

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

ELVÜSAL MƏMMƏDOV

ORTA ƏSR İSLAM FİKRİNDƏ DİN VƏ FƏLSƏFƏ

Bakı – 2019

Baş redaktor: **Ceyhun Məmmədov**
ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru

Elmi redaktor: **Esmeralda Həsənova**
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin müdiri

Rəyçilər: **Aslan Həbibov**
ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru
Leyla Məlikova
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Texniki redaktor: **Gülnar Quluzadə**

ELVÜSAL MƏMMƏDOV
ORTA ƏSR İSLAM FİKRİNDƏ DİN VƏ FƏLSƏFƏ
Bakı, “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2019, 232 səh.

Monoqrafiyada Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri klassik və müasir mənbələr əsasında kompleks şəkildə öyrənilmiş, Orta əsr islam rəşional fikrinin təşəkkülü tarixi, rəşional proseslər və din-fəlsəfə münasibətləri, Qurani-Kərimdə rəşional düşüncə tərzinə, ağıla verilmiş əhəmiyyət, Peyğəmbər və səhabələrin yaşadıkları dövrün rəşional mənzərəsi, erkən islam dövründə rəşional düşüncə tərzinin təşəkkülü və ilk rəşional təlimlərin yaranmasında daxili və xarici amillərin rolu, qeyri-fəlsəfi rəşional islam fikrində iman-ağıl münasibətləri və bu zəmində ortaya çıxmış ziddiyyətlərin səbəbləri, rəşional-dini təlimlərin metodoloji bazasında dinin ehkamlarının yeri, sufilik, “Saflıq qardaşları” və işraqilik təlimlərində iman-ağıl məsələləri, islam fəlsəfəsi – məşşailikdə isə din-fəlsəfə problemi öyrənilmiş, əlaqədar ideya və konsepsiyalar təhlil olunmuşdur. Həmçinin müəllif məşşai filosofların din-fəlsəfə münasibətləri problemini həlli cəhdlərinin ilahiyyatçılar tərəfindən tənqid edilməsinin səbəblərini, din-fəlsəfə münasibətləri probleminə bəzi ənənəvi baxışların qeyri-obyektivliyini, islam fikrində dinlə rəşional təfəkkürün əksliyinin qeyri-mümkünlüyünü göstərmişdir.

İSBN: 978-9952-837-02-5

© E.Məmmədov, 2019
© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, 2019

MÜNDƏRİCAT

ÖN SÖZ	5
GİRİŞ	8

I FƏSİL.

İSLAM RASİONALLIĞI VƏ QEYRİ-FƏLSƏFİ MÜSƏLMAN RASİONAL FİKRİNDƏ AĞIL VƏ İMAN (VƏHY)

1.1. Din-fəlsəfə münasibətlərinin nəzəri aspektləri.....	19
1.2. Qədim yunan ictimai fikrində fəlsəfə və din	27
1.3. Xristianlıqda din və fəlsəfə problemi	30
1.4. Erkən islam tarixində vəhy (iman) və ağıl	34
1.5. Erkən dövr nəzəri müsəlman rəsonal fikrinin təşəkkülü	44
1.5.1. Mötəzililik.	51
1.5.2. Ehkəmcı-rasional təlim – kəlam.....	56
1.6. Ehkəmcilik və qeyri-fəlsəfi rəsonal təlimlər	63

II FƏSİL.

ORTA ƏSR İSLAM FİKRİNDƏ DİN-FƏLSƏFƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

2.1. Məsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi.....	69
2.2. Məsəlman peripatetikləri və din-fəlsəfə problemi	88
2.2.1. Yaqub əl-Kindi	91
2.2.2. Əbu Nəsr ibn Məhəmməd əl-Farabi	97
2.2.3. Əbu Əli ibn Sina.	107
2.2.4. Məhəmməd ibn Yaqub ibn Miskəveyh.	122

2.2.5. Əbu Süleyman Məhəmməd əs-Sicistani.	124
2.2.6. Əbu Məhəmməd ibn əs-Seyyid əl-Bətəlyövsü.	126
2.2.7. Əbülvelid Məhəmməd ibn Rüşd.	128
2.3. "İxvani-səfa" təlimində din-fəlsəfə problemi	142
2.4. Sufilikdə biliyi kəsb problemi: ağıl və mistik üsulların müqayisəsi.	149
2.5. İşraqilik təlimində din-fəlsəfə münasibətləri probleminə metodoloji həll axtarışı.	157
2.6. Molla Sədra yaradıcılığında din və fəlsəfə	166
2.7. İslam ilahiyyatında məşşailik fəlsəfəsinin sistemli tənqidi: Qəzali və İbn Teymiyyə	168
2.7.1. Əbu Hamid əl-Qəzali və məşşai iddialar qarşısında dinin apologetikası	169
2.7.2. Təqiyyəddin ibn Teymiyyə.	181
NƏTİCƏ	192
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT	207

ÖN SÖZ

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu (Aİİ) ali dini təhsil üzrə ixtisaslaşmış təhsil müəssisəsidir. İnstitut Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 9 fevral 2018-ci il tarixli 3654 nömrəli Sərəncamına əsasən, Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin tabeliyində təsis edilmişdir. İnstitutun yaradılmasında məqsəd Azərbaycan xalqının tarixi ənənələrinə söykənən və dövlət siyasətinin məntiqi nəticəsi olan yüksək dini-mənəvi mühitin qorunub saxlanılmasını və inkişaf etdirilməsini, dini fəaliyyətin təşkili sahəsində yüksəkixtisaslı kadrların hazırlanmasını təmin etməkdir.

Azərbaycanda hər bir sahədə müşahidə olunan inkişaf tendensiyası təhsil sektorunda da nəzərə çarpmaqdadır. Bu inkişafın əsasında, şübhəsiz, Ulu Öndər Heydər Əliyevin ideyaları, həmin ideyaların işığında həyata keçirilən siyasi-strateji kurs dayanır və bu siyasi xətt Prezident cənab İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilir. Bu baxımdan Aİİ-nin yaradılması dövlət-din münasibətlərinə, milli-mənəvi dəyərlərə qayğının ən böyük göstəricilərindən biridir.

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu İslam və digər dünya dinləri haqqında dərin biliyə yiyələnən, tərəfsiz və bütün konfessiyalara qarşı dözümlülüklə yanaşan din xadimləri yetişdirmək, milli-mənəvi, dini və əxlaqi dəyərləri qorumaqla, Azərbaycan xalqının mədəni inkişafına öz töhfəsini vermək, həmçinin İlahiyyat sahəsindəki mövcud problemləri araşdıran beynəlxalq standartlı tədqiqatlar aparmaq və nəşr etmək missiyasını özünə hədəf seçmişdir. Bu səpkidə Aİİ-də ötən

dövr ərzində maarifləndirmə istiqamətində xeyli iş görülmüşdür. Cəmiyyətin məlumatlandırılmasına xidmət edən seminarlarda, görüşlərdə, “dəyirmi masa”larda, konfranslarda dinə, dövlət-din münasibətlərinə, Azərbaycanda mövcud olan mənəvi mühitə müxtəlif aspektlərdən yanaşan fərqli mövzular gündəmə gətirilmişdir.

İnstitutun yaradılmasının əsas məqsədlərindən biri də Azərbaycanda dini mühiti zərərli ideoloji təsirlərdən qorumaqdır. Cəmiyyətdə, xüsusilə gənclərdə zərərli ideoloji təsirlərə qarşı immunitet yaratmaq üçün İslam başda olmaqla, böyük dünya dinləri haqqında insanları düzgün maarifləndirmək xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu bu sahədə müxtəlif layihələr həyata keçirir. İnstitut dərslik, dərs vəsaiti, proqram və məqalələrlə yanaşı, din və ictimai elmlərin müxtəlif sahələrində monoqrafiyaların, elmi-tədqiqat əsərlərinin, kitabların nəşrinə xüsusi əhəmiyyət verir. Həmçinin ictimaiyyəti məlumatlandıran, gənclərdə vətənpərvərlik ruhunu gücləndirən, onların intellektual səviyyəsini və dünyagörüşünü zənginləşdirən, ölkəmizdə dini maarifləndirmə işinə töhfə verən kitablar nəşr olunur. Ölinizdəki kitab məhz bu layihə çərçivəsində ərsəyə gəlmişdir.

Elvüsal Məmmədovun “Orta əsr islam fikrində din və fəlsəfə” tədqiqat əsəri “İslam rasionallığı və qeyri-fəlsəfi müsəlman rasionallıq fikrində ağıl və iman (vəhy)” və “Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri” adlanan iki fəsildən ibarətdir. Əsərdə Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinin elmi təhlili aparılmışdır.

E.Məmmədov bu cür mürəkkəb problemi işləyərkən araşdırmanın elmi siqlətini artırmaq üçün Orta əsr islam filosofları və mütəfəkkirlərinin, ilahiyyatçılarının mövzu ilə əlaqəli əsərlərindən istifadə etmiş, tutarlı müqayisələr apar-

mış, müddəalar irəli sürmüş, bəzi qaranlıq məqamlara öz münasibətini bildirmişdir.

Mövzu elmi ardıcılıqla və sistemli şəkildə araşdırılmış, müxtəlif, o cümlədən tarixi-xronoloji aspektlərdən işıqlandırılmışdır.

Əsər zəngin faktiki material və nəzəri ümumiləşdirmələri əhatə edir və dinşünaslıq sahəsində islam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri probleminin nəzəri cəhətdən öyrənilməsinə həsr olunmuş tam tədqiqat işi kimi çox dəyərlidir.

Əsərdə istifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısının zənginliyi hərtərəfli tədqiqat işindən xəbər verir. Həmçinin kitab islam rəşadət fikrində din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunə aid problemləri tədqiq edən yerli mütəxəssislər üçün qiymətli töhfədir.

Kitabın bu sahədə tədqiqat aparan mütəxəssislər üçün faydalı olacağına inanıram.

i.f.d. Ceyhun Məmmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun rektoru
Bakı, 2019

GİRİŞ

İstər sovet dövründə, istərsə də müstəqillik illərində Azərbaycanda İslam şərqinin düşüncə irsi müxtəlif tərəfləri ilə, o cümlədən fəlsəfi-dini aspektləri çərçivəsində tədqiq edilmişdir. Azərbaycanlı mütəxəssislər bu sahədə xeyli iş görmüş, nailiyyətlərə imza atmışlar. Ancaq etiraf etmək lazımdır ki, Sovet İttifaqında qəbul edilmiş rəsmi ideologiya, xüsusən də türk-müsəlman xalqlarının milli-mənəvi dəyərləri və tarixinə qərəzli münasibət dinlə əlaqəli bəzi tədqiqatlarda nisbi yanaşma və elmi qənaətbəxşsizliklə müşayiət olunmuş, bir sıra məsələlər bütün aydınlığı ilə işıqlandırılmamış, ya da ümumiyyətlə, qarşıya problem kimi qoyulmamışdır. Din, elm və mədəniyyət sahələrinin münasibətinə həsr edilmiş tədqiqatlarda problemlərin ateizm prizmasından nəzərdən keçirilməsi bəzi hallarda elmi obyektivliyə xələl gətirmişdir. Bu cəhət bizə əsas verir ki, sovet dövründə məlum problemlə əlaqədar aparılmış bir sıra tədqiqatlara ehtiyatla yanaşaq. Ancaq Sovet İttifaqının süqutundan sonra, xüsusilə ictimai elmlər, o cümlədən dinşünaslıq sahəsi üzrə sərbəst elmi tədqiqatlara şəraitin yaradılması nəticəsində vəziyyət dəyişmişdir. Artıq mütəxəssislər öz elmi ideyalarını, fikirlərini heç bir ideoloji təzyiq olmadan açıq şəkildə ifadə edir, obyektiv elmi tədqiqatlar aparırlar. Elə isə ifadə azadlığının, elmi fəaliyyət sərbəstliyinin təmin edildiyi bir dövrdə din-fəlsəfə münasibətlərini obyektiv formada təhlil etmək mümkündür.

Sovet İttifaqının süqutu və kommunizm sisteminin iflasından sonra islama münasibətdə Qərbin mövqeyində ciddi

dəyişikliklər baş vermişdir. Həm ənənəvi olaraq irəli sürülən, həm də, ələlxüsüs 11 Sentyabr hadisəsindən sonra yenidən gündəmə gəlmiş əsas ittihamlardan biri islamın rasionallığa əks din olmasıdır. Bu ittihamın əsasında sözügedən dinin azad düşüncəyə, ağıla düşmənin münasibət bəsləməyi, insanın düşünmə azadlığını əlindən alan, onu müti təqlidçiyə, müqəvvaya çevirən mühafizəkar təlim olması iddiası durur. Məsələn, dünya katoliklərinin keçmiş lideri Papa XVI Benediktin 2006-cı il sentyabr ayının 12-də Almanıyanın Göteburq universitetindəki çıxışında islamın məntiqi-rasional düşüncəyə zidd dözümsüz din olduğunu iddia etməsi beynəlxalq ictimaiyyətdə bu problemin ciddi müzakirəsinə səbəb olmuşdu. İslam əleyhinə ideoloji müharibənin aparıldığı, əsassız ittihamların səsləndirildiyi, adı keçən din haqqında saxta təsəvvürlərin yaradıldığı bir dövrdə islam və fəlsəfə mövzusu məxsusi aktualıq kəsb edir.

Qeyd edilməlidir ki, İslamın elmə və rasionallığa münasibəti haqqında Qərb mediasında formalaşdırılmış yanlış təsəvvürlərin təshihə üçün sivil – elmi-informasiya üsullarından istifadə çox zəruridir. “Son vaxtlar beynəlxalq aləmdə baş verən hadisələr açıq-aydın göstərir ki, bu gün ixtilaf və münaqişələri hərbi yolla həll etmək mümkün deyildir. Siyasi yollar, sülh və danışıq, anlaşma yolları araşdırılıb aşkar edilməlidir” (2, 5). Odur ki müvafiq elmi tədqiqatların aparılması belə bir problemin həllində sivil vasitə hesab edilə bilər.

Dünyanın müasir dini mənzərəsində islamın xüsusi çəkiyə malik olması, planetimizin əhalisi arasında sürətlə yayılması, xüsusən gənc nəsli özünə cəlb etməyi göstərir ki, bu din hələ də aktualdır, qloballaşan dünyada özünəməxsusluğa və müasirliyə malikdir. Bu səbəbdən rasionalizm düşüncə tərzinin vüsət kəsb

etdiyi dövrdə islamın elm, rasionallıq dini olmasını isbatlayan tədqiqatların aparılması, o cümlədən onun elm və mədəniyyət sahələri ilə qarşılıqlı əlaqəsinin öyrənilməsi olduqca vacibdir.

Müstəqillik dövründə Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərlərə qayıdışı bu dəyərlərlə tarixi əlaqələrə malik dinə marağı artırmışdır. İslam dini haqqında ictimaiyyətdə sağlam təsəvvür formalaşdırmaq, “islam həmişə elmin və azad düşüncənin əleyhinə olmuşdur” kimi qərəzli və ekspressiv fikrin əsassızlığı qənaətini hasil etmək üçün tədqiqatlar aparılmalı, nəticələri ictimaiyyətə açıqlanmalıdır.

Müsəlman dünyasında, eləcə də Azərbaycanda geriliyin, təqlidçiliyin, savadsızlıq və cahilliyin səbəblərinin araşdırıldığı bəzi tədqiqatlarda islam dininin buna rəvac verməsi fikri irəli sürülür. Elə isə islamın rasional elm və bilik sahələrinə, xüsusilə də fəlsəfəyə münasibətini öyrənmək, qərəzli və səhv təsəvvürləri zehinlərdən silib atmaq üçün ayrıca elmi araşdırmanın aparılması tələb olunur.

Orta əsr Müsəlman şərqində din və fəlsəfə mövzusu istər sovet dövründə, istərsə də müstəqillik illərində azərbaycanlı tədqiqatçılar tərəfindən hərtərəfli şəkildə öyrənilməmişdir. Düzdür, mövzu ilə bu və ya digər dərəcədə əlaqəli məsələlərin tədqiqı istisna edilmir. Məsələn, tədqiqatçılardan Sabir Həsənlının “Orta əsr Azərbaycan dini-fəlsəfi fikrində iman və bilik problemi (XIII-XVI əsrlər) – (Проблема веры и знания в средневековой религиозно-философской мысли Азербайджана (XIII-XVI вв.))” adlı tədqiqat əsəri (16) məlum problemə həsr olunsa da, müəllif yalnız Azərbaycan dini-fəlsəfi fikrində iman-bilik (fəlsəfə deyil!) məsələlərinə münasibət bildirmişdir. Həmçinin Müsəlman şərqinin fəlsəfi-dini irsini araşdırmış E.Əhmədovun, Q.Kərimovun, Z.Məmmədovun, S.Xəlilovun, K.Zakuyevin,

A.Məmmədovun tədqiqatlarında bu mövzu ayrıca problem kimi qarşıya qoyulmayıb. Orta əsr islam mütəfəkkirlərinə dair müxtəlif tədqiqatlarda¹ da məlum problem, demək olar ki, öyrənilməyib. Bütün bunlara əsaslanaraq demək mümkündür ki, Orta əsr islam fikrində din və fəlsəfə mövzusu Azərbaycan dinşünaslığında ilk dəfə tədqiq edilir.

Rusiyada bu mövzu müəyyən dərəcədə tədqiq edilib. S.N.Qriqoryan, E.A.Frolova, M.T.Stepanyants, A.V.Smirnov və başqaları haqqında danışdığımız problemi bu və ya digər şəkildə araşdırmış tədqiqatçılardır. Ancaq islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinə həsr olunmuş ayrıca tədqiqat işi mövcud deyildir. Düzdür, ərəb fəlsəfi fikrində iman-bilik münasibətləri², ayrı-ayrı filosof və mütəfəkkirlərin fəlsəfi-dini təlimlərinin təhlili³, qeyri-fəlsəfi rəşional təlimlərdə iman-ağıl münasibətləri⁴ kimi mövzular öyrənilib. Bu tədqiqatlarla tanışlıq belə deməyimizə əsas verir ki, haqqında danışdığımız mövzunun öyrənilməsi qənaətbəxş deyildir. Məsələn, "VII-XII əsr Orta Asiya və İran fəlsəfi tarixindən (Из истории философии Средней Азии и Ирана в VII-XII веках)" kitabında sovet tədqiqatçısı S.N.Qriqoryan heç bir fakta əsaslanmadan Əbu Hamid Qəzalini filosof hesab edir və bildirir ki, o, mühafizəkar ehkamçıların təzyiqi altında fəlsəfi fikirlərindən əl çəkməyə məcbur olub (17, 5). Həmçinin nədənsə müəllif mütəkəllimlərin mötəzililərə qarşı çıxmalarını sonuncuların rəşionalist olmaları ilə əlaqələndirir. (17, 47). Habelə tədqiqatçı E.A.Frolovanın "Ərəb fəlsəfəsində iman və bilik problemi (Проблема веры и

¹ Bax: (12; 22; 8; 10; 19).

² Bax: (35; 23).

³ Bax: (17; 18; 26; 34).

⁴ Bax: (15).

знания в арабской философии)” adlı əsərində (35) mövzunun tədqiqi lazımı səviyyədə deyildir. Çünki müəllif islam filosoflarının ərəbdilli fəlsəfi kitablarından istifadə etməyib; əsərdə məlum problemə dair müqayisəli iqtibaslar, demək olar ki, yox dərəcəsidir.

Məlum mövzu türkiyəli tədqiqatçılar tərəfindən kifayət qədər araşdırılmış, problemə dair sanballı əsərlər yazılmışdır. Tədqiqatçılardan M.Türkər, Ə.Bulac, Ö.M.Alpər, R.Altıntaş, Ə.Arslan, H.Ərdəm, M.Ərdoğan, İ.Ərdoğan, B.Karlığa, M.Korlaelçi, E.Qurd, İ.Qutluər, K.Sarıqavaq, H.Şahin, N.Taylan, S.Uludağ, H.Z.Ülkən və başqaları əsaslı tədqiqatları ilə bu istiqamətdə əhəmiyyətli işlər görmüşlər. Onlar həm bütövlükdə islam fikrinin¹, həm də ayrı-ayrı fəlsəfi məktəblərin və mütəfəkkirlərin fəlsəfi-dini təlimlərinin əsasında məlum problemi tədqiq etmişlər².

Bu məqamda türkiyəli tədqiqatçılardan M.Türkərin, Ə.Bulacın, H.Ərdəmin, Ö.M.Alpərin adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Bu müəlliflər tərəfindən müvafiq olaraq yazılmış “Üç “Təhafüt” baxımından din-fəlsəfə münasibətləri”, “İslam fikrində din-fəlsəfə, ağıl-vəhy münasibəti”, “Din-fəlsəfə münasibətləri problemi” və “İslam fəlsəfəsində ağıl-vəhy, fəlsəfə-din münasibəti (Kindi, Farabi və İbn Sinanın təmsalında)” kitablarını məlum problemin tədqiqində fundamental araşdırmalar hesab etsək, yanılmarıq. Ə.Bulacın “İslam fikrində din-fəlsəfə, ağıl-vəhy münasibəti” kitabında problemin, demək olar ki, bütün tərəflərinin tədqiqinə cəhd göstərilmişdir. Ö.M.Alpər isə yalnız Kindinin, Farabi və İbn Sinanın fəlsəfi təlimləri əsasında məlum problemi tədqiq etmişdir. Digər filosofların,

¹ Bax: (50; 37; 56; 110; 117).

² Bax: (36; 38; 39; 41; 42; 58; 89; 94; 95; 101; 103; 104; 108; 116).

xüsusilə də İbn Rüşdün din-fəlsəfə probleminə münasibəti, Qəzali tərəfindən filosofların tənqidi, ehkamçıların fəlsəfəyə baxışı və digər mühüm məsələlər müəllifin əsərində ümumiyyətlə öyrənilməyib.

M.Türkərin “Üç “Təhafüt” baxımından din-fəlsəfə münasibətləri” kitabı (116) üstün elmi-analitik üslubu ilə seçilir. Əsərin müqəddiməsi İslam dünyasında rəşadət fikrinin meydana gəlməsi, səbəbləri, rəşadət təlimləri və bu təlimlərə görə din-fəlsəfə münasibətləri, ilahiyyatçılar, fəqih və filosofların məlum problemə dair fikirləri kimi məsələlərin qısa icmalına həsr edilib. Ancaq kitabda islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinin geniş tədqiqinə yer verilməyib.

H.Ərdəmin “Din-fəlsəfə münasibətləri problemi” kitabına (56) gəlincə, müəllif əsasən məlum münasibətlərin nəzəri aspektlərinə toxunmuş, ümumdünya fəlsəfi və dini fikri çərçivəsində həmin problemin həllinə cəhd göstərmişdir. Kitabda din-fəlsəfə münasibətləri probleminin ümumi təsviri verilsə də, bəzi əhəmiyyətli məsələlər təfərrüatı ilə işlənməmişdir. Ancaq sözügedən problemə dair nəzəriyyə və prinsiplər, konsepsiyalar sistemli şəkildə oxucunun diqqətinə çatdırılmışdır.

Əli Bulaca gəlincə, o, problemə dolğunluğu və obyektivliyi ilə toxunmuş, onu özünəməxsus ustalıqla həll edə bilmişdir. Müəllifin “İslam düşüncəsində din-fəlsəfə, ağıl-vəhy münasibəti” kitabı (50) məlumatların zənginliyi və faktların obyektivliyi ilə seçilir. Tədqiqatçı özünəməxsus həll üslubuna sahibdir. Məsələn, onun qədim yunan fəlsəfəsi ilə yunan hikməti anlayışlarını bir-birindən fərqləndirməklə mövzuya aydınlıq gətirmək təşəbbüsü təqdirəlayiqdir. Həmçinin din-fəlsəfə münasibətləri problemi nöqtəyi-nəzərindən xristian sxolastikası ilə islam ictimai fikrinin müqayisəli təhlilinin aparılması,

məlum məsələyə münasibətdə onların arasında bariz fərqi mövcudluğunun vurğulanması göstərir ki, müəllif problemə yaxşı bələddir. Ancaq Ə.Bulacın tədqiqat əsəri bəzi nöqsanlardan da xali deyildir. Məsələn, kitabın mündəricatındakı bəzi uyğunsuzluqlar, Peyğəmbər və səhabələrin zamanında rəşadət, kəlam və fəlsəfənin Qəzali və İbn Teymiyyə tərəfindən tənqidi, “Saflıq qardaşları” və işraqilik təlimlərinin məlum problemə münasibəti və Molla Sədranın eklektizmdən uzaq və sintezə əsaslanan fəlsəfi təlimi kimi məsələlərin səthi tədqiqi diqqətdən yayınmır. Buna baxmayaraq, Ə.Bulacın adı keçən kitabı Türkiyədə məlum problemə həsr edilmiş tədqiqatlar arasında özünəməxsusluğu ilə seçilir.

Ərəb tədqiqatçılarna gəlincə, bizə məlum ədəbiyyatlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, heç bir ərəb müəllifi islam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri problemini ayrıca tədqiqat işi kimi araşdırmayıb. Ancaq problemin ayrı-ayrı detallarının tədqiqinə dair əsərlər yazılıb, araşdırmalar aparılıb. Bu istiqamətdə müasir ərəb mütəxəssisləri üçün daha çox kəlam məktəblərinin ağıl və vəhyə baxışının araşdırıldığı tədqiqatlar xarakterikdir. Tədqiqatçılardan Ə.Əmin, İ.M.İbrahim, Z.M.Xüzeyri, Z.Hüsni, S.Sərhan, S.Dünya, Ə.Mülhim, Ə.S.Nəşşar, Q.H.Tuqan, M.A.Draz, M.Y.Musa, M.Ə.Rəyyan, Ə.M.Sübhi, İ.Mədkur, Əbu Ridə və başqaları bu sahədə töhfə vermiş alimlərdir. Ə.Əmin, Ə.M.Sübhi, Ə.Mülhim, Ə.S.Nəşşar, M.Ə.Rəyyan və digərləri sözügedən problemə ümumərəb-islam fəlsəfəsi daxilində öləri toxunmuş¹, İ.M.İbrahim, Z.Hüsni və Q.H.Tuqan kimi mütəxəssislər isə “zəka (ağıl)” probleminin tədqiqi çərçivəsində məlum münasibətlərə dair cüzi məlumatların

1 Bax: (145; 146; 147; 180; 183; 191).

dərzi ilə kifayətlənmişlər¹. Məsələn, "Fəlsəfi fikirdə "zəka (ağıl)" məfhumu" adlı tədqiqatında (143) İ.M.İbrahim ərəb-islam fəlsəfəsinə olduqca az yer ayırmışdır.

Tədqiqatçılardan Z.M.Xüzeyrinin və M.Y.Musanın "Orta əsr fəlsəfəsinə İbn Rüşdün təsiri" (166) və "İbn Rüşd və Orta əsr filosoflarına görə din-fəlsəfə arasında (münasibət)" (190) kitabları, İbn Teymiyyənin rasionallığa baxışı haqda müasir tədqiqatçı alim S.Sərhanın "Dara çəkilməmiş hikmət: İbn Teymiyyənin fəlsəfəyə münasibəti" adlı monoqrafiyası (168), nəhayət, islam fəlsəfəsinə, başlıca xüsusiyyətlərinə, metodoloji aspektlərinə dair sanballı tədqiqatları özündə birləşdirən və Ümumdünya İslam Fikri İnstitutu tərəfindən nəşr edilmiş "Müasir İslam fəlsəfəsinə doğru" konfransının materialları" adlı elmi məcmuə (141) Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinin müəyyən tərəflərinin təhlili və şərhində əhəmiyyətli mənbələrdir.

Tədqiqatın əsas məqsədi Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinin elmi təhlilini verməkdir. Bu məqsədlə qarşıya aşağıdakı vəzifələr qoyulmuşdur:

1. Bir sıra paralellər aparmaq və dolğun təsəvvür hasil etmək üçün qeyri-müsəlman ictimai fikrində din-fəlsəfə münasibətlərini araşdırmaq;

2. Müsəlman dünyasında rasionel fikrin yaranmasını öyrənmək, daxili və xarici amillərin bundakı rolunu müəyyənləşdirmək;

3. Qeyri-fəlsəfi rasionel islam fikrində iman-ağıl münasibətlərinin, bu münasibətlər zəminində yaranmış ziddiyyətlərin səbəblərinin elmi təhlilini vermək;

1 Bax: (143; 167; 185).

4. Ehkamçı-ortodoks mütəfəkkirlərin qeyri-fəlsəfi rasionallığa münasibətini tədqiq etmək;

5. İslam fəlsəfəsinin – məşşailik və nümayəndələrinin fəlsəfi təlimləri əsasında din-fəlsəfə münasibətlərini araşdırmaq;

6. Mistik-əxlaqi (sufilik, “Saflıq qardaşları” və s.) və dini-fəlsəfi (işraqilik və s.) təlimlərdə din-fəlsəfə, ağıl-iman problemlərinin metodoloji tərəflərini təhlil etmək;

7. Məşşailik məktəbində din-fəlsəfə münasibətləri probleminin həlli cəhdlərinin ilahiyyatçılar, xüsusilə Qəzali və İbn Teymiyyə tərəfindən tənqid edilməsinin səbəblərini açıb göstərmək.

İşin ümumilikdə başlıca yeniliyini Orta əsr islam fikrində din-fəlsəfə münasibətlərinin Azərbaycan dinşünaslığında klassik və müasir mənbələri əsasında kompleks şəkildə ilk dəfə öyrənilməsi ilə göstərmək mümkündür.

Tədqiqat işinin konkret yenilikləri:

– Orta əsr islam rəşional fikrinin təşəkkülü tarixi mərhələli şəkildə araşdırılmış və təsnif edilmişdir;

– Orta əsr islam fikrində rəşional proseslər və din-fəlsəfə münasibətləri ətraflı təhlil edilmişdir;

– Qurani-Kərimdə rəşional düşüncə tərzinə, ağıla verilmiş əhəmiyyət konkret müddəalar çərçivəsində göstərilmişdir;

– Peyğəmbərin və səhabələrin yaşadıkları dövrün rəşional mənzərəsinin əhəmiyyətli faktlar əsasında dolğun təsviri verilmişdir;

– Erkən islam dövründə rəşional düşüncə tərzinin təşəkkülü və ilk rəşional təlimlərin yaranmasında daxili və xarici amillərin rolu araşdırılmışdır;

– Qeyri-fəlsəfi rəşional islam fikrində iman-ağıl münasibətlərinin və bu zəmində ortaya çıxmış ziddiyyətlərin səbəblərinin elmi-tənqidi təhlili aparılmışdır;

– Rəşional-dini təlimlərin metodoloji bazasında dinin ehkamlarının yeri öyrənilmişdir;

– Din-fəlsəfə, ağıl-iman münasibətləri sufilik, “Saflıq qardaşları” və işraqilik təlimlərində metodoloji aspektləri ilə araşdırılmışdır;

– İslam fəlsəfəsi – məşşailikdə din-fəlsəfə probleminin yeri araşdırılmış, əlaqədar ideya və konsepsiyalar təhlil olunmuşdur;

– Məşşailikdə din-fəlsəfə münasibətləri probleminin həlli cəhdlərinin ilahiyyatçılar tərəfindən tənqid edilməsinin səbəbləri göstərilmiş və əsasən Qəzali və İbn Teymiyyənin əlaqədar görüşlərinin təhlili aparılmışdır;

– Din-fəlsəfə münasibətləri probleminə bəzi ənənəvi baxışların qeyri-obyektivliyi göstərilmişdir;

– İslam fikrində dinlə rəşional təfəkkürün əksliyinin qeyri-mümkünlüyü isbatlanmışdır.

Tədqiq etdiyimiz mövzunun nəzəri və praktik əhəmiyyəti vardır. Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyətini aşağıdakı kimi göstərmək olar:

– Orta əsr müsəlman fikrində din-fəlsəfə, ehkamçılıq və ictihad münasibətləri haqda hərtərəfli təsəvvür hasil edir;

– Məlum münasibətlərə bəzi ənənəvi baxışların qeyri-obyektivliyini aşkarlayır;

– İslam dünyasında dini fikirlə rəşionallığın ziddiyyətinin qeyri-mümkünlüyünü təsbit edir.

Mövzunun praktik əhəmiyyəti isə budur ki, o, islam ictimai fikrində din-fəlsəfə münasibətləri problemini tədqiq edən yerli

mütəxəssislərə dolğun məlumat verir. Kitabdakı mövzular fəlsəfə və ilahiyyat fənlərinin tədris olunduğu ali təhsil müəssisələrində mühazirə və seminarlar zamanı istifadə edilə bilər. Həmçinin islam dininin elmə, biliyə, rasiona düşüncə tərzinə münasibəti haqda sağlam təsəvvürə malik olmaq istəyən hər bir kəs üçün bu kitab münasib mənbədir.

I FƏSİL

İSLAM RASİONALLIĞI VƏ QEYRİ-FƏLSƏFİ MÜSƏLMAN RASİONAL FİKRİNDƏ AĞIL VƏ İMAN (VƏHY)

1.1. Din-fəlsəfə münasibətlərinin nəzəri aspektləri

İndiki dövrdə ətraf aləmə baxışın iki forması – fəlsəfi və dini dünyagörüşü formaları daha aktualdır. Fəlsəfənin deyil, dinin mənşəyi məsələsi kifayət qədər aktual, eyni zamanda mürəkkəb problemdir. Ümumiyyətlə, dinin genezisi haqqında tarix boyu təqdim edilmiş görüşlərdə iki başlıca yanaşma qabarıq görünür: a) dinin sosial hadisə olduğunu iddia edən materialist yanaşma; b) dinin mənbə etibarlı ilə teist (tanrımənşəli, ilahi) və aksioloji-sosial fenomen olduğunu irəli sürən idealist-dini nöqteyi-nəzər. Birinci nöqteyi-nəzərin qısa təsviri belədir: ibtidai insan özünü dərk etdikcə ətrafda olan hər şey barəsində düşünmüşdür ki, bu da əşya və hadisələrə münasibətdə idrakın, təfəkkürün rolunu zəruri etmişdir. Amma o, ətrafda baş verən hər şeyə heç də həmişə ağlabatan cavablar tapmamış, bəzi təbiət hadisələrinin səbəblərini izah etməkdə çətinlik çəkdiyi üçün mifoloji dünya-görüşünün təsiri altında qalmışdır. Mifoloji təsəvvürlər ibtidai insanlarda inam hissi formalaşdırmış, bununla da primitiv inanc formaları meydana gəlmişdir. Bir sözlə, təfəkkür və inam

müvafiq olaraq, fəlsəfi və dini dünyagörüşü formalarının ifadə vasitələri kimi çıxış etmişdir. Dini və fəlsəfi dünyagörüşü formaları tarixin erkən mərhələlərində özünü ibtidai şəkildə göstərsə də, zaman keçdikcə mürəkkəb təfəkkür proseslərinə əsaslanan fəlsəfi, sistemləşdirilmiş inama istinad edən dini biliklər formalaşmışdır.

İkinci yanaşmaya gəlincə, qısa məzmunu budur ki, din sosial hadisə, insan beyninin məhsulu, idrakın tarixin müəyyən dövrlərində təbiət qarşısında acizliyinin nəticəsi deyildir. Din ilahi qüvvə tərəfindən göndərilmiş təlimlərin məcmuyudur ki, bu da dünyanı və insanı dərki təmin edir. Hətta qeyri-səmavi (qeyri-kitab və ya ibtidai-mifoloji) dinlər mahiyyət etibarı ilə ilahi qüvvənin avtoritetliyi prinsipinə əsaslanır. Məsələn, dini ənənədə qəbul edilib ki, indiki dinşünaslıqda “ibtidai” adlandırılan dini təsəvvürlər (hərçənd ki biz bu cür təsnifatı qəbul etmir, onu dinə materialist yanaşmanın təzahürü olaraq nəzərdən keçiririk) başlanğıcda monoteist olan dini təlimlərin zaman keçdikcə təhrifə uğramasının nəticəsidir. Bizə görə, “dinlərin yaranması” sözü dinə yanaşmada materialist nöqteyi-nəzərin ifadəsidir və düzgün deyildir. Odur ki “dinlərin göndərilməsi və ya təsis edilməsi” təbirini daha münasib hesab edirik.

“Din, yoxsa fəlsəfə?” polemikasının hansı səviyyədə aparılmağından asılı olmayaraq, dini nöqteyi-nəzər fəlsəfi dünyagörüşü formasından daha qədimdir. İdealist yanaşmada deyilir ki, bu, yaradılışdan sonra Allahın insana vəhy ilə müraciət etməsi ilə, özünü və ətrafı dərkəndə ona kömək edəcək təlimlər göndərməsi ilə əlaqəlidir (müqayisə et: Quran, II, 37). Materialist fəlsəfə isə iddia edir ki, bu, idrakın təkamülü nəticəsində fəvqəltəbii varlıqlara kortəbii inamdan sillogistik təfəkkürə keçidlə əlaqəlidir. “Fəlsəfi biliklərin yaranması insanın həm

özünə, həm də əşya və hadisələrə ümumiləşdirilmiş bilik və etiqad “qəliblər”i çərçivəsində baxdığı əsrlərə deyil, onları hərtərəfli dərk edib izah etməyə çalışdığı dövrlərə gedib çıxır. ...İnsanın bu cəhdi onun yaranmasından sonrakı zamanlara təsadüf edir. Çünki varlıq və hadisələrin rəşional dərk, yəni fəlsəfi təfəkkür universal bilik və mədəni təcrübə tələb edirdi. Fəlsəfənin bəşər tarixinin sonrakı mərhələlərində yaranması da buna sübutdur. İnsanlar dövlət, hüquq, əxlaq, bilik, siyasət və s. barəsində müəyyən dövrdən sonra düşünməyə başlamışlar. Məlumdur ki, ...din ...keçmiş, indisi və gələcəyində insanın ayrılmaz taleyi olmuş, fəlsəfədən çox-çox əvvəl ayrıca dünyagörüşü forması kimi çıxış etməklə metafizik, intellektual və psixoloji problemləri bu və ya digər şəkildə həll edə bilmişdir. ...insan, ola bilsin ki, dərk etməzdən əvvəl inanmışdır” (110, 9).

Tarix boyu insanlar din və fəlsəfədən, həm də öz maraqlarının ifadəsi üçün istifadə etmişlər. Həm fəlsəfi, həm də dini biliklərin genişlənməsi bir-birinə zidd təlimlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu onu göstərir ki, din və fəlsəfə ideoloji vasitələr kimi bir-birinə əks cəbhələrdən çıxış etmişdir. Elə isə soruşuruq: Fəlsəfə və din¹ eyni məsələləri öyrənmirmi? Ənənəvi tərif bundan ibarətdir ki, fəlsəfənin əsas məqsədi bəşəriyyətin xoşbəxtliyi yollarını axtarmaq, varlığı öyrənməkdir. Din də bu problemlərin həlli ilə məşğul olur. Ancaq problemlərin oxşarlığı həll metodlarının, vasitələri və əldə ediləcək nəticələrin eyniyyəti mənasına gəlmir. Mühüm olaraq qeyd edək ki, fəlsəfi təlimlərin dinin öyrəndiyi məsələlərə münasibəti birmənalı deyildir. Belə ki idealist fəlsəfə dinlə az-çox “yola getdiyi” halda, materialist təlimlər haqqında eyni şeyi demək çətindir. O da nəzərdən qaçmamalıdır ki, idealizm din deyildir! İdealist

¹ Vəhy və ya səmavi dinlər nəzərdə tutulur.

fəlsəfə ilə dinin fərqi xristianlıqla patristik fəlsəfənin, islamla kəlam elminin arasındakı fərq kimidir. Bəzi idealist təlimlər tək tanrının mövcudluğu, kainatın yaradılması, vəhyin bilik mənbəyi olması¹ kimi məsələlərdə dinlə eyni mövqedən çıxış etsə də, Allahın substansiyası, yoxdan yaradılma, Allah-insan münasibətləri və digər mövzularda ondan fərqlənir. Məsələn, tədqiqatçılardan Məhəmməd Abdullah Draz (1894-1958) yazır: "...bu fəlsəfi təlimlərdə (idealist təlimlər nəzərdə tutulur – M.E.) dinlərə xas iki mühüm element mövcud deyildir:

1. Materiyanın yoxdan yaradılması. Bu məsələyə bütün dini təlimlər toxunur. Qədim yunanlar dünyanı idarə edənin onu yoxdan yaratmadığını, yaradıcı qüvvədən qabaq materiyanın dağınıq formada olduğunu və materiyyaya forma verilməklə dəqiq bir sistemin yaradılmasını qəbul edirdilər (Platonun *Demiurq* ideyasını xatırlayaq – M.E.)...

2. Rübubiyyət². ...bütün dinlər gündəlik hadisələrə təsir göstərən, məxluqatla davamlı münasibətdə olan, onlara kömək edən ali gücün mövcudluğu ideyasına əsaslanır... Kainatı yaradan Allahın mövcudluğunu qəbul edən elə fəlsəfi təlimlər vardır ki, bu məziyyətlərə sahib tanrı təsəvvüründən uzaqdırlar. Hətta bəzi təlimlər Allah-kainat münasibətlərini ilk səbəb-nəticə, ya da vəzifəsini başa vurmuş ilk səbəb-nəticə əlaqəsi kimi qəbul edir (Epikürün dünyanın işinə qarışmayan tanrı təsəvvürü ilə müqayisə edək – M.E.)... " (189, 59-60).

¹ Türkiyəli tədqiqatçı Mübahat Türker yazır: "Bununla yanaşı, fəlsəfəni (idealist fəlsəfə nəzərdə tutulur – M.E.) iman elementlərindən uzaq sırf rəşadətli mühakimə təlimi olaraq qəbul etmək doğru deyildir. Dində rəşadətli elementlər olduğu kimi, fəlsəfədə də iman ünsürlərinə rast gəlmək mümkündür" Bax: (116, 3).

² Allahın hər şeyin vahid yaradıcısı və sahibi olduğunu bildirən dini termin

Dinlə idealist təlimlərin fərqi təkcə yuxarıda göstərilənlərlə qurtarmır, həmçinin buraya tanrı(lar)ın, varlığın və ruhun substansiyası, dünyanın əbədi olub-olmamağı, Allah-insan münasibətləri, ruhun ölüb-ölməməyi kimi məsələlər daxildir.

İndi isə fəlsəfi təlimlərlə dinlərin oxşar və fərqli cəhətlərinə toxunaq. Dinlə fəlsəfə aşağıdakı məsələlərdə bir-birindən fərqlənir:

1) Mənbə fərqi. Din alimləri bildirir ki, səmavi dinlərin əsasını vəhy əmələ gətirsə də, təfəkkür də dini təlimlərin möhkəmlənməsində mühüm rol oynayır. Vəhy mənbəli biliklər ağilla kəsb olunmur, ancaq ona uyğundur. Ümumiyyətlə, belə bir yanaşma mövcuddur ki, dinin əsas ehkamları vəhyin məhsulu olduğu halda, ikinci dərəcəli hökmlər dini mətnlər əsasında rəşional metodlarla təsis edilir.

Fəlsəfə isə idrak və təfəkkür əsasında əşya və hadisələrə münasibət bildirir. Dindən fərqli olaraq, fəlsəfə rəşional təfəkkür yolu ilə yaranır, insan beyninin məhsulu sayılır.

2) Prinsip və qayda-qanunların dəyişilib-dəyişilməməyi. Dinə görə, Allaha inanan kəs onun hökmlərinə mütləq şəkildə riayət etməlidir. Çünki bu hökmlər ehtimal və səhlərdən uzaqdır. Vəhy Allahın bildirdiyi şeydir və Allah səhv etmədiyindən qoyduğu hökmlər dəyişməzdir.

Fəlsəfi prinsip və qaydalar isə mütləq deyildir. Bu prinsip və qaydalarda ehtimallar, subyektiv yanaşmalar mövcuddur. Tarix boyu bir filosofun bu və ya digər fəlsəfi məsələyə dair ideyaları digər filosoflar və ya fəlsəfi təlimlər tərəfindən təkzib edilmişdir.

İlahiyyatçılar göstərir ki, dinin etiqad ehkamları və prinsipləri vəhyin məhsulu olduğundan zaman və məkan amilinin təsiri ilə “deformasiya”ya uğramır. Vəhy insan zəkasının məhsulu

deyildir, odur ki səhvlərdən xalidir, dövrdən-dövrə dəyişilmək ona yaddır. Deməli, ehkamlar dəyişməzdir, qətidir, islahat təşəbbüsləri qarşısında sarsılmaz və “soyuqqanlı”dır. Əgər belə olmasa idi, tarixin səhifələri din-fəlsəfə münasibətlərində kəskin qarşıdurma hallarının, “bidət elm” və ya “kortəbii varlıqlara inamın xurafatla qarışmış forması, köhnəlmiş ideyalar yığımı” kimi təsvirlərin şahidi olmazdı.

Fəlsəfi prinsip və ideyalara isə dəyişilmək, yenilənmək, bəzən də təkzib olunmaq xasdır. Çünki insan beyni təfəkkür və idrak baxımından daim inkişaf edir. Təfəkkür təcrübə ilə, təcrübə isə zamanla əlaqəlidir. Məhz bu səbəbdən filosoflar keçmişdə səsləndirilmiş fəlsəfi ideyalara yenidən nəzər salmışlar.

3) Bir-birinə fərqli münasibət bəsləmə. Din-fəlsəfə münasibətlərində iki əks tendensiya mövcuddur. Dinin öyrəndiyi məsələlər fəlsəfənin də tədqiqat obyektidir. Buraya ali yaradıcının mövcud olub-olmamağı, öz-özünə yaranmanın qeyri-mümkünlüyü, insanın dünyaya gəliş səbəbi, kainatın başlanğıcı və sonu, həqiqət axtarışı, xoşbəxtliyin mahiyyəti, ruhun mövcudluğu və s. daxildir. Ümumi götürdükdə, tarixən din təmsilçilərinin fəlsəfəyə münasibətində üç görüş özünü göstərmişdir: birinci görüşün tərəfdarlarına görə, din və fəlsəfə heç bir məsələdə ortaq deyildir. Bu səbəbdən onların uyğunluğu qeyri-mümkündür. Yəni, qeyri-dini dünyagörüşü formaları həqiqəti ifadə etmir. Bu nöqteyi-nəzər fideizm adlanır. Məsələn, xristian ilahiyyatçısı Kvint Florens Tertulliana (155-240) görə, “..Xristlə Dionisin, Yerusəlimlə Afinanın arasında ümumi heç nə yoxdur. Yəni, “Credo quia absurdum est” – “absurd olduğu üçün inanıram” (24, 12).

Fəlsəfə də eyni mövqedən çıxış etdikdə ateizm yaranır. “... fideistlər dinin adından çıxış edib onunla fəlsəfə arasında heç bir

əlaqənin olmadığını car çəkdikləri kimi, ateistlər də həqiqət və reallığın yalnız ağilla, məntiqlə izahının mümkünliyünü bildirir, dini fəvqəlsüur mahiyyət sayır, “din” və “Allah” sözlərinin fəlsəfi leksikondan çıxarılmasını zəruri hesab edirlər” (56, 207).

İkinci görüşə gəlicə, onun tərəfdarlarına görə, din və fəlsəfə arasında müəyyən məsələlərdə uyğunluq mümkündür. Avqustin (354-430), Kenterberli Anselm (1033-1109) və başqaları bu mövqedən çıxış edirdilər. Onların şüarı belə idi: “credo ut intelligam”, yəni “düşünmək üçün inanıram”.

Üçüncü nöqteyi-nəzərin məzmunu bundan ibarətdir ki, din və fəlsəfə bir-birinə bütünlükdə müvafiqdir. Bu nöqteyi-nəzərin tərəfdarları hesab edirlər ki, din və fəlsəfə eyni mahiyyətin fərqli təzahürləridir. Yəni, həqiqət birdir, ona aparan yollar isə fərqlidir; din və fəlsəfə eyni həqiqətin fərqli ifadə formalarıdır. Belə yanaşma tərzii patristik sxolastika üçün səciyyəvidir. Məsələn, xristian ilahiyyatçısı Yustin Filosof (100-165) deyirdi: “Fəlsəfə (platonçuluq) bütövlükdə Xristə yönəlib və bizi xristianlığa aparıb çıxarır” (24, 12). “İlk sxolastik” adını almış İohann Skot Eriugenə (810-877) görə, fəlsəfə xristianlıqdan heç nə ilə fərqlənmir.

Dinlə fəlsəfənin oxşar cəhətlərinə gəlicə, aşağıdakıları göstərmək mümkündür:

1) Müştərək mövzu və problemlər. Tarix boyu din və fəlsəfə “...insanı və kainatı nə yaratmışdır? Yoxsa onlar təsadüfən yaranmışlar? Əgər yaradıcı qüvvə mövcuddursa, nədən ibarətdir? Dərk ediləndir yoxsa irrasiyaldır? Yaradan ilə kainatın, insanın əlaqəsi necədir? Dünya nə üçün və nədən yaradılmışdır? ...İnsan mahiyyətcə nədir və digər varlıqlardan nə ilə fərqlənir? O nə üçün yaradılıb? ... Ruh ilə bədənin arasında hansı əlaqə vardır? ...Ruh nədir?... Ölümdən sonra ruhun aqibəti necə ola-

caq? ...Dirilmə mümkündürmü? Mümkündürsə, necə?... İnsan etdiklərinə görə sorğu-suala çəkiləcəkdirmi?...” (56, 182-183) kimi suallara cavab axtarmışdır.

2) *Ortaq məqsədlər*. Həm din, həm də fəlsəfə eyni məqsəddən çıxış edir. Həqiqətə çatmaq, dünyanın nə üçün mövcud olması barədə insanları maarifləndirmək, onlara biliyi kəsb yollarını öyrətmək, fərdlərin və ya cəmiyyətin dünyaya baxışını formalaşdırmaq, xoşbəxtliyə aparan yolları müəyyənləşdirmək, həqiqət, xeyir və şər, xoşbəxtlik və digər problemlər ilahiyyatçıları və filosofları həmişə düşündürmüşdür.

Fəlsəfə və dini həmçinin başqa cəhətlərə görə bir-birindən fərqləndirən müəlliflər vardır. Onlar iddia edirlər ki, fəlsəfə dahilərin, din isə kütlə təfəkkürünün məhsuludur (bu iddianı əsaslandırmaq üçün dini kitab və şəxsiyyətlərə dair məlumatların azlığı və “gizliliy”i faktı irəli sürülür); fəlsəfə yeniliyə, din isə mühafizəkarlığa meyllidir; dinə iqtidar və hakimiyyət arxa çıxmış, fəlsəfə isə müstəqil sahə kimi inkişaf etmişdir (189, 65-67).

Bu iddialar, əsasən kortəbii inamın məhsulu hesab olunan qeyri-vəhy, politeist dinlər, o cümlədən, haradasa, xristianlıq üçün doğrudur. “Din kütlə təfəkkürünün məhsuludur” iddiası doğru deyildir. Çünki tarixə nəzər saldıqda qarşımıza Musa, İsa, Məhəmməd, Budda, Mani, Martin Lüter kimi şəxsiyyətlər çıxır (189, 68).

Dini kitab və şəxsiyyətlərə dair məlumatların azlığı və “məxfiliy”i iddiasına gəlincə, islam və Məhəmməd peyğəmbər haqqında bunu iddia edə bilmərik. İslamın müqəddəs kitabı Quranın orijinallığı, Məhəmməd peyğəmbərin həyatına dair klassik mənbələrdə kifayət qədər mötəbər məlumatın mövcudluğu faktları bu iddianı puça çıxarır.

“Fəlsəfə mütərəqqi, din isə mühafizəkar ruha malikdir” iddiası da metodoloji-analitik yanaşmadan uzaqdır. Unutmaq olmaz ki, vəhyə əsaslandığı üçün dinin ana ehkamları dəyişməzdir, zaman və məkana tabe deyildir. Bu səbəbdən tarix boyu mono-teist dinlərin “etiqad” (əqidə) əsasları dəyişməmişdir.

Dinə hakimiyyətin arxa çıxması, fəlsəfənin isə sərbəst sahə kimi fəaliyyət göstərməsi iddiası da müəyyən suallar doğurur. Xristianlıq və islam erkən mərhələdə heç bir iqtidara, avtoritet gücə arxalanmadan yayılmışdır. Tarix boyu buddizmin heç bir siyasi gücə istinad etmədən fəaliyyət göstərməsi faktı da diqqətdən yayınmamalıdır. (189, 70-71).

1.2. Qədim yunan ictimai fikrində fəlsəfə və din

İslam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunə keçməzdən əvvəl bu münasibətlərin islamaqədərki tarixinə nəzər salmağı münasib hesab edirik.

Qədim yunan ictimai fikir tarixində din-fəlsəfə münasibətləri, əsasən idealist və materialist fəlsəfi təlimlərin toxunduğu problem olmuşdur. Məsələn, dünyanın yaradılması məsələsi materialistlərlə idealistləri qarşı-qarşıya qoysa da, idealistlərin teizm problemi bütünlükdə həll edilməmişdi. Platonun fəlsəfi təlimindəki “usta” tanrı Demiurq (Demiourgos – hərçənd ki Platona görə, kainatda xaos hökm sürdüyü bir vaxtda tanrı Demiurq ideyalara əsaslanaraq mövcud olan və heç bir şey və adla təsvir edilməsi mümkün olmayan ilk maddəyə təsir etməklə şeylər dünyasını yaratmışdı. Yəni, Platonun tanrısı dünyanı yoxdan deyil, materiyadan xəلق etmişdi – 43, 28) Epikürün yaratdıqdan sonra dünyanı nəzarətsiz buraxan tanrı təsəvvüründən (64, 89)

fərqlənirdi. Problem təkcə yunan tanrılarının xüsusiyyətlərində deyil, həm də bunun məntiqi nəticəsi olaraq, yaradılışın fərqli üsullarla baş verməsində mürəkkəbləşirdi.

Biz qədim Yunanıstandakı bu fikri çəkişmələrə din prizmasından yanaşmırıq və bunu heç iddia da etmirik. Çünki çəkişmənin cərəyan etdiyi dövrdə fəlsəfə dinlə müqayisədə məlum məsələyə daha dolğun münasibət təqdim edirdi. Materializmlə mübarizədə yunan idealizminin uğursuzluğu təkcə onun kortəbii mahiyyətindən deyil, həm də idealizmə xas problemlərin həllini bütövlükdə tapmamasından (dünyanın əzəliliyi məsələsində Aristotelin tanrı-kainat “şərikliy”i ideyasında olduğu kimi) irəli gəlirdi. Kortəbii yunan monoteizmi (əslində bu monoteizmin politeizmdən heç bir fərqi yox idi) materialist təlimlərdən müdafiə olunmaq üçün fəlsəfədən “qalxan” kimi istifadə etmişdi. Amma bu fəlsəfə ziddiyyətlərdən uzaq deyildi. Məhz bu səbəbdən yunan idealizmi çıxılmaz vəziyyətə düşmüşdü.

Mühüm olaraq qeyd edək ki, qədim Yunanıstanda din-fəlsəfə münasibətlərinin mütəşəkkil forması Pifaqordan sonrakı fəlsəfi təlimlərdə özünü göstərmişdi. Düzdür, pifaqoraqədərki yunan ictimai fikrində tanrı-insan, tanrı-yaradılış, insan-kainat, ruh-bədən münasibətlərinin ibtidai, kortəbii təsvirinə rast gəlmək mümkündür. Amma, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, din-fəlsəfə münasibətləri məhz Pifaqordan sonrakı mərhələdə sistemli forma almışdı. Burada mühüm bir məsələni qeyd etmək yerinə düşür: müasir tədqiqatlarda insan, kainat və tanrı məsələlərindən bəhs edən pifaqoraqədərki yunan ideyaları “hikmət” adlandırılır və göstərilir ki, bu “hikmət” mənşə etibarı ilə Misir, Babilistan və İrandan gəlmədir (101; 46; 117, 3; 44, 9). Fəlsəfəni isə yunanlar təsis etmişlər. Hətta sonralar

müsəlman mütəfəkkirləri fəlsəfəni bütövlükdə rəşadət elmindən çox hikmətlə qarışmış bilik hesab edirdilər. Qeyd edilməlidir ki, qədim yunan ictimai fikri “Olimp tanrılarının ciddi nəzarəti altında” formalaşmışdı. Tanrılar insanlaşdırılmış və hər bir şeyə müdaxilə edən qüvvələr hesab edilirdi. Yunan miflərindən də məlum olur ki, tanrılar sərbəst düşüncəyə qarşı olmuşlar. Tanrılar qarşısında insanların azadlıq arzusu miflərdə də öz əksini tapmışdı. Məsələn, insanlara odu bəxş edən Prometey yunan adət-ənənəsində bəşəri gücün və tanrılara qarşı etirazın simvolik ifadəsi idi (50, 27-28).

Ümumiyyətlə, antik Yunanıstanda din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunda aşağıdakı məsələlərə fərqli yanaşmalar mövcud idi:

- a) tanrı(lar)ın, varlıq və ruhun substansiyası
- b) dünyanın əbədi olub-olmamağı
- c) tanrı-insan münasibətləri
- ç) ruhun ölüb-ölməməyi

Məsələn, Falesə (e.ə 640-548) görə, ilk substansiya su, Millet fəlsəfə məktəbinin digər nümayəndələri Anaksimandr (e.ə. 610-546) və Anaksimənə (e.ə. 585-525) görə isə apeyron (zaman və məkanda qeyri-müəyyən olan) və hava idi. Kainatın əbədiliyi mövzusu Parmenidin (e.ə. 515-460), Ksenofan (e.ə. 570-480. Onun fəlsəfəsi panteist idi: tanrı kainatdır) və Epikürün (e.ə. 341-270) fəlsəfi təlimlərinin ortaq cəhəti hesab edilir. Ksenofanın monoteist təlimi tək tanrını zəka və düşüncə ilə eyniləşdirirdi. Anaksimənə görə, ilk substansiyanı Tanrı yaratmamışdı. Demokritin (e.ə. 460-370) ruh təsəvvürü atomlardan, Zenonun (e.ə. 336-264) ruh təsəvvürü dörd ünsürdən, Heraklitin (e.ə. 535-475) ruh təsəvvürü alovdan, Platonun (e.ə. 427-347) ruh təsəvvürü ideyadan, Aristotelin (e.ə. 384-322) ruh təsəvvürü isə ağıldan ibarət idi. Romalı mütəfəkkir Lukretsi Kar (e.ə. 95-

55) ruhun mövcudluğuna inanır, amma bədənin ölməyi ilə onun da yox olacağını güman edirdi. Epikürün fəlsəfi təlimini səciyyələndirən “dünyanın işinə qarışmayan tanrı” anlayışı Pifaqor, Platon və Aristotelin irəli sürdükləri “idarəçi tanrı” təsəvvüründən fərqlənirdi.

Xülasə, yunan fəlsəfəsi əksər hallarda tanrı təsəvvürünü inkar etmir, dini problemlərə münasibət bildirir, bəzən də rasio-nal-dini təlim təsəvvürü bağışlayırdı. O, dini-mifoloji təlimlərin xidmətində dayanır, onlara rasio-nal izahlar gətirməyə cəhd göstərirdi. Təbii ki, bəzi fəlsəfi ideyalarda mifoloji-dini təlimlər tənqid edilmişdi. Bu hala qismən Epikürün, bütövlükdə isə Tit Lukretsi Karın fəlsəfi görüşlərində rast gəlinir.

1.3. Xristianlıqda din və fəlsəfə problemi

Din və fəlsəfə problemi Orta əsr xristianlıq təlimində əhəmiyyətli yer tuturdu. Məlumdur ki, xristianlıq yunan-ellin mədəniyyəti arealında yaranmış və yayılmışdı. Savadlı təbəqə yunan fəlsəfəsinə dərinədən bələd idi və İncil təlimləri onlara yad təsəvvür bağışlayırdı. Sual yaranırdı: xristianlar onlarla necə münasibət qurmalı idilər? Ya xristianlıq onların fəlsəfi dünyagörüşünə uyğunlaşdırılmalı, ya da ellin-yunan fəlsəfəsi büt-pərəst təlim olaraq xarakterizə edilməli idi. Bu zaman iki hal yaranırdı: a) fəlsəfə ilahi bilik sahəsi olaraq qəbul edilir və bu halda xristianlığın fəlsəfi izahı təbii hesab olunur; b) həqiqətin yalnız İncildə mövcud olmağı ideyası irəli sürülür və bu həqiqətin büt-pərəst yunan fəlsəfəsi tərəfindən “murdarlanmamağı”nın vacibliyi vurğulanır.

Xristianlar birinci halla razılaşıdılar. Nəticədə İncil təlimlərinin yunan-ellin fəlsəfəsi əsasında izahına cəhd edən xristian ilahiyyatı formalaşdı (106, 150-151). Bu ilahiyyata görə, fəlsəfə və din həqiqətə aparan iki yol hesab olunurdu; amma hansı mövzuların ağılla, hansılarının isə imanla əlaqəli olmağı xristian ilahiyyatının əsas problemlərindən idi.

Bu problemin həllində fəlsəfə xristianlığa “güzəştə” getməyə məcbur olmuşdu. Amma fikrimizcə, bu məsələdə xristianlıq özü “qurban”a çevrilmişdi. “Troitsa (üç üqnüm) və ruhun bədəndən üstünlüyü kimi ehkamlar yeniplatonçuluğun təsiri ilə təhrifə uğramışdı. Sonralar yeniplatonçuluq təlimi tənəzzül etsə də, (xristian) ilahiyyat(ı) fəlsəfi terminologiyadan xilas ola bilməmişdi. Əslində, ilahiyyatın fəlsəfə ilə mübarizəsində daha çox “ziyana düşən” ilahiyyat idi” (106, 151).

Klement (150-215), Laktansi (250-325), Avqustin (354-430), Akvinalı Foma (1225-1274) və başqaları Orta əsr xristian dünyasında dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmağa çalışmış sxolastiklərdən hesab edilirlər. Məsələn, İsgəndəriyyəli Klement (150-215) dünyanın altı gün ərzində yaradılması ideyasını izah edərkən yaradılmanın zamandan asılı olmadığını iddia etmişdi. Halbuki altı gündə yaradılma təliminə hər kəsin iman gətirməsi tələb olunurdu. Ancaq bunun şübhələrə yol açmamağı üçün Klement fəlsəfəyə müraciət etmişdi. Bu, fəlsəfi izahı mümkün sayılan koqnitiv (əqli, bilik səciyyəli) mahiyyətlər qarşısında özünə daha doğma sayılanı əldən vermək istəməyən hər bir xristianın məcburi və yeganə çıxış yolu idi. Mömin xristian olan Lusiyy Laktansi də (250-325) ayrı-ayrı fəlsəfi biliklərin bəzi həqiqətləri ifadə etdiyini, bütövləşərsə, ali həqiqətin ortaya çıxacağını iddia edirdi. Başqa xristian ilahiyyatçıları kimi o da troitsa, dünyanın altı gündə yaradılması, Həvvanın Adəmin qabırğasından xəlq edilməsi və

digər dini rəvayətlərin rasionallıq izahını vermişdi. Avqustin isə (354-430) yeniplatonçuluq təliminə aid bəzi ideyaların İncil rəvayətləri ilə üst-üstə düşdüyünü bildirmişdi (50, 333).

Bəzi xristian din xadimləri arasında fəlsəfəni ilahiyyətlə eyniləşdirmək meyli mövcud idi. Bunlara Akvinalı Foma-nı (1225-1274) misal göstərmək olar. Foma fəlsəfəni ilahiyyətə münqər etmişdi. Fomaya görə, bilik bütövlükdə insan zəkasına xasdır, lakin məhduddur. Bu səbəbdən insan aqlın dərk edə biləcəyi həqiqətlə kifayətlənməlidir. İmanla aqlın münasibəti belədir və üstünlük imana verilməlidir. Foma fəlsəfəni ilahi həqiqətin dərkı vasitəsi kimi göstərmişdi (9, 160-161).

Erkən Orta əsrlərdə din və fəlsəfənin birləşdirilməsi cəhdləri mövcud problemi bütünlükdə həll etmədi. Çünki xristianlıqda məlum problem paradoksal forma almışdı: bir tərəfdən, həqiqətdən söz açılır, digər tərəfdən isə onun "məkan"ı, epistemoloji xüsusiyyətləri, onu dərk vasitələri haqqında düşünmək qadağan edilirdi. Yunan fəlsəfəsində dinin əhkamlarına zidd məsələlər var idi. Odur ki fəlsəfənin İncilə zidd tərəfləri ya qəbul, ya da rədd edilməli idi. Problemi dərinəndən araşdırdıqda görürük ki, ziddiyyət ümumi din anlayışından deyil, xristianlıq təsəvvürlərindən irəli gəlir. Qənaətimiz budur ki, xristianlıq ilahi təlimdən daha çox "müqəddəsləşdirilmiş" bəşəri bilikləri ifadə edir. Cəsarətlə demək mümkündür ki, Orta əsr xristian dünyasında fəlsəfə başlıca əhkamlarının vəhyin əsasında təsis edildiyi dinlə üz-üzə gəlməmişdi. Hər bir sözü Allahın sözü hesab olunan Kilsə absurd əhkamlar təsis etmişdi. Troitsa təlimi buna misaldır. Üç ayrı olanın həm bir, həm də üç olması, ya da bir olan üçün üç etməyib bir olması ($1+1+1=1$ -dir və $1=3$, $3=1$ -dir) absurd ideya idi (50, 336). Belə olan halda xristianlar bu "əhkmam" haqqında düşünməyi deyil, ona inanmağı şərt olaraq

irəli sürdülər. Tanrının İsadə təcəssümü problemi və ehkamlar barədə düşünməyin yolverilməzliyi dinlə fəlsəfə arasında dərin uçurum yaratmışdı. Bu səbəbdən bəzi xristian ehkamlarının ilahi əsaslar üzərinə qaldırılması zərurəti yarandı və ağıla qərribə tərif verildi; xristian etiqadına görə, ağıl ilk günah ucbatından həqiqi dəyərini itirmişdir. Fəlsəfənin məqsədi həqiqəti dərk etmək olduğundan Kilsə ona qarşı çıxmışdı. Əgər həqiqət axtarılırsa, deməli, xristianlıq həqiqəti təmsil etmir. Yəni, fəlsəfə həqiqəti xristianlıqda axtarmırdı. Bu isə xristianlığın bir din olaraq statusunun tanınmamağı mənasına gəlirdi. Təbii ki, Kilsə belə bir fəlsəfəyə “qucaq açmazdı”.

