

Könül Bünyadzadə

Sufi fenomenologiya

*Müqəddəslik duyğusunu mənə tanıdan ANAMA
ithaf edirəm.*



I cild

Bakı–2023

USTADLARIM:

getdiyim yolda yorulmamağı, mübarizə etməyi öyrədən Atam
Yusif BÜNYATOVA,

bacarığımı maksimum istifadə etməyi, axtarışlarımda dərinlərə getməyi öyrədən
Ələsgər MƏMMƏDOVA,

Sufizmin sirlərinə açar verən, "Mən də varam" deməyi öyrədən
Seyfullah SEVİMƏ,

fərddən universallığa keçmək, millətimin hikmətini təqdim etmək cəsarəti verən
Səlahəddin XƏLİLOVA

minnətdarlıq hissi ilə.

Könül Bünyadzadə. **Sufi fenomenologiya. 2 cildə. Cild 1.**
Bakı, "Zərdabi Nəşr" MMC. 2023, 416 səh. (21 sxem və şəkil).

Əsər düşüncə tarixində yeni fəlsəfi sistemin təqdimidir. Burada ruhani təcrübə ilə şüur təcrübəsinin vahid strukturu işığında varlıq probleminə və idrak nəzəriyyəsinə yeni bir baxış bucağı açılır. Təməlinə sufizm və fenomenologiya dursa da, monoqrafiyada vahid xəttin və başlıca ideyanın əsaslandırılması məqsədi ilə antik yunan dövəründən başlayaraq bir çox fəlsəfələrə, fəaliyyət sahələrinə, hətta dəqiq elmlərə, xüsusilə kvant fizikasına müraciət olunur.

Əsər iki cildlidir. Birinci cild sufi fenomenologiyaya girişi və yeni fəlsəfənin əsaslarını ehtiva edir. İkinci cildə isə sufi fenomenoloji metodologiya və ağıl haqqında mülahizələr daxil edilib.

Kitab öz mahiyyətini dərk etmək, mənəviyyat və gerçəklik arasında sabit körpü qurmaq, fəlsəfənin günümüzdə əhəmiyyətini və rolunu dərk etmək, dünyaya yeni və fərqli işıqda baxmaq istəyən şəxslər üçün nəzərdə tutulub.

ISBN 978 9952 554 92 2

© K. Bünyadzadə, 2023
© "Zərdabi Nəşr" MMC, 2023

Mündəricat

Müəllifdən.....7

Ön söz əvəzi:

SUFİ FENOMENOLOGİYA – fəlsəfə tarixində yeni səhifə, yaxud köhnənin xatırlanması9

I Fəsil

SUFİ FENOMENOLOGİYAYA GİRİŞ

I bölmə. Sufi fenomenologiya – eydoslar fəlsəfəsi

§ 1. <i>Materiya – ruh – ideya aləmi</i>	31
§ 2. <i>Eydos – yaranışın ilk hissəciyi</i>	35
§ 3. <i>Vacib və köməkçi eydoslar. Yaradılış iyerarxiyası</i>	40
§ 4. <i>Bədən və ruh</i>	45
§ 5. <i>Bədən və ruh (davamı)</i>	48
§ 6. <i>Ruh və növləri</i>	52
§ 7. <i>Fərdi və ümumi mahiyyət. Tək-ümumi-xüsusi</i>	56
§ 8. <i>Həqiqət və yalan</i>	63
§ 9. <i>İlahi və bəşəri yaradıcılıq</i>	67
§ 10. <i>Hökm və iradə. İlahi nur</i>	70
§ 11. <i>Bilik, informasiya və hikmət</i>	76
§ 12. <i>Elm və bilik. İdrak prosesinin trayektoriyası</i>	82
§ 13. <i>İdeya və forma. Hüdud və imkanlar</i>	87
§ 14. <i>Hüdudlar, şeylər və həqiqətlər. Fenomenoloji reduksiya</i>	94
§ 15. <i>İdrak prosesinə və hüdudlara. Yaddaş</i>	99
§ 16. <i>Həqiqətin formaları</i>	105
§ 17. <i>Açılan və açılmayan həqiqətlər</i>	109
§ 18. <i>Həqiqət və düşüncə arasında nisbət. Əqli hökm</i>	111
§ 19. <i>Mahiyyət, reallıq və tode ti</i>	115
§ 20. <i>Eydos və zaman</i>	119

Sufi fenomenologiya

§ 21. İndi və zaman	123
§ 22. Zaman və idrak	126
§ 23. Məkan və həqiqət. Məkan və zaman. Məkan və şüur.	131
§ 24. Konkret və mücərrəd varlıq	135
§ 25. Eydos haqqında mülahizələrə təkrar baxış	140

II bölmə. Sufi fenomenologiya:

nəzəriyyələr, prinsiplər, kateqoriyalar

§ 26. Rasional və irrasional bilik.....	144
§ 27. Biliyin mənbələri və İlkənbə. Təcrübə.....	149
§ 28. İlkənbə (davamı)	153
§ 29. Mistika, sezgi və irrasional bilik.....	157
§ 30. Mistika, sezgi və irrasional bilik (davamı).....	160
§ 31. Reallıq və ideallar.....	163
§ 32. Sufizm: fərdi həqiqətin ümumiləşdirilməsi, yoxsa ümumi həqiqətin fərdi səviyyədə dərkisi?.....	168
§ 33. Psixologiya və ruhun idealları. Fəlsəfi və psixoloji məsləhətləşmələr.	171
§ 34. Fəlsəfənin böhranı	176
§ 35. Sufi fenomenologiyanın universallığı. Eydosologiya nədir?	181

