlamaq üçün «qəlb sahibi» olmaq gərəkdir. Bəs bu «qəlb» nədir? Bu Quranın bəsirət dediyi bir məqamdır ki, təsəvvüf bunu idraküstü qüdrət kimi qəbul etmişdir. Burada sözü gedən «qəlb» anlayışı insanın cismindən ayrı bir «keyfiyyət və qüdrət»dir. Bu qüdrətin kəsb etdiyi mənə ən yüksək mənə və qayədir. İslam düşüncəsində bu mənaya batini mənə deyilir.

Quran və hədislərə əsaslanaraq batini mənə haqqında bu qənaətə gəlmək olar ki, varlıqlar Allahın ism və sifətlərinin tə-

cəllilərindən ibarətdir. İlahi ismlərdən biri də «batın»dır, Allah zahir olduğu kimi həm də batındır. O halda deməli, varlıqda hər zahirin arxasında bir batın vardır, hər məlumun arxasında bir məchul durur. Çünki bütün ilahi ismlər kimi Batin isminin də bir təcəllisi olmalıdır.

Demək hər şeydə bir batın və bir zahir olması bir fitrət qanunudur. Bu fitrətən olduğu üçün də hər şeydə təzahür edir. Həqiqətən də gündəlik həyatımızın ən bəsit məsələlərindən tutmuş elm, sənət, fəlsəfə və mistisizmin ən mürəkkəb problemlərinə qədər hər sahədə «zahir-batın» ayırımı ilə qarşılaşırıq. Əlbətdə, gizli saxlanması lazım olan sirlər var ki, zamanı çatdıqda o haqqı qazananlar üçün izah edilir, yaxud da onlar özləri bu sirləri öyrənirlər. Bu bəşəri həqiqətə diqqəti çəkən peyğəmbər «insanlarla ağıllarının səviyyəsinə uyğun danışın» buyurmuşdur.

Cəmiyyətin ən kamil bir ideologiyası olan din hər zaman batini bir mənaya, sirrə malik olub. Xüsusilə səmavi dinlər bu baxımdan daha çox nəzəri cəlb edir. Çünki bəşəri din bütün insanlara, bütün zamanlar üçün göndərilmişdir. Hər kəs ilk təmasda onu qavrayıb anlaya bilməz. Belə olmasa dinin insanlara davamlı olaraq verəcəyi bir şey qalmır. Dinin batini mənası hamı üçün tam açıqlansa artıq bu dinin sonunun çatmasına və bir ideologiya kimi tükənməyinə gətirib çıxardar. İsmayıl Həqqi Bursəvi öz əsərində göstərir: «Peyğəmbərlik qurumunda xitab genəldir. İlk baxışda anlaşılacaq və hər kəs tərəfindən anlaşıla biləcək mənalar yanında, çox sonralar və çox gəlişmiş mənliklərcə anlaşılacaq mənalar da vardır. Bu hər iki mənani eyni anda və bir tək xitab içində toplamaq nübüvvət qurumunun və nəbəvi xitabın bəlli vəsfidir».

Məşhur «əl-Luma» adlı əsərin məllifi əbu Nəsr Sərrac öz

əsərində sahələrinin müxtəlifliyinə baxmayaraq, zahirlə bağlı elmlər qədər batinlə bağlı elmlərin də Quran və şəriətə əsaslandığını göstərir. (əl-Luma, s. 23, İstanbul,1996). Quranda təmizliklə natəmizliyin, yaxşıqla pisliyin, savabla günahın belə zahir və batin tərəfləri var. Y. N. Öztürk göstərir ki, Rəqib əl-İsfahani bu barədə yazır: «pislik iki qismdir. Duyğu orqanları ilə dərk edilən zahiri qism və bəsirətlə dərk edilən batini qism. Allah özünə şərik qoşanları «pislik» olaraq ikincilərə aid edir». (Y.N. Öztürk, Tasavvufun ruhu, s. 21). Zahir-batin anlayışı təsəvvüf düşüncəsinin ana bölümlərindən biridir. Bunu öyrəmədən təsəvvüfün məhiyyətini anlamaq mümkün deyil.

Sufilər həyat və görüşlərinin hər sahəsində bu ayrımı qoruyub saxlayırlar. Çünki, onlara görə yuxarıda deyildiyi kimi müsbətin də mənfinin də zahir və batin tərəfləri var. Bilgilər də iki xəttən, yəni həm zahirdən, həm də batindən gəlir. Hacı Bəktaş Vəli öz «Məqalat» əsərində bu həqiqəti belə izah edir. «Hər kəsin iki rəsulu vardır. Biri zahir, biri batin. Zahir dildir, batin könül. Dil Məhəmmədə, könül Cəbrayılə bənzər». (H. Bəktaş Vəli, «Məqalat» s.71).

Deməli, sufinin batin olan könüldən əldə edilən bilgilər vəhyi bilgilərdir. Bunlar fenomenin batini, ifadəüstü bilgilər sahəsinə daxildir. Bunları yalnız könül gözüylə işin batini tərəfini görə bilənlər qavraya bilər. Sufilər bu zahir-batin anlayışını əxlaqi və praktik sahələrə də şamil edirlər. Hər şeydə olduğu kimi insanlıqda da zahir ikili mənə daşıyır. İkinci mənə yalan, iftira, qeyri-səmimilik və bu kimi mənfi xüsusiyyətlərdir. Məsələn, bir şey zahirdə gözəllik, səmimiyyət, şərəf və ləyaqət ifadə etdiyi halda, batində tamamilə əks mənə daşıya bilər.

Zahirə uyub onun önə çəkilməsi sufilərin təbirincə «qəflət»

hesab edilir. Sufi təfəkkürünün bir çox məsələlərdə istinad yeri olan Hz. İsa bunu belə ifadə etmiŐdir. «Siz nə  c n  anađın işini t mizl yirsiniz» (Tomasın incili, 89 (2)). Sufilər bu sözlərin mənasını çox sədaqətlə qoruyurlar.

Zahir-batin anlayıŐı təsəvvüfdə surət-həqiqət, yəni g r n Ő v  həqiqi olduđu ayırımını meydana g tirmiŐdir. Sur t-həqiqət anlayıŐı Hz. Məhəmmədin buyurduđu « m ll r niyy tl r  görə dəyərləndirilir» kəlamının təsəvvüfdəki ifadəsidir. Riya, yəni olduđu kimi g r nm m k v  göründüyü kimi olmamaq peyđ mb r tərəfindən «gizliŐirk» kimi d y rl ndirilmifdir.

Batin v  batini t birl ri bəzən Ő bh  v  t r dd dl  qarŐı-
lanmıŐdır. Ona görə ki, çox vaxt yuxarıda Ő rh etdiyimiz «batın» anlayıŐı ilə 12-ci y zild  meydana g lmifŐ, daha çox siyasi bir məzhəb olan «batinilik»i qarıŐdırırlar. Əslində isə bunlar tamamilə fərqli anlayıŐlardır.

Batinilik Quranın zahiri mənasını rədd etməklə  z n n qəbul etdiyi bir «batini məna»nı əsas götürür. Batinilər bir çox islama zidd yozum v  t fsirl rl  Quranı təhrif edirlər. Onlar Quranın ilk oxunuŐda anlaŐılması mümkün olan zahiri mənasının varlıđını tamamilə inkar edirlər. Onlar  c n anladıqdarı batini məna təxmini və ehtimal deyil, m tl qd r və yalnız o vardır.

Batinil rin fikrincə onların  z  l c l ri ilə müəyyən etdikləri sirri qüdrətə sahib olmayanlar bu mənanı anlaya bilməzlər. Buradan belə qənaətə gəlmək olar ki, Quran yalnız bəzi seçkin insanlar  c n g nd rilmiŐdir. Təkcə bu fikir batiniyy nin islama zidd mövqə tutduđunu göstərmək  c n kifayət edər.

Təsəvvüfün qəbul etdiyi batini məna isə Quranın zahiri mənası ilə əlaqəli olub, ona bađlı inkiŐaf edir. Buna görə də zahiri məna batini mənasız anlaŐıla bilməz. Çünki, batini mənanı anlamađa

imkan verən duyğuların fövqündə olan qüdrət, yəni bəsirət zahiri mənani dərk edən əqli qüdrətlə qarşılıqlı əlaqədədir. Çünki, batini mənə ilk baxışda görünən zahiri mənənin daha yüksək halından başqa bir şey deyil. Kimə görəsə batini hesab edilən bir mənə, başqa birisinə görə zahiri hesab edilə bilər və ya əksinə.

Diqqət yetirsək görürük ki, Quran, ona bağlı olaraq da islam düşüncəsi ilahi sirrləri bizə açaraq insanı Allah yolunda və yaradılış qanunları çərçivəsində xoşbəxtliyə çatdıracaq bir vasitənin vacibliyinə işarə edir. Bu vasitə təsəvvüfi düşüncə tərzilə dolğunlaşır. Bu vasitənin təhsil və təliminə Qurandan alınan bir ifadə ilə «təqva təhsili» deyirlər. İbn Xəldun göstərir ki, «qəlb gözünün müşahidələri ilə əldə edilən elmlə təqva arasında sıx bir bağın varlığı Quranın diqqət çəkdiyi keyfiyyətlərdəndir». (İbn Həldun, Şifaüs-Sail, 110). Quranda da buyrulur ki, Allahdan təqvaya sarılaraq qorxun ki, sizə yaxşı ilə yamanı ayırma gücü versin (ənfal,29). Burada bəsirət sayəsində əldə edilə biləcək elmlərin daha çox fəlsəfi-hüquqi tərəfinə diqqət çəkilmişdir ki, dini terminologiyada buna «hikmət» deyilir. Bu hikmət Allah tərəfindən onun istədiyi qullarına verilir. (Bəqərə, 269).

Təsəvvüfdə iki əsas qavram qəbul edilir. Bunların birincisi metafizik, ikincisi isə psixo-sosyoloji qavramdır. Bu təməl qavramlardan birincisi vəhdəti-vücut, ikincisi isə məlamətdir. Bu hər iki təməl qavram Qurandan qaynaqlanır. Bu qavramların xüsusilə birincisinə islamdan kənar qaynaqlar tapmağa cəhd göstərənələr, onun islam mistisizminə kənardan gəlmiş bir anlayış olduğunu iddia edənlər də var. Düzdür Quranda konkret olaraq bu qavram haqqında danışılmır. Lakin təsəvvüfdə zirvə sayılan vəhdəti-vücut Quranda anlayış baxımından zirvəyə çatmış olanların anlayışları tərzdə verilmişdir.

Problemin və mövzunun səviyyəsi yüksəldikcə kəlamda simvolik ifadələrin çoxalması müşahidə edilir. Vəhdəti-vücut düşüncəsinin dəlil və subutlarla anladılmasına çalışmanın sonrakı dövrlərə aid olması məhz belə bir zərurətin nəticəsidir. Bunun mənası qətiyyən vəhdəti-vücutun Qurana zidd bir anlayış olduğu demək deyildir. Çünki vəhdəti-vücutdan başqa heç bir təsəvvüfi düşüncəyə rast gəlinmir. Bu düşüncə tərzinin bəzi nüanslarını islama zidd hesab edən sufilərin belə son təhlildə tamamilə vəhdəti-vücuda doğru yönəldiyi müşahidə olunur. Çünki vəhdəti-vücut təsəvvüfi düşüncənin məcburən çatdığı son mərhələdir.

Vəhdəti-vücutun Quran və islamın əsaslarında necə yer aldığı kimi böyük araşdırmaya ehtiyacı olan bir mövzudan yan keçərək, burada məlumat verəcəyimiz iki əsas amil var. Təsəvvüfə görə heç bir yaradıcı və yaradılmış yoxdan var olmamışdır. Yaradılış bir zühurdur. Buna bağlı olaraq varlıq bir olmuş, bitmiş şey deyil, olmaqda olan imkanlar seriyasıdır. Varlıq bir varolma hərəkətidir. Bunun zahiri görünüşünə maddə, əsasına yeni yaradıcı cövhərinə isə ruh və ya Allah deyirik. Sufilərə görə əslində var olan yalnız o cövhər, o əsasdır. Yəni Allahdır. Bizim maddə dediyimiz, hətta fel dediyimiz hər şey Allahın davranışları, onun yaranmışdakı təzahürləridir. Təsəvvüfdə buna təcəlli deyilir. Deməli biz o bir olan varlığın təcəllilərinə ikinci varlıq nəzəriylə baxmaqdayıq. Təsəvvüfə görə varlıq birdir, zühur etdikdə maddə, gizli qaldıqda isə ona ruh və ya Allah deyirik. Bu məsələyə sufilər bu kontekstdən yanaşaraq tək olan bölünməməlidir, ism və sifətlər halında görünənlə ism və sifətlər eynidir qənaətinə gəlirlər. Bu qənaətlərində də onlar Quran və sünnetə əsaslanırlar. Bu haqda Quranda buyrulur. «Sizi də, bu düzəltdiyiniz şeyləri də Allah yaratmış» (Səffat, 96). Kainata hakim və öz varlığını dərk edən

yeganə yaradılış olan insanın hərəkətlərinin belə Allaha bağlı olduğu Quranda öz əksini tapmışdır. «Onları siz öldürmədiniz, Allah öldürdü. Atdığın zaman da sən atmamışdın, Allah atmışdı ki, möminləri sınaqdan qalib çıxara...» (ənfal, 17).

Tsəvvüfün varlıq nəzəriyyəsində yer alan ikinci əsas ünsür də məlamətdir. Quranın çox toxunduğu və imanın ən güclü təzahürü olaraq təqdim etdiyi məlamət, insan nəfsinin şəklə və reallığın aldadıcı görünüşünə qarşı durmasıdır. Şəkil aldadıcıdır o, kainatın əsl reallığını gizlədir. Təsadüfi deyil ki, Mövlana Füzuli bu haqda yazır:

«Keç məlamət körpüsündən, səbr kuyindən,
Səlamət olmayan yerdə səfər yeydir iqamətdən».

Deməli, istər ontoloji baxımdan, istərsə də metafizik və əxlaqi baxımdan görünənlə kifayətlənmək, görünəni ilk baxışda dəyərləndirmək olmaz. Məlamət görünənə görünüşünə görə dəyər verməyin əleyhinədir. Bu haqda Türkiyəli alim Y.N.Öztürk yazır: İbn Ərəbinin peyğəmbərlikdən sonra ən ülvəi məqam hesab etdiyi məlamət ruhun ən etibarlı sərmayəsidir». (Y.N. Öztürk, «Tasavvufun ruhu», s. 29).

Quranın mistik qavramları içərisində ən geniş yer tutan anlayışlardan biri də «iztirab»dır. Bu anlayış barədə də bir az məlumat verməyi dinimizin mistik tərəfini öyrənmək baxımından məqsədəuyğun hesab edirik.

Bunun üçün belə bir suala cavab verək. İztirab nədir və onun insan həyatında oynadığı rol nədən ibarətdir? Quranda insanın Allaha yaxınlaşması «fəlah» termini ilə ifadə edilir. Fəlah insanı əhatə eləyən şeylərdən sıyrılıb qurtulmaq, Allahdan qeyri hər şeyi yarib aşmaq anlamıdır. İztirab bu mücadilə və bu yolda çəkilən əziyyət və çətinliklərin məcmusudur. Çətinliklər aradan

qaldırılmasa fəlah gerçəkləşməz. Deməli, qurtuluş və Allaha qovuşma yalnız və yalnız izzirabla mümkündür. İzzirabdan qorxan Allaha yaxınlaşa bilməz. Bunu da nəzərə almaq lazımdır ki, islam düşüncə tərzi əzəli və əbədi izziraba qarşıdır. Qurana görə başlanğıc və son gözəldir. İzzirab başlanğıc və son arasında yer alan, ancaq mütləq qəbul etdiyimiz gerçəklikdir. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, Qurana görə nə mütləq yaxşılıq, nə də mütləq pislilik var. Orada daha yaxşıya doğru təkmilləşən bir hərəkət var. Davamlı əzab-əziyyət yoxdur, amma təkamülün gerçəkləşməsi üçün də bir əziyyət gərəkdir. Qurana görə insan təkamül etməyə məhkumdur. Yaradıcı qüdrət onu bu aləmə təkamülünü tamamlamaq üçün göndərib. Bu təkamül mütləq tamamlanmalıdır. Sufi mütəfəkkirlərinin fikrincə təkamül, yəni Allaha doğru səfər bu dünyada olmasa da o biri dünyada mütləq tamamlanacaqdır. Sufilərə görə «hər mənlik izzirabı dadacaqdır. Burası var ki, mömin bunu öncədən, inkarçı sonradan... Hər mənlik arınmaq üçün bir izzirab yaşayacaqdır əks halda arınması cəhənnəmdə olar». (Y.N. Ö. Tasav. Ruhu, 31). Buradanbelə qənaətə gəlmək olar ki, peyğəmbərlərə inananlar təkamül sirrini mütləq yerinə yetirməlidirlər. Ona görə də ruhi təmizlənməyə daha çox təşəbbüs göstərilir. Tarixə nəzər salsaq görərik ki, həmişə ən böyük izzirabları Allaha inananlar çəkmişlər. Çünki təkamülün qaçılmazlığını ən yaxşı anlayanlar onlardır. Bu mənada dindarlar içində mistiklərin izziraba ən çox meyl edənələr olması təbiidir. Quran çox açıq şəkildə imanın izzirabla müşaiət olunduğunu, imanlı adamın eyni zamanda izzirab adamı olduğunu göstərir. «Məgər insanlar elə bilirlər ki, təkəcə «iman gətirdik» söyləməklə imtahanndan çıxacaqlar? Onlardan öncəki nəsilləri də salmışdıq Biz bərkə-boşa. Doğruçuları da yalançuları da üzə çıxarar, ayırar

bir-birindən onları Allah» (ankəbut, 2, 3).

Sufi düşüncə tərzinin insanın izzirabının böyüklüyü ilə Allahın ona olan sevgisinin çoxluğu arasında bir bağlılıq görür. Yəni Allahın daha çox sevgisini qazananlar daha çox izziraba məruz qalırlar. Çünki Allah çox sevdini qulunun qəlbində O-ndan başqasını tutmasını istəmir. Buna görə də onları izziraba məhkum edir ki, O-na daha çox sığınsınlar. Məsələn, hz. İbrahimi öz oğlunu öldürməyə təhrik etdikdə peyğəmbərin qəlbində ancaq Allahın sevgisi olduğu bəlli olur. Quranda bu haqda buyurulur. «Əslində açıq-aşkar imtahana çəkmişdik onları» (Saffat,106). Bütün peyğəmbərlər belə açıq və böyük izzirablara məruz qalmışdılar. Buradan aydın olur ki, xidməti böyük olanın izzirabı da böyük olmalıdır.

Yuxarıda göstərilən bu əsas prinsiplərə görə bəzi sufilər mürşid olacaq adamın izzirab tərbiyəsi görmüş olmasını təməl şərt kimi qəbul edirlər. Sufilər buna «qəhr» və ya «cəlal tərbiyəsi» deyirlər. Təsəvvüfə görə insanın kamilləşməsi üçün qəhr, yəni izzirabdan da payı olmalıdır. İzzirab da tərqiət yolçusu üçün bir məqam sayılır. Onun şərtlərini yerinə yetirməsən daha ali məqama çatmaq olmaz. Çünki təsəvvüfdə məqam ierexik bir mərtəbə kimi ifadə edilir və insanın öz təşəbbüsü ilə aşıla bilər.

Möhnət və izzirabdan pay almamış bir mənlük və ya düşüncənin insanlığa və həyata yararlı ola bilməməsi təsəvvüfün dönməz prinsipləri arasındadır. İzzirabdan pay almamış ruh yaradıcı ola bilməz. Bu belə qəbul edildiyindən təsəvvüf tarixinin zəngin və imkanlı mənsubları belə özlərini izziraba məruz qoymuşlar. Təsəvvüf tarixi ilə maraqlananlar bilirlər ki, tarix boyu böyük alimlər, dövlət xadimləri və hətta sultanlar belə mənsub olduğu tərqiət yolunda özlərini izzirab və əzab-əziyyətə məhkum etmişlər.

Bəzi mənbələrə görə böyük maddi imkanlara sahib olan insanlar hər hansı tərqiətə üz tutduqda tərqiətə qəbul edilmədən öncə bir çox əzablara məruz qalmalı, hətta yollarda əl açıb dilənməyə qədər alçalmalı idilər. Bu süni əzabverməyə misal olaraq məşhur bir hadisəni qısaca nağıl etmək yerinə düşər. Çəlvətiyyə tərqiətinin qurucusu Əziz Mahmud Xudai öz mürşidi Üftadə əfəndidən onu tərqiətə qəbul etməsini xahiş edir. Üftadə əfəndi o vaxt Osmanlının ən nüfuzlu qazilərindən olan Bursa qazısı, böyük hörmət və sərvət sahibi Əziz Mahmud Xudaiə çiyinə ağaca düzölmüş ciyər götürüb Bursa küçələrində gəzib satmağı tapşırırmışdı. Bununla da onun nəfsinin qürurunu qırıb tərqiətə qəbul etmişdir.

Sufi düşüncəsinə görə tərqiət böyükləri peyğəmbərin varisi sayılırlar. Peyğəmbər varislərinin də izzirabın ən böyüyünü çəkmələri qaçılmazdır. Burada məşhur sufi Mənsur Həllacın duası yada düşür. «Rəbbim! Xalq səni verdiyin nemətlər üçün sevir, mənə səni verdiyin izzirablar üçün sevirəm». Onlar izzirabı çox önəmli saydıqlarına görə Mövlana Füzulinin

«Ya Rəb, bəlayi-eşq ilə qıl aşına məni!

Bir dəm bəlayi-eşqdən etmə cüda məni!»

Yaxud da xəlvəti şeyxi Ruhi Bağdadinin:

«Alub könlüm, ənisim oldun ey qəm sən səfa gəldin»

və ya

«Qeyrilər dərman dilər dərдинə bən dərd istərim»

misrələrini və minlərlə bu cür örnəklər misal gətirmək olar. Sufilərin izzirabı sevmələrinin bir səbəbi də onun göz yaşı gətirməsidir. Onlara görə göz yaşı ilahi rəhmətdir. Mövlana Ruminin ifadəsi ilə desək «axar suyun bulunduğı yerdə yaşıllıq, göz yaşının bulunduğı yerdə isə rəhmət zühur edər». Yaxud da

Mövlana Füzulidən bir örnək:

Güli-rüxsarına qarşı gözümdən qanlı axar su,
Həbibim fəsli-güldür bu, axar sular bulanmazmı.

Quran buraya qədər verə bildiyimizdən daha çox mistik mənə və fikir daşımaqdadır. Əlbətdə bunların hamısını vermək bizim həm bilgimiz, həm də fiziki imkanımız xaricindədir. Ancaq bundan sonra yazdıqlarımızın asan anlaşılması üçün bəzi məqamlara da qısaca olaraq nəzər yetirmək yerinə düşər.