Məlum olur ki, dini və fəlsəfi məsələlərdəki ziddiyyətlər, əsasən xristianlıq təlimlərinin məzmunundan irəli gəlirdi. Belə ki:

1. Həqiqəti axtarmağa ehtiyac yoxdur. Çünki bu, xristianlıqda həqiqət təliminin olmadığı mənasına gəlir;

2. Həqiqəti ağılla dərk etmək qeyri-mümkündür, çünki ağıl ilk günahı törətmişdir;

3. Ağılla bəzi həqiqətləri dərk etmək mümkün olsa da, mömin xristian dinin ehkamlarına üstünlük verməlidir (50, 339).

Xristianlıq həqiqəti ağıl və fəlsəfə ilə dərk etmənin mümkünlüyünü qəbul edə bilməzdi. Çünki bu halda ikili həqiqət – fəlsəfi və dini həqiqət ideyası yaranırdı. XVII əsrdə Rene Dekart (1596-1650) məhz ikili həqiqət ideyasından çıxış edərək, dinlə fəlsəfəni iki fərqli müstəvidə qanuniləşdirdi. Beləliklə, fəlsəfə-din ziddiyyəti başa çatdı. Dekartın karteziyanlıq fəlsəfəsi varlığı fiziki (ağılla dərk edilən) və metafizik (inanc tələb edən) olmaqla iki kateqoriyada təsnif etmiş, hər ikisinin həqiqət olduğunu bildirmişdi (50, 340).

Xristianlıq təliminin din-fəlsəfə probleminə baxışı haqqında yekun olaraq bildiririk ki, bu din yarandığı ilk vaxtlar-

da heç bir fəlsəfi təlimlə təmasda deyildi. Xristianlıq Tanrıya iman məsələsində yeniplatonçuluq və digər fəlsəfi təlimlərdən fərqlənirdi. Amma sonralar bu dinin ehkamları fəlsəfə tərəfindən tənqid olunmuşdu. Odur ki ehkamların rəşional-fəlsəfi apologetikası zərurəti yaranmış, fəlsəfi tənqidlərin qarşısını almaq üçün Kilsənin nəzdində patristik filosoflar yetişmişdi. Din xadimləri həm də patristik filosoflar sayılırdılar (64, 126). Sxolastika təlimində Aristotel məntiqi (formal məntiqi) polemika vasitəsi olaraq seçilmişdi. Bir sözlə, Orta əsrlərdə xristianlıq-fəlsəfə münasibətlərini əvvəlcə dinin avtoritetliyi, sonra dinin fəlsəfi izahı (64, 125) və nəhayət, həqiqəti ifadədə din və fəlsəfənin eyni status kəsb etməsi (XVII əsr) ilə səciyyələndirmək mümkündür. Xronoloji olaraq, “Credo quia absurdum est” – “absurd olduğu üçün inanıram” ideyasının “credo ut intelligam” – “düşünmək üçün inanıram” və “intelligo ut credo” – “inanmaq üçün inanıram” nöqtəyi-nəzərləri ilə əvəzlənməsi Orta əsr xristianlıq təlimində din-fəlsəfə münasibətlərinə dair çox şeyi ifadə edir.

1.4. Erkən islam tarixində vəhy (iman) və ağıl

Vəhyə münasibətdə ağılın statusu islamın yaranmasından etibarən müsəlmanları düşündürmüşdür. Odur ki bu problemin özünəməxsus terminologiyası yaranmış, əlaqədar ədəbiyyatlarda ağıl – vəhy, ağıl – iman, nəql¹ – əql, xəbər² – ağıl,

¹ **Nəql:** hərf. ötürülmə. Dini bilik sahələrində biliklərin əsas kəsb üsulu.

² **Xəbər:** “mərfu”, “mövquf” və “məqtu” hədis anlayışlarını özündə ehtiva edən geniş mənalı dini termindir. Mərfu hədislər Peyğəmbərə, mövquf hədislər səhabələrə, məqtu hədislər isə təbəinlərə aid edilir.

hədis – rəy¹, nəss² – qiyas³ və bəyan⁴ – bürhan⁵ kimi təbirlərdən istifadə edilmişdir. İslam fikrində sələfilik, kəlam, sufilik və fəlsəfə tərəfindən problem öyrənilmiş, müxtəlif görüşlər irəli sürülmüşdür. Erkən islam dövründə ağıl-vəhy münasibətlərinin real mənzərəsi bu idi ki, Məhəmməd peyğəmbərin (570-632) vəfatından sonra onun hələ həyatda ikən münasibət bildirmədiyi məsələlərin izahında, mütləq və həlledici səciyyə daşıyan vəhy rəşadət təfəkkürə istinad edən, Quran və Sünnədən götürülmüş ümumi arqumentlər əsasında nəzərdən keçirilən “rəy” üsulu ilə əvəz edilmişdi. Düzdür, fərdi ictihad və rəyə Peyğəmbərin zamanında müraciət edilmişdi, amma “...onun (Peyğəmbərin – M.E.) təsdiqi olmadan hər hansı bir ictihadın əməli hökmə çevrilməsi mümkün deyildi” (81, 69).

İslama görə, Həzrət Məhəmməd bir peyğəmbər kimi Allahın dediklərini insanlara çatdırmaq missiyasını daşıyırdı və Allahın peyğəmbərinə bildirdikləri vəhy ilə gerçəkləşirdi. “Vəhy (isə) hər bir peyğəmbərə nazil edilən Allah sözüdür” (57, 13). Peyğəmbərin həyatına dair yazılmış erkən dövr mənbələrindən aydın olur ki, bəzən vəhy lazımı anda gəlmir, insanlar isə ondan cavab gözləyirdilər. Bu vaxt “...o (Məhəmməd peyğəmbər – M.E.) ona ünvanlanmış suallara cavab vermək, yaxud meydana çıxan problemləri həll etmək, onları dini

¹ **Rəy:** islam fikrində ilk rəşadət üsulu olub, Peyğəmbər və səhabələrin dövründə də bu və ya digər şəkildə istifadə edilmişdir.

² **Nəss:** hər hansı bir məsələ haqqında Quranda və Sünnədə açıq şəkildə əksini tapmış məlumat; dini mətnlərin ümumi adı.

³ **Qiyas:** hərf. müqayisə. Ayə və hədislərdə izahını tapmış oxşar məsələlərin müqayisəsini aparmaqla Quran və Sünnədə münasibətin bildirilmədiyi bir məsələ haqqında hökm çıxarmaq.

⁴ **Bəyan:** ilahi hökmləri insanların başa düşəcəyi üslubda izah etmə.

⁵ **Bürhan:** hər hansı bir şəriət və ya qeyri-şəriət probleminin həllində təqdim edilən rəşadət dəlil, sübut.

cəhətdən əsaslandırmaq zərurəti ilə üz-üzə qalırdı” (57, 142). Elə isə Peyğəmbər daşdığı məsuliyyət, qeybi bilməməyi¹ və vəhyi gözlədiyi halda onun gecikməsi səbəbi ilə nə etməli, Allahın verdiyi mütləq biliyin – vəhyin yerini nə ilə doldurma-lı idi? Bu halda o, problemlərə öz münasibətini bildirir, amma elə olurdu ki, istənilən nəticə meydana çıxmırdı: ağıl vəhyi bütövlükdə əvəz edə bilmirdi. Nəticədə Peyğəmbərin şəxsi rəyləri bəzən vəhyin tənqidinə tuş gəlirdi. Peyğəmbərin inzibati, siyasi və iqtisadi məsələlərə şəxsi ictihadı əsasında münasibət bildirməsi bütün islam alimləri tərəfindən yekdilliklə qəbul edilir. Dini problemlərin həllində onun rəasional üsullardan istifadə edib-etməməyi barədə fikir ayrılığı mövcuddur (83, 37-38). Peyğəmbərin dini məsələlərə dair şəxsi rəy bildirərkən əsaslandığı prinsiplərin nədən ibarət olması bu fikir ayrılığı-nın başlıca səbəbidir. Ancaq qəti surətdə məlum olan budur ki, vəhyin gəlmədiyi hallarda Peyğəmbər əqli üsullara müraciət etmişdir. O, “...vəhyin enəcəyini gözləsə də, onun gəlməyəcəyi qənaətinə vardığından sonra, əlbəttə ki, (düşdüüyü) vəziyyət, şərait nəyi tələb edirdisə, onu da reallaşdıracaqdı” (178, 202). Bu zaman Peyğəmbər ya susur, ya Cahiliyyət dövründən qalma bəzi adətlərə müraciət edir (islam alimlərinə görə, bu adətlər İbrahim peyğəmbərdən qalma hənifliyin qalıqları idi. Onların bu mövqeyi Quran ayələrinə əsaslanır, bax: Quran, XXII/78), məşvərət keçirir (Peyğəmbər bu addımı Qurana əsaslanaraq atırdı, bax: Quran, III/159), səhabələrini ictihada ruhlandırır, nəhayət, öz şəxsi rəyi və ictihadını açıqlayırdı (57, 142-160).

¹ İslam ənənəsində qəbul olunub ki, peyğəmbər olmasına baxmayaraq, Həzrət Məhəmməd istədiyi vaxt qeybdən xəbər tuta bilmirdi. Yalnız Allahın iradəsi ilə ona qeybdən xəbər verilə bilərdi. Bax: Quran, VII/188; VI/50; LXX/26-27.

Vəhyin kəsildiyi vaxtlarda Peyğəmbərin rasioal üsullardan istifadə etməsi islamın mahiyyət etibarı ilə insan ağılına verdiyi əhəmiyyətin göstəricisidir.

Vəhy kəsildikdə Peyğəmbərin istifadə etdiyi üsulları rasioal düşüncə tərzinin məhsulu hesab etmək mümkündür. Belə olmasa idi, vəhyin kəsildiyi və ya ona lüzumun qalmadığı hallarda bu və ya digər problemə şəxsi münasibət bildirildikdə buraxılan xətalara görə Peyğəmbərin ilahi əmrin “məzəmməti”nə tuş gəlməsi¹ məntiqli görünməzdi. Peyğəmbər indiki dövrdə analogiya (qiyas), sillogizm (istinbat – deduksiya), istidlal, istehsan (aprobasiya) və induksiya adlandırılan üsullardan istifadə etmişdir. Mühüm olaraq qeyd edək ki, Peyğəmbərin nəzərində yeni dinin mənbəyi baxımından vəhy ağılla müqayisədə böyük üstünlük kəsb edirdi. Buna baxmayaraq, islam aqlın əhəmiyyətini heç saymırdı. Amma dini məsələlərlə bağlı şəxsi rəy və əqli yanaşmalar vəhyin nəzarəti altında idi.

Qeyd olundu ki, Peyğəmbər bir-sıra rasioal üsullardan istifadə etmişdir. Bunlardan biri də çoxluğun baş verənlərə rasioal münasibətini müəyyənləşdirmək idi. İslam hüququnda “şura” adlandırılan bu üsul bəzən dini, bəzən ailə-məişət, bəzən də idarəetmə və inzibati məsələlərdə tətbiq edilirdi. Misal olaraq, müsəlmanları gündəlik beş vaxt ibadətə – namaza toplanmasını asanlaşdırmaq üçün çağırma vasitəsinin müəyyənləşdirilməsində Peyğəmbərin səhabələrinin rəyini soruşması (azan məsələsi 151, 93), üzərinə zina (qeyri-qanuni cinsi əlaqə) böhtanı atılan, amma Quranda (bax: Quran, XXIV/11-

¹Bədr döyüşündə əsir düşmüş məkkəlilər barəsində çıxarılmış “rasional” qərara görə Quranın Peyğəmbəri məzəmmətləməsi (bax: Quran, VIII/67-68), Təbuk səfəri zaman Peyğəmbərin ondan izn istəyən bir-neçə münafiqə izn verməsi səbəbi ilə töhmətləndirici vəhyin enməsi (bax: Quran, IX/43) və s. faktlar bu qəbildəndir.

12) günahsız olduğu bildirilən həyat yoldaşı Həzrət Aişə ilə əlaqədar olaraq bəzi səhabələri (Əli ibn əbu Talib, Üsamə ibn Zeyd və s.) ilə məşvərət keçirməsi (188, 302), Bədr, Uhud və Xəndək döyüşlərindən qabaq səhabələri ilə məsləhətləşməsi (188, 233-234, 255-256, 313) və digər faktları göstərə bilərik. Yuxarıda dedik ki, Peyğəmbər vəhy gəlmədikdə şəxsi rəyi və ictihadı əsasında hərəkət etmişdir. Belə olduğu təqdirdə "...ictihadının vəhyə əsaslanması şərt deyildi" (109, 471). Amma Peyğəmbər heç vaxt vəhyin nəzarətindən kənarda qalmamışdır. Yeri gəlmişkən, biz onun vəhy kəsildikdə hadisə və əşyalara rəşional münasibət bildirməsi ilə əlaqədar iki mühüm cəhəti nəzərdən qaçırmamalıyıq: a) Peyğəmbərin rəşional münasibət bildirdiyi məsələlər məişət xarakterli olub gündəlik həyata, inzibati işlərə aid idi. Bu zaman Peyğəmbərin dediklərinə əməl etmək, itaət göstərmək zəruri deyildi. Məsələn, buraya Bədr döyüşündən qabaq strateji mövqenin seçilməsinə dair Peyğəmbərin rəyi (188, 233), bitkiləri süni tozlandırmaqla məşğul olan mədinəlilərin yanından keçdikdə onların etdikləri ilə razılaşıbmamağı (174, VII, 325; 68, 183) və s. daxildir; b) barəsində Peyğəmbərin öz rəyini bildirdiyi məsələlər dinin bu və ya digər hökmləri ilə bağlı idi. Bu zaman Peyğəmbər öz ictihadında yanılırdısa, ilahi qınağa tuş gəlirdi. Məsələn, Bədr döyüşündə əsir düşmüş məkkəlilər barəsində çıxarılmış "rəşional" qərara görə Quranın Peyğəmbəri məzəmmətləməsi (bax: Quran, VIII/67-68), Təbuk səfəri zaman Peyğəmbərin ondan izn istəyən bir-neçə münafiqə izn verdiyi üçün töhmətedici vəhyin enməsi (bax: Quran, IX/43), həyat yoldaşı Zeynəbin otağında nisbətən çox qaldığı üçün digər əyalları tərəfindən Zeynəbin yanında ikən baldan hazırlanmış şərbəti içdiyindən guya ağzından pis qoxunun gəlməsi kimi uydurmadan sonra bir daha ballı şərbət içməyəcəyinə dair and verməsi

və bu səbəbdən Allahın tənbehinə tuş gəlməsi (bax: Quran, LXVI/1) və sair bu qəbildəndir. Peyğəmbərə aid edilən elə ictihad faktları mövcuddur ki, bütövlükdə rasiona mühakimənin məhsuludur. Məsələn, həccə getməyi niyyət edən, lakin öldüyü üçün onu yerinə yetirə bilməmiş anasının əvəzinə həcc etməyin mümkün olub-olmadığını soruşan bir qadına Peyğəmbərin: “Əlbəttə, həcc et. Ananın bir borcu olsa idi, onu sahibinə qaytarmazdın?” – deyə cavab verməsi (175, III, 193), oruclu ikən həyat yoldaşını öpən və Peyğəmbərdən bunun orucu pozub-pozmadığını soruşan Ömər ibn əl-Xəttaba: “Su ilə ağzını yaxalasaydın, orucun pozulardımı?” – deməsi (176, I, 538) və digər faktlar buna misaldır. Göründüyü kimi, sonuncu faktda müqayisə üsulundan – analogiyadan istifadə edilib.

Bir sözlə, Peyğəmbər sadəcə vasitəçi – vəhyi alıb insanlara ötürən olmamış, müxtəlif problemlərə ağılın prizmasından münasibət bildirmişdir. Ancaq onun vəfatından sonra dinin məsələlərinə şəxsiz iman bəsləməklə yanaşı, dialektik münasibət bildirmək ənənəsi də yarandı. Buna səbəb olmuş faktorlar çox idi. “...xəlifəlik məsələsi, Həzrət Osmanın şəhid edilməsi, daxili çəkişmələr (Cəməl və Siffin döyüşləri), fərqli din və mədəniyyətlərə malik xalqlarla təmas müxtəlif fikirlərin yaranmasına səbəb olmuşdu” (37, 17). Xilafət ərazilərinin genişlənməsi nəticəsində dövlət idarəçiliyi, vəzifə bölgüsü kimi yeni problemlər yaranmışdı; Allah qarşısında məsuliyyət daşıyan insanın dövlət qarşısında hansı öhdəliyə sahib olması məsələsi mübahisələrlə müşayiət olunurdu. Belə bir insanın xeyir və şər məsələsində şəxsi iradəyə sahibliyi ətrafında cərəyan edən fikri çəkişmələr nəticəsində ehkamlara münasibətdə dialektik fəlsəfənin təzahürləri sezilməyə başladı. Xaricilərin “böyük günah”, “hökmün Allaha aidliyi” kimi məsələlərə

dair iddiaları, VII əsrin axırlarında Suriyada yaranmış və Əməvi xanədanına haqq donu geydirməyə çalışan mürciəlik cərəyanının “iman-əməl” konsepsiyası erkən dövrlərdə islam fikri tarixinin din-fəlsəfə münasibətləri çərçivəsində şahidi olduğu ibtidai təzahürlər idi.

Peyğəmbərin davamçıları – səhabələr də Quranda münasibətin bildirilmədiyi və ya ümumi olaraq toxunulmuş məsələlərin rəşional izahına cəhd göstərirdilər. Çünki Peyğəmbər səhabələrinə vəhylə tənzimlənən dəyişməz və qəti qaydaların şamil olunmadığı məsələlər haqqında sərbəst düşünmək icazəsi vermişdi. “O, dinin və gündəlik həyatın tələbi sayılan ictihad məsələsinə səhabələrini hazırlamaq, (bu işdə onlara) rəhbərlik etmək üçün həm özünün iştirakı, həm də iştirakı olmadan (onların) ictihadına icazə verir, onları bu işə ruhlandırır” (83, 40). Amma bu və ya digər məsələnin rəşional izahı Peyğəmbərin təsdiqi olmadan hüquqi məzmun kəsb etmirdi. Onun vaxtında səhabələrin ictihadına misal olaraq, Əli ibn əbu Talibin Yəməndə ikən yanına gələn və eyni uşağın ataları olduqlarını iddia edən üç nəfərə kəsdiyi hökm (135, I, 203), Əmr ibn Asın cünub¹ ikən insanlara namaz qıldırması (175, I, 90), Xəndək döyüşü ərəfəsində səhabələrin Bəni-Qüreyzə qəbiləsinin torpaqlarına çatmadan ikinci namazını qılmamaq barəsində Peyğəmbərin göstərişi ətrafında fikir ayrılığına düşmələri (135, I, 204), su olmadığı üçün təyəmmüm edib namaz qılan iki səhabədən birinin su tapdıqdan sonra dəstəmaz alaraq namazını yenidən qılması, digərinin isə qılmaması (135, I, 204), sülh şərtlərini pozmuş Bəni-Qüreyzə qəbiləsi haqqında Səd ibn Muaz adlı səhabənin çıxardığı hökmün Peyğəmbər tərəfindən təsdiqlənməsi (174, VI, 75), gecə poll-

¹ Cinsi əlaqə və ya pollyusiyadan sonra yuyunmaqla təmizlənməyi zəruri edən hal

yusiya nəticəsində cünub olmuş Əmmar ibn Yasir və Ömər ibn əl-Xəttabın təyəmmümlə namazın qılınıb-qılınmayacağına dair fərqli görüşlərini (107, II, 19) və sairə göstərmək olar. Deməli, hələ Peyğəmbər sağ ikən ictihaddan istifadə halları mövcud olmuşdur. Amma bu dövrdə ictihad dini bilikləri kəsbdə əsas üsul hesab olunmurdu; ondan az-az hallarda istifadə edilir, çıxarılan nəticələr dinin ehkamlarını tənzimləyən hökm rolunu oynamır, yalnız vəhy və Peyğəmbərin təsdiqindən sonra legitimlik qazanırdı.

Peyğəmbərin vəfatı gənc müsəlman icması daxilində yaranmış problemlərin həllində iman-ağıl ziddiyyətinə səbəb olmadı. Səhabələr əməli problemlərin həllində ictihaddan (rəydən) istifadə edirdilər. Bu dövrdə rəy (ictihad) “dini mətnlərin qismən və ya tam şərhə əsas götürülməklə Kitab və Sünnədə hüquqi statusu (hökmü) göstərilməmiş məsələlərin rəşadət mühakiməsi”si (81, XIII, 5) idi. Sonralar “istehsan” (aprobasiya), “istislah” və “qiyas” adlandırılan rəşadət üsulları həmin dövrdə “rəy”in tərkib hissəsini əmələ gətirirdi. “Bu dövrdə mühakimə və qiyas (analogiya) üsullarının ibtidai təzahürləri özünü göstərirdi” (101, 179). Misirli tədqiqatçı Əli Sami ən-Nəşşar bu dövrü belə xarakterizə edir: “Quran insanları varlıq və yaradılış haqqında düşünməyə çağırır, ...fərqli hadisə və şeylər arasında müqayisə aparmağa (qiyas) səsləyir, onlarda müqayisə (qiyas) əsaslı düşünmə istəyi yaradırdı. ...Belə qiyasa əsaslanan düşüncə tərzini ...əməli üsul (metod) adlandırmaq mümkündür” (184, I, 24).

Bir sözlə, Peyğəmbərin vəfatından sonra səhabələr yeni yaranmış problemlərə münasibətdə təqlidçi mövqə tutmamışdılar; əgər bu və ya digər problem haqqında iki ana mənbədə: Quran və Sünnədə konkret məlumat yox idisə, rəşadət üsul-

dan – rəydən istifadə edilirdi. Həlledici qərarı kimin verməsi isə – əvvəllər bu vəzifə Peyğəmbərin üzərinə düşürdü, indi isə o, həyatda yox idi – bəzən fikir ayrılığı ilə müşayiət olunurdu. Odur ki ilk xəlifələr Əbubəkr və Ömər ifrat fikir ayrılıqlarının qarşısını almaq üçün məşvərət xarakterli ictihad şurası çağırırdılar. Fərdi mühakimə kollektiv mühakimə ilə müqayisədə legitimliyini itirmişdi. Kollektiv mühakimə (konsensus) erkən müsəlman rəşadət fikrinin səciyyəvi tərəfi idi. Şura (fərdlərin rəylərinin ümumi rəydə birləşməsi baxımından “şura”-nı induktiv metod hesab etmək mümkündür) vasitəsilə öyrənilən məsələlərin mövzusu da dəyişmişdi. Əgər Peyğəmbərin dövründə şura yolu ilə siyasət, bəzən də məişət problemləri həll edilirdisə, səhabələrin vaxtında şəriət məsələləri şuranın müzakirə obyektinə çevrilmişdi. Amma bütün bunlara baxmayaraq, yeni üsullar sırf rəşadət xarakter daşıyırdı. Bu üsulların tətbiqində bir qayda olaraq Quran və hədislər istinad seçilirdi. XII əsrin fəqihlərindən Əbu İshaq əş-Şirazi yazır:

“...Səhabələrə görə, fiqhın mənbəyi Allah və peyğəmbərinin (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) buyruqları idi, bu buyruqlardan ağıl çıxardığı nəticə və hökmlər idi, Peyğəmbərin (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) əməlləri idi, ağıl bu əməllərdən əxz etdiyi hökmlər idi...” (126, 35).

Onu da qeyd edək ki, bu dövrdə rəşadət düşüncəsinin nəzəri tərəfləri işlənilib hazırlanmamışdı; səhabələrin ictihadı əsasən əməli olub, müəyyən hadisələrlə əlaqədar idi.

Bu dövrün rəşadət mənzərəsinə nəzər salsaq, qarşımıza bəzən əsaslı səbəblərdən əhkamlara fərqli münasibət bildirmək halları çıxacaqdır. Məsələn, xəlifə Ömər ibn əl-Xəttab, Quran-da Kitab əhlinin qadınları ilə evlənməyə icazə olsa da¹, qeyri-

¹ Bax: Quran, V/6.

müsəlmanlarla evləndikləri təqdirdə müsəlman qadınların ərsiz qala biləcəklərinə görə Mədaindəki valisinə yazdığı məktubda bunu qadağan etmiş (82, 117), aclıq illərində oğurluq edənlərin əllərinin kəsilməsi cəzasını tətbiq etməmişdi (97, 94).

Səhabələrin dövründə ağıl və vəhy məsələlərini aşağıdakı bəndlərdə bu cür xülasə edə bilərik:

a) Xilafətin ərazisi genişlənmiş, fərqli din və mədəniyyət mənsubları ilə təmas nəticəsində qeyri-yeknəsəq mədəniyyət formalaşmışdı. Bu səbəbdən dinlə əlaqəli yeni məsələlər meydana çıxır, səhabələr Quran və Sünnə ilə yanaşı, rəşadət üsulu – “rəy” (ictihad) üsuluna müraciət edərək onları həll etməyə cəhd göstərirdilər.

b) İslam tarixinin bu mərhələsində mövcud problemləri həll etmədə rəşadət üsullardan istifadə geniş vüsət almamışdı.

c) Rəşadət düşüncə ibtidai təzahür formaları ilə müşayiət olunurdu. Onun nəzəri aspektləri hələ işlənib hazırlanmamışdı. Sonralar ictihad, rəy, qiyas, istehsan... adlandırılacaq məfhumların o dövrdə müvafiq terminlərlə ifadə edilməməsi faktı da buna dəlalət edir.

ç) Fərdi ictihad əməliyyatları şura ictihadı ilə müqayisədə “kəsərli” deyildi. Məşvərət şurası başlıca rəşadət üsulu hesab olunurdu.

İslam tarixinin təbəin mərhələsində də dini problemlərin həllində Quran və hədislər əsas götürülməklə yanaşı, əqli üsullardan da istifadə edilirdi. Belə ki bu və ya digər məsələnin cavabını əvvəlcə Quranda, sonra Sünnədə, daha sonra səhabələrin rəşadət qərarlarında – ictihadlarda axtarırdılar. Qənaətbəxş cavab tapılmasaydı, yenidən ictihad əməliyyatı aparılır, məsələnin rəşadət həllinə cəhd göstərilirdi. Bu dövrdə də şura – induktiv üsul qanunvericilikdə əsas rol oynayırdı.

1.5. Erkən dövr nəzəri müsəlman rasionel fikrinin təşəkkülü

İslam fikri tarixində əql-vəhy “qarşıdurması”nın ilk təzahürlərinə VIII əsrin əvvəllərində rast gəlinir. Dini məsələlərin həllində Quran və Sünnəni əsas götürən “hədis tərəfdarları” arasından rasionel “rəy” üsulunu qətiyyətlə rədd edənlər tapıldı. Digər tərəfdən, Quran və Sünnəyə istinad etməklə yanaşı, ictihad əməliyyatlarından istifadə edən “rəy tərəfdarları” arasında rasionel üsullara ifrat dərəcədə üstünlük verənlər vardı. Nəticə etibarı ilə, “...təbəin dövrü və ondan sonrakı mərhələdə ibtidai rasionel idrak mürəkkəb forma alaraq, mütəşəkkil rasionel təlimə – kəlama zəmin hazırlayacaqdı” (121, 228). Vəhyi biliyin yeganə mənbəyi hesab edənlərin “mövcud olanla kifayətlənmə”si, qarşı tərəfin isə həqiqəti kəsbdə ağla geniş səlahiyyət verməsi müxtəlif rasionel təlimlərin meydana çıxmasına səbəb oldu. Mövzu haqqında hərtərəfli təsəvvürün hasil olmağı üçün dövrün siyasi-ictimai mənzərəsinin təhlilinə ehtiyac vardır.

Bundan əvvəl qeyd etmişdik ki, müsəlmanlar Peyğəmbərin vəfatından sonra xəlifənin kim olmağı ətrafında yaranmış fikir ayrılığını tezliklə aradan qaldıraraq, siyasi birliyə nail olmuşdular. Lakin problemlər bütövlükdə həll edilməmişdi. Buna səbəb Peyğəmbərin əmisi oğlu Əli ibn əbu Talibin (601-661) tərəfdarlarının mövcud siyasi-dini iqtidardan narazı qalmaları idi. Əbubəkr (573-634) və Ömər (584-644) xəlifəliyi illərində gizli qalan narazılıqlar üçüncü xəlifə Osmanın (577-656) qətindən sonra (656) Əlinin hakimiyyəti (656-661) dövründə şəxələnməmiş, əvvəlcə kortəbii, daha sonra mütəşəkkil ideoloji

təlimlərin meydana çıxması ilə nəticələnmişdi. Bu dövrdə ən mürəkkəb problem “imamət” problemi idi. Mütəşəkkil dini-siyasi qrupların meydana gəlməsində mühüm rol oynamış bu problem ilk dörd xəlifənin hakimiyyəti illərində etiqad problemi hesab olunmasa da, sonralar “...hətta etiqad məsələlərinə sirayət edərək, qızğın mübahisələr doğuracaqdı” (116, 16). Yəni, imamət problemi birinci xəlifə Əbubəkrdən sonra siyasi səbəblərdən irəli gələn ictihad məsələsi idisə, Əməvilərin hakimiyyətə gəlməsindən etibarən dini-ideoloji səciyyə daşımağa başlamışdı.

İmamətlə əlaqəli digər problem iman ətrafında yaranmışdı. “İman nədir, nəyə əsaslanmalıdır”, “Mömin kimdir, səciyyəvi xüsusiyyətləri hansılardır”, “Fasiq kimdir, təsviri nədən ibarətdir?” və digər suallara cavab tapmaq üçün həm dini mətnlərdən, həm də ictihad əməliyyatlarından istifadə etmək lazım gəlirdi. Şam valisi Müaviyə üçüncü xəlifə Osmanın qətlindən sonra iqtidarı ələ keçirmək fikrinə düşdükdə və xəlifə olduğu illərdə insanlar onun və tərəfdarlarının müsəlman olub-olmadığı, onlara itaət edib-etməmək, Əli və davamçılarının haqlı olub-olmadığı haqqında düşünməyə başladılar. Həmçinin hər kəsi belə bir sual düşündürürdü: bütün baş verənlər ilahi qədər, yoxsa insan fəaliyyətinin nəticəsidir? Əgər burada Allah işə qarışmışdısa, onda insanın üzərinə hansı məsuliyyət düşür?

İmamət məsələsi islam fikri tarixində “iman və möminin tərif”, “fərdin cəmiyyətdəki mövqeyi”, “qədər-cəbr (iradə azadlığı)” problemlərinin yaranmasına səbəb olmuş, qızğın polemikalara zəmin hazırlamışdı. Bütün bu suallara cavab axtarışı islam fikri tarixinin ilk dini-rasional təlimlərinin: xaricilik, mürəcilik və mötəzililiyin yaranmasına şərait yaratdı. Xaricilər

imamət-xilafət məsələsində konsensusu dəstəkləyir, imanın əməllə təsdiqlənməsi ideyasını irəli sürürdülər. İlk baxışdan bitərəf görünən, əslində isə Əməvi iqtidarına dəstək verən, iman və günah probleminin həllini axirətdə “ilahi hökm”ə həvalə etməyi təklif edən təlim isə mürciəlik idi. Mötəzililər isə imamət probleminin doğurduğu “mömin-kafir” mübahisəsində kompromis təklif edir, “mənzilə beynəl-mənziləteyn” təlimi ilə bu problemə cavab tapdıqlarını iddia edirdilər (116, 117).

Həmçinin bu dövrdə əməllərdə “ilahi qələm”in iştirakını iddia edən cəbəriliyin ibtidai təzahürləri meydana çıxmışdı. Qeyd edək ki, insan iradəsinin sərbəstliyi və ya ilahi taledən asılılığı – qədər-cəbr məsələsi iman-əməl problemi ilə müqayisədə spekulativ xarakter daşıyırdı. Qədərilik təliminə görə isə “insan öz hərəkətlərinin yaradıcısı idi” (20, 125; 18, 76).

Daxili siyasi-ideoloji amillər, VIII əsrin əvvəllərindən etibarən xilafət ərazisinin genişlənməsi və əcnəbi mədəniyyətlərlə təmas nəticəsində yaranan rəşadət təlimlərinin təsiri ilə Ərəbistan-dan kənarda, xüsusən İraq ərazisindəki nəzəri problemlərə maraq artdı. “İraq hələ islamdan əvvəl müxtəlif təlim və nəzəriyyələrin toqquşduğu coğrafiya idi. Ellinizm, ellinist xristianlıq, qnostisizm, zərdüşti dualizm... İslam dünyasında fəlsəfi, dini və etik fikrin yaranmasına təsir göstərmişdi” (61, 108).

Əcnəbi mədəniyyətlərlə təmasın doğurduğu suallara çox vaxt dini mətnlərdə birbaşa cavab tapmaq mümkün olmurdu. Kənar dinlərin və mədəniyyətlərin mənsublarını çox vaxt ayə və hədislər qane etmir, bu səbəbdən islam dinini qeyri-ənənəvi üsullarla – rəşadət üsulları ilə izah və müdafiə etmək zərurəti yaranırdı. Bu vəzifəni qədər-cəbr probleminin həllində rəşadət üsullardan istifadə etmiş mötəzililik öz öhdəsinə götürdü. Yarandıqı ilk dövrdə mötəzililik təliminin başlıca vəzifəsi Alla-

hın birliyi (tövhid) konsepsiyasına zidd fəlsəfi ideya və fikirləri tutarlı rəşional arqumentlərlə puça çıxarmaq idi (37, 19-22). Bu səbəbdən XIII-XIV əsrlər müsəlman ilahiyyatçısı Zəhəbi (1274-1348) mötəzililərə nifrət bəsləməsinə baxmayaraq, “Əsil-nəcabətli adamların tərcümeyi-halı (Siyər aləm ən-nübəla)” kitabında mötəzili Cahizin (776-868) peyğəmbərliyə dair əsərinin adını çəkərkən ona Allahdan rəhmət diləmişdir (37, 22).

Qeyd edək ki, xilafət sərhədlərinin böyüməsi və VII əsrin sonlarından başlanan tərcümə fəaliyyəti nəticəsində müsəlmanlar fərqli mədəniyyətlərlə, fəlsəfi təlimlərlə, antik dünyanın mədəni irsi ilə tanış oldular. Bununla yanaşı, islam monoteizminin təhrifə uğraya bilmə təhlükəsi meydana çıxdı. Müsəlmanlar bu ehtimala münasibətdə iki mövqedən çıxış etməyə başladılar. Birinci mövqenin tərəfdarları mövcud təhlükə ilə sırf islam nöqtəyi-nəzərindən mübarizə aparmağa cəhd göstərən fiqh alimləri idilər. Məsələn, “...Böyük fiqh (əl-fiqh əl-əkbər)” və “Orta fiqh (əl-fiqh əl-övsət)” əsərlərində Əbu Hənifə (vəfatı – 767) Allahın birliyi, yaradılış və bilik problemini islam nöqtəyi-nəzərindən izah etməyə çalışmışdı” (72, 24). İkinci mövqeni təmsil edən mötəzililik də yad mədəni-fəlsəfi təsirdən islamı qorumaq vəzifəsini öz öhdəsinə götürmüşdü. Amma bu təlimin özü də sonralar yad mədəni-fəlsəfi təsirlərin altına düşəcək, islama aid bəzi etiqad məsələlərinin ənənədən uzaq üsullarla izahına girişəcəkdi.

Ümumiyyətlə, Müsəlman dünyasında rəşional təlimlərin yaranmasına səbəb olmuş amilləri daxili və xarici olmaqla iki yerə ayırmaq mümkündür. İslamın siyasi güc olaraq “...yunan mədəniyyəti və elminin çoxəsrlik təsirinin müşahidə olunduğu Misir, Suriya İraq və İran ərazisinə” (96, 5) yayıldığı vaxt müsəlmanların müxtəlif fəlsəfi, fikri təlimlərlə, məktəblərlə

tanışlığı, bu təlim və məktəblərdən dini ehkamları müdafiə məqsədilə onları mahiyyət baxımından öyrənməyin zəruriliyi, nəhayət, tərcümə fəaliyyətinin nəticəsində Müsəlman dünyasında fəlsəfə və məntiq elminin meydana çıxması və s. xarici amillər hesab olunur.

Peyğəmbərin vəfatından sonra meydana gələn daxili siyasi çəkişmələr: imamət məsələsi, III xəlifə Osmanın qətli, Cəməl və Siffin döyüşləri, Əməvilərin hakimiyyəti ələ keçirməsi ilə yaranmış nəzəri-dini problemlər müsəlman rəşadət fikrinin təşəkkülündə rol oynamış daxili amilləri əmələ gətirir. Ayə və hədislərdə bu nəzəri-etiqad problemlərinə aid birbaşa cavabların olmamağı yeni həll yollarının axtarışını zəruri edirdi. Siyasi qruplar öz iddialarını əsaslandırmaq üçün Quran ayələrinə müraciət edirdilər; müvafiq dəlil tapılmadıqda ayələrin yozulması işi başlanırdı.

Qədər və cəbr məsələlərinin nəzəri aspektləri işlənilib hazırlanmış, problem daha da mürəkkəbləşmişdi. İradə azadlığı məsələsini əsaslandırmaq üçün Quranda "ilahi" dəlillər axtarmaq problemi rəşadət baxımdan həll etmək işini çətinləşdirirdi. Qeyd edək ki, mütəxəssislər qədər-cəbr probleminin meydana gəlməsində daxili və xarici amillərin nə dərəcədə rol oynamağı barədə fərqli düşüncələr. Məsələn, bir qrup mütəxəssis bildirir ki, qədər problemi hicri I və II əsrlərdə Quran ayələrinin fərqli variantlarda təfsir edilməsi nəticəsində meydana çıxıb. Amma digər nöqteyi-nəzərə görə, sərbəst iradə məsələsi xristian ilahiyatına xas problemdir, sonralar islam fikrinə də daxil olmuşdur. Tədqiqatçılardan Georg Anavati (1905-1994) və Əhməd Əmin (1888-1972) iddia edirlər ki, müsəlmanlar bu problemə Suriyada yaşayan xristianlarla təmasdan sonra tanış olmuşlar. Onlar öz iddialarını isbatlamaq üçün xristian Dəməşqli İohan-

nın (676-749) "Bir ərəb sənə belə desə, ona bu cür cavab ver" kitabına istinad edirlər (116, 20). Cəbr probleminin sırf siyasi səbəblərdən meydana çıxdığını bildirən, bu işdə Əməvilərin cavabdeh olduğunu göstərən tədqiqatçılar da vardır. Fikrimizcə, Müsəlman dünyasında qədər-cəbr mövzularının müzakirə obyektini seçilməsinə heç də xarici amillər səbəb olmayıb. Çünki iradə probleminə aid ibtidai təzahürlərin hələ Peyğəmbərin vaxtında meydana çıxmasını təsdiqləyən mənbələr mövcuddur (Şəhristaninin (1086-1158) "Dinlər və məzhəblər (əl-miləl və-nihəl)" kitabı buna misaldır). Deməli, insan iradəsi və ilahi tale məsələlərinə daxili amillərin meydana çıxardığı problem kimi nəzər salmaq lazımdır. Bu problemi ərəb insanının soruşmaq və maraqlanmaq kimi intuitiv hisslərinin məhsulu hesab etmək mümkündür. Sonralar Əməvi hakimiyyəti bu problemin səbəbkarı kimi deyil, ondan istifadə edən tərəf kimi çıxış edəcəkdi. Xarici amillərin təsirinə gəlincə, bəlkə də, yad mədəniyyətlərlə təmas qədər-iradə probleminin meydana çıxmasına deyil, onunla əlaqəli müzakirə və mübahisələrin, fikir ayrılıqlarının məzmununa, veriləcək cavabların üslubuna təsir göstərmişdir.

O da qeyd olunmalıdır ki, həmçinin mötəzili təliminin yaranmasına daxili və xarici amillərin təsir nisbəti ətrafında eyni mübahisə cərəyan etmişdir. Bəzi tədqiqatçılara (T. J. de Boer (1866-1942), A. fon Kremer (1828-1889), H. Bekker (1876-1933) və s) görə, mötəzililik xristian ilahiyyətinə xas polemikaların meydana çıxardığı rəşadət təlimidir. Bu müəlliflər iddia edirlər ki, bir çox ərəb Suriyada xristianlardan təhsil aldığı üçün məntiq və rəşadət idrak əsasında formalaşmış xristian şolastikasının polemika üsullarını mənimsəmişlər. Çünki müsəlmanlar erkən

xristianlıq tarixinin şahidi olduğu eyni problemlərlə üz-üzə gəlmişdilər (116, 21-22). Kənar təsiri danmaq mümkün deyil, amma mötəzili təliminin təşəkkül tapmasında xarici amillərin rolunu şişirtmək lazım deyildir; əsas diqqət daxili amillərə verilməlidir. Mövqeyimiz ondan ibarətdir ki, xarici amillər mötəzili kəlamçılarının istifadə etdiyi rəasional üsullarda öz ifadəsini tapıb. İbn Xəldun (1332-1406) göstərir ki, mötəzili məktəbinin yaranması etiqad məsələləri – imanın tərifi, iradə azadlığı, antropomorfizmlə, bu isə öz növbəsində Quranın zahirən ziddiyyətli görünən ayələri ilə əlaqədardır (177, 570). Türkiyəli tədqiqatçı R. Altıntaş (1959) mötəzili təliminin yaranmasında Quranı təfsir işinin əhəmiyyətli rol oynadığını bildirir. Altıntaş iddia edir ki, müxtəlif siyasi qrupların bir-sıra etiqad məsələlərini izah etmək üçün Qurandan gətirdikləri qeyri-dəqiq dəlillərin müzakirəsi mötəzililik təliminin yaranmasına zəmin hazırlamışdı (38, 4). Deməli, Quranın təvil edilməsi mötəzili təliminin yaranmasında müəyyən qədər rol oynamışdır. Ayələrin yozulmasını zəruri edən problemlər isə məhəlli səciyyə daşıyırdı. Daxili siyasi prosesləri dini mətnlərlə izah edərkən Quranın ifadə üslubundan, semantik xüsusiyyətlərindən irəli gələn fikir ayrılıqları təvil təmayülünün ilk mərhələsinin başlıca cizgisini əmələ gətirirdi. Qeyd edək ki, bəzi mütəxəssislər (fon Kremer, A. Volfson və s.) Quranın təvil olunmasını da xarici amillərlə – xristian ilahiyyətinin təsiri ilə əlaqələndirirlər. “Kəlam epistemologiyasında ağılın yeri (Kelami epistemolojide aqlın dəğeri)” adlı sanballı məqaləsində Türkiyəli tədqiqatçı Ramazan Altıntaş bu iddianın əsassızlığını tutarlı dəlillərlə isbatlamışdır. Müəllifə görə, məlum siyasi hadisələrin nəticələrinə fərqli münasibət bəsləyən siyasi qruplar öz mövqelərini, ideologiyalarını dini mətnlərlə

əsaslandırmaq üçün Qurana müraciət edirdilər. Quranda “lazımı” ayəyə təsadüf edilmədikdə ayələri yozmaq zərurəti yaranırdı (38, 4). Müəllif bildirir ki, təvil fəaliyyətinə Qurandakı bir sıra morfoloji vahidin qeyri-dəqiq məzmunu, bəzi ifadələrin alleqorik-metaforik məna çalarlığı, ümumiyyətlə, Quranın metaforik üslubda nazil edilməsi səbəb olub və semantik çalarlıq təkcə Qurana deyil, digər səmavi kitablara da xasdır. Altıntaş ayələrin linqvistik xüsusiyyətlərindən irəli gələn bir sıra etiqad problemlərinin izahında rəşional üsullardan istifadəni də Quranın üslub xüsusiyyətləri ilə əlaqələndirir (38, 4-8). Müəllif iddiasını əsaslandırmaq üçün düşünməyə çağıran ayələrdən söz açır və bu qənaətə gəlir ki, müsəlman rəşional fikri yerli siyasi hadisələrə Quran əsasında şərh vermək cəhdinin nəticəsində formalaşılıb (38, 8).

Deyilənlərdən bu qənaət hasil olur ki, müsəlman rəşional fikrinin təşəkkülü daxili tələbatla, həmçinin islam dininin özü ilə əlaqədar olmuşdur¹.

1.5.1. Mötəzililik

Mötəzililik dinin ehkamlarının, xüsusən Allahın substansiyası, atributları, o cümlədən iradə azadlığı kimi məsələlərin ağılla şərh edilməsi zərurətinin meydana gətirdiyi ilk mütəşəkkil rəşional təlim hesab edilir (23, 12). “Vasil ibn Əta (vəfatı – 748) tərəfindən əsası qoyulan mötəzili təliminin səciyyəvi cəhəti bu məktəbin davamçılarının ağılla ...əlaqəli inqilabi iddialar irəli sürməsi olmuşdur” (60, 45). Davamçıları dini mətnlərin şərhində ağılla son dərəcə etimad göstərdiklərindən “...mötəzililik öz po-

¹ Ətraflı məlumat üçün bax: (169, 334-335).

lemika xüsusiyyəti ilə seçilirdi" (15, 5). Mötəzililərə görə, "... dini mətnləri həqiqətə dair biliyin kəsb vasitəsi sayılan ağılla şərh etmək son dərəcə zəruridir" (50, 92). Mötəzili alimlər xeyir və şər məsələsində aqlın vəhydən asılı olmadığını iddia edirdilər. Onlar göstərirdilər ki, Quranda xeyrin təriflənib şərin pislənməsi Allahın bunu istədiyinə görə deyildir; əksinə, bu, şeylərin təbiətində həmin keyfiyyətlərin mövcudluğundan irəli gəlir. Yəni, xeyir və şər Allahın istəyinin səmərəsi olmayıb bütövlükdə ağılla müəyyənləşən rəşadət kateqoriyalardır: "... Bir şeydə xeyir və şərin mövcudluğu Allahın o şeydə xeyir və şərin olmasını istəməsindən irəli gəlmir. ...Xeyir və şər şeylərin özündə mövcuddur. Ağıl isə bəzi şeylərin xeyir və ya şər olduğunu müstəqil şəkildə dərk edə bilir. Bir şeyin şər və ya xeyir olduğunu müəyyənləşdirmək üçün əlavə qanuna ehtiyac yoxdur" (123, 237).

Mötəzililik Allahın atributları məsələsində aqlın şərh gücünü vəhyin təqdim etdiyi bilikdən üstün hesab edirdi. Belə ki Quranda Allahın fərqli atributları öz əksini tapdığından müqəddəs kitab mütləq bilik mənbəyi hesab edilə bilməzdi. Odur ki ağıl insana yol göstərən yeganə vasitə kimi çıxış edir. Mötəzililər ağıla üstünlük verdiklərini onunla əsaslandırırdılar ki, aqlın təsdiqlədiyi bir ideya sonradan onun özü tərəfindən təkzib edilmir. Amma vəhy yolu ilə bildirilmiş bəzi şeylər sonradan dəyişdirilmişdir. Onlar bununla bəzi Quran ayələrinin hüquqi-dini qüvvəsinin (hökmünün) ləğv edilməsini – "nəsx"-i nəzərdə tuturdular.

Mötəzili alimlər bildirirdilər ki, mənası zənn ifadə edən dini mətnləri etiqad məsələlərində dəlil kimi qəbul etmək doğru deyildir. Deməli, dəlil olaraq hökmü qəti, məzmunu konkret dini mətnlər seçilməlidir. İbrahim ibn Səyyar Nəzzam (775-

845) istisna olmaqla bütün mötəzili alimləri zənn ifadə edən dini mətnlərin etiqad məsələlərində dəlil göstərilməsinin qeyri-mümkün olduğunu bildirmişlər” (91, 8). Məsələn, müsəlman hüquqşünası Əbülməali əl-Cüveyni (1028-1085) deyirdi: “Nəqli (vəhyə əsaslanan) dəlil təvil olunduğu üçün qətilik və konkretlik ifadə etmir” (91, 3). Bəzi mötəzililər ağılı hər şeyin dərkində “zəruri cövhər” adlandırırdılar. Bağdad mötəzililik məktəbinin nümayəndəsi Sümamə ibn Əsrəsə (vəfatı – 828) görə, biliyi ərsəyə gətirmədə birincilik vəhyə deyil, ağla aiddir (167, 19). Bəsrə mötəzililik məktəbinin nümayəndəsi Əbülhüzeyl əl-Əllaf (752-849) bildirirdi ki, ağılı insana şeyləri fərqləndirmək imkanı verən zəruri bilik vasitəsidir (127, 480). Məşhur mötəzili alimlərindən Cahiz ağla böyük əhəmiyyət verərək demişdi: “Qəti hökmü yalnız ağılı çıxara bilər, aydın və izahedici bilik ancaq ağla xasdır” (50, 92). Digər mötəzili nümayəndəsi İbn Nəzzama görə, ağıllı insan dini biliklər olmasa da, düşünmə yolu ilə Allahı dərk edə bilər (85, 80).

Qeyd edək ki, bütün bu deyilənlər ilahi biliyin – vəhyin mötəzililik tərəfindən rədd edilməsi mənasına gəlmir. Mötəzililər həqiqəti dərkdə vəhy və ağılı bilik mənbələri olaraq qəbul etmişdilər. Amma mötəzili nöqtəyi-nəzər əksər hallarda ağılın məqamını vəhyinkindən üstün qəbul edirdi (23, 12).

Deməli, mötəzili təliminin rəşional cizgisi vəhyi sərf-nəzər etməklə xeyir və şərin anlayışlarının, bir sıra ilahi atributların ağılı yolu ilə şərhindən, dini mətnlərdə Allahla əlaqəli göstərilmiş antropomorfik təbirlərin məcazi və simvolik izahının verilməsi və sairədən ibarətdir.

Sonrakı mərhələdə mötəzili alimləri öz iddialarında rəşional çalarlığı daha da artırmış, biliyin mənbəyi olmaq baxımından bir-birini tamamlayan ağılı və vəhy anlayışlarını əks mövqələrdə

yerləşdirmişdilər. Bununla da mötəzililik meydana çıxdığı vaxt qarşıya qoyulmuş məqsəddən kənar düşdü. Halbuki bu təlimin qarşısına qoyulmuş əsas vəzifə dinin bir sıra etiqad əsaslarını qeyri-ənənəvi, həm də “yad” – fəlsəfi həmlələrdən qorumaq idi. Həmin vaxt vəhy (islam) rəşional yolla (ağılla) izah olunur, bununla da bir sıra fəlsəfi iddialara cavab verilirdi. Lakin sonrakı mərhələdə mötəzili təliminin düşdüüyü vəziyyət – vəhylə müqayisədə insan zəkasına daha çox etimadın göstərilməsi, bir sıra etiqad məsələlərinin sif rəşional şərhı və s. mötəzililəri “hədis tərəfdarları” ilə qarşı-qarşıya qoydu, bununla da bu təlimin nüfuzuna ciddi zərbə vurulmuş oldu. Tədqiqatçıların böyük hissəsi buna səbəb olaraq ilk mərhələdə mötəzili alimlərin istinad etdiyi Quran əsaslı düşüncə tərzinin sonradan fəlsəfi düşüncə təzi ilə əvəzlənməsini göstərirlər ¹. İrrəşional məsələlərin rəşional

¹ Buradan belə bir nəticə çıxarmaq mümkündür ki, irrəşional mahiyyətlərin izahında Quranın bəyəndiyi təfəkkür təzi fəlsəfi təfəkkür formasından fərqlənir. Belə ki, Qurani-Kərimdə ağıl sözü morfoloji baxımdan mücərrəd isim kimi deyil, funksional fə şəklində işlənir. Quran ayələrində [ə-fələ yə`qilun/tə`qilun] (onlar dərk etməzlərmi, düşünməzlərmi) kimi ifadələr çoxluq təşkil edir. Belə ifadələrdən sezilir ki, Quran insanları intellektual fəaliyyətə, əşya və hadisələrin rəşional tədqiqinə sövq edir (ətraflı məlumat üçün bax: (185, 21). Bu kitab insanları bir olan Allaha, Peyğəmbərə, göndərilmiş kitaba inanmağa çağırarkən hər şeydən qabaq onların ağıllarına müraciət edir (Bax: 67, 3-4). Quran əcdad kultunun ənənəvi təqlidi (185, 18) və instinktiv ağıl formasını tənqid edir (II/170; XXXI/21; XLI-II/23-24). İslama görə, insan ilahi müraciəti, təbiət və kainatda Allahın mövcudluğunun əlamətlərini dərk etmək qabiliyyətində yaradılıb. Elə bu səbəbdən dini mətnlərdə funksional ağıl vasitəsilə düşünməyə çağırış vardır (Bax: Quran, II/164; IV/82). İslam təkcə maddi olan məlumunu deyil, bütün varlıq ələmini dərk edib düşünməyə təşviq etməklə sillogistik ağıla üstünlük verir. Ümumiyyətlə, Quranın 60-dan çox ayəsində ağıla müraciət olunur. Müqəddəs kitabları oxuyanların bilə-bilə qadağaları pozduqları üçün daşdıqları məsuliyyət, əvvəlki xalqların, qövmlərin başına gələn

üsullarla şərhə yeni-yeni suallar meydana gətirir, cavab səciyyəli iddialar çox vaxt məntiq çərçivəsinə sığmırdı. Nəticə etibarı ilə, dini ehkamlarda öz əksini tapmış qəti və dəyişməz prinsiplər rəşional şərhlər səbəbi ilə “şübhəli” görünürdü. Belə olan təqdirdə ağıl və vəhylə əlaqəli məsələlər daha da mürəkkəbləşmiş, ənənəyə sədiq ilahiyatçılar ultra-rasional şərhləri, daha doğrusu, bu şərhlərin müəlliflərini – mötəzililəri rədd etmişdilər.

Mötəzililik təliminin müsəlman rəşional fikri tarixindəki yeri haqqında fikirlərimizi xülasə edək:

bəlalara laqeydlik kimi məsələlərdə müraciət obyektə ağıldır (Bax: Quran, II/44; XXXVII/138; XXXVI/68). Ağılla əlaqəli Quran ayələrinin diqqətlə təhlil etdikdə aydın olur ki, nəzərdə tutulan yeknəsəq, donuq ağıl deyil, dərk edən, düşünən, qanan, kortəbii təqlidə qarşı çıxan ağıldır. Bu ağıl fikir quruluğundan xali, mücərrəd təfəkkürü bəyənəməyəndir; o, duyğu və həyəcanların yer aldığı mücərrədlikdir. Duyğularla xarakterizə edilən ağıl kəlməsi əvəzinə ayələrdə “qəlb” sözünə rast gəlirik. Qəlbə ifadə etdiyi rəşionallıq quruluq və yeknəsəqlikdən uzaqdır. Ümumiyyətlə, Quranda ağıl sillogizm nöqtəyi-nəzərindən tək cə maddi aləmlə deyil, metafizik mahiyyətlərlə də əlaqəlidir. Bu göstərir ki, Quran insanları intellektual-rasional fəallığa səsləyir. Çünki hər iki aləmi bir-biri ilə əlaqələndirmək sözün həqiqi mənasında təhliledici, sillogist düşünmə qabiliyyəti tələb edir. Biz burada bir məsələyə də toxunmaq istəyirik: Qurandakı ağıl sillogist, empirik olmaqla yanaşı, mətnaltı, simvolik, metaforik mənalara da anlamağa çalışır. Çünki elə ayələr var ki, onlara məntiqi-sillogist ağılla dərk etmək qeyri-mümkündür. Bu səbəbdən Quranın münasib bildiyi ağıl funksional, praktiki və qabiliyyətli – intellektual ağıl olub fəlsəfənin qəbul etdiyi, fiziki aləm üçün formalaşdırılmış sırf məntiqi-sillogist ağıl deyildir. Fəlsəfədə rəşionallıq məhdud metodlarla reallaşır. Elə isə Quranın münasib bildiyi ağıl daha mütəhərrikdir, ancaq metafizik aləmin dərkində məntiqə deyil, sensuallığa meyillidir. İslam dünyasında yunan fəlsəfəsinin yayılmasından sonra müsəlman rəşionalistlərinin (mötəzililər, kəlamçılar və s.) “qurançı” ağılla müqayisədə daha çox aristotelçi rəşionallığa üstünlük vermələri problem yaratmışdı. Mötəzili təlimdəki ağıl forması isə Quranın nəzərdə tutduğu rəşionallıq olmayıb, yunanların fəlsəfi rəşionallığına oxşayırdı.

a) Mötəzililik islam tarixində ilk mütəşəkkil rasionallıq təlimidir;

b) Ağıl və vəhy ilə əlaqəli məsələlərin nəzəri tərəflərini ilk dəfə mötəzili alimləri işləyib hazırlamışlar;

c) İlk dəfə olaraq Quran və hədisləri ikinci plana atmaqla ağıllıq rolunu mütləqləşdirmək mötəzili nöqtəyi-nəzərə xasdır;

ç) Ağılla dərk qeyri-mümkün dini məsələlərin şərhində ənənədən kənara çıxmaqla, “qeyb” (irrasional) anlayışlarının (vəhy, axirət, qəbir əzabı, ilahi atributlar) rasionallıq izahını verməklə islam fikri tarixində inqilab yaratmış mötəzili alimləri rasionallıq hərəkatının pionerləri hesab olunurlar.

1.5.2. Ehkamçı-rasionallıq təlim – kəlam

İslam fikri tarixində ən böyük rasionallıq məktəbi kəlamdır. Kəlam “ehkamların dini avtoritetlərin təqlidi ilə deyil, rasionallıq şərh yolu ilə dini-fəlsəfi məsələlərin abstrakt (spekulyativ) ali mühakiməsidir” (20, 128). İbn Xəldun kəlamı “etiqaad mövzuları ətrafında müzakirə aparmaq” (177, 551) adlandırır. O bildirir ki, “İlk dövrdə müsəlmanlar iman məsələlərini şərh edərkən, hər şeydən əvvəl, Qurandan ayələri, Sünnədən isə xəbərləri¹ iqtibas gətirirdilər. Amma iman etmək tələb olunan məsələlərin detalları ilə əlaqəli etiqaad məziyyəti fikri ayrılıqları yarandıqda nəqli (dini) dəlillərlə yanaşı, əqli dəlillərdən də istifadə edilmiş, kəlam elmi meydana gəlmişdi” (177, 557).

¹ **Xəbər:** mərfu, mövquf və məqtu hədis anlayışlarını özündə ehtiva edən dini termin. Mərfu hədislər Peyğəmbərə, mövquf hədislər səhabələrə, məqtu hədislər isə təbəinlərə aid edilir.

Ehkamlara istinad etməklə yanaşı, məsələlərin rəşional şərhini verən kəlam fiqh və fəlsəfədən fərqlənirdi. Fiqh "...bütün müsəlmanların yerinə yetirdiyi dini normaları ehtiva edən" (177, 537) islam hüququdur, kəlam isə həmin normaların bu və ya digər tərəfləri haqqında dini və əqli dəlillərə əsaslanaraq mühakimə yürütmə elmidir. "Bu yeni məktəb (kəlam nəzərdə tutulur – M.E.) ...hədis, təfsir və fiqh elmlərindən fərqlənirdi. İman məsələlərinin sərbəst abstrakt müzakirəsinin aparıldığı və buna etirazların edildiyi bir dövrdə kəlam fərdi düşüncə tərzinə birincilik qazandıraraq, insan zəkasına "qeyb" məsələlərində etimad göstərməklə bəzi dini mətnlərin yozuma açıq olduğunu iddia etmişdi" (103, 114). Əslində kəlam xristian ilahiyatı – sxolastikanın müəyyən cəhətlərini özündə birləşdirən islam ilahiyyatıdır. Lakin kəlamın sxolastika ilə müqayisəsini apararkən onu sonuncunun ərəbdilli versiyası hesab etmək yanlış olardı. Mövzuya aydınlıq gətirmək üçün kəlamla fəlsəfənin müqayisəsini aparmaq lazım gələcəkdir. Belə ki xristian ilahiyyatı müəyyən fəlsəfi prinsiplərə əsaslanır, bəzi ehkamların şərhində, demək olar ki, ancaq fəlsəfəyə istinad edirdi. Əslində sxolastika – "müstəqilliy"ini itirmiş, Kilsəyə təhkim edilmiş dini-fəlsəfi təlim idi. Kəlam isə, aşağıda göstərildiyi kimi, Quran və Sünnəni əsas götürən ehkamçı-rasional islam ilahiyyatı olaraq qəbul edilməlidir.

Kəlamla fəlsəfənin oxşar və fərqli cəhətləri vardır. İbn Xəldun oxşar cəhət olaraq hər iki elmin qarşıya qoyduğu məqsədi göstərir. Bu, məlum olandan məchul olanın kəsbidir. Belə ki kəlam alimləri dəyişməz məlumdan (üsul) məchul olanı (füru) çıxarmağa cəhd edirdilər. Fəlsəfə də qarşıya qoyulmuş məqsəd baxımından kəlama oxşayır. İbn Xəldun "məlum" sözünün əvəzinə fəlsəfi anlayış sayılan "şahid", "məchul"un əvəzinə isə

“qaib” sözlərini işlətməmişdir (177, 560-561). Terminoloji fərqlərə baxmayaraq, İbn Xəldun kəlam və fəlsəfəni qarşıya qoyulmuş məqsəd baxımından eyniləşdirmişdir. Digər oxşar cəhət budur ki, həm fəlsəfədə, həm də kəlamda ağıl bilik mənbəyi seçilmişdir. Amma kəlam elminin ağıl məfhumu “itaətkar”, “burnunu hər yerə soxmayan” düşünmə tərzini bildirir. “...Kəlam alimləri ...ağlın rolunu inkar etmirdilər. (Onlar) ağlın imkanlarından islamın göstərdiyi şəkildə istifadə edir, ağla xüsusi əhəmiyyət verməkdən zövq alırdılar” (96, 16-17). Rasional yanaşma “bu və ya digər məsələlərin izahında ... kəlamla fəlsəfəni birləşdirən ortaq cəhət idi” (20, 128).

Bununla yanaşı, kəlam və fəlsəfə bir-birindən fərqlənir. Ağılın imkanlarına hansı dərəcədə etimad göstərmək, mühakimədə nəyi əsas götürmək məsələləri kəlamla fəlsəfəni bir-birindən fərqləndirirdi. “Kəlam alimləri həqiqəti dərkdə insan zəkasının kafiliyini iddia edən, ağla sərhədsiz imkanlar tanıyan yunan fəlsəfi təliminə qarşı çıxır, ontoloji və epistemoloji problemləri dini mətnlər əsasında yenidən nəzərdən keçirirdilər” (37, 386-387). Onlar mühakimələrini islamın əsas prinsiplərinə uyğun şəkildə aparırdılar (187, 25) və bu mühakimələr dini ehkamları zədələyəcək nəticələrlə bitmirdi. Fəlsəfədə isə idrak əsas götürülür. Yəni, filosof üçün əgər sırf fəlsəfi-rasional üsullar əsasdırsa, kəlam alimi üçün isə ehkamçı-rasional yanaşma (187, 25) xarakterikdir. Misirli tədqiqatçı Əhməd Əmin “İslamın şəfəq çağı” kitabında yazır: “Filosofu kəlam alimindən fərqləndirən ən bariz cəhət istinad edilən başlanğıc və son məsələlərdir. Kəlam alimi başlanğıcda vəhyə – Qurana inanır, daha sonra bu inamdan irəli gələn dəlillərlə öz mövqeyini möhkəmləndirir. Filosofun keçirdiyi narahatlıqda isə, ümumiyyətlə, varlıq aləmini öyrənmək istəyi gizlənir;

o bunun üçün nəticələri nəzərə alır. Buna baxmayaraq, filosof sosial amillərin təsirindən xilas ola bilmir. Kəlam alimləri müdafiə etdikləri prinsip və qaydalara istinad edirlər. Filosoflar isə müdafiə etdikləri şeyin – həqiqətin meydana çıxmasını gözləyirlər” (145, III, 18).

Yeri gəlmişkən, qeyd edilməlidir ki, heç bir kəlam məktəbində yunan fəlsəfəsinin rəşional idrak üsullarından birbaşa istifadə olunmayıb. “Başda mötəzililik olmaqla, nə maturidi kəlamçıları, nə əşərilər, nə də şiə kəlam alimləri Aristotel məntiqi və aristotelçi ağıl məfhumuna isti münasibət bəsləməmişlər” (34, 18).

Deməli, ağıla etimad göstərmək, məlumdan məchulu kəsb etmək kəlam və fəlsəfənin oxşar cəhətlərini, ağıla ifrat və nisbi etimad, mühakimədə istinad edilən arqument bazalarının müxtəlifliyi isə fərqli cəhətlərini əmələ gətirirdi.