II Fəsil

SUFİ FENOMENOLOGİYANIN ƏSASLARI

I bölmə. Ruhun təzahürləri və təbii quruluş

§ 36. Ruhun təzahürləri: mütləq, obyektiv və subyektiv.....	183
§ 37. Ruh və İlkənbə.....	188
§ 38. Təbii quruluş və təbii qanunauyğunluq.....	190
§ 39. Mən və subyektiv ruh	194
§ 40. Mən və obyektiv ruh	197
§ 41. Mən və mütləq ruh	199
§ 42. Mən – təbii quruluşun tərkib hissəsi və qurucusu kimi	204
§ 43. Düşüncə: proses, yoxsa hal? Cogito və cogitatum.	208
§ 44. “Mötərizəyə almaq” – düşüncə və bəşəri yaradıcılıq	210
§ 45. Sufi fenomenologiyada εποχή	215

II bölmə. Şüurun mahiyyəti, funksiyası

və təbii quruluş

§ 46. Şüur vacib eydos kimi	220
-----------------------------------	-----

Sufi fenomenologiya

§ 47. Şüurun səviyyələri və qatları	225
§ 48. Şüurun korrelyatları	230
§ 49. Təxəyyül və yaradıcılıq (davamı)	236
§ 50. Şüur fenomenoloji εποχή (epoxé) və ruh	242
§ 51. Düşüncə və şüurun hərəkət istiqamətləri	248
§ 52. İntensionallıq. Şüur və nurlanma	254
§ 53. Nöqtə və şüurun iki aktı: daxili (özünüdərk) və xarici (ilahi vəhdətin dərk)	260
§ 54. Şüurun inkişafında daxili və xarici təkan. İmmanent harmoniya və transsendental vəhdət	266
§ 55. Şüur və təbii quruluş	271
§ 56. İdrak prosesinin mərhələləri	277
§ 57. İndi – immanent və transsendent nüvə olaraq. Şüur və indi	282
§ 58. İlk ideya və maddi təzahür	287
§ 59. Şüur və şübhə	294
§ 60. Mikrokosm və makrokosm	298
§ 61. Şüur və biliyin əzəliliyi	303

III bölmə. Loqos (Meqəşüur)

§ 62. Şeylərin eydedik quruluşu və Loqos	310
§ 63. Pre-insan – insan – post-insan. Yadlaşma	315
§ 64. Varlıq və yoxluq	323
§ 65. Fenomenoloji ardıcılıq və şüurun aktları	330
§ 66. Şüur – optik prizma olaraq və Loqos	334
§ 67. Şüurun mücərrədliyi və Loqos	337
§ 68. Canlı və cansız dünya	344
§ 69. Loqos və İnsan	349

IV bölmə. Sufi fenomenoloji reduksiya

§ 70. Sufi təcrübənin fenomenoloji reduksiya keçidi	352
§ 71. Sufi təcrübənin fenomenoloji reduksiya keçidi (davamı)	356
§ 72. Sufi fenomenoloji reduksiyanın spesifikliyi	358
§ 73. Sufi fenomenoloji reduksiya və Mən	362
§ 74. Sufi fenomenoloji reduksiya, fenomenoloji epoxé və Yaradan	366
§ 75. Sufi fenomenoloji reduksiya və idrak prosesinin mərhələləri	370
§ 76. İmmanentlikdən transsendentliyə keçid	374
§ 77. Sufi fenomenoloji reduksiya doqma və mülahizələrin kəsişməsində	379

Sufi fenomenologiya

III Fəsil SUFİ FENOMENOLOJİ METODOLOGİYA

I bölmə. Sufi fenomenoloji metodologiyaya giriş

§ 78. <i>Sufi fenomenologiyanın metod kimi əhəmiyyəti</i>	383
§ 79. <i>Sufi fenomenologiyaya görə dil</i>	391
§ 80. <i>Sufi fenomenologiyada terminlər</i>	394
§ 81. <i>Daxili radiusun formalaşması: özünüdərk və özünüreduksiya</i>	398
§ 82. <i>Sufi fenomenologiya mental və ruhani təcrübə kimi</i>	404
§ 83. <i>İman və şüurun sintezi metafizik metod olaraq</i>	408

Müəllifdən

Müəllifdən

Hörmətli oxucu!

Sizə təqdim olunan əsər 17 ildən artıq müddətdə aparılan tədqiqatın nəticəsidir. Doktorluq dissertasiyasında irrasional idrakın¹ araşdırılması ilə başlayan bu düşüncə xətti fərqli vaxtlarda kitab, məqalə, konfrans məruzələri kimi işıq üzü görürdü. Bu illər ərzində sufizm və fenomenologiya arasında müxtəlif aspektlərdə aparılan müqayisəli təhlillər bir növ vahid sistemin ayrı-ayrı detalları kimi işlənirdi.² Mənzərə aydınlandığıca, bir tərəfdən, həllini gözləyən qaranlıq məqamlar daha da artır, digər tərəfdən, yeni yanaşmanın bir sistem kimi formalaşması zərurəti yaranırdı. 2020-ci ildə COVID-19 koronavirusu pandemiyası hər kəsi ətraf mühətdən təcrid etməklə yanaşı, həm də özü ilə baş-başa qoydu, öz düşüncələrini təkrar təftiş etməyə məcbur etdi. Mənim də ciddi və sistemli tədqiqatlarımın təftişi bu əsərin yaranmasına səbəb oldu. Onu da əlavə edim ki, tədqiqat zamanı mən bir çox yeni həqiqətlərlə, elmi faktlar və fərziyələrlə tanış oldum, onları ətraflı öyrəndim. Nəticədə əvvəlki düşüncələrimdən bəziləri təkrar təsdiqlənsə də, bəzilərini inkar etməli oldum.