Təsəvvüfdəki zöhdün təməl qaynaqları olan bu ayələrə diqqət yetirək. «...qoy sizi aldatmasın dünya həyatı..» (Luqmən, 33). «Qadınlara, uşaqlara, kantar-kantar qızıl-gümüşə, ürgəyə, mal-qaraya, torpağın məhsullarına qarşı hərisliyə, həvəsə qurşanmaq cazibəli göründü insanlara. Bunlar dünya həyatının gəldi-gedər nemətləridir. Allahın dərgahıdır gediləsi gözəl yer» (əl-i imran, 14).

Təsəvvüfün əsas qavramlarından biri də zikrdir. Zikr Quranda işlənən ifadələrdəndir. Allahın insana şah damarından daha yaxın (kəhf, 16) olduğunu bildiren Quran bu yaxınlığın başqa bir ifadəylə, yaradanla yaradılan arasında təmasın zikr vasitəsi ilə mümkün ola biləcəyini göstərir. «Və buna görə Mən-i anın, Mən də sizi anaram. Mən-ə şükr eləyin, nankorluq eləməyin» (bəqərə,152).

Təsəvvüfün əsas qavramları haqqında. Təsəvvüfdə eşq

Təsəvvüfə görə Kainat Tanrının kölgəsi, təzahür yeridir. Kainat bütün zərrələri ilə «əslinə», yəni Tanrıya aşıqdir. Lakin Tanrının yaratdıqları içərisində bu gerçəkliyi yalnız insan dərk edir. O səbəbdən də insan «əşrəfil-məxluqat» (yaranmışların ən şərəflisi)

kimi ada layiq görülüb. Allahın sifətləri hər bir yaranmışda zərrə-zərrə mövcud olduğu halda insanda tam və mükəmməl olaraq əks edilmişdir. İnsanın «nüsxe-yi-kubra» adı ilə şərəflənməsi də məhz o səbəbdəndir. Zira Allahın «sən olmasan bu dünyanı yaratmazdım» dediyi hz. Məhəmməd peyğəmbər də insandır, digər peyğəmbərlər, övlialar və alimlər də.

Təsəvvüfdə insan həm Allahı sevən (aşiq), həm də Allah tərəfindən sevilən (məşuq) kimi dəyərləndirilir. Təsəvvüfdə insanın böyüklüyü və xüsusən bağışlayan olması, düşməni belə sevərək islah etməsi təlqin edilir. Sufilik bu böyük eşqini, sevgisini din və məzhəb fərqiə varmadan bütün insanlara yaydığı üçün bəşəridir. Məsələn, Mövlana Cəlaləddin Ruminin məclisləri və ətrafı yalnız müsəlman və süfilərlə deyil, xristianlar və yəhüdilərlə də dolu olurdu. Hətta, onlardan bir çoxunun Mövlananın təsiri ilə islami qəbul etdiyi, bəziləri isə dinlərini dəyişmədən belə ona və təriqətinə könül verdiyi tarixdən məlumdur.

Təsəvvüfün təməl anlayışlarından biri də EŞQdir. Sufilərin mütləq əksəriyyətinin fikrincə nəfsi cilovlamağın ən qısa yolu eşqdır. Həqiqi eşq insan ruhunun Allaha tərəf meylidir. Eşq məhəbbətin ən ali dərəcəsidir. Qurani Kərimdə eşq kəlməsi işlənməsə də bəzi ayələrdə eyham vurulur. Məsələn orada «...Möminlər Allahı sevər..» (Bəqərə 165), yaxud «..Allah bir qövm yetirər ki, O onları sevər, onlar O-nu..» (Maidə, 54) buyrulur. Allah sevgisi ilə bağlı çeşidli ayələrdən başqa bir çox hədislər də vardır. Məsələn, sufilər arasında çox məşhur olan belə bir qüdsi hədis vardır. «Mən gizlin bir xəzinə idim, bilinməyi istədim. Məni bilsinlər və sevsinlər deyə məxluqatı xəlq elədim». Deməli sevgi ilkin olaraq Allahdan zühur etmişdir və bütün Kainatın yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu baxımdan eşqə biganə

olan bir zərrə belə yoxdur.

Təsəvvüfə görə eşq tamamilə ülvî və ilahî bir duyğudur. Əslində eşqin izahı çox çətin ifadə olunan və qavranılındır. Məşhur sufilərdən birinin belə bir kəlamı var: «İstiliyin rəngi yoxdur, lakin odun kömür halına düşdükdə rəng qazanır. Eşq də eləcə, əslində rəngsizdir, lakin bir vücuda yönəldikdə rəng qazanır». Bu baxımdan eşqi söz ilə tam ifadə etmək mümkün deyil. Hz.Mövlanadan aşiqlik nədir? deyə soruşduqda «mənim kimi ol da gör» cavabını vermişdir. Deməli, buradan eşqin təsəvvüfdə ən önəmli hal olması və haqqa qovuşmağın ən qısa yolu olması məlum olur. Haqq aşiqi olan kimsənin gözündə Allahdan başqa heç kəsin və heç nəyin dəyəri olmamalıdır. İrfanın qayəsi məhz budur.

Mövlana Rumi buyurur: "Torpaq eşq ilə fələklərə yüksəlir. Hz.Musanın Tanrı ilə danışdığı Tur dağı eşqlə rəqsə gəlir". Hələ Rumiyə qədər sufilərdə "bəşəri eşq" ideyası artıq formalaşmışdı. Məsələn, Fəridəddin Əttar yazır "eşq dərvişin əlində cənnətin açarıdır".İstər mistik poeziyada, istərsə də ünlü sufilərdən Mənsur Həllac, Əbdülqadir Ceylani, Seyid Əhməd Rufai və başqalarının həyatına dair rəvayətlərdə «ilahi eşq» həmişə aparıcı xətt kimi diqqəti çəkir.

Təsəvvüfə görə arif, agah və hikmət bilən insanın məqsədi bu fani dünyadan qurtulub Tanrıya qovuşmaqdır. Allahın «zatında» yox olmaqdır. Kəsretdən (çoxluqdan) qurtulub vəhdətə (təkliyə) nail olmaqdır. Fəqət bu nə ilə və necə ola bilər? Təsəvvüf bu suala ağıl və elm yolu ilə deyil, könül və eşq yolu ilə cavabını verir. Mütləq nura ağıl və elmlə yox yalnız gizlilikləri kəşf edən könül vasitəsilə qovuşmaq olar. Mövlana Cəlaləddin Rumi «O-na doğru ağıldan doğan məntiq və elmin cansız atı ilə deyil, vəcd, cazibə və

ilhamın qanadlarında uğramaq olar» deyir. O şərəfə də yalnız irfan əhli olan, iç dünyasının sirrlərinə vara bilən kimsələr çata bilərlər.

Bizim uzun-uzadı anlatmaq istədiyimiz bu fikiri Mövlana Rumi zərif bir misra ilə ifadə etmişdir. «At və üzəngi dəniz sahilinə qədər gərəklidir, ondan sonra bir taxta parçası gərəkdir». İrfan əhli həmişə könülü, eşqi ağıl və elmdən üstün tutmuşdur. Burada M. Füzulinin bir beyti yada düşür:

«Eşq imiş hər nə var aləmdə,
Elm bir qeylü-qal imiş ancaq».

Yunus İmrə Eşqi belə anladır:

«Eşq gəlicək cümlə əskiklər bitər».

Şeyx Nizami yazır:

«Eşqsiz olsaydı xilqətin canı,
Dirilik sarmazdı bütün cahanı».

Mövlana Füzuli eşqi belə dəyərləndirir:

«Məhəbbət ləzzətindən bixəbərdir zahidi-qafil,
Füzuli, eşq zövqün zövqi-eşqi var olandan sor».

Aşiq bütün sirlər xəzinəsini daşımağa qadir bir insan olmaq zorundadır. Həm də Tanrını sevmə (aşiq) və onun tərəfindən sevilən (məşuq) yüksək şərəf, ilahi ucalıq, ideal təmizlik və mütləq üstünlüyə sahib olmalıdır. Çünki Tanrı ruhu aşıqın könlündə qərar tutmuşdur. Əgər aşiq həqiqi aşıqdirsə tam və kamil bir Tanrı güzgüsüdür. Çünki Tanrı Kainatda hər varlıqda bir sifəti ilə, aşıqın könlündəsə bütünlüyü ilə təcəlli etməkdədir.

Bütün aləmi qorruyacaq qədər ruh aliliyinə, Allah sevgisinə layiq olacaq qədər ruh saflığına, öz içinə Allahdan başqa heç bir arzunu, hissi, nəfsi və ehtirası buraxmayacaq qədər ruh kamilliyinə malik olmayan kimsə Allah eşqinə layiq ola bilməz.

Aşiq haqqında Mövlana Rumi yazır: «Aşiqin qidası çörəyi yemədən çörəyə aşiq olmaqdır». «Eşqində doğru olan kişi varlığa bağlanmaz». «Aşıqlər yoxluqda çadır qururlar, onlar yoxluq kimi bir rəngdədirlər. Bir örnək ruhları vardır».

Nəhayət, bütün zəmanələrin aşiqi, ulu eşq sultanı Mövlana Füzuli aşıqlıyın hər kəsin yetə bilməyəcəyi bir məqam olduğunu belə bildirir.

Aşiq oldur kim qılır canın fəda cananına,
Meyli canan etməsin hər kim ki, qiymaz canına.
Canını canana verməkdi kamalı aşiqin,
Verməyən can etiraf etmək gerek nöqsanına.

EŞQ ŞƏHİDİ – MƏNSUR HƏLLAC

İslam dünyasında həyatı, şəxsiyyəti, fikirləri və yoluna ən çeşidli münasibət göstərilən, ilahi vəhy və əməl sahibliyindən kafirliyə qədər, ən kəskin ağıla sahib fikir adamından divanəliyə qədər hər cür epitetlərlə anılan kişilərdən biri, bəlkə də birincisi məşhur «ənal-həqq» müəllifi Mənsur Həllacdır.

«Ənal-həqq» fikri sufi iddialarının ən məşhurudur. M.Həllacın əsərlərinin zəmanəmizə qədər gəlib çatmış hissələrindən birini o, Qurana əsaslanaraq Firon və İblislə mükəlimə əsasında qurub. Fironun «ən uca rəbbiniz mənəm» (Nəziat, 24) və İblisin Adəmi nəzərdə tutaraq «..Mən ondan üstünəm..» (Əraf, 12) demələrinə qarşı o «ənal-həqq» – «mən mütləq Haqqam» söyləmişdir. Bu sözlər sonralar sufilərin iki ayrı «Mən» üzərində düşünərək,

bunları şərh etmələrinə səbəb olmuşdur. Burada İblisin və Fironun «Mən»inə qarşı Həllacın cavabı ilahi bir vəhy ilə verilmişdir. Belə ki, burada Firon və İblis yalnız özlərini görərək həqiqi «Mən»lərini itirmiş, Həllac isə özünü, yox ilahi «Mən»ini ifadə etmişdir. Deməli, Firon və İblisin «Mən»i kafirliyin, Həllacınki isə Allahın rəhmətinin ifadəsidir.

M.Həllacın yaratdığı məktəb, fikir və mülahizələr min ildən artıq bir zamanda Şərqi və Qərbi dünya sahiblərinin cild-cild əsərlərinə mövzu olmuşdur. Bütün bunları nəzərə alaraq bir qəzet məqaləsinin imkanı daxilində onun kimliyini və fikirlərini qismən əks etdirən həyatının bəzi epizodlarını nəzərinizə çatdırırıq.

M.Həllac mürşidi Cüneyd Bağdadidən ayrılaraq səfərə çıxır. Bir neçə ildən sonra Bağdada dönərək şeyxinin qapısını döyür. Şeyxin qapı ardından verdiyi «kimdir?» sualına «ənal-həqq, Qadiri-Mütləq» cavabını eşitcək müridlərinə dönərək « hər kimdirsə ,bu sözlər başına bəla açacaq» demişdir.

Həllac həbsxanada gecə-gündüz ibadət edirmiş. Mühakimə edən «sən özünü Allah sayırsansa, bəs kimin üçün ibadət edirsən» sualına – sən bizim aramıza girmə, yenə bir-birimizin qədrimizi özümüz bilərik- cavabını vermişdir.

Bir gün Həllac məhbus yoldaşlarından azadlığa çıxmaq istəyib-istəmədiklərini soruşduqda təbii ki, onlar müsbət cavab verirlər. Dua etdikdə Həllacın bəsirəti ilə dustaqların qollarındaki zəncirlər çözlür və keşikçilərin gözləri bağlanır. Dustaqlar azadlığa çıxırlar. Bunu bilən məhbəs məmurları «özün niyə getmədin» deyərək soruşduqda o, «biz Allah məhbusuyuq, onun bizə iradəsi var. Bizi suçlandıran Haqdır, cəzamızı gözləyirik» cavabını vermişdir.

Mənsur Həllacı edam edərkən öncə əllərini kəsdilər. O isə kəsilmiş qanlı biləkləri ilə sanki dəstamaz almış kimi hərəkətlər

edirdi. Səbəbini belə cavablandırdı: Eşq namazının bir ali rükəti var ki, onda dəstamaz qulun öz qanıyladır. Başqa cür ola bilməz.

Həllac həbsdəyəkən «eşq nədir?» deyə soruşdular. «Bu gün, sabah və o biri gün mənə diqqət edin, onda bilərsiniz eşq nədir», – cavabını vermişdir. Həmin gün əllərini, ayaqlarını kəsdilər, ertəsi gün dara çəkildilər, o biri gün isə yandırılıb külünü küləyə sovurdular.

İBN XƏLDUN “TİBBİ-NƏBƏVİ” HAQQINDA

Bəşər yarandığı gündən etibarən insanın öz varlığı, kainat və həyata münasibəti dünya düşüncə tarixində ədəbi yer almış bütün alim və mütəfəkkirlərin əsas problemi olaraq qalır. Kainatın, həyatın və insanın mənalandırılması, getdikcə insanın təbiət və cəmiyyət ilə yaratdığı münasibət bəzi əsasların qəbul edilməsi ilə dünyagörüşlərini formalaşdırdı. Bu dünyagörüşləri bir-birini əvəzlədikcə tərzidə bir təkamül yolu keçdi. Qurani-Kərimin və Məhəmməd peyğəmbərin (ə.s.) zühuru ilə bu təkamül mütləq kamilliyə yetişdi. Bəşəriyyət isə bu təkamülün ancaq bir seyrici olaraq, iki dünyanın, keçici və əbədi dünyaların xoşbəxtliyinə nail ola bilər. İslama görə tarix əsri-səadət dövründəki yaşayış modelini bəşəri bir həyat tərzidə kimi insanlığa bəxş etmişdir. Bu yaşam və düşüncə tərzidə əsrlər boyunca formalaşaraq İslam mədəniyyətini ortaya qoymuşdur.

İslam mədəniyyətinin inkişafında əlbəttə, əsas faktor Qurani-Kərimin elmə və mədəniyyətə verdiyi yüksək qiymətdir. Bundan əlavə, islam qanunlarının fərdə verdiyi söz və fikir azadlığının da əsas amil olduğunu deyə bilərik.

İslam elmi dedikdə yalnız fiqh, kəlam, hədis və s. bu kimi şəri

elmlər yox, eyni zamanda ümumislam mədəniyyəti içərisində püxtələşib inkişaf etmiş riyaziyyat, astronomiya, tarix, fəlsəfə, sosiologiya, tibb və.s kimi dünyəvi elmlər də yada düşür. İslam alimləri elmin bütün sahələrində olduğu kimi tibb sahəsində də çox böyük uğurlar qazanaraq, şedevrlər yaratmışdılar. Təsadüfi deyildir ki, İbn Sinanın tibbə aid əsərləri əsrlər boyunca bütün dünyada tədris vasitəsi kimi ən kamil əsər hesab edilmişdir. Şübhəsiz ki, islam təbabətinin belə sürətli inkişafında daha qədimlərdə yunanca yazılmış əsərlərin ərəbcəyə tərcümə edilib öyrənilməsilə yanaşı, islam xalqlarının türkəçaraları da əsas amil hesab edilə bilər.

Alimlərin əsərlərindəki tibbi qanunlardan başqa, islam təbabətində “tibbi-nəbəvi” adlanan bir müalicə üsulu da var ki, bu da Peyğəmbərin hədislərində işarə edilən müalicə növləridir. Bu müalicə üsulu orta əsrlərdə İbn Sinanın “Qanun” əsərinə əlavə edilərək “Qanunça” adı altında uzun müddət tədris və istifadə edilmişdir. Əlbəttə, “tibbi-nəbəvi”nin o dövr tibb elmində yer almasının, nüfuzlu tibb alimləri tərəfindən qəbul edilməsinin əsas səbəblərindən biri də bu üsulun Peyğəmbərin adı ilə bağlı olması idi. Lakin, əksər elmi fikir və mülahizələr kimi bu müalicə növü də elm aləmində birtərəfli qarşılanmamışdır. Məsələn, orta əsrlərin ən nəhəng simalarından biri, sosiologiya və tarix fəlsəfəsinin banisi hesab edilən Əbu Zeyd Əbdürrəhman İbn Xəldunun (1332-1406) “tibbi-nəbəvi”yə münasibəti maraqlıdır. Hərçənd, İbn Xəldun dünya elmində bir təbabət alimi kimi tanınmasa da onun əsərlərinin içərisində tibbə aid bir risalə və məşhur filosof – həkim kimi tanınan Əbu Bəkr Zəkəriyyə əl-Razinin (öl. 943) tibbə aid bir əsərinə yazdığı mükəmməl şərhin olması onun öz dövrünün tibb elminə də kifayət qədər bələd olduğuna dəlalət edir.

İbn Xəldun öz “Müqəddimə” əsərində şəri və dini hökmlərdən yazarkən, onların sosial həyatın bütün sahələrini tənzimləmədiyini, şəriətin fəaliyyət sahələrinin bəlli sərhədlərlə məhdudlaşdığını göstərir. O, özünün dərin inam və saf imanına rəğmən hər şeyi şəriətə, dini hökmlərə bağlanmağa təşəbbüs göstərənlərin qənaətlərini qəbul etmir. Bunun səbəbi kimi “Şəri məqsəd və qayələr bəzi məlum hüdudlarla sınırlı olub, bunlardan önə keçməz. Peyğəmbər (ə.s.) bizə yalnız tövhid və axirətlə bağlı məsələləri öyrətmək üçün göndərilmişdir. Məhz bu növ xüsusiyyətləri əqli istedadla bilməyə yol yoxdur” deməsidir. Alim bu qənaətini bir çox misallarla açıqlamışdır. Onlardan biri də “tibbi-nəbəvi” deyilən müalicə üsulunun mövcud olduğunu iddia edənlərin görüşlərini kəskin tənqid etməsidir. “Bizə Peyğəmbər (ə.s.) yalnız və yalnız şəri hökmləri öyrətmək üçün yox”. Yaxud, “ümran əhli olan bədəvilərin ümumiyyətlə bəzi şəxslər üzərində təcrübədən keçirdikləri, qəbirlərin yaşlı qoca və qarılarında miras qalan bir tibbi vardır. Ərəb cəmiyyətində tibbin bu növləri çox yayılmışdır. Bu tiple Haris bin Kəld və başqa tanınmış təbiblər məşğul olmuşlar”. İbn Xəldun bu qənaətini bir hədislə sübut etməyə çalışır: “Xurma peyvəndi ilə əlaqədar hz. Peyğəmbərin başına gələn hadisə məlumdur. Bu hadisə ilə bağlı “dünya işlərini siz daha yaxşı bilirsiniz” buyurulmuşdur. Bu səbəbdən nəql edilən, hədislərdə keçən təbabətlə əlaqəli hər hansı bir şeyi şəri bir məsələ kimi anlamaq doğru olmaz. Bunu belə anlamaq üçün ortada hər hansı bir dəlil yoxdur”.

İbn Xəldun burada özünəməxsus və inamın da rol oynadığından, onların da müalicəvi əhəmiyyətindən bəhs edir. Məsələn, “məgər ki, bu növ bir təbabətə təberrük və səmimi bir iman əqidəsi cəhətindən müraciət edilsin. Bu təqdirdə bu növ təbabətin şəxs

üzərində faydalı bir təsiri görünür. Ancaq bu tibb növündən bir şey deyildir, yalnız imana dayanan bir ifadənin təsirindən ibarətdir”.

MİSTİSİZM – TƏSƏVVÜF. EYNİLİKLƏR VƏ ÖZƏLLİKLƏR

Ünlü fransız yazıçısı və mütəfəkkiri Andre Morua «XXI əsr spritualist bir əsr olacaqdır, yaxud da məhv olacaqdır» deyərək insanların yeni bir din və mənəviyyatın astanasında olduğu fikrini irəli sürmüşdür. Olaylar Moruaya haqq qazandırmaya əsas verir. XIX yüzilin sonu, XX yüzilin əvvəllərində insanlıq pozitivizmə, ağılcılığa çox güvənmiş, artıq dinlərin ömürlərini başa vurduğunu, gələcək əsrin dininin «elmçilik» olacağını zənn etmişdir. Son illərin olayları bu fəhmləri puça çıxartmış, insanlıq, barış və rahatlığı yenə də gələncəsəl mənəvi qurumlarda, dində, mənəviyyatda aramağa yönəlmişdir.

Son illər elmin inkişafı sayəsində hərbi texnikanın qorxunc sıçrayışları, planetimizdə baş verən anomaliyalar və kataklizmlər bütün insanlığa bir hədə, bir təhlükə mahiyyətindədir. Bəli, yaşadığımız yüzili bəşər övladı ya bir mənəviyyat çağı kimi başa vuracaqdır, yaxud da başa vurmamış məhv olacaqdır. Hələ ötən əsrin ortalarından bilavasitə islam dünyasında dinə və mənəviyyata güclü bir dönüş hiss edilməkdədir. İslamın bu növbəti intibah dalğaları batı ölkələrində belə özünü göstərməkdədir. Dünyaca ünlü seçkin alimlərin, sənətçilərin, idmançıların və sıradan olan minlərcə batı insanının dünyagörüşü, inanc sistemi olaraq islamı seçdikləri artıq danılmaz bir gerçəkdir. Bəli, bu gün bəşəriyyətdə dinə, mistisizmə, mənəviyyata yönəlmiş bir hərəkət duyulmaqdadır.

«Homo Sapiens» yer üzündə boy göstərdiyi zamandan bəri bu

suallar insanların zehnlərini məşğul etməkdədir: «Mən kiməm? Haradan gəlib, haraya gedirəm? Məni kim yaratmışdır? Varlığımın səbəb və hikməti nədir?» Ağlın çözü bilmədiyi bu sualların cavablarını insanlar dində, mənəviyyatda, mistisizmdə aramışlar. Batı düşüncəsinin ana xətti hələ də kəmiyyətə, ölçüləbilənə, maddiliyə əsaslanır. Halbuki, insanın əsl problemi keyfiyyət və mənəviyyat sahəsindədir. Bu səbəbdən gələcək nəsillər qurtuluş, barış və xoşbəxtliyi bir əsr öncəkilər kimi pozitiv elmlərdə, maddi mədəniyyətdə deyil din, mənəviyyat və mistisizmdə arayacaqlar. Əlbətdə, bu dönüşə də fərqli baxışlar var. Təbii, bu baxışlardan da fərqli fikirlər və özəl münasibətlər doğur. Son vaxtlar haqqında çox danışılan, müsbət və ya mənfi yarlıqlar yapışdırılan problemlərdən biri də təsəvvüfdür.