O da qeyd edilməlidir ki, kəlam elmi mürəkkəb inkişaf yolu keçmişdir. Ümumiyyətlə, kəlam dedikdə aşağıdakı mərhələlər¹ üzrə müvafiq nöqteyi-nəzərlərin əmələ gətirdiyi məktəb başa düşülür:

Birinci mərhələ mötəzililiyin yaranmasına qədər olan dövrü əhatə edir. Bu mərhələ Quranda Allahın insana oxşayıb-oxşamamağı (antropomorfizm – təşbeh məsələsi), cüzi iradə, böyük günahları işləyənlərin, Cəməl və Siffin döyüşlərində iştirak edənlərin mömin olub-olmamağı kimi problematik məsələlərin müzakirəsi ilə başlanmışdı. Həmin dövrün müzakirələrində Qurana və Sünnəyə istinad olunur, sadə rəşional üsullarla ayə və hədislərdən hökm çıxarılırdı. “Qiyas (analogiya) və icma (konsensus) başlıca rəşional üsullar sayılırdı. Qeyd edək ki, bu üsulların heç biri bütövlükdə kəlama xas deyildir. Kəlam alimlərindən əvvəl səhabələr bu üsullardan istifadə etməklə

¹ Təsnif Heri Östrin Volfsona (1887-1974) məxsusdur. Bax: (197, 29-30).

yeni yaranmış dini problemləri həll etməyə cəhd göstərmişdilər. Kəlam elmində istifadə olunan "...bu qiyasın əsas səciyyəvi xüsusiyyəti analogiyaya əsaslanması, nəqli (vəhyə əsaslanan) biliklərdən nəticə çıxartması idi" (124, 42).

İkinci mərhələ fəlsəfi olmayan mötəzililik mərhələsidir. Bu mərhələ VIII əsrin əvvəllərindən – mötəzililiyin yaranmasından başlanıb, IX əsrin birinci yarısına – yunan fəlsəfəsinə dair əsərlərin ərəb dilinə tərcümə edilməsinə qədər davam etmişdir. İman, qədər, Allahın atributları, böyük günah və sair problemlər bu dövrdə də aktual idi, mübahisəli fikirlər əsasən dini mövzular ətrafında yaranırdı. Qiyas əsas əqli üsul hesab olunur, mötəzili nöqteyi-nəzərlərin isbatlanmasında istifadə edilirdi. Ayə və hədislər, həmçinin ağıl biliyi kəsbi vasitələri olaraq qəbul edilmişdi. Bəzi kəlam alimlərində ağıla ifrat etimad müşahidə olunurdu.

Kəlam elminin keçirdiyi üçüncü mərhələyə gəlincə, IX əsrin birinci yarısında yunan fəlsəfəsi əsərlərinin ərəb dilinə tərcümə edilməsi ilə tarixə qədəm basmışdı. Bu elə bir dövr idi ki, başlanğıcda dini məsələlərin rəşional müzakirəsi ilə məşğul olan mötəzili alimləri onlara məlum olmayan fəlsəfi ideyalarla tanış olmuşdular. İslam ehkamlarını "həmin fəlsəfi ideyalar qarşısında müdafiə etməyi qarşısına məqsəd qoyan mötəzililik çox keçməyəcək ...bu ...ideyalardan təsirlənəcəkdi" (67, 24). Beləliklə, mötəzililiyin fəlsəfi təlimə çevrilməsi üçün zəmin yarandı. Bundan sonra mötəzili alimləri təkcə dini deyil, həm də fəlsəfi məsələlərin müzakirəsi ilə məşğul olmağa başladılar.

Kəlam elminin keçirdiyi mərhələlərin dördüncüsü mötəzililiyə qarşı yeni kəlam məktəblərinin yaranması ilə səciyyələnir. Bu mərhələ "spekulyativ-ortodoks ilahiyyətə və ya mötəzililiyə qarşı çıxan əşəri kəlamçılığı" (15, 9) mərhələsi idi. Ağılla əlaqəli

mötəzili nöqteyi-nəzəri rədd edən yeni kəlam məktəbinin əsasını Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl əl-Əşəri (874-936) qoymuşdu. Mötəzili təliminin ağılın aforitetliyi, Quranın sonradan yaradılması, ilahi müdaxilədən kənar iradə azadlığı və digər iddialarına etiraz edən “əşərilər bu iddialara meydan oxumuş və islamın etiqad prinsiplərinin ancaq ağılla şərh edilməsinin qeyri-mümkünlüyü ideyasını irəli sürmüşdülər” (96, 15). Ümumiyyətlə, əşərilər mötəzililiyin fəlsəfi təlimə çevrilməsinə qədər olan kəlam məktəbinin ağıl ideyasını yenidən aktuallaşdırdılar. Onlar ehkamlara şübhə ilə baxan fəlsəfi təlimlər qarşısında dinin etiqad məsələlərini müdafiədə rəasional mötəzili nöqteyi-nəzərlərin əhəmiyyətsizliyi qənaətinə gəldikdən sonra ağıl vəhyə uyğunlaşdırmağı düşünmüşdülər. Çünki bu nöqteyi-nəzərlərdən imtina zəruri edirdi ki, islam ehkamlarını fəlsəfi iddialar qarşısında müdafiə etmək üçün yeni üsullar işlənib-hazırlansın. Odur ki əşəri kəlamçıları insan zəkasının imkanlarından bütövlükdə imtina etmədilər. İbn Xəldun yazırdı ki, Sünnə əhlinin (sünni əşəri kəlamçıları nəzərdə tutulur – M.E.) bidətləri ləğv etmək üçün əqli dəlillərə müraciəti iman məsələlərini müdafiəyə gətirib çıxartmışdı (177, 559). Müsəlman ilahiyyətçilərinə görə, fəlsəfi-rasional iddialara əqli dəlillərlə münasibət bildirmək daha doğru olacaqdı. Bununla yanaşı, mötəzili təlimdə vəhyə ikinci dərəcəli münasibət səbəbi ilə dini hökmlərin çıxarılmasında idrak əməliyyatlarından imtina etmiş mühafizəkar fəqihlərin (hənəbililər, zahirilər və s.) dəstəyini qazanmaq fəlsəfi ideyalarla mübarizədə kəra gələcəkdi. Bəlkə də, məhz buna görə əşərilər əqli dəlillərdən bütönlükdə imtina etməmiş, amma ağıla daha az etimad göstərməklə ehkamçılara güzəştə gətməli olmuşdular.

Göründüyü kimi, ağıl və vəhy mövzuları ilə əlaqəli müzakirə və mübahisələr dövrədən-dövrə məzmun dəyişikliyinə uğra-

mışdır. Düzdür, kəlam tarixi ənənəsində ağıl vəhyə qarşı qoyulmur, yəni ağıl-vəhy ziddiyyəti mövcud olmamışdır, amma bəzi nöqteyi-nəzərlərdə ağıl və ya vəhyin avtoritetliyi məsələsi irəli sürülmüş, bu mövzuda fikir ayrılıqları meydana çıxmışdır.

Kəlam alimləri məsələlərin həlli və müzakirələrdə müxtəlif dini və rəşadət üsullarına müraciət edirdilər. Rəşadət üsullarına “nəzər” və “istidlal”, məlumun məchulla müqayisəsi – “qi-yas əl-qaib əla əş-şahid”, qarşı tərəfin iddialarının onların öz dəlilləri ilə puç edilməsi – “ilzam”, iddiaların əsassız olduğunu isbatlamaqla yanaşı, bu iddiaları irəli sürən şəxsin niyyəti və məqsədinin də puç olduğunu sübut etmə – “inikas əl-ədillə” (183, 85-109) və s. daxil idi. Lakin, dediyimiz kimi, kəlam alimləri əsas argument bazası olaraq ayə və hədisləri seçmişdilər. Onlar məzmunu konkretlik və qətilik ifadə edən ayə və hədislərə müraciət edirdilər. “Kəlamçılara görə, dinin ana prinsiplərinə aid argumentlər qəti hökm ifadə etməli, nəticəyə gəlmək üçün münasib olmalıdır. ...Qeyri-konkret dəlillər əsasında təqdim olunan məlumat (bilik) zənn ifadə edib şübhələrə səbəb olduğu üçün bu elmin (kəlamın – M.E.) nəzərində heç bir əhəmiyyət daşımır” (115, 152). Kəlam nöqteyi-nəzərinə görə, iman mövzularının şərhində qəti dəlillərə istinad etmək zəruri idi, odur ki kəlamçıların ənənədən kənara çıxaraq, qeyri-qəti dini mətnlərdən imtina etməsi başa düşüləndir. Çünki dəlil rolunu oynaya bilməyən dini mətnlərə kəlam metodologiyasında yer yox idi. Məhz bu cəhət bütün dini mətnlərin argumentliliyi məsələsində kəlam alimlərini mühafizəkar dini təlimlərin nümayəndələrindən fərqləndirirdi. Məsələn, kəlam metodologiyasında hədislərin “mütəvatirliyi”i bir qayda olaraq qəbul edilmişdi. Mütəvatirlik – “yalan və saxtakarlıqda əlbirliyi mümkün olmayan bir qrup rəvayətin eyni xüsusiyyətə malik digər rəvayətlərdən “xəbər” (hədis)

rəvayət etməsi" dir (102, 120). Yəni, mütəvatirlik hər hansı bir informasiyanın mötəbər sayılan bir qrup şəxsdən eyni məziyyətli digər qrupa ötürülməsini ifadə edir. "Mütəvatirlik o deməkdir ki, hər hansı bir hədisi rəvayət edənlərin sayı o dərəcədə çoxdur ki, onların yalan söyləmək üçün gizlicə razılaşmaları mümkün deyil. Özü də bu hal rəvayətçilərin bütün: ilk, orta və sonuncu "halqa"ları üçün şərtidir" (189 a, 169). Kəlam alimləri bildirirdilər ki, əgər bir hədis məzmun baxımından səhih olsa da, mütəvatir deyilsə, ehkamlarla əlaqəli mübahisələrin həllində ona nəqli (dini) dəlil kimi müraciət etmək olmaz. Kəlam nöqteyi-nəzərinə görə, belə hədislər dinin ancaq törəmə məsələlərində (füruat) argument hesab oluna bilər.

Deyilənlərin xülasəsi bundan ibarətdir ki, nəqli və əqli üsullar (həm də dəlillər) kəlam metodologiyasının tərkib hissəsini təşkil edirdi. Etiqadla əlaqəli mövzularda nəqli dəlillərə o halda müraciət etmək mümkün idi ki, onlar məzmun baxımından konkret, istinad baxımından mütəvatir olsun. Əgər nəqli dəlil qəti və mütəvatir deyildisə, kəlamçılar ona müraciət etmirdilər. Lakin bu hal kəlam alimlərinin həmin dəlillərdən bütövlükdə imtina etmələri mənasına gəlmir. Dediymiz kimi, belə nəqli dəlillərdən dinin ikinci dərəcəli məsələlərinin şərhində istifadə edilmişdir.

1.6. Ehkamçılıq və qeyri-fəlsəfi rəşional təlimlər

Qeyd etmişdik ki, Peyğəmbərin vəfatından sonra meydana çıxmış bir sıra dini-ideoloji problemlərin həllində dini-rasional metoddan – rəydən istifadə olunurdu. Amma xilafət ərazisinin genişlənməsi, müxtəlif mədəniyyətlərlə təmas islam-

la əlaqəli elə suallar meydana gətirdi ki, onlara cavab axtarışında ayə və hədislər kafi deyildi. Mövcud dini-ideoloji, həm də siyasi problemlərin həllində Quran və Sünnə başlıca istinad mənbəyi olmaqdan çıxmışdı. Həmçinin mötəzili təlimində ağıla ifrat etimad mübahisələrə səbəb olmuşdu. Nəticə etibarlı ilə, Müsəlman dünyasında əks qütblərdə dayanan iki fikir məktəbi meydana gəldi. Birinci məktəbin davamçıları vəhylə müqayisədə ağıla cüzi etimad göstərir, dini mətnlərin rasio-nal şərhini rədd edirdilər. Bu, “Hədis tərəfdarları” (əhli-hədis) məktəbi idi. Bu, dini mətnlərin məntiqi-bədii məzmununa əhəmiyyət verməyən, forma ilə kifayətlənib bəşəri rəyə etimad göstərməyən məktəbdir. Bu məktəbin başlanğıcı Peyğəmbərin vəfatından sonraya, səhabələrin yaşadıkları dövrə gedib çıxır. Nəql olunur ki, səhabələrin çoxu rəy əsasında fitva verməmiş, barəsində dini mətnlərin susduğu məsələlərdə danışmamağı üstün tutmuşlar. Tabein dövründə bu məktəbin başında Səid ibn əl-Müseyyəb (636-713) dururdu. Ondan sonra bu ənənəni müxtəlif ölkələrdə fəqihlərdən Amir Şəbi (640-722), Süfyan Sövri (715-778), Leys ibn Səd (713-791), Davud Zahiri (815-884), İmam Övzai (707-774) və başqaları davam etdirmişlər.

Vəhyə əsaslanan biliklə yanaşı, rasio-nal üsullara kəsb edilən biliyə də etimad göstərənlər isə “Rəy tərəfdarları” (əhli-rəy) adlanırdılar. Onlar həm dini mətnləri bilik mənbəyi olaraq qəbul edir, həm də ayə və hədislərdə münasibət bildirilməyən problemlərin rəy və ictihad yolu ilə həll ediləcəyinə inanırdılar. İslam fiqhi tarixindən məlumdur ki, bəzi səhabələr: Əli (601-661), Ömər (578-644), Muaz ibn Cəbəl (605-639), Abdullah ibn Məsud (vəfatı – 652) dini mətnlərin hərfi mənalardan yapışmamış, rəy bayrağının daşıyıcıları olmuşlar. Onlar dinin ruhunu, məqsədlərini dərindən başa düşmüşdülər. Sonralar

bu metoda bəzi böyük təbein nümayəndələri sahib çıxmışdılar. Lakin bu məktəb daha çox hənəfilik məzhəbi adı ilə tanınır. “Əhli-rəy” məktəbinin əsas nümayəndələri Əbu Hənifə (699-767), şagirdləri İmam Məhəmməd (749-805) və İmam Əbu Yusif (738-799) idi. Rəyi və ictihadı qəbul etməyən “..hədis tərəfdarları isə İmam Malik (vəfatı – 795), İmam Şafei (vəfatı – 820), ...Əhməd ibn Hənbəl (vəfatı – 855) və s. fəqihlərlə təmsil olunmuşdular. ...Həmçinin “əhli-xəbər” adı ilə tanınmış bu məktəbin tərəfdarlarına görə, qiyasdan imtina etmək, çıxarıla-caq hökmlərə ancaq dini mətnlərdən dəlillər göstərmək lazımdır” (83, 107). Onlar etiqadla əlaqəli problemlərə münasibət bildirdikdə Quran və hədislərin zahirə mənası ilə kifayətlənir, səhabə və təbeinlərin yolu ilə getdiklərini bildirirdilər. Onlardan bəzisinin hər yeniliyə bidət damğası vurmağı və təvili rədd etməsi göstərir ki, təkcə mötəzililik və əşərilik kimi kəlam təlimlərinin deyil, həm də fiqh məktəblərinin rəşadət metodologiyasına qarşı Hədis tərəfdarları barışmaz mövqe tutmuşdular. Azərbaycanlı tədqiqatçı A. Məmmədov (1945-2007) yazır:

“Cəbhələrdən biri (hədis tərəfdarları nəzərdə tutulur – M.E.) kəlama münasibətdə inkar mövqeyi tutur, kəlamı bidət və haram sayır, belə hesab edir ki, Qiyamət günü Allahın qarşısında şirkdən başqa hər hansı bir günahla durmaq kəlamla durmaqdan yaxşıdır. Əsas islam məzhəblərinin baniləri, bir çox görkəmli sufi müfəkkirləri, fəqihlər, məzhəb tarixçiləri kəlamla məşğul olmağı faydasız məşğuliyyət kimi dəyərləndirmişlər” (6, 42). Məsələn, malikilik məzhəbinin banisi Malik ibn Ənəs (vəfatı – 795) kəlam məsələlərini bidət sayaraq, onları ortaya atanlara Allahın lənətinin olduğunu bildirmiş, şafeilik məzhəbinin əsasını qoymuş Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei (vəfatı – 820) kəlam məsələləri ilə məşğul olan-

ları zındıq adlandırmış, onların qamçılanaraq qəbilələr arasında gəzdirilməsini istəmiş, şirk istisna olmaqla digər günah əməlləri kəlamla məşğul olmaqdan üstün saymışdı. Hənbəlilik məzhəbinin banisi Əhməd ibn Hənbəl (vəfatı – 855) də kəlamla məşğul olanın uğur qazanmayacağını bildirmiş, onunla məşğul olmamağı tövsiyə etmişdi (72, 24-25; 36, 23-25).

Qeyd edək ki, bu iki məktəb arasındakı qarşıdurmanı iman-ağıl ziddiyyəti kimi xarakterizə etmək doğru deyildir. Bir çox müəllif (Nəcib Taylan və başqaları) belə hesab edir ki, kəlam tarixində özlüyündə ağıl-iman qarşıdurması baş verməmişdi; bu qarşıdurma ağıla birincilik verənlərlə onu arxa plana atanların ideoloji çəkişməsindən, sosial fərqlərdən irəli gəlirdi: “Kəlam tarixində əqli nəqldən, nəqli də əqlədən üstün tutmaq təmayülünün səbəb olduğu başlıca problemin arxasında ağıla əhəmiyyət verən və onu cılızlaşdıran zehniyyət formalarının tarixi ziddiyyəti dayanır. ...Bu ...ziddiyyət bütövlükdə nəzəri olmayıb, “ictimai baxımdan seçilmə” də ifadə olunan praktik ziddiyyətdir” (37, 21-22, 380). Deməli, ağıl və imanla əlaqəli mübahisəli məsələlərin meydana çıxmağına problemi hərtərəfli təhlil etməyən ya da edə bilməyən zehniyyət səbəb olmuşdur. Kəlam və mötəzililiyi rədd etmək rəşadət idrakı, düşünməni təkzib etmək deyildir. Mühafizəkar ehkəmcilər əqli dəlillər və ya rəşadət idrakı deyil, etiqad məsələlərinin şərhində bəzən insan zəkasına vəhydən çox etimad göstərmək təmayülü qıcıqlandırmışdır.

O da deyilməlidir ki, ehkəmcilərin rəşadət şərhələri mənfi münasibətini bəzən haqlı hesab etmək mümkündür. Bir tərəfdən, problemə dini mətnləri “sapqın” görüş və şərhərdən uzaq tutmaq naminə həqiqətin qurban verilməsində ifadə olunan ehkəmçi nöqtəyi-nəzər kimi baxmaq, digər tərəfdən, dövrün siyasi-ictimai şərtlərini diqqətdən qaçırmamaq lazımdır.

Məsələn, Orta əsr məşhur islam hüquqşünas və ilahiyyatçısı İmam Şafei kəlam elminə qarşı sərt mövqe nümayiş etdirmişdir. Bir çox tədqiqatçı yuxarıda adı çəkilmiş ilahiyyatçının bu barışmaz mövqeyinin, əslində, mötəzililik əleyhinə olduğunu bildirir. Qeyd etmişdik ki, kəlam alimlərinin üsullarından istifadə edən mötəzililik fəlsəfi təlimə çevrildiyi dövrlərdə “kəlam” adını mənimsəmişdi. Bu səbəbdən kəlam elmi fəlsəfi təlimə çevrilmiş mötəzililiyin “güdaz”ına getməklə ehkamçıların sərt tənqidinə məruz qalmışdı. Deməli, “...İmam Şafei kəlam alimlərindən söz açarkən mötəzililəri nəzərdə tutmuş, bu səbəbdən kəlam elmini tənqid etmişdir. O, əslində, mötəzili kəlamını tənqid atəsinə tutmuşdur” (124, 42). Çünki mötəzili məktəbinin özünəməxsus məntiq təlimi ayələrin mənasının yozulmasına zəmin yaratmış, hədislərin qanunvericilik statusunu zədələmişdi. Bununla da, inanmaq deyilən şey mötəzili dialektikasının özbaşınalığı içərisində yox olmaqda idi (93, 114). Belə bir şəraitdə vaxtı ilə ehkamları müdafiə etmiş mötəzililər nəqli dəlillərlə cavab tapa bilmədikləri sualların təsiri altında vəhyi bir kənara atıb ağıla daha çox etimad göstərdilər. Bu da öz növbəsində mötəzililiyin dini tərəfinin üstündən xətt çəkir, vəhyi “nisbi” anlayış halına salırdı (93, 115). Həmçinin mötəzililər özünəməxsus təvil üsulu ilə mütəşabeh (çətin anlaşılan, mənası qaranlıq) ayələrin şərhinə cəhd göstərməklə Quranın xəbərdarlığına¹ məhəl qoymamış, belə ayələrin aqli dəlillərlə şərhində ifrata varmış, “mütəşabeh ayələri möhkəm (mənası aydın, hökmü bəlli) ayələrlə təfsir etmək” ənənəsini heçə saymışdılar. Mötəzililərə görə, təvil dini mətnləri təsdiqləmək məqsədilə onları şərh etmək deyildir. Səudiyyəli tədqiqatçı Əli ibn Səd Züveyhinin təbirincə desək, “mötəzili təvil

¹ Bax: Quran, III/8

fərdi yanaşma xəbərdarlığından sonra ayələrin mənalərini əzib-bükməyə xidmət edən fəlsəfi vasitə"yə (181, 84) çevrilmişdi.

Müsəlman hüquqşünaslarına – fəqihlərə gəlincə, ictihadı yüksək qiymətləndirən erkən dövr fəqihlərindən fərqli olaraq, sonrakı fəqihlər "ictihad qapısı bağlanmışdır" iddiasını irəli sürmüşdülər. Bu göstərir ki, rasiona l dəlillərə – ictihad əməliyyatına münasibətdə islam fiqhi iki mərhələdən keçmişdir: a) ictihadın qəbul edildiyi, ona təşviqin mövcud olduğu, qurucu imamların – fəqihlərin təmsil etdiyi birinci mərhələ; b) qurucu fəqihlərin təlim və ideyalarının təqlid olunduğu, "ictihad qapısı bağlanmışdır" iddiasının hakim kəsildiyi ikinci mərhələ (37, 25). Təqlid təmayülünün təsiri ilə Müsəlman dünyası fikri inkişafdən qalacaq, dərin "ehkam" yuxusuna gedərək, uzun və səssiz gecəyə qər q olacaqdı (83, 169-174).

Bu fəslin qısa yekunu bundan ibarətdir ki, daxili siyasi-ictimai hadisələrin meydana gətirdiyi problemləri həll etmək istəyi Müsəlman dünyasında nəzəri rasiona l fikrin yaranmasına səbəb olmuşdu. Daxili proseslər rasiona l fikrin yaranmasının səbəbidirsə, fəthlər nəticəsində xilafət ərazisinin genişlənməsi, müxtəlif mədəniyyətlərlə tanışlıq bu rasiona l fikrin sistemləşməsinə, metod və üsullarının təkmilləşməsinə təsir göstərmişdir. Rasiona l fikrin erkən mərhələsində ancaq dini problemlər müzakirə obyekt i idisə, sonralar fəlsəfi mövzular da buraya daxil edilmişdi. Tərcümə fəaliyyəti nəticəsində yunan fəlsəfəsi, xüsusən Aristotelin metafizik ideyaları ilə tanışlıq sırf dini problemlər ətrafında aparılan kəlam müzakirələrini unutdurmuşdu. Bundan sonra Aristotel metafizikası ilə dini ehkamların müqayisəsi, onların oxşar və fərqli tərəflərinin müəyyənləşdirilməsi məsələləri gündəmə gəlmişdi. Bununla da, ağıl-vəhy problemi din-fəlsəfə problemi müstəvisinə daşınmış, islam fikri tarixində yeni mərhələ başlanmışdı.

II FƏSİL

ORTA ƏSR İSLAM FİKRİNDƏ DİN-FƏLSƏFƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

2.1. Müsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi

İslam fikri tarixində ağıl-vəhy problemi müxtəlif qrupların, təlim və məzhəblərin arasında bu məsələdə yaranmış mübahisə və əməli çəkişmələrin¹ fonunda özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Erkən mərhələdə bu problem mövcud vəziyyətin inkişaf xüsusiyyətlərinin zəruri səmərəsi kimi meydana çıxmışdı. Daha sonra, ələlxüsus, fəthlər nəticəsində islama yad

¹ Məsələn, mötəzililiyin Abbasi xəlifələri Məmun (813-833), Mötəsim (833-842) və Vəsiqin (842-847) hakimiyyətilərində dövlətin rəsmi ideologiyasına çevrilməsi müxalifətdə olan hənəbilərə qarşı sərt tədbirlərin görülməsinə səbəb olmuşdu. Hənəbilələrin çoxu həbs edilmiş, ağır cəzalara məruz qalmışdı. Lakin xəlifə Mütəvəkkilin (847-861) hakimiyyətə gəlməsi ilə rəsiyal mübahisələr qadağan edildi. Xəlifə əmr etmişdi ki, dini mətnlər (nəss) əsas götürülsün. Mötəzili təliminə iqtidarın dəstəyi kəsilsən kimi, təqiblər başladı. Təkcə hakimiyyət nümayəndələri deyil, həm də xalq arasından çıxmış şəxslər, qrup və hərəkatlar mötəzili ideyalara qarşı bir cəbhədə birləşdilər. Rəsiyalistlərə qarşı amansızlığı ilə tanınan hərəkatlardan biri X əsrdə Bağdadda yaranmış Bərbəhariyyə hərəkatı idi. Hərəkat üzvləri hakimiyyət və xalq kütlələrinin köməyi ilə rəsiyalistləri hədəf alan radikal addımlar atmışdılar. Belə ki tarixdə "Hənəbli hərəc-mərcliyi" kimi tanınan 935-ci il hadisələri Hədis tərəfdarları ilə Rəy tərəfdarlarını qarşı-qarşıya gətirmişdi.

mədəniyyətlərlə təmas baş verdiyindən qeyri-ənənəvi dini-fəlsəfi təlimlərin təsiri ilə sözügedən problem mürəkkəb forma almış, yeni metod və üsullar təsis edilmişdi. Daxili proseslərlə əlaqəli dini mübahisələrin aparıldığı ilk dövrdə rəşadətçi nəqli-nəzərlərdə vəhyin avtoritetliyi əsas götürülürdüsə, sonralar yunan, iran və hind fəlsəfi ideyalarının müəyyən qruplar tərəfindən öyrənilməsi nəticəsində dini mətnlərə istinad əvvəlki kimi olmadı; mübahisəli məsələlər fəlsəfənin də müzakirə obyektinə çevrilmiş, din-fəlsəfə problemi müstəvisinə çıxarılmaqla mürəkkəbləşmişdi. Ağıl-vəhy problemi təkcə fiqh və kəlamın deyil, həm də fəlsəfənin – islam fəlsəfəsinin öyrəndiyi məsələ halına gəlmişdi. Müsəlman dünyasında fəlsəfi ideyaların yayılması üçün əlverişli zəmini mötəzili və kəlam rəşadətçi fikri hazırlasa da, onun təşəkkül tapmasına müxtəlif əcnəbi mədəniyyətlərlə təmas səbəb olmuşdur. “Kəlam elmi fəlsəfi əsərlərin ərəb dilinə tərcümə edilməsindən sonra Müsəlman dünyasında yunan fəlsəfəsinə maraq oyatmışdı. Nəticədə “müsəlman filosoflar” adlanan şəxslərin yetişməsinə zəmin yaranmışdı” (84, 18). Yeri gəlmişkən, təkrar qeyd edək ki, tərcümə fəaliyyətindən əvvəl Müsəlman dünyasında ağıl-vəhy problemi ətrafında yaranmış mübahisələr dini olub, fəlsəfi deyildi. Yunan fəlsəfəsindən təsirlənmiş təlimlər ilk dəfə olaraq Abbasilərin hakimiyyəti dövründə təşəkkül tapmışdı¹. Ərəb

¹ Sonralar – XIX əsrdə Qərbi şərqşünasları tərəfindən “İslam fəlsəfəsi” adlandırılan bu fəlsəfi təlim göstərilmiş tarixə qədər “hikmət” adlanmışdır. Çünki “hikmət” və “fəlsəfə” sözləri islam fikrinin ayrı-ayrı dövrlərində eyni məfhumu ifadə etmişdir. Ümumiyyətlə, müsəlman filosoflarının əsərlərində fəlsəfə sözü əvəzinə hikmət sözü işlədilmişdir. “İslam fəlsəfəsi” termini dedikdə islam dininin deyil, islam coğrafiyasını təmsil edən, dini, mədəni, linqvistik mədəniyyətin fəlsəfəsi nəzərdə tutulur. Ətraflı məlumat üçün bax: (87, 119-124).

dilinə edilmiş tərcümələr vasitəsilə antik yunan fəlsəfəsi ideyalarının müsəlmanlar arasında yayılması buna səbəb olmuşdu. Müsəlmanların yunan fəlsəfəsi ilə tanışlığı dörd yolla baş vermişdi: a) Ellinizm mədəniyyətinin yayıldığı İsgəndəriyyə, Antakiya, Hərran, Cundişapur və Edesa şəhərlərinin ərəb-müsəlman orduları tərəfindən tutulması və mədəni integrasiya; b) yunan fəlsəfəsi əsərlərinin pəhləvi dilindən ərəb dilinə tərcüməsi; c) yunan dilindən siryani dilinə tərcümə olunmuş fəlsəfi ədəbiyyatın ərəb dilinə çevrilməsi; ç) Bizansdan gətirilmiş kitabların ərəb dilinə tərcümə edilməsi.

İsgəndəriyyə kitabxanası və digər elm ocaqlarında Aristotelin əsərləri tədris olunduğu üçün aristotel fəlsəfəsi bu şəhərdə geniş yayılmış, buradan da Müsəlman dünyasına keçmişdi. Antakiya şəhəri yunan mədəniyyətinin Hərrana ötürülməsində böyük rol oynamışdı. 489-cu ildə Edesadan sürgün edilmiş nestorianlar və Afina Akademiyasının 529-cu ildə ləğv edilməsindən sonra Yunanıstanı tərk etməyə məcbur olmuş yeniplatonçular Cindişapurda məskunlaşmışdılar. Xristian-yunan fəlsəfi fikrinin Müsəlman dünyasına intiqalında bu şəhərin rolu böyük idi (116, 31-32).

Tərcümə fəaliyyəti Əməvi xəlifəsi Xəlid ibn Yezidin (vəfatı – 704) hakimiyyəti illərində başlanmışdı. Xəlifə kimya, astronomiya və təbabətə dair kitabların ərəb dilinə tərcümə edilməsinə göstəriş vermiş (44, 8), isgəndəriyyəli rahiblər Stafon və Marianos astronomiya, kimya və təbabət kitablarını yunan və qipti dillərindən ərəb dilinə tərcümə etmişdilər. Əməvi xəlifələrindən Mərvan ibn Həkəm (vəfatı – 685) və Ömər ibn Əbdüləzizin (vəfatı – 720) hakimiyyəti dövründə ancaq təbabət kitabları tərcümə olunurdu. "...Sistemli tərcümə fəaliyyətinə Abbasilərin hakimiyyəti dövründə təsadüf olunur. Xəlifələr

Mənsur (754-745), Harun ər-Rəşid (789-809) və Məmun (813-833) tərcümə işinə böyük əhəmiyyət verirdilər” (34, 52-53). 832-ci ildə xəlifə Məmun tərəfindən Bağdadda Hikmət Evinin (Beytülhikmət) təsis edilməsi (18, 81) ilə tərcümə işi daha da gücləndi. “Tərcümə işi Hüneyn ibn İshaq, Qusta ibn Luqa, Sabit ibn Qürrət, Məttə ibn Yunis, Yəhya ibn Ədiyy və digərləri ilə təmsil olunurdu” (34, 53). Xristian hüneynlər ailəsindən ata Hüneyn ibn İshaq Galenin təbabət və fəlsəfəyə dair kitablarını, oğul İshaq ibn Hüneyn isə fəlsəfi əsərləri tərcüməsi etmişdilər. Hikmət Evi tərcüməçiləri tərəfindən “...Galenin, Hipokratın, Evklidin, Aristotelin, yeniplatonçuların (Simplikiy, Afrodisiyalı İsgəndər və b.), Platonun, Plotinin, Proklun, Porfiriyy və başqalarının əsərləri ərəb dilinə tərcümə edilmişdi” (92, 142; 194, 114). “...artıq IX əsrin sonlarına yaxın Aristotelin başlıca əsərləri ya birbaşa yunan dilindən, ya da siryanicədən ərəb dilinə çevrilmişdi” (149, 14). Başlanğıcda kitablar əvvəlcə yunan dilindən siryani və pəhləvi dillərinə, hind dilindən pəhləvi dilinə, daha sonra ərəb dilinə tərcümə edilirdi. Ancaq sonralar kitabları birbaşa ərəb dilinə tərcümə etməyə başladılar. Məsələn, xəlifə Məmunun hakimiyyəti dövründə Bizansdan gətirilmiş kitablar birbaşa ərəb dilinə tərcümə olunmuşdu. “Siryani dilindən ərəb dilinə aristotelçi əsərlərin bir korpusu, o cümlədən Platonun “Enneadalar”ının son üç fəslə, Platonun dialoqları (Qanunlar, Sofist, Timey və s.) Porfiriyyin, Afrodisiyalı İsgəndər və Galenin mətnləri tərcümə edilmişdi...” (14, 4). Beləliklə, yunan fəlsəfəsi əsərlərinin ərəb dilinə tərcümə edilməsi nəticəsində Müsəlman dünyasında yunan fəlsəfəsi ilə tanış oldular, fəlsəfi təlimlər yarandı. Maraqlıdır ki, yunan-roma və islam mədəniyyətlərinin təmasına baxmayaraq, yunan poeziyası və mifologiyası əsərləri müsəlmanlar tərəfindən qəbul edilməmişdi. Düzdür, “tez-tez

Homerin, Evripidin, Esxilin, Aristofanın əsərlərindən iqtibaslar gətirilirdi... Amma onların heç birinin yaradıcılığı bütünlükdə ərəb dilinə tərcümə edilməmişdi... İslam mədəniyyəti yunan mifologiyasına aid heç bir şeyi özünə yaxın buraxmamışdı. Çünki müsəlman düşüncəsi ilahi səmanın bir-biri ilə çəkişən tanrılarla dolu olduğunu qəbul edə bilməzdi..." (34, 53).

Yunan fəlsəfi irsinin dinə əks düşməyən bilik sahələri Müsəlman dünyasında rəğbətlə qarşılanmışdı. Buraya təbiət elmləri (riyaziyyat, astronomiya, fizika, təbabət), poetika (poeziya yox!) və məntiq daxil idi. Qeyd edilməlidir ki, həmin dövrdə yunan mənşəli əxlaq və metafizika təlimləri də dinə zidd sahələr hesab olunmurdu. Platon və Aristotel müsəlman-ərəb mənbələrində "nəsihətçilər" kimi xatırlanırdı. "...IX əsrə qədər Platon müdrik şəxsiyyət, böyük nəsihətçi olaraq tanınmışdı" (34, 63). Bəzi klassik müsəlman mənbələrində Sokrat – zahid, Platon ilahiyyatçı adlandırılır, övliyalar olaraq qəbul edilirdilər. "Saflıq qardaşları" və işraqilik təliminin bəzi nümayəndələri Aristotelin peyğəmbər olduğunu iddia edirdilər (81, XII, 312). Maraqlıdır ki, müsəlman ziyalıları yunan filosoflarından tək Platon və Aristotela maraqla göstərirdilər. Məsələn, Farabi yazırdı: "Bizə fəlsəfə yunanlardan – Platon və Aristoteldən keçmişdir..." (132, 99).

Müsəlman dünyasında fəlsəfəyə, yunan filosoflarına, ələlxüsus Platon və Aristotela olan maraqla diqqəti çəkir, yunan mədəni-fəlsəfi fikrinin müsəlman ziyalıları "sehrələmə"si təəccüb doğurur. Məlumdur ki, xristianlıq təliminin yunan fəlsəfəsinə inteqrasiyası uzun çəkmiş, antik yunan mədəni-fəlsəfi fikri bütünpərəst "məhsul" olaraq tövsif edilmişdi. Lakin sonralar xristian ilahiyyatçıları dini apologetikada fəlsəfi üsullara müraciət etdilər. "...IV əsrdə Şərqdə Müqəddəs Basil,

Qərbdə isə Müqəddəs Avqustin özlərinin patristik-sxolastik təlimlərində arqument olaraq əsasən stoisizm və platonçuluq ideyalarına müraciət edirdilər” (96, 5). Çoxəsrlik yunan fəlsəfi dialektika və polemikası xristianlığı hədəf almış iddialarda xristian ilahiyyatçıların işinə yaramışdı. Yunan fəlsəfəsinin ərəb-müsəlman ziyalıları tərəfindən öyrənilməsinin səbəbini də bu baxımdan izah etmək mümkündür. Müsəlman ilahiyyatçıları da fəlsəfi üsullardan dini apologetika məqsədilə istifadə etmişdilər. Amma fəlsəfəyə olan marağı təkcə dini apologetika ilə əlaqələndirmək doğru olmazdı.

Fəlsəfəyə göstərilmiş marağı sosial-siyasi aspektdə izah edən müəlliflər vardır. Məsələn, Rusiyalı tədqiqatçı E.A.Frolova bildirir ki, Platonun ideal dövlət konsepsiyası Farabinin xoşuna gəldiyi üçün müsəlmanlar platon fəlsəfəsinə maraq göstərməyə başlamışdılar (34, 63-65). Həmçinin bu işdə hərbi fəthlərin meydana gətirdiyi geosiyasi şəraitin rol oynadığını iddia edən, fəlsəfəyə marağı tarixi zərurət adlandıran müəlliflər tapılır. Məsələn, Türkiyəli tədqiqatçı Əli Bulac (1951) yazır:

“Hər şeydən əvvəl, fəth etdikləri ölkələrdə müsəlmanların fəlsəfi mühitin içərisinə anidən düşmələri fəlsəfənin Müsəlman dünyasına intiqalına səbəb olmuşdu. ...Müsəlmanlar fəlsəfi “fəallıq”ı ilə seçilən bu dünyaya daxil olduqlarında bir çox şeyi yenidən nəzərdən keçirmək zərurəti yarandı. Həmçinin müsəlmanlar gördülər ki, bəzi fəlsəfi təlimlərlə islam ideyaları arasında müəyyən oxşarlıqlar mövcuddur” (50, 35-36).

Həmçinin belə bir nöqtəyi-nəzər formalaşdı ki, müsəlman ziyalıları yunan fəlsəfəsinə təhrif edilmiş ilahi hikmət hesab etdiklərindən Müsəlman dünyasında fəlsəfəyə istək yaranmışdı. Müsəlman ziyalıları bu iddianı idealist yunan fəlsəfəsində monoteist elementlərin çoxluğu ilə əsaslandırırdılar. Bu səbəb-

dən erkən dövr müsəlman mənbələrində bəzi yunan filosofları səmadan ilham almış şəxslər olaraq təqdim edilmişdi. Tədqiqatçı Henri Korbenə (1903-1978) görə, XII-XVII əsrlər müsəlman tarixçiləri yunan hikməti və peyğəmbərlik arasında əlaqənin olduğunu iddia etmişlər (52, 15). Bəzi müsəlman filosoflarının Platonu – “Əflatun əl-ilahi” (ilahiyyatçı Platon), İbn Rüşdün isə Aristoteli “Ərəstu əl-ilahi” (ilahiyyatçı Aristotel) adlandırması, özünün “əl-Munqiz min əz-zəlal” adlı kitabında Əbu Hamid əl-Qəzalinin filosofların əxlaq və siyasət mövzularında peyğəmbərlərdən təsirlənməsi faktını qeyd etməsi, sufi alimlərindən əl-Qifti və başda Sührəvərdi olmaqla bir çox işraqi filosofun Hermesin İdris peyğəmbər olduğunu iddia etmələri, Platonun Musa peyğəmbərdən ilham almağı iddiası, klassik müsəlman mənbələrində Sokratdan əvvəl yaşamış filosofların monoteist olaraq təqdim edilməsi – bütün bu faktlar göstərir ki, müsəlmanlar fəlsəfəyə təhrif olunmuş ilahi hikmət gözü ilə baxdıqlarından onlarda yunan fəlsəfəsinə maraq yaranmışdı (50, 22-23). Klassik müsəlman mənbələrində (Sicistani. Kitab əl-müntəxab sivan əl-hikmə fi təvarix əl-hükəma; İbn Nədim. əl-Fehrist; “İxvan əs-Səfa” külliyyatı və s.) bu iddia onunla əsaslandırılır ki, Şərq (Misir, Mesopotamiya) “həkim”ləri – filosofları “fəlsəfə” sözündən istifadə etməmişlər, Hesiod və Homerə qədər olan ədəbiyyatda bu sözə rast gəlinmir; onu ilk dəfə Pifaqor işlətmişdir.

Yunan fəlsəfəsinin Müsəlman dünyasında yayılması ilə dialektik üsulların istinad bazası genişlənmiş oldu və müsəlman rəasionalistlər mövcud problemlərə yunan fəlsəfəsinin təqdim etdiyi üsul və metodlar əsasında cavab axtarmağa başladılar. İlham almış yunan “həkim”ləri (filosofları) müsəlman filosoflarının nəzərində bütpərəst deyildilər, – bu cəhət bizə müsəlman

ziyalılarının yunan fəlsəfəsinə nə üçün maraq göstərdiklərini izah edir.

Belə bir iddia da vardır ki, yunan fəlsəfəsi kitablarının ərəb dilinə tərcüməsi zamanı buraxılmış səhvlər nəticəsində bu fəlsəfəni hərtərəfli öyrənmək zərurəti meydana çıxmışdı (96, 7). Təbii ki, bu iddia elə iddia olaraq qalır, onu mövcud problemin həllində ciddi argument hesab etmək mümkün deyildir.

Xülasə, Müsəlman coğrafiyasının hərbi əməliyyatlar nəticəsində genişlənməsi müxtəlif mədəniyyətlərlə, o cümlədən yunan-ellin mədəniyyəti ilə integrasiya zərurətini ortaya çıxarmış, müsəlmanlar onlar üçün yeni sayılan bilik sahələri ilə tanış olmuşdular. Ağıl-vəhy məsələləri ilə əlaqədar problemlərin həllində qeyri-ənənəvi üsullara müraciət, islamın etiqad təlimini fəlsəfi şərhilərlə təhrif etmək cəhdlərinin qarşısını almaq istəyi, yunan fəlsəfəsinin təhrif olunmuş hikmət hesab olunması, yunan fəlsəfəsində islamla üst-üstə düşən monoteist “element”lərin mövcudluğu – bütün bunlar müsəlman ziyalıları arasında fəlsəfə ilə məşğul olmaq arzusu meydana gətirmişdi.

Müsəlman dünyasında fəlsəfəyə əsasən rasionalistlər meyl göstərirdilər. Ağıla ifrat etimad göstərən, onu gah vəhy ilə eyni tutan, gah da vəhydən üstün vasitə olaraq nəzərdən keçirən mötəzililikdə, iman-ağıl məsələlərində dini mətnləri əsas götürən, rasional təlim olsa da, vəhyə axıradək sadıq qalan kəlamda, Quran ayələrini ilk dəfə olaraq yozan, özünün bəzi etiqad təlimlərini mətnaltı, batini mənalarla əsaslandırmağa cəhd edən şiəlikdə, mistik dünyagörüşünü ifadə edən, nəfsin səlahiyyətlərini son dərəcə məhdudlaşdıran sufilikdə fəlsəfəyə rəğbət oyanmışdı. Metodoloji baxımdan ayə və hədisləri, ictihadı əsas götürən fəqihlərə gəlincə, onlara görə, dinin etiqad əsasları və ehkamlarının, yəni “qeybi” mövzuların rasional şərh

yolverilməzdir. Doğrudur, hənəfi hüquqşünasları problemlərin həllində rəasional üsullara üstünlük verirdilər, amma bu üsullar qanuni gücünü ayə və hədislərdən alırdı. Üstəlik, onlar etiqad və iman məsələlərinin rəasional şərhinə müsbət yanaşmırdılar. Hənəfi məzhəbinin banisi, “Böyük İmam” ləqəbli Əbu Hənifəyə görə, ən əhəmiyyətli, ən üstün bilik sahəsi fiqhdir. Yəhya ibn Şeyban bildirirdi ki, müəllimi Əbu Hənifənin nəzərində kəlam elmi boş-boş mübahisələrin yığıını idi. Düzdür, Əbu Hənifənin kəlam elminin öyrəndiyi bir sıra mövzulardan bəhs edən “Böyük fiqh (əl-fiqh əl-əkbər)” adlı əsəri vardır. Amma Hafizəddin ibn əl-Bəzzazi (vəfatı – 1424) bildirir ki, Əbu Hənifə kəlam elmi ilə maraqlansa da, sonralar bundan vaz keçmiş, tələbələrinə fəlsəfə və kəlamla məşğul olmağı qadağan etmişdi (50, 350). Mərudi isə Əbu Hənifənin kəlam məsələləri haqqında sual verən şəxsə belə dediyini nəql edir: “Bu, (verdiyin bu sual – M.E.) filosofların dediklərindəndir. Sən hədisləri öyrən və əvvəlkilərin (sələf) doğru yolu ilə get. Belə şeylərdən çəkin, çünki bunlar bidətdir” (156, 32). Buna baxmayaraq, Əbu Hənifə islam fikri tarixində “Rəy tərəfdarları” adlanan məktəbin banisidir (13, 181) və onun fiqhi məsələlərdə müraciət etdiyi rəasional üsullar “rəy” adı ilə tarixə düşüb. Əbu Hənifə bəzi dini suallara cavab axtararkən hədislərə (“ahad” hədislərə)¹ deyil, “qiyas” üsuluna müraciət etmişdir. Bizi bununla Əbu Hənifənin Sünnəyə laqeyd münasibət bəslədiyini iddia etmirik. Əbu Hənifə ancaq “ahad” hədisləri dəlil olaraq qəbul etməmişdi. “Mütəvatir” hədislər² isə onun fiqh təlimində dəlil kimi qəbul edilirdi və

¹ Əgər hədisi yalnız bir nəfər və ya rəvilərin bəzi silsilələrində bir neçə şəxs rəvayət etmişsə, bu hədis “ahad” adlanır.

² Bir hədis o halda “mütəvatir”dir ki, onu Peyğəmbərdən başlanğıcda bir qrup dürüst şəxs rəvayət edir, sonra da bu nəqletmə “onlardan da eyni cür olanları, onlardan da eyni cür olanları...” silsiləsi ilə davam edir. Və

o onu Sünnəyə müxalif çıxmaqda ittiham edənlərə demişdi: "Bizim "qiyas"ı "nəss"lərdən (hədislər nəzərdə tutulur – M.E.) üstün tutduğumuzu iddia edənlər yalan deyir, üstümüzə böhtan atırlar. "Nəss" varsa, "qiyas"a ehtiyac yoxdur. Biz son dərəcə mürəkkəb vəziyyətlərdə "qiyas"a müraciət edirik. Biz hər hansı bir məsələ ilə əlaqəli dəlili, əvvəlcə, Kitabda, sonra Sünnə və səhabələrin fitvalarında axtarıq. Əgər bunlardan dəlil tapa bilməsək, "nəss"lər əsasında müqayisə aparır, hökm çıxarıq" (179, 224). Əbu Hənifə deyirdi: "Allahın elçisindən bizə çatanların başımın, gözümün üstündə yeri var. Biz heç vaxt ona müxalif olmarıq. Səhabələrin rəvayətlərini isə götür-qoy edərik" (179, 225). Göründüyü kimi, Əbu Hənifə dini mətnlərin bilik mənbəyi olmaq funksiyasını inkar etməmişdi. O bildirirdi ki, ağıl hədis qarşısında o halda "susur" ki, hədis "ahad" deyil, "mütəvatir"dir. Bu cəhətə görə Əbu Hənifə hədisləri qeydsiz-şərtsiz bilik mənbəyi olaraq qəbul edən "Hədis tərəfdarları"ndan fərqlənir.

Əbu Hənifə metodikasında ağılın özünəməxsus yeri vardır. Vəhy olmadan düşünməklə Allahı dərk etməyin mümkünlüyünü iddia edən mötəzililərdən fərqli olaraq, Əbu Hənifə və davamçıları bildirirdilər ki, Allahı dərkə zəruri edən elə Allahın özüdür. Ağıl isə vasitədən başqa bir şey deyildir (39, 8-10). Onlara görə, Allahı dərkətmə (mə`rufətullah) insana ağılı səbəbi ilə zəruridir və bu, ağıl deyil, Allahın bunu istəməsinə görədir. Ümumiyyətlə, Əbu Hənifənin rəşadətçi ideyaları Qurana müvafiqdir. XIV əsrin alimlərindən İbn Əbü'lizz əl-Hənəfiyə görə, Əbu Hənifə və tərəfdarları ağıla ifrat etimad təmayülünün "tələsinə düşməmiş", etiqad məsələlərini şərhə ağılın kafi olduğunu rədd etmişdilər (69, 268).

bu minvalla, hədis bizə gəlib çatır. Bir sözlə, "mütəvatir" hədis çoxun çoxə rəvayətidir.

Şafeilik məktəbinin banisi İdris əş-Şafeinin (vəfatı – 820) mötəzilik, kəlam və fəlsəfəyə münasibəti birmənalı olmuşdur. Şafei deyirdi: "...ümmət arasında meydana çıxmış dərin fikir ayrılıqlarının bir səbəbi də ərəb dili əvəzinə, Aristotelin dilinin işlədilməsidir. Quran və Sünnə ərəb dili vasitəsilə başa düşülür, Aristotelin dili isə məntiqi mühakimələrə əsaslanır. Bir çox (məsələdə) məntiqdən istifadə mötədil insanları Allahın yolundan sapdırır" (50, 351). Bundan əvvəl göstərmişdik ki, İmam Şafeinin kəlama münasibəti müsbət olmamışdır. Onun filosofları rədd etməsi, bəlkə də, kəlama mənfi münasibət bəsləməsinin nəticəsidir.

Maliki hüquq məktəbinin qurucusu İmam Malikə (vəf. – 795) gəlincə, "...“Bu gün dininizi sizin üçün kamil etdim...” ayəsini dəlil göstərərək, “Bu ayənin endirildiyi vaxt dində mövcud olmayan şeylər indi də dindən deyildir!” – deməklə fəlsəfəni rədd etmişdir” (46, 129).

Digər fəqih – hənəbəli məzhəbinin banisi Əhməd ibn Hənbələ görə, kəlam və fəlsəfə məsələləri ətrafında mübahisə yarandığı vaxt Quran və Sünnəyə sarılmaq ən yaxşı yoldur. İmam Əhməd belə mübahisələr zamanı ayə və hədis əleyhdarları ilə mübahisəyə girişməməyi tövsiyə edirdi.

“Əhli-hədis” alimlərindən Bədrəddin Zərkəşi (1344-1392), Şəmsəddin Zəhəbi, Əbu Talib əl-Məkki (vəfatı – 996), İbn Qəyyim əl-Cövziyyə də (1292-1350) fəlsəfəyə mənfi münasibət bəsləmişlər. Məsələn, İbn Qəyyim deyirdi ki, kəlam və fəlsəfə məsələləri ilə məşğul olanlar uğur qazana bilməzlər (156, 64, 127-128).

Fəlsəfəni tək-cə fəqihlər deyil, həm də tarixçilər, sufi və hədisşünaslar rədd edirdilər. Məşhur tarixçi-sosioloq İbn Xəldun bildirirdi ki, fəlsəfə islam şəriətinə müvafiq olmadı-

ğından insanı dinsizliyə sürükləyir. Onun "Müqəddiməsi"ndə oxuyuruq: "Fəlsəfə şəriətə ziddir. Fəlsəfə ilə məşğul olanlara ancaq onu təqlid edən şəxslər sığınacaq verər" (177, 665). Məşhur sufi İmam Rəbbani də (1563-1624) fəlsəfə və məntiqin əleyhinə çıxırdı. Rəbbani "Məktubat" adlı külliyyatında yazırdı: "...Özlərini əllamə hesab edən qədim filosoflar Qüdrətli və Uca Yaradanı inkar etmişlər. ...Bir dəstə (adam) onları "həkim" adlandırmış, dediklərini ilahi hikmətlə eyniləşdirmişlər. Halbuki (onların) bir çox, xüsusən, ali məram sayılan ilahiyyata dair mühakimələri səhvdir, Quran və hədislərə əksdir. ...Axı nə üçün belə şəxslər "həkim" adlandırılmalıdır? Onların nəсібina, olsa-olsa, nadanlar zümrəsinə aid olmaq düşmüşdür" (80, III, 1330-1337).

XIII əsrin şəriət hakimi İbn əs-Səlahın (1181-1245) "Fətava İbn əs-Səlah" adlı çoxcildliyində fəlsəfə "səfehliyin və mənəvi tənəzzülün əsası, sapmanın materiyası" adlandırılmışdır (50, 351).

İslam fikir tarixində özünəməxsus yeri ilə seçilən din-fəlsəfə probleminə həsr olunmuş ayrıca əsərlər, "rəddiyyə"lər mövcuddur. Əbu Hamid əl-Qəzalinin "Məqasid əl-fəlasifə" (Filosofların məqsədləri), "əl-Munqiz min əz-zəlal" (Sapqınlıqdan xilas edən (kitab), "Təhafüt əl-fəlasifə" (Filosofların tutarsızlığı), İbn Teymiyyənin "ər-Rədd əla əl-məntiqiyyin" (Məntiq əhlinə cavab), "Minhac əs-Sünnə" (Sünnə yolu), "Nəqz əl-məntiq" "Məntiqelmini təkzib", "Dər təarüz əl-əql və n-əql əv müvafəqət səhih əl-mənqul li sərih əl-mə`qul" (Ağlın nəqlə ziddiyyətinin rəddi və ya səhih nəqlə aydın ağlın uyğunluğu), İbn Rüşdün "Təhafüt ət-təhafüt" (Tutarsızlığın tutarsızlığı), "Fəsl əl-məqal və təqrir mabeynə əş-şəriət vəl-hikmət min əl-ittisal" (Şəriətin (dinin) hikmətlə (fəlsəfə ilə) əlaqəsinin müəyyənləşdirilməsi

haqqında həlledici söz), İmam Rəbbaninin “Məktubat əl-İmam ər-Rəbbani” (İmam Rəbbaninin məktubları), Şəhristaninin “Müsarəət əl-fəlasifə” (Filosoflarla qovğa) kitabları bütövlükdə din-fəlsəfə problemindən bəhs edir.

Yunan fəlsəfəsinin yerli ziyalılar tərəfindən mənimsənilməsindən əvvəl Müsəlman dünyasında kəlam və mötəzililik rasionel fikri, fiqh məktəbləri və “Hədis tərəfdarları” isə ehkamçılığı təmsil edirdilər. Lakin islam fəlsəfəsinin təşəkkül tapmasından sonra “təhlükə” qarşısında tərəflər arasında yaxınlaşma baş verdi. Belə ki ehkamları müdafiə etmək təkcə fəqihlər və “hədis tərəfdarları”nın deyil, kəlam alimlərinin də işinə çevrildi. Mötəzililik isə fəlsəfi təlimə çevrilib, əvvəlki nüfuzunu itirməklə tarixin arxivinə atıldı.

Müsəlman dünyasında ziyalıların əksəriyyəti, o cümlədən kəlam alimləri fəlsəfi təlimlərə qarşı olub, dinin fəlsəfi arqumentlərlə müdafiə edilməsini xoş qarşılamırdılar. Halbuki fəlsəfə və kəlam elmini rədd edən “Hədis tərəfdarları” ilə müqayisədə, rasionel təlim hesab olunan kəlamın yunan fəlsəfəsinə müsbət münasibət bəsləməsi mümkün idi. Lakin bu baş vermədi. Sual yaranır: Nə üçün rasionalist kəlamçılar yunan fəlsəfəsi ideyalarını mənimsəyib dini apologetikada fəlsəfi üsullara müraciət etməmişlər? Fikrimizcə, bunun aşağıdakı dini, siyasi, mədəni və psixoloji səbəbləri vardır:

a) Hər şeydən əvvəl, fəlsəfə politeist yunan cəmiyyətindən “idxal” edilmişdi və özündə həmin cəmiyyətin dünyagörüşünü, mənəvi dəyərlərini əks etdirirdi. “Fəlsəfə bütövlükdə yunan səciyyəli idi. O, ...mənşə baxımından müsəlmanlara ...yad təlim idi” (50, 19).

b) Tərcümə işinin əsas icraçıları bütpərəst sabiilərdən, xristian və zahirdə müsəlman görünən fars atəşpərəstləri olduğu

üçün onların tərcümələrinə olan şübhəli baxış fəlsəfə əleyhinə müxalifət formalaşdırmışdı.

c) Müsəlman peripatetiklərinin əzəli dünya, cismən deyil, ruhən dirilmə, Allahın “cüzi”ni (təfsilatı) deyil, küllü (ümumi-ni) bilməyi ideyaları ayə və hədislərlə əkslik təşkil edirdi. Bu səbəbdən ehkamçılar filosofların sözügedən iddialarını, eləcə də buna “bais” fəlsəfəni rədd etməli olmuşdular.

ç) Müsəlman filosoflarının təbabət, astronomiya, riyaziyyat və digər bilik sahələrini yaxşı bilmələri müasirləri tərəfindən etiraf olunurdu. Amma onları dini elmlərdə avtoritet hesab olunmurdular. Odur ki onların dinin etiqad əsasları ilə əlaqədar fəlsəfi şərhləri, yeni iddia və ideyalar qəbul edilmirdi.

d) Bəzi filosofların dini dəyərlərdən uzaq həyat sürməsi onların fəlsəfi ideyalarının cəmiyyət tərəfindən inkar edilməsinə təsir göstərmişdi. “Bəzi filosofların... dinə zidd hərəkətləri fəlsəfəyə mənfi münasibət yaratmışdı. Rübailərində İbn Sinanın şərab və faydalarından bəhs etməsi buna misaldır” (87, 139).

Bəzi müəlliflər (Oliver Limen (1950) və başqaları) bildirir ki, cəmiyyətdə fəlsəfəyə artıq, lazımsız sahə kimi baxırdılar. Üstəlik, bəzi fəlsəfi təlim və ideyalar nəinki dinin, hətta kəlam elminin bir sıra tərəflərinə zidd idi. Bu səbəbdən fəlsəfəni inkar edən nöqtəyi-nəzər meydana çıxmışdı. Yuxarıdakı müəlliflərə görə, fəlsəfədə öyrənilən bir sıra problemlər Müsəlman dünyasında kəlam, ərəb dilinin qrammatikası və fiqh sahələrinin tədqiqat obyektı idi. “...fəlsəfə özünü ənənəvi nəzəri təlimlərin abstrakt və kompleks şəkildə öyrəndiyi mövzular “dəniz”inə “burnunu soxan” tərəf kimi aparırdı” (96, 18). Həmçinin fəlsəfə və kəlam elmində rəşadət cizgi bir-birindən fərqlənirdi. Kəlamda əqli dəlillərə müraciət olunsada, ağıla ifrat etimad mövcud deyildi. Kəlam alimləri rəşadət üsullardan

istifadə edirdilər, amma öyrənilən problemi, hər şeydən əvvəl, dini mətnlərin “süzgəcindən keçirmək” kəlam metodologiyasının əsasını əmələ gətirirdi¹ Ümumi götürdükdə, müsəlman ziyalıları islam ictimai-dini fikrinə kənardan intiqal etmiş ideyalara həmişə şübhə ilə yanaşmışlar. Bu münasibət, təbii ki, fəlsəfədən də yan keçməmişdi. Bidət təlimindən çıxış edilməklə fəlsəfə qarşısında “ucaldılmış sələfi sədd” kəlam üsulları ilə “möhkəmləndirilmişdi”. Amerikalı tədqiqatçı Dmitri Gutas (1945) yazır: “Vəfatından sonra İbn Sinanın yaratdığı fəlsəfi təlim üç əsr ərzində ziyalıların kəskin tənqidinə məruz qalmışdı. Ən kəskin tənqid isə Yaxın Şərqi intellektual həyatında hegemonluq edən şafei-əşəri ittifaqından gəlmişdi” (65, 142).

O da maraq doğurur ki, islam və yunan fəlsəfəsi təlimlərində “din” və “ağıl” məfhumlarının fərqli formalarda izah edilməsi fəlsəfə əleyhinə inkarçı mövqeyin formalaşmasına səbəb olmuşdu. Müsəlman ilahiyyatçılarna görə, son tövhid dini olduğundan islam ilahi kəlamın – vəhyin təhrif edilməsinin qarşısını almaq, onun avtoritetliyində güzəştə getməmək üçün yunan fəlsəfəsinin “zəka – yeganə bilik mənbəyidir” iddiasını qəbul etməyəcəkdi. Dini mətnlərdə bəşəri zəkaya, düşüncəyə böyük əhəmiyyət verilsə də, həqiqəti kəsbdə onun yeganə vasitə olması haqqında heç nə deyilmir. Halbuki yunan filosofları ağılla həqiqətin kəsb edilməsi haqqında danışmışdılar. Həmçinin yunan rəşadət fikrində din bəzən mifoloji dünyagörüşü forması olaraq təsvir edilirdi. Xülasə, müsəlmanların insan zəkası və dinə dair təsəvvürləri yunan fəlsəfəsində öz əksini tapmış analoji anlayışlardan fərqli idi. Bu səbəbdən müsəlmanlar yunan fəlsəfəsi ilə tanış olduqları vaxt biliyin mənbələri problemi ətrafında fikir ayrılığı yaranmış oldu. Təbii ki, insan zəkasını biliyin yeganə

¹ Ətraflı məlumat üçün bax: (25)

mənbəyi hesab edən fəlsəfi təlimləri müsəlman dünyagörüşünün normal qəbul etməsi mümkün deyildi. Bununla yanaşı, Aristotel fəlsəfi təlimində materializm elementlərinin çoxluğu və insan zəkasını həqiqəti tapmada yeganə vasitə seçməsi Müsəlman dünyasında dini həqiqətlərə zidd fəlsəfi təlimlərin rədd edilməsi prosesini sürətləndirmişdi.

Mühüm olaraq göstərilməlidir ki, müsəlman ilahiyyatçıları fəlsəfi fikri bütövlükdə inkar etməmişdilər. Yunan filosoflarının dini anlayışlara əks ideyaları inkar edildiyi halda, əxlaqa, siyasətə, riyaziyyat və təbabətə dair fikirləri müsbət qarşılanmışdı. Məsələn, ilahiyyatçı İbn Teymiyyə “Minhac əs-Sünnə” (Sünnə yolu) kitabında yazırdı: “...kəlam alimləri ilahiyyat məsələlərində filosoflardan daha biliklidirlər. Filosoflar isə təbiət və riyaziyyata dair mövzularda... ən doğru biliklərə sahibdirlər...” (155, I, 191-192). Lakin belə azacıq “təbəssüm”ə baxmayaraq, fəlsəfə və filosoflara münasibət, yuxarıda dediyimiz kimi, birmənalı olmamışdır. Bu münasibətdə kafirlikdə ittiham edilmək, təqib və edama məruz qalmaq ifadə olunmuşdu. Əbu Hamid əl-Qəzali filosofları kafirlikdə ittiham etdiyi halda, XIII əsrdə yaşamış şəriət hakimi – qazi İbn əs-Səlah onların edam edilməsinə tərəf çıxaraq yazırdı: “Fəlsəfə ilə məşğul olmağı isbatlanan hər bir kəs seçim qarşısında qalacaqdır: ya qılıncla edam, ya da islama qayıtma. Onlar (filosoflar – M.E.) ancaq bu yolla ölkədə yaşamaq hüququ əldə edə bilərlər. Məhz bu üsulla onların elmini tamamilə yox etmək mümkündür” (70, 156). Bir çox filosof haqqında çıxarılmış fitvalar ağır nəticələr doğurmuşdu. Belə ki işraqilik təliminin banisi Sührəvərdi öldürülmüş, kitabları müsadirə edildikdən sonra Kindi hər kəsin gözü qarşısında qamçılanmış, Əbubəkr Zəkəriyyə ər-Razi (854-925) başına müasiri olmuş hökmdarın vurduğu zərbədən kor olmuş,

kitabları müsadirə olunmuş İbn Rüşd sürgünə göndərilmişdi (44, 16).

Ortodoksal sünnilikdən fərqli olaraq, şiəlikdə fəlsəfə və filosoflara münasibət müsbət idi. H. Korbenə görə, şiə etiqad sisteminin əsasında batini təfsir və fəlsəfi fikrin dayanmağı yuxarıdakı mənzərənin yaranmasına səbəb olmuşdur (52, 62-65). Təsadüfi deyil ki, bəzi müsəlman filosofları (İbn Sina) şiə hökmdarlarına sığınmış, onların himayəsində yaşamışlar. Fəlsəfə XII əsrdə sünni ehkamçıları tərəfindən darmadağın edilsə də, şiə rəşadət fikrində XVII-XVIII əsrlərdə öz mövcudluğunu davam etdirmişdir.