Sufi fenomenologiya yeni fəlsəfi sistemdir. Sual yarana bilər: sufizm və

¹ Bünyadzadə K. *Şərq və Qərb. İlahi vəhdətə aparan yol*. Bakı, “Nurlan”, 2006.

² Bunyadzade K. “The Path of Truth: From Absolute to Reality, from Point to Circle”. *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: The Life-world, Nature, Earth: Book One*. Springer Netherlands, 2012; Bunyadzade K. “Wahdat Al-Wujud and Logos of Life: The Philosophical Comparison”. *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life: Book Two*, Springer International Publishing, 2014; Bunyadzade K. “The Sources of Truth in the History of Philosophy”. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue: The Logos of Life and Cultural Interlacing*. Springer Netherlands, 2014; Bunyadzade K. *Ego: The Cross Point of Divine Illumination and Social Reality*. Springer International Publishing, 2018; Bunyadzade K. “The Sufi Phenomenology of Love Based on the Thoughts of Rabia Al-Adawiyya and Edith Stein”. *International Journal of Islamic Thought*, 18, 2020; Bunyadzade K. “Eidos In Sufi Phenomenology: A New Look At Creation”. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 2, 2022.

Sufi fenomenologiya

fenomenologiya varkən, onlar arasında müqayisəli təhlil apararı bir məqalə ilə məsələyə son vermək olmazdı? Ayrıca bir fəlsəfi sistemə nə ehtiyac vardı? Bəli, ola bilsin müəyyən məqalələrlə, təhlillərlə hansı isə sualı cavablandırmaq olardı. Əslində, qeyd etdiyim kimi, mənim apardığım tədqiqatlar məhz bu məzmununda və istiqamətdə olub. Bunlar arasında ən irihəcmli tədqiqat VIII əsrdə yaşamış sufi mütəfəkkir Rabiə əl-Ədəviyyə ilə XX əsrdə yaşamış, Edith Stein arasında aparılan müqayisədir.¹ Lakin bunlar məhz müqayisədir. Sufi fenomenologiya isə iki fəlsəfi nəzəriyyənin kəsişən məqamları əsasında doğulan yeni ideyaların sistemli təqdimidir, varlığa və idraka yeni baxış bucağıdır.

Əvvəlki tədqiqatlarımdan fərqli olaraq, əsərdə fəlsəfə tarixi çox cüzi yer tutur. Burada vahid ideya xəttini qorumaq üçün başqa filosofların, mütəfəkkirlərin oxşar məsələ ilə bağlı düşüncələrinə müraciət edilsə də, onların təhlilinə ayrıca yer ayrılmır. Bu, hər oxucunun öz ixtiyarına buraxılır. Əsərdə tez-tez həm müqəddəs kitablara, həm də elmi dəlillərə müraciət edilir. Ancaq sufi fenomenologiya nə təfsirdir, nə elmin fəlsəfəsi. Bu üsulla sadəcə ruhani təcrübəyə və rəşional şüura istinad edən düşüncələr əsaslandırılır.

Monoqrafiyanın yazılmasında nümunə olaraq Edmund Husserlin “Saf fenomenologiya və fenomenoloji fəlsəfə haqqında ideyalar (I kitab)” əsəri götürülüb. Hər nə qədər fenomenologiya qədim köklərə sahib olsa da, onu sistem kimi təqdim edən Husserl olub və mən də öz əsərimdə onun strukturundan istifadə etməyə qərar vermişəm. Eyni zamanda, əsərdə məhz sufizmin prinsipindən yararlanmışam: bir tərəfdən, sadədən mürəkkəbə doğru hərəkət etmişəm, digər tərəfdən, eyni mövzuya təkrar, hər dəfə daha dərin kontekstdə qayıtmışam. Məqsəd həqiqəti bütöv şəkildə təqdim etməklə yanaşı, həm də mahiyyəti köməkçi ideyalardan ayırmaqdır.

Nəhayət, onu da bildirim ki, kitabın əsas hissəsi pandemiya illərində – tədqiqat mərkəzlərinin, kitabxanaların bağlı olduğu bir vaxtda yazılıb. Bu səbəbdən mənbələrin, ədəbiyyatların çoxuna internet vasitəsilə müraciət etməli oldum. Virtual aləm sonsuz sayda ədəbiyyata, fərqli, yeni və maraqlı mövqelərə çıxış imkanı verdi. Mən onlardan yalnız öz ideyam hüdudlarında istifadə etməli oldum.

Hörmətli oxucu!

Fəlsəfə tarixində yeni baxış bucağı ilə tanışlığa xoş gəldin!

¹ Bünyadzadə K. Eşqin hikməti. Rabiə əl-Ədəviyyə və Edith Stein. Bakı, 2018.