Cəmiyyətimizdə mütəxəssislər və özlərinin maraq çərçivəsinə salmış adamlar istisna olmaqla ictimaiyyətin böyük əksəriyyəti sufilik haqqında ya heç təsəvvürə malik deyil, yaxud da səthi mülahizələrə əsaslanırlar. Bu da islama və təsəvvüfə zidd fikirlərin meydana gəlməsi ilə sonuclanır. Bunlardan bəzilərinə görə sufilik tərki-dünya olub, dərbədər düşüb gəzməkdən, bəzilərinə görə isə xeyir-şərdən uzaq düşüb sərgərdanlıq etməkdən, əyninə xirqə geyinib, boynuna bir kəşkül taxıb oxuya-oxuya, diyar-diyar gəzməkdən ibarətdir. Başqa bir qism isə təsəvvüfü təriqət deyilən birlik vasitəsi ilə insanları cəmiyyətdən uzaqlaşdıran, onları düşkünlük və bədbinliyə yönəldən məktəb kimi anlayır. Bəzi mülahizələrə görə isə təsəvvüf digər islam elmlərindən fərqli olaraq kəşf, kəramət, bəsirət və bu kimi ruh aləminə aid sirrlərdən bəhs edən, kəlam və fəlsəfədə ağıl ilə ifadə olunan nəzəri bir metodun yerinə qəlb ilə əlaqəli kəşf və ilham yolunu mənimsəyən bir elmdir. Bəzi iddialara görə isə təsəvvüf varlıq və insan

anlamındaki «vəhdəti-vücut» və «vəhdəti-şühud» kimi düşüncələr baxımından fəlsəfi problemlərlə əlaqəli bir fikir sistemidir.

Yuxarıda sadaladığımız fikir və mülahizələr biri-birindən fərqli olmasına baxmayaraq, heç də səhv deyildir. Onların hərəsi sufizmin kiçik bir elementini ifadə edən, ayrı-ayrı məqam və özəlliklərini göstərən atributlardır. Bu fərqli yanaşmalar isə sufizmi sistemli şəkildə öyrənməməkdən irəli gələn təbii bir haldır.

Biz təsəvvüfə mükəmməl bilmək və izah etmək iddiasından uzaq olaraq, bu yazıda başqa bir problemə toxunacağıq. Çox zaman sufizmlə eyni anlamda başa düşülən, bir-birinə qarışdırılan batı qaynaqlı mistisizm, onun özəllikləri, təsəvvüflə fərqli və ortaq cəhətləri haqqında bilgimizin imkanı çərçivəsində məlumat verəcəyik. Yuxarıda, qeyd edildiyi kimi bəziləri, xüsusilə Avropa alimləri təsəvvüflə mistisizmi eyniləşdirirlər. Təsəvvüfə sırf islam mistisizmi kimi təqdim edirlər. Bu fikri qismən qəbul etmək mümkün olsa da, təsəvvüflə mistisizmin eyni şey olmadığını islam alimləri çoxdan subut etmişlər.

Gəlin baxaq görək mistisizm nədir, onun özəllikləri və sufizmlə ortaq cəhətləri hansılardır. «Mistisizm» yunanca susmaq, dodaqları və gözü yummaq mənasını verən bir istilahdır. İnsan əxlaqını yüksəldən, ruhu səadətə qovuşdurən, özündəki həqiqəti dərk etdirən, görünən dünyanın üstündə və ətrafındakı görünməyən şüalara nüfuz etməyi ifadə edən termin kimi işlədilir. Mistisizm dinin dəruni və ruhani yönüdür. Bu baxımdan din nə qədər qədimdirsə, ruhani həyat və mistika da o qədər dərinidir. Dinsiz bir cəmiyyət olmadığı kimi, ruhani həyatı, mistik tərəfi olmayan bir din də mövcud deyil.

«Mistik təcrübə» kimi məşhur olan ruhi duyum və dəruni anlayışın mahiyyəti bütün dinlərdə və fəlsəfi sistemlərdə təxminən

üst-üstə düşür. Fərqlilik, ancaq mistiklərin mənəvi həyatı və apardıqları təcrübələrin yozulmağındadır. Mistisizm müxtəlif üsullarla insan əxlaqını yüksəltməyə çalışır. Mistika insanı içindəki uca həqiqətdə fani olmağa, onu ağılla deyil, zövq və ruhla dərk etməyə yönəldir. İnsan onu dərk edərsə, ruhu səadətə qovuşmuş olur. Bunları tam ifadə etmək söz və ifadələrin imkanları xaricindədir. Mistisizmə görə, bu halı incəliklərinə qədər qavramaq üçün onu bütün çalarları ilə yaşamaq gərəkdir. Təsəvvüf ağılın məhsulu olan fəlsəfənin mistik təzahürü deyil, vəhyi təmələ əsaslanan islam dininin insan ruhunun mistik ehtiyaclarının ödənməsi yolunda yaranan bir təfəkkür və yaşam tərzidir. İnsan ruhu həmişə varlıqla təmasa bir ehtiyac duymuş və imkanı daxilində buna təşəbbüs göstərmişdir. Mistik düşüncə təzi insanın bu meylinin gerçəkləşməsində yardımçı olan, varlıqla insanın yaxınlaşmasına bir vasitədir. Mistik axtarış və yaxınlaşma, yəni varlığın özüylə təmas məsələsi heç də həmişə mistik mahiyyət daşımır. İnsan ruhunun bu meyli özünü sevgi, macərə, sənət fəaliyyəti və hətta üsyançı bir təzddə bürüzə verir. Lakin bütün bu fenomenlərin tədqiqatının nəticəsi kimi, hamısının kökündə insanın yaradıcı və yaradılanla təmasa yönələn əzəli və əbədi arzusunun durduğu meydana çıxır. Bu fikir bizə mistik təfəkkür və axtarışın, dinlər də daxil olmaqla, bütün bəşəri qurum və ideyaların hərəkətverici bir istinad nöqtəsi olduğunu söyləməyə əsas verir. Əgər dinlərin mədəniyyətlərin yaranmasında və spesifikasiyasında oynadığı əsas rolu nəzərə alsaq, onda mistik təfəkkür təzi bəşəriyyətin ən böyük nailiyyəti hesab edilə bilər. Təsadüfi deyil ki, özünəməxsus mədəniyyət yaratmaq, yaxud hər hansı mədəniyyətə onu dəyişdirəcək qədər təsir etmək imkanına malik olmayan dinlər uzun zaman yaşaya bilməmişdir.

Səmavi dinlər olan yəhudilik, xristianlıq və islam dinlərinin tarixinə diqqət yetirdikdə onların hamısının mistik tefəkkürə meyli olduğunu görmək olar. Teolqların təbirincə desək, yaradıcı bəşəriyyətin təkamülünü qaba və dünyəvi idrakdan mücərrəd qavrama malik idrak səviyyəsinə yönəlmişdir. Bu da əvvəlki səmavi kitablarda tədricən püxtələşərək, nəhayət Quranda öz son və mükəmməl həddinə çatmışdır. İslamın son din, Hz. Məhəmmədin isə son peyğəmbər olmasının ifadə etdiyi məna bəşər idrakının Allah ilə vasitəsiz, yəni mistik əlaqəyə girməsini əsaslandırır. Bütün dinlərin inkişafında mistik tefəkkürə yönəlmiş bir hərəkət nəzərə çarpır. Deməli, istər insanlıq, istərsə də din tarixində yüksək səviyyəli idraka hesablanmış və hər kəsin asanlıqla anlaya bilməyəcəyi bir «sirri-xuda» var. Çox güman ki, bu «sirri-xuda»nın tək-tək idrak sahiblərinin dərk edə bilməsi və geniş kütlə üçün qaranlıq qalması və bu xüsusiyyətin bu fenomendə özünü daha qabarıq göstərməsi səbəbindən avropalılar latınca «gizlin, gözlərin və ağızın bağlanması» mənasını verən «misticizm» terminini işlətmişlər. Deməli hər halda təsəvvüf dini bir misticizmdir. Ona görə də yeniplatonçuluqdan kökündəcə ayrılır.

Təsəvvüf bir silsilə misticizmidir. Onda eşq və birlik şüuru da geniş əks olunmaqla, hakim xarakterlər silsiləsidir. Bu insanın əbədi varlıqda iştirakıdır. Hər şeydən öncə təsəvvüf Allahı varlığın xaricində görmür, o düşüncə tərzinə görə Allah əbədi olanın, zamanın, varlığın məhz özüdür. O halda insanın Allahla təması varlıqda və əbədi varolmada iştirak etməklə mümkündür. Təsəvvüfə görə Allahı nəsneləşdirmək əvəzinə, onunla əbədi varolanı bərabərləşdirmək gərəkdir. Çünki təsəvvüfi düşüncə tərzinə görə varlıqda olub bitmiş bir şey olmadığından

nəsnələşdirmə ilə eyniləşdirmək olmaz.

Quran insandan əməl tələb edir. Əməlsə qayəli aksiya hesab edilir. İnsanın inkişafı və kainatın sirrlərinin açılması yalnız əməllə həyata keçə bilər. Təsəvvüfə görə əməl sadəcə olaraq ibadətləri yerinə yetirmək deyil. Daha geniş anlamda əməl mütləq, yəni yaradıcı qüdrəti yalnız dərk etmək üçün yox, ona yaxınlaşmaq üçün bir imandır. Bu da nəzəri elmlə deyil, aktiv iştirakla mümkün olur. Ona görə də təsəvvüf sistemliliyi yox, davamlı oluşu əsas götürür. Təsəvvüfün bu xarakteri ondakı «fənafillah» (Allahda fani olmaq) qavramını hind mistisizmindəki «Nirvana» qavramından ayırır. Nirvananın əsası fərdiyyətin universalda yox edilməsidir. Təsəvvüfdə isə «fəna» fərqli mənə daşıyır. Sufinin «fəna»sı qayə deyil, vasitə və metoddur. Sufi «fənafillah» olmaqla əsas məqsədə yox, məqsədinin əsas hissəsinin başlanğıc nöqtəsinə çatmış hesab edilir. Sufilərin təbirincə, desək bu məqam «əvvəlin axırı, sonun əvvəli»dir. «Fənafillah» ilə təmizlənən mənlik varlıq və hadisələrə nüfuz etmək, insanlığa xidmət etmək üçün həyata və onun «çilə»sinə dözmək məcburiyyətində qalır. Çünki o artıq «Allahın xəlifəsi» (Bəqərə, 30) mərtəbəsinə yüksəlir. Sufi «fəna» mərtəbəsi ilə kifayətlənsə kamala çata bilməz, onun tam kamilləşməsi üçün «bəqa» mərtəbəsinə yüksəlməsi, yəni başladığı yerə, insanların içinə dönməsi şərtidir. Cüneyd Bağdadi bunu «başlanğıca dönmək» kimi ifadə edir.

Sufilər xalqdan ayrılaraq ruhi aləmdə yüksəlməyə «fərq» və ya «təfriqə» deyirlər. Xristian mistisizmində də bunlara uyğun məqamlar var, lakin bu halda xristian mistiki özünü tam kamilləşmiş, son mərtəbəyə çamış hesab edir. Sufilərdə isə bu hal insanın özünü kamilləşdirməsi və təmizləməsi üçün müvəqqəti olaraq məqbul sayılsa da davamlı ola bilməz. Təkrar həyata və

insanlığa dönmək gərəkdir ki, buna da sufilər «cəmm» deyirlər. Artıq bu mərhələdə həm Haqq, yəni yaradıcı, həm də xalq, yəni yaradılmış eyni sırada seyr edilir. Yaradılmışdan ayrılma hesabına hiss edilən Allah-insan bərabərliyi islam düşüncə tərzinə görə heç də təqdir edilmir. Bunu tövhid məsələsinə aid edirlər. Bu «siratil-müstəqim»i pozmaq hesab edilir. Əsas məsələ çoxluqda birliyə nail olmaqdır.

Mistisizmlə sufizmi müqaisə etmək üçün onların özəlliklərinə diqqət yetirək: Hər mistik sistemin özünə görə bir sıra əxlaqi dəyərləri mövcuddur. Lakin bütün mistik sistemlərin, məsələn nəfs paklığı kimi bir sıra ortaq şərtləri də var. Mistisizmin aşağıda göstərilən bir sıra xüsusiyyətləri məhz nəfs paklığı və yüksək əxlaqi keyfiyyəti ilə şərtlənir.

Birincisi, əxlaq kamilliyi üçün nəfs paklığına hər bir təşəbbüs, nəticədə mütləq həqiqətdə fani olmaqdır. İkincisi, həqiqəti ağıla aid olan elmi incələmə və nəzər yolu ilə deyil, qəlbə aid kəşf, zövq və təcrübə yolu ilə qavramağa çalışmaq gərəkdir. Üçüncüsü, mistik təcrübələr əsasən rəmzi ifadələr və simvollarla aparılır. Bu da bir növ konspirativ mənə daşıyır.

Təsəvvüf də digər islam elmləri kimi Quran və sünətdən qaynaqlansa da, onun problemləri, metodları, qayəsi və əlaqələndiyi sahələr baxımından digər islam elmlərindən fərqli bir sıra özəllikləri var. Bunlardan bəziləri zahirən mistisizmin ayrı-ayrı məqamlarına uyğun gəlsə də, təsəvvüfün əsas özəlliklərini təxminən aşağıdakı kimi sıralamaq olar.

Birinci, təsəvvüf mənəvi təcrübə ilə anlaşılan hal elmidir.

İkincisi, o tətbiqi bir elm olduğundan mürrşid və ya şeyx deyilən bir ustadın nəzarəti və tərbiyəsi altında öyrənilir.

Üçüncü, təsəvvüfi biliyin təməli Allahı tanımaq (mərifət), O-nu

sevmək (eşq), zirvəsi də O-na qovuşmaqdır (vüsalat).

Dördüncü, təsəvvüf hər hansı bir kitab elmi deyildir. Yəni, digər islam elmlərindən fərqli olaraq, təsəvvüfə dair kitablar oxumaqla sufi və ya şeyx olmaq mümkün deyildir.

Beşincisi, təsəvvüf gözlə gördüyümüz maddi və duyduğumuz ruhani aləmdən başqa qeyb aləmindən də xəbər verən bir elmdir.

«Təsəvvüf ağılüstü bir elmdir» Dedikdə heç də onun ağılın dışında bir elm olduğu anlaşılmamalıdır. Əksinə, sufizmdə hər şey ağılla ifadə edilir. Lakin o ağıldan doğan bir elm deyildir. Təsəvvüfün bir çox məqamlarını ağılla dərk etməyin mümkün olmadığı üçün «kəramət», «bəsirət» və s. kimi xüsusi hal və istilahlər meydana çıxır. Kəramət və bəsirət övliyalarda büruzə verən və ilahi tərəfindən verilən bir hal olaraq uca yaradanın seçkin qullarına bir lütfi-inayətidir.

Əlbətdə, belə böyük mövzunu bir məqalə çərçivəsində əhatə eləməyin mümkünsüz olduğunu nəzərə alsaq, demək olar ki, yuxarıda mistisizm və sufizmin əsas şərtlərinin, spesifik xüsusiyyətlərinin çox kiçik bir qismini nəzərinizə çatdırmağa təşəbbüs göstərdik.

Oxucuda daha aydın təsəvvür yaratmaq üçün sonda təsəvvüf və mistisizmin əsas fərqlərini sıralamaq mənəcə yerinə düşər.

1. Təsəvvüfdə mənəvi yüksəliş üçün şəxsi təşəbbüs əsas olduğu halda, mistisizmdə belə deyil.

2. Təsəvvüf insanı daim ruhi bir yüksəklikdə saxladığı halda, mistisizmdə bu hal sürəkli yox, sürətli keçicidir.

3. Mistisizmdə cismani əzab-əziyyət önəm daşdığı halda, sufizmdə mənəvi izzət əsas sayılır.

4. Təsəvvüfdə təlim-tərbiyə metodları fərdin xarakterinə uyğun seçildiyi halda, mistisizmdə belə fərqlilik və zənginlik yox-

dur.

5. Mistik sadəcə vəcd əhli olduğu halda, sufi eyni zamanda elm adamıdır.

6. Təsəvvüfdə mürşid və şeyxlə söhbətləşmək əsas şərtlərdən olduğu halda, mistisizmdə belə şərt yoxdur.

7. Mistisizm ruhun bədəndə saxlanması əməliyyatıdır, sufizm isə ruhun yüksəlib haqqa qovuşmasıdır.

TƏRİQƏT

Din nədir? Bu əzəli və əbədi sual bəşərin düşünən beyinlərini daim məşğul edib. Bu suala kommunist küfründən tutmuş xurafatçılığa qədər çox fərqli cavablar verilib. Biz isə belə qlobal suala nəinki cavab vermək, hətta ona verilən cavabları şərh etmək iddiasından belə uzaq olaraq islam dini və təriqətləri haqqında bildiklərimizi sizinlə bölüşmək istəyirik.

Tanınmış fransız alimi Andre Morua “XXI əsr striptualist (mə-nəviyyatçı) bir əsr olacaqdır, yaxud da heç mövcud olmayacaqdır” proqnozunu vermişdi.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində bəşəriyyət daha çox pozitivizmə meyillənir, yəni müasir elmin bütün dinləri və insanları elmi cəhətdən əsaslandıracağını zənn edirdi. Ancaq son illərdə insanlığın dinə qayıdışı, bəşəriyyətin sülh və əmin-amanlığı mənəvi dəyərlərdə, dində aramağı bu fəhmin yanlışlığını göstərərək A.Moruanın öncəgörməsinin doğru olacağına inamı artırır.

Hələ XXI əsrə çatmamış dünyada güclü bir hərəkət – dinə və mənəviyyata qayıdış görünməkdə idi. Artıq islam intibahının dalğaları qərb ölkələrində belə aydın təzahür edir. son illərdə

dünya şöhrətli alimlərin, sənət adamlarının, idmançıların inanc kimi məhz islam dinini seçmələri artıq danılmaz faktdır. Artıq bütün dünyada dinə, mənəviyyata və mistisizmə yönələn bir hərəkət duyulur.

“Homo Sarians” yer üzündə mövcud olduğu gündən etibarən bu suallar insanlığın zehni məşğul etməkdədi: “Mən kiməm?, Haradan gəlib, haraya gedirəm?, Məni kim yaratmışdır? Yaranmağımın məqsəd və mənası nədir?”

Ağlın dərk edə bilmədiyi bu sualların cavablarını insan dində, mənəviyyatda və mistisizmdə aramışdır. Bəşər övladı yarandığı gündən bu suallara cavab axtarır. Bizə elə gəlir ki, bu sirri-xuda heç vaxt tam dərk edilməyəcəkdir.

Qərb tərəkür tərzi kəmiyyətə, ölçüyə, maddiliyə yönəlmişdir. Halbuki, insanın əsl problemləri keyfiyyət sahəsindədir. Belə ki, gələcək nəsillər qurtuluş, sülh və xoşbəxtliyi pozitiv elmlərdə deyil, din və mənəvi dəyərlərdə arayacaqlar.

Çağdaş dünyanın ən çox yayılmış üç dininin-islam, xristian və yəhudi dinlərinin eyni özlə, eyni sələfə söykənməyinə baxmayaraq, onlar arasında bir çox ziddiyyətlər mövcuddur. Bu ziddiyyətlərdən bizcə, ən böyüyü yuxarıdakı suala verilən fərqli cavablar və özəl münasibətlərdir.

İslama görə “din” Allah tərəfindən vəz edilmiş olan, “Ona bağlı olanları dünya və axirətdə qurtuluşa, xoşbəxtliyə yönəldən qanundur”.

Xristianlıqda isə din daha dar anlamda dərk edilir. Latınca “religare” (bağlanmaq) kökündən yaranan “religion” (din) kəlməsi Allah ilə insan arasındakı “bağ” mənasını verir. Xristianlıqda din dövlətdən ayrı olduğu halda, islamda din, dövlət, mənəviyyat qavrayışları bu tanrısal qanun toplusu içərisində əriyərək vahid

islam doktrinasını meydana çıxarır.

İslam aləmində dindən danışarkən mütləq şəriət, ümmət, məzhəb, təriqət və təsəvvüf kimi anlayışlar yada düşür.

Burada yuxarıdakı anlayışların məlumatımız çərçivəsində qısaca şərhini vermək, bizcə, yerinə düşər.

ŞƏRİƏT islam dinindəki yaşam tərzini müəyyənləşdirilən hökmlərin tam, mükəmməl və sistemli toplusudur. Şəriətin hökmləri iki hissəyə ayrılır – ibadətlə əlaqəli hökmlər (namaz, oruc və s.), dövlət idarəçiliyi ilə əlaqəli hökmlər (fiqh, iqtisadiyyat, ordu, ticarət və s.).

ÜMMƏT – islam dünyagörüşündə Peyğəmbərin mənəvi şəxsiyyəti ətrafında birləşmiş müsəlman toplumunun ümumi adıdır. Ümmət dil, irq, rəng və sərhəd kimi dünyəvi anlayışların fəvqündə duran bir məfhumdur. Hətta islama görə, bütün insanlar Hz.Məhəmmədin ümməti hesab olunurlar. Müsəlmanlar “ümmət-e-icabət” (çağırışı qəbul edənlər), qeyri-müsəlmanlar isə “ümmət-e-dəvət” (dəvət edilənlər) adlanırlar.

MƏZHƏB: Bütün dinlər kimi, islam dini də yaranışından etibarən bir çox fikir ayrılıqlarına, çeşidli dünyagörüşlərinə və hətta bəzən sapıntılara belə məruz qalmışdır. Bu prosesin sonunda islamdan bir çox məzhəblər və firqələr törəmişdir. Teoloqlar bir qayda olaraq məzhəbləri islamın bir hissəsi kimi qəbul edir, firqələri isə separat cərəyanlar kimi qiymətləndirirlər. Beləliklə, İslamda beş əsas Məzhəb qəbul edilir. Onlardan dördü – “maliklik”, “şafeilik”, “Hənəfilik”, və “Hənəbəlilik” sünni, beşinci – “cəfərilik” isə şiə məzhəbidir. Bu məzhəblər hökmlərdə bərabərdirlər.

TƏRİQƏT – İslamın bütün dinlər arasında daha önəmli yer tutmasında və daha sürətlə yayılmasında müsəlman təriqətlərinin mühüm rol oynadığı təkzibolunmaz faktdır. Bəs islam təriqəti

dedikdə nə başa düşülür? İslam ensiklopediyasında “təriqət” məfhumuna belə bir izahat verilir: ərəbcə “təriqət” sufini Allaha qovuşduran yol mənasını verir. “Sufi” kəlməsi isə ərəbcə “suf” (yun) sözündən götürülüb, dərvişlərin geyindikləri cod, qaba yundan hazırlanmış xirqəyə işarədir. Təriqətin əsas təməli təsəvvüfdür. Təsəvvüf Allaha duyulan ilahi eşq ilə islamın dünyəvi və ruhani tələblərini tarazlıq halına gətirməkdir. Bu şəriətdən həqiqətə gedən yoldur ki, bu yola “təriqət” deyilir. Sufi həqiqətə çatana qədər bir neçə mərhələdən keçməlidir: onlara “məqamlar” deyilir. Təsəvvüf insan nəfsini yeddi məqama bölür: bu məqamlar da ibtidadan aliyə doğru prinsipi ilə sıralanmışdır. Onlar ən aşağı məqam sayılan “nəfsi-əmmarə” – heyvani hisslərə qapılaraq ali keyfiyyətləri inkar edən məqamla başlayıb, hər məqama keçdikcə tədricən kamilləşərək, nəhayət sonuncu-yeddinci məqama “məqami-kamilə” qədər ağır bir mənəvi yol keçir. Son məqama çatmış dərviş artıq haqqa yaxınlaşmış hesab edilir. Bu mənəvi yolun ağırlığını təsəvvür etmək üçün milyonlarla sufinin içərisindən çox az bir qisminin məqama çatdığını yada salsaq kifayətdir.