Yuxarıda qeyd olunanlara baxmayaraq, Müsəlman dünyasında fəlsəfi fikir meydana gəlmiş, inkişafının pik nöqtəsinə çatmış, fəlsəfi məktəblər yaranmışdı. Yeni mərhələdə din-fəlsəfə probleminin müxtəlif təzahürləri özünü göstərmişdi: din müdafiə olunmuş (Qəzali), ağıl və vəhyin epistemoloji funksiyaları müzakirəyə çıxarılmış (fəlsəfi təlimə çevrilmiş mötəzililik və bəzi fəlsəfi təlimlərdə müşahidə olunurdu), imanla ağılın uyğunluğu iddiası irəli sürülmüş (İbn Teymiyyə və İbn Rüşd), islamın bəzi etiqad əsasları və yunan, ələlxüsüs, Aristotelin fəlsəfi ideyalarının uyğunlaşdırılmasına cəhd göstərilmişdi (İbn Rüşd). Ümumi götürdükdə, islam fikrində din-fəlsəfə problemi ilə əlaqədar üç vəziyyət hökm sürürdü:

Birinci. Ehkamçılar fəlsəfə və fəlsəfi fikrin daşıyıcılarını rədd edirdilər. Əsasən "hədis tərəfdarları" və bir çox kəlam alimi bu mövqedən çıxış etmişdi. Başda Əbu Hamid əl-Qəzali olmaqla bir çox ilahiyyatçıya görə, din həqiqəti təmsil edir. Qəzali bildirirdi ki, Qurana zidd məsələlər: məsələn, Qiyamət günü cismən deyil, ruhən dirilmə, kainatın əzəli olmağı, Alla-

hın cüzini deyil, küllü bilməyi (63, 55) səbəbi ilə fəlsəfə bidət elmdir, yuxarıdakıları iddia edən filosoflar isə kafirdir.

İkinci. Bəzi filosoflar dini və bəzi xüsusiyyətlərini (bilik mənbəyi rolunu oynamağı və s.) təkzib edirdilər. Bu filosoflar “dəhri” adlandırılmışdılar, ateist dünyagörüşünə sahib idilər. Onların ən məşhur nümayəndəsi İbn Ravəndi (827-911) olmuşdur. “Dəhri” filosoflara görə, vəhy bilik mənbəyi deyildir, kainat yaradılmamışdır, hər zaman (bu səbəbdən onları “dəhri” adlandırırdılar: “dəhr” – zaman) mövcud olmuşdur, əbədidir, ruh və Allah yoxdur.

Qeyd edək ki, “dəhri” filosoflar ayrıca fəlsəfi təlim yarada bilməmişdilər; ideyaları müsəlman peripatetikləri və kəlam alimləri tərəfindən tənqid edilmişdi (111, 143-144; 63, 48-49).

Üçüncü. Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq – bu vəziyyət, əsasən, İbn Sina və İbn Rüşdlə təmsil olunan məşşailik və “Saflıq qar-daşları” fəlsəfi təlimi üçün xarakterik idi. Fəlsəfi ideyalara əks dini mətnlər təvil olunur, dinlə fəlsəfənin uyğunlaşdırılmasına cəhd göstərilirdi.

Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq məsələsində müsəlman filosofları eyni mövqedən çıxış etmirdilər. Bu, daha çox, müsəlman peripatetiklərindən İbn Sina, Farabi və İbn Rüşdün qarşısında duran vəzifə olmuşdur. Çünki Aristotelin fəlsəfi təliminə vurğun olan bu filosoflar onun dinə əks ideyalarından imtina edə bilmirdilər. Odur ki dinlə fəlsəfəni “barışdırmaq” lazım gəlirdi.

Digər filosoflar, xüsusən, naturalistlər din-fəlsəfə məsələsində başqa mövqedən çıxış edirdilər. Məsələn, naturalist filosof Zəkəriyyə Razi (865-925) fəlsəfə və dinin uyğunlaşdırılmasının mümkünlüyünü rədd edirdi. Razi Aristotel fəlsəfəsinin əleyhinə çıxdığından müsəlman peripatetiklərinin dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq cəhdləri ona yad idi (111, 143, 156).

Qeyd etmək mühümdür ki, müsəlman filosofları uzlaşdırma ilə dini fəlsəfəyə təhkim etmək məqsədi güdmürdülər. Məsələn, İbn Rüşd deyirdi: "Ey insanlar! Mən sizin ilahiyyat adlandırdığınız elmin səhv olduğunu iddia etmirəm. Lakin mən bəşəri elmin alimiyəm, – demək istədiyim də budur!" (47, 61). İslam filosoflarının uyğunlaşdırma istiqamətində atdığı addımlar, əslində, Platon idealizmi, Aristotel rasionalizmi və islam ehkamçılığını bərişdırmağa xidmət edirdi.

Din və fəlsəfə problemini, əsasən filosoflar öyrənirdilər. Ərəbdilli peripatetizm, "Saflıq qardaşları" fəlsəfi təlimi və işraqilik Aristotel fəlsəfəsi və Platon metafizikası əsasında formalaşdığı üçün fikir ayrılıqları meydana gəlmiş, beləliklə, uzlaşdırma ideyası irəli sürülmüşdü. Ehkamları müdafiə edənlər: sələfilər, kəlam alimləri və fəqihlərə gəlincə, dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmaq bir problem olaraq onlar üçün aktual deyildi. Çünki ənənəvi nöqtəyi-nəzərə görə, ali bilik mənbəyi və vasitəsi sayılan vəhy ilə yanaşı, başqa mənbələrə müraciət etmək, onları vəhy ilə eyni tutmaq dinin ana prinsiplərinə zidd idi. Hətta kəlam alimləri təkcə əqli dəlillər əsasında qeyb məsələlərini şərh etməyin doğru olmadığını bildirirdilər. Fəlsəfə, xüsusən, məşşailik "...vəhyin rasionel anlayışlar əsasında şərhinin mümkünlüyün iddia etməklə kəlam elminə əks mövqedə dayanırdı..." (66, 105).

2.2. Müsəlman peripatetikləri və din-fəlsəfə problemi

Aristotelçi peripatetizmin təsiri ilə İslam dünyasında meydana gələn, lakin bəzi cəhətlərinə görə ondan fərqlənən məşşailik təlimi Orta əsr ərəbdilli müsəlman fəlsəfəsinin əsas qollarından sayılırdı. Ərəbdilli müsəlman peripatetizmi "...antik fəlsəfi irsə, ələlxüsus, aristotel fəlsəfəsi və yeniplatonçuluq təliminə əsaslanırdı" (29, 198). Çünki "...bu fəlsəfi təlimin mərkəzi fiquru Aristotel idi..." (34, 168). "Kindi, Farabi, İbn Sina, daha sonralar Qərbdə (Əndəlüsdə) İbn Baccə və İbn Rüşd ...bu aristotelçi təlimin əsas nümayəndələri hesab olunurdular" (50, 116-117). Ümumi götürdükdə, məşşailik "...başlıca məsələlərdə islama və Aristotel metodologiyasına müraciət edən, platonçu və yeniplatonçu təhlillərə əhəmiyyət verən fəlsəfi məktəb olmuşdur" (111, 156). Müsəlman məşşailiyini yunan peripatetizminin ərəbdilli versiyası hesab etmək doğru olmazdı. Belə ki müsəlman məşşailəri Allah, vəhyə əsaslanan bilik, peyğəmbərlik, dirilmə məsələlərini fəlsəfənin tədqiqat obyektinə çevirmiş, dinlə fəlsəfəni "barışdırmağ"ı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. İslama görə fəlsəfənin rolunu müəyyənləşdirmək, həqiqəti aşkara çıxarmada həm fəlsəfə, həm də dinin imkanlarını öyrənmək onları maraqlandıran məsələlər olmuşdur. Biz bunu müsəlman məşşailik təlimində din-fəlsəfə probleminin həlli istiqamətində atılan addımlar adlandırırıq. Məşşai filosofları fəlsəfi və vəhyi biliyin rolunu müəyyənləşdirmək, aristotel fəlsəfəsi ideyalarını din nöqtəyi-nəzərindən əsaslandırmaq istəyirdilər. Müsəlman rəşidən fikri tarixində vəhy-ağıl problemini fəlsəfi aspektdə ilk dəfə şərh edənlər məhz məşşai filosoflardır. Nəticə etibarı ilə problem daha da mürəkkəbləşmiş, yeni fəlsəfi üsullar təsis edilmişdi. Məşşailik məktəbinin ilk nümayəndəsi Yaqub əl-Kindi özünün

fəlsəfi təlimində bu problemə əhəmiyyətli dərəcədə yer ayırmış, fəlsəfəni “həqiqət haqqında bilik” adlandırmışdı. O, mövzu ilə əlaqədar qələmə aldığı ayrıca traktatda “ağıl” məfhumunu izah etmişdir. Onun bu traktatı “Risalə fil-əql” (Zəka haqqında traktat) adlanır. Kindiyə görə, fəlsəfə həqiqətin özüdür, deməli, dinə əks deyildir. Bu səbəbdən həqiqət axtarışına çıxanları və həqiqətə aparan vasitələri alçaltmaq insanı kafirliyə sürükləyir.

Digər məşşai filosofu Farabi də din-fəlsəfə problemini araşdırmışdı. Ancaq bir həqiqətin mövcud olduğunu deyən Farabi din və fəlsəfəni bu həqiqətin iki təzahür forması hesab edirdi (72, 31). Sonrakı məşşai filosoflarının fəlsəfi təlimlərində din-fəlsəfə problemi o dərəcədə aktual olmuşdur ki, İbn Rüşd fəlsəfə ilə məşğul olmağı bir zərurət hesab etmişdi (28, 7). Yeri gəlmişkən, deyək ki, müsəlman məşşailərinin “tək həqiqətin iki təzahürü” təlimi Akvinalı Foma, Dekart və Spinozanın fəlsəfi ideyalarından ilham alan XVII əsr Qərb fəlsəfi fikrinin “ikili həqiqət” iddiasından fərqlənir. Belə ki “ikili həqiqət” konsepsiyası “...yunan ontologiyası, xristian İntibah mədəniyyəti, Maarifçilik fəlsəfəsi ilə XVII əsr idealist realizmi arasındakı mübarizənin nəticəsi...” (50, 115) olaraq meydana çıxmış, dinlə fəlsəfəni bir-birindən ayırmışdır. Qərbdə həm də iman və ağıl, ruh və bədən, fizika və metafizika dualizmi kimi xarakterizə edilən “ikili həqiqət” konsepsiyası, əslində, elm və din, dövlət və kilsə arasında gedən mübarizədə fundamental rola malik idi. Həqiqətin ikiliyi iddiasını qəbul etmək ilk baxışda Xristian dünyasında din-fəlsəfə probleminin həll edildiyi təsəvvürünü yaradırdı. Ancaq sonralar formal məntiqin “bir-birinə əks iki şeydən ya biri düzdür, ya da hər ikisi səhvdir” qaydasına əsasən elm həqiqət olaraq qəbul ediləcək, son zərbə xristianlığa dəyəcəkdi. Müsəlman məşşailər isə bildirirdilər

ki, həqiqət birdir, fəlsəfə və din onun fərqli təzahür formalarıdır. Biz məşşai filosoflarının fəlsəfi təlimlərində din və fəlsəfə probleminə toxunarkən görəcəyik ki, ikili həqiqət ideyasını onların, xüsusən, İbn Rüşdün adına çıxmaq doğru olmazdı. H. Korben yazır: "Bu ideyanı (ikili həqiqət ideyasını – M.E.) İbn Rüşdün irəli sürdüyünü iddia etmək yanlışdır. İkili həqiqət təlimi ibnrüşdçülüyn deyil, siyasi latın averroizminin məhsuludur" (52, 238).

Din-fəlsəfə probleminə müsəlman peripatetikləri Aristotel realizmi və yeniplatonçuluq nöqteyi-nəzərindən yanaşır, yunan fəlsəfəsini islam dünyagörüşü ilə uyğunlaşdırmağa cəhd göstərirdilər. Lakin dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmaq cəhdləri sonradan bəzi sualların yaranmasına səbəb olacaqdı. Məsələn, "Xoşbəxtliyi necə əldə etmək mümkündür?" belə suallardan idi. "...Müsəlman məşşailər yunan metafizikasının prinsip və hipotezlərinə müraciət edir, ağıl və dəlillə (bürhanla) həqiqət haqqında biliyi kəsb etməyin mümkünlüyündən danışirdilər. Ağıl yolu ilə həqiqət haqqında biliyi kəsb etməyin mümkünlüyü iddiası epistemoloji problemlərdən hesab olunur, xoşbəxtliyi əldə etməklə əlaqədar yeni-yeni suallar doğururdu. Çünki insanlar peyğəmbərin yolgöstərənliyi olmadan həqiqətə nail olacaq, xoşbəxtliyi təmin edən üsulları və biliyi əldə edib, yaşayış tərzlərini bu biliklə tənzimləməyi bacaracaqdılar" (50, 118).

Məşşai filosofları xoşbəxt olmada ilahi biliyin rolunu etiraf etsələr də, bəşəri ağıla ifrat etimad göstərirdilər. Onlar iddia edirdilər ki, təkcə peyğəmbərin öyrətdiyi biliklərlə deyil, həm də düşünməklə həqiqəti əldə etmək mümkündür. Bu iddia dinlə fəlsəfəni eyniləşdirirdi. Təbii ki, ehkamçılar bu iddianı rədd etmiş, məşşai filosoflarının ideyalarının əsassız olduğunu isbatlamaq üçün vahid intellektual cəbhə formalaşdırmışdılar.

2.2.1. Yaqub əl-Kindi

Müsəlman rasionel fikri tarixində dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmağa cəhd göstərmiş ilk filosof (50, 122) hesab olunan “Kindinin tərəfdarları və əleyhdarları onun fəlsəfə və şəriət arasında körpünün yaradılması üçün oynadığı rolunu etiraf edirlər” (60, 62). O, “...fəlsəfi təlimlə vəhyi ...uyğunlaşdıran düşüncə tərzinin təsiri altında hərəkət edirdi...” (52, 281). Əks iddialar qarşısında islamı əqli dəlillərlə müdafiə etməyi öhdəsinə götürən və bu işi bacarıqla icra edən Kindi, müsəlman peripatetizminin əsasını qoyub, tarixdə filosof kimi tanınsa da, ilahi biliyi fəlsəfəyə təhkim etməmiş, “...yaşadığı dövrdə bəşəri ağılı biliyin yeganə mənbəyi və vasitəsi hesab edən nöqtəyi-nəzərə qarşı çıxaraq, peyğəmbərlik institutunun zəruriliyi ideyasını müdafiə etmişdi” (111, 161).

Kindinin fəlsəfi təlimində fəlsəfənin dinlə əksliyi inkar olunur, onların bir-biri ilə uyğunlaşdırılmasına cəhd edilir. Kindi din və fəlsəfə arasında heç bir ziddiyyətin olmadığını bildirmiş, fəlsəfə və dinin tərifini vermiş, mənbələri və bilik vasitəsi kimi oynadıqları rolları açıb göstərmişdir.

Kindi Abbasi xəlifəsi Mötəsimə ithaf etdiyi “Risalə fil-fəlsəfə əl-ulə” (İlk fəlsəfə haqqında traktat) adlı əsərində fəlsəfənin mahiyyəti və öyrəndiyi mövzudan bəhs edir. Filosofa görə, fəlsəfə “...varlığın mümkün dərkidir” (86, 1; 169, 277). Kindi iddia edirdi ki: “...Şanı Uca Yaradan və düşüncə aləmi (ağıl, təfəkkür) haqqında sual vermək” (86, 67) fəlsəfədə əsas məqsəddir. Fəlsəfi idrak həqiqət haqqında biliyi kəsb vasitəsidir. Deməli, bu vasitə istənilən həqiqəti yaradan İlk Həqiqət haqqında elmin özüdür (86, 2). Göründüyü kimi, Kindi məqsədləri baxımından dinlə fəlsəfəni eyni tutmuşdur. Amma “Kəmmiyyə kutub Ərustutalis”

(Aristotelin kitablarının sayı) traktatında Kindinin bu mövzu-ya fərqli münasibət bəsləməsi maraq doğurur. O bu traktatda fəlsəfi biliyi bəşəri bilik olaraq səciyyələndirir, onu ilahi bilikdən ayırır. Kindi bildirirdi ki, fəlsəfi üsullarla bilik qazanmaq üçün niyyət edib səy göstərmək kifayətdir; bəşəri biliyi kəsbdə istək və zəhmət zəruridir. İlahi biliyə sahib olmaq üçün isə istəyə, zəhmət gərək qalmır. Belə biliklər ilahi lütfün səmərəsidir. Deməli, ilahi bilik bəşəri bilikdən üstündür, xüsusiyyətdir. Bu səbəbdən ilahi həqiqət haqqında biliklər ancaq peyğəmbərlərdə təcəlli edir. Riyaziyyat, məntiq və təbiət elmlərini isə fəlsəfi təfəkkürü olan hər bir kəs öyrənə bilir (86, 159-161).

Deməli, göstərilmiş traktatlarda Kindi fəlsəfi biliyi ilahi biliklə eyni tutmuş, həqiqətin onlarda əks olunduğunu bildirmişdir. Daha sonra iddia etmişdir ki, fəlsəfi bilik ağılla, dini bilik isə vəhy və ilhamla kəsb olunur. Lakin onun fəlsəfi təlimində ümumi nöqteyi-nəzər budur ki, fəlsəfə və din ayrı-ayrılıqda iki həqiqəti ifadə etmir.

Yuxarıda qeyd etdik ki, Kindiyə görə, Allah və ağıl haqqında bilik vermək fəlsəfənin məqsədini əmələ gətirir. Dinin mövzusu və məqsədinə gəlincə, filosof deyirdi ki, din ilahiyyat, tək Allah və əxlaq haqqında bilik kəsb etdirən, faydalı hər bir şeydən – varlıqlardan bəhs edən şahədir: “Məhz peyğəmbərlərin Şanı Uca Allahdan öyrəndiyi biliklər bütövlükdə belə biliklərdəndir. Çünki peyğəmbərlər Allahın birliyi, Onun bəyəndiyi üstün əxlaqi məziyyətlərin zəruriliyi, fəzilətə zidd pisliliklərin qadağan edilməsi haqqında biliklər gətirmişlər” (86, 31). Deməli, Kindiyə görə, dinin mövzusu Allah və əxlaqdır. Bu baxımdan filosof üstüörtülü şəkildə göstərir ki, xoşbəxtliyi təmin etmək dinin məqsədini əmələ gətirir (86, 157).

Qeyd edilənlərdən məlum olur ki, fəlsəfə və din mövzu və məqsəd baxımından oxşardırlar. Fəlsəfə varlıqlardan bəhs edən biliklərin məcmusu olub, Allahın dərk olunması və əxlaqın aş-kara çıxarılmasına xidmət edir. Dinin də mövzusu eynidir. Din və fəlsəfə yolu əldə olunan biliklər vasitəsilə həqiqətə çatmaq, bununla da, dünya və axirətdə xoşbəxt olmaq həm dinin, həm də fəlsəfənin qarşısında duran məqsəddir.

Kindi dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırarkən onların mövzu və məqsəd baxımından oxşar olmağı faktını əsas götürür. Yəni, bu fakt dinlə fəlsəfə arasında uyğunluq yaratmağa imkan verir.

Həmçinin Kindi bildirmişdir ki, din və fəlsəfə həqiqəti təmsil etdiyi üçün (36, 216-217) onları bir-birinə uyğunlaşdırmaq zəruridir. Filosof problemi bu cür qoymuşdu: ortaq mövzu və məqsədə sahib olmaq dinlə fəlsəfənin eyni həqiqəti təmsil etməsi mənasına gəlirmi? Əgər fəlsəfə və din eyni həqiqəti təmsil etmirsə, onda onları bir-biri ilə uyğunlaşdırmaq necə mümkün ola bilər? Kindi bu suallara cavab tapa bilmişdi. O deyirdi: "... fəlsəfə və din mövzu və məqsəd baxımından bir olduğu kimi, həqiqəti ifadə etməkdə də birdir. Deməli, onları bir-birindən ayırmaq olmaz..." (36, 44). Filosofa görə, insan təbiəti etibarlı ilə dərk edən varlıqdır. Onun dərk etmə qabiliyyəti və ya ağılı "bil-qüvvə" (potensial) səviyyəsindən "bil-fel" (aktiv) səviyyəsinə keçdikdə varlıq aləminin müxtəlif kateqoriyalarına dair biliklər qazanmağı bacarır (86, 48). Bu biliklər zənn deyil, qətilik ifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, Kindinin fəlsəfi təlimində Aktiv Ağıl konkretidir, varlıqlara aid olduğu üçün həqiqəti təmsil edir. Kindi deyirdi: "Fəlsəfə varlığı dərk etməkdirsə, onda bu dərk etmə bizi həqiqətə aparıb çıxaracaqdır" (72, 28). Vəhyin verdiyi biliklər də konkret şəkildə həqiqəti ifadə edir. Amma bu biliklər Allahın köməyi, ilhamı və vəhyi sayəsində əldə edilir. Elə isə

peyğəmbərlərə nazil edilən təlimlər ağıla müvafiqdir, fəlsəfi biliklə uyğunlaşmağa qabildir. Deməli, din və fəlsəfə həqiqət haqqında bilikləri kəsb etdirmə məsələsində oxşardırlar. Lakin Kindi kəsb olunmaq baxımından fəlsəfi biliklə dini bilik arasında fərq qoyur. Belə ki fəlsəfi biliklər davamlı araşdırma və düşünmənin məhsulu olduğu halda dini biliklər fərqlidir. Vəhy mənşəli biliklər "...yalnız peyğəmbərlərə xas möcüzəvi və fəvqəltəbii mənbədən başlanğıc götürür" (110, 39). Amma fəlsəfə ağıla, din isə vəhyə əsaslandığı üçün vəhyi biliklərlə əlaqədar yoxdan yaradılma, öldükdən sonra cismən dirilmə və peyğəmbərlik məsələlərini ağılla izah etmək mümkün deyildir. Kindi problemi həll etmək üçün peyğəmbərlik təlimini təqdim edir. "Filosof (Kindi – E.M. vəhyi) biliklərin ancaq ağılla dərk edilməsi iddiasını rədd etsə də, peyğəmbərlik təlimini əsas götürməklə dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmağa cəhd göstərmişdir" (153, 181). Buna baxmayaraq, o, vəhyi bilikləri rəşad biliklərdən üstün hesab etmişdir: "Belə biliklər (vəhyi biliklər – M.E.) peyğəmbərlər üçün imtiyaz olub onlardan başqalarına verilmir. Bu onlara aid möcüzədir və onları başqa insanlardan fərqləndirir. Adı insanlar belə bilikləri əldə edə bilməzlər. Düzdür, ağıllı insanlar bu biliklərin Allahdan gəldiyinə inanırlar, amma onlara sahib ola bilmirlər. Odur ki onlar peyğəmbərlərin haqqa çağırışına inanıb, itaət göstərirlər. Filosoflar isə məntiqi dəlilləri əsas götürür, düşünməyə əhəmiyyət verirlər. Quranın dəlilləri ilahi mənbədən gəldiyi üçün daha qəti və tutarlı olub, fəlsəfi dəlillərdən daha inandırıcıdır" (86, 160). Həmçinin Kindi konkret olduğu üçün vəhyi biliklərin üstün olduğunu iddia edir. Filosof Quran ayələrindən misal gətirməklə vəhyi biliyin qüdrəti və üstünlüyünü isbatlayır. Məsələn, Kindiyə görə, "Toz olmuş sümükləri kim dirildə bilər?!" sualına Quranda olduğu

qədər qısa və tutarlı cavabı heç bir insan verə bilməz. O bildirdi ki, Quranın “Onları ilk dəfə yoxdan yaradan dirildəcəkdir. O, hər bir məxluqu (yaradılışından əvvəl də, sonra da) çox gözəl tanıyandır!” cavabında aydınlıq və yığcamlıq baxımından ən parlaq insan zəkasının təqdim edə biləcəyi istənilən məntiqi dəlildən üstün peşəkarlıq və ustalığa vardır (86, 160).

Kindi dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmaq üçün təvil qaydasına da müraciət etmişdir. Filosof deyirdi ki, Quran ayələri və fəlsəfi müddəalar ilk baxışdan bir-birinə zidd görünərsə, problemi həll etmək üçün dini biliklərin ifadə olunduğu maddi qabığın – dilin (təbii ki, söhbət ərəb dilindən gedir) xırdalıqlarını əsas götürməklə ayələri yozmaq (təvil etmək) lazımdır. Əks halda, həmin ayələrin həqiqi mənası bizə qaranlıq qalacaqdır.

Kindinin traktatlarında belə bir nöqtəyi-nəzər əsas götürülüb ki, həqiqət təkdir, bu həqiqəti həm din, həm də fəlsəfə çatmaq istəyir (159, 130). Kindi yazırdı: “Etibarlı Məhəmmədin dedikləri və Allahdan aldığı vəhyi əqli dəlillər təsdiqləyir” (46, 180). Buna baxmayaraq, ağılla müqayisədə asan, yığcam və qəti olduğundan vəhyə verilən birincilik Kindinin yaradıcılığında din və fəlsəfə problemi ilə əlaqəli mühüm məsələdir. Kindi filosoflarla müqayisədə peyğəmbərlərin üstün olduğunu etiraf etmişdi. Vəhyi ağıldan üstün tutsa da, filosof fəlsəfə və əqli dəlilləri rədd edənləri sərt şəkildə tənqid edirdi: “Yalnız sağlam təfəkkürü olmayanlar və cəhalət bataqlığında boğulanlar onu (fəlsəfəni – M.E.) inkar edə bilərlər” (86, 4). Dinin adından fəlsəfəni “küfr elmi” adlandıranlar Kindini çox narahat edirdi. O buna səbəb olanları “kafir” adlandırmaqdan çəkinmirdi: “Həqiqəti axtaran saxtakarlar ...şəxsi mənafe və eh-tiras alətinə çevirdikləri dinin adından istifadə edərək fəlsəfəni öyrənməyi rədd etməsinlər deyə uzun-uzadı mübahisələrdən

çəkinməliyik. Kim “küfrdür” bəhanəsi ilə həqiqəti araşdırmağı rədd edərsə, kafirdir. Çünki həqiqəti öyrənmək rübubiyyət və tövhidi öyrənmək deməkdir” (60, 64).

Kindi göstərmişdir ki, fəlsəfəni rədd edənlər istər-istəməz onu öyrənməlidirlər. Çünki fəlsəfəni öyrənməyin lazımlı olub-olmadığını sübut etmək gərəkdir; fəlsəfəni inkar edənlər bunu isbatlamalıdırlar. Sübut göstərib səbəbləri tapmaq isə fəlsəfənin işidir. Deməli, fəlsəfəni öyrənmək zəruridir (36, 72-73; 86, 5).

Kindinin yaradıcılığında o da öz əksini tapıb ki, həqiqət nəsillərin nailiyyətidir; insan zəruri bilikləri təkbəşinə əldə edə bilməz. Həqiqət uzun əsrlər ərzində zəka karvanının ciddi səyinin zəruri etdiyi əqli biliklərdə əks olunmuşdur: “Elə isə bizə həqiqəti ...çatdıranlara minnətdarlığımızı bildirməliyik. ...Hara-dan və kimdən gəlicə-gəlsin, cazibəsinə heyran qalıb həqiqəti mənimsəməkdən çəkinməməliyik. Çünki həqiqət axtarışına çıxanlar üçün ondan daha qiymətli heç nə yoxdur” (86, 3-4).

Fəlsəfi əsərlərinin təhlili bizdə belə bir qənaət formalaşdırır ki, vəhyin birinciliyini etiraf etməklə dini müddəalara istinad edib əqli bilikləri vəhyi biliklərlə uyğunlaşdırmaq Kindinin fəlsəfi təlimində əsas cizgini əmələ gətirir. Kindiyə görə, üç cəhətdən fəlsəfə dinə uyğundur: a) məqsəd və məzmununda oxşar olmaq; b) təh həqiqəti əks etdirmək; c) hər ikisini öyrənmək zərurəti.

Traktatlarından məlum olur ki, Kindi dinin müdafiəçisi olmuş, ağıl qarşısında vəhyin birinciliyini etiraf etmişdir. Qədim yunan fəlsəfəsini dərinədən mənimsəməsinə baxmayaraq, bu böyük ərəb filosofunun Allaha imanını şəxsiz olmuşdur. Fəlsəfəni yaxşı öyrənməyi ona dini apologetikada əzmkarlıq aşılamişdı. Bu cəhətinə görə digər müsəlman peripatetiklərindən fərqlənmiş, filosoflar əleyhinə əsərlər yazmış XII əsr ilahiyyatçısı Əbu Hamid əl-Qəzalinin tənqidlərinə tuş gəlməmişdi.

2.2.2. Əbu Nəsr ibn Məhəmməd əl-Farabi

Dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmaq məsələsi Orta əsr şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi, “ikinci müəllim” (əl-müəllim əs-sani) ləqəbli Əbu Nəsr ibn Məhəmməd ibn Turxan ibn Uzluq əl-Farabinin (870-950) fəlsəfi təlimində əsas yer tutur. İrrasional vəhyi iyerarxiyada ən üst pilləyə çıxaran, rasio-nal fəlsəfəni ona təhkim edən, din-fəlsəfə problemini bu əsasda həll etməyə cəhd göstərən Kindidən fərqli olaraq, Farabi ağılın rolunu vəhyin deyil, fəlsəfənin əsasında şərh etmişdir. Odur ki o, dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırarkən fəlsəfənin daxilindəki ziddiyyətlərə münasibət bildirməli olmuşdu. Çünki Platon və Aristotelin bir-birinə zidd fəlsəfi ideyaları Farabinin fəlsəfəyə verdiyi “Fəlsəfə mahiyyət etibarı ilə həqiqəti və ona dair bilikləri öyrənən elmdir” tərifilə üst-üstə düşmürdü. Farabini belə bir sual düşündürürdü: Madam ki fəlsəfə həqiqət haqqında elmdir, onda filosofların, xüsusən Platon və Aristotelin fəlsəfi təlimləri arasındakı ziddiyyətləri necə izah etmək olar? Elə buna görə də Farabi islamla yunan fəlsəfəsi arasında uyğunluq yaratmaz-dan əvvəl fəlsəfənin özünün daxili “problemlər”ini həll etməli idi. Bu məqsədlə “Əl-cəm beynə rəyey əl-həkimeyn Əflatun əl-ilahi və Əristutalis” (Filosoflar: ilahiyyətçi Platon və Aristotelin ideyalarının uyğunlaşdırılması) adlanan traktat yazan filosof bu əsərdə göstərmişdi ki, Platon və Aristotel fəlsəfənin özündə deyil, ona baxışda, müraciət olunan üsul və metodlarda, izah-larda bir-birindən fərqlənmişlər. Farabiyə görə, fəlsəfə həqiqəti və ona dair bilikləri öyrənmənin adıdır; bu səbəbdən böyük filosof və mütəfəkkirlər əsasda, mahiyyətdə zəruri olaraq eyni düşünürlər. Bütün filosoflar bir məktəbin – həqiqət axtarışına

çıxmış fəlsəfənin şagirdləridirlər. İlk baxışdan təzadlı görünən fikirlər, əslində, eyni məsələlərin müxtəlif izahlarıdır (50, 124).

Farabi müxtəlif fəlsəfi təlimləri ona görə “birləşdirmək” istəyirdi ki, dinlə fəlsəfə arasında uyğunluq yaradarkən fəlsəfə islam qarşısında vahid “blok” da təmsil olunsun. Lakin bu istək bir çox problemləri həll etmək üçün dinə alternativ tapmaq düşüncəsindən doğmamışdı. Həmçinin Farabi bu istəyi reallaşdırmaqla Aristotel fəlsəfəsinə ediləcək kəskin tənqidləri Platonun idealist ideyaları ilə yumşaltmaq məqsədi güdürdü.

Əvvəlcə ziddiyyətli fəlsəfi təlimləri bir-birinə uyğunlaşdırmağa cəhd göstərmiş Farabi daha sonra islamla yunan fəlsəfəsini “barışdırmaq” üçün addımlar atmışdı. Farabinin nəzərində dinlə fəlsəfəni üç məsələdə uyğunlaşdırmaq mümkün idi: a) yaradılma probleminin qeyri-ənənəvi izahı (bu problemi həll etmək Farabi üçün çətin olmuşdu); b) peyğəmbərlik konsepsiyası; v) “seçilmişlər” (xəvas) və “kütlələr” təsnifi (50, 125).

Farabi dinlə fəlsəfəni bir-birinə uyğunlaşdırmaq üçün yaradılma məsələsinə yeni üslubda toxunmuş, südur (çıxma, axma, emanasiya) təlimindən çıxış etmişdir. Məlumdur ki, yunan fəlsəfəsi kosmoqoniya problemlərinin həllində determinizmi əsas götürür. Yunan filosofları hesab edirdilər ki: “...materiya (varlıq) əzəli olub əbədidir. Kainat (kosmos) ilahi yaratmanın məhsulu deyildir” (111, 169). Məsələn, Platonun fəlsəfi təliminə görə, kainatda xaos hökm sürdüyü bir vaxtda “usta” tanrı Demiurq (Demiourgos) ideyalara əsaslanaraq mövcud olan və heç bir şey və adla təsvir edilməsi mümkün olmayan ilk maddəyə təsir etməklə şeylər dünyasını yaratmışdı. Yəni, Platonun tanrısı dünyanı yoxdan deyil, materiyadan xəلق etmişdi (43, 28). Belə tanrı təsəvvürü müsəlmanların hər şeyə qadir, varlıq aləmini, o cümlədən materiyayı yoxdan yaratmış mütləq Allah ideyasın-

dan fərqlənirdi ki, bu da fəlsəfə ilə din arasında ziddiyyət yaratmışdı. Farabinin südur təlimi yaradılma məsələsində islam və yunan fəlsəfəsi arasındakı ziddiyyəti aradan qaldırmağa xidmət etməli idi. Bu təlimə görə, “varlıq aləmi ...hər bir şeydə tək olan Allahdan “axma” yolu ilə iyerarxik (bil-məratib) şəkildə meydana çıxır” (125, 48). Varlıq iyerarxiyasının ən üst mərtəbəsində İlk Səbəb (əs-səbəb əl-əvvəl) və ya Zəruri Varlıq (vacib əl-vücud) – Allah dayanır (71, 92-93). Farabiyə görə, bu varlıq heç nəyə oxşamır, cisim deyildir, forması və yaratma məqsədi yoxdur, ondan törəyən digər varlıqlar – mümkün varlıqlar onun substansiyasını əks etdirmir; onun əksi və ziddi yoxdur, o təkdir (125, 47). Farabinin “tək tanrı”sı zati etibarı ilə gözəllikdir, ağıldır, dərk edəndir (ağıldır), dərk ediləndir (mə`quldur) (133, 28, 35-36). “Deməli, Farabi təlimində Allah dedikdə yunan filosoflarının tanrılarından fərqli olaraq, mütləq və ali ...varlıq nəzərdə tutulur” (111, 179).

Varlıq iyerarxiyasının ikinci pilləsində Farabinin “ağıllar” adlandırdığı mücərrəd varlıqlar qərar tapmışdır. Bu varlıqlar İlk Səbəbdən “çıxsı” da, onun özü deyildir. Sonrakı pillədə Aktiv Ağıl yerləşmişdir. İyerarxiyanın sonrakı pillələrində “nəfs” və “materiya” (həyula) vardır (12, 28). Südur təliminə görə, mümkün varlıqlar Zəruri Varlıqdan törəmişdir. İlk və Zəruri Varlıq əbədidir, odur ki digər varlıqlar da ondan törədiyi üçün daimidir. Bu varlıqlar dağılıb parçalansa da, yox olmur, başlanğıca – Zəruri Varlığa qayıdır.

Aristotel kimi Farabi də materiyanın əzəli olduğunu bildirmiş, bunu Allahın əzəli substansiyası ilə əlaqələndirmişdi. Südur təliminə görə, mümkün varlıqlar, o cümlədən materiya əzəli olan Zəruri Varlıqdan “çıxmışdır”, deməli, bir substansiyadan emanasiya baş vermişdir. Farabi iddia edirdi ki, mümkün var-

lıqlar (o bunları “ikincilər” (səvani) adlandırırdı) zat etibarı ilə Zəruri Varlıq kimidir. “Birincidən (əl-əvvəl) ikincilərin (səvani) varlığı meydana çıxır. Yəni, ikincilər təkrarən meydana çıxır. (Onlar) nə bütövlükdə mücərrəd cövhər, nə də maddədirlər” (133, 52). Düzdür, Farabi tövhid – Allahın vəhdaniyyəti təliminə zidd düşməsin deyə emanasiya prosesini təsvir edərkən Zəruri Varlıqla kainat (varlıq aləmi) arasında “ağılları” yerləşdirir, mümkün varlıqların Zəruri Varlıqla eyni olmadığını izah etməyə çalışır. O bunu edərkən səbəbiyyət anlayışına toxunur. Səbəbiyyət haqqında danışarkən Farabi Zəruri Varlığı “mütləq kamil” olaraq səciyyələndirir, varlıqları üç: əvvəl, orta və axır kateqoriyalarda təsnif edir. “Əvvəl, orta və axırda təzahür edən varlıqlar məlumdur. Axırda gələnin əvvəlində səbəb olsa da, axırında səbəb yoxdur. Ortada gələnin əvvəli və axırında səbəblər vardır. Əvvəl sonrakıların səbəbi olsa da, əvvəlində səbəb yoxdur” (71, 98). Farabi bildirirdi ki, sonrakılara səbəb olduğundan birinci (əl-əvvəl) nöqsanlardan uzaqdır: “Hər şeydə çatışmazlıq olduğu halda O bütün nöqsanlardan xalidir. Birinci nöqsansızdır. Deməli, mükəmməldir, bütün varlıqların fəvqündədir. Onun varlığından daha kamil varlıq yoxdur. Heç bir varlıq Onun varlığının fəvqündə dayanmır. Kamil varlıq varlıqlar silsiləsinin ən ali, nöqsandan uzaq varlığıdır” (133, 25). Məlum olur ki, Farabiyə görə, ikincilərin varlığı birincinin varlığından asılıdır, onun qədər mükəmməl deyildir. Deməli, birinci və ikincilərin qeyri-cismani – mücərrəd olmağı onların eyniyyətindən xəbər vermir. Bundan əlavə, Farabi birinci varlığı ikinci varlıqlardan fərqləndirmək üçün onları zəruri və mümkün növlərə ayırır. Əgər birinci varlığın mövcud olmağı zəruridirsə, ikincilərinki mümkündür.

Südur təliminin konseptual əsaslarını işləyib hazırlayan Farabi yunan filosoflarının, xüsusən yeniplatonçuluq məktəbinin banisi Plotindən (205-270) təsirlənmişdi. Amma Plotinin təlimindəki başlanğıc “Bir” Farabinin “əl-Əvvəl”indən fərqlənir. Yuxarıda göstərmişdik ki, Farabi təlimində “əl-Əvvəl” müxtəlif substantiv keyfiyyətləri olan anlayışdır. Plotinin “Bir” məfhumu isə “yaxşılıq” keyfiyyətindən başqa digər substantiv xüsusiyyətlərə malik deyildir (125, 50).

Südur təlimi bəzi cəhətləri ilə islam dininin qüdrətli Allah təsəvvürü ilə ziddiyyət əmələ gətirirdi. Əvvəla, südur islamın yoxdan yaradılma (ilahi kreasionizm) anlayışı ilə üst-üstə düşmürdü. Çünki südur yaradılma deyil, “əl-Əvvəl”ə aid substansiyanın “yayılması”dır və ya Tək Olandan yeni varlıqların emanasiya yolu ilə “çıxması”dır. Həmçinin islam nöqteyi-nəzərinə görə, yaradılmanın necəliyini ağıl izah edə bilməz; irrasional (qeybi) etiqad məsələlərinin rəşional şərhinə cəhd göstərənlər Quranda tənbeh olunmuşdur (Bax: Quran, III, 7). Südur təliminin “Birdən bir çıxır” müddəası “qüdrətli və hər şeyə qadir Allah” təsəvvürünə meydan oxuyurdu. Türkiyəli tədqiqatçı Mustafa İldırım yazır: “Gəldiyimiz qənaət budur ki, bu müddəa bəzi suallar doğurur. Çünki Allaha və ya “Bir”ə çoxluq aid etməkdən yayınmaq üçün bu üsula əl atmaq Allahın qüdrəti, elmi və iradəsini məhdudlaşdırmaqdan başqa bir şey deyildir. Bu da öz növbəsində Allahın əbədi təsvirinə ziddir. ...Əgər Allah və ya “Bir” təkə “ilk ağıl” zühur etdirsə və digər varlıqların meydana gəlməsində rol oynayırsa, onda hər bir varlıq özlüyündə “allah” sayılır. Yox, əgər Allah həmişə hər şeyə müdaxilə edərsə, onda “Birdən bir çıxır” ideyası puç olur” (125, 50-51).

Ənənəvi islam nöqteyi-nəzəri ilə əkslik təşkil edən məsələlərdən biri də südur təliminə görə kainatın Allahdan Onun iradəsi olmadan “çıxması”dır. Bu təlimdə deyilir ki, kainat “əl-Əvvəl”dən (Birincidən – Allahdan) təbii şəkildə “çıxıb”. Yəni, burada Allahın iradəsi nəzərə alınmayıb.

Aşkar olan budur ki, südur təlimində yaradılmanın necə baş verdiyi öz izahını tapmayıb. “Farabi südur təlimini bütün imkanları ilə isbatlamağa cəhd göstərsə də, Aristotel fəlsəfəsinin “tanrı” təsəvvürü Müsəlman dünyasında etiraz doğurmuşdu” (50, 128-129). Bu etiraz göstərir ki, Farabinin dinlə fəlsəfəni bir-birinə uyğunlaşdırmaq üçün yaratdığı südur təlimi müvəffəqiyyət qazanmamışdı.

Farabinin islamla yunan fəlsəfəsini “barışdırmaq” üçün istinad etdiyi əsaslardan biri də peyğəmbərlik konsepsiyası idi. Bu konsepsiyaya görə, peyğəmbərlik fəvqəltəbii hadisə deyildir. Peyğəmbərliyi rəasional şəkildə izah etmək üçün Farabi “ağıllar” nəzəriyyəsini işləyib hazırlamışdı. O iddia edirdi ki, varlıq iyerarxiyasında “əl-Əvvəl”dən sonra “ağıllar aləmi” dayanmışdır. Bu ağılların sayı ondur. İyerarxiyik olaraq on ağıldan sonra Aktiv Ağıl gəlir. Sonrakı üç pillədə isə “nəfs”, “forma” və “materiya” vardır (103, 102-103; 71, 92). Filosofun iyerarxiya cədvəlində bizi maraqlandıran şey – Aktiv Ağıldır. Ağıllar nəzəriyyəsində bir müddəə olaraq nəzərdən keçirilən Aktiv Ağıl Farabinin kosmoqoniya təlimində mühüm rol oynamaqla yanaşı, həm də fəlsəfi bilik və vəhyin mənbəyi hesab olunur (110, 139). Aktiv Ağılı fəlsəfi bilik və vəhyin mənbəyi hesab edən filosof peyğəmbərlik fenomenini rəasional şəkildə izah edərkən “düşünmə”, “bilikləri kəsb” və “xoşbəxtlik” anlayışlarını Aktiv Ağılla əlaqələndirir. Bu o deməkdir ki, sadə biliklər meydana çıxaran ibtidai əşya və hadisələri (mə`qulat) dərk

etmək Aktiv Ağıl vasitəsilə xoşbəxtliyi təmin edirsə, onda Aktiv Ağıl həm də Allahla insan arasında “vasitəçi” rolunu oynaya bilər. Allah məhz Aktiv Ağıl vasitəsilə insana həqiqət haqqında bilikləri – vəhyi endirir. Farabinin südur təliminə görə, “əl-Əvvəl”dən Aktiv Ağıla intiqal edən şey Aktiv Ağıldan insana “axan” şeyin özüdür. Filosof iddia edirdi ki, insanla Aktiv Ağıl arasında rabitə iki pillədə baş verir: “passiv ağıl” (əl-əql əl-mümfəil) və “qazanılan ağıl” (əl-əql əl-müstəfad). Bu “pillələr” keçildikdən sonra insanla Aktiv Ağıl arasında birbaşa əlaqə yaranır və o, “vəhy” alır. Farabi Aktiv Ağıla necə yetişmək haqqında danışdıqdan sonra bildirir ki, insan bu mərhələləri aşdıqdan sonra Aktiv Ağıla yetişdikdə ya filosof, ya da peyğəmbər olur: “İnsanın nitq qabiliyyətinin nəzəri və əməli tərəflərində, təxəyyülündə Aktiv Ağıl meydana çıxdıqda ona vəhy gəlməyə başlayır. ...Beləliklə, Allahdan “daşib axan” vəhy Aktiv Ağıla, oradan da Passiv Ağıl (əl-əql əl-mümfəil) və Qazanılmış Ağıl” (əl-əql əl-müstəfad) vasitəsilə təxəyyül prosesinə qarışır. Bu da öz növbəsində insanı ya filosofa, ya da mütəfəkkirə çevirir” (110, 142-143). Deməli, peyğəmbər – təxəyyüllə Aktiv ağıla çatmış insandır. Peyğəmbərlərdən fərqli olaraq, filosoflar təxəyyüllə deyil, düşünməklə Aktiv Ağıla yetişirlər: “...peyğəmbərlər və filosoflar Aktiv Ağılla əlaqə yaratmış üstün insanlardır. Aralarındakı fərq birincilərin buna (Aktiv Ağıla – M.E.) təxəyyüllə, ikincilərin düşünməklə yetişmələrindədir. Deməli, aralarında kəskin fərq yoxdur” (50, 127).

Farabi deyirdi ki, filosofların Aktiv Ağılla əlaqə qurması hərtərəfli araşdırma və dərindən düşünmənin nəticəsində mümkündür. Bu vaxt ruh ilahi nur alır. Peyğəmbərlər isə həm rüyada, həm də ayıq ikən “dərin intuisiya və ilhama əsaslanan təxəyyül bacarığına sahibdirlər” (50, 127).

Tək həqiqətə müxtəlif yollarla çatan filosof və peyğəmbərlərin əqli və vəhyi bilikləri eyni mənbədən öyrəndiklərini iddia edən Farabi həqiqəti dini və fəlsəfi deyə iki yerə ayırmamış, bunu islamla yunan fəlsəfəsinin ortaq xüsusiyyəti olaraq təqdim etmişdi. Buna baxmayaraq, Farabinin fəlsəfi təlimində peyğəmbər filosofdan üstün hesab edilmir. Bu iddia Farabinin peyğəmbərliklə əlaqəli müzakirəyə açıq fikirlərinə əsasən irəli sürülür. Farabinin “Peyğəmbərlər təxəyyüllə, filosoflar düşünməklə Aktiv Ağla yüksəlirlər” ideyasını misal gətirən tənqidçilər “Təfəkkür təxəyyüldən ali idrak formasıdır” qaydasından çıxış etməklə bu iddianı isbatlamağa cəhd göstərirlər (140, 23). Belə ki düşünmək hər hansı əşya və hadisəni reallıqda olduğu kimi “nəfs”də canlandırmaqdırsa, təxəyyül oxşar əşya və hadisələrin (xəyalların) inikasıdır. Elə isə filosofların “düşünmə”si peyğəmbərlərin “təxəyyül”ündən, deməli, filosoflar peyğəmbərlərdən üstündürlər. Onu da qeyd edək ki, Farabi heç bir əsərində bu iddianı açıq şəkildə irəli sürməyib; əksinə, bildirib ki, peyğəmbərlər filosoflardan fərqli olaraq, iki əqli qabiliyyətə: “müstəfad” və “fəal” düşünmə bacarığına sahibdirlər (110, 149-150; 81, XII, 156-157). Bütün bunlar əks arqumentlər olsa da, tutarlı cavab rolunu oynaya bilmir.

Farabi qətiyyətlə sübut etməyə çalışırdı ki, filosof və ya peyğəmbər olmaq xoşbəxtliyi təmin edəcəkdir. Bu iddia ehkamlarda narazılıq doğurmuşdu. Onlar imanın əvəzedilməzliyi, vəhy mənşəli biliklərin daşıyıcısı sayılan peyğəmbərlərin məsumlugu, bu məziyyət sayəsində ilahi biliklərin olduğu kimi insanlara çatdırılması, filosofların isə bu cür imtiyazlara sahib olmamağı, insan zəkasının məhdud imkanları – bütün bu məsələləri əsas göstərməklə Farabinin peyğəmbərlik institutunu laxladacaq ideyalarını rədd etdilər. XII əsrin ilahiyyat-

çısı Əbu Hamid əl-Qəzali "Hər şeyi həll etmək və bütün növ bilikləri başa düşmək ağıl sayəsində mümkündür. ...Ağılın dərk etmədiyi şeyləri öyrənmək peyğəmbərliyin işidir. ...Ağılın vəzifəsi bizə bu barədə bilik vermək, peyğəmbərliyi isbatlamaq üçün sübutlar gətirmək, dərk etmədə peyğəmbərliklə eyni olmadığını etiraf etməkdir. O (ağıl – M.E.), bizi əlimizdən tutaraq ...peyğəmbərliyə təslim edir. Ağılın sərhədi bura qədərdir" (63, 41-83) – deməklə Farabinin ağılın avtoritetliyi ideyasını tənqid etmişdi. Bununla yanaşı, Qəzali Farabinin peyğəmbərliyə dair rəşadət görüşlərini rədd edərək yazırdı: "(Peyğəmbərlik) ağılın fəvqündə dayanan, onun qavraya bilmədiyi şeyləri dərk edən "göz"ə oxşayır. Qulaq rəngləri, göz səsləri qavramadığı kimi, fəvqəladə halları da ağıl dərk edə bilmir" (63, 89).

Dinlə fəlsəfəni bir-birinə uyğunlaşdırmaq üçün Farabi insanları iki qrupda təsnif etmişdi: seçilmişlər (xəvas) və kütlələr (əvam). Bu təsnif ilk baxışdan ziddiyyətli görünən məsələlərin, əslində bir-birinə əks olmadığını isbatlamaq üçün zəruri idi. Yuxarıdakı təsnifin mənası budur ki, insanların böyük hissəsinin həqiqəti dərk etməsi üçün din (iman gətirmək) kifayət edir. Seçilmişlərə isə əsaslandırılmış, mürəkkəb rəşadət biliklər lazımdır. Farabiyə görə, insanlar düşünmə qabiliyyətinə görə bir-birindən fərqlənir. Bu səbəbdən biliyi çatdırmaq iki yolla baş verir: ya qənaətbəxş və tutarlı dəlillərlə ya da inandırmaqla: "...əgər varlıqlara dair bilikləri cəm edib, ağılla qavrayıb, qəti dəlillərlə sübut ediriksə, bu bilikləri ehtiva edən elm fəlsəfə adlanır. Yox, əgər mahiyyətə dair biliklər mahiyyətə oxşar olanı xəyal etməklə kəsb olunub, inandırmaq yolu ilə təsdiqlədirsə, keçmişdəkilər belə bilikləri ehtiva edən "din" adlandırmışlar" (132, 88-89). Yuxarıdakı təriflərdən göründüyü kimi, Farabi dinlə fəlsəfənin uyğunluğunun mümkünlüyü ideyasını irəli sürmüş və bildir-

mişdir ki, onlar mövzu və məqsəd baxımından oxşardır. Varlıqların ilk səbəbini öyrənmək din və fəlsəfənin mövzusunu əmələ gətirir. Xoşbəxtliyi tapmaq isə onların ortaq məqsədidir (132, 89). Lakin fəlsəfə təfəkkür və sübuta, din isə inama əsaslanır (132, 89).

İndiyədək qeyd etdiklərimizin xülasəsi bundan ibarətdir ki, Farabi din-fəlsəfə problemini südur təlimi, peyğəmbərlik konsepsiyası, seçilmişlər və kütlələr ideyası əsasında həll etməyə cəhd göstərmişdir. İlk işi Platon idealizmi, Aristotel materializmi və yeniplatonçuluq təlimini bir-birinə uyğunlaşdırmaq olan Farabi məqsəd və məzmun baxımından fəlsəfəni dinlə “barışdırmaq” istəyirdi. O, filosofların eyni mövzular ətrafında fikir ayrılığına düşdüyünü görsə də, onların başlıca məsələlərdə bir mövqedən çıxış etdiklərini iddia etmişdi. Görünür, bununla Farabi din-fəlsəfə problemini həll etmək üçün vahid fəlsəfi təlim yaratmaq istəmişdir. Fəlsəfə və dinin oxşar mövzu və məqsədlərinin olduğunu deyən filosof göstərirdi ki, hər iki sahənin mövzusu varlıqları öyrənmək, məqsədi isə xoşbəxtliyi tapmaqdır. Kindi kimi Farabi də din və fəlsəfəni tək həqiqətin müxtəlif ifadə formaları hesab etmişdir.

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, Farabi dinlə fəlsəfəni islama zidd məsələlər: südur təlimi, Allahla insan arasında rəşional varlıqların olmağı iddiası, peyğəmbərlik və vəhyin rəşional təsviri, fəlsəfi biliklər əsas götürməklə vəhyi biliklərə şərh vermək, “Bir”dən birin çıxması”, “Birinci” ilə ikincilərin iradə və ağıl əlaqəsi”, qiyamət günü cismən deyil, ruhən dirilmə, materiyanın emanasiya səbəbi ilə əzəli olmağı, “əl-Əvvəl”in cüziləri deyil, küllü bilməyi və sair əsasında “barışdırmağ”a cəhd göstərdiyi üçün ehkamçıların sərt tənqidinə məruz qalmışdı.

2.2.3. Əbu Əli ibn Sina

Din-fəlsəfə problemi islam fəlsəfəsində qızıl dövrün banisi hesab edilən (65, 137) İbn Sinanın (980-1037) fəlsəfi təlimində ətraflı şəkildə öyrənilmişdir¹ (110, 177). Farabidə olduğu kimi, İbn Sina da din-fəlsəfə problemi çərçivəsində fəlsəfəyə müstəqil elm olaraq toxunmuş, dinin bəzi etiqad məsələlərinin rasio-nal təsvirini vermişdir. Bəzi tədqiqatçılar (Nəcib Taylan və s.) din-fəlsəfə probleminin həllində İbn Sinanın “rasional” uğur-larından söz açır, onun “din fəlsəfəsi” adlanan təlim yaratdı-ğını iddia edirlər. Bu fikirlə razılaşmayan tədqiqatçılar (Dmitri Gutas, Əli Bulac və s.) vardır. Onlar bildirirlər ki, İbn Sina din fəlsəfəsi təsis etməmiş, əksinə, dinin etiqad ehkamlarını yunan fəlsəfəsinin rasional müddəalarına uyğunlaşdırmaq üçün on-ları qeyri-ənənəvi üsullarla məzmun dəyişikliyinə məruz qoy-maqla ümumi fəlsəfi təlim yaratmışdır. Hər bir halda, İbn Sina fəlsəfəsi uyğunlaşdırıcı fəlsəfədir. O, Aristotel məntiqi, fizika və etikas, yeniplatonçu metafizika və psixologiya, “mürəkkəb” stoisizm məntiqi arasında uyğunluq yaratmaq, bununla da, “birləşdirilmiş” fəlsəfə ilə islamın kosmoqonik, ontoloji və me-tafizik təlimlərini “barışdırmaq” istəyirdi. Bu səbəbdən bəzi müəlliflər (Əli Bulac, Ömər Mahir Alpər) onu “iki fərqli dün-yanın: ellinizm-yunan və Müsəlman dünyasının təmsilçisi” ad-landırırlar. İki müxtəlif sahəni: din və fəlsəfəni bir-birinə uy-ğunlaşdırmağın asan olmayacağını yaxşı başa düşən İbn Sina “tərəflər”i kompromisə məcbur etməyi fikirləşirdi. Lakin İbn

¹ Bu iddia ilə razılaşmayan müəlliflərə (Əli Durusoy, Dmitri Gutas və s.) görə, İbn Sinanın fəlsəfi təlimində dinlə fəlsəfəni “barışdırmaq” problemi yoxdur. Onun fəlsəfi təlimi üçün dinə aid məsələləri dinə, fəlsəfi məsələləri fəlsəfəyə aid etmək xarakterikdir. Bax: (81, XX, 322-323).

Sina əsərlərinin təhlili göstərir ki, o bu məsələdə fəlsəfəyə daha çox imtiyaz tanımışdı. Sonralar ilahiyyatçı İbn Teymiyyə İbn Sinanın rəasional görüşləri haqqında yazacaqdı: “İbn Sina zındıqlardan müsəlmanların dininə aid bəzi şeyləri öyrənməyə başladığı vaxt ağılına güvənərək, bu insanlardan öyrəndiyi bilikləri sələflərindən (filosoflardan – M.E.) ona gəlib çatmış (biliklərə) uyğunlaşdırmaq istəmişdi. Bu səbəbdən İbn Sinanın fəlsəfi təlimi sələflərinin nəzəriyyələri və onun bu nəzəriyyələrə etdiyi dəyişikliklərdən ibarətdir. Buraya onun peyğəmbərlik, rüyaların simvolik yozumu daxildir. ...İbn Sina sələflərinin müzakirə etmədiyi, ağıllarının qavramadığı, sahib olduqları bilik və elmlərin izah edə bilmədiyi... məsələlərdən söz açmışdı...” (136, 144).

İbn Sinaya görə, dinlə fəlsəfənin uyğunluğu iki məsələdə mümkündür: a) mövzu və məqsədlərdə oxşarlıq; b) həqiqəti ifadə. Yəni, din və fəlsəfə istifadə olunan üsullara görə birbirindən fərqlənsə də, eyni mövzudan bəhs edir, eyni məqsədə can atırlar. İbn Sinanın “Risələ ət-təbiiyyat” (Təbiət elmləri haqqında traktat) adlanan traktatının “Üyun əl-hikmət” (Hikmətin (fəlsəfənin) mənbələri) fəslində fəlsəfəyə belə bir tərifi verilmişdir: “Hikmət (fəlsəfə) şeylərin mümkün təsəvvürü, nəzəri və əməli həqiqətlərin təsdiqi ilə insan nəfsinin kamilləşməsidir” (141, 135). Filosofun “əş-Şifa” adlanan başqa əsərinin müqəddiməsində deyilir ki, fəlsəfə “öz imkanları çərçivəsində insan oğlunun varlıqların mahiyyətini öyrənməsi”dir (36, 157). “Risələ fi əqşam əl-ülum əl-əqliyyə” (Rasional elmlərin növləri haqqında traktat) adlanan kitabın “Hikmətin mahiyyəti” fəslində İbn Sina fəlsəfə haqqında yazmışdı: “Hikmət nəfsin şərəflənib kamilləşməsi, dərk olunan aləmə çevrilməsi və axirətdəki uzaq xoşbəxtliyə hazırlaşması üçün insanın hər bir varlıq haqqında mümkün qədər düşünməsidir” (141, 137). O da

maraqlıdır ki, İbn Sina Aristotel fəlsəfəsinin təsiri ilə fəlsəfəni metafizika (əl-fəlsəfə əl-ulə) ilə eyniləşdirmiş, “ən üstün olanı (Allahı) öyrənən fəzilətli bilik” adlandırmışdır. Bu tərifdən məlum olur ki, metafizika və ya Zəruri Varlıq fəlsəfənin mövzusunı təşkil edir. Buna görə də İbn Sina Allah və mücərrəd varlıqların mövcudluğunu isbatlamağı, bütün varlıq kateqoriyalarının Allahla əlaqəsini ontoloji cəhətdən izah etməyi, insanın kainatdakı məqamını müəyyənləşdirməyi fəlsəfənin mövzusu olaraq göstərmişdir (137, 2-3, 8).

Deməli, İbn Sinaya görə, fəlsəfə mövzu etibarı ilə bütün varlıqları, o cümlədən Allahı öyrənir. Onun məqsədi isə nəfsi kamilləşdirmək yolu ilə xoşbəxtliyə nail olmaqdır.

İbn Sinanın fəlsəfi təlimində dinin mövzusu və məqsədi haqqında danışılır. Filosof belə hesab edirdi ki, insanlar təbiət etibarı ilə təkbəşinə yaşamağa qadir deyillər. Kollektiv həyat tərzini kamilləşmənin şərti hesab edən İbn Sina deyirdi ki, seçilmiş şəxs, yəni peyğəmbərin vəzifəsi – yaşadığı insanlar üçün ədalət və nizam-intizam qaydaları təsis etməkdir. Elə isə din peyğəmbərin vəhyə əsaslanaraq təsis və təbliğ etdiyi prinsip və qayda-qanunlardır (137, 229). İbn Sinaya görə, peyğəmbərin insanlara öyrətmək istədiyi başlıca şey hər şeyi yaradan, Mütləq Qadir, gizli və aşkarı bilən Allahı tanımalarıdır. İtaətkarları xoş, asiləri isə pis aqibətin gözlədiyini deyən filosof bu görüşdədir ki, ancaq Allah haqqında biliklərlə məşğul olmaq üçün insanlar onlara çatdırılan ilahi biliyi diqqətlə dinləməlidirlər. İbn Sina Allah haqqında bilikləri “ali bilik” adlandırmış, bütün biliklərin nəticə etibarı ilə Allahı dərkə xidmət etdiyini bildirmiş, iddialarını isbatlamaq üçün Qurandan dəlillər göstərmişdir (164, 151). Dinin məqsədi haqqında İbn Sina bildirmişdir ki, din insanlara Allahı və axirəti davamlı xatırlama şüuru aşılrayır,

peyğəmbərlərin vəfatından sonra bu şüurun yox olmağına əngəl olur. Deməli, insanların ibadət etməsi, cihada çıxması və başqa əməlləri yerinə yetirməsi dində vacib hesab olunur. Bu əməlləri yerinə yetirmək insanlara həmişə Allahı və axirəti xatırladacaq, nəfslərini tərbiyə edəcək, onlara xoşbəxtlik – axirət səadəti və Allahın razılığını qazandıracaqdır (137, 239; 148, 341).

Məlum olur ki, İbn Sinaya görə peyğəmbərlərin gətirdiyi biliklər əsasında Allahı dərk etmək dinin mövzudur. Dində vacib hesab edilən əməlləri yerinə yetirməklə nəfs kamilləşir, nəticədə insan Allahın razılığını qazanır, xoşbəxt olur. Amma bizi başqa məsələ düşündürür: Necə oldu ki, İbn Sina dinlə fəlsəfənin mövzu və məqsəd baxımından oxşar olmağı qənaətinə gəldi? Filosofun bizə məlum əsərlərini araşdırdıqda görürük ki, o, fəlsəfəni iki yerə ayırır: “Varlıqlardan bəhs edən, tətbiq etməyimiz deyil, öyrənməyimiz tələb olunan hikmət (fəlsəfə) “nəzəri hikmət” adlanır” (141, 136). “Əməli şeylərdən danışan, həm bilməyimiz, həm də tətbiq etməyimiz tələb olunan hikmətə isə “praktik hikmət” deyilir” (141, 136). Deməli, İbn Sinaya görə, fəlsəfə nəzəri və praktik qollara ayrılır. Varlıq aləminin qayda-qanunlarını və İlk Varlığı öyrənmək nəzəri fəlsəfənin mövzusunu əmələ gətirir. Praktik fəlsəfə isə yerinə yetirilməli vacib məsələlərdə rəasional bilikləri tətbiq etməklə praktik fəaliyyəti doğru əməllərlə kamilləşdirməyi öyrənir.

Həm nəzəri, həm də praktik fəlsəfədə qarşıya qoyulmuş məqsəd insan nəfsini nəzəri və praktik üsullarla kamilləşdirmək, bununla da xoşbəxtliyi təmin etməkdir (36, 167): “Kim öz nəfsini bu iki hikmət növü ilə kamilləşdirərsə, çoxlu fayda qazanar” (141, 136). Deməli, fəlsəfə həqiqi xoşbəxtliyi təmin etmək məqsədilə nəzəri və əməli vasitələrlə kamilləşmə məsələsini tədqiq edir.

İbn Sina göstərmişdi ki, fəlsəfədə olduğu kimi, dinin də nəzəri və praktik tərəfləri vardır. Öyrənməklə varlıqları dərk etmək dinin nəzəri tərəfini əmələ gətirir. “Ən-nicat” kitabında filosof yazır ki, peyğəmbərin gətirdiyi din insanlara, başlıca olaraq, Allahın mövcud olduğunu öyrətmək istəyir. Allaha və atributlarına dair biliklər üstün biliklərdir, odur ki din insanları ancaq belə bilikləri öyrənməyə çağırır. Gəlinən nəticə budur ki, din nəzəri olaraq Allah haqqında biliklərdən ibarətdir. Dinin praktik funksiyası isə nəfsi kamilləşdirməkdir. Beləliklə, filosof mövzu və məqsəd baxımından dinlə fəlsəfənin bir-birinə uyğun gəldiyini istisna etmir. O da qeyd olunmalıdır ki, İbn Sinanın fəlsəfi təlimində din və fəlsəfə ayrı-ayrı sahələr kimi nəzərdən keçirilir (42, 382). Sual yaranır: Əgər məqsəd və mövzu cəhətdən dinlə fəlsəfə arasında fərq yoxdursa, onda onlardan biri nə üçün əsas götürülməsin? İbn Sina bu məsələyə sələfləri – yunan filosofları və Farabinin fəlsəfi təlimlərində öz əksini tapmış “seçilmişlər və kütlələr” ideyası əsasında münasibət bildirmişdi. O deyirdi ki, dində və fəlsəfədə müraciət olunan insanlar seçilmişlər və kütlələrə ayrılır. Din hər kəsə, o cümlədən kütlələrə xitab edir. Fəlsəfə isə seçilmişlərin elmidir. Seçilmişlər ağıl və dəlildən, kütlələr isə təxəyyüldən istifadə edirlər. Mücərrəd həqiqət və əqli dəlillər seçilmişlərin, maddi sübut və müraciətlər (xitablar) isə kütlələrin işinə yararır. Deməli, fəlsəfə və dinin tək həqiqətin fərqli “təmsilçilər”i olması insanların düşünmə və dərk etmə qabiliyyətlərinin müxtəlifliyinə görədir.