Ön söz əvəzi:

**SUFİ FENOMENOLOGİYA –
fəlsəfə tarixində yeni səhifə, yaxud köhnənin xatırlanması**

Əsərin adı və məqsədi ilk növbədə belə suallar yaradır: Fəlsəfi sistem nədir? Yeni fəlsəfi sistem nə zaman yaranır? Yaxud, fəlsəfə tarixində bu qədər sistem olduğu halda, yenisinə ehtiyac varmı? Əvvəlcə suallara qısa, bir cümlə ilə cavab verək. Fəlsəfi sistem – yaradılışa, onun dərkinə, ona olan aksioloji münasibətə kompleks baxışdır. Əvvəlki sistemlər müasir bilikləri və dəyərləri tam ehtiva etməyəndə, insanlığın düşdüyü mənəviyyat və düşüncə böhranından çıxış yolu göstərə bilməyəndə yeni fəlsəfi sistemə ciddi ehtiyac yaranır. Belə bir sistem olmayanda isə, fəlsəfənin özünün lazım olub-olmaması sualı aktuallaşır.

İndi isə geniş cavab verək. Bunun üçün fəlsəfə tarixinə qısa bir ekskurs edək, ümumi şəkildə şərh verək ki, sufi fenomenologiyanın yaranma zərurətini, məqsəd və mahiyyətini, ən başlıcası isə cəmiyyət və insanlıq üçün əhəmiyyətini aydın göstərə bilək.

Eyni dövrdə bir neçə filosof yaşayıb-yaratmış, bəzən onlar ünsiyyətdə olmuş, bəzən bir-birindən xəbərsiz yaşamışlar. Onlardan bəziləri öz fəlsəfi sistemini təqdim etdiyi halda, digərləri mövcud sistemə, yaxud ayrı-ayrı məsələlərə öz mövqelərini təqdim etməklə kifayətlənmişlər: Platon-Aristotel, Bağdad sufi məktəbi, İbn Rüşd-Əbu Hamid Qəzali, Hegel-Şopenhauer, Husserl-Haydegger. Onların düşüncələri arasında oxşar məqamlar çoxdur, ancaq məhz öz mövqelərinin olması, mövcud

Sufi fenomenologiya

olandan fərqlənən yanaşmaları onların fəlsəfə tarixində yerini təyin edib. Tarixə baxanda öz fəlsəfi sistemini təqdim edən filosofları təqribən iki qrupa ayırmaq olar. İnanıram ki, bu təsnifatdan kənar qalanlar da vardır. Bu yalnız mənim araşdırmamın ehtiva edə bildikləridir. Yeri gəlmişkən, onu da əlavə etmək lazımdır ki, təsnifatdakı bölgü qəti deyil və bir qrupa aid edilən filosof başqasına da uyğun gələ bilər, yaxud bir fəlsəfi sistemdə müşahidə edilən xüsusiyyətləri digərlərində də görmək mümkündür. Yuxarıda da vurğuladığım kimi, fəlsəfi sistem baxışlar kompleksidir və burada qəti bir hədd qoymaq düzgün olmaz.

Beləliklə, yeni fəlsəfi sistemlər nə zaman, hansı zərurətdən yaranır? Hansı filosofu sistem müəllifi adlandırmaq olar?

İlk növbədə özünə qədər mövcud olan çoxsaylı, bəzən xaotik ideyaları toplayıb öz düşüncələri əsasında sistemli və nizamlı şəkildə təqdim edən filosofları göstərmək olar. Məsələn, məlum olduğu kimi, antik dövrdə fəlsəfi söhbətlər çox aktual idi və orada, ən adi hadisədən tutmuş göy cisimlərinin hərəkətinə qədər, bütün baş verənlərə fəlsəfi izah verməyə çalışırdılar. Bunlar həm pərakəndə, həm də məktəb daxilində baş verirdi. Söhbətlərin mahiyyətinə baxanda belə nəticə çıxartmaq olur ki, onların məqsədi adi maraqdan daha çox, tərəddüddə qalan gənclərin düşüncələrini, həqiqət axtarışını düzgün yönləndirmək olmuşdur. Platonun dialoqlarında Sokratla müzakirədə iştirak edən bir çox şəxslərin adı çəkilir, ancaq bugünün zirvəsindən baxanda belə qənaətə gəlmək olur ki, həmin söhbətlərin, irəli sürülən ideyaların ümumi xəttini yalnız Platon izləmişdir. Məhz onun təqdimatında həm Sokrat bir filosof olaraq tanınıb, həm də Platon fəlsəfəsi özündən sonra bir çox fəlsəfi istiqamət üçün mənbəyə çevrilib. Əhəmiyyətli bir haldır ki, sonrakı dövrlərdə, hətta bu gün də fəlsəfi sistemlər bu və ya digər şəkildə Platona müraciət etməli olur, onu inkar və ya tənqid etməklə öz ideyalarına dəstək tapır, təsdiqləyirlər. Özünəqədərki mövcud düşüncələri sistemləşdirən filosoflar sırasına Mühyiddin İbn Ərəbini, yaxud Hermesdən tutmuş İbn Sinaya qədər işıq hikmətini mükəmməl şəkildə təqdim edən Şihabəddin Sührəvərdini də yazmaq olar.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

İkinci qrupa mövcud fəlsəfi sistemin, hətta sistemlərin natamamlığını, onların yaradılışı, reallığı, düşüncənin arealını tam əks etdirmədiyini iddia edən filosofları aid etmək olar. Məsələn, Aristotel əsərlərində özündən əvvəlki əksər filosofların görüşlərini, bu və ya digər şeylə bağlı mövqelərini tənqid edəndən sonra öz baxış bucağını təqdim edir. Filosof öz fikirlərini o dərəcədə səlis və əsaslandırılmış şəkildə çatdırır ki, oxucu məhz onun mövqeyini qəbul edir, ona inanır. Bunun nəticəsidir ki, Aristotel ideyaları haqlı olaraq düşüncə tarixinin ən mükəmməl fəlsəfi sistemlərindən biri, hətta birincisi hesab edilir və bu gün də oradan hansısa bir yeni başlanğıc götürmək, fəlsəfədə aktual olan hər hansı sualla bağlı müəyyən cavab tapmaq mümkündür. Fəlsəfəsində, istər kateqoriyalar, istərsə də prinsiplər baxımından, hikmətin sirayət edə biləcəyi bütün sahələri ehtiva edən Aristotel təsadüfən “ilk müəllim” adlandırılmayıb.

Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır. Belə ki, eyni həqiqətə fərqli prizmalardan baxışların olması da yeni sistemlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu fərqliliyə səbəb həm dövrün, şəraitin diktəsinin, həm də, ümumiyyətlə, baxışların fərqli bucağının olmasıdır. Aristotel həqiqəti Platon kimi görmür, qəbul etmir və biliyi, bacarığı, məntiqi yetir ki, nəinki onu inkar etsin, həm də öz düşüncələrini pərəkəndə deyil, məhz bir sistem olaraq təqdim etsin. Yəni, inkar etmək işin bir tərəfidir, digər, daha əhəmiyyətli tərəfi isə ortaya onu əvəz edə biləcək başqa bir mövqe qoymaqdır. Məsələn, Nitsşe əsərlərində özündən əvvəlki sələflərinin ideali olan insanı və onun keyfiyyətlərini məhv etməyi öyrədir. O, düşüncələrdə kök atmış, kiflənmiş və heç cür fərqli düşünməyə imkan verməyən ideyaları bir-bir ortaya çəkir, ifşa edib əzir və yerinə öz inkarını, etirazını doldurur. Nəticədə, Nitsşenin qurmağı, yaratmağı dağıtmaqdan, məhv etməkdən ibarət olur. Parmenid öz poemasında insanın dərk qabiliyyətindən, dünyanın quruluşundan yazır və belə bir nəticəyə gəlir ki, hərənin öz həqiqəti var. Sufi mütəfəkkir Sərrac Tusi isə deyir ki, həqiqət təkdir, ona gedən yollar fərqlidir. Hər iki fikirdən belə bir ortaq nəticəyə gəlmək olur ki, hər insan tək həqiqətə

Sufi fenomenologiya

gedən çoxsaylı yollardan məhz özünə məxsus olanı kəşf edir. Kimsə çatdığı zirvənin tək həqiqət olduğunu anlayır, bir başqası isə yalnız ona aid olduğunu zənn edir. Bu, həm də fəlsəfi sistemlərin çoxluğunun, rəngarəngliyinin izahıdır. Sadəcə, kimsə başqalarını inkar yolunu tutur, bir başqası isə digər yolları da öz yoluna qatmağa iddialanır. Bunun gözəl nümunəsi kimi antik fəlsəfəni inkar edən sxolastikanı, sonra da onun özünü inkar edən fəlsəfəni göstərmək olar. Məsələn, Renessans dövründən sonra Qərb filosoflarından bəziləri dini təfəkkürü fəlsəfədən ayırır, gah da paralel inkişaf etdirməyə çalışırdılar. Elm, texnologiya inkişaf etdikcə, insanın özgüvəni artdıqca belə barışıq məqamları da azalmağa, nəhayət, yox olmağa başlayır. Əslində, Yeni dövrdə, daha sonra XIX-XX əsrlərdə yazılan fəlsəfi sistemlərin əksəriyyəti belə bir düşüncənin məhsuludur: hər filosof mövcud sistemin onun gördüklərini, anladıklarını ehtiva etmədiyindən əmin olduğuna görə öz baxış bucağını, öz həqiqətini yazıb. Bunun nəticəsi olaraq, ekzistensializm, pragmatizm, personalizm və digər məktəblər yaranıb.

Nə qədər qərribə də olsa deməliyik ki, bəzən mürəkkəb, yalnız mütəxəssislər tərəfindən öyrənilən, düşüncələrin prokrust yatağına çevrilən fəlsəfi sistemlər də mental durğunluğun səbəbi ola bilər. Durğunluq isə öz növbəsində düşüncələrin get-gedə sıxılmış yay effekti qazanmağına səbəb olur. Buna nümunə kimi, Sovet imperiyası dövründə yayılmış marksizm-leninizm ideologiyasını göstərmək olar. İnkər, nihilizm tam böhran halından çıxmağın mümkünsüzlüyünü qəbul etməyin ifadəsidir. Məsələn, insanlığın artıq islah olunmadığını mümkün hesab etməyən Nitsşe yeni bir insanlığın qurulmasını təklif edir. Nihilizm məhz məhdudluğun əleyhinə çıxıb dinamika axtarmaqdır. Belə ideyalar fəlsəfi sistem səviyyəsinə qədər yüksəlməsə də, böhranda olan, boğulan düşüncələr tərəfindən çox rahat qəbul edilir. Buna gözəl nümunə kimi, İvan Turgenevin “Atalar və oğullar” əsərindəki Bazarovu göstərmək olar. Ümumiyyətlə, nihilist ideyalar mövcud şəraitdəki düşüncələrin axınına dəyişmək, daha dəqiq desək, durğunluğunu hərəkətə gətirmək məqsədi daşıyır.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