Təsəvvüf üç əsas təməl üzərində qurulub – şəriət, təriqət və həqiqət.

İslamda təsəvvüfün hz. Əli ilə başladığı, ona da hz. Peyğəmbərdən keçdiyi qəbul olunur. Türkiyəli təsəvvüf araşdırıcısı Əhməd Günər təriqətlərin yaranma, yayılma və güclənmə səbəbləri haqqında yazır: “İslam tarixində mənəblər və etiqadları istiqamətləndirən fikirlər dinin yaranmasından dərhal sonra - IX-X yüzilliklərdə qurulmağa başlamış, fəqət təriqətlər daha gec – XIII yüzillikdə öz ilk işartılarını vermişdilər”.

İslamiyyətin əsaslarına aid bəzi məsələlərin qəbulu və keçən yüzillər içərisində milyonlarla insanlara, çeşidli ölkələrə yayılması

ortaya bəzi məsələlər çıxartdı. Onların aydınlaşdırılması məcburiyyətdən mənəblər və etiqadlar ortaya çıxdı.

İrfan islamın Allahla sufi arasındakı əlaqə baxımından yozulmasıdır. İslam çox müxtəlif iqlimlərdə, psixoloji, mədəniyyət, tarix və yaşam tərzini baxımından çox fərqli milliyyətlərdə və ölkələrdə yayılmışdır. Bu halda dinin əsasının qorunub saxlanması üçün hər xalqın özünə uyğun yozumundan təriqətlər meydana gəldi. Təsəvvüf düşüncə tərzini islamın yayılmasından dərhal sonra müxtəlif bölgələrdə özünü büruzə verdi. “Ən-əl-həqq” müəllifi Mənsur Həmac kimi ünlü sufilər VIII yüzilin sonları IX yüzilin əvvəllərində tarix səhnəsində görünməyə başladılar. Lakin, təsəvvüfün təriqətlərə ayrılıb təkamil bir elm halına gəlməsi üçün uzun bir zamana ehtiyac var idi. Çünki, bundan ötrü islamdan əvvəlki dinlərin, xüsusən xristianlığın yayıldığı ərazilərdə sosial, iqtisadi və mədəni izlərin təbii sintezə gəlməsi lazım idi. Təriqətlərin “islamdan icazə almaları”nın vacibliyi də bir neçə yüz il din adamları və alimlər arasında hətta düşmənçiliyə qədər inkişaf edən mübahisə və münaqişələrə səbəb olurdu.

Ünlü din araşdırıcılarına görə təriqət təkdir. O da “təriqəti-Məhəmədiyyə”dir. Qalanları isə onun şöbələridir.

Təriqətlərin quruluşlarından sonra pirin sözlərinə və davranışına yeni yozumlar və şərhlər verildikcə “qollar” (şöbələr) meydana çıxmağa başladı. Məs: “Xəlvətlik” ən çox qolu olan təriqətdir. “Mövləvilik” və “Bəktəşilik”də isə heç bir şöbə yoxdur. Orta əsrlərdə “mövləvilik”dən “vəlləd” və “şəms” deyilən iki qol ayrılmışdır, lakin, sonradan onlar da qüvvədən düşərək birləşdilər.

Təfərrüata dair bir sıra incəliklərdən başqa təriqətlərin əsasında elə də böyük fikir ayrılığı və böyük fərq yoxdur. Əksinə, onlarda bir çox artıq ünsürlərin olmasını müşahidə edirik. Onları pir, şeyx,

mürşid, mürid, təkyə, ərəb-ərkan, silsilə, zikr və s. olaraq sıralamaq olar.

PİR – təriqətin qurucusuna deyilir. Mövləvilər Mövlana Cəlaləddin Ruminin Konyadakı, nəqşbəndilər Şeyx Məhəmməd Bəhaəddinin Buxara yaxınlığındakı Qəsri-Arifan kəndindəki türbələrinə “hüzuri-pir” deyirlər.

ŞEYX – təriqəti yaşadan, inkişaf etdirən, həm idari, həm də mənəvi liderdir. Şeyxin yaşam tərzini, elmi, şəxsiyyəti islamın və mənsub olduğu təriqətin şərtləri ilə üst-üstə düşməlidir. Təsəvvüf ənənəsində kimsənin hər hansı bir şeyxə bağlanmadan irəliləməsi qeyri-mümkündür.

DƏRVIŞ – bir təriqətə bağlanmış, onun şərtlərini-elmini, təhsilini tamamilə yetirən, tələblərinə dönmədən əməl edən və maddi dünyadan təmənnası olmayan bir kimsədir. Hər bir təriqətin sıradan bir müridi də, müşidi, şeyxi də hamısı dərvişdir.

ƏDƏB-ƏRKAN – təriqət şeyxlərinin və ya başqa bir nüfuzlu şəxsin sözləri, yazıları və yaşam tərzini ilə püxtələşməyə başlayır. Onlar qurucudan sonra gələnlərin çoxalması və fikirlərin sistemləşməsi ilə bərabər yaratdıqları özlərinə məxsus bəzi adətlər yaradır.

TƏKYƏ – təriqətin əsas ayinlərinin icra olunduğu yerlərdir ki, bunların da arxitekturasından və üzərindəki özəl simvollarından hansı təriqətə mənsub olduqları bilinməlidir.

QİYAFƏ – Ümumiyyətlə geyimlərində ortaq ünsürlər çox olsa da, ancaq, bəzi özəl simvollar, başa qoyulan külah, çiyinə atılan xirqə, onların rəngi, malı ilk baxışdan dərvişin təriqət mənsubiyyətini aydın bildirir. Geyimdən başqa əldə tutulan əsa, çubuq, zəncir, boyuna taxılan və ya sinədən asılan halqa və s. də təriqətin simvolik işarəsi ola bilər. Böyük şairimiz bu simvollarla

diqqət yetirməyi məsləhət görür: “Dərvişin pirini sormağ dedilər adət deyil, Arifanə bir nəzər qıl, kisvətindən bəllidir”.

ÖZƏL KƏLMƏ – təriqətli üzvləri öz aralarında istifadə etdikləri bəzi kəlmə və ifadələrlə də fərqlənirlər. Bu da bir növ “dərviş konspirasiyası”dır.

ZİKR – sufilikdə tez-tez işlənən bu kəlmənin mənası “təkrarlamaq” deməkdir. Burada Allahın isimləri anılır. Təriqətə girən maddi – “fani” dünyadan tamamilə təcrid olunaraq Allahın adlarını və “la-ilahə illallah” ifadəsini davamlı təkrarlayaraq bir növ ibadət edir. Zikr müxtəlif şəkildə edilir. Məs: qadiriyyədə səslə, nəqşbəndilikdə səssiz edilir. Toplum halında zikr edilən təriqətlər də var ki, mövləviliyi (səma getmək), xəlvətliyi (oturaraq) və s. göstərmək olar.

Mürid təriqətə qəbul edilib dərvişliyə namizəd olandan sonra nəzərə çarpacaq bir irəliləyiş göstərir. Bəzi “qədəm”lərdən keçir. Yəni, nəfsini öldürüb maddi nemətlərdən imtina eləyən dərviş Tanrıya doğru üz tutub mənəvi səfərə başlamış sayılır.

XV-XVII ƏSR TÜRKDİLLİ ƏLYAZMALARDA TƏSƏVVÜF

İslam mədəniyyəti Şərq xalqlarının birgə yaratdığı müştərək mədəniyyətdir. Çünki, islam mədəniyyəti, islam dini istiqamətində Şərq xalqlarının ümumi səyinin və təşəbbüsünün nəticəsidir. Məsələn, islam mənəvi mədəniyyəti sahəsindəki hədislərin böyük bir qismi Buxara alimləri tərəfindən yazılsa da bütün islam dünyasında rəsmən qəbul edilmişdir. Yaxud şərq peripatetizmi adlanan «məşa» nümayəndələrinin fəlsəfi baxışları, Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufi görüşləri, Azərbaycan filosoflarının

şedevrləri islam mənəvi mədəniyyətinin daha da zənginləşməsində mühüm rol oynamışdır. İslam mədəniyyətinin püxtələşib bugünkü zənginliyinə çatmasına həlledici təsir göstərən, bu mədəniyyətdə hər birinin öz yeri olan alim və şairlər olub ki, bu gün onlardan hər hansının adını silsək, islam mədəniyyətində bir boşluq yaranar. Buna misal olaraq Fərabi, İbn-Sina, Bəhmənyar, əl-Kindi, İbn-Rüşd və başqalarının rasionalizmini, Xəyyam və Hafizin fəlsəfi konsepsiyalarını, əl-Qəzalinin ilahiyyatını, Eynəlqüzat Miyanəcinin sufi panteizmini, Nəimi və Nəsiminin hürufizmini, Söhrəverdinin işraqilik fəlsəfəsini, N.Gəncəvinin, X.Şirvaninin humanizmini, Siracəddin Urməvinin mötədillik prinsipini, Xacə Nəsirəddin Tusinin əxlaq və fiqhini, Şeyx Mahmud Şəbüstərinin, Ə.Caminin, Mövlana Füzulinin irfanını göstərmək kifayət edər.

İslam mədəniyyətinin təciri ilə Azərbaycanda da maddi və mənəvi mədəniyyətin inkişafında yeni dövr açıldı. Eyni zamanda Azərbaycan alim və mütəfəkkirləri də qarşılıqlı olaraq islam mədəniyyətinin zənginləşməsinə öz həlledici təsirini göstərdi. Nəticədə Azərbaycanda şir, miniatür sənəti, memarlıq, fəlsəfə və ədəbiyyat sürətlə tərəqqi edib zənginləşdi. Bu qarşılıqlı təsir nəticəsində dünya mədəniyyətinin nəhəngləri hesab edilən N.-Gəncəvi, Xaqani, Nəimi, Nəsimi, Eynəlqüzat Miyanəci, Söhrəverdi, Siracəddin Urməvi, Mövlana Füzuli, M.Şəbüstəri, Memar Əcəmi və s. bu kimi mədəniyyət və elm korifeyləri meydana çıxdı. Bu mədəniyyət nümunələri sırasında islamın daha geniş arealda yayılmasında, onun yayıldığı məmləkətlərdə daha dərin kök salmasında və islam fəlsəfi tefəkkürünün formalaşmasında çox böyük və önəmli xidməti olan təsəvvüf elmini göstərmək olar. Təsəvvüf nəzəri və əqli bir elm olmadığı, əksinə, təcrübə ilə

mənimsənilən bir elm olduğu üçün tərifləri də çoxdur. Sufilər arasında belə bir məşhur ifadə var: «Təsəvvüfün tərfi mütəsəvvüflərin sayı qədərdir».

Təsəvvüf nədir? Onun tarixi, yaranması, qayəsi, məqsədi və digər özəllikləri barədə söz açmaq belə kiçik bir məqalənin imkanlarından qat-qat böyükdür. Biz burada sufizmin XV–XVII yüzilliklərdə türk ədəbiyyatında təzahürü haqqında bəzi fikirlərimizi açıqlamağa çalışacağıq. Bütün dünyagörüşü hiss, həyəcan, həyat təzi könül aləmi ilə bağlı olan sufilərin incəsənətə, xüsusən ədəbiyyata, poeziyaya meyli təbiidir. Çünki, incəsənət, xüsusilə şir də hiss, həyəcan məhsuludur. Sufizmin ilk dövrlərində bədii baxımdan diqqətçəkən bir irəliləyiş olmadığı kimi, ilk sufilər də dini hiss və həyəcanlarını adətən qısa cümlələr və aforizmlər şəklində söyləmişlər. Təsadüfi deyildir ki, təsəvvüf ədəbiyyatının ilk nümunələri nəsrə yazılmışdır. İlk sufi ədəbiyyatının dili də ərəbcə olub, XI yüzildən isə fars dili üstünlük təşkil edib. XV yüzildən etibarən sufi ədəbiyyatında türk dilinin üstünlüyü açıq-aydın nəzərə çarpırdı.

Təsəvvüf ədəbiyyatının əsasını dialoq, nətlər, ilahilər, tövhidlər, münacatlar, virdlər, zikrlər və mədhiyələr təşkil edir. İbn-Ərəbi, İbn Xəldun, imam Qəzali, Nablusi, Bəhmənyar və baş. ərəbdilli sufi ədəbiyyatının nəsr və nəzm formalarında şah əsərlərini yaradıblar. Farsca əsər yazan sufi şair və alimlərin başında isə Rudəki, Hafiz, Əttar, Mövlana Rumi, Sultan Vələd, Ənvəri, Şeyx Sədi və s. gəlir. Türkdilli təsəvvüf ədəbiyyatını iki hissəyə ayırmaq olar: Təkyə ədəbiyyatı və divan ədəbiyyatı. Təkyə ədəbiyyatında əsasən heca vəznindən istifadə edilərək, şirdə təsəvvüfün mahiyyəti açılır, amalı, qayəsi tərənnüm edilirdi. Təkyə ədəbiyyatının əsas nümayəndələri Əhməd Yəsevi, Yunis Əmrə,

Hacı Bayram Vəli, İbrahim Haqqı və s.-dir. Divan ədəbiyyatı isə əsasən əruz vəznə ilə yazılıb, əsas təmsilçiləri də bunlardır: Şeyx Ətai, Nizami, Füzuli, Baqi, Nəşati, Ruhi, Gülşəni, Rövşəni, Heyrəti və s.

İndi isə MEA–nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun fondunda saxlanılan XV–XVII yüzilliklərə aid bəzi əlyazmalardan, onlardakı təsəvvüf anlayışlarından və sufi terminlərindən bəzi misallara müraciət edək. Məlumdur ki, XV–XVII yüzillər türkdilli sufi ədəbiyyatının ən çox inkişaf etdiyi və ən gözəl nümunələrinin yarandığı bir dövrdür. O dövrdə Azərbaycan türkcəsində yazan böyük şairlər də meydana çıxmışdır. Onlardan Nəsimi, Nəimi, Xətai, Ruhi, Füzuli, Rövşəni, Gülşəni və başqalarını misal gətirmək olar. Onlardan institutun əməkdaşı f.e.d. Azadə xanım Musayevanın transliterasiya edərək, çox geniş və maraqlı müqəddimə ilə nəşr etdirdiyi, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində yaşamış, “xəlvətiyyə” təriqətinin nümayəndəsi olan sufi-şair Ruhi Bağdadini, Şeyx İbrahim Gülşənini, Dədə Ömər Rövşənini, Şah İsmayıl Xətaini və s.-ni göstərmək olar.

Təsəvvüfün ilkin şərtlərindən biri mürid-mürşid əlaqəsi, Şeyxə bağlılıq və mürşidin, Şeyxin dediklərini müzakirə etmədən, dönmədən yerinə yetirməkdir. Ruhinin qəzəllərində öz ustadını, pirini tez-tez xatırlaması, dərin hörmət və ehtiram hissi ilə yad etməsi onun yaradıcılığında sufizmin ilkin şərtinin bariz nümunəsidir. Məsələn:

“Bir pərə yapış kim, irəsən sirri-məadə” deyən şair, axirət dünyasının sirrinə vaqif olmaq üçün “bir pərə yapışmaq”, hansısa pirin yolu ilə getmək, yəni hər hansı bir təriqəti qəbul edib sufi olmağın şərt olduğunu deyir. Yaxud,

“Piri –rahi-ədəmə dünyadə gərəkdir, yoxsa

Bir qədəm tişrə ki, hərdən rəhmi-üqba görünür”.

Belə ki, pirini, şeyxini və ya mürşidini xatırlamaq sufi şairlərinin təsəvvüfün tələbindən irəli gələn bir borcudur. Necə ki Mövlana Rumi bir çox şirlərində Şəms Təbrizini, Yunis Əmrə Tapdığı anıb hörmət və sevgi ilə xatırlayırlar. İnstitutun fondundakı başqa bir mənbədə Şeyx İbrahim Gülşəni divanında isə başqalarından fərqli olaraq az qala bütün şirlərində ustadı “xəlvəti” Şeyxi Dədə Ömər Rövşəninin adı anılır. Onun kəramət və bəsirətinə, ziyasına həmişə ehtiyacı olduğunu qeyd edir. Məsələn:

“Nedim, ey Gülşəni, Aydın elinə
Ziyaya – Rövşənsiz girmək olmaz”

və ya

“Rövşəni pərvərdəsidür – Gülşəni anun için,
Gün kimi andan görünür aləmə andan ziya”.

Ruhi Bağdadi bir çox şirlərində dərvişliyin meyarı olan “döyənə əlsiz gərək, söyənə dilsiz gərək, dərviş könülsüz gərək...” prinsipi ilə yaşadığını göstərir:

“Seydinə xüblərin ya zərü ya zur gərək
Sənlə ey Ruhi belə bərk nə zər var nə zur”.

Şair sufinin zəri, zoru olmadığını qeyd edərək “batində şah, zahirdə gəda” (Seyid Nigari) olmaq zorunda qaldığını deyir.

“Gəda isəm nə qəm balanışını – məclisi şahəm,
Gədasın rədd qılmaz bir şahı – alicənabım var”.

Təsəvvüfə görə kainat Tanrı güzgüsüdür. Tanrı kainatda hər şeydə təzahür edir. Allah bütün yaranmışlarda zərrə-zərrə mövcud olduğu halda, insanın sifətində isə tam və mükəmməl təcəlli etmişdir. İnsanın “nüsxeyi kübra” adlanması da o səbəbdəndir. Sufizmin bu ideyası bütün sufi şairlərdə çox ehtiyat və eyhamla verildiyi halda, Ruhidə bu ideya açıq – aydın şəkildə əks

olunub. Belə açıq ifadə tərzinə Nəsimidən başqa çox az şairlərdə rast gəlmək olur. Məsələn, Nəsiminin

“Səni bü hüsni-cəmal, surəti-hal ilə görüb
Qorxdular haqq deməyə, döndülər İnsan dedilər”
beyti ilə səsləşən Ruhinin

“Səfayi-hüsn ilə ol şuxə mahri dedilər,
Görüncə nuri-xudayi üzündə “hu dedilər”.

beytində gözəlin üzündəki xüda nurunu görüb ona “hu» dedilər. «hu» isə ərəbcə «o» dərvişlərin anlamında Allahın adlarından biridir. Bir az diqqət yetirsək bu fikri Ruhinin Nəsimidən daha kəskin ifadə etdiyini görürük. Nəsiminin beytində insanı «bu surəti-hal ilə görüb» «haqq» deməyə qorxdular, dönüb İnsan dedilər. Ruhi beytində isə insanın «səfayi-hüsn»ünü görüb «mahru», adicə bəşər övladı olan ayüzlü gözəl adlandırır. Üzündə «nuri-xudanı» görüncə isə qorxub çəkinmədən onu «hu», yəni Allah hesab edir. XV-XVII əsrlərə aid türkdilli əlyazmalardan yüzlərcə belə panteist ruhlu misallar göstərmək olar.

Təsəvvüfün təməl anlayışlarından biri və ən önəmlisi «eşq»dir. Sufilərin mütləq əksəriyyətinin fikrincə nəfsi cilovlamağın ən qısa yolu «eşq»dir. Həqiqi eşq insan ruhunun Allaha tərəf meylidir. Eşq məhəbbətin ən ali dərəcəsidir. Qurani-Kərimdə «eşq» kəlməsi işlənməsə də, bəzi ayələrdə ona eyham vurulur.

Məsələn, Qurani-Kərimdə «möminlərin Allaha qarşı çox şiddətli məhəbbətləri vardır» (Bəqərə ,165), yaxud «Allah qullarını sevir, onlar da Allahı sevirlər» (Maidə) buyrulur. Allah sevgisi ilə bağlı çeşidli ayələrdən başqa bir çox hədislər də vardır. Sufilər arasında məşhur olan qüdsi bir hədis var: «Mən gizli bir xəzinə idim, bilinməyi sevdim, mənə bilsinlər və sevsinlər deyə məxluqatı xəlq

elədim"». Deməli sevgi ilkin olaraq Allahdan zühur etmişdir və bütün kainatın yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu baxımdan aləmlər içində eşqə biganə olan bir zərrə belə yoxdur. Hər yaradılmışın eşqi öz istedad və zövqünə görədir. Təsəvvüfə görə eşq tamamilə ülvi və ilahi bir duyğudur. Əslində «eşq»in izahı çox çətin ifadə olunan və qavranılandır. Əsil eşqin ilahi, əlçatmaz olduğunu, çətin qavranıldığını Şeyx İbrahim Gülşəni belə ifadə etmişdir:

«Nədür keyfiyyətin eşqün bilmək olmaz,
Çü keyf ilə yüzini görmək olmaz».

Burada sufi-şair eşq yolunun çətin olduğunu, kef və eyş işrət ilə eşqə nail olmağın qeyri-mümkünlüyünü deyir. İnsan ancaq əzab-əziyyət ilə, nəfsini öldürməklə həqiqi eşqə layiq ola bilər.

«Görən bikeyf ikən keyfi eşqün,
Nədür keyfini anun, söyləmək olmaz.
Yoğ ikən var olan bilür nədür eşq,
Nedim kim, yoği var eyləmək olmaz».

Məşhur sufilərdən şeyx Fəridəddin Əttarın belə bir kəlamı var: «İstiliyin rəngi- yoxdur, lakin odun kömür halına düşdükdə rəng qazanır. Eşq də eləcə, əslində rəngsizdir. Lakin, bir vücuda yönəldikdə rəng qazanır». Bu baxımdan «eşq»i söz ilə tam ifadə etmək qeyri-mümkündür. Hz.Mövlanadan «aşıqlıq nədir?» deyə soruşduqda «mənim kimi ol da gör» deyə cavab vermişdir. Mövlana Rumi buyurur: «eşq elə bir atəşdir ki, bir parladımı məşuqdan başqa hər şeyi yaxar yox edər». Deməli buradan təsəvvüfdə «eşq»in ən önəmli hal olması və haqqa qovuşmağın ən qısa yol olması məlum olur. Haqq aşiqi olan kimsənin gözündə Allahdan başqa kimsənin dəyəri olmamalıdır. İrfanın qayəsi məhz

budur. Həqiqi eşq mütləq varlıq olan Allahın sevgisidir. Ondan başqa hər şeydən keçməkdir. Həqiqi aşiq öz nəfsini öldürmüş və Allahdan başqa hər şeydən keçmiş bir kimsə olmalıdır. Yuxarıda dediyimiz kimi, eşq sevginin ən ali dərəcəsidir. Sevgi gözəlliyə qarşı insan ruhunun meylidir. Tanrı mütləq kamal və camal sahibi olaraq hər bir gözəlliğin qaynağıdır. Hz. Peyğəmbər buyurur: «Allah gözəldir və gözəlliyi sevir». Eşq sufünün həyatının mənası, elmi və fəlsəfəsidir. Eşq dərvişin «mən»idir. Onun qayəsi, amalı, bütün ömrü boyu can atdığı mütləq varlığa qovuşmaq vasitəsidir. Bu «vəhdəti-vücut» doktrinası ilə çuğlaşmış, varlığın bütün təzahürlərinə doğru yönəlmiş «ilahi eşq»dir. Hələ ilk sufilərdə «bəşəri eşq» ideyası formalaşmışdır. İstər mistik poeziyada, istərsə də Mənsur Həllac, Əbdülqadir Ceylani və başqalarının həyatına dair rəvaytlərdə «ilahi eşq» ideyası həmişə aparıcı xətt kimi diqqəti çəkir.