Yuxarıda qeyd olunub ki, İbn Sina eyni həqiqətin “təmsilçilər”i olduğu üçün din və fəlsəfə arasında uyğunluq yaratmağın mümkünlüyündən söz açmışdı. Filosof deyirdi ki, mövzu və məqsəddə oxşar olduqları üçün fəlsəfə və din eyni həqiqəti ifadə edir (36, 170-171). İbn Sina bu iddianı isbatlamaq

üçün fəlsəfəni ayrıca həqiqət olaraq nəzərdən keçirmir, ağılı həm ontoloji, həm də epistemoloji mahiyyət hesab edirdi; ağıl varlıqdır, südur nəticəsində Zəruri Varlıqdan (Allahdan) emanasiya yolu ilə meydana gəlmişdir: “İlk Bir”dən ancaq bir olan meydana gəlir ki, bu da “birinci ağıl”dır” (143, 72). İbn Sina-nın iyerarxik kosmoqoniya təlimində göstərilir ki, “İlk Bir”in özünü dərk etməsindən “birinci ağıl”, sonuncunun Allahı dərk etməsindən “ikinci ağıl”, daha sonra Allahın nəzərində mövcudluğu zəruri sayılan nəfs, nəhayət, maddə (cisim) meydana gəlir (143, 72). Varlıq aləminin sonrakı iyerarxiyasını isə emanasiya yolu ilə meydana çıxan Aktiv ağıl, minerallar, bitkilər, heyvanlar və insan əmələ gətirir.

Epistemoloji baxımdan ağılın həqiqəti təmsil etdiyini deyən filosof dərk edən və əməli (təcrübi) ağıl formalarından söz açmışdı. Dərk edən ağıl sayəsində insan başa düşür ki, əsas məqsədi xoşbəxtliyə çatmaq olmalıdır. Bu ağılda bütün varlıqların mahiyyəti haqqında biliklər öz əksini tapmışdır. Maddi varlıqlar haqqında mücərrəd biliklər dərk edən ağıl vasitəsilə nəfsə təlqin edilir. Deməli, bu biliklər həqiqidir. Dərk edən ağıl həqiqi bilikləri – həqiqəti kəsb etmək üçün hər bir maddi və mücərrəd varlığa ümumi mahiyyət gözü ilə nəzər salmalıdır. Ağıl mücərrəd varlıqları necə varsa elə dərk edir, onlara aid təzahürlərindən deyil, mahiyyətdən faydalanır. Maddi varlıqlar haqqında biliklər kəsb etmək üçün onları mücərrədləşdirmək lazım gəlir. Maddi olanın mücərrədləşməsi İbn Sinanın fəlsəfi təliminə görə, idrak prosesinin dörd mərhələsini keçməlidir: Duyğularla başlanan idrak prosesində beyində materiyanın mahiyyəti və təzahür formaları haqqında təsəvvürlər yaranır. İkinci mərhələ xəyalən dərkətmə mərhələsidir. Amma təsəvvürlər materiya haqqında bütöv biliklər meydana gətirə bilmir. Çünki xəyalən

meydana gələn biliklər materiyanın bu və ya digər təzahür forması haqqında təsəvvürlərdən ibarətdir. İbn Sina idrak prosesinin üçüncü mərhələsini illüziya dərk etmə (idrak əl-vəhm) adlandırır. Bu mərhələdə ağıl mücərrəd bilikləri kəsb etməyə yaxın olur. Buna baxmayaraq, üçüncü mərhələ həqiqi biliklərin meydana çıxması üçün kifayət etmir. Nəhayət, idrak prosesi rəşional dərk etmə ilə başa çatır. İbn Sinaya görə, bu mərhələdə materiyyaya aid biliklər onun ayrı-ayrı təzahürlərini deyil, onun özünü bütöv şəkildə təsəvvür etməklə yaranır. Məsələn, bəşəriyyət dedikdə ayrı-ayrı insanlara aid biliklər deyil, küll anlayış – “bəşəriyyət” başa düşülür (36, 178-181; 111, 204; 46, 227; 119, 98-100).

İbn Sinanın fəlsəfi təlimində “ağıllar” nəzəriyyəsi mühüm yerə malikdir. Filosofa görə, dərk olunan varlıqları (mə'qulat) Aktiv ağıl vasitəsilə qavramaq bir neçə zəka səviyyəsi ilə mümkündür; əşya və hadisələri dərk etmək potensial ağıl (əl-əql bil-qüvvə) səviyyəsi ilə başlanır, “qazanılmış ağıl” (əl-əql əl-müstəfad) səviyyəsinə qədər davam edir. İbn Sinanın “ağıllar” nəzəriyyəsi həqiqi bilikləri kəsbdə ayrı-ayrı təsəvvürlərdən (cüzidən) bütövə (küllə) doğru baş verən idrak prosesini izah etmək, aşağıda görəcəyimiz kimi, insan zəkasının bu prosesdə nisbi rol oynadığını isbatlamaq, ağılın qneseoloji funksiyasını açıb göstərməklə həqiqi biliklərin sintezi “mexanizm”ini şərh etmək baxımından çox əhəmiyyətliyədir.

İbn Sina “həqiqi bilikləri ontoloji və epistemoloji cəhətdən təmsil edən ağıl”dan söz açsa da, həqiqəti birbaşa dərkədə onun rolunu şişirtmir. Filosofa görə, ağıl vasitəsilə əşya və hadisələri qavramaq onların mahiyyətini birbaşa dərk etməklə baş vermir. Çünki ağıl başlanğıcda həqiqətin özü haqqında deyil, ayrı-ayrı əlamətləri, təzahür və xassələri haqqında təsəvvürlər

yaradır, idrak prosesinin dörd mərhələsindən keçir, nəhayət, həqiqətə dair ümumi biliklər meydana gəlir.

İbn Sinanın idrak təlimində Aktiv Ağıl hər şeyi mahiyyətə birbaşa qavrayan vasitə deyildir. Filosofo görə, ağıl nisbi anlayışdır, həqiqət haqqında bilikləri əlahiddə tərəf olaraq təmsil edə bilmir, varlıqların mahiyyətinə nüfuz etməkdən məhrumdur, ancaq təzahür və xassələri dərk edir.

Əlahiddə varlıq kateqoriyası olan ağıl südur yolu ilə Ali Varlıqdan törəmişdir. İlk Varlıq ağılın mövcudluğunu vacib edir. Elə isə ağılın mövcudluğu həqiqətin mövcudluğuudur, deməli, ağıl həqiqətin özüdür. Həmçinin epistemoloji baxımdan ağıl həqiqəti təmsil edir. İdrak prosesinin dörd mərhələsindən keçən insan Aktiv Ağıl səviyyəsinə yüksəlir, ondan birbaşa biliklər kəsb edir. Ağılın kəsb etdiyi biliklər həqiqətə aid olduğundan, ağıl həqiqətin özünü təmsil edir. Buradan belə bir qənaət hasil olur ki, həmin biliklərin məcmusu sayılan fəlsəfə həqiqətin özüdür. Təsadüfi deyildir ki, İbn Sina yaradıcılığında fəlsəfə “əl-fəlsəfə əl-ulə” (birinci fəlsəfə) adlandırılır, Allahı öyrənən elm – ilahiyyat kimi təqdim edilir (137, 2-3; 139, 31).

Dinin də həqiqəti təmsil etdiyini bildirən İbn Sina onu fəlsəfənin əsasında izah etməyə cəhd göstərmişdir. Bu məqsədlə o, peyğəmbərlik, vəhy, dini biliklərin dil üslubu və təvil məsələlərinə münasibət bildirmişdi (36, 190). İbn Sinanın peyğəmbərliklə əlaqəli görüşlərində Farabinin təsiri hiss olunur. Buna baxmayaraq, İbn Sina peyğəmbərliyi zəruri edən amilləri (səbəbləri) özünəməxsus şəkildə izah etmiş, onun fəlsəfədən üstün olduğunu bildirmişdir (119, 104; 36, 191; 110, 206-207; 94, 92). Filosofo görə, peyğəmbərliyi şərtləndirən amillərin bəzisi sosialdır, bəzisi də zərurətdən irəli gəlir. Cəmiyyəti əmələ gətirən insanlar ayrı-ayrılıqda öz maddi tələbatlarını ödəyə

bilmədikləri kimi, mənəvi tələbatlarını da fərdi şəkildə ödəyə bilmirlər. Elə buna görə sosiallaşma zərurəti yaranır. Sosiallaşma kafi deyildir, insanların kamilləşib, xoşbəxt olmağı üçün qanunlar təsis edilməli, ədalət təmin olunmalıdır. Bu da öz növbəsində insanlara yol göstərən şəxs – peyğəmbərin meydana çıxmağını zəruri edir. İnsanları çəkişmələr və konfliktlər içərisində başlı-başına buraxmağın ədalətsizlik olduğunu deyən İbn Sina bu konfliktləri aradan qaldıran şəxs – peyğəmbərin zühurunu mütləq zərurət hesab edir. Bu mütləq zərurət, həm də ilahi zərurətdir. Çünki Allaha insanlara yaşamaq üçün zəruri sayılan hər şeyi bəxş etmişdir. Zəruri maddi nemətlərlə müqayisədə daha zəruri hesab olunan peyğəmbəri cəmiyyətə bəxş etməmək absurd olmazdı?! Allahın bunu nəzərə almamağı mümkün deyildir. Elə isə insanlara peyğəmbər göndərmək zəruri işdir (137, 239-241). Amma zərurətə baxmayaraq, peyğəmbərlərin sayı məhduddur (137, 239). Çünki bəşəri xüsusiyyətlər peyğəmbərlik kimi ali məqama çatmağa münasib deyildir. Farabidən fərqli olaraq, İbn Sina peyğəmbəri filosofla eyniləşdirməmiş, əksinə, ondan üstün hesab etmişdir (137, 240).

İbn Sinaya görə, peyğəmbərliyin üç xüsusiyyəti var. Birinci xüsusiyyət düşünmə bacarığının yüksək olmasıdır (əqli gücdür). İbn Sina hesab edir ki, peyğəmbər Aktiv Ağıl səviyyəsinə çatdıqda idrak prosesi olmadan həqiqətə dair bilikləri qazanır: "...düşünməyə ehtiyac hiss etmədən, qısa zaman kəsiyində küll bilikləri intuitiv olaraq kəsb edən ali ruha sahib nadir insanlar mövcuddur ki, onlar da peyğəmbərlərdir. Bu vaxt Aktiv Ağılda olan bütün "dərk olunan şeylər" (mə`qulat) ... bir cəhddə peyğəmbərin zəkasına həkk olunur" (65, 40). İbn Sina intuisiyanı təkcə peyğəmbərlərə aid etməmiş, filosoflarda ilham, övliyalarda isə kəramət hallarından danışmışdır. Lakin İbn Sina

peyğəmbərlərdə intuisiya halının daha ali olduğunu bildirmiş, peyğəmbərlərin adi insanlardan, o cümlədən filosoflardan fərqli olduğunu demişdir; peyğəmbərlər həqiqət haqqında bilikləri idrak proseslərinə ehtiyac hiss etmədən öyrənirlər, həqiqəti kəsbdə həssas intuisiyadan istifadə edirlər.

Peyğəmbərliyin ikinci xüsusiyyəti təxəyyüllə əlaqəlidir. Lakin adi insanların təxəyyülündən fərqli olaraq, peyğəmbərlərdə təxəyyül prosesi xarici aləmdən gələn qıcıq və məlumatlar əsasında meydana çıxır. İbn Sinaya görə, peyğəmbərdə təxəyyül prosesi ətraf aləmlə əlaqədar deyildir. Belə təxəyyül zamanı Aktiv Ağıl peyğəmbərə intiqal edir, onun nəfsini dərk edilənlərlə işıqlandırır (işraq), yəni təsəvvürlər axaraq (feyz), nəfsdə yerləşir (131, 139; 36, 19).

Peyğəmbərliyin üçüncü xüsusiyyətinin möcüzəgöstərmə olduğunu deyən İbn Sina iddia edirdi ki, insan bədənindən bütövlükdə asılı olmayan güclü nəflər Allahın köməyi ilə daha ali məzmun kəsb edir, ətrafdakı bədən və nəflərə təsir göstərir. Peyğəmbərlərin möcüzələri ona görə vacibdir ki, insanları əməli olaraq kamilləşdirsin.

İbn Sina deyirdi ki, peyğəmbərlik həm dərk edilən, həm də əlçatmaz məqamdır. Peyğəmbərliyin əsas məqsədi insanlara doğru yolu göstərmək, xoşbəxtlik bəxş etməkdir; peyğəmbərlik insanları xoşbəxtliyə – həqiqətə çatdıran qurumdur. Bu o deməkdir ki, peyğəmbərliyi – haqqı öyrədən təsisatı ehtiva edən din həqiqətin özüdür.

Dinin həqiqəti ifadə etdiyini deyən İbn Sina öz müddəasını sübut etmək üçün vəhy məsələsinə də toxunmuşdur. Filosofa görə, vəhy mələkdən emanasiya yolu ilə hasil olan və həqiqəti ifadə edən ilahi feyzdir. Vəhy idrak proseslərinə ehtiyac qalmadan peyğəmbərin qəlbinə sızdırılır və peyğəmbər bu sız-

dırılanları öz təxəyyül bacarığı ilə qavrayır. İbn Sina vəhy ilə peyğəmbərliyi eyniləşdirmiş və bildirmişdi ki, peyğəmbərlik həqiqəti ifadə vasitəsi olduğundan vəhy həqiqəti təmsil edir (36, 199). Deməli, vəhy həqiqət haqqında bilikdir, elə isə həqiqətin özüdür.

Peyğəmbərlər vəhy vasitəsilə aldıkları ilahi bilikləri sadə xalq kütlələrinə onların başa düşdükləri üslubda çatdırırlar. Çatdırma zamanı elə müraciət forması və dil üslubu seçilməlidir ki, sadə xalq ilahi biliyi başa düşə bilsin. Bu mövzuya toxunan İbn Sina üçüncü məsələ – dini biliyin ifadə olunduğu maddi qabıq, yəni dinin dili (lisan əş-şəriət) məsələsindən söz açır. Bu məsələnin əsas məzmunu ondan ibarətdir ki, dini biliklər xalqın başa düşəcəyi dildə nazil edilmişdir və bu dil bənzətmələr və rəmzləşdirmələrdən (ət-təşbih və ət-təmsil) ibarətdir. Allah və atributları, axirət həyatı kimi irrasional mahiyyətlər haqqında dolğun təsəvvür yaratmaq üçün bu mahiyyətləri insanlara məlum əşyalara bənzətmək, rəmzləşdirmək lazımdır. Allahın qüdrəti və əzəmətini, axirətlə əlaqədar məfhumları, o cümlədən əzab və mükafat anlayışlarını insanların başa düşəcəyi bənzətmələrlə təsvir etmək insan zəkasının qavranılması qeyri-mümkün irrasional (qeybi) məsələləri dərk etməsi üçündür (137, 239). Həmçinin irrasional olanın rasional – rəmzi izahı ona görə lazımdır ki, metafizik (qeybi) mahiyyətləri insanlara olduğu kimi çatdırmaq qeyri-mümkündür. Dini mətnlərdə Allahın mövcudluğu simvolik olaraq kainatdakı kamillik və dəqiqliklə əlaqələndirilsə də, Onun substansiyası heç bir halda izah edilməyib. Amma insan Allaha iman gətirməklə ilahi substansiya da inanmış olur. Həmçinin dini mətnlər axirətdə mükafatlandırılma və əzaba dair çoxlu bənzətmə və rəmzi ifadələrlə zəngindir. Əgər bu məsələlər olduğu kimi insanlara

çatdırılısaydı, ağıl onları dərk edə bilməzdi. Məhz bu səbəbdən din bənzətmə və rəmzləşdirmə üslubundan istifadə etməklə, insanların ilahi həqiqətləri qavramasını təmin edib (36, 202).

İrrasional mahiyyət daşıyan məsələlərin dini mətnlərdə rəşional ifadəsi, əslində, onu göstərir ki, “ilahi” biliklər öz maddi qabığına bütövlüklə əks olunmayıb; rəmz və bənzətmələr ali mahiyyətin təzahürüdür. Bu səbəbdən ilahi biliklərin dilini zahirən, olduğu kimi qəbul etmək doğru deyildir. Elə isə din dilinin izahına – təvilinə ehtiyac yaranır.

İbn Sinanın təvil təlimində ərəb dilinin qayda-qanunları nəzərdən keçirilir, dini mətnlərdəki rəmzi ifadələr (allegoriyalar) və bənzətmələri izah etmək üçün bu dilin frazeoloji imkanları götür-qoy edilir. Təvil təlimi fəlsəfi məzmun daşıyır: simvollar, bənzətmələr fəlsəfi biliklər çərçivəsində şərh edilir. Məsələn, İbn Sina Qurandakı “qələm”, “ləvhə” və “yazı” sözləri ilə “ayrı-ayrı mələklər” və “həqiqətlər”in nəzərdə tutulduğunu iddia edir. “Nur” surəsindəki “qəndil” sözü isə ağıl kimi nəzərdən keçirilir (36, 204-205). Ümumiyyətlə, İbn Sina südürfeyz təlimini əsaslandırmaq üçün ilahi anlayışları müəyyən fəlsəfi məfhumlarla əvəz etmişdir. Məsələn, Quranın “Fələq” surəsindəki “düyümlərə üfürən qadınlar” ayəsini “nəfsi Aktiv Ağıla yaxınlaşdıqda meydana gələn “nəbati” (bitki) güc” olaraq izah edən (164, 119-120) İbn Sinanın nəyə əsasən bu qənaətə gəlməyi qaranlıqdır.

Qeyd olunanların xülasəsi budur ki, İbn Sina yaradıcılığında dinlə fəlsəfə arasında fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən körpü yaradılmağa cəhd göstərilmişdir. Din və fəlsəfə vahid həqiqəti tədqiq edən ayrı-ayrı sahələrdir. Onların bir-birinə uyğunluğu ona görə mümkündür ki, həm məqsəd və məzmun, həm də həqiqəti ifadə baxımından oxşardırlar. İbn Sina bir sıra qeyb məsələlərini

rasional cəhətdən izah etsə də, bəzi dini anlayışların fəlsəfi məfhumlardan daha ali mahiyyətə sahib olduğunu bildirmişdir. Məsələn, Farabidən fərqli olaraq, İbn Sinaya görə, peyğəmbərlər filosoflardan üstündürlər. Bu üstünlük peyğəmbərlərə xas üç xüsusiyyətlə əlaqədardır: a) üstün düşünmə bacarığı; b) xüsusi təxəyyül bacarığı; c) möcüzəgöstərmə (95, 147-155; 36, 211-212).

Bununla yanaşı, İbn Sina dörd məsələdə dinlə fəlsəfənin bir-birinə zidd olmağını iddia etmişdir. Buraya yaradılma, Allahın hər şeyi bilib-bilməməyi, axirət və peyğəmbərlik məsələləri daxildir. (119, 105).

İbn Sina yaradılma məsələsi ilə əlaqədar dini və fəlsəfi təsəvvürləri bir-biri ilə uyğunlaşdırmaq üçün südur-feyz (çıxıb-axma) təlimini təqdim etmişdir. Bu təlimin başlıca məzmunu budur ki, bütün varlıq kateqoriyaları, o cümlədən materiya Allahdan Onun iradəsi ilə “çıxmışdır”. İyerarxik olaraq materiya Allahdan sonra gəlir. Amma Allahın materiyanın “axıb-çıxması”nı zaman baxımından əvvəl və ya sonra istəməsi mümkün deyildir. Çünki Allah üçün zaman anlayışı yoxdur. Varlıq aləminin Allahdan “axıb-çıxması” qəbul edildiyindən, onun zaman baxımından yaranması mümkün deyildir. Zaman kəsiyi daxilində yaranma Allahın da zamanda mövcud olması qənaətini doğura bilər. Bu isə qəbuledilməzdir (105, 14-15). İbn Sinanın heç bir əsərində belə bir iddia açıq şəkildə mövcud deyildir. Amma onun südur təliminin bu cür izahlara açıq olmağı ənənəvi ehkamçıların nəzərindən yayınmamışdır. Onlar da öz növbələrində filosofu ilahi kreasionizm anlayışını rədd etməkdə təqsirləndirmişdilər.

Allahın hər şeyi bilib-bilməməyi məsələsinə toxunan İbn Sina göstərmişdir ki, Allah öz zatını (substansiyasını) dərk edir. Zatı dərk isə zatın mövcudluğunu zəruri edir. Əgər Allah öz

zatını dərk edirsə, deməli, zatından emanasiya yolu ilə “çıxmış” varlıqlardan da xəbərdardır. Odur ki Allah zatını dərk etdiyindən “küll” ona yaxşı məlumdur. Çünki “küll”ü bilmək “küll”ün mahiyyəti ilə əlaqədardır. Allahdan emanasiya yolu ilə “axıb-çıxan” varlıqlar ayrı-ayrı varlıqlardır – “cüzi” varlıqlardır. Belə “cüzi” varlıqların mahiyyətindən Allahın xəbərdar olmağı məsələsində İbn Sina Farabidən fərqli düşünür: Allah həm “külli”, həm də “cüzi” varlıqları bilir (111, 221). Ancaq bu məsələdə bəzi ziddiyyətli məqamlar mövcuddur. Belə ki İbn Sina Allahı həm bilən, həm də bilinən (bilik) adlandırır, bununla da biliklə biləni eyniləşdirir: bilik Allahın substansiyasını (zatını) təmsil edir. Varlıqlar bir-birindən növ baxımından fərqləndiyi üçün onlara dair biliklər də müxtəlifdir. Əşyalar dəyişildikcə əlaqədar biliklər də dəyişilir ki, bu da Allahın substansiyasında (zatında) dəyişilmələrin baş verməsi deməkdir (53, 12). Bu məsələdə ənənəçilər, o cümlədən Əbu Hamid əl-Qəzali İbn Sinanı tənqid etmiş, “biliyin dəyişilməsi ilə bilənin dəyişilməməyi” ideyasını irəli sürmüşdür.

İbn Sinanın ruhun ölməzliyi və axirətin mövcudluğu haqqında görüşləri nə qədər aydın və konkretdirsə, Qiyamət günü cismən dirilib-dirilməmə məsələsinə dair fikirləri bir o qədər qarmaqarışıqdır. Onun yaradıcılığında ruhun ölməzliyi məsələsinə toxunulsa da, heç bir əsərində Qiyamət günü ruhun bədənə qayıtması haqqında danışılmaz (50, 136). Bir iddiaya görə, İbn Sina “Risalə əl-əhaviyyə” əsərində cismən dirilməni inkar etmişdir (119, 105). Amma bəzi tədqiqatçılar (Əli Bulac və s.) bildirirlər ki, peyğəmbərlik və vəhyin ecəzkarlığı məsələlərinin qızğın müdafiəçisi sayılan İbn Sinanın dinin etiqad prinsiplərindən birini – “bədənlə həşr” prinsipini inkar etməsi ağla batmır (50, 136).

İbn Sinanın peyğəmbərlik məsələsinə baxışı rasionaldır¹. O, peyğəmbərlik (vəhy alma) qurumunu özünəməxsus tərzdə – rasionall formada izah etməyə cəhd göstərmişdir. Düzdür, İbn Sina peyğəmbəri filosofdan üstün şəxs hesab edir, amma peyğəmbərlik institutunun rasionall izahına can atmaqla ənənəvi yanaşmaya qarşı çıxır, rasionall şərhələrlə ilahi aləmə nüfuz etməyə çalışır.

Xülasə, İbn Sinanın fəlsəfi təlimində din və fəlsəfə problemi əhəmiyyətli yer tutur. Yaradıcılığı ilə tanışlıq bunu deməyə əsas verir ki, İbn Sina dinin Allah, peyğəmbərlik və axirət məsələlərinə səmimi qəlbdən iman gətirmiş şəxsiyyətdir. Amma fəlsəfə vurğunu olan İbn Sina din və fəlsəfə probleminə münasibətdə ənənədən kənara çıxmış, irrasionall məsələləri rasionall üsullarla izah etmiş, vəhy kimi fəvqəltəbii hadisəni Aktiv Ağilla əlaqələndirmiş, ilahi kreasionizm təliminə yenidən nəzər salmış, müsəlman ilahiyyətçiləri tərəfindən rədd edilən feyz-süddür təlimini yaratmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, İbn Sina islama sadıq filosofdur. Ən azından, onun tərəfindən bərahimilərin peyğəmbərliyi inkar edən iddialarını puça çıxaran “rəddiyyə”lərin yazılması faktı bunu sübut edir.

¹ İbn Sinanı ultrasionallist hesab edən müəlliflərlə (İbrahim Ağah, Nəcib Taylan və s.) yanaşı, onun rasionallığına ehtiyatla yanaşan tədqiqatçılar da (Bilal Koşpınar və s.) vardır.

2.2.4. Məhəmməd ibn Yaqub ibn Miskəveyh

Din-fəlsəfə probleminə özünəməxsus şəkildə toxunmuş filosoflardan biri də hindistanlı mütəfəkkir Məhəmməd İqbala-
nın (1873-1938) “İranın ən mütərəqqi ilahiyyatçı mütəfəkkiri”
(75, 133) adlandırdığı, Şərq məşşai fəlsəfəsinin görkəmli
nümayəndələrindən hesab edilən (113, 203-204) Əbu Əli Əhməd
ibn Məhəmməd ibn Yaqub ibn əl-Miskəveyhdir (951-1030).
Farabinin fəlsəfi ideyalarından təsirlənən İbn Miskəveyhin
müəllimləri arasında İbn Sina da var idi. Əsasən siyasət və
əxlaq fəlsəfəsi ilə məşğul olan İbn Miskəveyh Platon və Aristotelin
fəlsəfi təlimlərini islam ehkamları ilə uzlaşdırmağa cəhd
göstərmişdir (147, 310). İbn Miskəveyhə görə, dinlə fəlsəfənin
əksliyi mümkün deyildir. O, bu iddianı isbatlamaq üçün bəzi
müddəalar səsləndirmişdir. Bu müddəalardan birinə görə,
böyük yunan filosofları təkallahlılıq ideyasına əhəmiyyət ver-
dikləri üçün onların təlimləri islam monoteizmi ilə ziddiyyət
təşkil etmir: “...filosof adını qazanmış böyük mütəfəkkirlərdən
heç biri Allahı, Onun “yaxşılıq”, “hikmət” və “qüdrət” atribut-
larını inkar etməmiş, əksinə, bu atributları təsdiqləyərək isbat-
lamağa çalışmışlar. ...Bütün qədim yunan metafizikləri həmrəy
idilər ki, Allah mövcuddur. Bu da öz növbəsində peyğəmbər-
lərin təlimlərinə uyğundur” (81, XX, 204). İbn Miskəveyh onu
da iddia edirdi ki: “din və fəlsəfə həqiqətə dair biliyin mənbələri
olduqları üçün insanın kamilləşməsinə xidmət edirlər” (50, 142).

İbn Miskəveyhin yaradıcılığında din və fəlsəfə proble-
mi ilə əlaqəli üç məsələnin: Allahın varlığının isbatı, nəfs və
peyğəmbərlik məsələlərinin izahına cəhd göstərilmişdir. Bu üç
məsələ filosofun “əl-Fövz əl-əsğər” (Kiçik emanasiya) adlı məşhur
əsərində müzakirə olunur (40, 13). Kitabın birinci fəslində Zəruri

varlıq həm yaranma (*hüüdus*) və “mümkünlük” (*imkan*) konsepsiyaları, həm də Aristotel fəlsəfəsinin “hərəkət” (*hərəkə*) kateqoriyası əsasında izah edilir. İbn Miskəveyh hesab edirdi ki, Allahın varlığı həqiqət baxımından açıq-aydındır. Lakin ağıl onu dərk etmək istədikdə günəşi görən göz necə qamaşırsa, ağıl da elə qamaşmış acizləşir. Metafizik dünyanın dərk üçün duyğu orqanları kifayət etmir, odur ki, ağla ehtiyac yaranır. Metafizika ilə hamı məşğul ola bilmir və bu, fəlsəfənin işidir (142, 35-40).

Kitabının ikinci fəslində İbn Miskəveyh nəfs probleminin rəşional şərhinə cəhd göstərir. Filosoفا görə, nəfs (ruh) insanın əsasıdır, ağla istiqamət verir, ölmür, metafizik və maddi varlıqları hərəkət əsasında dərk edir.

İbn Miskəveyh yaradıcılığında peyğəmbərlik konsepsiyasının ümumi cizgiləri digər şərq peripatetiklərində olduğu kimidir. Amma İbn Miskəveyh Farabidən fərqli olaraq peyğəmbəri filosofdan üstün hesab etmişdir (50, 140). O deyirdi ki, peyğəmbər həqiqətə dair biliyi “Aktiv ağılın təsiri, təxəyyül və hissetmə qabiliyyəti (intuisiya) ilə əldə edir. Filosof isə eyni üsulla həqiqət haqqında biliyi əldə edir. “...Onların fərqi budur ki, filosof biliyi duyğulardan başlayaraq aşağıdan yuxarıya – öz fəlsəfi mühakimələri ilə qazanır; peyğəmbər isə onu birbaşa – Aktiv Ağıldan qəbul edir” (142, 128). Buna baxmayaraq, eyni yolla həqiqət haqqında biliyin kəsb edilməsi peyğəmbərin gətirdiyi vəhy biliklərinin filosof tərəfindən qavranılmasını asanlaşdırır. Odur ki dinlə fəlsəfənin ziddiyyəti mümkün deyildir. Buradan görünür ki, İbn Miskəveyh peyğəmbərlik institutunun rəşional izahını vermiş, vəhyə ağıl prizmasından baxmışdır.

İbn Miskəveyh dinlə fəlsəfənin bir-biri ilə ziddiyyət təşkil etmədiyini bildirsə də, onların ayrı-ayrı sahələr olduğunu qeyd etməyi unutmamışdır. Yəni, fəlsəfə insan ağılının məhsuludur,

din isə ilahi əmr və qadağalardan ibarətdir. Amma fəlsəfədən qədim olduğu üçün din xoşbəxtliyə çatmada əsas və birinci vasitədir (50, 142).

2.2.5. Əbu Süleyman Məhəmməd əs-Sicistani

Din və fəlsəfə problemini digər həmkarlarından fərqli şəkildə araşdıran filosoflardan biri də Əbu Süleyman Məhəmməd əs-Sicistani (?-1000). Zəmanəsinin məşhur məntiq alimlərindən hesab olunduğu üçün “əl-Məntiqi” ləqəbini (111, 195) qazanmış Sicistani məlum problemin tədqiqini ayrıca kitablarda: “əl-Müqabəsət” və “əl-Əmtiə vəl-müanəsə” kitablarında aparmışdır (50, 143).

Sicistani hesab edirdi ki, həqiqət haqqında biliyi ancaq bir təlimlə, bir elm sahəsi ilə kəsb etmək mümkün deyildir. Hər bir ideyada həqiqət haqqında azacıq da olsa bilik mövcuddur. Elə isə ancaq bir təlimdən yapışb digərini rədd etmək həqiqətin aşkara çıxmasına mane olur. Dinlə fəlsəfə arasında əsaslı ziddiyyət axtarmaq həqiqətin aşkara çıxarılmasını çətinləşdirir. Odur ki onların ziddiyyəti mümkün deyildir (50, 143; 111, 195). Bununla yanaşı, Sicistani məzmun, məqsəd və metod baxımından dinlə fəlsəfəni bir-birindən fərqləndirmişdir. O, yunan fəlsəfəsinin Şərq hikməti və islam dininə uyğunluğu haqqında traktatları oxuyur, dinlə fəlsəfənin uyğunlaşdırılmasına dair fikirləri tənqid edirdi. Filosof iddia edirdi ki, dinlə fəlsəfəni birləşdirmək mümkün olsaydı, Allah bunu müqəddəs yazılarda insanlara xəbər verərdi. Yəni, dini fəlsəfi cəhətdən izah etmək birincinin natamamlığı mənasına gəlir, deməli, onları bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Fəlsəfə – din, din də fəlsəfə

deyildir, mənşə baxımından ayrı-ayrı sahələrdir. Vəhy – dini, ağıl isə fəlsəfi biliyin mənbəyidir; aralarındakı fərqli cəhətlərin süni şəkildə ləğvi yolverilməzdir. Bu səbəbdən zəkanın imana müdaxiləsinə lüzum yoxdur (190, 68). Ağılı vəhydən bütövlükdə təcrid edən Sicistani deyirdi ki, zəka vəhy olmadan insanı kamilləşdirə bilər. Ola bilsin ki, Sicistani bu iddianı vəhyin ağılla izahının qeyri-mümkünlüyünü, dinlə fəlsəfənin ayrı-ayrı sahələr olduğunu isbatlamaq məqsədilə səsləndirmişdir.

Sicistaninin Şərq məşşailəri ilə kəlamçılar arasında qızğın mübahisələrə səbəb olmuş “kainatın əzəliliyi” (*qidəm*) probleminə dair fikirləri də özünəməxsusluğu ilə seçilir. Filosofa görə, problemi həll etmək din və fəlsəfənin bu məsələyə müstəqil münasibət bildirəcəyi təqdirdə mümkündür. Bu məsələdə onun fəlsəfəyə daha çox rol qazandırmasının şahidi oluruq. Belə ki yunan fəlsəfəsindən təsirləndiyi üçün Sicistani varlıq dünyasını “ayüstü” və “ayaltı” sferalara (aləmlərə) ayırır. Birinci sfera metafizik olduğu üçün orada “yaranma” və “pozulma” (*kövn* və *fəsad*) mümkün deyildir. Bu səbəbdən aləm əzəlidir. İkinci sferaya isə dəyişilmələr xasdır, deməli, kainat sonradan yaradılındır (*mühdəs*). Daha dəqiq desək, varlıq aləmi materiya baxımından əzəli, forma baxımından yaradılındır (50, 144; 34, 116; 190, 66).

Xülasə, Sicistani bütün elm sahələrinin həqiqət haqqında bilikləri bu və ya digər dərəcədə ehtiva etdiyini iddia etməklə dinlə fəlsəfənin bir-birinə zidd olmadığını bildirmişdir. Amma o, məzmun, məqsəd və metod baxımından onları bir-birindən fərqləndirmiş, bəlkə də, məhz bu cəhəti isbatlamaq üçün dünyanın əzəliliyi və aqlın müstəqilliyi məsələlərində özünəməxsus ideyalar səsləndirmişdir.

2.2.6. Əbu Məhəmməd ibn əs-Seyyid əl-Bətəlyövsi

Fəlsəfəni dinə uyğunlaşdırmaq problemi təkcə Şərqdə deyil, həm də Qərbdə (Əndəlüs) müsəlman məşşailərinin fəlsəfi təlimlərinin əsas mövzusu olmuşdur. Şərqdə Kindinin, Farabinin, İbn Sinanın, Miskəveyhin, Qərbdə isə Bətəlyövsinin, İbn Bəccanın, İbn Tüfeyl və İbn Rüşdün fəlsəfi yaradıcılığında sözügedən problem tədqiqat obyektı olaraq seçilmişdir. Problemə münasibət bildirmiş Əndəlüs məşşai filosoflarından biri də Əbu Məhəmməd Abdullah ibn Məhəmməd ibn əs-Seyyid əl-Bətəlyövsidir (1052-1127). Din-fəlsəfə problemi haqqında “Kitab əl-hədəaiq fil-mətəlib əl-a`liyə əl-fəlsəfiyyə əl-a`visə” adlı kitab yazmış Bətəlyövsi hesab edirdi ki, əvvəlki nəsillərdən qalma mədəni irs və fəlsəfə başlanğıcını, əslində, peyğəmbərlərin vəhyi biliklərindən götürür. Miskəveyh kimi Bətəlyövsi də dinlə fəlsəfə arasında ziddiyyətin olmamağı ideyasını irəli sürür, yunan filosoflarının, xüsusən Sokrat, Platon və Aristotelin fəlsəfi yaradıcılığının monoteist məzmun daşdığını iddia edirdi (81, V, 138). Bəzi müəlliflər (Yusif Musa, Rəşid Özbəliqçı və s.) hesab edirlər ki, filosofun bu mövqeyi islam dünyasında fəlsəfəyə marağı artırmaq məqsədi güdmüşdür. Bətəlyövsi Farabi və İbn Sinanı yunan fəlsəfəsini başa düşməməkdə ittiham etmiş, “Allah “küll”ü (bütövü) bilsə də, “cüz”i¹ bilmir” iddiasının sui-təfahümün məhsulu olduğunu irəli sürmüşdür. Filosofa görə, fəlsəfə ilə müqayisədə dinin nisbiliyini iddia etmək dini mətnlərin dar çərçivədə gözdən keçirilməsi səbəbindəndir. Hər hansı bir problemin həllində bir neçə dini mətnin izahını (*ifrad*)

¹ [cüzi] – hərf. hissəyə, təkə aid olan. Hər hansı bir varlıq kateqoriyasının bir və ya artıq üzvünə (elementinə) aid hal, necəlik mənasında işlədilən fəlsəfə və məntiq termini.

kafi saymayan Bətəlyövsi göstərmişdi ki, problemlə əlaqədar bütün dini mətnləri ayrı-ayrılıqda təhlil etməklə nəticəyə varmaq (*tərkib*) ən münasib üsuldur (50, 147). Məlum problem daxilində nəzərdən keçirilən Allah-varlıq aləmi məsələsinə Bətəlyövsinin münasibəti Farabi və İbn Sinanın münasibətindən fərqlənir. Bətəlyövsi südur təlimi məsələsində onlarla həmfikir olsa da, Allah-kainat münasibətlərinə baxışda əks mövqedən çıxış edir. Farabinin irəli sürdüyü "Allah yalnız öz substansiyası haqqında məlumata sahibdir" iddiasının qədim yunan fəlsəfəsi ilə əlaqəsinin olmadığını və adıçəkilən filosofun yunan fəlsəfəsini kifayət qədər yaxşı bilməməyi üzündən belə bir nəticəyə gəldiyini deyən Bətəlyövsi "Allah öz substansiyasından xəbərdar olduğu halda, nə üçün özündən emanasiya yolu ilə yayılmış ayrı-ayrı varlıqlar haqqında məlumata sahib olmasın?!" sualını verməklə bu iddianı puça çıxarmağa cəhd göstərir.

Bətəlyövsi ağıl və vəhyi əlahiddə məfhumlar hesab etsə də, vəhyi dərkdə insan zəkasının "avtoritetliy"ini rədd etmişdir. Filosofa görə, ruhun kamilləşməsi üçün ağıl vəhyə möhtacdır. Bətəlyövsi vəhyə birincilik versə də, hər şeydən əvvəl, bir filosofdur. Odur ki ancaq Aktiv Ağilla təmas qurduğu təqdirdə vəhyin "tamamlama" funksiyasını daşıya biləcəyini bildirmişdir. Lakin Farabidən fərqli olaraq o, peyğəmbəri filosofdan üstün hesab etmiş, onu "vəhy verilmiş şəxs" adlandırmışdır (190, 74-79).

Qeyd edilənlərdən bu nəticəyə gəlirik ki, Bətəlyövsi dinlə fəlsəfənin bir-birinə zidd olmadığını isbatlamaq üçün onları bir-biri ilə uyğunlaşdırmağa cəhd göstərməmişdir; əksinə, belə bir mövqedən çıxış etmişdir ki, fəlsəfə peyğəmbərlərin deyimlərindən ibarətdir, deməli, həqiqəti ifadədə dinə oxşardır.

2.2.7. Əbülvəlid Məhəmməd ibn Rüşd

Müsəlman məşşaiyyətinin sonuncu ən qüdrətli nümayəndəsi hesab edilən (105, 235), yunan filosoflarının, xüsusən Aristotelin əsərlərinin izahını verdiyi üçün “kommentator” adlandırılan (34, 200), din-fəlsəfə münasibətlərini sistemli şəkildə öyrənən (72, 33) Əbülvəlid Məhəmməd ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Qürtubi ibn Rüşd (1126-1198) sözügedən problemi həll etmək məqsədilə özünəməxsus təlim yaratmış müsəlman filosofdur. Bir qrup tədqiqatçı, o cümlədən Ernest Renan tərəfindən, din-fəlsəfə probleminə imansız ultra-rasionalist filosof olaraq yanaşdığı iddia edilən (46, 182) İbn Rüşd digər müəlliflərin (A.F. Mehren, M.A. Palakios, Yusif Musa, Bəkir Karlığa, Əli Bulac, Nəcib Taylan və s.) tədqiqatlarında dinin fonunda ağıla əhəmiyyət verən, dinlə fəlsəfəni rasionallıq baxımından uzlaşdırmağa cəhd edərkən vəhyin birinciliyini təsdiqləyən mömin müsəlman kimi təqdim edilir. Biz İbn Rüşdün fəlsəfi yaradıcılığında rasionallıq çalarının dərəcəsinə fikir vermədən tək-cə onu göstərə bilərik ki, – bundan sonra toxunacağımız məsələlərdə iddiamızın özünü doğrultduğunun şahidi olacağıq – o, məlum problemi öyrənərkən əsas mənbə olaraq Quranı seçmiş, peyğəmbərlərə filosoflarla müqayisədə üstünlük qazandırmışdır. Bu iki fakt İbn Rüşdün dinə münasibəti haqqında çox şeydən xəbər verir.

Digər məşşai filosoflarından fərqli olaraq, din-fəlsəfə münasibətləri probleminə hərtərəfli və sistemli şəkildə toxunan İbn Rüşd əlaqədar görüşlərini “Kitab əl-kəşf ən mənahic əl-ədillə fi əqaid əl-millə”, “Fəsl əl-məqal fima beynə əl-hikmə və əş-şəriət min əl-ittisal” və “Təhafüt təhafüt əl-fəlasifə” adlı kitablarda toplamışdır (89, 11). İbn Rüşdün problemə özünəməxsus münasibəti ondan ibarətdir ki, din və fəlsəfəni bir-birinə uyğun-

laşdırmaq üçün onların arasında “ənənəvi” oxşarlıqlar axtarışına çıxmamışdır. O, problemi din nöqtəyi-nəzərindən araşdırmış, ehkamlara əsaslanaraq, rasiona biliklə vəhyi biliyin uyğunluğu ideyasını irəli sürmüş, dində ağıla əhəmiyyətin verildiyini bildirmişdir. İbn Rüşd deyirdi ki, fəlsəfə ilə məşğul olmaq dinin tələb etdiyi zəruri məsələdir (110, 237). O, dinlə fəlsəfəni eyni həqiqətin ayrı-ayrı təzahürləri kimi nəzərdən keçirərək, onları “eyni məmədən süd əmən iki bacı” adlandırmışdır: “Demək istəyirəm ki, hikmət (fəlsəfə) şəriətin (dinin) dostu, süd bacısıdır. ...Onlar təbiət etibarını ilə dostdurlar, mahiyyət baxımından bir-birinə aşiq sevgililərdir” (72, 115). Ümumiyyətlə, İbn Rüşd qarşısına belə bir məqsəd qoymuşdu ki, vəhy və fəlsəfənin ayrı-ayrılıqda nə kimi əhəmiyyət daşıdığını müəyyənləşdirib, onları bir-birinə uyğunlaşdırmaqla aralarında heç bir ziddiyyətin olmadığını isbatlasın (81, XX, 259; 50, 28). Problemlə əlaqədar qələmə aldığı “Fəsl əl-məqal və təqrir fima beynə əş-şəriət və əl-hikmə min əl-ittisal” (Şəriətin (dinin) və hikmət (fəlsəfə) arasında əlaqənin müəyyənləşdirilməsinə dair son söz)” adlı kitabda fəlsəfə ilə məşğul olmağa dinin necə münasibət bəslədiyini araşdırır. İbn Rüşd görə, fəlsəfənin məqsədi varlıqlar haqqında mühakimə yürütmək, onları Allahın mövcudluğunun dəlilləri kimi öyrənməkdir (72, 64). İbn Rüşd problemi bu cür qoyur: əgər fəlsəfənin məqsədi Allahın mövcudluğunu sübut etməkdirsə, onda din fəlsəfə ilə məşğul olmağa icazə verirmi? Onun bu problemlə əlaqədar qələmə aldığı və yuxarıda adını çəkdiyimiz kitab aşağıdakı sualın verilməsi ilə başlanır: “Doğrusu, deyəcəyimiz sözlərin məqsədi fəlsəfə və məntiqlə məşğul olmanın şəriət baxımından icazəli olub-olmadığını yoxlamaqdır” (72, 63). Dinin də varlıqları öyrəndiyini (72, 64) deyən filosof fəlsəfə ilə məşğul olmanın dinə görə vacib və ya caiz (icazəli)

olduğunu bildirir (72, 64). O, Quran ayələrinə istinad etməklə iddiasını isbatlamaq fikrindədir; “əl-Həşr” surəsindəki “etibar” (ibrət almaq, qiymətləndirmək), “əl-Əraf” və “əl-Casiyə” surələrindəki “nəzər” (baxmaq, görmək, düşünmək, dərk etmək, mühakimə etmək) sözlərinin rasiona l mühakimə məfhumunu ifadə etdiyini (72, 4-65) göstərən filosof bildirirdi ki, din ya ağıl, ya da həm ağıl, həm də vəhyi bilik vasitəsilə varlıqları dərkə çağırır. Bu isə öz növbəsində məntiqi sillogizm ilə lazımi biliyin kəsbinə zəmin hazırlayır (72, 5). Filosofun qənaətinə görə, varlıqlar haqqında məlumat əqli üsullarla öz təsdiqini tapanda Allaha dair biliklər çoxalır. İbn Rüşd varlıqlar haqqında bilikləri Allaha dair biliklərlə bu şəkildə əlaqələndirməklə fəlsəfənin din tərəfindən təsdiqlənməsinə dair əsaslı argument təqdim etmiş olurdu. Bu, “dərk olunan vasitəsilə dərk olunmayanların aşkara çıxarılması” ideyasının özü idi. İbn Rüşd sillogizmi bu ideyanın əsas elementi olaraq göstərmişdir (110, 239). Beləliklə o, sillogizm əsaslı fəlsəfənin dində təsdiqini axtarır. Həmçinin İbn Rüşd sillogizmi şəriətə görə əsaslandırmaq haqqında düşünür və bildirir ki, din insanları düşünməyə çağırdığı üçün varlıq aləminin sillogizm yolu ilə dərk bir zərurətdir. Bu səbəbdən sillogizmin ən bitkin formasına müraciət etmək lazım gəlir ki, buna da məntiq elmində “bürhan” deyilir (72, 66). İbn Rüşd fiqhi qiyas və filosofların bürhan üsulunu Allahı dərkdə ekvivalent vasitələr kimi nəzərdən keçmiş və bildirmişdir ki, Qurandakı “təfəqqüh” sözünə istinadən fiqhi qiyasdan istifadə edən fəqihlər kimi, filosoflar da Qurandakı “etibar” sözünə söykənərək rasiona l qiyasa – bürhana müraciət edə bilərlər (72, 67). O, məntiqi qiyasla fiqhi qiyas arasında müqayisə apararaq demişdi: “Heç kim əvvəllər yox idi deyə əqli qiyası bidət saya bilməz. Fiqhi qiyas və növləri də sonralar meydana çıxmışdır.

Ancaq nədənsə heç kim onu bidət hesab etmir. Bu səbəbdən əqli qiyası da qəbul etmək lazımdır” (72, 67). Belə nəticəyə gəlirik ki, İbn Rüşdün yaradıcılığında fiqhi qiyasla fəlsəfi qiyas eyni məfhumlar olaraq nəzərdən keçirilmiş, fəlsəfə ilə məşğul olmağa din nöqtəyi-nəzərindən haqq qazandırılmışdır.

Müsəlmanlar fəlsəfi qiyasdan da istifadə etməlidirlər. Belə ki, əgər fəqih fiqhi qiyas əsasında lazımi nəticəyə gələ bilmirsə, filosofun da məntiqi qiyasla əlaqədar olaraq əvvəlki biliklərə müraciət etməsi təbii qəbul edilməlidir (72, 68-69). Həmçinin İbn Rüşd biliklərin kəsilməzlik nəticəsində tamlıq kəsb etdiyi-ni bildirməklə yunan filosoflarını müdafiə etmiş, fəlsəfi biliyə haqq qazandırmışdır. O iddia edirdi ki, biliklərin əldə edilməsi və təfəkkürün inkişafında kəsilməzlik əhəmiyyətli rol oynayır. Biliklərin tamlığı və obyektivliyi üçün əvvəlki nəsillərin irsinə müraciət etmək fərdi zəhmət əsasında (təkbaşına) bilik qazanmaqdan daha münasibdir. Elə isə əvvəlki nəsillərin həqiqətlə əlaqəli mədəni irsindən istifadə etmək lazımdır (72, 68-69). Həqiqətə dair biliklərin öyrənilməsi və inkişaf etdirilməsinin zəruriliyinə toxunan İbn Rüşd bu səbəbdən həqiqəti axtaranların dini mənsubiyyətinin ikinci dərəcəli məsələ olduğunu deyərək, əsas diqqəti kəsb edilən biliklərin mühümlüyünə vermişdir. Bu yerdə o, qurbanlıq heyvanın kəsilməsində istifadə edilən kəsici alətin kimlər tərəfindən düzəldilməsinin şəriət nöqtəyi-nəzərindən heç bir əhəmiyyət daşımadığını misal gətirərək, həqiqətə dair biliklərin (fəlsəfi biliklərin) qeyri-müsəlmanlar (yunanlar) tərəfindən “istehsal” olunmasında heç bir problemin olmadığını iddia etmişdir (72, 69). Amma İbn Rüşd yunan filosoflarının yaradıcılığının bütövlükdə – kortəbii şəkildə mənimsənilməsinin tərəfdarı deyildir: “Əgər onların (yunan filosoflarının – M.E.) dediklərinin hamısı doğrudursa,

bunları onlardan qəbul edərik. Yox, əgər dediklərində doğru olmayan şeylər varsa, onda diqqətli olarıq” (72, 69). Göründüyü kimi, İbn Rüşdün yaradıcılığında fəlsəfi bilik mütləq bilik olaraq nəzərdən keçirilmir; halbuki vəhyi bilik (Quran) həqiqəti bütövlükdə əks etdirir (72, 64, 74). Dinlə müqayisədə fəlsəfəyə nisbi status kəsb etdirən İbn Rüşd digər həmkarlarından, xüsusən Farabidən fərqlənmişdir.

İbn Rüşdə görə, əvvəlki nəsillərin mədəni irsini araşdırmaq din nöqtəyi-nəzərindən zəruridir (72, 72). Çünki din və fəlsəfənin məqsədi birdir: “Biz, müsəlmanlar qəti surətdə bilirik ki, bürhana (dəlil-sübuta) əsaslanan araşdırma şəriətin gətirdiyi təlimlərə zidd deyildir. Axı həqiqət həqiqətlə ziddiyyət təşkil etmir, əksinə, (bir-birinə) uyğun olub, biri digərinin mövcudluğunu göstərir” (72, 75); elə isə fəlsəfənin öyrənilməsini qadağan edən şəxs “...şəriətin xalqı Allahı dərk etməyə çağırdığı qapıdan insanları qaytarmış olur ki, bu da cəhalətin zirvəsi, Allahdan uzaqlaşmanın son həddidir” (72, 72).

İbn Rüşd özünəməxsus bacarıqla fəlsəfəni müdafiə etsə də, yunan filosoflarının dinə münasibəti politeist səciyyə daşıyır, islam monoteizmi ilə üst-üstə düşmürdü. Buna baxmayaraq, o, bu məsələyə də dinin mövqeyi baxımından münasibət bildirmişdi; xarakterdəki çatışmazlıqlar, problemin səhv şəkildə araşdırılması, subyektiv ideyalar, yol göstərən ustadın – müəllimin olmamağı səbəbindən bir filosofun yanılması fəlsəfənin nöqsanlı bilik olmağından deyil, fərdi yanaşmalardakı qüsurlardan irəli gəlir. Deməli, nöqsan öyrəniləndə deyil, öyrənəndədir (72, 72-73). Bu münasibətlə İbn Rüşd bal yemənin ishalı yaxşılaşdıracağını demiş Peyğəmbərin, balı yedikdən sonra qardaşındakı ishalın daha da ağırlaşdığını ona irad tutmuş şəxsə verdiyi cavabı misal gətirir: “Allah doğru buyurur, qardaşının qarnı isə yalan

deyir" (72, 72-73). O, aşağıdakı məntiqi sualı verməklə iddiasını əsaslandırmağa cəhd göstərir: "...susuzluqdan yanan insanları soyuq su içərkən ölmüş şəxsə görə sudan məhrum etmək doğru hərəkətdirmi?" (72, 72-73). Həmçinin İbn Rüşd göstərmişdir ki, səhvə yol vermiş bir fəqihə görə kimsə fiqh elmini nöqsanlı hesab etmir. Elə isə bir filosofun səhvi nəyə görə fəlsəfədəki nöqsan kimi təqdim edilməlidir?! (72, 74)

Beləliklə, İbn Rüşd fəlsəfə öyrənməyin vacibliyini dini baxımdan əsaslandırıb bilmişdir. Həmçinin İbn Rüşd dinlə fəlsəfə arasındakı ziddiyyətlərin zahirdə olduğunu isbatlamağa cəhd göstərmişdir. Tək həqiqət ideyasından çıxış edən filosof izah edirdi ki, fəlsəfi biliklərlə vəhyi biliklər arasındakı fərqlər həqiqəti ifadədə istifadə edilən vasitələrin müxtəlifliyi ilə əlaqədardır. Din və fəlsəfə tək həqiqəti ifadə etsələr də, həqiqəti izah və dərkdə əqli səviyyələrin müxtəlifliyi onların arasında fərqlərin yaranmasına səbəb olur. Problemi həll etmək məqsədilə İbn Rüşd vəhy ilə aqlın müqayisəsini aparır. İnsan aqlının həqiqəti müxtəlif üsullarla qavradığını deyən filosof fəlsəfəni həmin üsullardan biri hesab edir, Quranın da bunu təsdiqlədiyini bildirir. İbn Rüşd yaradıcılığında insanlar düşünmə və dərketmə baxımından üç qrupa bölünür: a) rəşadətli dəlillərdən (*bürhan*) istifadə etməklə həqiqətə can atanlar; b) dialektik tənqid (cəddəl) əsasında həqiqəti öyrənənlər; c) başqalarından dinləmə yolu ilə bilik əldə edənlər (72, 74). Quranın "İnsanları hikmətlə (tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd-nəsihətlə rəbbinin yoluna dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə mübahisə et" ayəsini misal gətirən İbn Rüşd yuxarıdakı qruplaşdırmanı dini mətnlərlə əsaslandırmağa çalışır. Ümumi götürdükdə, İbn Rüşdün əsərlərində ağılla müqayisədə vəhyə üstünlük tanınır. Ağıl bürhana – rəşadətli dəlillərə əsaslanır, vəhy isə, ayədən də gö-

ründüyü kimi, ağla, xəyala və hisslərə müraciət edir. Deməli, Quran həqiqətin insanlara rəşadət dəlillərlə – hikmətlə (fəlsəfə) çatdırılmasını təsdiqləyir. İbn Rüşd Məhəmməd peyğəmbərin bütün bəşəriyyətə göndərilməsi faktını misal gətirməklə iddialarını sağlam əsaslar üzərinə qaldırmağı düşünür; madam ki Peyğəmbər hər kəsi həqiqətlə tanış etmək üçün göndərilib, elə isə onun qoyduğu qayda-qanunlar (*şəriət*) Allaha (*həqiqətə*) aparan bütün yolları, vasitələri əhatə edir (72, 75). "...şəriətin məqsədi həqiqətə dair bilikləri öyrətməkdir. Öyrətmək isə ... təsəvvür və iqlarla mümkündür. Əgər şəriətin əsas məqsədi (həqiqətə dair bilikləri) hər kəsə öyrətməkdirsə, onda o, bütün təsəvvür və təsdiq vasitələrini ehtiva etməlidir" (72, 101) – deyən İbn Rüşd dinlə fəlsəfənin bir-birinə zidd olmadığını bir daha sübuta yetirmiş olur.

İbn Rüşdün fəlsəfəni müdafiə edən mövqeyi onun təvil (yozum) təlimində də hiss olunur. İbn Rüşd belə bir müddə ilə çıxış edir ki, əqidə məsələlərindən bəhs edən bəzi dini mətnlərin yozulması din və fəlsəfənin "razılaşmadığı" mövzularda vəhy ilə zəkanın "həmrəyliyi"ni təmin edə bilər. Həmçinin təvil təlimi "kütlə" və "seçilmişlər" təsnifində filosoflar sinfinə imtiyaz tanımaq məqsədi daşıyırdı. İbn Rüşdün əsərlərində dinin fəlsəfi məsələlərə münasibəti aşağıdakı şəkildə təsvir olunub:

– elə fəlsəfi məsələlər vardır ki, dində bu barədə heç nə deyilmir;

– bəzi məsələlərdə dinin mövqeyi fəlsəfənin mövqeyi ilə üst-üstə düşür;

– dini mətnlər və fəlsəfi təlimlər bir sıra məsələlərdə fərqli mövqelərdən çıxış edir (72, 75-76).

Əgər şəriətdə bu və ya digər məsələ haqqında heç nə deyilməyibsə, onda fəlsəfi biliklərə müraciət olunmalıdır.

İbn Rüşd bu yerdə hüquqşünasların fiqhi müqayisə (*qiyas*) əsasında biliklər təsis etdiyini, yəni ictihadı misal göstərərək, fəlsəfi üsullarla da eyni şeyi etməyin mümkünlüyünü qeyd edir (72, 76). Əgər din və fəlsəfə hər hansı məsələdə eyni mövqedən çıxış edirlərsə, bu onların tək həqiqəti ifadə etdiklərini göstərir. Müəyyən mövzularda dinlə fəlsəfənin əksliyinə gəlincə, İbn Rüşd təvil təliminə söykənərək “eyni ananın iki südəmər qızı”-nı (72, 115) ortaqlıq məxrəcə gətirir. Filosofa görə, “...hər hansı bir məsələdə dini biliklər və bürhanın (rəşadət dəlillərinin) gəldiyi nəticələr bir-birinə zidd olduqda ...tək çıxış yolu dini biliklərin yozulmasıdır” (81, XX, 260). İbn Rüşd müsəlman hüquqşünaslarının ayələri yozmalarını dəlil göstərərək qeyd edir ki, filosoflar da bunu etmək hüququna sahibdir (72, 76). Amma təvil mürəkkəb əməliyyat olduğu üçün ərəb dilinin qrammatik qayda-qanunlarına dərinlən bələd olmağı, bu və ya digər sözün, cümlənin zahirə mənasını metaforik üsullarla dəyişdirməyi tələb edir (72, 76), deməli, onunla ancaq “seçilmişlər” – filosoflar məşğul ola bilərlər. İbn Rüşd həqiqət haqqında biliklərin rəşadət dəlillərə (*bürhan*) – hikmətə, zənn və təxminə – dialektika-yə (*cədal*), təxəyyülə – ritorikaya (*moizə*) əsasən kəsb edildiyini iddia etdiyi üçün Quran ayələrinin yozulmasını təxəyyül və zəndən rəşadətliyə keçid hesab edirdi. Bununla belə, o, Allaha, axirət və peyğəmbərliyə dair ayələrin yozulmasının yolverilməz olduğunu deyirdi (72, 82-89; 166, 127-128). Digər ayələrə gəlincə, onları yozarkən ərəb dilini bilmə dərəcəsi, xalqın şüur səviyyəsi nəzərə alınmalıdır. Sual yaranır ki, əgər yozulmasını şəriətin qadağan etdiyi və dinin əqidə əhkamları ilə əlaqəli ayələrin məzmunu fəlsəfi müddəalara əks olarsa, nə etmək lazımdır? Bir-birinə zidd iki həqiqət mövcuddurmu? Misirli tədqiqatçı Zeynəb Mahmud əl-Xüzeyri problemi bu cür qoyur:

İbn Rüşd Aristotelin fəlsəfi təlimini dini mətnlərlə müqayisədə “müqəddəs” mənbə hesab edirdimi; Aristotel fəlsəfəsi və dini mətnləri bir-biri ilə əvəz etmək mümkündürmü? Tədqiqatçı göstərir ki, fəlsəfə və din həqiqətin ifadə vasitələri olsa da, onun özü deyildir. Deməli, problemin bu cür qoyuluşu səhvdir. İbn Rüşd Aristotel fəlsəfəsindən təsirlənsə də, bu fəlsəfənin bəzi məsələlərinə etiraz etmişdir. “Fəsl əl-məqal” adlanan əsərindəki sətirlər onun Aristotel və yunan fəlsəfəsinə münasibətini əks etdirir: “Onlardan (yunan filosoflarından – M.E.) bizə gəlib çatmış biliklərin saf-çürük edilməsinə etinasız yanaşmaq ağılsızlıqdır. Odur ki bu (fəlsəfi) irsi qiymətləndirməli, şəriətin əsaslarına zidd olmayan tərəflərini əxz etməliyik” (166, 129). Bu sətirlərdən o nəticəni çıxara bilərik ki, dinə zidd fəlsəfi biliklərə etimad göstərmək olmaz.

İbn Rüşd Qurandakı “mütəşabeh” (çətin anlaşılan, dəqiq mənası bilinməyən) və “möhkəm” (mənası aydın, hökmü bəlli) ayə tiplərini başa düşmək baxımından insanları iki qrupa ayırır¹. Belə ki adi insanlar şərh edilməsi mümkün ayələri yozmamalı, elm əhlinin təvil (yozma) əsasında gəldiyi nəticələrin zahirə tərəfinə fikir verməlidirlər. Yozulması mümkün ayələri yalnız bürhan sahibləri – filosoflar təvil edə bilərlər. Filosoflar da öz növbəsində təvil etdikləri ayələrin gizli məzmununu xalq

¹ Məsələn, İbn Rüşdə görə, “Ali-İmran” surəsinin “(Ya rəsulum!) Sənə Kitabı nazil edən Odur. Onun (Kitabın) bir hissəsi möhkəm, digər qismi isə mütəşabeh ayələrdir. Ürəklərində ayrılık olanlar fitnə-fəsad salmaq və istədikləri kimi məna vermək məqsədilə mütəşabeh ayələrə uyarlar. Halbuki onların yozumunu (həqiqi mənasını) Allahdan başqa heç kəs bilməz. Elmdə qüvvətli olanlar isə: “Biz onlara iman gətirdik, onların hamısı rəbbimizin dərgahındandır”, – deyərlər. Bunları ancaq ağıllı adamlar dərk edərlər” ayəsindəki “elmdə qüvvətli olanlar” təvil etməyə layiq şəxslərdir. Deməli, həmin hissə belə başa düşülməlidir: “Onun təvilini yalnız Allah və elmdə qüvvətli olanlar bacarar” (Bax: (72, 81).

kütlələrinə (avam camaata) açıqlamaqdan çəkinməlidirlər (72, 106-114). Deməli, Quran geniş kütləyə, fəlsəfə isə seçilmişlərə xitab edir. Belə başa düşürük ki, İbn Rüşd insanları “seçilmişlər” və “kütlələr”ə ayırmaqla din və fəlsəfə arasında uyğunluq yaratmağı məqsəd güdmüşdür.

İbn Rüşdün “Təhafüt ət-təhafüt” əsərində din və fəlsəfənin səciyyəvi prinsipləri haqqında danışılır. Göstərilir ki, dini məsələləri din-şəriət nöqtəyi-nəzərindən, fəlsəfi mövzuları isə fəlsəfəyə söykənərək izah etmək lazımdır. Əgər filosof bu və ya digər dini problemi həll etmək istəyirsə, dinin təqdim etdiyi üsullara müraciət etməlidir. Bu da zəruri edir ki, filosof dinin qayda-qanunları və prinsiplərinə hərtərəfli bələd olsun. Eyni şeyi həm də ilahiyyatçı alimlər haqqında demək mümkündür; onlar hər hansı bir fəlsəfi məsələni izah etmək istəyirlərsə, fəlsəfəni dərinədən öyrənməlidirlər (134, II, 527).

İbn Rüşdün peyğəmbərlik institutu və ağıl haqqında özünəməxsus görüşləri vardır. “Təhafüt ət-təhafüt” adlı kitabında İbn Rüşd yazır: “Hər peyğəmbər filosofdur (*həkim*), hər filosof (*həkim*) isə peyğəmbər deyildir” (134, II, 869). Deməli, peyğəmbər filosofdan üstündür. İbn Rüşd peyğəmbərliyin ağılla dərkinin mümkün olduğunu deyir, amma onu da qeyd edir ki, peyğəmbərlik institutunun möcüzəgöstərmə fenomenini fəlsəfi aspektdə izah etmək yolverilməzdir (134, II, 514).

İbn Rüşd dinin bütün tərəflərinin rəşadətli təhlilə, mühakiməyə, şərhə təhkim edilməsinin tərəfdarı deyildir: “Hər şəriət (din) ağıla əsaslanır. Ağıl ona müvafiqdir. Kim dinin bütövlükdə əqli olduğunu iddia edərsə, həqiqi dini – vəhyə və əqlə əsaslanan dini inkar etmişdir” (134, II, 869).