Həqiqətə gedən yol fərddən başlayır. Onun hansı səviyyəyə qədər yüksələ biləcəyi insanın özündən asılıdır. Bəzən bu yol fərdin öz dar, şəxsi çərçivəsindən kənara çıxmır, bəzən də universal həqiqətə qədər irəliləyə bilir. Səviyyə nə qədər yüksək olarsa, ona əsaslanan düşüncələr də bir o qədər əhatəli, dərin, ümumbəşəri olar. İnsan məhz həmin son nöqtəyə çatandan sonra öz fəlsəfəsini – həqiqətini təqdim etmək iddiasına düşür. Nəticədə, onun dünyaya, cəmiyyətə, insana, hətta özünə də baxış bucağı həmin son nöqtənin prizması ilə təyin edilir. Məsələn, Pifaqorun fəlsəfəsinin kökündə ümumbəşəri qanunlar, universal harmoniya durur, hər şey görünməz, sirliliyi bir qanunauyğunluğun tərkib hissəsidir. Fəlsəfənin missiyası isə insana bu mürəkkəb orqanizmdə yerini dərk etdirməkdir. Bir başqa filosof isə daha çox mövcud cəmiyyətdən çıxış edərək ideyalarını təqdim edir. Fuko, Sartr kimi. Vurğulamaq lazımdır ki, belə olan halda bir cəmiyyətin timsalında digər cəmiyyətlər üçün də aktual olan məsələlərə toxunanda ideyanın alman, yaxud rus mühitində yazılması əhəmiyyətini itirir, nümunə üçün adı çəkilən Zeyd, yaxud Pyerin milliyyəti arxa planda qalır, öndə yalnız problem durur. Düzdür, filosofun ideyalarında onun kimliyi, yaşadığı dövr sətirləti, hətta bəzən açıq şəkildə özünü göstərir. Bunu hər fəlsəfədə hiss etmək mümkündür və müəyyən mənada hermenevtika məhz bu ehtiyacdən yaranıb – mətnlərin sətirlətdən çıxış edərək ideyaların mahiyyətini açmaq. Ola bilsin ki, dini mətnlərdə gizli mətləblər, simvollar, şüuraltına ünvanlanan ifadələr daha çox olduğuna görə, hermenevtika təşəkkül tapdı. Lakin daha sonra fəlsəfi mətnlərin də dərin köklərinin olduğunu qəbul etdiyinə görə, hermenevtikanın üföqləri genişləndi. Unudulmamalıdır ki, bir hikmətin çıxış nöqtəsi – insanın kimliyi, şəxsiyyəti nə qədər əhəmiyyətlidirsə, onun son sözü – bütün bəşəriyyətə ünvanladığı həqiqət də bir o qədər böyük əhəmiyyətə malikdir.

Son dediklərimizin davamı olaraq bildirək ki, fəlsəfə tarixində dini-fəlsəfi sistemlərin xüsusi yeri var, çünki iki güclü faktora sahibdir. Birincisi, onların dini (müqəddəs) mətnlərə istinad etmələridir. Dini mətnlərdə insan – ali qüvvə arasında bilavasitə ünsiyyət var, fərdin mə-

Sufi fenomenologiya

nəviyyatına, əxlaqına, məişətinə dair imperativ şəkildə müraciət edilir. Mürəkkəb terminlərə, prinsiplərə ehtiyac qalmadan insana varlığının əhəmiyyəti hiss etdirilir, tək həqiqətə gedən yollar göstərilir, mükafatı, cəzası izah edilir. Dini mətnlərə istinad etməklə, dini-fəlsəfi sistemlər belə sadə, eyni zamanda güclü argument qazanmış olurlar.

İkincisi isə burada biliklərin həm ilahi, həm də maddi mənbəyinin qəbulu var. Yəni irrasional və rasional bilikləri paralel götürən filosof dini, ruhani təcrübəni rasional mühakimələrlə sabitləşdirir. Bu baxımdan onların ehtiva etdiyi həqiqətin radiusu fəlsəfi sistemlərdən daha geniş olur. Təsadüfi deyil ki, mən yalnız *dini* deyil, məhz *dini-fəlsəfi* deyirəm. Dini sistemlər, əsasən, iman üzərində qurulur və bütün düşüncələr onun ətrafında, daha dəqiq desək, iman obyektinin ətrafında səfərbər olunur, bununla da müəyyən çərçivəyə alınır. Prinsipial məqam budur ki, həmin çərçivənin din tərəfindən cızıldığını deyərək, onu heç bir alternativ olmayan, doqma olaraq qəbul edirlər. Buna gözəl nümunə kimi bir neçə əsr ərzində hakim olan və elmi, fəlsəfəni özünün “xidmətçisi” çevirmiş sxolastikanı göstərmək olar. Yəni, əslində, müqəddəs mətnlər düşüncəyə hər hansı məhdudiyət qoymur. Dini-fəlsəfi sistemlərdə fəlsəfə məhz həmin limiti pozan qüvvədir.

Dini-fəlsəfi cərəyanlar iman və düşüncənin paralelliyini qorumaqla yanaşı, onları həm də qarşılıqlı şəkildə bir-birini tənzimləyən qüvvə kimi təqdim edirlər. Əslində, tarixdə özünə yer tutmuş filosofların əksəriyyəti öz təlimlərində iman faktorunu gizli və ya aşkar şəkildə qoruyub saxlayıb. Dəqiqləşdirmək lazımdır, nəyə iman? Öz getdiyi yola inanmayan şəxsin düşüncəsi irəli gedə bilməz. Obrazlı desək, iman son obyektin cazibəsidir. Bu baxımdan həmin obyektin özünün mahiyyəti prinsipial bir əhəmiyyət kəsb edir. Kim isə Mütləq Qüdrət sahibinə arxalanır və Ona olan imanı vasitəsilə Universal Həqiqətə qədər irəliləyir, bir başqasının isə bir şəxsin mütləqləşdirilmiş marağına güvənir, maddi dünyanın gerçəkləri çərçivəsi arasında vurnuxur. Biz hər nə qədər paralel desək də, filosofların öz ideyalarının təqdimində iman və rasional düşüncə eyni ağırlığa malik olmur, bəzən biri, bəzən də digəri

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

aparıcı olur, önə keçir. Bunun bariz nümunəsini Eyn əl-Qüzat Miyanəci, yaxud Mayster Ekxartla Dekartın, Leibnizin fəlsəfələrinin müqayisəsində müşahidə etmək olar. Fərqi aydın görmək üçün düşüncənin son obyektinə və aparıcı qüvvəyə baxmaq kifayət edir.