İrfana görə Arif, Ağah olan və hikmət bilən insanın məqsədi bu fani dünyadan qurtulub Tanrıya qovuşmaqdır. Allahın «zat»ında yox olmaqdır, kəsərdən (çoxluqdan) qurtulub vəhdətə (təkliyə) nail olmaqdır. Fəqət buna nə ilə və necə nail olmalı?. Təsəvvüf bu suala ağıl və elm yolu ilə yox, könül və eşq yolu ilə cavabın vermişdir. Mütləq nura ağıl və elmlə deyil, yalnız gizlilikləri kəşf edən könül vasitəsi ilə qovuşmaq olar. Füzuli bu fikri belə ifadə edir:

«Eşq imiş hər nə var aləmdə,
Elm bir qeylüqal imiş ancaq».

Ruhi Bağdadi isə bu fikrə

«Xali-qəflətdə necə bir gözün aç ey Ruhi

Aşiqəm, eşq ilə ta dəf ola xabi-qəflət»

deyərək öz münasibətini bildirmişdir. Bu beytdə şair «xabi-qəf-

lətdən» oyanıb həqiqəti dərk etmək, haqqa qovuşmaq üçün «eşq» lazım olduğunu duyaraq aşiq olmaq istəyir. Şeyx İbrahim Gülşəni də eşq adlanan bəlanın özünün nə olduğunu anlamağın çətinliyini izah edir:

«Nə bələdür bilməzəm kim eşq olupdur ana

Eşidün anın kimi bidad əlindən dadü ad».

Bəs təsəvvüfdə «aşiq» necə dəyərləndirilir və ondan hansı keyfiyyətlər tələb olunur. Bunu da açıqlamaq üçün bir neçə misala müraciət edək: Təsəvvüfə görə «aşiq» bütün sirrləri daşımağa qadir bir insan olmalıdır. Həm də Tanrını sevən (aşiq) və onun tərəfindən sevilən (məşuq) yüksək şərəf, ilahi ucalıq, ifrat təmizlik və mütləq imana layiq və sahib olmaq zorundadır. Aşiq əgər həqiqi aşiqsə tam və kamil bir tanrı aynasıdır. Çünki, Tanrı kainatda hər varlıqda bir sifəti ilə aşiqin könlündəsə bütövlüyü ilə təcəllə etməkdədir. Bütün aləmi qoruyacaq qədər ruh aliliyinə, Tanrı sevgisinə layiq olacaq qədər ruh saflığına, öz içinə Allahdan qeyri heç bir arzunu, hissi, nəfsi və ehtirası buraxmayacaq qədər ruh kamilliyinə malik olmayan kimsə Allah eşqinə layiq ola bilməz. Ruhi aşiq olub eşq oduna yanmağın, pərvanə kimi odda «balu-pər»ini yandırmaqdan daha çətin olduğunu deyir.

«Aşiq oldur şəmvəş eşqinlə sər ta pa yanə,

Yoxsa yaqmaqda nə var pərvanə kimi balu pər».

Şeyx İbrahim Gülşəni isə aşıqlığı belə dəyərləndirir:

«Aşiqi-məşuq olan, səvibənü sevilən,

Adəm olandur bilən, həqqə mükərrəm nədür».

Bütün zəmanələrin «aşiqi», ulu eşq sultanı Mövlana Füzuli aşıqlıq yükünün son dərəcə ağır və onu hər kəsin daşıya bilməyəcəyi bir nəsne olduğunu belə ifadə edir.

«Aşiq oldur kim, qlır canın fəda cananına,

Meyli-canan etməgin hər kim ki, qıymaz canına.
Canını cananə verməkdi kəmalı aşiqin,
Verməyən can, etiraf etmək gərək nöqsanına.
Hiç kimsə canan üçün can verməyə laf etməsin,
Kim gəlibdi bu sifət, ancaq, Füzuli şanına».

Ruhi yaradıcılığında sufizmlə bağlı bir məqamı da qeyd etmək yerinə düşərdi. Sufilər adətən dərvişliyi, sufiliyi kamillik və yüksək məqam hesab edərdilər. Ən məşhur sufilər belə «mən sufiyəm» deməyi təvazödən uzaq hesab sayırdılar. İrfan şirlərində də dərviş, sufi xitablarına çox nadir hallarda rast gəlmək olar. Sufi-şairlər özlərini alçaq könüllülük əlaməti olaraq gəda, fəqir, qul və bu kimi ifadələrlə təqdim edirlər. Ruhi yaradıcılığında isə «sufi» kəliməsinə sıx-sıx rast gəlinir. Bəzi qəzəllərdə isə bu sözü özünə xitabət işlədir. Məsələn:

«Fal açmağı qo, sufi, olurmi bundan əla
Hüsni kitabını baq həm fal, həm tamaşa».

və ya

«Dəhanın şəğrini sufi duqarmış yoq hesabində
Hələ ruzi-hesab olsun anınla çoq hesabım var».

Əlbəttə, bu heç də böyük şairin qeyri-təvazökarlığına dəlalət etmir. Sadəcə bunun xüsusi araşdırmaya ehtiyacı olduğunu demək istəyirik.

XV-XVII yüzillər türkdilli ədəbiyyatın onlarla dahi nümayəndələri olduğu və onların böyük əksəriyyətinin sufi olduğu məlumdur. O şairlərin nəinki hər birinin, o dövrdə yazılan hər şeyin və hətta hər beytin təsəvvüfi baxımdan xüsusi araşdırmaya ehtiyacı var.

ÇAĞDAŞ DÜNYADA MƏDƏNİYYƏT BÖHRANI VƏ SUFİZM

Hazırda dünya fəlsəfi və kulturoloji təfəkküründə bəşər mədəniyyətinin böhran durumunda olduğu haqda ideyalar mövcuddur. Bu əsassız deyil. Çağdaş dünya rastlaşdığı bir sıra köklü problemlərin əsasını həyat və düşüncə tərzində, dünyanı qiymətləndirmə üsulunda, ümumi mənəvi dəyərlərin formalaşmasında görür. Yeni problem lokal xarakterli deyil, bütövlükdə insanın ruhani və cismani varlığının mahiyyətini əhatə edir. Bu bağlılıqda çağdaş mədəniyyətin böhranının bir neçə cəhətinə diqqət yetirmək olar.

Əslində bu məsələ ötən əsrin əvvəllərindən bir sıra mütəfəkkirləri məşğul edib. Şpenqler, X.Orteqa–i-Kasset, R.Qvardini, P.Sorokin və sair kimi düha sahibləri müasir mədəniyyətin böhranı haqqında fəlsəfi və sosioloji aspektlərdə fikirlər söyləmiş, onu araşdırmışlar. Onların fikirləri böhranın mahiyyəti və çıxış yolları məsələsində haçalanır. Bir qrup – Şpenqler, R.Qvardini və s. indiki böhranı ümumiyyətlə mədəniyyətin, insanlığın sonu kimi dərk edirlər. Onların fikrincə, bəşəriyyət bundan çıxış yolu tapa bilməyəcək. Bunun səbəbi Yeni Dövrədən başlayaraq Qərb mədəniyyətinin yanlış istiqamətdə inkişafıdır. Krizis elmi, dini, incəsənəti, etikanı, ümumiyyətlə, insan həyatının bütün tərəflərini şərtləndirən sahələri əhatə etdiyindən, «quyudan çıxış yolu» yoxdur. Fukoyamanın məşhur «tarixin sonu» kəlamı bu təəssüratdan doğub. Tarixin bu mərhələsindən o tərəfə uçurum başlayır, keçilməsi mümkün olmayan bir uçurum. Bu mövqe sahiblərinin fikirlərini ümumilikdə pessimizm adlandırmaq olar. Onlar böhranın içindən mədəniyyəti seyr edib çıxış yolu tapa bilməyən «vətənpərvərlər»ə bənzəyirlər. Səbəbi görürlər, böhranın miqyas və mahiyyətini anladılar, ancaq, müsbət yöndə inkişafı görə bilmirlər. Çünki, mədəniyyət böhranına tarixilik

aspektindən yanaşıb, onu bütöv bir prosesin konkret mərhələsi kimi qəbul etmirlər. Nədən bəşəriyyət həmin böhrana məhz indi gəlib çatdı-sualına cavab tapmadan, bundan sonra nə olacağı haqda fikir yürütmək çətindir. P.Sorokin həmin mütəfəkkirlərə məhz bunu irad tuturdu.

P.Sorokin, çağdaş mədəniyyətin böhranına insan yaranandan başlayaraq gedən bütöv və dinamik prosesin bir hissəsi kimi baxır. Yeni böhranın konkret tarixi var və bu tarixin sonu yoxdur. Başqa sözlə, indiki böhran nə birinci, nə də axırıncıdır. Deməli, ondan əvvəlki mərhələləri, tipləri vardır. Hansılardır o tiplər? Bu suala P.Sorokin «Zəmanəmizin böhranı» əsərində cavab verir. O, mədəniyyəti üç tarixi sistemə bölür. Birinci ideanastik, ikinci idealistik və üçüncü hissi sistem. İdeasional mədəniyyətin əsas reallığı, dəyəri Tanrıdır. Bu mədəniyyətin stili rəmzidir. Onun əsas prinsipi belədir: «Tək olan Allaha inanıram, Yeri, Göyü yaradana, görünən və görünməyən hər şeyin səbəbkarına». Bu mədəniyyət sistemi Tanrının fəvqəlzəkəliyinə, fəvqəlhissiliyinə (yəni hisslərdən yüksəkdə durmağına) əsaslanır. Müvafiq olaraq elmi, dini, fəlsəfi, etik, estetik və sair dəyərlər formalaşdırılır. Burada Tanrı mütləq kamil, qüsursuz, əbədi, dəyişməz, sonsuz və əlçatmaz varlıq kimi təsəvvür olunur. Bütün ictimai dəyərlər də buna uyğun formalaşır. Cəmiyyətin idarə olunmasından tutmuş elmə, təsviri sənətə, etikaya, estetikaya qədər hər bir mənəvi sistem həmin təsəvvürlərin fonunda inkişaf edir. Yalnız müqəddəs, kamil, dəyişməz olana üstünlük verilir. Bütün maddi, müvəqqəti, keçici olanlar ikinci dərəcəli hesab olunur. Onlar mənfi yöndə təqdim edilir. Buradan cəmiyyətin sosial həyatının özəllikləri və əxlaq qaydaları alınır. Böyüyə hörmət (ən böyük Tanrıdır), səmavi olanlara sözsüz inam, dünyanın maddi nemətlərinə laqeydlik,

ruhaniyyətə hədsiz sevgi buradan doğur. İdeanastik etik normaların tipik nümunəsi: «Hər şeydən öncə Tanrını və Onun həqiqətini arayın ki, bunlar sonra özünü qayıtsın».

İdealistik mədəniyyət sistemində Tanrıya bağlılıqla insana məxsus olan yüksək keyfiyyətlər birlikdə əsas yer tutur. Burada Tanrının malik olduğu qüsursuzluqla insanın yalnız müsbət keyfiyyətləri vəhdətdədir. Bu vəhdət idealistik mədəniyyət sisteminin bütün dəyərlərini müəyyənləşdirir. İdealistik etik norma: «Özünü yaddan çıxartma... var–dövlət xoşbəxtlik gətirmir» (qədim Misir əxlaqı). «Mümkün olana qədər ... ölümsüzlüyə qədər yüksəlmək lazımdır»... (Aristotel, Nikomoxov etikası). İdealistik mədəniyyət üçün də maddi, keçici və hissi olan ikinci dərəcəlidir. O, əbədi, daimi və ruhani olanı tərənnüm edir. İnsanın da yalnız buna cavab verən keyfiyyətləri nümunə göstərilir. İnsanın əsas məqsədi bu mənada «ölümsüzlüyə çıxmaq»dan ibarət olmalıdır. İnsan Tanrıya doğru getməlidir, bu yolun müqəddəsliyini qəbul etməlidir. Özünü ilahinin zərrəsi saymaqla onu əxlaq, tərbiyə və mənəvi həyat nümunəsi kimi qəbul etməlidir.

Nəhayət, hissi mədəniyyət sistemi ideasional və idealist mədəniyyətdən sonra gəlir. Bu orta əsrlərdən sonra formalaşmağa başlayıb. Hissi mədəniyyət Yeni Dövrə daha da möhkəmlənib və o vaxtdan Qərbə hakimdir. Çağdaş böhran da məhz hissi mədəniyyətin süqutunu ifadə edir. Bu mənada söhbət ümumiyyətlə mədəniyyətdən getmir. Hissi mərhələdən sonra onun başqa forması gəlməlidir. Hissi mədəniyyət maddi, keçici, gündəlik olana üstünlük verir. Onun etik norması: «Ali məqsəd–ləzzətdir», «şərab, qadınlar və mahnı», «həyat qısaadır, gəlin ondan ləzzət ala» və sairədir. İndiki dövrdə ona «villa və mercedes al–xoşbəxt ol» kimi çalarlar da əlavə olunub. Aydın

görünür ki, bu sistemin son həddi hissi xoşbəxtliyi, ləzzəti və komfortu artırmaqdan ibarətdir. Bu ləzzət və rahatlıq prizmasından fəvqəlhissi, ruhani dəyərlər elə də əhəmiyyət kəsb etmir. Onun normaları insanlardan və şəraitdən asılı olaraq dəyişgəndir, pragmatikdir və deməli mütləq deyildir. Ona görə də həmin normalar subyektiv qəbul edilir. Burada hər kəsin öz meyarı ola bilər. Ətrafımıza baxsaq, bunu asanlıqla görə bilərik. Bir ölkədə insan haqlarına, terrora, sosial ədalətə və s. olan yanaşma başqasından fərqlidir. Bu həm də fərd səviyyəsində belədir. Dəyişməz müqəddəs, ruhani bir amil, dəyər yoxdur. Hər şey insanın hissi səviyyəsinə tabedir. Dünyada sensasiya yağışı, şou yağışı, kimin daha çox ala bilməsi şansının tüğyanı vardır. Məhz bu amillər də hissi mədəniyyət sisteminin süqutunu şərtləndirir.

P.Sorokinin bu mövqeyi istər-istəməz çağdaş hissi mədəniyyət sisteminin başqası ilə əvəz olunması ehtimalını ortaya çıxardır. Hələ bəzilərinin dediyi kimi, dünyanın sonu deyil və növbəti mədəniyyət sistemini gözləməyə dəyər. Maraqlıdır, hissi mədəniyyət sistemini hansı bir yenilik əvəz edə bilər? P.Sorokinin fikrinə görə, ideanastik, yəni müasir kriteriyalardan Tanrının kamilliyinə, mütləqliyinə, əbədiyyətinə bir dönüş olmalıdır. Həmin dönüş bəşəriyyətin yenidən mədəni çiçəklənməsinə gətirib çıxarmalıdır. Təbii ki, məsələ bu bağlıqda araşdırılırsa konkret hansı mədəni meyarlar sisteminin üstünlük təşkil edəcəyi problemi maraq doğurur. Daha doğrusu, Şərqlə üçün hansı cərəyanın perspektivi daha çoxdur? O da təbiidir ki, bu suala birmənalı cavab vermək çox çətindir. Ancaq çağdaş yaşam tərzinə daha yaxın olan ideanastik cərəyanların timsalında bir sıra nəticələr çıxarmaq olar. Fikrimizi daha aydın çatdırmaq və izah etmək üçün müzakirə obyektini bir qədər konkretləşdirmək istəyirik. Belə ki,

növbəti müqayisə və misallarımızı çox böyük araşdırma tələb edən və bizim imkanımız xaricində olan ümumi sufizm yox, onun bəzi təriqətlərindən göstərəcəyik.

Təsəvvüfün yüzlərlə təriqəti və bu təriqətlərin də hər birinin onlarla qolları vardır. Bunlardan təsəvvüfün daha çox xarakterik xüsusiyyətlərini bariz şəkildə göstərən və ümumiyyətlə təsəvvüfün özündə daha əhatəli əks etdirən bir neçə təriqət vardır ki, onlar da yəsəvilik, mövləvilik, bəktəşilik, nəqşbəndilik və bir neçə başqalarıdır. Bu təriqətlər içərisində təsəvvüfün yuxarıda göstərdiyimiz özəlliklərini daha qabarıq əks etdirdiyini düşünərək “nəqşbəndilik” təriqətindən müqayisələr və misallar gətirəcəyik.

Bu təriqət XIV əsrdə meydana gəlmişdir. Bu əsr artıq hissi mədəniyyət sisteminin «hökmranlığına» keçdiyindən nəqşbəndilik yeni sistemin bəzi cəhətlərini özündə əks etdirib. Həmin mənada nəqşbəndilik ortodoks deyil, modernləşməyə, daha dinamik olmağa açıq olan ideoloji–mənəvi sistemdir. Təriqətin adı iki anlamda işlədilir. Birincisi, insanın qəlbinə incəlik, xeyirxahlıq və haqq-ədalət nəqş edən dəyərlər sistemi. İkincisi, ətraf aləmə xəter yetirmədən həyat tərzi keçirən insanların söykəndiyi ideyalar sistemi. Əslində hər iki cəhət bir–biri ilə bağlıdır. Onların ana xətti insanın özünə və təbiətə qarşı çox incə, təvazökar və xeyirxah münasibətdir. Burada hissi olandan imtina əsas yer tutur. Yeni insan nə tam olaraq tərki–dünya olmalı, nə də maddi nemətlərin əsirinə çevrilməlidir. Bu cərəyanın banisi Şeyx Bəhaəddin Məhəmməd Nəqşbəndi təriqətə yalnız «Heç bir əməl və heç bir məşğuliyyətin Allahın zikrindən bir an belə yayındıra bilməyənlərin» qəbul edildiyini söyləyib. Bu o deməkdir ki, Tanrı Müqəddəs, Kamil, Həqiqət və Gözəllik kimi qəbul edilir. İnsanların həyatı bu reallığın içindən keçməlidir. Nəqşbəndi Tanrını könlündə

bulan zəhmətkeş və təvazökar insandır. Onun dünya malında gözü yoxdur, ancaq, tərki-dünya da deyil. Bunu Şeyx Nəqşbəndi belə ifadə edir: «Zahirdə xalqla, batində haqla». Bu fikirdə Nəqşbəndiliyin bütün-gücü fəlsəfəsi və ideoloji yönü əks olunub. Obrazlı desək, bu fikirdə nəqşbəndilik bircə cümlə ilə ifadə olunub. Nəqşbəndi fərdiyyətçi deyil. O, toplumla bir yerdədir. Ondan ayrılmazdır. Lakin, aldığı güc ilahidəndir. İçində Tanrı həqiqətini gəzdirməklə xalqının ayrılmaz hissəsidir. Nəqşbəndi fərdiyyətçi deyilsə, xüsusiyyətin, deməli hissi, keçici olanın tərəfdarı deyil. Onun həqiqəti qrup, fərd marağı ilə müəyyənləşmir. Nəqşbəndi ümuminin haqqından yoğrulan, onun xidmətində duran mömindir. Bu mömin zəhməti, əxlaqı və təvazökarlığı ilə həyatını yaşayır. Müəyyən mənada cəmiyyətin aparıcı gücüdür. Onun Allah ilə bütövləşməsi əsas məqsədidir. Odur ki, Onun istəyindən kənara çıxmaz, əksinə özünü təmizləməklə Ona can atar. Burada Nəqşbəndi –təbiət münasibətləri çox maraq doğurur. Bu incəliyə geniş diqqət yetirmək gərəkdir.

Məlumdur ki, çağdaş mədəni böhranın əsas cəhətlərindən biri insan–təbiət qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlıdır. Filosoflar insanın təbiətdən ayrı düşməsinə global ziddiyyətlərin əsası hesab edirlər. Bu iki aspektdə başa düşülür. Birinci, insan fiziki və bioloji varlıq olaraq özünü təbiətə qarşı qoyur. İkinci, insanın təbiətə mənəvi-ideoloji münasibəti aqressivdir. Birinci aspekt insanın özü ilə təbiət arasında texnikanı qoyaraq təbiətdən uzaqlaşması ilə bağlıdır. Təbiətlə birbaşa təmasdan məhrum olan insanın ona sevgisi azalır. İkinci aspektdə isə insanın təbiəti zorla, düşünülməmiş birtərəfli qaydada dəyişmək cəhdi özünü göstərir. Nəqşbəndi bunların heç birini qəbul etmir. O, xarrat və ya dülger kimi daim təbiətlə ünsiyyətdə olmaqla onunla ayrılmaz olduğunu, birbaşa

təmasda bulunduğunu göstərir. Bu mənada nəqşbəndi təbiəti sevən, ondan ayrılmaz olan insandır. Özü də incə münasibətdə olan insan. Bu incəlik nəqşbəndiliyin çox üstün cəhətlidir. Təbiətə «naxış vuran» adam həm də onun yaradıcısıdır. O, təbiəti özünü yaratmaqla yaradır. Təbiətə naxış vurmanın başqa yolu yoxdur. Bu isə dünyaya, insanlara hörmətçil münasibətdən irəli gələ bilər. Bu münasibət təmənnəsiz münasibətdir. Qərbdə belə münasibəti dahiyənə, sevgili adlandırırlar. Yalnız qəlbində incəlik, xeyirxahlıq və haqq-ədalət olan adam təbiətlə belə münasibətdə ola bilər. Bu isə yalnız daxili və xarici gözəl olan insanlarda mümkündür. Deməli nəqşbəndilik insanın fiziki sağlamlığı ilə mənəvi gözəlliyinə bir-birilə sıx bağlı olan keyfiyyətlər kimi baxır. Hər iki cəhətin vəhdəti Qərbin ən mütərəqqi fəlsəfi cərəyanlarında ifadə olunub. XIV-əsrədən Şərqdə bu ideyanın olmasında təsadüfi bir şey yoxdur. Bu bir qədər başqa mövzudur, ona burada geniş toxunmuruq.