Din və fəlsəfə arasında uyğunluq yaratmaq istiqamətində İbn Rüşdün atdığı qətiyyətli addımlar xristian Qərbində əks-

səda yaratmış, Kilsə ehkamları və bu ehkamları müdafiə edən sxolastika ilə mübarizə aparan latın rüşdçülüüyünün formalaşmasına səbəb olmuşdu. Nəticə etibarı ilə, Qərbdə meydana çıxan “ikili həqiqət” ideyası səhvən bu müsəlman filosofu ilə əlaqələndirilmişdi. Qeyd olunmalıdır ki, XIX-XX əsr tədqiqatçılarının əsərlərində “ikili həqiqət” ideyasının banisi kimi İbn Rüşd göstərilir. Bəzi tədqiqatçılar (İsmət Birkan və s.) “ikili həqiqət” ideyasını Kilsənin həm İbn Rüşdə, həm də qərbli averroistlərə qarşı irəli sürdüyü “ən böyük ittiham” kimi xarakterizə edir, onu Kilsənin “bütün dünyaya hökmranlıq” arzusunu puça çıxaran, Kilsəni mənəvi-əxlaqi təsisata çevirən “qorxu” olaraq nəzərdən keçirirlər (47, 62); bu nöqtəyi-nəzərə görə, “ikili həqiqət” Kilsənin nəzərində “dəhşətli şey” idi. Əslində, “ikili həqiqət” ideyasını dinlə fəlsəfənin əksliyi probleminin həlli istiqamətində atılmış səhv addım hesab etmək mümkündür. Misirli tədqiqatçı Zeynəb Mahmud əl-Xüzeyri yazır: “İbn Rüşdün din və fəlsəfə arasında uyğunluq tapmaq probleminə həsr edilmiş fəlsəfi təliminin tədqiq edilməsi nəticəsində yaranan mənzərə budur ki, o, dini və fəlsəfi təzahür formalarına sahib tək həqiqət ideyasına inanırdı” (166, 134). İbn Rüşdün sözügedən ideyanın müəllifi olmadığını iddia edən tədqiqatçılar da (Henri Korben, E. Renan və s.) vardır. Biz də belə hesab edirik ki, İbn Rüşd ikili həqiqət ideyasının müəllifi deyildir. İddiamızı əsaslandırmaq üçün əvvəlcə ikili həqiqətin nə olduğunu izah etməliyik. İkili həqiqət fəlsəfə və ilahiyyat həqiqətlərinin qarşılıqlı surətdə bir-birindən asılı olmaması barədə Orta əsrlərdə meydana çıxmış ideyadır (3, 177). Geniş mənada, ikili həqiqət bu və ya digər məsələ ətrafında fəlsəfənin gəldiyi nəticələrin mötəbərliyi ilə yanaşı, dinin də həmin məsələ haqqında təqdim etdiyi müddəaların düzgün-

lüyünü qəbul etmək, "Allahın kəlamını Aristotelin ideyaları ilə eyniləşdirmək"dir (47, 62). Göstərmişdik ki, İbn Rüşd yaradıcılığında din və fəlsəfə vahid həqiqəti ifadə edən ayrı-ayrı sahələr kimi nəzərdən keçirilir. Bununla əlaqədar olaraq problemi aşağıdakı kimi qoymaq olar: İbn Rüşd tərəfindən din və fəlsəfənin həqiqəti ifadə edən ayrı-ayrı sahələr kimi nəzərdən keçirilməsi iki həqiqətin mövcudluğu mənasına gəlirmi; əgər həqiqət ikidirsə, onda onlar bir-birinin eyni, yoxsa əksidir; əgər bir-birinin əksidirsə, onda iki ziddiyyət tək həqiqəti necə ifadə edə bilər; yox, bir-birinin eynidirsə, nə üçün fərqli formalarda təzahür edir? Bu sualları haqlı iradın ifadəsi hesab etməklə yanaşı, onları cavablandırmamaq hüququna sahib olduğumuzu bildiririk. Çünki İbn Rüşdün fəlsəfi əsərlərində bu sualları doğuracaq nüanslar mövcud deyildir; İbn Rüşd fəlsəfə və dini eyni həqiqətin ifadə vasitələri hesab etmiş, bu vasitələrlə kəsb edilən biliklərin bir-biri ilə ziddiyyət təşkil etmədiyini göstərməklə "Həqiqət həqiqətə əks deyildir" nəticəsinə gəlmişdir (72, 75). Sual yaranır: İbn Rüşd fəlsəfə və dini bir-birindən ayırmaqla iki həqiqətin mövcud olduğunu demək istəmişdirmi? Fikrimizcə, o, din və fəlsəfəni eyni həqiqətin müxtəlif ifadə vasitələri olaraq nəzərdən keçirmiş, onların ayrı-ayrı həqiqətlər olduğunu iddia etməmişdir. İbn Rüşdə görə, həqiqət mahiyyət, din və fəlsəfə isə təzahürdür. Onun təvil təlimi, yunan fəlsəfi irsinin bəzi məsələlərinə tənqidi münasibət bəsləməsi, şəriətə müvafiq düşən fəlsəfi ideyaları təsdiqləmək, vəhyə ağılla müqayisədə birincilik vermək – bütün bunlar iddiamıza mötəbərlik qazandırır. İbn Rüşd fəlsəfə və dini o mənada bir-birindən ayırmışdır ki, hər birinin özünəməxsus metodu vardır. Dinin prinsipləri, əsas məsələləri vəhydən irəli gəlidiyi halda, fəlsəfi məsələlər

isə təfəkkür yolu ilə meydana çıxır. Bu, din və fəlsəfə arasında ziddiyyətin olmağı mənasına gəlmir.

İbn Rüşdün təvil təliminə görə, rasionallıq izahı qeyri-mümkün məsələlər mövcuddur. Bu məsələlər dinin etiqad əsasları ilə əlaqəlidir. Elə isə əgər fəlsəfə – əqli biliklər həmin etiqad məsələlərini izah edə bilmirsə, həqiqət olaraq necə təzahür edə bilər?! Deməli, vəhymənşəli biliklərin heç də hər birini ağılla dərk etmək mümkün deyildir, odur ki ağıl idrak vasitəsi olaraq nisbidir, həqiqətin özü olmayıb təzahür formasıdır. Misirli tədqiqatçı Zeynəb Mahmud əl-Xüzeyri yazır: “İbn Rüşd onlara (vəhymənşəli konseptual məsələlərə – M.E.) möhtərəm münasibət bəsləmiş, onları təvil dairəsindən çıxarmışdır. Bunlar elə məsələlərdir ki, ağıl onları dərk edə bilmir və onlar qeydsiz-şərtsiz qəbul edilməlidir; burada ikili deyil, tək həqiqətdən söhbət gedə bilər ki, din də bu həqiqətin özüdür” (166, 135). Türkiyəli tədqiqatçı Əli Bulac da İbn Rüşdün təvil təlimini araşdırdıqdan sonra onun ikili həqiqət ideyasının müəllifi olmağını qeyri-mümkün hesab edir: “İslam dünyasında aristotelçiliyin qızğın müdafiəçisi hesab olunan İbn Rüşd dini mətnlərin həqiqəti ehtiva etdiyini və bunun zahirən və batinən olduğunu bildirmişdir; zahir xalqın, batin isə seçilmişlərin sahəsidir. Xalqın dərk etdiyi zahir məzmun və seçilmişlərin başa düşdüyü iç (batin) məzmun iki həqiqəti deyil, ayrı-ayrı idrak səviyyələrini ifadə edir” (50, 338-339).

İbn Rüşd yunan fəlsəfəsini saf-çürük etməyin tərəfdarıdır. Məzhbundansonraşəriətmüvafiqfəlsəfiideyalarını mənimsəmək mümkündür. Əslində o, bu yanaşma ilə fəlsəfənin nisbiliyini, səhv fikir və yanlış qənaətlərdən xali olmadığını etiraf etmişdir; əgər fəlsəfənin həqiqətə aparan yolda səhv etmə ehtimalı varsa,

onda onu həqiqətin kəsbində mütləq vasitə olaraq qəbul etmək doğru deyildir. Deməli, fəlsəfə həqiqət hesab edilə bilməz.

Dinə gəlinə, İbn Rüşdün yaradıcılığında şəriət və Quranın mütləq mötəbərliyi, səhvlərdən uzaqlığı, Quranın həqiqəti ehtiva etməsi və dinin haqq olmağı məsələlərinə dəfələrlə toxunulmuşdur (72, 74-75, 112-113, 116).

İbn Rüşd yaradıcılığında din və fəlsəfənin yeri haqqında qeyd etdiklərimizə yekun vuraq: filosofa görə, fəlsəfəni öyrənmək dinin tələbidir; fəlsəfə və din “eyni ananın iki qızı”dır. Din-fəlsəfə əlaqəsinə dinin maraqları çərçivəsində toxunan İbn Rüşd onları ayrı-ayrı sahələr hesab etsə də, fəlsəfəni Qurandakı düşünmək və nəticə çıxarmaq motivli ayələr əsasında müdafiə etməsi onun ultra-rasionalist filosof olmadığını göstərir. Digər məşşai filosoflarda olduğu kimi, İbn Rüşd fəlsəfəsində də “seçilmişlər və kütlə” təlimi fəlsəfəni öyrənməyə bəraət qazandırır. Filosofun təvil təlimi vəhyin ağıla təhkim edilməsi mənasına gəlmir. İbn Rüşdə görə, təvil dini mətnlərin daxili məzmununun izahı olub, onlara yeni məzmun kəsb etdirmək deyildir. Quranda bəzi ayələrin zahirə və iç məzmunu, yozuma açıq dini mətnlərin məhdud sayda olmağı, yozum əməliyyatının yalnız mütəxəssislərin işi olmağı – bütün bu faktlar İbn Rüşd yaradıcılığına aid edilən “Quran ayələrinin təvil əsasında fəlsəfi müddəalara uyğunlaşdırılması” iddiasını rədd edir.

İbn Rüşd dinə mütləq, fəlsəfəyə isə ikinci dərəcəli status kəsb etdirən, iyerarxiyada vəhyi yuxarıda, ağılı isə aşağıda yerləşdirən, peyğəmbərləri filosoflardan üstün görən müsəlman mütəfəkkirdir. O, dinlə fəlsəfəni ayrı-ayrı mahiyyət kimi deyil, eyni mahiyyətin təzahür formaları olaraq nəzərdən keçirmişdir.

2.3. “İxvani-səfa” təlimində din-fəlsəfə problemi

İslam rasional fikri tarixində din-fəlsəfə münasibətləri “Saflıq qardaşları”nın dini-fəlsəfi təlimində həm ənənəvi, həm də özünəməxsus formada nəzərdən keçirilmişdir. “İxvan əs-səfa və xüllan əl-vəfa və əhl əl-ədl və əbna əl-həmd” (Saflıq qardaşları və vəfa dostları, ədalət sahibləri və həmd övladları) adlanan (165, I, 21, 47) bu cəmiyyət dini, əxlaqi, fəlsəfi və siyasi məqsədlərdən çıxış edən, qardaşlıq, dostluq, həmrəylik və bərabərlik dəyərlərinə əhəmiyyət verən bir qrup şəxs (118, 93) tərəfindən X əsrdə Bəsrədə təsis edilmişdir (110, 81; 18, 32). Gizli fəaliyyət göstərən və kimlər tərəfindən təsis edildiyi dəqiq məlum olmayan cəmiyyətin (81, XXII, 1) üzvləri haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur (157, 59; 129, II, 4). Onları təşkilatlanma cəhətdən şiə, xüsusən ismaili hesab etmək mümkün olsa da (110, 81), məqsədləri baxımından konkret məzhəbə, təriqətə, yaxud siyasi qrupa aid etmək çətindir (52, 139). Cəmiyyətin əsas məqsədi xalqı əvvəlki dəyərlərinə qaytarmaq üçün dini-əxlaqi ideyalardan çıxış edərək, uzlaşdırıcı bir fəlsəfi-dini təlim yaratmaq (19, 106) və ya Əbu Həyyan ət-Tövhidinin təbirincə desək, “yanılma və puç fikirlərlə korlanmış şəriəti fəlsəfə ilə saflaşdırmaq” (129, 46; 7 48; 118, 94) idi. Bu arzunu reallaşdırmaq üçün “Saflıq qardaşları” mənbəyindən asılı olmayaraq, bütün növ mötəbər biliklərdən istifadə etməklə universal mədəni baza formalaşdırmaq fikrinə düşmüşdülər (19, 106). Bu səbəbdən o dövrdə məlum olan bütün bilik və mədəni sahələr “Saflıq qardaşları” üçün eyni dərəcədə əhəmiyyət kəsb edirdi. Cəmiyyətin ədəbi məhsulu sayılan ensiklopedik səciyyə daşıyan 51 traktatda (48, 60; 18, 135) cəmiyyət üzvlərindən bütün bilik sahələrinə qərəzsiz münasibət bəsləmək, hər bir ki-

taba ehtiramla yanaşmaq tələb olunur (165, IV, 41-42; 19, 109). “Saflıq qardaşları” dörd mənbəyə istinad edirdilər: a) filosof və müdriklərin kitabları; b) səmavi kitablar; c) təbiət elmlərinə dair əsərlər; ç) ilahiyyata dair kitablar (165, IV, 43). Onlara görə, bu sahələrin təqdim etdiyi müştərək biliklər sayəsində həqiqəti kəsb etmək mümkündür.

Madam ki “Saflıq qardaşları”nın fəlsəfi təlimi uzlaşdırıcı məzmunu sahibdir, onda bizi maraqlandıran cəhət onların ideyalarında din-fəlsəfə münasibətlərinin hansı aspektlərdə nəzərdən keçirilməsidir.

Kainatdakı hər şey haqqında bilik əldə etmək (165, I, 48) prinsipindən çıxış edən “Saflıq qardaşları” “...dövrün bütün elmi, mədəni və fəlsəfi ideyalarından istifadə etməklə qələmə aldıkları traktatlarda yunan fəlsəfəsi, Şərq hikməti və islam dini arasında bitkin uyğunluq yaratdıqlarına inanırdılar” (50, 145). Aristotel məntiqinə, Pifaqor riyaziyyatına, Platon metafizikası və Farabinin din fəlsəfəsinə müraciət edən, İran, Hind və Yunan mifologiyasına, yəhudilik və xristianlıq təlimlərinə söykənən (48, 61) “Saflıq qardaşları”nın fəlsəfəyə, din-fəlsəfə əlaqəsinə baxışı məxsusi və maraqlıdır.

Fəlsəfəni təkcə sırf rəşional-nəzəri bilik sahəsi kimi deyil, həm də mistik-əxlaqi təlim olaraq nəzərdən keçirmək “Saflıq qardaşları”nın fəlsəfi yaradıcılığında səciyyəvi cəhəti təşkil edir (19, 104, 107). Fəlsəfənin əsas funksiyası həqiqəti öyrənmək, insanların davranışlarını düzəltməkdir (165, III, 345). “Fəlsəfənin əvvəli elmləri sevmək, ortası varlıqların mahiyyətinə dair mümkün məlumatları əldə etmək, axırı isə elmə uyğun danışmaq və davranmaqdır” (165, I, 48) – deyən “Saflıq qardaşları” fəlsəfəni nəfəsi tərbiyə edən bilik sahəsi olaraq təqdim edirlər. Bu onu göstərir ki, onlar həm pifaqorçu, həm yenipifa-

qorçu, həm də sokratçı fəlsəfi təlimlərdən təsirlənmişlər. “Saflıq qardaşları” belə hesab edirdilər ki, fəlsəfədə əsas məqsəd “insanın özünü bacardığı qədər Allaha bənzətməsi”dir (165, I, 225). Burada “Allaha bənzəmək” ifadəsi həm nəzəri, həm də təcrübi olaraq ilahi göstərişləri öyrənmək, onlara uyğun davranmaq və son nəticədə xoşbəxtliyə nail olmaq mənasında işlədilir. Çünki “Allah bilənlərin ən üstünü, müdriklərin ən müdriki, sənətkarların ən mahiri, xeyirxahların ən alisidir. Kim bu keyfiyyətlərdə (bilik, müdriklik (hikmət), sənətkarlıq, və xeyirxahlıq – M.E.) üst dərəcəyə çatsa, Allaha yaxınlaşar” (165, I, 290). Fəlsəfəni peyğəmbərlikdən sonra ən şərəfli sənət (165, I, 427) adlandıran “Saflıq qardaşları” onun vasitəsilə dini dərindən başa düşməyin, axirəti dərk etməyin, Allaha yaxınlaşmağın mümkünlüyündən danışır (165, I, 157), şeyləri səbəb-nəticə və mahiyyət baxımından öyrənmədə onun vacibliyini vurğulayırlar (110, 84).

Deməli, “Saflıq qardaşları”nın fəlsəfi təlimində fəlsəfə ruhu islah edən, xoşbəxtliyə nail olmağa zəmanət verən bilikdir.

Dinə gəlincə, “Saflıq qardaşları” onu ruhun saflaşması, insanların xoşbəxt olub, dinc yaşamaları üçün zəruri hesab edirdilər (19, 105). Onlar insan fitrətində dini hisslərin gizli şəkildə mövcud olduğunu sübut etmək üçün bilik və mədəni səviyyəsindən asılı olmayaraq hər kəsin təhlükə anında və ya bir müsibət baş verdikdə Allahdan kömək istədiyini, Ona üz tutduğunu misal gətirirlər (165, III, 233). Fəlsəfəyə olduğu kimi dinə də əxlaq baxımından münasibət bildirən “ixvan” nöqtəy-nəzəri peyğəmbərlərin vəzifəsinin insanları şərdən və dünya sevgisindən qurtarmaqla onlara axirətdə xoşbəxtlik bəxş etmək olduğunu bildirir (165, I, 211). Dünyada müxtəlif dinlərin mövcud olmağına, ibadət formalarının cürbəcürlüyünə baxmaya-

raq, bütün peyğəmbərlər eyni məqsəd üçün göndərilmişlər (165, II, 141). Göründüyü kimi, "Saflıq qardaşları"nın fəlsəfi təlimində din, əsasən əxlaq kodeksi kimi nəzərdən keçirilir, ruhun saflaşdırılması və xoşbəxtlik bəxş etmə isə onun məqsədi olaraq göstərilir. Deməli, fəlsəfə və din məqsədləri baxımından bir-birinə oxşardır.

Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq məsələsində "İxvani-səfa" təlimində ehtimal edilən ziddiyyət probleminə də münasibət bildirilmişdir. Belə ki fəlsəfi ideyalarla dinin hökmləri arasında meydana çıxan əksliyin səbəbi bu ola bilər: ya həmin ideyalar obyektiv deyildir, ya da əkslik zahirdə olub mahiyyəti dərk etməməkdən irəli gəlir. Cəmiyyət üzvləri hesab edirdilər ki, bəzi filosoflar faydasız işlərlə məşğuldurlar, insanları haqdan yayındırır, lazımsız polemikaları ilə dinin qayda-qanunlarının həqiqi məzmununu təhrif etməyə cəhd göstərirlər. Bu səbəbdən insanlarda fəlsəfəyə qarşı soyuq münasibət formalaşmışdır və "...fəqihlər, hədis tərəfdarları və sufilər fəlsəfənin bir sahəsi olduğu üçün astronomiya ilə məşğul olmağı qadağan etmişlər" (165, I, 157). "Saflıq qardaşları" dinin ana prinsiplərinin izah edilməsində zəkaya, məntiq və məntiqi analogiyalara müraciət olunmasını fikir ayrılıqlarının başlıca səbəbi hesab edirdilər. Onlara görə, bu həm də yaxşıdır. Çünki rəşadət üsulları fikir mübadiləsinə, qarşı tərəfin razı salınmasına, dindəki dərin və dəqiq mənalara dərkə, gizli sirlərin aşkar edilməsinə səbəb olur (165, III, 490).

Deməli, hər hansı məsələyə dair fəlsəfi və dini ideyaların bir-biri ilə üst-üstə düşməməsi iki səbəbdən ola bilər: ya məsələ natamam öyrənilib, səhv başa düşülüb, ya da öyrənən tərəflərin xarakterləri, üsulları müxtəlifdir (165, III, 62). Yanılma, təəssübkeşlik və inadkarlıq səbəbindən bəzi şəriət alimlə-

rinin qədim filosofların elmi irsinə etinasız münasibət bəslədiklərini deyən “Saflıq qardaşları” iddia edirdilər ki, bəzi filosoflar da kainatın mahiyyətini düzgün başa düşməyib, şeylərin xassələrinə hərtərəfli bələd olmadıqları üçün dinin qayda-qanunlarını nəzərə almır, ilahiyyatçılara xor baxır, həqiqəti öyrənən bilik sahələrinin bir-birinə əks olmağı gümanına qapılırlar.

Traktatlarda Allah-kainat əlaqəsi barədə yazılanlar dinlə fəlsəfənin uzlaşdırılmasında əhəmiyyətli rol oynayır. “Saflıq qardaşları” Allahın atributları probleminə Quran ayələri əsasında toxunsalar da, Allah-kainat əlaqəsi – “Bir olandan çoxluğun çıxması (*emanasiya*)” məsələsində ikili mövqe nümayiş etdirirdilər; bir tərəfdən, islamın yaradılma konsepsiyasını – “yoxdan yaradılma”-nı (*kreasionizm*) qəbul edir, digər tərəfdən, yeniplatonçuluğun emanasiya təliminin məşşai variantı hesab edilən südur ideyasını ilahi kreasionizmlə uyğunlaşdırmaq istəyirdilər (165, III, 337-338, 350). Onlar fəlsəfənin zəruriliyini onunla əsaslandırırdılar ki, insan özünü dərk etmədən rəbbini dərk edə bilməz, odur ki əvvəlcə özünü öyrənməlidir (165, I, 75-76). Fəlsəfə ruhu tərbiyə edən, insana əxlaq dəyərləri aşılrayan elmdir. Deməli, özünüdərk prosesinə kömək edən fəlsəfə bununla insanın Allahı öyrənməsində vasitə rolunu oynayır.

“Saflıq qardaşları”nın traktatları ilə tanışlıq göstərir ki, ibtidai bilik və hisslər vasitəsi ilə Allahı dərk etmək mümkün deyildir (165, III, 513-514). Bununla yanaşı, traktatlarda Allahın mövcudluğunu insan fitrətinə intuitiv olaraq təlqin edən duyğu haqqında danışılır (165, III, 233; 23, 116). İlk baxışdan bu fikirlər ziddiyyətli görünür, amma burada bütün növ biliklərin vacibliyi iddiasını müdafiə edən münasibət əks olunub. Söhbət “Saflıq qardaşları”nın din-fəlsəfə əlaqəsinə olan səciyyəvi

münasibətindən gedir. Onlar deyirdilər ki, Allahın bəxş etdiyi bu fitri duyğu insana yaradıcı qüvvənin mövcud olması ideyasını aşılarsa da, məhduddur. Sözügedən duyğu insanı Allah haqqında biliklər kəsb etməyə təşviq etmək məqsədilə mövcuddur. Elə isə insan görünməyən yaradıcı haqqında hərtərəfli biliklərə sahib olmaq üçün müxtəlif elmlərə, o cümlədən “Saflıq qardaşları”nın fəlsəfi kateqoriyaya daxil etdikləri rəşional bilik sahələrinə, metafizikaya, riyaziyyat və təbiət elmlərinə (23, 115) yiyələnməlidir (165, IV, 42; 118, 98). Bu elmləri mənimsədikdən sonra Allahı həqiqi mənada dərk etmək və xoşbəxt olmaq mümkündür (165, III, 516).

“İxvani-səfa” külliyyatında Allah-kainat əlaqəsinə dair qeyd olunan ideyalarda yunan fəlsəfəsinin təsiri hiss edilir. Amma kainatın əzəliyyəti və Allahdan asılılığı məsələsində ənənəvi dini nöqtəyi-nəzər əsas götürülür. Qədim yunan kosmoqoniyasından fərqli olaraq, “İxvani-səfa” traktatlarında kainat yaxud varlıq aləmi yaradıldıqdan sonra müstəqil substansiya kimi deyil, Allahdan asılı vəziyyətdə təsvir edilir; əgər Allah qorumasas, kainat məhv olar (165, III, 296). Traktatlarda Allah-kainat əlaqəsi eyni tərkib, struktur (*tərkib*) kimi deyil, yoxluqdan (*əddəm*) mövcudluğa (*vüüd*) keçmə formasında şərh olunur (165, III, 337, 339). Məşşai nöqtəyi-nəzərin əksinə olaraq, “İxvani-səfa” təlimində varlıq aləmi Allahın bir parçası olmayıb, ilahi fəaliyyətin nəticəsi hesab edilir. Bu fəaliyyət günəşin təbiətini əks etdirən və ondan gələn istilik kimi olmayıb, İlahi İradənin nəticəsidir; Allah istəyərsə, varlıqları yaratmaz (165, III, 350).

“Saflıq qardaşları” cəmiyyəti üzvlərinin fəlsəfəyə rəğbəti o həddə idi ki, fəlsəfi biliklər əsasında Allahın mövcudluğunu isbat etməyin mümkünlüyünü iddia edirdilər. Bu o demək idi ki, fəlsəfə Allahı tanımağı təmin edən vasitədir. Traktatlarda ilahi

mövcudluğun iki dəlili göstərilir (110, 93-97): birincisi Pifaqor hesab sisteminə əsaslanan fəlsəfi təlimin təsiri altında Allahın “bir” ədədinə oxşadılmasını ifadə edən “riyazi” dəlildir. İkinci kosmoloji dəlildir. Bu dəlil dünyanın yaradılması, Allahın ilk hərəkətverici qüvvə və səbəb olması, kainatdakı sistemlilik kimi məsələlərlə əsaslandırılır.

Qeyd edək ki, “Saflıq qardaşları”nın dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq cəhdləri etiraza səbəb olmuşdu. Onların bir sıra iddiaları, o cümlədən həqiqətə dair biliklərin müxtəlif bilik sahələrində, eləcə də fəlsəfədə dağınıq formada toplanması, fəlsəfə və dinin eyni tutulması kəlam alimləri və filosofların tənqidlərinə tuş gəlmişdi. Məşşai filosofu Əbu Süleyman Məhəmməd Sicistani dinlə fəlsəfənin ayrı-ayrı sahələr olduğunu göstərərək “Saflıq qardaşları”nın bu iddiasını rədd etmişdi: “Onlar (“Saflıq qardaşları” – M.E.) gerçəkləşməsi ağla batmayan işi həyata keçirdiklərini zənn edirlər. Onlar bu risalələr (traktatlar – M.E.) sayəsində fəlsəfəni Şəriətə yeritməyin, Şəriəti də fəlsəfəyə bağlamağın mümkünüyü gümanına düşmüşlər. Bu həyata keçirilməsi qeyri-mümkün olan istəkdir” (129, 45). “Saflıq qardaşları”ndan əvvəl də bu fikrə düşənlər, yəni dinlə fəlsəfəni birləşdirmək istəyənlər olmuşdur, lakin onlar da məqsədlərinə çatmayıblar (129, 45). Sicistani bunun səbəbini belə izah edirdi: “Şəriət Böyük və Qüdrətli Allahdan Onunla xalq arasındakı elçi (peyğəmbər) vasitəsilə, vəhy ilə ...əxz edilmişdir. Bunların (şəriətin – M.E.) içərisində elə şeylər var ki, onları araşdırmaq, barəsində düşünmək qeyri-mümkündür. Onlara çağırıldıqda təslim olmaqdan başqa çarə qalmır. ...Əgər Şəriətlə fəlsəfəni ...birləşdirmək mümkün olsaydı, Uca Allah bunu bildirər, Şəriəti (dini) onun əsasında təsis edər, təkmilləşdirərdi, ...yaxud filosofları dini fəlsəfi cəhətdən izah etməyə təşviq edər,

fəlsəfə ilə məşğul olanlara bunu (şəriəti – M.E.) tamamlamağı və fəlsəfədən gücləri yetdiyi qədər bilik əxz etməyi buyurardı. ...Ancaq Uca Allah dini peyğəmbəri vasitəsilə kamil etmiş, vəhy ilə gələnləri açıqlamış, onları “rəy”ə (əşya və hadisələrə rəşional münasibət – M.E) möhtac etməmişdi. ...Elə isə din hara, fəlsəfə hara? Enən vəhydən irəli gələn şey hara, sönməyə məhkum “rəy”ə əsaslanan şey hara? Əgər (onlar) zəkaya güvənirlərsə, unutmasınlar ki, o, məhdud olub Uca və Qüdrətli Allahın hər kəsə bəxş etdiyi ilahi hədiyyədir. Zəka öz hüdudlarından kənarda qalanı dərk etməz. Halbuki vəhy belə deyildir. Onun hər tərəfi bürümüş nuru, asanlaşdırıcı izahları bizə bəsdir!” (129, 45-46).

“Saflıq qardaşları”nın fəlsəfi təlimini təkzib edənlərlərdən biri də XI-XII əsrlərin böyük müsəlman ilahiyyatçısı Əbu Hamid əl-Qəzali olmuşdur. O, “əl-Munqiz min əz-zəlal” kitabında göstərmişdi ki, “Saflıq qardaşları” axmaqları aldatmaq və puç iddialarını əsaslandırmaq üçün həqiqətə dair bilikləri öz kitablarında toplamış, peyğəmbərlərin sözlərini öz ideyaları ilə bir tutmuşdular (63, 58-59).

2.4. Sufilikdə biliyi kəsb problemi: ağıl və mistik üsulların müqayisəsi

İslam fikri tarixində “biliyin kəsbi” problemi həm fəlsəfə, həm də din baxımından aktuallığı və mühümlüyü ilə seçilmişdir. Statusu cəhətdən vəhyə müxtəlif formalarda münasibət bəsləmiş islam filosoflarının “ağıl və sillogizm” metodu əleyhinə məsələni dinin maraqları çərçivəsində nəzərdən keçirən ehkamçıların “nəql-rəvayət”, rəşionalist ilahiyyatçıların

“nəql-ağıl” üsulları irəli sürülmüşdü. Rasionalist kəlamçılar və ehkamçı sələfilərlə yanaşı, sözügedən problemi dinin apologetikası əsasında öyrənən tərəflərdən biri də sufilik idi.

Dini-əxlaqi məsələlərin, mənəvi dəyərlər və yaşayış tərzinin ümumi adı (117, 123) olan sufilik və ya təsəvvüf həqiqətdən bəhs edən biliklərin əldə edilməsi probleminə münasibətdə özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir (64, 335). Sufilik yarandığı vaxtdan ilahi həqiqətlərin dərki probleminə olan ənənəvi ehkamçı-kəlamçı baxışa etiraz etmişdir. Sufilər sələfilərin “nəql-rəvayət”, kəlamçıların “nəql-ağıl”, filosofların isə “ağıl-sillogizm” metodlarına qarşı “kəşf və ilham” üsulunu irəli sürmüşdülər. Bu üsulun mahiyyəti ondan ibarət idi ki, nəfs (ruh, can) xarici amillərin təsirindən xilas olub, əsl halına qayıtdıqda sağlam forma alır, şübhələrdən uzaq bilikləri “kəşf” yolu ilə əldə edir (41, 136; 93, 122). Məşşailərdən, mütəkəllim və əhli-hədisdən fərqli olaraq sufilər Allaha dair bilikləri “elm” (rasional olaraq bilinən, dərk edilən) deyil, “mərifət” və ya “irfan” (bilinən, bilmə, tanıma yolu ilə aşkar olan) adlandırır, onları əldə etməyin ancaq ruhun tərbiyəsi və qəlbin paklanması ilə mümkün olacağını deyirdilər. Sufilərə görə, insan fitrən dərk etmə qabiliyyətinə sahibdir, amma fiziki maneələr və “örtüklər” biliyin ruh tərəfindən kəsbinə əngəl törədir. İnsan bu maneə və “örtüklər”i dəf edərsə, Allaha yönələr, bilikləri ilk mənbədən bilavasitə əldə edə bilər (45, 11). Bu səbəbdən “kəşf” və ilham biliklərin birbaşa kəsbinə təmin edir (146, 339).

İlham və “kəşf” sufilik təlimində əsas üsullar hesab olunur, sələfi-kəlamçı üsullardan – nəql-rəvayət və nəql-ağıl metodlarından üstün tutulur. “Din elmlərinin dirçəldilməsi” kitabında Əbu Hamid əl-Qəzali göstərmişdi ki, erkən dövr sufiləri kəlam alimlərinin ağıl haqqında görüşlərinə və rasional mövzulara

dair polemikalarına rəğbət bəsləmirdilər (128, 88-89). Məşhur sufi Mühyiddin ibn Ərəbi (1165-1240) “əl-Fütuhət əl-məkkiyyə fi mə`rifə əl-əsrar əl-malikiyyə vəl-mələkiyyə” adlanan çoxcildlik əsərinin müqəddiməsində bildirir ki, yazdığı şeylər nəql və rəvayətə, ağıl və təfəkkürə əsaslanmır, ilham və ilahi feyzin məhsuludur, deməli, mümkün xətalardan qorunmuşdur (192, 31). Nəql-təqlid metoduna yox deyən İbn Ərəbinin “Raiyyə” şerindəki “Rəbbim mənə Maliki də, Əhmədi də, Nömanı da təqlid etməyi haram buyurdu” misrası sufi nöqteyi-nəzərinin məzmunu haqqında çox şeyi deyir (100, 216). Sufilikdə “kəşf” və ilhama verilən müqayisədilməz əhəmiyyətin göstəricisi idi ki, İbn Ərəbi “Füsus əl-hikəm” adlanan əsərini ilhamın təsiri ilə qələmə aldığını bildirmişdi (117, 140). Rəvayətlə ötürülən biliklərlə “kəşf” əsasında əldə edilən biliklərin müqayisəsində üstünlük ona görə ikinciyə verilirdi ki, birinci növ biliklər, sufi mütəfəkkirlərindən Bəyazid Bistaminin dediyi kimi, ölünün ölüyə rəvayəti əsasında kəsb olunur, odur ki həmişə diri olan Allahın ilham yolu ilə bəxş etdiyi biliklərdən rəvayət istinadına görə aşağı məqamda yerləşir: “Bədbəxtlər ölünün ölüyə rəvayətinə əsaslanırlar. Halbuki biz biliklərimizi həmişə Diri və Əbədi Allahdan alırıq” (117, 145). Rəvayət üsulunu “zahiri elm”, “axmaqların yolu”, “dünyəvi mənfəətə xidmət edən sahə” (117, 145) adlandıran bəzi sufilər mühəddislərin hədislərin istinad zəncirinə dair mübahisələrini “ölülərin arxasınca tənə vurmaq” kimi səciyyələndirir, “kəşf” və ilhama əsaslanaraq, səhih hədisləri “zəif”, “zəif” hədisləri isə səhih qəbul edirdilər. Məsələn, İbn əl-Ərəbi “zəif” hədisləri səhih kimi təqdim edərkən bildirirdi ki, bu hədislər ağla görə “zəif”, “kəşf”ə görə səhihdir. Uzun-uzadı araşdırmaq və ya rəvayət əsasında hədislərin “zəif” yaxud səhih olduğunu müəyyənləşdirməyə etiraz edən bu sufi

mütəfəkkir Peyğəmbərdən “kəşf” yolu ilə onlar haqqında doğru məlumat əldə etməyin mümkünlüyündən söz açırdı (192, I, 292; 152, I, 131-132).

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, sufilər ehkamçıların rəvayət-nəql üsuluna etiraz etməklə kifayətlənməmiş, mütəkəllimlərin də rəşional metodlarına qarşı çıxmışdılar. Bu vaxt zəka və sillogizm (məntiqi nəticə) anlayışları inkar olunmuş, mütəkəllimlərin irrasional mahiyyətlər ətrafında apardıqları rəşional araşdırmalar absurd fəaliyyət kimi xarakterizə edilmişdi. Sufilər iddia edirdilər ki, dinin irrasional məsələlərinin öyrənilməsində müraciət edilən təfəkkür, məntiq analogiyası və sillogizm həqiqətə dair bilikləri kəsb edən vasitələr rolunu oynaya bilməz. Onların bu iddiası onunla əsaslandırılırdı ki, ilahi həqiqətlər ağılın üzə çıxara bilməyəcəyi qədər gizli və “batini”dir. Sufilikdə dinin irrasional, metafizik məsələlərinin rəşional baxımdan dərk edilməsinin mümkün olmadığını ifadə edən nöqtəyi-nəzər ehkamçı nöqtəyi-nəzərlə üst-üstə düşsə də, rəvayət-nəql üsulunu rədd etmək sufiləri ehkamçılardan fərqləndirir. Qeyd edək ki, sufilərin təkzib etdikləri ağıl konkret, maddi aləmi hiss və təcrübə yolu ilə qavrayan ağıl deyil, metafizik olanı – qeyb xarakterli mahiyyətləri empirik yolla dərk etmək istəyən ağıldır. Ağılı fiziki dünyanın dərk edilməsi vasitəsi olaraq nəzərdən keçirən sufilikdə Allahı, ilahi mahiyyətləri qavramada, ruhun substansiyasını açıb göstərmədə onun rolu heçə endirilmişdi. Sufilər tələb edirdilər ki, dinin etiqadla əlaqəli mürəkkəb məsələlərini dərk etmək istəyənlər ağıl və düşünmə ilə kəsb edilən bütün bilikləri kənara qoymalıdırlar. Çünki yaradılan ağıl yaradan haqqında obyektiv bilik sintez edə bilməz. Sufilərə görə, etiqad məsələlərini rəşional üsulla izah edən mütəkəllimlərin eyni əşya və ya hadisəyə dair müxtəlif görüşlər

irəli sürməsi onu göstərir ki, insan ağılı mütləq etimad və istinad nöqtəsi rolunu oynaya bilmir. Sufilərdən Cüneyd Bağdadi (816-909) və Zünnun Misrinin (796-860) Allahı dərkdə əqli dəlillərin kifayət etmədiyini bildirməsi, mötədil sufiliyin nümayəndələri sayılan Haris Mühasibi (781-857), Küşeyri (986-1072) və Qəzali (1058-1111) tərəfindən insan zəkasının ikinci dərəcəli cövhər hesab edilməsi, Mühyiddin ibn Ərəbi (1165-1240), Eynəlqüzat Həmədani (1099-1131), Cəlaləddin Rumi (1207-1273), İmam Rəbbani adı ilə tanınan Əhməd Sirhindi (1562-1624) və başqalarının metafizik məsələlərin qavranılmasında ağılın rolunu inkar etməsi sufiliyin zəkaya münasibətində ümumi mənzərəni əmələ gətirən cəhətlərdir (81, II, 246-247; 37, 389; 87, 127; 117, 153). Həmçinin Əbu Hamid əl-Qəzali kəlam elmi ilə uzun müddət məşğul olduğdan sonra bu qənaətə gəlmişdi ki, ağılla ilahi həqiqətləri dərk etmək mümkün deyildir. Zəkaya inamının sarsılmasını əks etdirən “əl-Munqiz min əz-zəlal” (Sapıqlıqdan xilas edən (kitab) adlı əsərində Qəzali yazırdı ki, ağıl hissi (sensual) biliklərin yanlış olduğunu isbatlaya bilər, amma onun özünün bu işdə obyektiv olmağı şübhəlidir. Ağılın səhvə yol verib-vermədiyini müəyyənləşdirmək isə ondan daha üst mərtəbədə qərar tapmış “nur” sayəsində mümkündür (63, 40-42). Bu “nur”u “kəşf” üsulunun ekvivalenti kimi görən Qəzali qeyb (metafizik) məsələlərini ancaq onun vasitəsilə dərk etməyin mümkünlüyündən söz açırdı. Məşhur sufilərdən Əhməd Sirhindi də irrasional mahiyyətlərin ağılla dərkinin qeyri-mümkün iş olduğunu deyirdi.

Kəşfə və ilhama üstün vasitələr gözü ilə baxan sufilər insan zəkasının metodoloji rolunu bütövlükdə inkar etməmişdilər. Sufi ədəbiyyatında təsdiq edilən ağıl, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, nüfuz dairəsi məhdud, dini məsələləri müstəqil şəkildə

izah edə bilməyən nisbi anlayışdır. Məsələn, kəlam elminə loyaly münasibət bəsləmiş sufilərdən Səri əs-Səqəti (772-870) insan ağılnı “Allahın qadağa və icazələrini dərkədə müraciət olunan dəlil” olaraq səciyyələndirsə də, müstəqil, qənaətbəxş vasitə hesab etməmişdir (186, 54). Həmçinin, erkən dövr sufilərindən Cəfər əl-Xuldi (866-959), Əbu Əmr əz-Zəccaci (vəfatı – 959), Müaviyə ibn Qürrə (666-740) və digərlərinə görə, ağıl Allahın bəxş etdiyi nemətləri qiymətləndirib, Ona şükür etməyi təmin edən, mənfur istəklərin təsirinə baxmayaraq, dinin qoyduğu qaydalara əsasən davransın deyə insana yol göstərən, nəhayət, axirət xoşbəxtliyinə çatdıran cövhərdir (81, II, 246). Həmkarları ilə müqayisədə ağıla daha çox əhəmiyyət verən, bu mövzuda “Şərəf əl-əql və mahiyyəti” adlı ayrıca əsər qələmə alan Harris əl-Mühasibi (781-857) onu nə bütövlükdə rədd etmiş, nə də bəzi mötəzililər kimi hər növ biliyin mənbəyi halına gətirmişdir (72, 26). Mühasibinin “bir zahidin zahidliyi biliyi çərçivəsində, biliyi ağılı çərçivəsində, ağılı da imanı çərçivəsindədir” (160, 133) ideyası islam fikir tarixində problemə qeyri-ənənəvi baxışın konturlarını cızmış, iman-ağıl-zöhd iyerarxiya üçbucağını əmələ gətirmişdi. Mühasibiyə görə, ağıl, bəzi kəlamçıların iddia etdiyi kimi, nə bir ruh, nə də Allahın qəlbə yerləşdirdiyi nurdur; ağıl Allahın insana bəxş etdiyi fitrət və bilik mənbələrindən biri sayılan sövqi-təbiidir (intuitiv qabiliyyətdir). O belə hesab edirdi ki, ağıl insana dünyəvi məsələlərdə nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu öyrətməklə yanaşı, ilahi təlimləri başa düşmək və axirət xoşbəxtliyinə nail olmaqda böyük əhəmiyyət daşıyır; ağıl ona görə zəruridir ki, əmr və qadağalarını başa düşsünlər deyə Allah insanlardan düşünmələrini istəyir. Çünki əmr və qadağalar dərk edilməzsə, ilahi cəzalandırma və ya mükafatlandırma yersiz görünər. Lakin Mühasibi onu da qeyd edir ki,

ilahi xəbərlər yoxdursa, ağıl heç bir dəyəərə malik deyildir. Dini təlimlər insan həyatında mühüm sayıldığından ağıl onları dərk etmək üçün yaradılıb, yəni ilahi xəbərlər əsas, ağıl isə əlavə, ikinci dərəcəlidir (36, 26-27).

Mühasibi insan aqlının mühüm kateqoriya olub, ilahi təlimlərin dərkə və öyrənilməsində özünəməxsus rol oynadığını bildirsə də, bu mühümlüyün ilahi xəbərlərin mövcudluğu ilə şərtləşdiyini qeyd etməyi unutmamışdır.

Dinin qeyblə bağlı məsələlərinin ağılla dərkənin mümkünlüyünü rədd edən, bu funksiyanı kəşf və ilham üsullarına yükləyən başqa bir sufi – Mühyiddin ibn Ərəbi də rəşional metodların əhəmiyyətini danmamışdır. O, qiyas (analogiya) üsulunu rədd edənlərin fikirlərinə şərik çıxsa da (192, II, 159), problemin müzakirəyə açıq olduğunu, müəyyən məsələlərdə qiyasdan istifadənin mümkünlüyünü, konkret səbəblərlə əsaslandırılırsa, argument rolunu oynaya biləcəyini bildirmişdir (192, II, 159). Qiyas o halda öyrənmə vasitəsi seçilə bilər ki, həm dini mətnlərdə hər hansı məsələyə dair konkret məlumat öz əksini tapmayıb, həm də rəşərait bunu tələb edir (192, II, 160). İbn Ərəbi qiyas üsul və vasitə olaraq seçənlərə dözümlü yanaşır, onları dini mətnlərin formal, hərfi mənasını əsas götürən zahirilərlə barışmağa çağırırdı. O deyirdi ki, bir şəxsin qiyas rədd etməsi təbiidir, amma qiyasdan istifadə edənlərə qarşı çıxması doğru deyildir. Eləcə də qiyasdan istifadə edənlərin zahirilərin ayələrlə əlaqəli formal mülahizələrinə həqarətlə baxmalarına haqq qazandırmaq olmaz (192, I, 577-578).

İbn Ərəbi qiyasa bir üsul və vasitə olaraq “yox” deməsini onunla əsaslandırırırdı ki, qiyas əməliyyatları dini hökmlərin sayını artırmışdır. Halbuki Qurani-Kərim insanlara daha az iş tapşır-

mışdır və Peyğəmbər verdiyi cavablar ümmətinə çətinlik yaratmasın deyər lüzumsuz suallardan xoşlanmamışdır (192, II, 161).

Sufiliyin daxilində bəzi sufilərin rasionallıq probleminə mənfi münasibət bəsləməsinin sufiliyin ümumi mövqeyini əks etdirmədiyini bildirən nöqtəyi-nəzər mövcud idi. Məsələn, sufi alim Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Xəfif (879-982) elmlə məşğul olmağı qadağan edən sufilərin dediklərinə əhəmiyyət verməməyi tövsiyə etmiş (158, 318), Əbubəkr əl-Vərraq (vəfatı – 893) təkcə kəlamla məşğul olanları zındıq, kəlam və fiqhdən vaz keçib sufiliklə kifayətlənənləri bidətçi, yalnız fiqh öyrənənləri isə böyük günahkar adlandırmış (186, 180), hər üç sahəni birlikdə öyrənməyin münasib olacağını iddia etmişdir. Həmçinin “Qüşeyri, Sərrac, Kəlabazi, Məkki, Hücvi və Qəzali kimi sufilər həmişə ifratçı sufilərə (*ğulat əs-sufiyyə*) qarşı çıxmış, ifrat mistikanın həm dini, həm də elmi məhv edəcəyini vurğulamışlar” (117, 168). Görünür, sufiliyin daxilində ağılla mistik düşüncəni uzlaşdırmaq meyli mövcud olmuş, bəzi sufilər tərəfindən təsdiq görmüş və inkişaf etdirilmişdir.

Sufiliyin məşşailik fəlsəfəsinə münasibəti isə yumşaqlığı ilə seçilirdi. Məsələn, əsərlərində fiqhi, kəlamı, fəqih və mütəkəllimlərin rasionallıq üsullara meylini tez-tez tənqid edən İbn Ərəbinin fəlsəfə və filosoflara münasibəti xoş olmuşdur. Fəlsəfə və dini bir-biri ilə uzlaşdırmaq istəyən məşşai filosoflar (Bətəlyövsi, İbn Rüşd və s.) kimi o da iddia edirdi ki, fəlsəfə məzmunu səbəbi ilə deyil, onu öyrənənlərin subyektiv müddəaları ucbatından tənqidlərə tuş gəlmişdir. O özünün məşhur “Məkkə açılımları (əl-fütuhāt əl-məkkiyə)” adlı əsərində yazırdı: “Filosoflar filosof adını daşıdıqları üçün qınanmayıblar. ...filosoflar ilahiyyat mövzularında səhvə yol verməkdə ittiham edilmişlər. ...Filosof hikmətin vurğunudur

və şübhəsiz, hər bir aqıl hikməti sevir. ...Müsəlmanların “zövq” sahibi, ilahiyyatçı Əflatundan xoşlarının gəlməməkləri onların bu sözün mənasını bilməməklərindən irəli gəlir” (192, II, 269-270, 523). Filosofları “Allahı bilənlər, tanıyanlar” adlandıran İbn Ərəbi Quranın “Allah Davuda həm hökmranlıq, həm də hikmət verdi” ayəsinə söykənərək, fəlsəfənin ilahi biliklərlə əlaqəsini isbatlamağa çalışır (192, II, 269). O hər hansı filosofun, yaxud mötəzili alimin görüşlərinin bütövlükdə rədd edilməsini cahillərin işi hesab etmiş və bildirmişdi ki, filosofların heç də bütün sözləri əsassız deyildir (192, II, 276). “İxvani-səfa” təlimi və İbn Miskəveyhin fəlsəfi yaradıcılığında olduğu kimi İbn Ərəbi də əxlaq baxımından şəriət və fəlsəfə arasında oxşarlıq axtarır: “Filosofların yazdıqları, yəni hikmət insanı şəhvətdən qoruyur, nəfsin tələsindən xilas edir, daxildəki gizli şeylərdən uzaqlaşdırır. Bütün bunlar doğru olub şəriətə uyğundur” (192, II, 269).

Bir sufi kimi Əbu Hamid əl-Qəzalinin fəlsəfəyə münasibəti mövzusunə sonrakı paraqraflarda toxunulacaqdır.

Yuxarıda qeyd etdiklərimizdən aydın olur ki, sufiliyin rəasionalıq probleminə, əqli üsullara münasibəti birmənalı olmamışdır. Ağıla münasibətdə sufilik nöqteyi-nəzəri onunla fərqlənir ki, burada qəbul edilmiş ağıl hissi-təcrübi olub ilahi həqiqətləri dərk etməkdən uzaqdır.

2.5. İşraqilik təlimində din-fəlsəfə münasibətləri probleminə metodoloji həll axtarışı

Müsəlman dünyasında fəlsəfənin nüfuzunu itirməsi və sönük sahəyə çevrilərək tarix səhnəsindən silinməsi faktı təhlil edilərkən əsas səbəb kimi Əbu Hamid əl-Qəzalinin is-

lam fəlsəfəsi əleyhinə fundamental çıxışı göstərilir. Amma biz bunu təqlidi-emosional yanaşmanın meydana çıxardığı arqument hesab edirik. Düzdür, Qəzalinin fəlsəfəyə qarşı çıxmasından sonra müsəlman ziyalıları arasında bu elmlə məşğul olmaq öz aktuallığını itirmişdi. Lakin bəzi müəlliflərə görə, Qəzalinin tənqidlərindən sonra Şərqdə nüfuzunu itirən təlim rəşional məşşailik fəlsəfəsi olmuşdur (52, 355; 58, 159-160). Bir tərəfdən, İbn Rüşdün ölümündən sonra məşşailik süqut etmiş, digər tərəfdən, yeni fəlsəfi təlim – işraqilik təşəkkül tapmışdı. İşraqilik “məşşailik və işraqilikdə dərya olan” (117, 235) “şeyx əl-məqtul” (öldürülmüş şeyx), “şeyx əş-şəhid” (şəhid şeyx) (52, 356; 20, 215; 30), “əl-feyləsuf əl-məqtul” (öldürülmüş filosof) (5, 6) və “şeyx əl-ışraq” (11, 12; 29; 112, 83; 26, 99) ləqəbləri ilə tanınan Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş Sührəvərdi (1154-1191) tərəfindən qurulmuşdu. İşraqilik bilikləri kəsbdə mistik təcrübə (*zövq*) və intuisiyaya (*kəşf*, *həds*) əsaslanan teosofik təlim idi və rəşional məşşailik fəlsəfəsinin antipodu sayılırdı (81, XXIII, 435). XII əsrdən sonra Şərqdə fəlsəfi düşüncəni təmsil edən işraqilik Şührəvərdinin, Şəmsəddin Şəhrəzurinin (vəfatı - 1288), İbn Kəmmünənin (1215-1284), Qütbəddin Şirəzinin (1236-1310), Nəsirəddin Tusinin (1201-1274), Cəlaləddin Dəvvəninin (1427-1502), Məhəmməd Baqir Mir Damad (1551-1631) və Molla Sədranın (1571-1640) timsalında məşşailiyin süqutundan sonra da öz mövcudluğunu davam etdirmişdir (58, 160; 52, 376-381; 119, 207-210).

İşraqiliyin islam metodoloji fikri tarixindəki yerini müəyyənləşdirmək üçün bu məktəbin nümayəndələrinin həqiqəti kəsb və biliyi hasil məqsədilə istifadə etdikləri metodları öyrənmək lazımdır. Məsələn, işraqilik fəlsəfəsinin banisi Sührəvərdi özünün “Hikmət əl-ışraq” (İşraqilik fəlsəfəsi) kita-

bında işraqiliyin mahiyyəti və əvvəlki fəlsəfi təlimlərlə əlaqəsi haqqında danışıarkən bildirir ki, “qədim hikmət”, yəni qədim dövrün fəlsəfəsi iki qola ayrılır: analizə, sintezə (*tərkib*), əyaniliyə (*eyni*), təcrübəyə, əqli mühakiməyə, apodiktik əqli nəticəyə (*istidlali-bürhani*) əsaslanan fəlsəfə (*əl-hikmət əl-bəhsiyyə*); mistik təcrübəyə (*mükaşifə, həds*) söykənən fəlsəfə (*əl-hikmət əz-zövqiyyə*) (81, XXIII, 435; 149, 296). Həqiqətə nail olmaq üçün bu iki metod bir-birini tamamlamalıdır. Çünki düşünmə və rasiona idrak (*müaqqalə*) vasitəsilə həqiqi biliyin – həqiqətin kəsbi mümkün deyildir; həqiqətə çatmada təcrübə (*zövq*) əsasdır (119, 192). Şührəvərdi iddiasını onunla əsaslandırmağa çalışır ki, Aristoteldən başlayaraq rasiona metoddan istifadə etmiş filosoflar bir-biri ilə ixtilafdadırlar. O, rasionalist məşşai filosoflara xitabən deyirdi: “Sizin abstrakt mühakimə (*nəzər*) və idrak metodunuz şeylərin xüsusiyyətlərini sadalamağa yarayır. Amma cismin mahiyyətindən xəbəriniz yoxdur. Şeylərin mahiyyətinə nüfuz etmək üçün başqa yol tapmaq lazımdır” (119, 192, 195). Şührəvərdinin kitablarında bu yol “irrasional intuisiya”dır (*mükaşəfə*) (119, 195). Lakin Şührəvərdi bu iki üsulu bir-birindən fərqləndirmir: intuisiya üsulu¹ (*kəşf, mükaşəfə, zövq, həds*), rasiona mühakimə və düşünmə (*bəhs*) üsulu ilə bir-birini tamamlamalıdır. Yəni, həqiqətə gedən yolda “əziyyət”i, “nəfsi tərbiyə” və “mistik təcrübə”ni təmsil edən “təəllüh” ilə rasiona mühakiməni və düşünməni ifadə edən “bəhs” üsulları ortaqdır. Şührəvərdi bu iki üsuldən istifadə etməklə həqiqət axtarışına çıxanları üç qrupa bölür. Birincisi “təəllüh”ə dalıb “bəhs”ə əhəmiyyət verməyənlərdir ki, Şührəvərdi peyğəmbərlərin və sufilərin çox hissəsini onlara aid edir. “Bəhs”ə əhəmiyyət

¹ Şührəvərdi bu üsulu çox yerdə “təəllüh” (ilahiliyə dalma, ilahiləşmə) adlandırır.

verib “təəllüh”ü unudanlar isə ikinci qrupu təşkil edirlər. Sührəvərdiyə görə, Farabi və İbn Sina bu qrupa daxildir. Üçüncü qrup isə həm “təəllüh”, həm də “bəhs” yolunu tutanlardır ki, onların da sayı olduqca azdır. Sührəvərدي özünü bu qrupa aid edir (81, XXIII, 435; 10, 19). Deməli, Sührəvərdiyə görə, həqiqətə nail olmaq üçün “təəllüh” və “bəhs” üsullarını vəhdətdə götürmək lazımdır. O belə şəxsləri “əl-həkim əl-mütəəllih” (teosofist) adlandırır və iddia edir ki, Farabi və İbn Sinanın rasio-nal “bəhs” üsulu sağlam olsa da, teosofistlər üçün kifayət deyildir. Elə isə əvvəlcə “kəşf” və “zövq” mərhələsindən keçmək lazımdır (81, XXIII, 436). Bu səbəbdən Sührəvərدي deyirdi: “İla-hi Nuru sevənlər məşşailik fəlsəfəsini bilməklə yanaşı, bu kitabı da (“İşraq fəlsəfəsi”ni – M.E) oxusunlar. Onu oxumadan əvvəl qırx gün zahidanə həyat keçirmək, ət yeməmək, tərki-dünya olmaq və nəfsi tam şəkildə paklamaq lazımdır” (119, 194). Maraq-lıdır ki, Sührəvərدي məşşailərin rasio-nal üsullarını qənaətbəxş hesab etmədiyi halda, onların ustadı Aristoteli müsəlman peripatetizmindən “qoparmağa” və onunla işraqi müddəaları əsaslandırmağa cəhd etmişdir. O iddia edirdi ki, Aristotelin fəlsəfi təlimi müsəlman peripatetiklərinin onun yaradıcılığına dair yazdıqları şərh-əsərlərdə təhrif olunub. Sührəvərدي deyirdi ki, uzun müddətdir düşüncələrini məşğul edən bilik proble-mi-nin həllini tapmağında Aristotelə borcludur: yuxusuna girən Aristotel ona tövsiyə etmişdir ki, problemi ətraf aləmdə deyil, subyektin iç aləmində, özəqayıtma ilə həll etmək mümkündür.

Göründüyü kimi, Sührəvərدي öz iddialarını isbatlamaq üçün Aristotelin nüfuzundan istifadə etməyə çalışmışdır (81, XXIII, 436).

İşraqilik təlimində ağıl və düşünməyə verilən əhəmiyyət həmçinin “kəşf” üsulunun mötəbərliyini isbatlama cəhdlərində

öz əksini tapmışdır. Məsələn, Sührəvərdiyə görə, rasiona l təfəkkür (*müaqqələ*) tək cə “kəşf” üsulunu iqrar və öyrətmədə kara gəlir. O, bilikləri kəsbdə məhduddur, ikinci dərəcəlidir (119, 195).

Mühüm olaraq qeyd edək ki, işraqilik fəlsəfəsinin “kəşf” anlayışı sufilikdəki eyniadlı anlayışdan fərqlənir. Habelə işraqi filosoflarının “həds” (intuisiya) üsulunu Platonun, yeniplatonçular və İbn Sinanın müraciət etdikləri eyniadlı məfhumdan fərqləndirmək lazımdır. Belə ki Sührəvərdi “kəşf” və ya “mükaşşəfə” dedikdə “həqiqətin qəlbə “açılması”nı, “əqli həqiqətlərin birdən-birə, ilham yolu ilə dərki”ni və “yarıyu-xulu vəziyyətdə ikən “örtüy”ün qalxaraq bəzi sirlərin aşkar olması”nı nəzərdə tuturdu. Lakin bu “kəşf” bütövlükdə içə aid subyektiv proses olmayıb, əsasən xarici aləmlə, əşyalar dünyası ilə əlaqədardır. Bu səbəbdən “kəşf” əsasında tək cə “nəfsə aid” həqiqətləri deyil, həm də canlılara və fiziki aləmə dair bəzi hadisə və əlaqələri öyrənmək mümkündür. Bu baxımdan işraqiliyin “kəşf”i ilə sufiliyin “vəcd” (daxilən cüşa gəlmək) və “səkr” (batini susalma, mənəvi sərxoşluq) hallarını özündə birləşdirən “kəşf”i ayrı-ayrı anlayışlardır. Platon, yeniplatonçular və İbn Sina yaradıcılığında öyrənilən “həds” (intuisiya) isə rasiona l prosesdir və işraqi fəlsəfəsində təsis edilən “mənəvi” intuisiya məfhumunun antipodudur. Sonralar işraqilik fəlsəfəsinin Qərbdəki – Əndəlüsdəki əsas təmsilçisi İbn Tüfeyl (1106-1186) bu problemi hərtərəfli şəkildə araşdıracaq, sufi “vəcd”i və işraqilik “kəşf”i arasındakı fərqləri əsaslı şəkildə izah edəcəkd i (119, 191, 195-196; 58, 164).

Metodologiya baxımından işraqilik fəlsəfəsi məşşailikdən fərqlənsə də, işraqi filosoflar müsəlman məşşailərinin bəzi iddialarının təsirində qalmışdılar. Hətta işraqiliyin banisi

Sührəvərdi məşşai filosofu İbn Sinaya çox şey borcludur. Bu ona görədir ki, işraqiliyin təməl daşını atan məhz İbn Sina olmuşdur. Belə ki İbn Sina ömrünün sonlarına yaxın rasionallıq intuisiya üsuluna əsaslanan Şərq fəlsəfəsi təsis etməyə cəhd göstərmişdi. Bu fəlsəfi təlimin adı “əl-hikmə əl-məşriqiyyə”, yəni “Şərq hikməti (fəlsəfəsi)” olmalı idi. Onun bu barədə yazdığı “Hikmət əl-məşriqiyyə” kitabından bizə təkcə “Məntiq əl-məşriqiyyə” adlı fəsil gəlib çatıb (81, XXIII, 435-436; 58, 162; 60, 233; 112, 75-77; 52, 358). Sührəvərdi İbn Sinanın alleqoriya və rəmzlərə aid əsərlərini oxumuş, eyni məzmununda kitablar qələmə almış, bəzilərini isə fars dilinə tərcümə etmişdir. Bu səbəbdən bəzi müəlliflər (Seyyid Hüseyn Nəsr və başqaları) bildirirlər ki, işraqilik fəlsəfəsini yaradarkən Sührəvərdi İbn Sinanın son əsərlərindən, ələlxüsus “əl-İşarat və ət-tənbihat” kitabının “Məqamat əl-arifin” fəslindəki ideyalardan təsirlənmişdir (99, I, 417).

Yuxarıda göstərmişdik ki, işraqilik təlimini işləyib-hazırlayan Sührəvərdi Aristotelin “xeyir-dua”sını aldığını iddia edirdi. Bu səbəbdən onun fəlsəfi ideyaları və məşşailik fəlsəfəsinin əsas müddəaları arasında oxşar cəhətlər mövcuddur. Məsələn, varlığı “zəruri” və “mümkün” növlərinə ayıran məşşailər kimi işraqilər də varlığı təmsil edən işığı mütləq, substantiv (*ən-nur əl-müccərrəd* və ya *ən-nur əl-cövhəri*) və nisbi, aksidental (*ən-nur əl-ərəzi*)¹ olmaqla iki növdə qruplaşdırırdılar. Həmçinin işraqilikdə varlıq aləminin iyerarxik strukturu Farabi və İbn Sinanın südur təliminə müvafiqdir. Fərq məşşai “ağılları”nın yerini işraqi “nurları”nın tutmasında, südur sözünün “işraq” sözü ilə əvəzlənməsindədir (191, 410-411). Həmçinin məşşailər və işraqilər peyğəmbərliyin rasionallıq izahında həmrəydirilər;

¹ Terminlərin izahı üçün bax: (27; 21; 193)

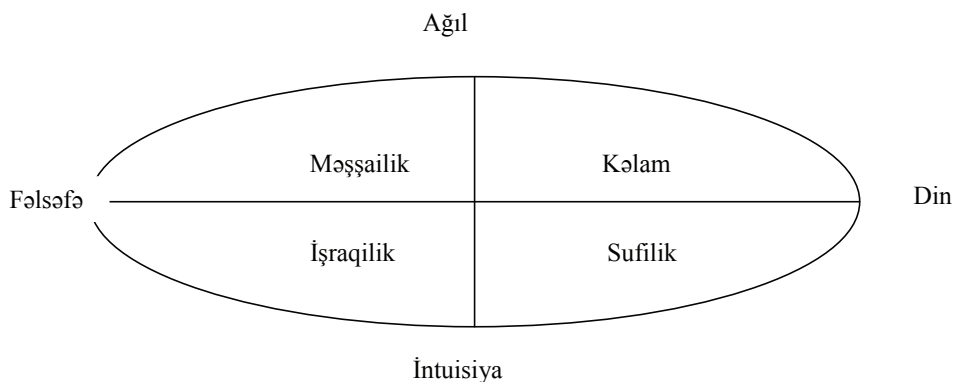
işraqilərə görə, peyğəmbərlik peyğəmbərlər tərəfindən “kəşf” və “ilham” yolu ilə nur mənbəyindən biliklərin kəsb edilməsidir (81, XXIII, 437). Məşşailər də peyğəmbərləri “həds” (intuisiya) və “təxəyyül” ilə Aktiv Ağıldan bilik əxz edən subyektlər kimi nəzərdən keçirirdilər. Teosofistlər “feyz” yolu ilə “Nurların nuru”ndan, filosoflar isə təfəkkür və əqli mühakimə (*nəzər*) sayəsində Aktiv Ağıldan biliklər əldə edirlər.

Oxşar cəhətlərə baxmayaraq, rəşadət məşşailik teosofik işraqilikdən fərqlənir. Məsələn, məşşailərin On Kateqoriyasını Beş Kateqoriyada (substansiya, hərəkət, izafilik, keyfiyyət və kəmiyyət) ixtisar etmək, Aristotelin “tərif” anlayışına yeni məzmun vermək, substansiyanın “həyula” (başlanğıc maddə) və formaya əks olduğunu göstərmək, əşyalara xas ideyaları (mono-ideyaları) təkzib etmək – bütün bunlar işraqilik və məşşailik arasındakı fərqli cəhətlərdir (81, XXIII, 436-437; 60, 236; 149, 297-302).