Dediklərimiz sırasında yalnız din üzərində bərqərar olan, daha çox ruhani təcrübəyə əsaslanan kabbala, zen-buddizm, təsəvvüf kimi bəzi dini-mistik cərəyanlar, məktəblər də xüsusi qeyd edilməlidir. Belə ki, bir var, əqli mühakimələri primitiv, yaxud maneə hesab edərək sırf ruhani təcrübəyə, vəhyə, sezgiyə istinad edən əsərlər, bir də var, həmin təcrübənin fəlsəfi təməllərini təqdim edən, yalnız seçilmiş şəxslər üçün nəzərdə tutulan və onun idrak çərçivəsindən çıxmayan irrasional bilikləri rasionallaşdıran, onların ümumbəşəri düşüncə tarixində yerini təyin edən əsərlər. Təəssüf edici haldır ki, bəzən birinci tip əsərləri nümunə gətirərək dini-mistik təlimlərin hikmətini ümumiyyətlə fəlsəfə olaraq qəbul etmirlər. İkinci tip əsərlər, yəni cərəyanın fəlsəfi əsaslarını təqdim edən əsərlər sayəsində ayrı-ayrı şəxslərin ruhani təcrübəsinin ifadəsi olan şeirlərin, risalələrin, aforizmlərin həqiqi mənası anlaşılır. Əks halda, onlar bir şəxsin ekstaz, vəcd halında deyilmiş emosional cümlələr təsiri bağışlayır. Məsələn, Mənsur Həllacın, yaxud Əbu Yəzid Bistaminin universal mahiyyətli, Mütləq Həqiqətin bir zərrəsi olan məşhur kəlamları, ideyaları fəlsəfi kontekst olmasa bir sufinin şatahatı, idarə olunmayan hisslərin ifadəsi kimi görünür. Məhz belə sistemlər sayəsində məlum olur ki, bu təlimlərdən hər birinin öz sabit, hətta başqa sahələrə təsir gücünə malik təməli və ideya xətti var ki, görməmək mümkün deyil. Dini-mistik cərəyanlar düşüncə tarixində əhəmiyyətli bir qatı təşkil edirlər və onların inkarı bütöv düşüncənin anlaşılmasına əngəl yaradır.

Fəlsəfi sistem nə qədər mürəkkəb olursa-olsun, bir ana xəttə, tək nüvəyə malikdir. Onu ifadə edən bir, yaxud bir neçə ideya kompleksi olur. Onu ilk dəfə irəli sürən və əsaslandıran filosofdan sonra onun davamçıları həmin ideyanı şaxələndirməyə, əlavə çalarlarını üzə çıxarmağa çalışırlar. Fəlsəfi məktəb ideya – nüvə ətrafında yaranır, onun

Sufi fenomenologiya

müəllifinin adı ilə tanınsa da. Bir daha vurğulayaq ki, sonra gələn filosof məhz həmin ideyanın yolunu davam etdirir və burada ilk şəxsin kimliyi, əqidəsi, şəxsiyyəti qətiyyənlə əhəmiyyət kəsb etmir. Məsələn, hər nə qədər Əbu Nəsr Fərabî tarixdə Aristoteldən sonra ikinci müəllim kimi tanınsa da, İbn Sina, İbn Rüşd Avropada ayrıca bir fəlsəfi cərəyanın əsasını qoysalar da, fəlsəfə tarixində məhz məşşai (peripatetik) – Aristotel məktəbinin nümayəndələri kimi tanınırlar. Bir çox filosof tarixdə mənsub olduğu fəlsəfi məktəbin adı ilə tanınır: platonçu, neoplatonçu, karteziyançı, kantçı və s. Yəni, onların əsərlərində hər nə qədər orijinal ideya olsa da, bu, həmin sistemin tərkibinə daxil olur. Buna din tarixindən ilahi vəhyi bəşəriyyətə kitab şəklində çatdırmağa məsul olan peyğəmbərləri, rəsulları və mövcud dini yayan, təbliğ edən nəbiləri nümunə gətirmək olar. Öz fəlsəfi sistemi olan filosoflar düşüncə tarixində yeni səhifə açır, yeni bir üfüq göstərməklə, insan təfəkkürünün arealını genişləndirirlər.