Bəs bütün bunların hissi mədəniyyət sistemindən sonrakı dövrə nə dərəcədə aidiyyəti vardır? Əlbəttə biz təsəvvüfün yeni mədəniyyət sisteminin yeganə modeli kimi təklif etmək fikrindən çox uzağıq. Ancaq, səthi müqayisələr də göstərir ki, hissi mədəniyyətin dəyərləri ilə təsəvvüfün əsas ideyası arasında nə qədər fərq vardır. Bu fərq sufizmin ideanistik xarakterini üzə çıxarır və çağdaş mədəniyyəti böhrana gətirib çıxaran ziddiyyətlərin ona yad olduğunu göstərir. Bu mənada təsəvvüf hissi mədəniyyət sisteminə alternativ ola bilər. Bu alternativliyi mütləqləşdirmək fikrində deyilik. Lakin, bu müqayisədən bir nəticə çıxarmağı lazım bilirik. Qərb mədəniyyət estafetini Şərqə ötürə bilər. Təsəvvüfdə həmin yükü daşıya bilən keyfiyyət qədər fəlsəfi–ideoloji potensial vardır. Bu sırada sufizm kifayət qədər cəlbedici

görünür.

NƏQŞBƏNDİLİK

Günümüze qədər gəlib çatmış təriqətlər arasında ən çox yayılmış və çağdaş yaşam tərzilə ən çox ayaqlaşanı “Nəqşbəndilik”dir. “Nəqşbəndilik” tam anlamıyla bir sünni təriqəti olub, türk-islam dünyasında bu gün də yayılmaqdadır.

Farsca “naxış vuran” mənasına gələn “nəqşbəndilik” terminini iki cür yozurlar. Birincilərə görə insanın qəlbinə incəlik, xeyirxahlıq və haqq-ədələt nəqş etdiyi üçün cərəyan bu adı almışdır. İkincilərə görə isə dünya ləzzətlərindən nəfsini qoruyan “nəqşbəndi” gündəlik ruzisini canlı aləmə xəter toxundurmadan çıxarmalıdır. Belə ki, quru taxtadan və daşdan istifadə edərək öz minimum həyat tələbatını ödəməlidir. Bu sətirlərin müəllifinin həyatı boyu tanıdığı “nəqşbəndilərin” hamısının dülgər və ay xarrat olması ikincilərə inanmağa daha çox əsas verir.

“Nəqşbəndilik” təriqəti 1318-1389-cu illərdə Türkünstanda, Buxara altındaki Qəsri-Arifin kəndində yaşamış, hazırda doğma kəndindəki məzarı “hüzuri-pir” kimi anılaraq ziyarətəgaha çevrilmiş Məhəmməd Bəhaəddin Nəqşibəndi tərəfindən qurulmuşdur.

Təriqətlər tarixini incələyən teoloqlar bu təriqətin təməl prinsiplərinə aşağıdakıları aid edirlər:

- Nəqşbəndilik bütün təriqətlərin ən asanıdır. Çünki bu təriqətlərdə müriddən çox mürşid çalışır. “Nəqşbəndilik” öz ruzisini şəxsin öz əlləriylə qazanmağını tövsiyə edir. Bu günün işini sabaha qoymamaq və gündəlik işini yerinə yetirərkən qəlbi ilə də Allahı anmağı bir an belə unutmamaq

“Nəqşbəndiliy”in əsas prinsipləridir. Bu təriqətin bütün üsul və

tələbləri şəriətə uyğundur. Onun əsas təməli, “tövbə, qənaət və təslimiyyətdir”. Bu təriqət Qurani - Kərim, sünnət və şəriətin özüdür. Bu təriqətə qatılanlar ehtiyacından artıq qazanc, arzu və həvəsdən imtina etmək, bütün yaranmışlara qarşı xeyirxah olmaq zorundadır. “Nəqşbendiliy”in iki əsas qolu və onlara bağlı bəzi yan qollar var. Əsas qolları “Mücəddidiyyə” və “Xalidiyyə”dir.

“Mücəddidiyyə”nin qurucusu 1563-1626-cı illərdə yaşamış, İmam Rəbbani kimi tanınan Sərhəndli Əhməddir ki, Həzrət Ömər in soyundan olduğu üçün ona “Faruki”də deyirlər. “Xalidiyyə”nin qurucusu isə 1776-1826-cı illərdə yaşamış Mövlanə Xalid Bağdadidir.

Sonda Şeyx Bəhaəddin Nəqşbəndi Həzrətlərinin iki kəlamını veririk.

Şeyx Nəqşbəndidən soruşdular:

- Yolunuz hansı əsasa bağlıdır?
- Zahirədə xalqla, batində haqqa.
- Bəs sizin mürrşidləriniz kimlərdir?
- O kəslər ki, onları heç bir əməl, heç bir məşğuliyyət

Allahın zikrindən bir an belə yayındıra bilməz.

KLASSİK DÖVR VƏ YA TƏRİQƏTLƏRİN YARANMASI DÖVRÜ

Bu dövr ilk təkyələrin qurulduğu VIII əsr ilə ilk təriqətlərin meydana gəldiyi XII əsr arasındakı zamanı əhatə edir. Bu dövr təsəvvüf tarixində qızıl dövr adlanır və təsəvvüf araşdırıcılarının böyük əksəriyyətinin fikrincə klassik dövr də bu zaman kəsiyindən ibarətdir. Bu dövrdə təsəvvüfün bütün əsasları meydana çıxmış, sonrakı dövrlərdə yaranan əksər fikir və ideyaların təməli məhz bu dövrdə qoyulmuşdur. Məqsədimiz bu dövrü tam tədqiq etmək

olmadığı üçün, təfərrüata varmadan əsas hesab etdiyimiz bəzi fikir, təriqət və şəxsiyyətlər haqqında qısaca bilgi verməklə kifayətlənəcəyik.

Klassik dövrdə islamda mistik həyatı sistemləşdirən ilk əsərlər meydana gəldi. Onlardan əl-Mühasibinin əsərlərini (IX), «sufilərin öndəri» deyə anılan Cüneyd Bağdadinin Quran ayələrinə əsaslanaraq meydana qoyduğu tövhid və fəna nəzəriyyəsini göstərmək olar. Bunlar təsəvvüfün bir qaynaq olaraq Qurana əsaslandığını göstərən təkzibolunmaz faktlardır. Sonrakı çağlarda təsəvvüfün simvolu kimi qəbul edilən əsərlər, məsələn Mövlana Cəlaləddin Ruminin «Məsnəvi»si Cüneyd Bağdadinin həmin nəzəriyyəsinin yalnız poetik bir ifadəsi, şairanə bir tərənnümüdür.

XII-XIII əsrlərdə yaşamış ibn Ərəbi kimi böyük sufi aliminin əsərlərində başlıca mövzu olan «vəhdəti-vücuda» anlayışı da X əsrdə yaşamış Mənsur Həllac və Bayəzid Bəstaminin fikirləri əsasında formalaşmış inkişaf etmişdir. C. Ruminin öz «Məsnəvi»sində «Həllacın ruhunu daşıyan kişi» deyərək andığı böyük alim Fəridəddin Əttarın da əsərlərinin M.Həllac və C.Bağdadinin fikirləri əsasında yarandığı aydın olur.

O dövrün yetişdirdiyi dühalardan biri də XI-XII əsrlərdə yaşamış Əbu Hamid əl Qəzalidir. Şərqi-islam dünyasının bəşəriyyətə bəxş etdiyi bu alim, təsəvvüfi düşüncənin «höccət» elan etdiyi bir insandır. Təsəvvüfi deyildir ki, onun ləqəblərindən biri də «höccətül-islam»dır.

İslam elmlərini mükəmməl öyrənən əl-Qəzali bu sahədə zirvəyə çatmış, dövrün ən böyük və ən şöhrətli bir elm-tədris ocağı olan «Nizamiyyə» mədrəsəsinə rəhbərlik etmişdir. Eyni zamanda orada Əşəriyyət anlayışı haqqında mühazirələr də oxumuşdur. O, həmin mədrəsədə dərs verməklə yanaşı elmi araşdırmalarla da

məşğul olurdu. O, batiniyyə fəlsəfəsinin çürüklüyünü göstərdi. Bu təlimin islam təfəkkür tərzinə zidd olduğunu sübut etmək üçün böyük işlər gördü. Onun «Fəzaih əl-Batiniyyə» və «Höccətül haqq» əsərləri bu xidmətin məhsuludur. Qəzali rəhbərlik etdiyi mədrəsənin qurucusu, səlcuqi vəziri Nizamülmülkün Batinilər tərəfindən öldürülməsindən sonra Bağdadı tərk etdi. O, əqli elmlərin artıq onu qane etmədiyini dərk edərək, mistik elmləri öyrənmək üçün Şama getdi. Onun ən şöhrətli əsəri olan «Ehyaül-ülum» bu dövrün məhsuludur.

Bütün bunların nəticəsi olaraq nəhayət «Qəzali ilahiyyəti» meydana gəldi. Rəsmi sufiliyin əsas dayaq nöqtələrindən biri də bu teologiyadır. Bu teologiya islamın təməl elm və fikir anlayışları olan fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyünün mükəmməl bir sintezi olaraq qəbul edilir. Qəzalinin tarix qarşısındakı ən böyük xidməti yazdığı otuzdan çox əsərlərdə fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyünün qarşılıqlı əlaqəsini tapıb, onların sintezini yaratmaqdır.

Təriqətlərə keçid dövrünün Ən böyük alimlərindən danışarkən XII-XIII əsrlərdə yaşamış Şeyxi Əkbər ləqəbiylə anılan İbn Ərəbinin adını çəkməmək olmaz. İslam dünyasının insanlığa bəxş etdiyi bu dahi insan Qəzalinin fiqh-kəlam-təsəvvüf üçlüyündən çıxış edərək, təsəvvüf-fəlsəfə ikilik sistemini yaratmışdır. Bu səbəbdən onun sisteminə teosofik sufilik və ya sufiliyə bağlı teosofiya da deyilir. İbn Ərəbi də Qəzali kimi özündən əvvəlki alimlərin irəli sürdüyü fikirlərə söykənərək, onlara müxtəlif prizmalardan yanaşaraq daha da inkişaf etdirmişdir.

İbn Ərəbinin çox mükəmməl sistemi vardır. Onun bütün əsərləri ancaq fəlsəfə – vəhdəti-vücuda xətti üzərində araşdırma olaraq bu görüşün ən kamil izahı və şərhidir. İbn Ərəbidən söz açarkən ağıla ilk öncə vəhdəti-vücuda gəlir. Vəhdəti-vücuda yoxluğa qarşı sürəkli

mövcudluğun varlığıdır. Bu nəzəriyyə haqqında irəlidə geniş məlumat verəcəyimizi nəzərə alaraq, qısaca qeyd etmək istəyirik ki, Ərəbiyə görə vəhdəti-vücudun varlığı olub bitmiş bir şey deyil. O, sürəkli olmaqda olan imkanlar seriyası, müntəzəm olaraq yeniləşən bir mövcudluqdur. O halda belə bir varlıq haqqında «son söz» söyləmək mümkün deyil. Deməli, vəhdəti-vücudun şərhində ibn Ərəbinin «varlığı» bilinən bir varlıq deyildir. Fəhmlə sezilən və mövcudluğunda iştirak edilən bir inkişaf və seyrdir. Bu inkişaf bizə son söz söyləməyə imkan verməz. Çünki biz faniyik, o daimidir. Biz aradan çıxacağıq o isə davam edir və edəcəkdir.

İbn Ərəbidə ikinci əsas mövzu İNSANDır. Onun bütün fikirlərində İNSANA münasibət əsas yer tutur. Çünki yaradıcı qüdrətin bir varlıq olaraq təzahürü İNSANDır. Ona görə də ibn Ərəbi bütün anlayışlarına təməl kimi «haqq ilə xalq» birliyi ideyasına söykənir. İbn Ərəbiyə görə Allah rəhmli və mərhəmətli olduğundan əbədi əzab yoxdur. Bizim «əzab» deyə adlandırdığımız şey varlığın təkamülündə bir vasitədir. İnsana əziyyət çəkdirmək məqsədi güdən bir cəza deyildir. Yenə bu fikrin davamı olaraq ibn Ərəbi hər inanc və düşüncəni varlığa münasibətdə eyni ölçüdə dəyərləndirir. Buradan bu qənaətə gəlmək olar ki, hər kəs Allahı aramaqdadır. Aramağın yollarının müxtəlifliyi isə Allahın buyruğu ilədir. O halda hər kəs doğru yoldadır. Bu məntiqdən çıxış eləyən alim, cənnət-cəhənnəm məsələsinə də münasibətini bildirir. İbn Ərəbi göstərir ki, cənnətlə cəhənnəmin arasında elə bir fərq yoxdur. Allah bağışlayan olduğu üçün hər kəsə bir qurtuluş var. Alim eyni zamanda qeyd edir ki, əlbəttə lənətlənmişlər cəhənnəm atəşində yanacaqlar. Lakin onlar hz. İbrahimin oda atıldığı zaman çəkdiyi əzabdan artıq əziyyət çəkməyəcəklər. O göstərir ki, cəhənnəm əhli də cənnətdəkilər qədər ləzzət və feyz alacaqlar.

Onların arasındakı yeganə fərq ondan ibarətdir ki, cənnət əhli Allahın təcəllisini görüb, ilk görüşdə onu dərk edəcəklər. Cəhənnəm əhli isə əvvəl o nuru görməyəcək qədər pərdələnmiş olacaq, pərdələr aradan qalxdıqda bu yeganə fərq də itəcəkdir.

İbn Ərəbinin əsas mövzularından biri də EŞQdir. Ümumiyyətlə təsəvvüfdə eşq mövzusunda bir az irəlidə daha geniş yazacağımızı nəzərə alaraq, burada yalnız ibn Ərəbinin bu anlayışa münasibəti haqda qısa məlumat verməklə kifayətlənəcəyik.

Bir çox təsəvvüf anlayışları kimi, eşq də Allaha qovuşmağın əsas şərtlərindən biridir. İbn Ərəbiyə görə eşq ağıla və onun məhsulu olan dünyəvi elmlərə qarşı vəhyi və kəşfi biliklərin bir simvoludur. Sufizmə görə vəhyi biliklər elmi biliklərdən daha üstündür. Çünki onlar sufinin Allaha yaxınlaşmasını təmin edirlər. Sufi üçün isbat yox, yaxınlaşma əsasdır. Əgər varlıq olmaqda, olan bir mövcudiyyətdirsə onda bunun isbatından deyil, büruzə verdiyi mövcudiyyətdən söhbət getməlidir. Çünki olmuş, bitmiş bir şey isbat oluna bilər. Varlıq isə olub bitməmişdir, olmağa davam etməkdədir. İbn Ərəbinin əsərlərini Türkcəyə tərcümə edən professor Nihat Kəklik bu barədə yazır: İbn Ərəbiyə görə cüzi həqiqətləri bilmək üçün ağıl lazımlı və yetərli olduğu halda, külli həqiqət olan Allahın bilinməsi üçün ağıl və fəlsəfə yetərli deyildir. Onlar bizə hərəkət nöqtəsini göstərməklə birlikdə qəti nəticə ancaq Allaha yaxınlaşmaqla əldə edilə bilər (N.Kəklik. M.ibn Ərəbi). Özünün «Fütuhət» əsərində bu dünyanın bir məktəb, sahibinin də Allah olduğunu göstərən ibn Ərəbi bu məktəbdə peyğəmbərlərin və vəlilərin dərslərini yazır. Bu fikirə diqqət etsək görərik ki, ibn Ərəbi burada alim və filosoflardan deyil, peyğəmbərlərdən və vəlilərdən bəhs edir. Bu məqam ibn Ərəbinin

fikrini açıq şəkildə göstərir. Son olaraq ibn Ərəbi haqqında onun böyük araşdırıcısı Əfifinin bu sözlərini misal olaraq qeyd etmək yerinə düşər. «İbn Ərəbi bu mövzuda hər bir müsəlmanın üz tutduğu son şeyx və nüfuz sahibidir» (Affifi. Tasavvuf felsefesi).

TƏSƏVVÜFÜN İSLAM DÜŞÜNCƏ TƏRZİNDƏKİ MÖVQEYİ VƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Təsəvvüf bir çox Qərb və Avropa araşdırıcıları tərəfindən «islam mistisizmi» kimi təqdim edilir. Bu ifadəni qismən qəbul etməklə yanaşı, onun tam bir mistika olmadığı islam teoloq və filosofları tərəfindən çoxdan sübuta yetirilmişdir. O, ağılın məhsulu olan fəlsəfənin mistik görüntüsü deyil, vəhyi təmələ əsaslanan islam dininin insan ruhundakı mistik ehtiyaclarının təmin edilməsi yolunda yaranan bir tefəkkür və yaşam tərzidir. İnsan şüuru həmişə varlığın özüylə təmasa bir ehtiyac duymuş və imkan düşdükcə buna təşəbbüs göstərmişdir. Mistik düşüncə təzi insanın bu meylinin gerçəkləşməsində yardımçı olan varlıqla insanın yaxınlaşmasına bir vasitədir. Deməli «homo sapiens» yarandığı gündən mistik düşüncə də var olmuş və insan yaşadığıca da mövcud olacaqdır.

Varlığın özüylə təmas məsələsi heç də həmişə mistik mahiyyət daşımır. İnsan ruhunun bu meyli və axtarışı özünü sevgi, macəra, sənət fəaliyyəti və s. tərzdə büruzə verir. Lakin bütün bu fenomenlərin tədqiqatının nəticəsi olaraq, hamısının kökündə insanın yaradıcı qüdrətlə təmasa yönələn əzəli və əbədi arzusunun durduğu meydana çıxır. Bu fikir mistik tefəkkür və axtarışın dinlər də daxil olmaqla, bütün bəşəri qurum və ideyaların hərəkətverici bir nöqtəsi olduğunu söyləməyə imkan verir. Əgər

dinlərin mədəniyyətlərin meydana gəlməsində və spesifikasiyasında oynadığı əsas rolu nəzərə alınsa, onda mistik düşüncə və axtarış bəşəriyyətin ən böyük yaradıcılığı hesab edilə bilər. Təsadüfi deyil ki, özünəməxsus mədəniyyət yaratmaq, yaxud hansısa mədəniyyətə onu dəyişdirəcək qədər köklü bir surətdə təsir etmək imkanına malik olmayan dinlər uzun zaman yaşaya bilməmiş və tarixə cevrilmişlər.

Səmavi dinlər adlanan yəhudilik, islam və xristianlıq dinlərinin tarixinə nəzər yetirdikdə onların hamısının mistik təfəkkür tərzinə meyli olduğunu görmək olar. Teoloqların təbirincə desək yaradıcı qüvvə bəşəriyyətin təkamülünü qaba və dünyəvi idrakdan mücərrəd qavrama malik idrak səviyyəsinə doğru yönəlmişdir. Bu da əvvəlki səmavi kitablarda tədricən püxtələşərək, nəhayət Quranda son və mükəmməl həddinə çatmışdır. İslamın son din və islam peyğəmbərinin son peyğəmbər olmasının ifadə etdiyi məna, bəşər idrakının Allah ilə vasitəsiz, yəni, mistik əlaqəyə girməsini əsaslandırır. Bütün dinlərin inkişafında mistik təfəkkürə doğru bir hərəkət nəzərə çarpır. Buradan belə anlaşılır ki, istər insanlıq tarixində, istərsə də din tarixində yüksək səviyyəli idraka hesablanmış, hər kəsin asanlıqla anlama bilməyəcəyi bir «sirri-xuda» var. Buradan isə belə bir qənaətə gəlmək olur ki, bu «sirri-xuda»nın tək-tək idrak sahiblərinin dərk edə bilməsi, geniş əhali kütləsi üçün daim qaranlıq qalması və bu xüsusiyyətin mistikada özünü daha qabarıq bir şəkildə büruzə verməsi səbəbindən avropalılar latınca «gizlin, gözlərin və ağızın qapanması» mənasını verən mistisizm ifadəsini işlətmişlər. Hər halda təsəvvüf dini bir mistisizmdir. Ona görə də fəlsəfi mistisizm olan neoplatonizmlə ilk təmasdaca ayrılır.

Təsəvvüf bir aksiya mistisizmidir. Onda eşq və bərabərlik şüuru

da geniş əks olunmaqla birgə hakim xarakterlər aksiyasıdır. Bunu sufinin, ümumiyyətlə insanın əbədi varolmaqda iştirakı da adlandırmaq olar. Hər şeydən öncə təsəvvüf Allahı varlığın xaricində, yaradıb qurtardığı əsəri kənardan seyr edən bir sənətkar kimi görmür. Təsəvvüfə görə Allah əbədinin, varlığın, zamanın məhz özüdür. O halda insanın Allahla təması varlıqda və əbədi varolmada iştirakı ilə mümkündür. Ona görə də Allahı nəsnələşdirmək yerinə, onunla əbədi varolanı bərabərləşdirmək gərəkdir. Çünki, varlıqda olub bitmiş bir şey yoxdur ki, nəsnələşdirmə ilə eyniləşsin.

Quran insandan əməl tələb edir. Əməl isə qayəli aksiya kimi qəbul edilir. İnsanın inkişafı və kainatın sirlərinin açılması yalnız əməllə həyata keçə bilər. Əməl sadəcə olaraq ibadətləri yerinə yetirmək deyil. Geniş anlamda əməl mütləq, yəni yaradıcı qüdrəti yalnız dərk etmək üçün yox, ona yaxınlaşmaq üçün bir imandır. Bu da nəzəri bilgi ilə deyil aktiv iştirakla mümkün olur. Ona görə də təsəvvüf sistem yerinə davamlı varolmanı əsas götürür. Təsəvvüfün bu xarakteri ondakı fənafillah (Allahda fani olmaq) anlamını hind mistisizmindəki Nirvana anlamından ayırır. Fərdiyyətin universalı yox edilməsi, yəni Nirvana hind mistisizminin əsasıdır. Sufilikdə isə «fəna» bir qədər fərqli mənə kəsb edir. Sufinin «fəna»sı qayə deyil, vasitə və metoddur. Sufi fənafillah olmaqla işini bitirmiş yox, əsas işinin başlanğıc nöqtəsinə çatmış olur. Fənaillah ilə təmizlənən mənlik varlığa və hadisələrə nüfuz etmək, insanlığa xidmət etmək üçün həyata və onun çilələrinə dönmək məcburiyyətində qalır. Çünki o, artıq «Allahın xəlifəsi» (Bəqərə, 30) məqamına yüksəlir. Sufi «fəna» mərtəbəsinə yüksəlməklə kamala çata bilməz. Onun kamilləşməsi üçün «bəqa» məqamına yüksəlməsi, yəni başladığı yerə,

insanların içinə dönməsi şərtidir. Cüneyd Bağdadi bu məqamı «başlanğıca dönmək» kimi ifadə edir.

Sufilər xalqdan ayrılaraq ruhi aləmlərə yüksəlməyə «fərq» və ya «təfriqə» deyirlər. Bu hal insanın özünü kamilləşdirməsi və təmizləməsi üçün müvəqqəti olaraq məqbul sayılsa da davamlı ola bilməz. Təkrar həyata və insanlığa dönmək gərəkdir ki, buna da sufilər «cəmm» deyirlər. Bu mərhələdə həm haqq, yeni yaratıcı qüvvə, həm də xalq, yeni yaradılmış eyni sırada seyr edilir. Yaradılmışlardan ayrılma hesabına əldə edilən bir «Allah-İnsan» bərabərliyi islam düşüncə tərzinə görə heç də təqdir edilmir. Bu tövhid məsələsinə aiddir. Sirati-müstəqim inamını pozmaqdır. Əsas təşəbbüs və mücadilə çoxluqda birliyə nail olmaqdır.