Yuxarıdakı müddəalara baxmayaraq, işraqilik fəlsəfəsini İbn Sinanın arzusunda olduğu Şərq fəlsəfəsi hesab etmək tələskənlik olardı. Çünki bu fəlsəfi təlimin əsas mənbələrinə nəzər saldıqda orada, əsasən qədim İran fəlsəfi fikrinin dirçəldilməsinə cəhd müşahidə edirik. Rusiyalı şərqşünas-filosof A.V. Smirnova (1958) görə, işraqilik islamaqədər İran məniliyi mədəni irsinin, xüsusən zərdüştlüyün Orta əsr islam fikrinə uyğunlaşdırılmasını ifadə edən təlimdir (30). Belə ki bu fəlsəfə platonçu və yeni-platonçu ideyaları, qədim İran fəlsəfi təlimlərini, Qəzali və bəzi sufilərin ideyaları əsasında təşəkkül tapıb (58, 162; 117, 235).

İşraqiliyin islam metodoloji fikri tarixindəki yerini müəyyənləşdirmək üçün qarşımıza qoyduğumuz problemə – bu fəlsəfi məktəbin biliyi kəsb üsullarının nədən ibarət olmağı

problemə aydınlıq gətirdik. Mövzu haqqında daha aydın təsəvvür hasil olsun deyə aşağıdakı sxemə nəzər salaq¹.



Məlumdur ki, islam fikrinin təşəkkülündə əsas dörd dini-fəlsəfi məktəb – məşşailik, işraqilik, sufilik və kəlam böyük rol oynamışdır. Bu məktəblərin bir-biri ilə əlaqəsini müəyyənləşdirmək üçün müqayisə və paralellərin aparılması vacibdir. Tarix boyu din və fəlsəfənin öyrəndiyi həqiqət problemini dairə şəklində təsəvvür edək. Sonra bu dairəni şaquli istiqamətdə iki yerə bölək və bir hissəsini “din”, digərini “fəlsəfə” adlandıraraq. Daha sonra dairəni üfüqi istiqamətdə iki hissəyə ayıraq, yuxarı hissəyə “ağıl”, aşağı hissəyə “intuisiya” sözlərini yazaq. Beləliklə, din və fəlsəfəni iki hissəyə ayırmaqla həqiqəti dörd yerə bölmüş oluruq. Bu dörd hissənin adlarını alınmış sektorlara müvafiq olaraq qeyd edək. Nəticədə yuxarıdakı təsnif alınacaqdır.

Göründüyü kimi, məşşailik və kəlamın ortaq cəhəti ağıla, işraqilik və sufiliyininki isə intuisiyaya daha çox əhəmiyyət

¹ Sxem Türkiyəli tədqiqatçı İsmayıl Ərdoğanın “İşrakiliyin islam felsefesi içərisindəki yeri və kaynakları” adlı məqaləsindən götürülmüşdür. Bax: (58, 162-163).

verməsindədir. Həmçinin fəlsəfə məşşailik və işraqiliyi, din isə kəlam və sufiliyi bir-birinə yaxınlaşdırır. Kəlam ilahi mətnlərdən (*nəss*) uzaqlaşdığına məşşailiyə, sufilik isə işraqiliyə meyl edir. Bu sxemə görə, bütövlükdə ağla etimad göstərən bütün problemləri onun əsasında həll etməyə cəhd edənlər məşşailər, ağılı ilahi mətnlər əsasında nəzərdən keçirənlər isə kəlamçılardır. Sufilər kəşf və ilhamla bütün sirlərin aşkara çıxıldığını iddia etdikləri halda, işraqilər kəşf və ilhamı epistemoloji mənbə hesab edirlər (58, 162, 164). Qeyd edək ki, bu təsnif nisbidir, sözügedən dörd məktəbin arasındakı metodoloji fərqləri bütün təfərrüatı ilə izah etmir, amma onların islam metodoloji fikrindəki yerinin ümumi konturlarını açıb göstərir.

İşraqilik fəlsəfəsinin kəşf və ilham üsullarının ilahi mətnlərdə öz əksini tapıb-tapmamağı mübahisəli məsələdir. Əhməd Taşköprülüzadə (1495-1561) və Henri Korben (1903-1978) işraqiliyi sufiliklə eyniləşdirməklə dini mətnlərdə yuxarıda adı keçən üsulların “izlər”ini tapmağa cəhd göstərmişdilər (48, 364; 54, 164). Amma bunun əksini iddia edən müəlliflər də mövcuddur (58, 164).

Nəticə etibarı ilə deyə bilərik ki, “kəşf” və “mənəvi təcrübə” üsullarına üstünlük verən teosofiya məktəbi – işraqilik fəlsəfəsi düşünməyə (*müəqələ*) “kəşf” üsulunu öyrənən və təsdiqləyən vasitə kimi baxmış, amma onu bilikləri kəsbdə qənaətbəxş hesab etməmişdir. İşraqi filosoflarına görə, həqiqətə dair biliyi hasilə gətirmək üçün rəşadət üsulları kəşf və ilhamla vəhdətdə götürmək lazımdır.

2.6. Molla Sədra yaradıcılığında din və fəlsəfə

Din-fəlsəfə münasibətləri problemini özünəməxsus şəkildə öyrənmiş müsəlman mütəfəkkirlərindən biri də Molla Sədradır. Əsl adı Məhəmməd ibn İbrahim Sədrəddin Şirazi olan Molla Sədra (1572-1640) yeni dövr islam fəlsəfəsinin ən qüdrətli nümayəndəsidir. Əbəs yerə deyildir ki, fransız filosof-şərqşünası Henri Korben onu İranın “Müqəddəs Foma”sı adlandırmışdır (119, 279). Tərəfdarları arasında Molla Sədra “Sədr əl-mütəəllihin” (teosofların böyüyü) kimi tanınırdı (20, 175). İslam fəlsəfəsinin tənəzzül etdiyi bir dövrdə – XVII əsrdə o vaxtadək məlum olan başlıca dini və fəlsəfi təlimləri, üsulları birləşdirməklə vahid məfkurə sistemi yaratmağa cəhd göstərmək Molla Sədranı məşhurlaşdırmışdı. Türkiyəli tədqiqatçı-filosof Hilmi Ziya Ülkən (1901-1974) Molla Sədranın bu cəhdini “cəsarətli və əzəmətli iş” kimi xarakterizə edir (117, 282). Qüdrətli İran filosofunun fəlsəfidini təlimi “...dəqiq və cəsarətli sintezə əsaslanırdı” (59, II, 235). Bu, yunan və İran fəlsəfi təlimləri, məşşai və işraqi fəlsəfələri, sufilik, məntiq və intuisiya arasında harmoniyanın yaradılmasına əsaslanan sintez idi. Məsələn, filosofun öz fəlsəfi təliminin səciyyəvi cəhətlərinə dair qələmə aldığı “əl-Hikmə əl-mütəəliyə fil-əsfar əl-əqliyyə əl-ərbəə” (Dörd əqli səyahətə dair ali hikmət – 81, XXX, 264) kitabının ilk iki fəslində məşşailiyn, digər iki fəslində isə işraqiliyin təsiri hiss olunur (59, II, 235). Bu əsərdə məşşailik fəlsəfəsinin, xüsusilə İbn Sinanın fəlsəfi təliminin, Şəhabəddin Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsinin, Mühyiddin İbn Ərəbinin irfan doktrinasının, kəlamın bəzi məsələlərinin, şiəliyin və şiə imamlarının

batini fikirlərinin sintezi aparılmış və vahid fəlsəfi-dini sistem kimi təqdim edilmişdir (98, 166).

Qeyd edək ki, əslində Molla Sədra müsəlman filosof və mütəfəkkirlərinin IX əsrdən etibarən gördükləri işi – dinlə fəlsəfənin, imanla ağılın, təfəkkürlə intuisiyanın uyğunlaşdırılması işini davam etdirirdi və belə demək mümkündürsə, bu işə son nöqtəni qoya bilmişdi. Mütəfəkkirin fəlsəfi-dini təlimində ehkamlar, rəşadət prinsipi və qanunauyğunluqlar, intuisiya, “kəşf” və irfan bilik mənbələri hesab edilmiş, bir arada cəm edilməklə “hamarlanmışdı”. Molla Sədra zəkanı rəşadət “ruhi” biliklərin bazasına çevirməklə əqli biliklə intuitiv bilik arasında körpü qurmağa nail olmuşdu (98, 166). Bu səbəbdən o, Sührəvərdinin işraqlıq ideyalarına sufi batiniliyi ilə fəlsəfi rəşadətlik arasında qurulacaq körpü – “bərzəx” gözü ilə baxır, ağıllı əhəmiyyətsiz bilərəklə fəlsəfəni rədd edən sufilərə öz etirazını bildirirdi (119, 282; 59, II, 236).

Molla Sədranın fəlsəfi-dini təlimi eklektisizmə əsaslanmır və bu təlimdə fərqli komponentlərin sintezi əsas yer tutur. Belə sintezdə “...ağıl, vəhy və mistika şeylərə kompleks yanaşma əsasında harmonik vəhdət əmələ gətirir” (98, 166).

Molla Sədra fəlsəfəsi, xüsusilə İbn Sinanın, Səhabəddin Sührəvərdi və İbn Ərəbinin ideyalarına əsaslanırdı. Həmçinin Molla Sədra Platonun (e.ə. 428-347), Aristotelin (e.ə. 384-322), Empedoklun (e.ə. 490-430), Qəzalinin, Nəsirəddin Tusinin, Fəxrəddin Razi (1149-1209) və başqalarının elmi yaradıcılığına müraciət etmişdi (60, 245). Kindi yaradıcılığı və “İxvanisəfa” fəlsəfəsindəki “mənbəyindən asılı olmayaraq həqiqətin eyniliyi” prinsipini əsas götürən filosof “...bütün mümkün mənbələri araşdırmışdı. Təbii ki, bu zaman təkrar və dolaşıqlardan qaçmaq mümkün deyildir. Amma bu, islamın sonuncu

ensiklopedik alimi, qüdrətli Molla Sədranın dühasına kölgə salmır” (60, 245).

Bir sözlə, Molla Sədra sintez metoduna əsaslanaraq, eklektizmdən uzaq vahid fəlsəfi-dini sistem yaratmağa cəhd göstərmişdir. Nəticə etibarı ilə, o, işraqiliyi, məşşailik və irfanı bir-biri ilə uzlaşdırmaqla din-fəlsəfə münasibətləri probleminin həllində özünəməxsus nailiyyət qazanmışdır (52, 440).

2.7. İslam ilahiyyatında məşşailik fəlsəfəsinin sistemli tənqidi: Qəzali və İbn Teymiyyə

Müsəlman peripatetiklərinin dinlə fəlsəfəni uyğunlaşdırmaq cəhdləri hər nə qədər mütərəqqi hadisə hesab olunsada, bəzi fəlsəfi müddəalar dini ehkamlara uyğun gəlmirdi. Məsələn, məşşailik fəlsəfəsinin feyz-südur və Aktiv Ağıl təlimləri islamın “ilahi xəlqetmə” (kreasionizm), vəhy, peyğəmbərlik və möcüzə məfhumlarına qarşı dururdu. Məşşailik nöqtəyi-nəzərinin əsas səciyyəvi cəhəti peyğəmbərlik və möcüzə institutlarının rəşional fenomen olaraq izah edilməsinə cəhddə ifadə olunmuşdu. Belə fəlsəfi müddəalara, deməli, fəlsəfəyə etiraz edən cəbhəni fəqihlər, mütəkəllimlər, sufilər, hətta tarixçilər və mühəddislər əmələ gətirirdilər. Onların arasında islam ilahiyyat fikri tarixində əvəzedilməz yerə sahib böyük alim-ilahiyyatçılar Qəzali və İbn Teymiyyənin adları daha məşhurdur.

2.7.1. Əbu Hamid əl-Qəzali və məşşai iddialar qarşısında dinin apologetikası

İslam fikri tarixində Şərq məşşailiyi və yeniplatonçuluğuna özünəməxsus və mütəşəkkil formada qarşı çıxmış mütəfəkkirlərdən biri də Əbu Hamid Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali (1058-1111) olmuşdur. Fəlsəfənin kəskin tənqidçisi, mütəkəllim, fəqih və sufi sayılan (111, 257) Qəzali "...islam fikri tarixində müsəlman filosofları ...ilə münasibətdə son dərəcə dəqiq, sistemli mövqe nümayiş etdirmiş ilk ilahiyatçı idi..." (195, 592). "Qəzalidən əvvəl hərtərəfli cəbhə formalaşdıraraq, kompleks baxış və dərin araşdırmalar əsasında Şərqin yunan mənşəli fəlsəfi təlimlərinə hücum çəkən kimsəyə təsadüf edilmir" (48, 109). Qəzalinin özünəməxsus şəxsiyyət olmasının nəticəsidir ki, şərqşünas-filosof Oliver Limen (1950) din-fəlsəfə münasibətləri probleminin həllində təqdim etdiyi metodların konkretliyi və mülahizələrini "hədsiz hünər və qeyrətlə" isbatlamağına görə Qəzalinə araşdırmaqdan zövq aldığını bildirmişdir (96, 49).

Qəzalinin filosoflara qarşı çıxmağını bir ehkamçının fəlsəfəyə nifrəti kimi izah etmək, bəlkə də, subyektiv mülahizə hesab edilməlidir. Qəzali ilahi həqiqətləri rəşadət əsasları ilə izah edən kəlam elminə etiraz etsə də, şəriətin öyrənilməsi və dərkində zəkanın rolunu heç vaxt inkar etməmişdi (180, 24-25). Ağıl və nəqlə metodoloji vasitələr gözü ilə baxan, onlardan istifadə etməyin zəruriliyini vurğulayan, ikisindən biri ilə kifayətlənməyin qəbuledilməz olduğunu bildirən, Qurani gənəşə, zəkanı isə onun işığından faydalanan gözə oxşadan (76, 10-11) Qəzalinin ağılı, düşünməni, təfəkkürü öyrənən bir sahəni inkar etməsi ağılabatan görünür. Bəzi müəlliflər, o cümlədən

Montgomeri Uott (1909-2006), Süleyman Uludağ (1940) və başqaları bu dahi mütəfəkkirin fəlsəfəyə düşmən münasibət bəsləməsindən söz açsalar da, Əli Bulac (1951), Məhəmməd Şərif (1893-1965), Məcid Fəxri, Mübahat Türker (1927) və başqa tədqiqatçılar onun filosofları tənqid etməsinə baxmayaraq fəlsəfəyə qarşı çıxmadığını bildirmişlər. Məsələn, Qəzali-İbn Rüşd polemikası mövzusunı bütün tərəfləri ilə tədqiq etmiş türkiyəli müəllif Mübahat Türker yazır: "...Qəzali ağla deyil, İslam dünyasında yayılmış aristotelçi fəlsəfəyə etiraz edirdi. Bununla yanaşı, ibtidai imanla ağıl arasında uyğunluq axtarışına da çıxmamışdı. Onun əsas məqsədi fəlsəfi bir sistemi tənqid etmək idi. ...Çünki Qəzalinin ...toxunduğu problem, Tertullianın, Avqustin və Leybnitsin dini-fəlsəfi təlimlərində olduğu kimi, imanla ağılın bir-birinə uyğun olub-olmamağı ilə əlaqədar deyildi" (116, 39). Başqa türkiyəli tədqiqatçı Əli Bulac Qəzalinin filosofların əleyhinə yazdığı kitabların adlarında "fəlsəfə" deyil, "filosof" sözünün işlədilməsi faktına diqqəti cəlb edir: "Filosofların məqsədləri" və "Filosofların tutarsızlığı". Müəllif göstərir ki, Qəzali elmləri dünyəvi (rasional və ya fəlsəfi) və dini elmlərə ayırmaqla həqiqətə dair bilikləri kəsbdə ağılın rolunu müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Qəzaliyə görə, ağılın dünyəvi elmlərdə oynadığı rol inkaredilməzdir və islamın adından bunu təkzib etmək yersizdir. Amma ilahiyyatın metafizika (qeyb, irrasional) məsələlərini rasional üsullarla izah etmək, ağıla mütləq don geydirmək səhvdir. Beləliklə, Qəzali dini və elmi təfəkkür formalarını bir-birindən fərqləndirmiş və bildirmişdir ki, filosoflar metafizika məsələlərində səhv nəticələrə gəlsələr də, təbiət elmlərinin əksəriyyətində müvəffəq olurlar. Elə isə fəlsəfənin rasional məsələlərə (təbiət elmlərinə) münasibətini müsbət qar-

şılamaq, metafizikaya dair görüşlərini isə təkzib etmək lazımdır (50, 159-161).

Türkiyəli tədqiqatçı Cövdət Qılıç aşağıdakı mülahizələrdən çıxış edərək qeyd edir ki, Qəzalinin əsərlərində fəlsəfəyə əks mövqeyə təsadüf olunmur. Belə ki Qəzali bəzi iddialarını əsaslandırmaq üçün fəlsəfi elmlər kateqoriyasına daxil etdiyi məntiqə müraciət etmiş, bir-sıra fiqhi problemləri həll etmək üçün məntiqi qaydaların əsas götürülməsini bəyənmişdir. Qəzali iddia edirdi ki, məntiq elminə bələd olmayanın biliyinə etibar etmək olmaz. Həmçinin onun əsərlərində belə bir müddəa mövcuddur ki, filosofların riyaziyyata, təbabət və coğrafiyaya dair görüşləri məqbuldur. Eləcə də din pərdəsi altında təbiət elmlərini və təbabəti təkzib etmək, əslində dinə qarşı cinayətdir, çünki din bu sahələri nə inkar, nə də iqrar edir (87, 135-136). Bununla yanaşı, Qəzali heç bir əsərində konkret ifadələrlə fəlsəfəni inkar etməmiş, “qısır ağla və təzadlı görüşlər”ə sahib az bir hissəni çıxmaqla digər böyük filosofların Allaha və axirət həyatına inandıqlarını bildirmişdir (77, 3).

Biz də düşünürük ki, Qəzalinin fəlsəfi təfəkkürü inkar etməsi iki səbəbdən mümkün görünür. Birincisi, o, hədis tərəfdarları kimi rəşadət müəssisəsinə üsullarının əleyhinə deyildi, – bunu öz əsərlərində dəfələrlə vurğulamışdır (76, 10-11; 77, 1; 21, 84). İkincisi, məşşai filosoflarını tənqid edən Qəzalinin buna bəraət qazandıran öz səbəbləri vardı. O özünü bu işə sövq edən səbəblər arasında fəlsəfədən islam əhkamlarına qarşı sui-istifadə etmək hallarını, məşşai filosoflarının xalq kütlələrində dinin öhdəliklərinə qarşı etinasızlıq yaratdıqlarını, dini özləri üçün “bəzək əşyası”na çevirmələrini göstərirdi (63, 84-85). Bu səbəbdən Qəzalinin dinin qeyblə əlaqəli anlayışlarını rəşadət şəkildə izah etməyə cəhd göstərən, cəmiyyət daxilində

dinlə səsləşməyən sosial-əxlaqi nöqteyi-nəzərlərin yayılmasında maraqlı olan məşşai filosoflarını deyil, fəlsəfənin ümumi prinsiplərini tənqid hədəfinə çevirməsi məntiqsiz görünür. Həmçinin Qəzali deyirdi ki, müsəlman filosofları yunan fəlsəfi irsini kor-koranə təqlid edirlər. Xüsusən Farabi və İbn Sina yunan filosoflarının riyaziyyat, həndəsə, astronomiya və təbabət kimi elmlərdə sanballı kitablar qoyub-getmələri faktından çıxış edərək, onların ilahiyyat sahəsində də avtoritet olduqları gümanına qapılmışdılar. Halbuki yunan filosofları inanlı olsalar da, ilahiyyat məsələlərində səhvə yol verməklə doğru yoldan həm özləri sapmış, həm də başqalarını sapdırmışdılar. Bu səbəbdən müsəlman filosoflarının yunan sələflərinin ilahiyyat sahəsindəki görüşlərini qeydsiz-şərtsiz qəbul etmələri doğru deyildir (77, 3).

Səmimi mömin olan Qəzali inandığı dinin ana ehkamlarının izahında müşahidə olunan fəlsəfi-rasional “özbaşınalıq” təmayülü qarşısında susmamış, bu halla mübarizə aparmağı özünün müqəddəs vəzifəsi hesab etmişdir.

Qəzaliyə qədər olan dövrün ümumi mənzərəsi bundan ibarətdir ki, mütəkəllim və ehkamçıların fəlsəfəyə münasibətinə mahiyyəti qavramadan, müsbət tərəfləri nəzərə almadan qeydsiz-şərtsiz dindən kənar hesab etmək xarakterik idi. Problemi həll məqsədilə konseptual müddəalar işlənib hazırlanmamış, əsas fəlsəfi ideyalarla dini nöqteyi-nəzərlərin müqayisəsi aparılmamışdı. Sağlam elmi polemika, obyektiv təhlil və mühakimə öz yerini kortəbii ittihamlara, nizamsız mübarizəyə vermişdi. Bəlkə də, belə bir vəziyyət dövrün ümumi konyunkturasına görə təbii hesab edilməlidir. Ola bilsin ki, bu hal fəlsəfə əleyhdarları üçün adi idi və onlar “lazımsız bilikləri öyrənməklə vaxtı hədəf etməmək” fikrindən çıxış edirdilər.

Amma fəlsəfə ilə məşğul olanlar bu vəziyyəti kortəbii yənaşma üzündən həqiqətə layiqli qiymətin verilməməsi kimi xarakterizə edirdilər. Bu kontekstdə İbn Rüşd ehkamçıları və kəlam ilahiyyatçılarını “boş mübahisələr aparmaq”da, Yaqub əl-Kindi isə “cahillikdə” günahlandırmışdı. Təxminən üçəsrlik mübarizənin istənilən nəticəni verməməsi faktı XI əsrdə Qəzali tərəfindən öyrənilmiş və sonuncu o vaxtadək olan din-fəlsəfə münasibətləri mövzusu ətrafında gedən mübahisələri öyrənərək belə bir qənaətə gəlmişdi ki, münasib mübarizə mexanizmi olmadan islamın toxunulmaz, düşünmək deyil, inanmaq tələb edən etiqad məsələlərini rəasional qaydada izah edən məşşailik fəlsəfəsinə qarşı son sözü söyləmək mümkün görünmür. O, cəsarətlə bildirirdi ki, ona qədər olan müsəlman alimlərinin heç biri məşşailik fəlsəfəsi ilə ciddi şəkildə mübarizə aparmayıb: “Mən islam alimləri arasında bütün qayğı və diqqətini bu işə (məşşailik fəlsəfəsinin tənqidinə – M.E.) verən kiməsə rast gəlmədim. Mütəkəllimlərin kitablarında filosofların iddialarına qarşı təzadlı və əhəmiyyətsiz fikirlər mövcuddur. (Mütəkəllimlər) bunlarla (əhəmiyyətsiz fikirlərlə – M.E.) elmlərin xırdalıqlarına vəqif olduqlarını iddia edirlər. Halbuki bu yolla heç qara camaatı da aldatmaq mümkün deyildir” (63, 47). Qəzali filosoflarla mübarizədə əsaslı tənqid mexanizmi yaratmağın zəruriliyini vurğulayaraq deyirdi ki, hər şeydən əvvəl qarşı tərəfi hərtərəfli öyrənmək lazımdır: “Kəlam elminə bələd olduqdan sonra fəlsəfəni öyrənməyə başladım. Mənə yəqinliklə aydın oldu ki, o sahə üzrə (fəlsəfə nəzərdə tutulur – M.E.) alim sayılan şəxsin səviyyəsinə çatıb onu üstələyəcək şəkildə (fəlsəfəyə) vəqif olmadıqca (filosofları) məğlub etmək qeyri-mümkündür. Yalnız bu halda insan öz iddialarında... haqlı ola bilər. ...Nəhayət, başa düşdüm ki, yola (fəlsəfəyə –

M.E.) bələd olmadan, mahiyyətini qavramadan onu inkar etmək qaranlığa daş atmaq deməkdir” (63, 47).

Qəzalinin fəlsəfəyə ehtiyatlı münasibət bəsləməsinə, özünün də dediyi kimi, fəlsəfənin müsbət və mənfi bilikləri ehtiva etməsi, filosofların doğru ideyalarını səhv iddialarından fərqləndirmək zərurəti səbəb olmuşdur (63, 47). Bütün bunları nəzərə alan mütəfəkkir fəlsəfəni bütün detalları ilə öyrənmək qərarına gəlmiş, təxminən iki il ərzində o dövr üçün məlum olan fəlsəfi ədəbiyyatın müaliəsi ilə məşğul olmuşdur (63, 48). Türkiyəli tədqiqatçı İ.A. Çubuqçuya görə, Qəzalinin oxuyaraq öyrəndiyi fəlsəfi ədəbiyyata Farabi və İbn Sinanın əsərləri, “İxvani-səfa” traktatları, yunan və ya siryani dillərindən edilmiş fəlsəfi tərcümələr daxil idi (63, 65). Qəzali fəlsəfi ədəbiyyatı oxuyub-bitirdikdən sonra bir-birinin ardınca “Məqasid əl-fəlasifə” (Filosofların məqsədləri), “Təhafüt əl-fəlasifə” (Filosofların tutarsızlığı)¹ və “əl-Munqiz min əz-zəlal” (Sapqınlıqdan xilas edən (kitab) kitablarını qələmə almışdır (196, 89-90). Qəzali birinci kitabını filosofların tənqidinə zəmin hazırlayacaq üslubda, mümkün obyektiv yanaşma əsasında yazmışdı (50, 157). Hər şeydən əvvəl nəyi tənqid edəcəyini nəzərə alan Qəzali düşünürdü ki, filosofların görüşlərini puça çıxartmaq üçün onların əsaslandığı prinsipləri, iddia və ideyaları araşdırmaq daha düzgün olardı (163, 10). Bu səbəbdən kitabın yazıldığı üslub İbn Sinanın fəlsəfi üslubuna oxşayırdı və onun əsərlərindən gətirilmiş iqtibaslarla zəngin idi (81, XIII, 521). Məhz bunun nəticəsidir ki, Orta əsr avropalı sxolastiklər həmin kitabın XII əsr tərcümə-nüsxəsi üzərində müəllifin adının qeyd olunma-

¹ Kitabın adının tərcüməsi ilə əlaqədar olaraq ətraflı məlumat üçün bax: (116, 8-11).

mağı ucbatından onu İbn Sinanın tələbələrindən birinin yazmış olacağı gümanına qapılmışdılar (81, XIII, 498).

“Təhafüt əl-fəlasifə” kitabına gəlincə, onu Orta əsr müsəlman fikrinin filosoflar əleyhinə yazılmış şah əsəri adlandırsaq, yarılmırıq. Kitabda Farabi və İbn Sinanın fəlsəfi ideyalarının təhlili əsasında məşşailik fəlsəfəsi tənqid olunur, hər iki filosofun ziddiyyətli fikirləri və tutarsız görüşləri iqtibas gətirilməklə bu tənqidin mötəbərliyinin isbatına cəhd göstərilir. Qəzaliyə görə, Farabi və İbn Sinanın fəlsəfi təlimlərinin əsassızlığı isbatlanarsa, islamı məşşailik fəlsəfəsinin ilahiyyatla əlaqəli ideyalarından uzaq tutmaq mümkün olacaqdır. Yunan filosofları bir-birinin fəlsəfi fikirlərini təkzib etmiş, sələflər xələflərin dediklərini bəyənməmişlər. “əl-Munqiz min əz-zəlal” kitabında filosofları “dəhriyyun” (materialistlər), “təbiiyyun” (deistlər və ya naturalistlər) və “ilahiyyun” (ilahiyyatçılar və ya metafizika filosofları) olmaqla üç qrupda təsnif edən (63, 48-49) Qəzali göstərirdi ki, metafizika filosofları – ilahiyyatçı filosoflar (Qəzali onların arasında Sokrat, Platon və Aristotelin adlarını çəkir) materialist və deist filosofları ciddi-cəhdlə tənqid edərək onların rəzilliyini qəti surətdə isbatlamışlar. Aristotel isə Platonu, Sokrat və preyunan filosoflarını təkzib etmişdir (63, 50; 77, 5). Yerdə təkcə bir filosofun – Aristotelin fəlsəfi təlimini tənqid etmək qalır və onun islam dünyasındakı sadıq davamçıları Farabi və İbn Sinadır: onların ideyalarının təkzibi və puça çıxarılması ilə filosoflara qarşı həmlə başa çatacaqdır (77, 5-6). Göründüyü kimi, Qəzali islam tarixinin erkən dövr filosoflarını tənqid etməyə lüzum görməmiş, Farabi və İbn Sinanı saf-çürük etməklə Aristotelin məşşailik fəlsəfəsinə təsir göstərən ideyalarını puça çıxartmaq qərarına gəlmişdi. Tədqiqatçı Əli Bulaçın təbiri ilə desək: “Qəzali üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən

şəxs islam rəşional fikrində mühüm yerə sahib, məşşailərin “müselmanlaşdırdıqları” Aristotel idi” (50, 156).

Qəzalinin müraciət etdiyi üslub özünəməxsus idi və bu ona Aristotel fəlsəfəsini tənqiddə müvəffəqiyyət qazandırmışdı. O, ehkamçılar və mütəkəllimlərdən fərqli olaraq, fəlsəfi müddəaları tənqid edərkən ənənəvi ilahiyyatçı üsullardan çıxış etməmiş, fəlsəfi polemika üslubuna üstünlük vermiş, Aristotelin məntiqə dair görüşlərindən istifadə etməklə məşşai filosoflara zərbə endirməyə çalışmışdır. Onun tənqid və təkzib metodu o qədər təsirli olmuşdur ki, sonralar İbn Xəldun bəzi kəlam alimlərinin, o cümlədən Fəxrəddin Razinin bu üslubu əsas götürdüyünü, kəlam elminə dair kitabların yazılmasında fəlsəfi üslubdan istifadə olunması nəticəsində fəlsəfə və kəlamın bir-birinə qarışdığını bildirəcək, bu iki elm sahəsi arasında fərq qoyulmamasından şikayətlənəcəkdi (177, 560-561).

Qeyd edək ki, Qəzali filosoflara qarşı kompleks həmlə əmələ gətirən bütün mümkün vasitələrlə mübarizə aparmış, mülahizə və iddialarını müxtəlif ideya cərəyanlarının görüşləri ilə əsaslandırmağa cəhd göstərmişdi. O bu haqda özünün “Təhafüt əl-fəlasifə” adlı kitabında yazırdı: “...mən onlara (filosoflara – M.E.) etirazımda tək cə iddiaçı və isbatlayıcı olmayacağam, həm də onların qəti inamlarını müxtəlif susdurma vasitələri ilə puça çıxaracağam. Onları bəzən mötəzililik, bəzən kərramiyyə¹ bəzən də vaqifiyyə² məzhəblərinə söykənərək susduracağam. Bu məsələdə tək cə bir cərəyandan çıxış etməyəcəyəm; əksinə, bütün qrupları birləşdirərək onların üzərinə yeriyəcəyəm” (77, 11).

¹ Banisi Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Kərram olan kərramiyyə IX əsrdə yaranmış, İran və Türküstanda yayılmışdır. Kərramiyyə təliminə görə, Allah materiyadır və bəzi məsələlərin dərkində şəriətə ehtiyac yoxdur.

² Şiə-imamiyyə məzhəbinin ismailiyyə qoluna aid qrup

Tənqid üsulunun səciyyəviliyi bunda idi ki, Qəzali problemləri son dərəcə diqqətlə öyrənmiş, məsələnin kökünü araşdırmış, analizlə yanaşı, sintezə də üstünlük vermişdir. Onun tədqiq etdiyi problemlər həm deduktiv, həm də induktiv metodun süzgəcindən keçirilmişdir ki, bu da Qəzali metodologiyasının qənaətbəxş vasitələrdən istifadə baxımından dövrün tələblərinə cavab verməsini, həm də sonrakı əsrlər üçün yararlı olmağını təmin etmişdir (108, 103).

Qəzali göstərirdi ki, əşya və hadisələrə münasibətdə filosofların fikirləri tutarsızdır və bu tutarsızlığı isbatlamaqla onlara üstün gəlmək mümkündür. Məhz bu səbəbdən onun din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunda dair yazdığı kitablardan biri "Filosofların tutarsızlığı" adlanır: "Bir şeyi yaxşı başa düşmək lazımdır ki, (bu kitabı yazmaqda) məqsəd filosoflar barəsində yaxşı fikirdə olanları və onların (filosofların – M.E.) metodlarının ziddiyyətdən uzaq olduğunu zənn edənləri onlardakı (filosoflardakı – M.E.) tutarsızlığı aşkara çıxartmaqla xəbərdar etməkdir" (77, 11).

Sözügedən kitabda, əsasən Farabi və İbn Sinanın fəlsəfi görüşləri təhlil və tənqidin süzgəcindən keçirilir. Qəzali filosofların riyaziyyat, məntiq, təbiət elmləri, ilahiyyat, siyasət və əxlaq ilə məşğul olduğunu bildirir. Riyaziyyat və məntiqlə məşğul olmaq din tərəfindən nə inkar, nə də təsdiq olunur. Təbiət elmlərinə münasibətdə din loyal mövqe nümayiş etdirir. Müqəddəs kitablara, Allahın seçilmiş bəndələri və sufilərin fikirlərinə əsaslandığı üçün filosofların əxlaq və siyasətə dair görüşlərini məqbul bilmək lazımdır. Amma onlar bir çox ilahiyyat məsələsində xətəyə düşmüşlər (63, 51-56). Filosofların, əsasən ilahiyyat sahəsində səhvə yol vermələri, iyirmi məsələdə qərəzli hərəkət etmələri, bu məsələlərin on yeddisində bidətə,

üçündə isə küfrə düşmələri – bütün bunlar (63, 54-55) Qəzalinin məşşai filosofları haqqındakı tənqidi mülahizələrinə daxil idi. O, rasionel cəhətdən izah edildiyi üçün küfrə aparıb çıxarmış ehkamlardan söz açıb qeyd edirdi ki, kainatın əzəli olduğunu, Allahın “küll”ü bilib “cüzi” olandan xəbər tutmadığını, qiyamət günü insanların cismən deyil, ruhən diriləcəklərini iddia etməklə filosoflar küfr əməl işləmişlər.

Qəzali həm də dinin etiqad prinsiplərini yozduqları (təvil) üçün filosofları tənqid atəşinə tuturdu. Rasionel mühakimə nəticəsində gələn nəticələrdinimətnlərdə göstərilmiş hökmlərə əks düşdükdə, məşşai filosoflarına görə ən münasib üsul dini mətnləri təvil etmək idi. Yaqub əl-Kindinin yaradıcılığında dinin əsasında fəlsəfənin yozulması, İbn Sinanın rəmz hekayələri (51, 169), İbn Rüşdün qeyri-ənənəvi təvil təlimi həm doğma olanı əldən vermək istəməyən, həm də dini kimliklərindən imtina etməyi bacarmayan müsəlman filosoflarının din tərəfindən fəlsəfənin tanınması məqsədilə irəli sürdükləri kompromis idi. İslamın təəssübkeşliyini çəkən Qəzali bütün bunların qarşısında, təbii ki, səssiz qala bilməzdi. Dolayısı ilə ağılın vəhydən üstün olmağı təsəvvürünü aşılaman fəlsəfi yozumlar (təvil) Qəzali tərəfindən diqqətlə tədqiq edilmişdi. Qəzali gəldiyi nəticələri, hasilə gətirdiyi mülahizələri “Qanun ət-təvil” (Yozum qayda-qanunları – 162) və “Feysəl ət-təfriqə beynə əl-islam və əz-zəndəqə” (İslamın zındıqlardan fərqləndirilməsinə dair son söz) (161) traktatlarında, “İlcam əl-əvam ən elm əl-kəlam” (Adi insanları Kəlam elmindən qoruma) (78) kitabında, “Ehya ülum əd-din” (Din elmlərinin dirçəldilməsi) çoxcildliyinin “Qəvaid əl-əqaid” (Etiquad məsələlərinə dair qaydalar) bölümündə (79, I, 229-333) toplamışdı. Təvil mövzusuna müxtəlif cərəyan və məktəblərin dini-fəlsəfi təlimləri əsasında toxunan Qəzalinin

məqsədi məşşai filosoflarının fəlsəfi ideyalarının puç olduğunu isbatlamaq olmuşdur. İslam tarixində ilk dəfə dolğun təvil təlimini təsis edənlər mötəzililər olmuşlar. Amma Qəzali filosoflarla qiyabi polemikalarında bu təlimdən daha bacarıqlı şəkildə istifadə etmişdir (50, 172). Konkret dəlillər olmadan dinin irrasional etiqad məfhumlarını yozmaq, onların zahiri semantikasına mətləbdən uzaq rəşional məzmun kəsb etdirmək yolverilməzdir və belə bir iş qol qoyanları dindən kənar elan etmək lazımdır (161, 56). Belə yozumlara gedənlər isə cismani dirilməni, axirətdə mənən cəzalandırılmanı qəbul etməyən filosoflardır (161, 56). Amma bütün filosofları ittiham etmək doğru olmazdı: "...Və bu (cismani dirilməni, öldükdən sonra ruhən cəzalandırılmanı təkzib etmək – M.E.), bir çox filosofun iddiasıdır və onlardan "Uca Allah zatını bilir. O, "küll" olanı bilsə də, "cüzi" olandan xəbəri yoxdur" deyənləri ...dindən xaric etmək lazımdır" (161, 56). Görünür, Qəzali dinin etiqad məfhumlarını fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən yozan filosofları digər filosoflardan ayrı tutmaq istəmişdir. Bu da öz növbəsində onun fəlsəfə düşməni olmadığını, ancaq dinin irrasional mahiyyətlərlə əlaqəli anlayışlarını rəşional qaydada yozan filosofları təkzib etdiyini göstərir.

Qəzali təvil təliminə münasibətdə mötəzili və fəlsəfi nöqteyi-nəzərlərin ortaq cəhətlərindən danışır, eyni vaxtda, aradakı yeganə fərqi də qeyd edir: "Həqiqətən, mötəzililərin üsulu filosoflarınkına yaxındır. Onlar tək-cə bir məsələdə bir-birindən fərqlənirlər. Belə ki mötəzililər Peyğəmbərin (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) adından yalan danışmağa icazə verməmişlər. Onlar dəlillər əsasında, əksi nə olursa-olsun, zahiri məzmunu yozurlar. Filosof (lar) isə yozulma ehtimalı az və ya çox olan zahir məzmunu təvil etməklə kifayətlənmir, daha da ifrata varır(lar)" (161, 57-58).

Qəzalinin təvil probleminə münasibəti, zəka və nəql (rəvayət üsuluna əsaslanan dini metod) arasındakı əlaqəni açıb-göstərmə üslubu çox maraqlıdır. O, problemi özünəməxsus şəkildə qoymuş, rasionallıq və irrasionallıq arasında xüsusi əlaqənin olduğunu bildirmişdir. O deyirdi ki, təvil ilə əlaqəli problemlərin həlli ağılla nəql arasında ahəngin yaradılmasından asılıdır. Bu məsələ ilə əlaqədar olaraq, beş ənənə mövcuddur: 1) tək-cə nəqlə söykənmək; 2) ağılla kifayətlənmə; 3) nəqli birinci, ağılı isə ikinci yerə qoyma; 4) ağılın əsas, nəqlin isə ikinci dərəcəli anlayış hesab edilməsi; 5) nəqlə və ağıla eyni dərəcədə etimad göstərmək (162, 15-19). Birinci ənənənin təmsilçiləri təvili rədd etdikləri halda, ikincilər şəriətin ağlabatmaz anlayışlarına “yox” deyirlər. Üçüncü və dördüncü ənənənin müdafiəçiləri də tənqid edilməlidirlər. Çünki üçüncülər ağıla, dördüncülər isə nəqlə lazımi qiymət vermirlər. Sonuncu ənənəyə gəlincə, mötəbərliyi ilə seçilir. Belə ki ona nəqlə ağılın uyğunluğu, hər ikisinin əsas götürülməsi, şəriət və ağıl arasında ziddiyyətin olmamağı xarakterikdir. Ağılı təkzib etmək şəriəti (dini) rədd etməkdir. Çünki şəriətin mötəbərliyi ağılla təsdiqlənir, puçluq və həqiqətin, peyğəmbərlə yalançının fərqi məlum olur (162, 15-20). Bununla yanaşı, “nəql” olmadan ağıl təvil əməliyyatında yeganə icraçı kimi çıxış edə bilmir. Bu fikri bəzi quran ayələrinin əvvəlindəki “sirli ixtisarlar”la (əl-hüruf əl-müqəttə) əsaslandırmaq olar. Belə ki bu “ixtisarlar”ın nə məzmun ifadə etməsi haqqında nəqli dəlillər olmadığı üçün rasionallıq yozumla onları izah etmək mümkün deyildir (162, 20). Odur ki bütün məsələlərdə ağılla nəqli uzlaşdırmaq mümkün olmayan işdir (162, 21).

Məlum olur ki, Qəzali təvil əməliyyatında ağılın rolunu inkar etməsə də, onun bir sıra məsələlərdə nəqli əvəzləyə bilməyəcəyini qeyd etməyi unutmamışdır.

Qəzalinin fəlsəfəyə münasibəti barədə gəldiyimiz yekun nəticə budur ki, o, problemə sistemli təhlil və mühakimə əsasında toxunmuş və bu sistemliliyi “Məqasid əl-fəlasifə” və “Təhafüt əl-fəlasifə” kitablarında bariz şəkildə nümayiş etdirmişdir. Məlum bir sıra fəlsəfi müddəaları rəşional-məntiqi üsullarla puça çıxarmış Qəzali, ümumi götürdükdə, bir vasitə olaraq rəşional mühakiməyə və rəşional bilik sahəsi olaraq fəlsəfəyə inkar gözü ilə baxmamışdır. Onun bütövlükdə ağıl və fəlsəfəni təkzib etməsini iddia edən nöqtəyi-nəzər, əslində elmi təsdiqini tapmayıb. Bu onun yaradıcılığının məzmunu ilə təzad təşkil edir və kor-təbii “Qəzalidən sonra fəlsəfə tənəzzül etdi” deyimində əks olunmuş emosional-ekspressiv iddiadır. Qəzali mömin müsəlman olaraq islam təlimlərinin apologetikası ilə məşğul olsa da, ehkamçılığın, bəlkə də, haqlı mühafizəkar mövqeyinin təsiri altına düşməmiş, düşüncəyə, zəkaya lazımi qiyməti verə bilmişdir.

2.7.2. Təqiyyəddin ibn Teymiyyə

Bundan əvvəl qeyd etmişdik ki, fəlsəfəyə etiraz edənlər arasında sələfilik məktəbinin nümayəndələri də olmuşdur. Onların arasında Əbülabbas Təqiyyəddin Əhməd ibn Əbdülhəlim ibn Məcdəddin Əbdüssəlam ibn Teymiyyə əl-Hərraninin (1263-1328) adı daha məşhurdur. İbn Teymiyyə fəlsəfə və filosoflara dair tənqid və iqrar mahiyyətli mülahizələrini xüsusi kitablarda toplamışdır. Bu kitablara “ər-Rədd əla əl-məntiqiyyin” (Məntiqçilərə cavab), “Minhac əs-Sünnə” (Sünnə yolu), “Nəqz əl-məntiq” (Məntiq elmini təkzib), “Dər təarüz əl-əql və ən-nəql əv müvafəqət səhih əl-mənqul li sərih əl-mə`qul” (Ağlın nəqllə

ziddiyyətinin rəddi və ya doğru nəqlə saf aqlın uyğunluğu)¹, “əl-İklil fil-mütəşabeh və ət-təvil” (Mütəşabeh ayələrə və təvilə dair tac (əsər) və s. daxildir.

İbn Teymiyyə ilk üç nəsildən – səhabələr, birinci və ikinci nəsil tabeirlərdən sonra islam dünyasının kəlam və fəlsəfənin fəsadlarına tuş gəldiyini bildirərək bu elmlərə qarşı çıxır, ilk üç nəslin – sələfi-salehinin yoluna qayıtmağın zəruriliyini vurğulayır, əsrlərin kəlam və fəlsəfi mübahisələrlə dolu məcrasını əvvəlki istiqamətinə qaytarmağa çalışırdı (60, 251). O, müsəlman məşşailərini qədim yunan filosoflarını kor-koranə yamsılamaqda, Aristotel metafizikasını və Hərran sabiilərinin etiqad təlimlərini dinə daxil etməkdə, əsərlərində islama zidd fikirlərə yer verməkdə günahlandırır (130, I, 357) və düşünürdü ki, həqiqi biliklərin mənbəyi kimi təkcə Quran və Sünnə çıxış edir; həqiqət təkdir və onun ancaq bir mənbəyi ola bilər, elə isə fəlsəfəyə ehtiyac yoxdur (170, 6); islamdanqabaqkı səmavi dinlərin də ilahi məzmununu təhrif edənlər məhz filosoflardır (130, I, 165).

İbn Teymiyyənin problemi qoyma üslubu və üsulları Qurana və Sünnəyə əsaslanır: “O, bir məsələni təfəsilatı ilə öyrəndiyində əvvəlcə Qurana müraciət edirdi. Əgər axtardığını Quran ayələrində tapmazdysa, hədislərə üz tuturdu. Ancaq İbn Teymiyyə bütün hədisləri deyil, mühəddis-tənqidçilər tərəfindən araşdırılan və mötəbər rəvayətçilərin nəql etdikləri hədisləri qəbul edirdi” (104, 64-65). Bu üslub filosofların ilahiyyəyə dair görüşlərini tənqid edərkən onun karına gəlmişdi. Misirli tədqiqatçı Məhəmməd əbu Zəhrəyə (1898-1974) görə, İbn Teymiyyə dini biliklərin mənbəyinin peyğəmbərlik ol-

¹ Kitabın digər adı belədir: “Nəsihət əhl əl-iman fir-rədd əla məntiq əl-yunan” (Yunan məntiqinin təkzibi haqda iman sahiblərinin nəsihəti).

duğunu bildirməklə digər mənbələri rədd etmiş, rəşadətli “uyğunlaşdırma”da Quran ayələrini yozmağın yolverilməzliyini vurğulamışdır (55, 227). İlahi biliklərin mənbəyi vəhydir və Quran metodu dinin əsas və ikinci dərəcəli məsələlərində (*üsul* və *füruat*) ən mükəmməl təsdiq metodudur (74, II, 49-56). Elə bu səbəbdən İbn Teymiyyə Qəzalinin kəlam, fəlsəfə, batinilik və sufilik təlimləri arasında sonuncunun köməyi ilə həqiqəti əldə etməyin mümkünlüyü iddiası ilə razılaşmır, onu “Sünnə və Hədis əhli”nin tutduğu “məhəmmədi” yolu ilə getməməkdə ittiham edir (74, II, 94). Həmçinin İbn Teymiyyə deyirdi ki, filosoflar təbiət qanunları əsasında Allahın mövcudluğunu isbatlamağa cəhd göstərmişlər və irrasional mahiyyətlərin qeyri-münasib üsullarla izah edilməsi səbəbindən onların üsulları dinin əsas anlayışlarını təhrif edir. Fəlsəfi metodlar həm də məqsədlər baxımından ziddiyyətli, əldə edilən “nəticə” isə cüzidir. İbn Teymiyyə filosofların cəhdlərini çıxılmaz qayanın üstündəki azacıq dəvə ətinə əldə etmək istəyinə oxşadaraq bildirir ki, nə qayaya çıxmaq mümkündür, nə də ət az olduğu üçün zəhmət çəkməyə dəyər. Fəlsəfi metodlar dini biliklərin mənbəyi rolunu ona görə oynaya bilmir ki, bir filosof digər filosofun dəlillərini təkzib edir (74, II, 67). Onu da qeyd edək ki, İbn Teymiyyənin bu mövqeyi onun fəlsəfəyə nifrət bəsləməsi mənasına gəlmir. O, öz iddialarını əsaslandırmaq üçün fəlsəfi üsullara tez-tez müraciət edən ilk sələfi alimidir: “İbn Teymiyyədən əvvəl sələfilərin sələfilik məktəbini müdafiə edib müxaliflərini süzdürmək məqsədilə əqli dəlillərdən istifadə etmələri faktına rast gəlinmir” (168, 15). Sələfilik nöqteyi-nəzərlərini rəşadətli argumentlilik bazasına oturtmağa cəhd göstərən İbn Teymiyyə təqdim etdiyi dəlillərin fəlsəfi məzmununda olduğunu bildirir, onların “böyük filosoflar”ın təlimləri ilə ziddiyyətini sübut

etməyə çalışırdı (168, 15). Qəzali kimi İbn Teymiyyə də fəlsəfəni öz əleyhdarlarına tutarlı cavab vermək, sələfiliyin mənafeyini qorumaq üçün öyrənmiş, müxalifləri ilə polemikalarında məşşai və ya işraqi filosofların metodlarından istifadə etmiş, fəlsəfi ideyaları ön plana çıxartmışdı (168, 15).

İbn Teymiyyə filosoflara iki fərqli prizmadan nəzər salmışdır. Belə ki erkən dövr yunan filosoflarından Sokrat və Falesi təqdir etmiş, onların Allaha inandıklarını, kainatın yaradılması və cismani dirilməni qəbul etdiklərini bildirmişdi (171, 313-330). İbn Teymiyyənin tənqid etdiyi filosoflar aristotelçi məşşai filosoflarıdır (74, II, 116). O onların arasında həm yunan, həm də müsəlman peripatetiklərinin adlarını çəkir (74, II, 324-330). Yeri gəlmişkən, deyək ki, İbn Teymiyyə “islam filosofu” anlayışını qəbul etməmiş, əsərlərində “müsəlmanlardan olan filosoflar”, “islama inanan filosoflar” ifadələrini işlətmişdir (171, 199). İbn Teymiyyəyə görə, məşşai filosofları ilahiyyat məsələlərində küfrə varmış, yəhudilər və xristianlardan olan kafirlərdən daha acınacaqlı vəziyyətə düşmüşlər (144, 367). İnsanların dini hisslərini korlayıb, dinin əsas prinsiplərinə əks iddialar səsləndirdikləri üçün İbn Teymiyyə filosofları “atəşpərəstlərdən, ərəb, hind və türk müşriklərindən daha çox zəlalətə düşər olmuşlar” (172, 71) kimi xarakterizə edir. Çünki müşriklərin əksəriyyəti dinin əsas məfhumlarından olan dünyanın əzəliliyi məsələsini təkzib etməmişdir. Bu iddianı ilk dəfə irəli sürən Aristotel olmuşdur (172, 71).

İbn Teymiyyənin tənqid etdiyi filosoflar arasında Aristotelin, Farabinin, İbn Sinanın, İbn Rüşdün, Nəsirəddin Tusinin, Sührəvərdi və başqalarının adlarını çəkmək mümkündür. İbn Teymiyyə kainatın əzəliliyi ideyasını ilk dəfə irəli sürüb hərəkəti bütövlükdə fələklə əlaqələndirdiyinə (74, VI, 259) görə

Aristoteli, vacib və mümkün varlıq anlayışlarını əzəli və yarıdılmış varlıq məfhumlarından ayrı tutmaqla (74, I, 118; V, 389), kainatın əzəliliyini iddia etməklə Quran ayələrini öz fəlsəfi görüşlərinə uyğunlaşdırdığı üçün (74, V, 312, 434) İbn Sinanı, filosofları peyğəmbərlərdən üstün görüb, sonuncuların mənəvi həqiqətləri təxəyyül ilə əldə etdiklərini, ölümdən sonra yalnız ağıllı – alim ruhların yaşadığını deyərək fəlsəfi təlimində müşrik sabiilərdən təsirlənməsi səbəbi ilə (74, II, 102, 119; V, 24) Farabini tənqid etmişdir. İbn Rüşdə gəlincə, İbn Teymiyyə onu ilahiyyat mövzularında səhvlər buraxmağına baxmayaraq (73, 132) islama ən yaxın filosof hesab etmişdir (155, I, 191; 163, 26). Nəsirəddin Tusi isə sabiilərə meyl etdiyi üçün (74, II, 123) dinsiz adlandırılır (173, VI, 32). Sührəvərdi də, İbn Teymiyyənin fikrincə, təlimini sabii filosoflardan və atəşpərəstlərdən əxz etmiş, peyğəmbərlik məfhumunu öz fəlsəfi ideyalarına uyğunlaşdırmış filosof idi (144, 195; 173, I, 130).

Ümumiyyətlə, İbn Teymiyyə ittiham və tənqidlərində aşağıdakı məsələlərə toxunmuşdur:

Kainatın əzəliliyi. İbn Teymiyyə bildirirdi ki, filosoflar kainatın əzəli olduğunu iddia etməklə sapqınlığa düşmüşlər (74, V, 416). Bu məsələdə o, Aristoteli, Afrodisiyalı İskəndəri, Perikli, Farabini və İbn Sinanı ittiham edir (154, II, 143). İbn Teymiyyəyə görə, filosofların kainatın əzəliliyi iddiası onların əzəli səbəb (*illət*) ideyasında öz əksini tapıb. Çünki səbəb-nəticə (*illət-mə'lul*) əlaqəsində səbəbin əzəliliyi “əvvəli olan nəticə” anlayışını sual altında qoyur. Əgər əzəli səbəb məfhumundan imtina edilərsə, kainatın əzəliliyi düşüncəsi də puç olar (155, I, 67). İbn Teymiyyə qeyd edirdi ki, filosoflar kainatın əzəliliyinə dair nəinki tutarlı, heç adi dəlillərə də sahib deyillər. Onların “səbəb-nəticə” (*illət-mə'lul* və ya *əsər-müəssər*) və “əşya və

hadisələrin iradi səbəbkarı" (*faili-muxtar*) (182, 123) ideyaları, əslində kainatda heç bir şeyin əzəli olmadığını göstərir və yaradılmanı (*hüdü*s) ifadə edir (130, I, 406).

"Birdən bir çıxar" ideyası və ya südür təlimi. İbn Teymiyyəyə görə, südür təlimi həqiqəti inkardır və ağıl bunu asanlıqla dərk edir (74, II, 70). Bu təlimi tənqid edən İbn Teymiyyə Qur'an nöqtəyi-nəzərinə görə hər şeyin cüt yaradıldığını¹, filosofların bu məsələdə fikir ayrılığına düşdüklerini, İbn Rüşdün sözügedən təlimə etiraz etdiyini (130, I, 323; 12, 30), təlimin adındakı "bir" sözünün qapalı, mübhəm olduğunu (130, I, 402) deyərək göstərir ki, yaradılma "Məxluqat Allaha tabedir və Allah bütün məxluqatın sahibidir" ideyasında daha dolğun şəkildə ifadə edilir (74, II, 70).

Peyğəmbərlik. İbn Teymiyyə Aristotel və digər yunan filosoflarına peyğəmbərlik təsisatına dair məlumatları olmadığından dözümlü münasibət bəsləyir. Amma müsəlman filosoflarını peyğəmbərlik məfhumuna uyğun düşməyən görüşlərinə görə tənqid edir. Onun gəldiyi qənaət budur ki, peyğəmbərlik anlayışına münasibətdə filosoflar bir-biri ilə üst-üstə düşməyən görüşlər irəli sürmüş, bu anlayışın rəşional izahını vermişlər (74, II, 117; III, 77-78). Belə ki onlar peyğəmbərliyi Aktiv Ağıl kimi nəzərdən keçirmiş, onun peyğəmbərlərin qəlbinə "axdığını" iddia etməklə vəhyə dair ənənəvi nöqtəyi-nəzərlə razılaşmamışdılar. Onlara görə, ilahi bilikləri gətirən Cəbrayıl peyğəmbərlərin daxilində canlanan xəyal və ya Aktiv Ağıldan başqa bir şey deyildir. Bu tənqid filosofların peyğəmbərlərdən üstün olduğunu

¹ İbn Teymiyyənin bu iddiası əleyhinə Adəmin tək olaraq yaradılması görüşü irəli sürülür (104, 67). Amma İbn Teymiyyə iyerarxik yaradılma anlayışına əsaslandığı üçün haqlıdır. Halbuki məşşai filosoflarının südür təlimində kosmoqonik iyerarxiya baxımından insan ən aşağı pillədə yer alır.

ifadə edən iddianın təhlilində daha da kəskinləşir (74, V, 417). Bu vaxt İbn Teymiyyə Farabinin adını çəkir və İbn Sinanın ideyalarını ona qarşı qoyur.

Ağıllar təlimi. İbn Teymiyyə müsəlman filosoflarının On Ağıl və Aktiv Ağıl iddialarına etiraz edirdi. O, filosofları islamdan əvvəlki dövrdə yaşamış ərəblərlə müqayisə edir, birincilərin daha çox yanıldıqlarını diqqətə çatdırırdı. Belə ki müşrik ərəblər mələklərin yaradılmış olduğunu qəbul etmiş, onlara “Allahın qızları” adını vermişdilər. Filosoflar isə mələkləri On Ağılla eyniləşdirirdilər. Həmçinin məşşai filosoflarının əsərlərində ağıl Allah istisna olmaqla hər şeyin “rəbb”i hesab edilir, Aktiv Ağıl isə Ayaltı aləmin (*ma təht fəlak əl-qəmər*) yaradıcısı olaraq qəbul edilirdi (136, 102): “Bu filosofların sözləri onların (yəhudilər, xristianlar və müşrik ərəblər nəzərdə tutulur – M.E.) dediklərindən daha pisdır. ...Bu da (filosofların “fəal ağıl” Ayaltı aləmin yaradıcısı kimi qəbul etmələri – M.E.) həqiqətin elə bir inkarıdır ki, nə Kitab əhlindən olan dinsizlər, nə də ərəb müşrikləri belə hərəkət etmişlər” (136, 102). Bununla yanaşı, İbn Teymiyyə məşşai filosoflarından fərqli olaraq erkən dövr müsəlmanlarının mələkləri “ağıllar” və “nəflslər” (canlar) hesab etmədiklərini diqqətə çatdırır (136, 275).

Demişdik ki, İbn Teymiyyə “Aktiv Ağıl Cəbrayıl bir tutduqları üçün filosofları tənqid etmiş, onları peyğəmbərlik məfhumuna rəşional məzmun kəsib etdirməkdə təqsirləndirmişdi. O, filosofların “özlüyündə mövcud ağıl” ideyasını yaradılmış aksidensiya (*ərəz*) hesab etmişdir: “...ağıl Peyğəmbərə, səhabələri və ümmətinə görə aksidensiyaadır” (136, 76).

“Ruhun elmlə kamilləşməsi” iddiası. İbn Teymiyyə ruhun dinlə, ibadətlə deyil, elmlə kamilləşdiyini deyən filosofları küfrdə ittiham edərək (74, II, 124-125), bildirmişdi ki, ruh Allahu

tanımaq və ona ibadət etməklə bitkin hala gəlir (136, 144). O, filosofların “ruh kamilləşdikdə Vacib varlığı dərk etmək mümkün olur” iddiasını rədd etmişdir. Həmçinin bəzi filosofların “Elmi kəsb etdikdən sonra bu elmə sahib şəxs ibadət mükəlləfiyyətindən azaddır” iddiasını kəskin şəkildə tənqid etmişdir (74, II, 125). Filosofların ilahi biliklərdən bixəbər qaldıqları üçün insanı kamilləşdirən elmin fəlsəfə olduğunu iddia etdiklərini (74, II, 125) deyən ilahiyyatçı bu faktla öz tənqidinə legitim forma qazandırmağa cəhd etmişdir.

Həmçinin İbn Teymiyyə filosofların məntiqi mülahizələrini, “təriflər əsasında məfhumları dərk”, “analogiyanın (qiyas) biliyin mötəbərliyini təsdiqləyən yeganə vasitə olması” və “təsəvvür və dəqiqliyə əminlik əsasında həqiqi bilikləri kəsb” ideyalarını qəbul etməmiş (81, XX, 410), Aristotel məntiqini tənqid əməliyyatına təhkim edərək, əlaqədar qeydlərini “Məntiqçilərə cavab” kitabında toplamışdı. Məsələn, filosofların “təriflər əsasında məfhumları dərk” iddiası absurddır, çünki insanlar elmi təcrübəni heç də təriflər əsasında əldə etmirlər; peyğəmbərlər və tərəfdarları təriflərdən istifadə etməyiblər; Məhəmməd peyğəmbərdən sonra ən xeyirli nəsil hesab edilən ilk üç nəsil təriflərə əhəmiyyət verməmişdir (104, 65-66). İbn Teymiyyə bu qənaətdə idi ki, insan dadı, qoxunu, rəngi, acıq və toxluğu, sevgi və nifrəti, sevinc və kədəri hiss orqanları ilə qavrayır, odur ki belə mücərrədliklərin isbatlanması üçün onları təriflərlə təsvir etməyə lüzum qalmır (136, 11). Bununla yanaşı, İbn Teymiyyə analogiya (qiyas) əsasında Allahın mövcudluğunu isbatlamaq üçün filosofların irəli sürdükləri “analogiya (qiyas) biliklərin mötəbərliyini təsdiqləyən yeganə vasitədir” iddiasına etiraz edərək göstərirdi ki, qiyas müxtəlif kateqoriyalara daxil varlıqlar haqqında bütöv təsəvvür hasilə gətirə

bilmir. Analogiya o halda məqbuldur ki, bir-birinə oxşayan iki əşya və ya hadisə mövcud olsun; deməli, onun əsasında ilahi qüvvənin mövcudluğunu isbatlamağa cəhd Allaha bənzər ikinci varlığı zəruri edir. Bu isə qeyri-mümkündür, çünki Allah heç nəyə oxşar deyildir (74, II, 122). Qeyd edək ki, İbn Teymiyyə bir elm kimi məntiqin müsbət tərəflərindən istifadənin əleyhinə deyildir. Onun məqsədi kəlamçılar və filosofların ilahiyyatla əlaqədar məntiqi mülahizələrinin yanlışlığını aşkar etmək idi: “Həmçinin bilirdim ki, onun (məntiqin – M.E.) məsələləri arasında doğru olanları da mövcuddur. ...Əslində bütün cəhdlərim bunun (məntiqi təkzib – M.E.) üçün deyildi. Əsas diqqətimi ilahiyyat məsələləri ilə əlaqədar olaraq onların əleyhinə yazmağa vermişdim. Mənə məlum oldu ki, onların ilahiyyat haqqında olan məntiqi mülahizələrinin əksəriyyəti naqisdir” (154, IX, 82).

İbn Teymiyyə filosofları həm də ona görə tənqid atəsinə tuturdu ki, onlar dirilmənin cismən olub-olmamağı haqqında ziddiyyətli rəylər səsləndirmiş (154, IX, 35-36; 74, II, 119), Allahın “cüzi” olandan bixəbər qaldığını iddia etmiş (154, IX, 249), dini mətnlərə zidd şeylərin ağılla dərkinin mümkünliyünü, ayə və hədislərin rəasional üsullara uyğun düşmədiyini bildirmişlər (74, III, 78).

İbn Teymiyyə yaradıcılığında filosoflar bir çox məsələdə tənqid obyektinə seçilir, kafirlikdə ittiham edirlər. O, Əbu Hamid əl-Qəzalinin filosofların üç məsələdə küfrə düşmələri fikrinə şərik çıxsada, bununla kifayətlənməmiş, peyğəmbərlik, mələklər, Allahın “kəlam” atributu, şəfaət və ilahi iradə problemlərinə də münasibətdə onları kafirlikdə günahlandırmışdır (136, 523).

Filosoflar və fəlsəfəyə münasibətdə İbn Teymiyyənin Qəzalidən təsirləndiyini isbatlamaq bir qədər çətinidir. Amma o da so-

nuncu kimi yeri gəldikcə fəlsəfə elminin müsbət cəhətlərindən söz açmışdır. İbn Teymiyyə də deyirdi ki, filosofların ideyalarını bütövlükdə inkar etmək doğru deyildir: "...onların (filosofların – M.E.) Kitab və Sünnə ilə üst-üstə düşən fikirlərini qəbul etmək lazımdır..." (155, I, 191). O, bir sıra məsələləri izah edərkən filosofların deyil, mütəkəllimlərin mövqeyini haqlı hesab etsə də, filosofların da üstün cəhətlərini sadalamağı unutmamışdır. İbn Teymiyyə iddia edirdi ki, ilahiyyat mövzularında kəlamçılar, riyaziyyat və təbiət elmlərində isə filosoflar mötəbər biliklərə sahibdir (155, I, 191-192; 74, II, 117-118). Əsərlərinin birində filosofları mütəkəllimlərlə müqayisə edən İbn Teymiyyə yazır: "Filosofların ilahiyyat, peyğəmbərlik, dirilmə və şəriət haqqında olan səhvləri mütəkəllimlərininkindən çoxdur. Amma onlar riyaziyyat və təbiət elmlərində mütəkəllimlərdən daha düzsözlüdürlər. Mütəkəllimlərin bu elmlərə dair sözlərinin əksəriyyəti elm, ağıl və şəriət sarıdan çox kasaddır" (136, 311).

O da maraqlıdır ki, İbn Teymiyyə həm müsəlman, həm də qeyri-müsəlmanların təbiət elmləri, təbabət və riyaziyyata dair kitablarından istifadə olunmasını şəriət baxımından icazəli hesab etmişdir (104, 70).