TƏQLID TƏSƏVVÜFÜN ƏSASIDIR

Təsəvvüfdə kamillik Peyğəmbəri təqlid etməklə qazanılır

“Təsəvvüf” sözü ərəbcə “yun” mənasını verən “suf” kəlməsindən əmələ gəlib ki, o da sufilərin geyindikləri cod yundan hazırlanmış xirqəyə işarədir. Təsəvvür Tanrıya duyulan ilahi eşq ilə İslamın dünyəvi və ruhani tələbləri arasında tarazlıq yaratmağı sistem halına gətirməkdir.

Təsəvvürün bir yaşam tərzini kimi meydana çıxması İslam aləminin peyğəmbəri örnək olaraq götürdüyü dövrə təsadüf edir. Bu dövrdə mənbə və örnək kimi təkəcə peyğəmbər, onun yaşam tərzini, kəlamları və hədislər götürülüb. Bütün şərt və tələblər kimi mistik təfəkkür və yaşayış da “sünnəti-əhya”, peyğəmbəri təqlid əsasında dayanırdı.

Peyğəmbər din, dünya, fərd, dövlət və s. kimi bütün anlayışların liderliyini öz mənlində toplayıb. Bunlar daha sonrakı zamanlarda müstəqil qurum halına gəldilər və nəhayət, hər birinin başında seçkin şəxslər durdu. Məsələn, peyğəmbərin təmsil etdiyi fihi liderliyi fəqihlər, Quranın şərhilə əlaqəli liderliyi təfsirçilər, iman məsələləri ilə bağlı liderliyi kəlamçılar, mistik-batini elmlərə bağlı liderliyi isə sufilər tutdu. Bununla da hər bir elm və fikir sahəsi öz prinsiplərinə uyğun olaraq inkişaf etdi, liderlik şərtlərini öz standartlarına uyğun şəkildə təsdiqlədi.

Təsəvvüf tarixinin ilk dövrlərindən danışarkən əsri-səadət adlanan (Peyğəmbərin həyatda yaşadığı illər) dövrdə təsəvvüfün durumundan danışmamaq olmaz. Bu dövrdə hər bir sahədə olduğu kimi mistik sahədə də yeganə mənbə və nüsxə peyğəmbər idi. Bu sahədə kamillik peyğəmbəri təqlid etməklə qazanılırdı. Bu təqlid təsəvvüfün əsası idi. Bu daha sonrakı zamanlarda mürşidi təqlid halını alaraq təsəvvüfün əsas ünsürləri sırasında özünə yer tutdu.

Bütün İslam elmləri kitab və təhsillə əldə edildiyi halda, təsəvvüf elmi mürşid deyə anılan tipin təqlidini ilə qazanılır. Təsəvvüfə görə, peyğəmbəri təqlid, ümumiyyətlə, kainatı və təbiəti təqliddir ki, bu da bütün yaradılmışın təməlinə var. Bu halda peyğəmbərin yerini tutan və onun mənəvi zənginliklərinin varisi sayılan mürşidi təqlid heç də qəbahət deyil, əksinə, şərəfli bir işdir. Çünki mürşid olmaq üçün peyğəmbərdə fani olmaq əsas şərtidir. Bu halda mürşid müridi peyğəmbərin buyurduğu və bəyəndiyi bir hala gətirməlidir. Təsəvvüfün əməli olan Allahda fani olmaq üçün peyğəmbərdə fani olmaq, bunu gerçəkləşdirmək üçün isə mürşiddə fani olmaq gərəkdir. Onda fəna mərtəbəsinə, yəni Allahın iradəsinə tam təslim olmaq məqamına praktik olaraq mürşidə təslim olmaqla

çatmaq olar. Quran da peyğəmbərdə fani olmaq qavramını bəzi ayələrdə tövsiyə edir. Məsələn, “De ki, Allahı sevirsiniz. Mənə inanın, Allah da sizi sevsin və keçsin suçunuzdan. Günahlardan keçəndir, Rəhimdir Allah” (Ali-İmran, 31). Peyğəmbərdə fani olmağın Allahda fani olmaqla nəticələndiyini təsdiq edən ayələrdən biri də budur: “Allaha beyət gətirmiş olur Sənə beyət gətirənlər. Əlləri üstünə qoyduğun əlin Allahın əlidir... (Fəth, 10).

Təsəvvüfün ən əsas qavramlarından olan beyət, yəni mürşidə bağlanmağın icrası həm maddi, həm də mənəvi baxımdan bu ayəyə əsaslanır. Deməli, mürşidə beyət etmək peyğəmbər vasitəsi ilə Allaha beyət etməkdir. Bu, Quranın qəbul etdiyi bir həqiqətdir. Mürşidin kamilləşməsinin izahı təsəvvüfdəki ikinci doğruluş və ya mənəvi doğruluş anlayışıdır. Bu anlayışın mənşəyi ehtimala görə Hz. İsanın bu sözüdür: “Bir kimsə yenidən doğrulmasa Allahın padşahlığına girə bilməz” (Əhdi-Cədid, Yəhya, 3/3). Quranın əsasən axirət dünyasının izahı kimi qəbul edilən bu ayəsi də bizcə “ikinci doğruluş” qavramına işarədir: “De ki, gəzin, dolaşın yer üzünü, baxın Allah öz məxluqunu öncə necə yaratmış. Beləcə də axirət evini qurar Allah. Şübhəsiz hər şeyə qadirdir Allah” (Ənkəbut, 20).

Təsəvvüfə görə yaradıcı qüdrət ilk öncə yaxınlaşma və əlaqə obyektidir. Onun elm kimi qəbul edilməsi isə ikinci dərəcəlidir. Bu səbəbdəndir ki, təsəvvüf imanı insanın təkə elmində yox, onun yaşam tərzində və davranışında görünür. Burada iman “fəal mən”in həyatıdır. Bəs bunun dayandığı fəlsəfi mənə nədir?

Fəlsəfə və kəlam elmlərinin varlıq probleminə münasibətinə qarşı təsəvvüf varlığı sirr və davamlı olan kimi qəbul edir.

Təsəvvüfün qəbul etdiyi varlığın məğzinə varmadan, özündə yaşanılmadan onu qavramaq olmaz. Çünki sirr və davamlı olub

qurtarmış deyil, olmaqdadır. Problem isə olub qurtarmışdır. Problemin çözülməsinə lazım olan bilgi spekulyativ elm, statik bilgidir. Sirrin öyrənilməsi isə kəşf və ya təcəlla deyilən dinamik bilgi ilə fərqlənir. Burada əsas sistem deyil, sürəkli mövcudluqdur.

Əgər varlıq olub bitmiş bir bütün deyil, olmaqla olan imkanlar silsiləsidirsə, demək onda, keçmiş və gələcək kimi kateqoriyalar heç bir məna ifadə etmir. Mənası olan yaşadığımız andır. Təsəvvüfdə buna “an-i daim” (həmişə var olan an) deyilir. Deməli, əsas elm həmin an-i daimi yaşayarkən fərqudə olduğumuz daim mövcud olmaq elmidir. Bu, yaradıcı qüdrətin fəaliyyətinə qatılmaqdan doğan bir fərq olduğundan həmişə yeni və təzədir.

Növbəti saylarımızda təsəvvüfün bəzi terminləri, mahiyyəti, qayəsi və onun əhatə etdiyi eşq, vəhdəti-vücuda, vəhdəti-şühud, fənafillah və s. təməl anlayışları haqqında hörmətli oxucularımıza məlumat verəcəyik.

TƏSƏVVÜFİ DÜŞÜNCƏNİN TARİXİNƏ DAİR

Təsəvvüf tarixini tədqiq edənlər adətən onu müəyyən mərhələlərə ayıraraq incələmişlər. Biz də bu ənənəni pozmadan, onu bəzi bölmələrə ayıraraq oxuculara çatdırmağı lazım bilirik. Lakin məqsədimiz təsəvvüf tarixi yazmaq olmadığından onun incəliklərinə varmadan təsəvvüfün keçdiyi əsas tarixi mərhələlərə ekskurs etməklə kifayətlənəcəyik.

1. Təkyələrin qurulmasına qədər olan ilk dövr:

2. Təkyələrin qurulmasından sonrakı klassik dövr:

İlk dövr islam aləminin peyğəmbərinin örnək olaraq götürüldüyü dövrüdür. Bu dövrdə mənbə və örnək kimi təkəcə peyğəmbər, onun yaşam tərzi, kəlamları və hədislər götürülmüşdür. Bütün şərt və

tələblər kimi mistik tefəkkür və yaşayış da «sünnəti-əhya», peyğəmbəri təqlid əsasında dayanırdı.

Peyğəmbər din, dünya, fərd, dövlət və s. kimi bütün kəlamların liderliyini öz mənliyində toplamışdır. Bunlar daha sonrakı zamanlarda müstəqil qurum halına gəldilər və nəhayət hər birinin başında seçkin şəxslər durdular. Məsələn Peyğəmbərin təmsil etdiyi fiqhi liderliyi fəqihlər, Quranın şərhilə əlaqəli liderliyi təfsirçilər, iman məsələləri ilə bağlı liderliyi kəlamçılar, mistik-batini elmlərə bağlı liderliyi isə sufilər tutdular. Bununla da hər bir elm və fikir sahəsi öz prinsiplərinə uyğun olaraq inkişaf etdi, liderlik şərtlərini öz ölçülərinə uyğun şəkildə təsdiq etdi.

Təsəvvüf tarixinin ilk dövrlərindən danışarkən əsri-səadət adlanan (Peyğəmbərin həyatda yaşadığı illər) dövrdə təsəvvüfün durumundan danışmamaq olmaz. Bu dövrdə hər bir sahədə olduğu kimi mistik sahədə də yeganə mənbə və örnək Peyğəmbər idi. Bu sahədə kamillik peyğəmbəri təlqin etməklə əldə edilirdi. Bu təqlid təsəvvüfün əsası idi. Bu daha sonrakı zamanlarda mürşidi təqlid halını alaraq təsəvvüfün əsas ünsürləri sırasında özünə yer tutdu.

Bütün islam elmləri kitab və təhsillə əldə edildiyi halda, təsəvvüf elmi mürşid deyə anılan şəxsi təlqini ilə qazanılır. Təsəvvüfə görə peyğəmbəri təqlid ümumiyyətlə kainatı və təbiəti təqliddir ki, bu da bütün yaradılmışın təməlinə vardır. Bu halda peyğəmbərin yerini tutan və onun mənəvi zənginliklərinin varisi sayılan mürşidi təqlid heç də qəbahət deyil, əksinə şərəfli bir işdir. Çünki, mürşid olmaq üçün peyğəmbərdə fani olmaq əsas şərtidir. Bu halda mürşid müridi Peyğəmbərin buyurduğu və bəyəndiyi bir hala gətirməlidir. Təsəvvüfün amalı olan Allahda fani olmaq üçün peyğəmbərdə fani olmaq, bunu gerçəkləşdirmək üçün isə

mürşiddə fani olmaq gərəkdir. Deməli, fəna mərtəbəsinə, yəni Allahın iradəsinə tam təslim olmaq məqamına praktik olaraq mürşidə təslim olmaqla çatmaq olar. Quran da peyğəmbərdə fani olmaq qavramını bəzi ayələrdə tövsiyə edir. Məsələn, «De ki, Allahı sevirsiniz. Mənə inanın, Allah da sizi sevsin və keçsin suçunuzdan. Günahlardan keçəndir, Rəhimdir Allah» (Ali-İmran, 31). Peyğəmbərdə fani olmağın Allahda fani olmaqla nəticələndiyini təstiq edən ayələrdən biri də budur: «Allaha beyət gətirmiş olur Sənə beyət gətirənlər. Əlləri üstünə qoyduğun əlin Allahın əlidir» (Fəth, 10). Təsəvvüfün ən əsas qavramlarından olan beyət, yəni mürşidə bağlanmağın icrası həm maddi, həm də mənəvi baxımdan bu ayəyə əsaslanır. Deməli, mürşidə beyət etmək peyğəmbər vasitəsi ilə Allaha beyət etməkdir. Bu Quranın qəbul etdiyi bir həqiqətdir. Mürşidin kamilləşməsinin izahı təsəvvüfdəki ikinci doğruluş və ya mənəvi doğruluş anlayışıdır. Bu anlayışın mənşəyi ehtimala görə hz. İsanın bu sözüdür: «...bir kimsə yenidən doğrulmasa Allahın padşahlığına girə bilməz» (İncil, Yəhya, 3/3). Quranın əsasən axirət dünyasının izahı kimi qəbul edilən bu ayəsi də bizcə «ikinci doğruluş» qavramına işarədir: «De ki, gəzin, dolaşın yer üzünü, baxın Allah öz məxluqunu öncə necə yaratmış. Beləcə də axirət evini qurar Allah. Şübhəsiz hər şeyə qadirdir Allah» (Ənkəbut, 20).

Təsəvvüfə görə yaradıcı qüdrət ilk öncə yaxınlaşma və əlaqə obyektidir. Onun elm kimi qəbul edilməsi isə ikinci dərəcəlidir. Bu səbəbdəndir ki, təsəvvüf imanı insanın təkəcə elmində yox, onun yaşam tərzində və davranışında görür. Burada iman «fəal mən»in həyatıdır. Bəs bunun dayandığı fəlsəfi mənə nədir? Fəlsəfə və kəlam elmlərinin varlıq probleminə münasibətinə qarşı təsəvvüf varlığı sirr və davamlı olan kimi qəbul edir.

Təsəvvüfün qəbul etdiyi varlığın məğzinə varmadan, özündə yaşanılmadan onu qavramaq olmaz. Çünki, sirr və davamlı olan olub qurtarmış deyil, olmaqdadır. Problem isə olub qurtarmışdır. Problemin çözülməsinə lazım olan bilgi spekulativ elm, statik bilgidir. Sirrin öyrənilməsi isə kəşf və ya təcəlli deyilən dinamik bilgi ilə fərqlənir. Burada əsas sistem deyil surəkli mövcudluqdur.

Əgər varlıq olub bitmiş bir bütün deyil, olmaqda olan imkanlar silsiləsidirsə demək onda, keçmiş və gələcək kimi kateqoriyalar heç bir mənə ifadə etmir. Mənası olan yaşadığımız andır. Təsəvvüfdə buna «an-i daim» (həmişə var olan an) deyilir. Deməli əsas elm həmin an-i daimi yaşayarkən fərqudə olduğumuz daim mövcud olmaq elmidir. (Burada Zenonun aporiyaları yada düşür.) Bu yaradıcı qüdrətin fəaliyyətinə qatılmaqdan doğan bir fərq olduğundan həmişə yeni və təzədir.

MÜSAHİBƏ

«Ekspress» qəzetinin müxbiri Xanəmirlə söhbət (aprel, 2006)

- **Sən kimsən?**

- Mən ulu Tanrının bir günahkar bəndəsiyəm. Adım da Mehdiöglü Azər İsa oğludu.

- **Özün haqqında bilgi verirmisən?**

- Xanəmir bəy, elə tərzdə soruşursan ki, elə bil Lenin zadam, beş-altı cild tərcümeyi-halım var. Nə verəcəm? 1961-ci ildə novruzdan bir həftə keçmiş, ərik ağacı çiçəkləyəndə, yəni hicrətin 1380 sənəsində şəvval ayının 9-da doğuldum. Nağıllardakı kimi saatnan, dəqiqəynən yox, aynan, ilnən böyüdüm, əvvəl bağçaya, sonra məktəbə getdim. Əvvəl oktyabryat, pioner, komsomol,

kommunist elədilər məni, axırda da müsavətçi oldum. Ona görə «elədilər», «oldum» deyirəm ki, təkcə müsavata öz xoşumla keçmişəm. İndi hamı deyir müsavətçiyəm. Necə ki, dəb düşüb muzdurların, nöqərlərin nəvə-nəticələri soyadlarının axırına bir «bəy» «xan» ləfzini də artırırılar. Kasıb itinin adını gümüş qoyan kimi. Müsavatda da elələri var ki, hökumətdən vəzifə ala bilməyib deyə gəlib ki, mən də müsavətçiyəm. Onlar müsavətçi yox, «musavənist»dir. Elələri nə qədər maskalansa da, hamı tanıyır. Xətai babamın bir beyti yadıma düşdü:

«Dərvişin pirini sormağ dedilər adət degil,
Arifanə bir nəzər qıl kisvətindən bəllidir».

- **Sən necə, nəslinizdə bəy, xan olmayıb deyə soyadının sonuna artırırsan, yoxsa istəmirsən?**

- Yoox.. mən bayaq dedim axı. Bunların əksəriyyəti ənbuhi-cəddi muzdur olanlardır ki, indi pulları-paraları da var, amma canlarında bir genetik həsrət var, zadəganlığa olan o həsrəti öldürmək istəyirlər bununla. Amma heç alınmır, ikicə kəlmə danışdıranda, yainki bir balaca bərkə düşəndə bəlli olur. Rəhmətlik Mirzə Cəlil demiş, görürsən ki, yumurtasının içi boşdur.

Mənim ata babam Borçalıda Kəpənəkçi Molla Mahmud Əfəndidir. Orta yaşdan yuxarı bütün borçalılar çox yaxşı xatırlayırlar. Ana babam da Borçalı ağalarından Alxas ağa Hacallının oğlu Musa ağadır, mən gücnən xatırlayıram, çoxdan rəhmətə gedib. Allah cəmi ölənlərə rəhmət eləsin. Bunlar bəlli nəsilərdir. İndi mən soyadımın ardına nəse artırmalıyam? Bu nəsilərin hərəsi haqqında böyük bir kitab bağlamaq olar.

- **Bəs niyə yazmırsan?**

- İnşallah yazaram qismət olsa. Çatdırmasam da yəqin ki, gələcəkdə kimsə yazacaq. Bir də ki, bəzi şeyləri yazıblar da hələ

yüz il əvvəl də onlar haqqında kitab da yazılıb, o dövrün mətbuatında da bəzi məlumatlar var. Bilirsən də mən arxivbazam, hara getsəm oranın arxivlərini eşələyirəm.

- **O mənbələr barədə bir az məlumat verərsənmi?**

- Yox. Gəl qurtaraq bu nəsil söhbətini. Eşidənlər də deyəcək Azər özünü öyür. Özün də qəzetçisən, qəzetçi kimi sual ver, day 37-ci ilin sledovateli kimi yox.

- **Yaxşı o qalsın başqa bir vaxta. Onda bir az da təhsilin, iş yerin haqqında.**

- Həə qardaş, demə anlamadı, bu da jurnalist fəndidi, bir müsahibəyə də əl yeri qoyursan. Eybi yox. Demək belə, təhsilim deyəndə ki, 18 saylı orta məktəbi bitirmişəm. Yeri gəlmişkən onu da deyim ki, o məktəbi də mənim babalarımından biri – məşhur maarifçi, Qori seminariyasının məzunu Səməd bəy Acalov açıb. O dövrdə Bakıda ikicə müasir tipli məktəb olub, biri Həbib bəy Mahmudbəyovun məktəbi, indiki Baksovetdən yuxarı qalxanda var ee, Texniki-Humanitar litsey ora, biri də ki, Səməd bəy Acalovun həmin o mən bitirdiyim 18-ci məktəb. Bu haqda Süleyman Rüstəmin xatirələrində var, tapıb oxuyarsan. Nə isə, məktəbi bitirdim, sonra bir neçə ali məktəbdə oxudum, axır ki, birini bitirib diplom aldım. Sovet vaxtı, idi də hamı diplom almaq istəyirdi. İndiki ağılım olsaydı heç almazdım. Onsuz da lazım olmadı.

İnstitutdan sonra bir çox idarələrdə çalışdım. Yeri gəlmişkən deyim, anam Güləndam xanımın bir sözü var, deyir kimin ki, əlindən bir peşə gəlmir, qələmi götürür ki, mən şair olmuşam. Anam demiş mən də gördüm ki, əlimdən bir iş gəlmir qələmi götürdüm ki, elmlə məşğul olacam. Beləcə gəlib çıxdım Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutuna, indi də orada elmi

işçiyəm.

- **Elmi araşdırmalarını hansı yöndə aparırsan? Və hazırda nə ilə məşğulsan?**

- Mən orta əsrlər Şərqi-islam fəlsəfəsi yönündə araşdırmalar aparıram. Təsəvvüflə bağlı araşdırmalarım var. Müxtəlif elmi konfranslarda, seminarlarda çıxışlarım olub. Elmi toplularda, mətbuat səhifələrində bir xeyli məqalələrim çap olub. Hətta bəzilərini bəyəniblər də. Bundan əlavə böyük ərəb alimi ibn Xəldunun elmi-fəlsəfi görüşlərinə aid dissertasiya yazmışam. Hazırda ibn Xəldun haqqında bir monoqrafiyami bitirmişəm, bu yaxınlarda çapa verəcəm. «Məşhur Azərbaycan sufiləri» adlı ikinci kitabımın üzərində işləyirəm. Bu kitab birincidən fərqli olaraq geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulub. İstəyirəm ki, bu kitab Şərqi-islam mədəniyyətinin formalaşmasında Qurani-Kərimdən və hədislərdən sonra ən böyük rol oynamış təsəvvüf ideologiyasının müasir oxucuya çatdırılmasında heç olmazsa, dənizdən bir damla hökmündə olsun. Ona görə də onun nazı ilə çox oynayıram. Məncə maraqlı olacaq. Sağlıq olsun.

- **Nə üçün məhz ibn Xəldun? Səni ibn Xəldunun elmi yaradıcılığını araşdırmağa nə sövq etdi?**

- Çox kamil, mənim də çox hörmət elədiyim bir filosofumuz var – professor Vəli Paşayev. Mən belə adamlara həyatımda çox az rast gəlmişəm. Ümumiyyətlə çox nadir adamlardandır. Nə isə, o kişi özü ayrıca bir söhbətin mövzudur. Mən əvvəlcə dissertasiyami təsəvvüf haqqında yazmaq istəyirdim. Xeyli də material toplamışdım. Elə bayaq adını çəkdiyim təsəvvüf haqqında kitabı da o materiallar əsasında başlamışam. Sonralar Vəli müəllimlə söhbət edəndə o tez-tez ibn Xəldundan misallar, sitatlar gətirirdi və hər dəfə də – ibn Xəldunu oxu - deyirdi. Mən də ibn

Xəldunun adını eşitmişdim. Rəhmətlik Əbülfəz bəy də ondan çox sitatlar gətirərdi. Bilirdim ki, dahidi, amma heç bir əsəri haqda məlumatım yox idi.

Sonra Vəli müəllimin israrlı məsləhətinnən «Müqəddimə»nin İstanbul nəşrini tapıb oxudum. Oxudum və vuruldum. Sonra da onunla bağlı araşdırmalara başladım.