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, məşşailik təlimini öyrənməkdə İbn Teymiyyənin məqsədi müxaliflərini susdurmaq olmuşdur. Onun yaradıcılığında fəlsəfənin tutduğu yeri aşağıdakı kimi təsvir etmək mümkündür:

– Fəlsəfi ideyalar mütəkəllimlərin iddialarını təkzib məqsədilə istinad nöqtəsi seçilmişdir (74, I, 39);

– Mühakimə və təhlil prosesində mütəkəllimlərin üsulları kafi hesab edilmişdir. Fəlsəfi səciyyə kəsb etdirilən bu üsullar çox vaxt mütəkəllimlərin əleyhinə işləyən argument bazası rolunu oynamışdır (173, VI, 9);

– Filosoflar tənqid edilərkən eyni mövzuda fərqli mövqelərdən çıxış edən filosoflardan birinin dəlilləri digərlərinə qarşı qoyulmuşdur. Buna, əsasən İbn Sina və İbn Rüşdün fəlsəfi ideyalarının müqayisəsində rast gəlinir. Qeyd edilməlidir ki, İbn Teymiyyə mötəbərliyinə əmin olduğu fəlsəfi dəlilləri argument seçmişdir;

– Filosof və mütəkəllimlərin ilahiyyatla əlaqəli iddiaları kəlam və fəlsəfənin qayda-qanunları, anlayışları vasitəsilə təkzib edilmişdir. Belə bir üsula erkən dövr sələfi nümayəndələrinin əsərlərində təsadüf edilmir. İbn Teymiyyə “İstilah əhlini öz məfhumları ilə təkzib etməyə Şəriət icazə verir” qaydasını təsis etmişdi (173, I, 143).

Deyilənlərdən bu nəticə hasil olur ki, İbn Teymiyyə islamın sadıq müdafiəçisi olmuş, fəlsəfi iddiaları öyrənərkən Quran və Sünnədən kənara çıxmamış, həqiqətə çatmada dinin kafi olduğunu demiş, məşşai filosoflarının mülahizələrinin lüzumsuzluğundan söz açmışdır. İbn Teymiyyə filosofların dinin etiqad ehkamlarına dair görüşlərini öyrənmiş, həmin görüşlərin bir-birinə uyğun gəlmədiyini rasional-məntiqi üsullarla aşkara çıxarmışdır. Bununla belə, o, bütövlükdə fəlsəfəni rədd etməmiş, onun müsbət cəhətlərini, filosofların riyaziyyat, təbabət və təbiət elmlərində qazandıqları nailiyyətləri təqdirlə xatırlamışdır. Fəlsəfə və filosofları tənqid edərkən kortəbii ittihamlar səsləndirməmək, hər bir fəlsəfi mülahizəni həm fəlsəfi, həm də dini anlayışlar əsasında təhlil etmək İbn Teymiyyə tənqidinin maraqlı mənzərəsini əmələ gətirir. Həç də təsadüfi deyildir ki, ərəb-islam fəlsəfəsinin müasir tədqiqatçılarından Dmitri Gutas (1945) İbn Teymiyyə tərəfindən filosofların tənqidini “parlaq zəkaya, dərin təfəkkürə əsaslanan tənqid” kimi xarakterizə etmişdir (65, 138).

NƏTİCƏ

İslam fikrində din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunun tədqiqi bu dinin hakim olduğu cəmiyyətlərdə, elmi-dini dairələrdə rasionallığın, rəşadət elmlərin statusunu müəyyənləşdirmək məqsədi güdür. İslama emosional-ekspressiv münasibət bəzən “dini mühafizəkarlıq və ehkamçılığın azad düşüncəyə əksliyi” iddiası ilə müşayiət olunur, Müsəlman coğrafiyasında elmi-iqtisadi geriliyin səbəbkarı kimi sözügedən dinin adı hallanır. Belə qərəzli iddianı ciddi akademik araşdırma ilə dəf etmək, islam dininin elm və təfəkkürə verdiyi əhəmiyyəti bütün detalları ilə açıb göstərmək zərurət kəsb etmişdir.

Tədqiqatın qısa məzmunu və gəlinmiş nəticələri aşağıdakı kimi xülasə etmək mümkündür:

– Vəhyə münasibətdə ağılın statusu islamın yaranmasından etibarən müsəlmanları düşündürmüşdür. Odur ki bu problemin özünəməxsus terminologiyası yaranmış, əlaqədar ədəbiyyatlarda ağıl – vəhy, ağıl – iman, nəql – əql, xəbər – ağıl, hədis – rəy, nəss – qiyas və bəyan – bürhan kimi təbirlərdən istifadə edilmişdir. İslam fikrində sələfilik, kəlam, sufilik və fəlsəfə tərəfindən problem öyrənilmiş, müxtəlif görüşlər irəli sürülmüşdür. İslam fikrinin erkən mərhələsində – Məhəmməd peyğəmbər və səhabələrinin yaşadığı dövrdə siyasi-inzibati, iqtisadi və hətta bəzi dini problemlərin həllində rəşadət üsullara əhəmiyyət verilmişdir. Məhəmməd peyğəmbər bir sıra ictimai problemlərin rəşadət həllini göstərmiş, indiki dövrdə analogiya (qiyas), sillogizm (istinbat – deduksiya), istidlal, istehsan (aprobasiya) və induksiya adlandırılan üsullardan istifadə etmiş-

dir. Həmçinin o, baş verənlərə çoxluğun rasionel münasibətini öyrənirdi ki, bu da islam hüququnda “şura” adlandırılır. Peyğəmbər sadəcə vasitəçi – vəhyi alıb insanlara ötürən olmamış, müxtəlif problemlərə ağılın prizmasından münasibət bildirmişdir. Qeyd edək ki, o, vəhyin kəsildiyi vaxtlarda rasionel üsullardan istifadə etmişdir, – bu, islamın mahiyyət etibarı ilə insan ağılına verdiyi əhəmiyyətin göstəricisidir.

Peyğəmbərin davamçıları – səhabələr də Quranda münasibətin bildirilmədiyini və ya ümumi olaraq toxunulmuş məsələlərin rasionel izahına cəhd göstərirdilər. Qrup məşvərəti – şura erkən islam rasionel fikrində xarakterik cizgi idi. Amma bu dövrdə rasionel düşüncə ibtidai təzahür formaları ilə müşayiət olunurdu. Onun nəzəri aspektləri hələ işlənilib hazırlanmamışdı. Sonralar ictihad, rəy, qiyas, istehsan və s. adlandırılacaq məfhumların o dövrdə müvafiq terminlərlə ifadə edilməməsi faktı da buna dəlalət edir.

– VII əsrin ortalarından etibarən islam fikrində rasionallıq nəzəri-mütəşəkkil forma alır, rasionel təlimlər və cərəyanlar yaranır. Ümumiyyətlə, Müsəlman dünyasında rasionel təmayülün yaranmasına səbəb olmuş amilləri daxili və xarici olmaqla iki yerə ayırmaq mümkündür. Nəzəri rasionallıq, əsasən daxildə baş verən siyasi-dini proseslərin nəticəsində təşəkkül tapmışdı; Peyğəmbərin vəfatından sonra meydana gələn daxili siyasi çəkişmələr: imamət məsələsi, III xəlifə Osmanın qətli, Cəməl və Siffin döyüşləri, Əməvilərin hakimiyyəti ələ keçirməsi ilə yaranmış nəzəri-dini problemlər müsəlman rasionel fikrinin təşəkkülündə rol oynamış daxili amilləri əmələ gətirir. Ayə və hədislərdə bu nəzəri-etiqad problemlərinə aid birbaşa cavabların olmamağı yeni həll yollarının axtarışını zəruri edirdi. Siyasi qruplar öz iddialarını əsaslandırmaq üçün Quran ayələrinə

müraciət edirdilər; müvafiq dəlil tapılmadıqda ayələrin yozulması işi başlanırdı. Təvil – yozumlar dini-rasional fikrin təşəkkülündə əhəmiyyətli rol oynamışdı.

Xarici amillərə isə Xilafət ərazisinin genişlənməsi, müsəlmanların müxtəlif fəlsəfi, fikri təlimlərlə, məktəblərlə tanışlığı, bu təlim və məktəblərdən dini ehkamları müdafiə məqsədilə onları mahiyyət baxımından öyrənməyin zəruriliyi, nəhayət, tərcümə fəaliyyətinin nəticəsində Müsəlman dünyasında fəlsəfə və məntiq elminin meydana çıxması və sairə göstərmək olar.

İslam tarixində rasionallığın yaranmasında daxili amillərin rol oynamasına şübhə ilə yanaşan qərəzli nöqtəyi-nəzəri rədd edərək göstəririk ki, rasionallıq islamın təbiətindən irəli gəlir və onun təşəkkülündə xarici amillərin rolunu qabartmaq lazımdır. Doğrudur, xarici amillərin təsiri istisna edilmir. Amma bu amillər rasional fikrin meydana çıxmasına deyil, onunla əlaqəli müzakirə və mübahisələrin, fikir ayrılıqlarının məzmununa, veriləcək cavabların üslubuna təsir göstərmişdir.

Ümumiyyətlə, müsəlman rasional fikrinin təşəkkülü daxili tələbatla, həmçinin islam dininin özü ilə əlaqədar olmuşdur.

– İslam rasional fikrinin nəzəri aspektlərinin işlənilib-hazırlanmasında ilk müsəlman rasionalistlərinin – mötəzililərin danılmaz xidmətləri vardır. Onlar həm daxili dini-siyasi proseslərin meydana çıxardığı problemlərə (küfr-iman, Allahın ədaləti, iradə azadlığı və s.) cavab tapmaq, həm də kənar nöqtəyi-nəzərlərin iddiaları qarşısında islamı müdafiə etmək üçün rasional üsullara söykənirdilər. Mötəzililik təliminin islam rasional fikri tarixindəki yerini qısa şəkildə belə ifadə edə bilərik: mötəzililik islam tarixində ilk mütəşəkkil rasional təlimdir; ağıl və vəhy ilə əlaqəli məsələlərin nəzəri tərəflərini ilk dəfə mötəzili alimləri işləyib hazırlamışlar; ilk dəfə olaraq Quran

və hədisləri ikinci plana atmaqla ağılın rolunu mütləqləşdirmək mötəzili nöqtəyi-nəzərə xasdır; ağılla dərki qeyri-mümkün dini məsələlərin şərhində ənənədən kənara çıxmaqla, “qeyb” (irrasional) anlayışlarının (vəhy, axirət, qəbir əzabı, ilahi atributlar) rəasional izahını verməklə islam fikri tarixində inqilab yaratmış mötəzili alimləri rəasional hərəkətin pionerləri hesab olunurlar.

– İslam fikri tarixində ən böyük rəasional məktəb kəlamdır. O, hər şeydən əvvəl Quran və Sünnəyə, daha sonra isə rəasional üsullara əsaslanan islam ilahiyyətidir. Kəlam elmində “nəqli” və əqli üsullardan istifadə edilirdi. Rəasional üsullara “nəzər” və “istidlal”, məlumun məchulla müqayisəsi – “qiyas əl-qaib əla əş-şahid”, qarşı tərəfin iddialarının onların öz dəlilləri ilə puç edilməsi – “ilzam”, iddiaların əsassız olduğunu isbatlamaqla yanaşı, bu iddiaları irəli sürən şəxsin niyyəti və məqsədinin də puç olduğunu sübut etmə – “inikas əl-ədillə” və s. daxil idi. “Nəqli” dəlillərə müraciət kəlam elmində ehkamçı-dini cəhəti əks etdirirdi. Ancaq kəlamda ehkamçılıq kortəbii deyildi. Belə ki, etiqadla əlaqəli mövzularda nəqli dəlillərə o halda müraciət etmək mümkün idi ki, onlar məzmun baxımından konkret, istinad baxımından mütəvatir olsun. Əgər nəqli dəlil qəti və mütəvatir deyildisə, kəlamçılar ona müraciət etmirdilər.

– İslam tarixi ehkamçılarla rəasionalistlərin münasibətlərindəki ziddiyyət və gərginliyi inkar etmir. Ehkamçıları təmsil edən “Hədis tərəfdarları” məktəbi ilə rəasionalist “Rəy tərəfdarları” məktəbi arasında ciddi fikir ayrılıqları mövcud olmuşdur. Lakin tədqiqatlar göstərir ki, müsəlman ehkamçılarının rəasionallığa, bəzi rəasional təlimlərə etiraz etməsini iman-ağıl ziddiyyəti kimi xarakterizə etmək doğru deyildir. Əslində bu, problemi hərtərəfli təhlil etməyən, ya da edə bilməyən zehniyyət məsələsidir. Kəlam və mötəzililiyin bəzi ideyalarını

təzkib düşünməni inkar mənasına gəlmir. Mühafizəkar ehkamçıları əqli dəlillər və ya rəşional idrak deyil, etiqad məsələlərinin şərhində bəzən insan zəkasına vəhydən çox etimad göstərmək təmayülü qıcıqlandırmışdır.

– Müsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin yaranması nəticəsində ağıl-vəhy münasibətləri mövzusu təkcə fiqh və kəlamın deyil, fəlsəfənin – islam fəlsəfəsinin də tədqiqat obyektinə çevrilmişdi. Xilafət ərazisinin genişlənməsi, başqa mədəniyyətlərlə təmas, tərcümə fəaliyyəti, IX əsrin başlanğıcından xilafətin paytaxtı Bağdad şəhərinin dinin, qeyri-müsəlman mədəniyyəti və fəlsəfənin tədqiq edildiyi mərkəzə çevrilməsi – bütün bunlar islam fəlsəfi fikrinin yaranmasında rol oynamış amillərdir. Fəlsəfi fikrin təşəkkülü kənardan “idxal” olunmuş reallıq deyildi. Belə ki ağıl-vəhy məsələləri ilə əlaqədar problemlərin həllində qeyri-ənənəvi üsullara müraciət, islamın etiqad təlimini fəlsəfi şərhələrlə təhrif etmək cəhdlərinin qarşısını almaq istəyi, yunan fəlsəfəsinin təhrif olunmuş hikmət hesab olunması, yunan fəlsəfəsində islamla üst-üstə düşən monoteist “element”lərin mövcudluğu – bütün bunlar müsəlman ziyalılarında fəlsəfə ilə məşğul olmaq arzusu meydana gətirmişdi.

– Müsəlman dünyasında fəlsəfi nöqteyi-nəzərlərə etiraz ağıla, geniş mənada fəlsəfi tənəkkürə düşmənin münasibətin təzahürü deyildir. Bu etiraz həqiqəti öyrənmədə vəhy və din anlayışlarını rədd edən materialist yunan fəlsəfəsinin mütləq rəşional təbiətinə yönəlmişdi. Məsələn, İmam Şafeinin, İmam Malikin, Əhməd ibn Hənbəlin, Zərkəşinin, Zəhəbinin, Əbu Talib əl-Məkkinin, İbn Qəyyim əl-Cövziyyənin, İbn Xəldunun, İmam Rəbbaninin, İbn əs-Səlah və başqalarının fəlsəfəni təzkib etmələrinə səbəb müsəlman filosoflarının vəhy ilə müqayisədə ağıla ifrat etimad göstərmələri olmuşdur. Ümumiyyətlə,

müsəlman ilahiyyatçıları islam ictimai-dini fikrinə kənardan daxil olan ideyalara şübhə ilə yanaşırdılar. Belə bir mövqe fəlsəfəyə də ehtiyat əsasında yanaşmağı zəruri edirdi. Politeist elementlərdən xali olmayan yunan fəlsəfəsinə münasibət bu nöqteyi-nəzərdən “isti” deyildi. Rusiyalı tədqiqatçı E.A. Frolovanın ifadəsi ilə desək: “...müsəlman düşüncəsi ilahi səmanın bir-biri ilə çəkişən tanrılarla dolu olduğunu qəbul edə bilməzdi...”. İlahiyyatçıların fəlsəfəyə münasibəti yeknəsəq deyildi; bütövlükdə rəşadət səciyyə daşıyan Aristotel peripatetizmi mütəkəllimlər və fəqihlər tərəfindən təkzib edildiyi halda, idealist Platon fəlsəfəsi rəğbətlə qarşılanmışdı. Həmçinin yunan filosoflarının dini anlayışlara əks ideyaları inkar edildiyi halda, əxlaq, siyasət, riyaziyyat və təbabətə dair fikirləri müsbət qarşılanmışdı.

– Müsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin meydana gəlib, inkişafının pik nöqtəsinə çatdığı, fəlsəfi məktəblərin yarandığı bir dövrdə din-fəlsəfə probleminin müxtəlif təzahürləri özünü göstərmişdi: din müdafiə olunmuş (Qəzali), ağıl və vəhyin epistemoloji funksiyaları müzakirəyə çıxarılmış (fəlsəfi təlimə çevrilmiş mötəzililik və bəzi fəlsəfi təlimlərdə müşahidə olunurdu), imanla ağılın uyğunluğu iddiası irəli sürülmüş (İbn Teymiyyə və İbn Rüşd), islamın bəzi etiqad əsasları və yunan, ələlxüsus, Aristotelin fəlsəfi ideyalarının uyğunlaşdırılmasına cəhd göstərilmişdi (İbn Rüşd). Ümumi götürdükdə, islam fikrində din-fəlsəfə problemi ilə əlaqədar üç vəziyyət hökm sürürdü: 1) ehkamçılar fəlsəfə və fəlsəfi fikrin daşıyıcılarını rədd edirdilər. Əsasən “hədis tərəfdarları” və bir çox kəlam alimi bu mövqedən çıxış etmişdi; 2) Bəzi filosoflar (İbn Ravəndi və s.) dini və bəzi xüsusiyyətlərini (bilik mənbəyi rolunu oynamağı və s.) təkzib edirdilər. Bu filosoflar “dəhri” adlandırılmışdılar,

ateist dünyagörüşünə sahib idilər; 3) Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq – bu vəziyyət, əsasən, İbn Sina və İbn Rüşdlə təmsil olunan məşşailik və “Saflıq qardaşları” fəlsəfi təlimi üçün xarakterik idi.

Qeyd etmək mühümdür ki, müsəlman filosofları uzlaşdırma ilə dini fəlsəfəyə təhkim etmək məqsədi güdmürdülər. Məsələn, İbn Rüşd deyirdi: “Ey insanlar! Mən sizin ilahiyyət adlandırdığınız elmin səhv olduğunu iddia etmirəm. Lakin mən bəşəri elmin alimiyəm, – demək istədiyim də budur!”

– Din-fəlsəfə münasibətləri problemi islam fəlsəfəsinin – məşşailiyin xüsusi şəkildə öyrəndiyi problemdir. Məşşai filosoflarının fəlsəfi təlimlərində din-fəlsəfə problemi o dərəcədə aktual olmuşdur ki, İbn Rüşd fəlsəfə ilə məşğul olmağı bir zərurət hesab etmişdi. Qeyd edək ki, müsəlman filosoflarının dinə münasibəti mənfi olmamışdır. Çünki onlar Allaha tapınır, dinə inanırdılar. Bununla yanaşı, müsəlman məşşailəri Allah, vəhyə əsaslanan bilik, peyğəmbərlik, dirilmə məsələlərini fəlsəfənin tədqiqat obyektinə çevirmiş, dinlə fəlsəfəni “barışdırmağ”ı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. İslama görə fəlsəfənin rolunu müəyyənləşdirmək, həqiqəti aşkara çıxarmada həm fəlsəfə, həm də dinin imkanlarını öyrənmək onları maraqlandıran məsələlər olmuşdur. Bunu müsəlman məşşailik təlimində din-fəlsəfə probleminin həlli istiqamətində atılan addımlar adlandırmaq mümkündür.

– Orta əsr müsəlman rəşadət-dini fikrində din-fəlsəfə problemi haqqında dolğun təsəvvür hasil olsun deyə ayrı-ayrılıqda məşşai filosoflarının yaradıcılığını tədqiq etmişik. Belə ki ilk müsəlman filosofu Kindinin yaradıcılığının səciyyəvi xüsusiyyəti vəhyin birinciliyini etiraf etmək, dinin göstərişləri çərçivəsində əqli bilikləri vəhy-mənşəli biliklərlə uzlaşdırmaq-

dır. Kindiyə görə, üç cəhətdən fəlsəfə dinə uyğundur: a) məqsəd və məzmununda oxşar olmaq; b) tək həqiqəti əks etdirmək; c) hər ikisini öyrənmək zərurəti.

Ümumiyyətlə, traktatlarından məlum olur ki, Kindi dinin müdafiəçisi olmuş, ağıl qarşısında vəhyin birinciliyi ideyasından çıxış etmişdir. Qədim yunan fəlsəfəsinə dərinədən bələd olsa da, onun Allaha imanına şəksizlik xas idi. Fəlsəfəni yaxşı bilməyi ona dinin apologetikasında əzmkarlıq aşlamışdı.

– Məşşailik fəlsəfəsinin digər nümayəndəsi Farabi din-fəlsəfə problemini südur təlimi, peyğəmbərlik konsepsiyası, seçilmişlər və kütlələr ideyası əsasında öyrənmişdir. Farabi yaradıcılığında məqsəd və məzmun baxımından fəlsəfənin dinlə “barışdırılması”na cəhd müşahidə olunur. O iddia edirdi ki, filosoflar eyni mövzular ətrafında fikir ayrılığına düşsələr də, başlıca məsələlərdə vahid mövqedən çıxış edirlər. Fəlsəfə və dinin mövzu və məqsəd sarıdan bir-birinə oxşar olduğunu deyən filosof göstərirdi ki, hər iki sahə varlıqları öyrənir, xoşbəxtliyi tapmağı məqsəd bilir.

– Din-fəlsəfə problemi İbn Sinanın fəlsəfi yaradıcılığında ətraflı şəkildə öyrənilmişdir. Farabidə olduğu kimi, İbn Sina da din-fəlsəfə problemi çərçivəsində fəlsəfəyə müstəqil elm olaraq toxunmuş, dinin bəzi etiqad məsələlərinin rəşional təsvirini vermişdir. Filosofo görə, din və fəlsəfə eyni həqiqəti öyrənən ayrı-ayrı sahələrdir. Onların uzlaşması ona görə mümkündür ki, həm məqsəd və məzmun, həm də həqiqəti ifadə baxımından oxşardırlar. Amma fəlsəfə vurğunu olan İbn Sina din və fəlsəfə probleminə münasibətdə ənənədən kənara çıxmış, irrəşional məsələləri rəşional üsullarla izah etmiş, vəhy kimi fəvqəltəbii hadisəni Aktiv Ağılla əlaqələndirmiş, ilahi kreasionizm təliminə yenidən nəzər salmış, müsəlman ilahiiyatçıları tərəfindən rədd

edilən feyz-südürlə təlimini yaratmışdır. Buna baxmayaraq, o, dinin Allah, peyğəmbərlik və axirət məsələlərinə səmimi qəlbdən iman gətirmiş şəxsiyyətdir.

– Müsəlman məşşailiyinin son qüdrətli nümayəndəsi hesab edilən İbn Rüşd (1126-1198) fəlsəfə-din problemini özünəməxsus şəkildə öyrənən nöqtəyi-nəzərlər təqdim etmişdir. O, din-fəlsəfə münasibətləri probleminə hərtərəfli və sistemli şəkildə toxunmuş, əlaqədar görüşlərini “Kitab əl-kəşf ən mənahic əl-ədillə fi əqaid əl-millə”, “Fəsl əl-məqal fima beynə əl-hikmə və əş-şəriət min əl-ittisal” və “Təhafüt təhafüt əl-fəlasifə” adlı kitablarda toplamışdır. İbn Rüşd görə, fəlsəfəni öyrənməyi din tələb edir; onlar “eyni ananın iki qızı”dır. Din-fəlsəfə münasibətlərinə dinin maraqları daxilində toxunan İbn Rüşd onları ayrı-ayrı sahələr hesab etsə də, fəlsəfəni Qurandakı düşünmək və nəticə çıxarmaq motivli ayələr əsasında müdafiə etməsi onun ultra-rasionalist filosof olmadığını göstərir.

Bir sözlə, İbn Rüşd dinə mütləq, fəlsəfəyə isə ikinci dərəcəli status kəsb etdirən, iyerarxiyada vəhyi yuxarıda, ağılı isə aşağıda yerləşdirən, peyğəmbərləri filosoflardan üstün görən müsəlman mütəfəkkirdir. O, dinlə fəlsəfəni ayrı-ayrı mahiyyət kimi deyil, eyni mahiyyətin təzahür formaları olaraq nəzərdən keçirmişdir.

– Kitabda dini-ideoloji “İxvani-səfa” cəmiyyəti və sufiliyin rəşadət fikrə münasibəti problemi də öyrənilmişdir. “İxvani-səfa” mənsubları mənbəyindən asılı olmayaraq, bütün növ mötəbər biliklərdən istifadə etməklə universal mədəni baza formalaşdırmaq fikrinə düşmüşdülər. Onlar dövrün bütün elmi, mədəni və fəlsəfi ideyalarından istifadə etməklə qələmə aldıkları traktatlarda yunan fəlsəfəsi, Şərq hikməti və islam dini arasında bitkin uyğunluq yaratdıqlarına inanırdılar. Traktatlar-

da dinlə fəlsəfənin bir-birinə uyğunluğu hər iki sahənin oxşar məqsədlərdən çıxış etməsi ilə əsaslandırılır.

– İslam fikrində əhəmiyyətli paya sahib sufilik təliminin zəkaya, rasionallığa və ənənəvi dini-hüquqi üsullara münasibəti özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Belə ki sufilər sələfilərin “nəql-rəvayət”, kəlamçıların “nəql-ağıl”, filosofların isə “ağıl-silloqizm” metodlarına qarşı “kəşf və ilham” üsulunu irəli sürmüşdülər. İlham və “kəşf” sufilik təlimində əsas üsullar hesab olunur, sələfi-kəlamçı üsullardan – nəql-rəvayət və nəql-ağıl metodlarından üstün tutulur. O da maraq doğurur ki, sufilərin təkzib etdikləri ağıl konkret, maddi aləmi hiss və təcrübə yolu ilə qavrayan ağıl deyil, metafizik olanı – qeyb xarakterli mahiyyətləri empirik yolla dərk etmək istəyən ağıldır. Məsələn, Qəzali kəlam elmi ilə uzun müddət məşğul olduğdan sonra bu qənaətə gəlmişdi ki, ağılla ilahi həqiqətləri dərk etmək mümkün deyildir. Amma sufilər insan zəkasının metodoloji rolunu bütövlükdə inkar etməmişdilər. Sufi ədəbiyyatında təsdiq edilən ağıl, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, nüfuz dairəsi məhdud, dini məsələləri müstəqil şəkildə izah edə bilməyən nisbi anlayışdır. Həmçinin başqa bir sufi – Haris əl-Mühasibi insan aqlının mühüm kateqoriya olub, ilahi təlimlərin dərk etməsi və öyrənilməsində özünəməxsus rol oynadığını bildirsə də, bu mühümlüyün ilahi xəbərlərin mövcudluğu ilə şərtləşdiyini qeyd etməyi unutmamışdır.

Dinin qeyblə bağlı məsələlərinin ağılla dərkinin mümkünlüyünü rədd edən, bu funksiyanı kəşf və ilham üsullarına yükləyən başqa bir sufi – Mühyiddin ibn Ərəbi də rasionallıq metodlarının əhəmiyyətini danmamışdır. O, qiyas (analogiya) üsulunu rədd edənlərin fikirlərinə şərikin çıxsa da, problemin müzakirəyə açıq olduğunu, müəyyən məsələlərdə qiyasdan istifadənin müm-

künlüyünü, konkret səbəblərlə əsaslandırılırsa, argument rolunu oynaya biləcəyini bildirmişdir. Fəlsəfə və dini bir-biri ilə uzlaşdırmaq istəyən məşşai filosoflar (Bətəlyövsi, İbn Rüşd və s.) kimi İbn Ərəbi də iddia edirdi ki, fəlsəfə məzmunu səbəbi ilə deyil, onu öyrənənlərin subyektiv müddəaları ucbatından tənqidlərə tuş gəlmişdir. “İxvani-səfa” təlimi və İbn Miskəveyhin fəlsəfi yaradıcılığında olduğu kimi İbn Ərəbi də əxlaq baxımından şəriət və fəlsəfə arasında oxşarlıq axtarmışdır.

– Əsərdə, həmçinin işraqilik fəlsəfəsinin islam metodoloji fikri tarixindəki yerini müəyyənləşdirmək baxımından bu məktəbin nümayəndələrinin həqiqəti kəsb və biliyi hasil məqsədilə istifadə etdikləri metodlar öyrənilmişdir. Məlum olur ki, “kəşf” və “mənəvi təcrübə” üsullarına üstünlük verən teosofiya məktəbi – işraqilik təfəkkürə (*müəqələ*) “kəşf” üsulunu öyrənib təsdiqləyən vasitə kimi baxsa da, onu bilikləri kəsbdə qənaətbəxş hesab etməmişdir. İşraqilik təlimində iddia edilir ki, həqiqətə dair biliyi hasilə gətirmək üçün rəasional üsulları kəşf və ilhamla vəhdətdə götürmək lazımdır. İşraqilik məktəbinin sonuncu nümayəndələrindən, fransız filosof-şərqşünası Henri Korbenin İranın “Müqəddəs Foma”sı adlandırdığı Molla Sədra sintez metoduna əsaslanmaqla eklektizmdən xali birləşmiş fəlsəfi-dini sistem yaratmağa cəhd göstərmişdir. Nəticə etibarlı ilə, o, işraqiliyi, məşşailik və irfanı bir-biri ilə uzlaşdırmaqla din-fəlsəfə münasibətləri problemini ifadə edən tabloda özünəməxsus cizgi meydana gətirmişdir.

– İslam fikri tarixində din-fəlsəfə münasibətləri mövzusunun dinin mövqeyini müdafiə etməklə öyrənən mütəfəkkirlərdən biri də Əbu Hamid əl-Qəzalidir. O, ilahi həqiqətləri rəasional müddəalarla izah edən kəlam elminə etiraz etsə də, şəriətin öyrənilməsi və dərkində zəkanın rolunu heç vaxt inkar

etməmişdir. Qəzali ağla deyil, İslam dünyasında yayılmış aris-totelçi fəlsəfəyə etiraz etmişdir. O, problemə sistemli təhlil və mühakimə əsasında toxunmuş, əlaqədar iddia və mülahizələrini “Məqasid əl-fəlasifə” və “Təhafüt əl-fəlasifə” kitablarında toplamışdır. Bir sıra fəlsəfi müddəaları rasional-məntiqi üsullarla tənqid edən Qəzali, ümumi götürdükdə, bir vasitə olaraq rasional mühakiməyə və rasional bilik sahəsi olaraq fəlsəfəyə inkar gözü ilə baxmamışdır. Onun bütövlükdə ağıl və fəlsəfəni təkzib etməsini iddia edən nöqteyi-nəzər, əslində elmi təsdiqini tapmayıb. Bu onun yaradıcılığının məzmunu ilə təzad təşkil edir və kortəbii “Qəzalidən sonra fəlsəfə tənəzzül etdi” deyimində əks olunmuş emosional-ekspressiv iddiadır. Qəzali mömin müsəlman olaraq islam təlimlərinin apologetikası ilə məşğul olurdu. Buna baxmayaraq, o, ehkamçılığın, bəlkə də, haqlı mühafizəkar mövqeyinin təsirində qalmamış, düşüncəyə, zəkaya lazımı qiyməti verə bilmişdir.

– Din-fəlsəfə münasibətləri problemi məşhur alim İbn Teymiyyənin də diqqətindən kənarda qalmamışdır. O, islamı səmimi şəkildə müdafiə etmiş, fəlsəfi iddiaları öyrənərkən Quran və Sünnəni əsas götürmüş, həqiqətə çatmada dinin kifayət etdiyini demiş, məşşai mülahizələrin əhəmiyyətsizliyindən danışmışdır. Bu məqsədlə o, filosofların dinin etiqad ehkamlarına dair görüşlərini öyrənmiş, həmin görüşlərin bir-birinə uyğun gəlmədiyini rasional-məntiqi üsullarla aşkara çıxarmışdır. Bununla belə, İbn Teymiyyə fəlsəfəni bütövlükdə rədd etməmiş, onun müsbət cəhətlərini, filosofların riyaziyyat, təbabət və təbiət elmlərində qazandıqları nailiyyətləri təqdirlə xatırlamışdır.

Fəlsəfə və filosofları tənqid hədəfinə çevirərkən kortəbii ittihamlar səsləndirməmək, hər bir fəlsəfi mülahizəni həm fəlsəfi, həm də dini anlayışlar əsasında təhlil etmək İbn Teymiyyə

tənqidinin maraqlı mənzərəsini əmələ gətirir. Heç də təsadüfi deyildir ki, ərəb-islam fəlsəfəsinin müasir tədqiqatçılarından Dmitri Gutas (1945) İbn Teymiyyə tərəfindən filosofların tənqid edilməsini “parlaq zəkaya, dərin təfəkkürə əsaslanan tənqid” kimi xarakterizə etmişdir.

Tədqiqatımızda gəldiyimiz yekun müddəalar aşağıdakı kimidir:

- Rasionallıq və rasionl təlimlər islam fikrinin ayrılmaz hissəsi olmuş və onun təşəkkülündə danılmaz rol oynamışdır;

- İslamın dini mətnlərində: ayə və hədislərdə həm rasionl, həm də irrasionl mahiyyətlər barəsində düşünmək və nəticəyə gəlmək çağırışının olmağı göstərir ki, bu din mahiyyət etibarı ilə rasionl təfəkkürə, insan zəkasına böyük əhəmiyyət vermişdir;

- İslam tarixinin erkən dövründə, yəni Məhəmməd peyğəmbər və səhabələrin yaşadığı əsrdə ictimai-dini problemlərin həllində Quran və Sünnənin göstərişləri ilə yanaşı, rasionl üsullardan da istifadə edilmişdir;

- Müsəlman dünyasında erkən nəzəri rasionallıq dini zəmində, daxili siyasi-ideoloji amillərin təsiri altında meydana çıxmışdır. Xarici amillər rasionallaşmanın meydana gəlməsinə deyil, sistemləşməsinə, metod və üsullarının təkmilləşməsinə təsir göstərmişdir;

- Fəlsəfəyə qədər olan müsəlman rasionl fikrində mühakimə və təhlil üsulları, əsasən vəhymənşəli biliklərə söykənmiş, dinin etiqad məsələlərinin apologetikasına xidmət etmişdir;

- Müsəlman ilahiyyatçılarının bir sıra etiqad mövzularının izahında ağılın kafi olmadığını göstərmələri həmin mövzuların imanla əlaqəli olmağından irəli gəlmişdir;

– Müsəlman tarixinin bəzi dövrlərində müəyyən dini problemlərin rəşional üsullarla həllinə etiraz edən nöqtəyi-nəzərin özünü göstərməsi iman-ağıl ziddiyyəti kimi xarakterizə edilməməlidir, – bu ya problemləri kompleks şəkildə təhlil etməyən, ya da edə bilməyən insan zəkası, yaxud dövrün siyasi-ideoloji mühiti ilə əlaqədardır. Qeyd olunmalıdır ki, bəzi etiqad məsələlərinin təhlilində qeyb (irrasional) məfhumların rəşional yozumu həm süni şəkildə ağıl-iman ziddiyyəti yaratmış, həm də rəşional üsullara ehtiyatlı mövqenin yaranmasına səbəb olmuşdur;

– Bir sıra etiqad məsələlərinə dair rəşional şərhlərə ehkamçıların mənfi münasibət bəsləməsini bəzən haqlı hesab etmək mümkündür. Çünki islama görə belə məsələlərə inanmaq tələb olunur; əgər qeyblə əlaqəli məfhumlar rəşional şəkildə şərh olunardısı, ziddiyyətli fikirlər yaranar, toxunulmaz və müqəddəs dəyərlər adiləşə bilərdi. Bu məsələdə xristianlığın düçar olduğu çıxılmaz vəziyyət müsəlman dünyası mütəfəkkirlərinə yaxşı məlum idi. Deməli, problemə, bir tərəfdən, dini mətnləri “sapqın” görüş və şərhərdən uzaq tutmaq naminə həqiqətin qurban verilməsində ifadə olunan ehkamçı nöqtəyi-nəzər kimi baxmaq, digər tərəfdən, dövrün siyasi-ictimai şərtlərini diqqətdən qaçırmaq lazımdır;

– İslam dünyasında fəlsəfi fikir, rəşionallıq təkzib edilməmişdir. Müsəlman ilahiyyatçıları vəhy və ehkam anlayışlarından uzaq materialist yunan fəlsəfi ideyalarının yayılması əleyhinə çıxmışdılar;

– Müsəlman filosofları və ilahiyyatçılarının əksəriyyəti dinlə fəlsəfənin əksliyini təkzib edərək, təzadlı görünən problemlərin həlli məqsədilə dini-fəlsəfi ideyalar irəli sürmüş, təlimlər işləyib hazırlamışlar. Məsələn, İbn Rüşdün “fəlsəfə

fəlsəfi problemlərin, din də dini problemlərin həlli ilə məşğul olmalıdır” ideyası din-fəlsəfə münasibətləri probleminə aydınlıq gətirən mütərəqqi addım hesab edilə bilər.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir ümumi nəticə hasil olur ki, İslam dünyasında rəşional-fəlsəfi fikir ictimai-elmi və dini mühitin ayrılmaz, üzvi hissəsi kimi özünü göstərmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev Bakıdakı diplomatik nümayəndəliklərin başçılarını qəbul edərkən. 24 noyabr 2003-cü il. Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin Bülleteni, 2004, № 10.
2. Baxşəliyeva G.B. Müasir dünyada integrasiya prosesləri, islam və mədəniyyətlərarası dialoqun zəruriliyi / "Qloballaşma və İslam" adlı elmi konfransın materialları, Bakı, 2004.
3. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı: "Azərbaycan Ensiklopediyası" Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1997, 517 s.
4. Qurani-Kərim / V.M. Məmmədəliyev və Z.M. Bünyadovun tərcüməsi ilə. Bakı: "Qismət", 2006, 606 s.
5. "İslam sivilizasiyası Qafqazda" mövzusunda beynəlxalq simpoziumun açılışı mərasimində Ümummilli Lider H. Əliyevin çıxışı / Heydər Əliyev: On səkkizinci kitab. Bakı: "Azərnəşr", 2006.
6. Məmmədov A. Qəzalinin kəlama münasibəti haqqında // "Hikmət" elmi araşdırmalar toplusu, 2006, № 8, s. 42-52.
7. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: "İrşad", 1994, 340 s.
8. Məmmədov Z. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi. Bakı: "Elm", 1991, 40 s.

9. Şükürov A. Fəlsəfə: dərslik. Bakı: "Elm", 1997, 379 s.
10. Şərq fəlsəfəsi – IX-XII əsrlər / Ə.S. Abbasovun redaktorluğu ilə. Bakı: BDU nəşriyyatı, 1999, 303 s.
11. Xəlilov S. İşraqilik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı: Azərbaycan Universitetinin nəşrləri, 2005, 99 s.

Rus dilində

12. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку: «Маариф», 1980, 66 с.
13. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах / Перевод с арабского, введение и комментарий С.М. Прозорова. Москва: Наука, 1984, 321с.
14. Ванчугов В.В. Арабо-мусульманская философия / "Новая философская энциклопедия", Москва: "Мысль", 2000, (səhifə göstərilməyib).
15. Вольф М.Н. Средневековая философия: Мутазилитский калам: учебное пособие. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2005, 80 с.
16. Гасанлы С.Г. Проблема веры и знания в средневековой религиозно-философской мысли Азербайджана (XIII-XVI вв.). Баку: «Иршад», 1992, 102 с.
17. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 330.
18. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966, с. 352.

19. Закуев А.К. Философия «Братьев Чистоты». Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1961. 121с.
20. Ислам: Энциклопедический словарь /Отв. ред. С.М.Прозоров. М.: «Наука», 1991, 311с.
21. История восточной философии: Учебное пособие / Ответственный редактор М.Т.Степанянц. Москва: ИФРАН, 1998, (səhifə göstərməyib) <http://www.philosophy.ru/iphras/library/istvost.html>
22. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку: «Элм», 1969, 110 с.
23. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: «Наука», 1978, 373 с.
24. Семенов Н. С. Средневековая философия / История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, 2002, с. 1031-1039.
25. Смирнов А. В. Историческое развитие арабской философской мысли в IX—XII вв. / А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва: «Наука», 1993, (səhifə göstərməyib) <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24590>
26. Смирнов А. В. Философский поиск ас-Сухраварди / Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2001, с. 94-106. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24744>
27. Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998, с.379-520.

28. Смирнов А.В. Арабская философия (классический период) / Энциклопедия «Кругосвет», Москва: «Мысль», 2000, с. 1-41. http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publictn/mvn/ar_phil.pdf
29. Смирнов А.В. Арабоязычный перипатетизм. / Энциклопедия «Кругосвет», Москва: «Мысль», 2000, (səhifə göstərilməyib).
30. Смирнов А.В. Ишракизм. / Энциклопедия «Кругосвет», Москва: «Мысль», 2000, (səhifə göstərilməyib) <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publictn/mvn/ishraq.doc>.
31. Смирнов А.В. Русско-арабский словарь средневековой арабской философской лексики. Энциклопедия «Кругосвет», Москва: «Мысль», 2000, (səhifə göstərilməyib).
32. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения / отв. ред. Е.А.Фролова. Москва: “Восточная литература” РАН, 1998, (səhifə göstərilməyib) <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publictn/ann/arph.htm>
33. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., Изд-во Восточная литература. 1997.
34. Фролова Е.А. История арабо-исламской философии: Учебное пособие. Москва: ИФРАН, 1995, 286 с.
35. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. Москва: «Наука», 1983, 168 с.

Türk dilində

36. Alper Ömer Mahir. İslam felsefesinde akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi. İstanbul: "Ayıışığı" 2000, 247 s.
37. Altıntaş Ramazan. İslam düşüncesinde işlevsel akıl. İstanbul: "Pınar", 2003, 463 s.
38. Altıntaş Ramazan. Kelami epistemolojide aklın değeri // C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2001, №2, s. 97-129.
39. Altıntaş Ramazan. Ebu Hanifenin (ö. 150/767) akıl-vahiy anlayışı // Kelam araştırmaları dergisi, 2004, № 1, s. 3-22.
40. Altıntaş Ramazan. İbn Miskeveyhin adalet anlayışı // C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 1998, №2, s. 237-249.
41. Ardoğan Recep. Kelamçılara göre Allaha imanda akıl yürütmenin değeri // Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi, Sivas, 2004, № 7, s. 133-140.
42. Arslan Ahmet. İbn Sina ve Spinozada Felsefe-din ilişkileri / İslâm Felsefesi Üzerine. Ankara: "Vadi", 1996, s. 100-146.
43. Aydın Hüseyin. Yaratılış ve Gayelik. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996, 271 s.
44. Aydın Hasan. İslam dünyasında bilim ve felsefe: yükseliş ve duraklama // Bilim ve ütopya dergisi, 2002, № 94-95, s. 90-101.
45. El-Bağdadi Fuzuli Muhammed ibn Süleyman. Matla`u`l-İtikad fi marifeti`l-Mebdei ve`l-Mead / E. Coşanın tərçüməsi ilə. Ankara: "İşık", 1962, 322 s.
46. Bayrakdar Mehmet. İslam felsefesine giriş. Ankara: TDV yayınları, 1998, 313 s.

47. Birkan İsmet. İbn Rüşd düşüncesinin tarihteki yeri ve etkileri // Felsefe dünyası dergisi, 1994, № 11, s.57-68.
48. De Boer T.J. İslamda felsefe tarihi / Yaşar Kutluayın tərcüməsi ilə. Ankara: "Balkanoğlu", 1960, 214 s.
49. Bolay Süleyman Hayri. Aristo metafiziği ile Gazali metafiziğinin karşılaştırılması. İstanbul: MEB yayınları, 1993, 308 s.
50. Bulaç Ali. İslam düşüncesinde din-felsefe, vahiy-akıl ilişkisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, 416 s.
51. Cafar Muhammed Saleh. Doğuya yolculuk: İslam hermeneutiğinin bir tarzı olarak tevil // Kelam araştırmaları dergisi, 2004, №2, s. 165-174.
52. Corbin Henry. İslam felsefesi tarihi / Hüseyin Hateminin tərcüməsi ilə. Çap yeri və ili göstərilməyib, 456 s.
53. Çubukçu İbrahim Agah. İbn Sina. <http://www.biltek.tubitak.gov.tr> s. 11-13.
54. Çubukçu İbrahim Agah. Gazzali ve şüpheçilik. İstanbul: "Yapı Kredi", 1996, 144 s.
55. Ebu Zehra Muhammed. İmam İbn-i Teymiyye: hayatı, fikirleri, eserleri. İstanbul: "İslamoğlu", 1988, 516 s.
56. Erdem Hüsameddin. Problematik olarak din-felsefe münasebeti. Konya: Selçuk Üniversitesi yayınları, 1999, 276 s.
57. Erdoğan Mehmet. Vahiy-akıl dengesi açısından sünnet. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyyat fakültesi yayınları, 2001, 315 s.
58. Erdoğan İsmail. İshrakiliğin islam felsefesi içerisindeki yeri ve kaynakları // Fırat Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi, 2003, № 8, s. 159-178.

59. Eliaçık İhsan. İslamın yenilikçileri: 3 cildə, II c., İstanbul: "Söylem" yayınları, 2001, 597 s.
60. Fahri Macit. İslam felsefesi tarihi / Kasım Turhanın tərcüməsi ilə. İstanbul: "İklim", 1987, 310 s.
61. Fazlur Rahman. İslam / Mehmed Aydının tərcüməsi ilə. İstanbul: "Selçuk", 1981, 383 s.
62. Filiz Şahin. İslam felsefesinde mistik bilginin yeri. İstanbul: "İnsan", 1995, 351 s.
63. El-Gazzali. Dalaletten hidayete / Ahmet Subhi Furatın tərcüməsi ilə. İstanbul: "Şamil", 1978, 95 s.
64. Gökberk Macit. Felsefe tarihi. İstanbul: "Remzi", 1999, 435 s.
65. Gutas Dimitri. İbn Sinanın mirası / M. Cüneyt Kayanın tərcüməsi ilə. İstanbul: Klasik yayınları, 2004, 214 s.
66. Gündoğdu Hakan. Vahyin imkanı üzerine felsefi bir çözümleme // Felsefe dünyası, 2000, № 31, s. 103-112.
67. Güneş Abdalbaki. Kuran ışıığında düşünce, inanc ve ifade hürriyyəti // Fırat Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi, 2005, № 10, s. 1-36.
68. Gürler Kadir. Rey kavramının etimolojik düzeni ve kavramsal gelişimi // Çorum İlahiyat fakültesi dergisi, 2002, № 2, s. 173-194.
69. El-Hanefi ibn Ebi'l-İzz. El-Akidetüt-Tahaviyye ve şerhi / Beşir Eryarsoyun tərcüməsi ilə. İstanbul: "Guraba", 2002, 470 s.
70. Hoodbhoy Pervez. İslam ve bilim / Eser Bireyin tərcüməsi ilə. İstanbul: Varlık Yayınları, 1992, 223 s.

71. Hüseyn Muhammed Yusuf. Varlıkların prensipləri: Farabinin sudur doktrində temel prinsip / Gürbüz Denizin tərcüməsi ilə // Felsefə dünyası, 2001, № 33, s. 91-99.
72. İbn Rüşd. Faslul Makal / Bekir Karlığanın tərcüməsi ilə. İstanbul: İşaret yayınları, 1992, 129 s.
73. İbni Teymiyyə. Akıl-nakil çatışması. İstanbul: "Tevhid", 1996, 362 s.
74. İbn Teymiyyə Şeyhülislam. İbn Teymiyyə külliyyatı: 6 cildə, İstanbul: "Tevhid", 1987.
75. İkbal Muhammed. İslam felsefəsinə bir katkı / Cevdet Nazlının tərcüməsi ilə. İstanbul: "İnsan", 1995, 132 s.
76. İmam-ı Gazali. İtikatta sözün özü / Ömer Dönmezin tərcüməsi ilə. İstanbul: "Hisar", tarixsiz, 247 s.
77. İmam Gazzali. Tehafüt el-felasife / Bəkir Karlığanın tərcüməsi ilə. İstanbul: "Çağrı", tarixsiz, 370 s.
78. İmam Gazali. İlcamül Avam an ilmil-Kelam / Nedim Yılmazın tərcüməsi ilə. İstanbul: "Hisar", tarixsiz, 139 s.
79. İmam Gazali Hücetül-islam. İhyau ülumid-din: 4 cildə, I c., İstanbul: "Bedir", 1973, 1056 s.
80. İmam-ı Rabbani. Mektubat-ı Rabbani: 2 cildə, II c. / Abdulkadir Akçiçekin tərcüməsi ilə. İstanbul: Çile yayınları, 2007, 1652 s.
81. İslam ansiklopedisi: 32 cildə, İstanbul (Ankara): Türkiye Diyanet Vakfı, 1998-2009.
82. Karaman Hayreddin. İslam hukuk tarihi. Kadıköy: "Nesil", 1989, 405 s.

83. Karaman Hayreddin. İslam hukukunda ictihad. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi vakfi yayınları, 1996, 244 s.
84. El-Kasas Ahmed. Sağlıklı kalkınmanın esasları. (çap yeri göstərilməyib), 2003, səhifəsiz. http://www.hilafet.com/ki-taplar/saglikli_kalkinma/index.htm
85. Kemal İşık. Mutezilenin doğuşu ve kelami görüşleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, 104 s.
86. Kindi. Felsefi risaleler / Mahmut Kayanın tərcüməsi ilə. İstanbul: "İz", 1994, 197 s.
87. Kılıç Cevdet. İslam felsefesine ilgisizliğin ve yönətilən tenkitlerin sebepleri // İlahiyat fakültesi dergisi, 2003, № 8, s. 119-144.
88. Koç Ahmet. İhvan-i Safanın eğitim felsefesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi vakfi yayınları, 1999, 240 s.
89. Korlaelçi Murtaza. İbn Rüşde göre din-felsefe ilişkisi // Felsefe dünyası dergisi, 1994, №11, s. 11-20.
90. Köz İsmail. İslam mantık külliyatının teşekkülü // Ankara: Felsefe dünyası dergisi, 1999, № 30, s. 91-112.
91. Kubat Mehmet. Kelam ilminin yeniden inşasında hadisin rolü / Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu. Elazığ: "Yeşilyurt", 2004, s. 258-281.
92. Kumeyr Y. İslam felsefesinin kaynakları / Fahrettin Olgunetin tərcüməsi ilə. İstanbul: "Dergah", 1992, 150 s.

93. Kurt Erkan. İslam itikad düşüncesinde yöntemlerin oluşumu // Kelam araştırmaları dergisi, 2003, № 2, s. 109-128.
94. Kutluer İlhan. Akıl ve İtikad: kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar. İstanbul: "İz", 1998, 270 s.
95. Kuşpınar Bilal. İbn-i Sinada bilgi teorisi. Ankara: MEB yayınları, 2001, 174 s.
96. Leaman Oliver. Ortaçağ İslam felsefesine giriş / Turan Koçun tərcüməsi ilə. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992, 285 s.
97. Musa Muhammed Yusuf. Fıkhı islam tarihi. İstanbul: "Arslan", 1983, 480 s.
98. Nasr Seyyid Hüseyin. Molla Sadra / İslamda bilgi ve felsefe: məqalələr toplusu / Mustafa Armağanın redaktorluğu ilə. "Şüle" yayınları, 1999, s. 165-171.
99. Nasr Seyyid Hüseyin. Şihâbeddin Sühreverdi Maktûl / İslam düşüncəsi tarixi / M.M.Şərifin redaktorluğu ilə. 4 cildə, I c., İstanbul, 1990, s. 411-435.
100. Okur Kaşif Hamdi. Muhyiddin İbnü'l-Arabinin kiyas ve istihsana yaklaşımı // Dinbilimleri Akademik araştırma dergisi, 2007, № 4, s.213-245.
101. Özen Şükrü. İslam Hukuk düşüncesinin aklileşme süreci. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, 328 s.
102. Es-Salih Subhi. Hadis ilimleri ve hadis istilahları / Yaşar Kandemirin tərcüməsi ilə. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1988, 362 s.
103. Sarı Mehmet Ali. Farabi epistemolojisinde akıl // Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD), 2006, № 7, s. 101-118.

104. Sarıkavak Kazım. İbn Teymiyyeye görə felsefe və filozoflar // Felsefe dünyası, 1997, № 24, s. 63-72.
105. Sayılı Aydın. İbn Sina – doğumunun bininci yılı armağanı. Ankara: Türk Tarih Kurumları Yayınları, 1984, 838 s.
106. Skirbekk Gunnar, Gilje Nils. Antik Yunandan modern döneme felsefe tarihi / Emrah Akbaş və Şule Mutlunun tərcüməsi ilə. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004, 596 s.
107. Sünen-i Ebu Davud: çeviri ve şerhi / Lütfi Çakanın redaktorluğu ilə. 16 cild. II c., İstanbul: “Şamil”, 1987, 525 s.
108. Şahin Hasan. Gazalinin ilim, akıl ve felsefeye bakiş tarzı / Ebu Hamid Muhammed el-Gazali: məqalələr toplusu. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988, s. 101-115.
109. Şah Veliyullah ibn Abdirrahim. Hucetullahil baliğa / Mehmet Erdoğanın tərcüməsi ilə. İstanbul: “İz”, 1994, 423 s.
110. Taylan Necip. İslam düşüncesinde din felsefeleri. İstanbul: İrfan yayınları, 1997, 271 s.
111. Taylan Necip. Anahatlarıyla islam felsefesi. İstanbul: “Ensar”, 2000, 344 s.
112. Toshihiko İzutsu. İşrakilik / İslamda bilgi ve felsefe: məqalələr toplusu / Mustafa Armağanın redaktorluğu ilə. “Şüle” yayınları, 1999, s. 73-87.
113. İbn Miskeveyh / İslam ansiklopedisi. İstanbul: “Türkiye Diyanet Vakfı”, 1999, cilt 20, səh. 201-208.
114. Tritton A.S. İslam kəlamı / Mehmet Dağın tərcüməsi ilə. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983, 216 s.

115. Tunç Cihat. Kelam ilminde niçin kesin bilgiye ihtiyaç vardır? // *Bilimname dergisi*, Kayseri, 2003, № 2, s. 153-156.
116. Türker Mubahat. Üç tehafüt bakımından felsefe ve din münasebeti. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, 419 s.
117. Uludağ Süleyman. İslam düşüncesinin yapısı. İstanbul: "Dergah", 1985, 286 s.
118. Uysal Enver. İhvan-i Safanın X yüzyıl islam dünyasının felsefe ve bilim düzeyine ışık tutan bir özlük denemesi // *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2002, № 2, s. 93-106.
119. Ülken Hilmi Ziya. İslam felsefesi: kaynakları ve tesirleri. İzmir: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, 356 s.
120. Vatt Montogomeri. Müslüman aydın / H. Özcanın tərçüməsi ilə. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları, 1989, 165 s.
121. Vatt Montogomeri. İslam düşüncesinin teşekkül devri / Ethem Ruhi Fıçlalının tərçüməsi ilə. İstanbul: "Birleşik", 1998, 416 s.
122. Veber Alfred. Felsefe tarihi / H. Vehbi Eralpın tərçüməsi ilə. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyyat fakültesi yayınları, 1949. 395 s.
123. Veliyuddin Mir. Mutezile / İslam düşüncesi tarihi / Altay Ünaltayın tərçüməsi ilə. İstanbul: "İnsan", 1990, 236 s.
124. Volfson H. Austrin. Kelam felsefesine giriş / Kasım Turhanın tərçüməsi ilə. İstanbul: "Kitabevi", 1996, 144 s.
125. Yıldırım Mustafa. Plotinus ve Farabide sudur // *Felsefe dünyası dergisi*, 1994, № 11, s. 43-51.

Ərəb dilində

126. أبو إسحاق الشافعي الشيرازي. طبقات الفقهاء. بيروت: دار الرائد العربي، 1970، ص. 231.
127. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950، ص. 611.
128. أبو حامد محمد الغزالي. إحياء علوم الدين. في 3 مجلدات، المجلد الأول. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص. 895.
129. أبو الحيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة. صححه: أحمد أمين و أحمد الزين. القاهرة: دار مكتبة الحياة 1942، ص. 230.
130. أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد السلام ابن تيمية. منهاج السنة النبوية. تحقيق: محمد رشاد سالم. في 9 مجلدات. بدون مكان الاصدار. 1986.
131. أبو علي بن سينا. الاشارات والتنبهات. مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق: سليمان دنيا. في 4 مجلدات. القاهرة: دار المعارف، 1960.
132. أبو نصر الفرابي. كتاب تحصيل السعادة. تقديم و تبويب و شرح: الدكتور علي بو ملحم. بيروت: دار و مكتبة الهلال، 1995، ص. 102.
133. أبو نصر الفرابي. آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. تعليق: علي بو ملحم. بيروت: دار و مكتبة الهلال، 1995، ص. 168.
134. أبو الوليد محمد بن رشد. تهافت التهافت. في المجلدين. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1972.
135. ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. الرياض: دار ابن الجوزي، 1423 هـ. في سبعة مجلدات. المجلد الأول، ص. 312.
136. ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1396، ص. 548.

137. ابن سينا. كتاب الشفاء. الالهيات. موقع الفلسفة الإسلامية. تصويب وتبويب محمد اسماعيل حزين. بدون مكان و تاريخ الاصدار، ص. 172.
138. ابن سينا. كتاب المباحثات. دراسات اسلامية: أرسطو عند العرب. تحرير: عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978، ص. 340.
139. ابن سينا. عيون الحكمة. بدون تاريخ و مكان الاصدار، ص. 40.
140. ابن الطفيل. حي بن يقظان. بدون محل و تاريخ الاصدار، ص. 43.
http://www.4shared.com/file/7217495/a59156b1/____.html?dirPwdVerified=5eadb8c
141. أبحاث ندوة «نحو فلسفة إسلامية معاصرة. من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص. 589.
142. ابن المسكويه. الفوض الاصغر. تحقيق: صالح عذيمة. تونس، 1987.
143. إبراهيم مصطفى إبراهيم. مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. بيروت: دار النهضة العربية، 1993، ص. 243.
144. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. دار النشر بمكتبة العلوم والحكم، 1408 هـ، ص. 81.
145. أحمد أمين. ضحى الإسلام. المشرف العام: سمير سرحان. في ثلاثة مجلدات. المجلد الثالث، القاهرة: مكتبة الاسرة، 1997، ص. 387.
146. أحمد أمين. ظهر الاسلام. بيروت: المكتبة العصرية، 2006، ص. 407.
147. أحمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي. الاسكندرية: دار المعارف، 2002، ص. 346.
148. الحسين أبي علي بن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهية. تنقيح و تقديم: الدكتور ماجد فخري. بيروت: دار الافاق الجديدة، 1982، ص. 343.

149. آرثر سعدی، توفیق سلوم. الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفرابي، 2000، ص. 360.
150. القرآن الكريم. دمشق: مكتبة العرفان، 1405، ص. 604.
151. الامام زين الدين احمد بن عبد اللطيف الزبيدي. مختصر صحيح البخاري، كتاب الاذان، باب بدء الاذان الحديث رقم 370. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، ص. 573.
152. إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي. كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس. في مجلدين، المجلد الاول. دمشق: مكتبة القدسي، 1351 هـ، ص. 468.
153. تاريخ الفلسفة في الاسلام للأستاذ ج. د. بور وتعريب الدكتور أبو ريده، بيروت: دار النهضة العربية، 1981، ص. 386.
154. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. مجموع الفتاوى. في 9 مجلدات. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة النبوية، 1995.
155. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. في 9 مجلدات. تحقيق: محمد رشاد سالم. بدون مكان الاصدار. 1406.
156. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي. صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام. دار الكتب العلمية، 2007، ص. 288.
157. جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي. أخبار العلماء بأخبار الحكماء. بدون محل و تاريخ الاصدار، www.al-mostafa.com، ص. 227.
158. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. تلبیس إبليس. المحقق: د. السيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985، ص. 512.
159. جميل صليبا. تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار الكتاب العالمي، 1995، ص. 691.

160. الحارث بن أسد المحاسبي. العقل و فهم القرآن. تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الكندي، دار الفكر، 1982، ص. 302.
161. حجة الاسلام أبي حامد الغزالي. فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة. تعليق: محمود بيجو. دمشق، 1993، ص. 95.
162. حجة الاسلام أبي حامد الغزالي. قانون التأويل. تعليق: محمود بيجو. دمشق، 1993، ص. 31.
163. حجة الاسلام أبي حامد الغزالي. مقاصد الفلاسفة. تعليق: محمود بيجو. دمشق: مطبعة الصباح، 2000، ص. 226.
164. حسن عاصي. التفسير القرآني و اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص. 205.
165. رسائل إخوان الصفا و خلان الوفاء. في أربعة مجلدات. تحقيق: بطرس البستاني. بيروت، بدون تاريخ الاصدار.
166. زينب محمود الخضيرى. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. القاهرة: دار الثقافة، 1981، ص. 429.
167. زينه حسني. العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980، ص. 246.
168. سعود السرحان. الحكمة المصلوبة: مدخل الى موقف ابن تيمية من الفلسفة. تقديم: الدكتور/ حسن حنفي. لندن، 2006، ص. 38.
169. سليمان دنيا. التفكير الفلسفي الاسلامي. المغرب: مطبعة السنة المحمدية، 1967، ص. 407.
170. شيخ الاسلام ابن تيمية. الإكليل في المتشابه و التأويل. بدون تاريخ و محل الاصدار، ص. 11. <http://www.almeshkat.net/books/indexphp>.
171. شيخ الاسلام تقي الدين ابن تيمية الحراني. كتاب الرد على المنطقيين. تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكبتي. بيروت: مؤسسة الريان، 2005، ص. 588.

172. شيخ الإسلام ابن تيمية. كتاب الصفية. بدون تاريخ و مكان الاصدار، ص. 200.

173. شيخ الإسلام ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل او موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. في 10 مجلدات الجزأين الاول و السادس. بدون تاريخ و مكان الاصدار، ص. 169 و 148.

174. صحيح مسلم. بشرح الامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي. في تسعة مجلدات. المجلد السادس. كتاب الجهاد. الحديث رقم 22. بيروت: دار الفكر، 1995، ص. 358.

175. صحيح البخاري. في ثلاثة مجلدات. اسطنبول، 1992.

176. سنن ابن ماجه. في مجلدين. اسطنبول، 1992.

177. عبد الرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تحقيق: حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر، 2004، ص. 792.

178. عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة. هيرندون، دار الوفاء، 1993، ص. 598.

179. عبد الوهاب بن أحمد شعراني. كتاب الميزان. في ثلاثة مجلدات، المجلد الاول. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، 1989، ص. 418.

180. علي أبو ملحم. الفلسفة العربية: مشكلات و حلول. بيروت: مؤسسة عز الدين، 1994، ص. 319.

181. علي بن سعد بن صالح الضويحي. آراء المعتزلة الاصولية. الرياض: مكتبة الرشد، 1415 هـ. 1996 م، ص. 192.

182. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. التعريفات. بدون تاريخ و مكان الاصدار، <http://www.almeshkat.net/books/index.php>، ص. 197.

183. علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الاسلام و اكتشاف مناهج العلم في العالم الاسلامي. القاهرة: دار السلام، 2008، ص. 318.

184. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. في ثلاثة مجلدات، المجلد الاول. القاهرة: دار السلام، 2008، ص. 656.
185. قدرى حافظ طوقان. مقام العقل عند العرب. بيروت: دار القدس، 2002، ص. 238.
186. محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري أبو عبد الرحمن السلمي. طبقات الصوفية. تحقيق و تعليق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص. 503.
187. محمد جواد مغنية. معالم الفلسفة الاسلامية. بيروت: مكتبة الهلال، 1982، ص. 271.
188. محمد سعيد رمضان البوطي. فقه السيرة. دمشق: دار الفكر، 1991، ص. 589.
189. محمد عبدالله دراز. الدين و بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاسلام. القاهرة: المطبعة العالمية، 1952، ص. 175.
- a) 189 محمد الغزالي. تراثنا الفكري في ميزان الشرع و العقل. القاهرة: دار الشروق، 2003، ص. 208.
190. محمد يوسف موسى. بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط. مصر: دار المعارف، 1968، ص. 240.
191. محمد علي أبي ريان. تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام. بيروت: دار النهضة العربية، 1973، ص. 471.
192. محيي الدين ابن العربي. الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية و الملكية. في 10 مجلدات. مصر: دار الكتب العربية الكبرى، بدون تاريخ الاصدار.

İngilis dilində

193. Hozien Muhammad. Dictionary of Islamic Philosophical Terms. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1970, 158 s.
194. O'Leary De Lacy. Arabic Thought and its Place in History. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1922, 321s.
195. Al-Ghazali. Chapter XXX. Sharif M.M. A History of Muslim Philosophy. Pakistan Philosophical Congress, 2002, s. 581-616.
196. Watt W.M. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, 175 s.
197. Wolfson Harry Austryn. The philosophy of the Kalam. London: Harvard University Press, 1976, 779 s.

Qeyd üçün

Qeyd üçün

Qeyd üçün

Qeyd üçün

Qeyd üçün

Qeyd üçün

ELVÜSAL MƏMMƏDOV

ORTA ƏSR İSLAM FİKRİNDƏ
DİN VƏ FƏLSƏFƏ

Texniki redaktor:
Hüseyn KƏRİMOV

Dizayn və tərtibat:
Sədaqət KƏRİMOVA

Çapa imzalanmışdır: 23.10.2019.
Ölçü: 70x100 1/16. Çap vərəqi: 14,5. Sifariş: 251/19. Say: 500 ədəd.


NURLAR
Nəşriyyat-Poliqrafiya
Mərkəzi

Bakı, Az1122, Zərdabi pr. 78
Tel: 4977021 / Faks: 4971295
E-poçtu: office@nurlar.az