- **İbn Xəldun yaradıcılığında ən çox hansı fikirlər xoşuna gəldi ki, onu araşdırmağa girişdin?**

- Bilirsən, Xanəmir bəy, bəşər tarixində barmaqla sayılacaq qədər az dahilər var ki, bizi kimi sıradan adamlar onların filan fikri xoşuma gəlmədi, yaxud da gəldi iddiasında bulunmağa haqqımız yoxdu. Bu iddialar boyundan yuxarı tullanmaqdır. Biz nə karəyik ki, onların fikri xoşumuza gəlib, gəlməməyindən dəm vuraq. Biz ən yaxşı halda onları bir az qanmağımızdan, ya heç qanmamağımızdan danışa bilərik. İbn Xəldun da onlardan biridir. Məni ən çox cəlb eləyən ibn Xəldunun elmi araşdırmaya yeni metod tətbiq eləməyidir. O dahi şəxsiyyət elmi araşdırma haqqında ona qədər işlənilməmiş, bütöv bir metodologiya hazırlayıb ortaya qoyub. Bəlkə də elə ona görə bəzi mənbələrdə «öncəsiz və sonrasız alim» deyə xatırlanır. Xüsusilə sosial elmləri. Bir də məni heyrətə gətirən ondakı obyektivlik oldu. Elmə, hadisələrə realist baxışları oldu.

Bəzən «Müqəddimə»də elə fikirlərə rast gəlirsən ki, əstəğfirullah, adam rəhmətlik haqqında sapık fikirlərə düşür. Elə bu yanaşma tərzinə görə də bəzi Avropa araşdırıcıları onu səhvən materialist, hətta ateist belə hesab edirlər. Amma boş şeydir, o kişi sırf islam alimidir, imanlı bir müsəlmandır. Bütün fikirlərini Allahın, peyğəmbərin adı ilə başlayıb qurtarır. Hətta o dövrdə məntiqi və elmi dəlillərlə sübut edə bilmədiyi fikirlərini Qurandan

münasib ayələr sitat gətirməklə sübut eləmiş hesab edir.

- **Əlyazmalar İnstitutunda çalışırsan. Bizdə ibn Xəldunun əsərlərindən əlyazmalar varmı?**

- Düzü əlyazma olduğunu deyə bilmərəm, bəlkə də var. Amma, beş nüxsə çap kitabı var. «Müqəddimə»nin üçü ərəbcə Qahirə, ikisi isə türkcə Osmanlı nəşrləri var. Onlardan biri M.F.Axundzadənin bizim institutda mühafizə edilən fondunda saxlanır. Bu kitab «Müqəddimə»nin hicri 1274-cü ildə İstambulda çap edilmiş birinci cildir. Mirzə Fətəlinin İran şahzadəsi olan dostuna – nə idi onun adı, unuttum ee – nə isə o dostuna yazdığı bir məktub var. Səhv eləmirəmsə, onu 1871-ci ildə yazıb. Orda «cənab Şeyxül-İslamın səyi nəticəsində nəhayət, ibn Xəldunun «Tarix» kitabını İstambuldən gətirdim» yazıb. Çox güman ki, onda həmin bu nüsxəni nəzərdə tutub. Mirzə Fətəli ibn Xəldundan çox yararlanıb. Əlifbanı dəyişmək istəyəndə etiraz eləyən İran və Osmanlı hökumətlərinə «Müqəddimə»dən gətirdiyi sitatlarla özünün haqlı olduğunu sübut eləməyə çalışır, «Kəmalüddövlə məktubları»nda ibn Xəldundan çox sitatlar gətirir. Xanəmir, o elə bir adamdır ki, onun haqqında bir ay danışsaq da qurtarmaq olmaz.

- **İbn Xəldunun təsəvvüfə münasibəti necədir? O da hər hansı bir təriqətə bağlıbmı?**

- Həəə... bax bu oldu sual. Yox. Birmənalı şəkildə qəti deyə bilərəm ki, heç bir təriqət mənsubu olmayıb. Ondakı bayaq dediyim realist düşüncə tərzini, elmə və cəmiyyətə obyektiv baxış sufi təkyəsinə girməyə imkan verməzdi. Bununla belə, ikinci böyük əsəri olan «Şəfaüs-Səil»i tamamilə öz təsəvvüf görüşlərinə həsr eləyib. Belə ki, ibn Xəldun kimi bir alim o dövrün elmini, incəsənətini, poeziyasını, ümumiyyətlə cəmiyyətin bir çox maddi

və mənəvi tərəflərini tənzimləyən bir ideologiyaya biganə qala bilməzdi. Ona öz münasibətini bildirməliydi. Təsəvvüf kimi çox güclü təlqin metodları, çox cəlbədicə ideologiya və ona əks mövqedə duran, təxminən eyni gücə malik qarşı tərəfin əks təbliğatı ilə çulğaşmış bir mühitdə tərbiyə və təhsil görmüş adamın bu təsirlərin heç birinə uymaması üçün nə qədər kamillik və qüdrət sahibi olması lazımdır. Belələri çox az olub. Onun təsəvvüfə münasibəti də çox orijinaldır. Belə ki, o ibn Ərəbi, Qəzali və başqa sufi şeyxləri kimi sufi həyatı yaşamasa da, təsəvvüf ideologiyasını qeyd-şərtsiz qəbul etməsə də, məsələn, ibn Teymiyyə kimi onların fikirlərini küfr də hesab eləməzdi. Məsələn, vəhdəti-vücud təlimini heç cür qəbul etməsə də, küfr də saymır, ancaq vəhdəti-vücudun kökündə duran ən-əl Həqq fikrini küfr hesab edir.

- **Yeri gəlmişkən, «ənal-həqq» ifadəsi haqqında nə deyə bilərsiniz?**

- Bu ifadə sufi iddialarının ən məşhuru. Təsəvvüf tarixində bundan daha çox mübahisə və münaqişələrə səbəb olan ikinci bir ifadə tapmaq olmaz. Azı min illik mübahisə mövzusu olsaydı, demək birmənalı deyil. Ənal-həqqçiləri suçlayan tərəfin arqumentlərini bilirsiniz. Mən onları müdafiə edənlərin arqumentlərini söyləyirəm. Bəli, onların çox böyük tərəfdarları varıydı. Özü də təkcə sufilər yox, başqaları da onları müdafiə edirdilər. Təsəvvür elə, ənal-həqq müəllifi hesab edilən Mənsur Həllaci 912-ci ildə həbs eləyiblər, yalnız 922-ci ildə edam edilməsinə hökm çıxara biliblər. Demək onun «ənal-həqq» deməsinə rəğmən çox güclü müdafiəçiləri olub. Fikir ver, on ilə yaxın istintaq gedib, o elə həbsxanada da ənal-həqq deyirmiş, lakin bu ifadənin küfr olduğunu subut eləyə bilmirlərmiş. Hətta bəzi mənbələrə görə onu edam eləmək istəyən

hökmdarın – adını unuttum – anası və vəziri də Həllaca tərəf olub, ona bəraət istəyirlərmiş.

Mənsur Həllacın indiyə qədər bəzi hissələri qalmış «Kitab ət-Təvasin» adlı əsərində bir bölməni Firon və Şeytanla mükalimə şəklində qurub. Quranın «Nəziət» surəsində Fironun dilindən deyilən «ən böyük rəbbiniz mənəm» və «Əraf» surəsindəki Şeytanın insana baş əyməkdən imtina edib dediyi «...mən ondan üstünəm...» ayələrinə qarşı M.Həllac «ənal-həqq», yəni mən mütləq Həqqəm deyir. Burada diqqət yetiriləsi nöqtə iki «mən»in ayrı-ayrı olmalarıdır. Bu məqamda Həllacın «mən»i ilahi vəhylə deyilib. Fironla Şeytan «mən»ini unudub yalnız özlərini gördüyü halda, Həllac özünü unudub tək-cə «mən»ini görür. Onların «mən»i kafirlikdir, Mənsurunku isə Allahın rəhmətinin ifadəsidir.

«Ənal-həqq» mövzusunda bir məqama da səfər eləyək. Bir şeyə sənin diqqətini çəkmək istəyirəm. Fikir verirsənmi ənalhəqqçilər «ənal-həqq» dediyi halda heç biri «ən-Allah», əstəğfirulla, Allah mənəm demir. Niyə? Çünki, «ənal-həqq» hələ Allah mənəm demək deyil. O sufilərin də suçlanması və edam edilməsi şəriətin yox, şəriət məhkəmələrinin təmsilçilərinin hökmü idi. Əlbəttə, Həllacı müdafiə eləyən din xadimləri də vardı. Onlar sözsüz ki, şəriətə qarşı çıxmazdılar. Onlar o şəxslərin hökmünə, məhkəmə təmsilçilərinə qarşı çıxırdılar.

Qəlbin bütün maddi aləmdən arınıb, Haqqın nuruna boyanmasından yaranan kamil bir eşqin şiddətindən dərviş Haqqın təcəllilərini O-nun özü zənn eləyir. O vaxt dərviş özünü Haqqın bir zərrəsi, o təcəllilərdən biri olaraq görür, özünü unudur. Onların «ənal-həqq» dediyi məqam budur. «Ənal-həqq» ifadəsinin işləndiyi məqam Cənabi-Haqqın bütün sifətlərilə dərk olunduğu məqamdır.

- **Vəhdəti-vücuda barədə bir neçə kəlmə danışarsanmı?**

- Qardaş, sən bu işləri çox gözəl bilirsən, bilirsən ki, ənal-həqdən danışib vəhdəti-vücuddan danışmamaq olmaz. Onu da yaxşı bilirsən ki, bir neçə kəlmə ilə əhatə olunası mövzu döyül. Firsətdən istifadə eləyirsən. Elə, eybi yox.

Vəhdəti-vücuda banisi ibn Ərəbi hesab edilir. Ancaq bu təlimin konturları Fəridəddin Əttarda, Mənsur Həllacda və başqalarında görünür, onlardan da xeyli qabağa gedir. Ərəbi isə bu fikirləri sistemləşdirərək bir fəlsəfi nəzəriyyə halına salıb. O özü bu sistemi hansı kəlmə ilə ifadə elədiyini bilmirəm, vəhdəti-vücuda ifadəsini ilk dəfə onun davamçılarından Sədrəddin Konyəvi işlədib. Onu da deyim ki, rəhmətlik professor Zakir Məmmədov yazır ki, varlığın substansional vəhdətinin panteist izahını böyük Azərbaycan filosofu Eynəlqüzzat Miyanəci ibn Ərəbidən təxminən yarım əsr əvvəl vermişdir. Bu fəlsəfi sistemin əsasını Ərəbinin Qəzalinin kalam-fiqh-təsəvvüf üçlüyünün sintezindən yaratdığı təsəvvüf-fəlsəfə ikilik sistemi təşkil eləyir. Bu sistemə Avropa alimləri teosofik sufilik də deyirlər.

Xanəmir, bu boyda mövzunu gəl şikəst eləməyə, hayıfı. Sonra bir söhbətimizi təkcə vəhdəti-vücuda həsr eləyərik, onda lap sufiyanə danışacam. İndi isə elmi tərəfindən bir az danışım. Vəhdəti-vücuda ən böyük və əzəli problemi onun panteizmlə qarşı-qarşıya qoyulmasıdır. Bunlar ilk başlanğıcda çox nazik bir fərqlə ayrılırlar, sonda isə tamamilə fərqli məqamlara çatırlar. Ancaq onu da deyim ki, sırf panteizm təsəvvüfdə də var. Lakin onu vəhdəti-vücuda yox, vəhdəti-mövcud kimi ifadə edirlər.

Panteizmə görə Allahla aləm eyni şeydir. Allah mövcudatın məcmusundan ibarətdir. Təbiət bir növ xəyali bir vəhdətdir ki, ona

ibadət edilir. Bax məsələn, Hegel, Didro, Dekart, Spinoza, sonra canım sənə desin, İsgəndəriyyə məktəbinin uşaqları belə fikirləşirdilər. Kant panteizmi pozitivizm adı altında inkişaf elətdirdi və bunu «Allahsız kainat, ruhsuz insan və cövhərsiz əşya» kimi ifadə elədi. Vəhdəti-vücudun isə bundan o dediyim incə fərqi odur ki, panteizm varlığı yaradanla yaranmışların məcmusu saydığı halda, bu təlimə görə isə varlıq təkəcə Ondan ibarətdir, qalan bütün yaranmışlar onun təcəlliləridir. Əşya ilə kölgə timsalı kimi, necə ki, əşyasız onun kölgəsi olmaz, beləcə. Məncə bəsdı, qalanını gələn dəfə.

- Sən bəzən Mir Həmzə Seyyid Nigaridən də sitatlar gətirirsən. Mən də onu çox sevirəm, səncə onu niyə unutmuşuq?

- Yoox... unutmamışıq, niyə unuduruq. Budur sən onun haqqında sual verirsənsə, özün də onu sevirisənsə, mən də ondan sitatlar gətirirəmsə və bizi kimi, hələ bizdən də çox seveləri, sitat gətirənləri varsa, bu unutmaqdır? Məsələn, mən kitablarımın yanından onun gözəl bir şəkilini asmışam, hər dəfə o şəkilə baxanda elə bil ki, onun üzünün nurundan ruhum təzələnir, fikirim aydınlaşır. Düzdü Sovet vaxtı övliyaların təbliğinə bir yasaq qoyuldu, amma yenə unudulmadı. Məsələn, bizim Borçalıda Sovet hökuməti nə qədər basqı göstərdisə, neçələrini həbsxanalarda çürüdüb, neçələrini Sibirə göndərdisə, yenə də oralarda «meyxana» deyilən, özlərini Nigari müridləri sayan nəqşbəndlərin məclisləri səngimədi. Bir növ Mövləvilərin səma məclislərini xatırladan «meyxana» məclislərində Nigarinin qəzəllərini avazla oxuyub cəzb olana qədər hərlənirlər. Bu müridlər Nəqşbəndi təriqətinin Xalidi qolunun təmsilçiləridir. Xalid Bağdadidən gəlir. Qafqazda ən ünlü təmsilçiləri Xalid Bağdadinin müridi Şeyx İsmayıl Şirvani, onun müridi Seyyid Nigari, onun müridi isə Hacı

Mahmud əfəndi Qərani olublar. Bir neçəsi də Şimali Qafqazda olub, Məhəmməd Yaraqılı və başqaları.

Nigarinin divanı Türkiyədə dəfələrlə çap olub. Burda da sovet vaxtı olmasa da, sonuncu dəfə 1912-ci ildə Tiflisdə çap olmuşdu. Budu Sovet yıxılan kimi də Bakıda çox nəfis şəkildə nəşr eləyiblər, sağ olsunlar. Bunamı deyirsən unutmaq.

Bir də artıq dünya o dünya döyül, yüz il qabaqkı populyarlığı ola bilməz bu, da təbiidir. Bilirsən, Xanəmir onlar mədəniyyətimizin formalaşmasında rol oynamış faktorlardandır, mənəviyyatımızın bazisi, alt yapılarından. Artıq bu gün onlar görəvlərini bitiriblər, bu gün onlara yüz il əvvəlki tərzdə yanaşmaq düzgün olmaz, heç mümkün də deyil. Kulturologiyada bir deyim var – ideonastika – təxminən budu, milli-mənəvi dəyərlərə müasir kriteriyalardan yanaşma. Bax, məsələn, sən şairsən, indi götürüb Seyyid Nigari, yaxud Rəhim ağa Vəhidi, nə bilim o dövrün başqa təsəvvüf şairləri kimi qəzəl yazıb, sufi terminləri işlədib, şeyda bülbülü vəsf eləsən, heç nə alınmayacaq. Amma onları öyrənib, məğzini dərk eləsən, ilhamlarının mayasındakı saflığı, müqəddəsliyi şerlərinin gözüne qatıb lap sərbəst janrda da yazsan, nə isə eləmiş olarsan, onların da ruhu şad olar.

- **Bilirəm, şeiri çox sevirsən. Ona görə də bu sualı verməsəm olmaz. Şeir sənin üçün nədir? Və ən çox kimin şeirlərini oxuyursan?**

- Xanəmir, indi bu söhbətimizi bir yerdə çap etdirsən, oxuyanlar deyəcək ki, Azər bütün suallara yarı-yarımçıq cavab verib. Qardaş, elə suallar qoyursan ki, hərəsi bir kitablıqdı. Belə eləmə də. Yəqin qəsdən eləyirsən ki, eli mənə güldürəsən.

Buna birmənalı cavab vermək olmaz. Şeirdən söz düşəndə öncə şairdən danışmaq lazımdır. Şairin xisləti nədirsə, şeri onu

bürüzə verir. Quranın Şüra surəsinin axırncı ayələrində şairlər iki qismə ayrılır, birincisi, tərif və tənqiddə ifrata varan, yaltaq şairlər nəzərdə tutulur ki, nəinki onlar, onlara qulaq asanlar belə sapıqdılar hökmü verilir. Bu gün də bir medaldan, yaxud da bir fəxri addan ötəri vətəni də, xalqını da, şeir yazdığı dilini də satmağa hazır olan azmı şair tanıyırdıq. Adətən də onları meydanda vətən, xalq, millət deyə guruldayanlar. İkincilər isə iman əhlidir deyilir. Onlar saleh işlər görərək Allahı daima anırlar. Bunlar əsl şairdilər. Bax belə şairlərin şeiri ilahi bir nemətdir, vəhyi təmələ əsaslandığından ulu Tanrının quluna bir lütfi-inayətidir. Bu lütfə şərəflənənləri dinindən, dilindən, irqindən və mənəbindən asılı olmayaraq ortağ bir məqam birləşdirir. Bu sözün bəlli bir məqamıdır. Söz bu məqamında ünsiyyət vasitəsi çərçivəsindən çıxıb, ruhifadə mərtəbəsinə yüksəlir. Şekspiri, Füzulini, Puşkini, Hadini, Heyneni, Aşiq Ələsgəri, T.Fikrəti məhz bu məqam birləşdirir. Hökmdarından nökrinə qədər, alimindən çobanına qədər bütün əsl şairlər bu məqamda birləşirlər.

Şeir elə bir şeydir ki, adamın bilgisi artdıqca, yaşı artdıqca, hətta ovqatı dəyişdikcə belə dünya kimi şeirə münasibəti də dəyişir. Bu mənada pis şeir yoxdu. Sadəcə, mənim ruhuma uyğun olanı və olmayanı var. Yaxşısı, pisi də burdan şərtlənir. Mənim ruhumu oxşamayan bir şeir başqa birisinə ləzzət eləyir, yaxud əksinə. Təsəvvüfə görə insanın beş yox, on duyğu orqanı var. Beşi zahiri, beşi isə batini. Şeir də batini duyğulardan birinin köməyi ilə qavranılır, ona görə də riyakarlıq götürmür. İstər oxuyanı olsun, istər yazanı, qeyri-səmimidirsə, o saat bürüzə verir.

Mənim oxuduğum şairlərdən yalnız ikisi – Füzuli ilə Caviddir ki, ilk gəncliyimdən indiyə qədər masaüstü kitabım olaraq qalırlar. Onların yanındakılar isə zaman-zaman yaşım artdıqca, dünyaya

baxışım dəyişdikcə onlar da dəyişir.

Mənim dostlarım həmsişə mənə gülüblər ki, bir-birindən çox uzaq şairlər oxuyursan. Məsələn, gəncliyimdə bir vaxt masaüstü kitablarım Füzuli, Heyne və Aşıq Ələsgər idi. Bir müddət sonra Heynenin yerini A.Blokla Hadi tutdu, sonra Nazim Hikmət. Sənə bir sirr də açım, amma heç kimə demə. Elə şairlər var ki, şəxsən tanıyıram, özündən də zəndeyi-zəhləm gedir, görəndə də yönümü çevirirəm ki, salam verməsin, amma şeirlərindən xoşum gəlir. Harda tapsam oxuyuram, hələ əzbər də bilirəm. Əksinə olanlar da var ki, yaxın dostumdu özünü də çox istəyirəm, amma şeirlərini oxuyanda başımdan ağrı qalxır.

Son illər isə demək olar əlimə keçəni oxuyuram. İndi şeirə münasibətim bir az dəyişib. Baxıram ki, bu şeir mənim malım deyil, ruhuma uyğun deyil, amma yaxşı şeirdi, mənə ləzzət eləmir, amma gözəl yazıb, onu da oxuyuram. Xüsusən də gəncləri. Bax məsələn Aqşindi, Hacimusalıdı nə bilim bir neçəsi var də.

Qaldı ki, masaüstü kitablarım, onlar da var. Füzuli, Cavid, Hadi, Aşıq Ələsgər, müasirlərdən də son vaxtlar həmişə oxuduğum tək Adil Mirseyiddir, bir də bir neçə müasir Türkiyə şairləri. Belə.



MÜNDƏRİCAT

Azərbaycanın məşhur sufiləri 171

Eşq şəhidi – Mənsur Həllac	207
İbn Xəldun «tibbi-nəbəvi» haqqında	208
Mistisizm – təsəvvüf. Eyniliklər və özəlliklər	211
Təriqət	218
XV-XII əsr türkdilli əlyazmalarda təsəvvüf	224
Çağdaş dünyada mədəniyyət böhranı və sufizm ...	232
Nəqşbəndilik	238
Klassik dövr və ya təriqətlərin yaranması dövrü	240
Təsəvvüfün islam düşüncə tərzindəki mövqeyi və xüsusiyyətləri	244
Təqlid təsəvvüfün əsasıdır	247
Təsəvvüfi düşüncənin tarixinə dair	249
Müsaibə	252

Azər İsa oğlu Mehdiyev 1961-ci il mart ayının 28-də Gürcüstanın Bolnisi rayonunda anadan olmuşdur. 1978-ci ildə Bakı şəhərindəki M.Müşfiq adına 18 saylı orta məktəbi bitirmiş, 1982- 1990-cı illərdə Azərbaycan İnşaat Mühəndisləri İnstitutunda təhsil alaraq mühəndis-mexanik ixtisasına yiyələnmişdir. Ali məktəbi bitirdikdən sonra Bakı Gəmi Təmiri Zavodunda mexanik kimi əmək fəaliyyətinə başlamış, sonralar «Azərimaştexnikitexizat» idarəsində,

Bakı nəqliyyat agentliyində, Azərbaycan Respublikası DİN İslah İşləri İdarəsində, «Miras-AN» Ltd şirkətində, «Sabah» qəzetində işləmişdir. 2001-ci ildən ömrünün sonunadək AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda elmi işçi vəzifəsində çalışmışdır.

Azər Mehdiqanlı texniki təhsil alsa da, ədəbiyyata, tarixə, fəlsəfəyə dair fikirləri həmişə ətrafdakıların marağına səbəb olurdu. Müxtəlif məcmuələrdə, dövri mətbuatda dərc olunan məqalələri ədəbi və elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb edirdi. Xüsusilə Azərbaycanda az öyrənilmiş sufizm, təsəvvüf fəlsəfəsinə dair məqalələrində orijinal və yeni fikirləri var. Onun klassik irsimiz, islam mədəniyyəti, eləcə də, ədəbi proseslə bağlı məqalə və resenziyaları maraqla oxunur.

Gənc və istedadlı alim Azər Mehdiqanlı 2006-cı il aprel ayının 22-də, ömrünün və yaradıcılığının çiçəkləndiyi bir dövrdə qəflətən vəfat etmişdir.

Allah rəhmət eləsin.