Düşüncə tarixində siyasi təməlli fəlsəfələr də xüsusi yer tutur. Hələ antik dövrdən filosoflar dövlət idarəçiliyinə, cəmiyyətə fəlsəfi şərhlər verirdilər. Bununla onlar fəlsəfənin yalnız metafizik, abstrakt mövzularla reallıqdan uzaqlaşmadığını deyil, həm də bilavasitə vətəndaşı formalaşdıran, şəxsiyyəti yetişdirən mühitin qanunauyğunluqlarını, prinsiplərini də ehtiva etdiyini göstərirdilər. Məsələn, Platon, Aristotel, yaxud İbn Xəldun uğurlu dövlətin, düzgün idarəçiliyin fəlsəfi təhlilini verməklə, universal ideyaların reallaşması, gündəlik həyatda əks olunması üçün zəruri olan mühitin – dövlətin konturlarını cızmış olurdular. Müəyyən mənada bunu fəlsəfənin siyasətə təsiri kimi də dəyərləndirmək olar, çünki belə əsərlərdə fəlsəfə aparıcı qüvvə idi. Tədricən siyasət müstəqilləşdikcə onun fəlsəfəsi də yaranmağa başladı ki, bu da siyasətin aparıcı mövqeyini təsbit etmiş oldu. Nikkolo Makiavellidən başlayaraq siyasətin fəlsəfəsinin şərhini verməyə başladılar. Fəlsəfi ideologiyanın tamamilə siyasiləşməsinə ən uğurlu nümunə kimi Karl Marks fəlsəfəsini, daha doğrusu, onun təqribən 70 il ərzində Sovet imperiyasının ana ideologiyasına çevrilmiş marksizm-leninizm fəlsəfəsini göstərmək

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

olar. Siyasi ideologiya və ya siyasətin fəlsəfəsi – müəyyən bir ideologiyanın insan həyatının istisnasız bütün sahələrinə nüfuzu, tətbiqi deməkdir. Məhz fəlsəfə sayəsində siyasi ideyaların ömrü uzanır, yayılma arealı genişlənir, ideya həm də silaha çevrilir. Bir daha vurğulayaq ki, fəlsəfə – düşünmək qabiliyyəti silahdır. Sadəcə o, şəxsin kamilləşməsinə, öz identikliyinə təsdiqinə də xidmət edə bilər, kiminsə şəxsi marağının, planlarının reallaşma gücünə çevrilə, düşüncələri işğal da edə bilər. Məhz işğal! Hakim ideya, daha dəqiq desək, siyasi və iqtisadi maraq bütün digər dəyərləri üstələyir, lazım gələndə hətta məhv etməyə ünvanlanır. Buna nümunə kimi, XX əsrdə qloballaşma fəlsəfəsini göstərmək olar. Onun marksizmdən daha təhlükəli tərəfi budur ki, imperiyadan fərqli olaraq burada xalqlar müəyyən əraziyə, dövlətçiliyə malik olsa da, onlar daxilən, mental olaraq zəbt edilir və milli identiklik itir. İstər-istəməz sual yaranır ki, əgər fəlsəfənin obyektivi ümumbəşəri dəyərlərdisə, söhbət hansı milli dəyərlərdən, millilikdən gedə bilər? Tək həqiqətə xidmətə çağıran bir ideologiya nə üçün işğal adlanır? Universal həqiqətlərin açılmasına xidmət etməli olan fəlsəfədə millilik maneə deyilmi? Xeyr, əksinə. Vahid ideyanın dərkini, qəbulu fərdin yox olmasını tələb etmir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Mütləq Həqiqətə gedən yol fərddən başlayır. Milli ruh fərdin identikliyinə təminatçısıdır. Təfəkkürlərdəki milli çalarlar yeni fəlsəfi sistemin yaranmasına şərait yaranadan təkdir. Buna nümunə olaraq, Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsini, Hegeli, yaxud Haydeggeri göstərmək olar. Fikrimizi daha aydın çatdırmaq üçün hikmətin daha bir ifadə forması olan və məhz milli ruhun səsinə əks etdirən musiqidən nümunə gətirək. Məsələn, Vaqnerin də, Üzeyir Hacıbəyovun da musiqisinin hər biri universal sənət inciləridir, lakin onları fərqləndirən cəhət – birinin saqalara – qədim Skandinav əfsanələrinə, miflərinə, digərinin isə Şərqi xalq yaradıcılığına söykənməsidir, yəni hər ikisinin də qədim milli ruha müraciət etməsidir. Orada hər hansı milli məsələ qaldırılmır, milli sual həll edilmir, ancaq fəlsəfənin təməli məhz milli hikmətə istinad edir. Bu, onun əsas özəlliyi, fəlsəfə tarixində yeni səhifə olmasını şərtləndirən faktıdır. Milli ruh hikmətin

Sufi fenomenologiya

özündə, diqqət çəkdiyi prinsiplərdədir. Təkan məqamı insanın özündədir – milli ruhun, milli təfəkkürün yetişdirdiyi şəxsiyyətin özündə. Yalnız bu halda insan öz yolunu, öz identikliyinə bürüzə verir və qoruya bilir.

Deyilənlər fəlsəfi sistemlərin daha bir fərqləndirici xüsusiyyətini önə çəkir: onun hansı regionun təfəkkürünün məhsulu olması. Bu fərq həm qədim dövrdə, həm orta əsrlərdə özünü göstərmiş, həm də modern çağda özünü göstərməkdədir. İlk növbədə şəxsin inancından, dəyərlər sistemindən irəli gələn spesifikliyi konfusizmlə Aristotel, yaxud Kantla İbn Sina arasında rahat müşahidə etmək mümkündür. Bu, qətiyyəni birinin digərindən üstünlüyü, yaxud dərinliyi anlamına gəlmir. Bu, eyni obyektə fərqli baxış bucaqlarının ifadəsi, fərqli hikmət təməllərinə söykənməkdir. Burada incə, ancaq əhəmiyyətli bir məqam var. Bir daha təkrar edək ki, yalnız son obyektinə çata bilmiş şəxsin öz sistemini təqdim etmək iddiasına düşür. Həmin sistemin düşüncə tarixində yeni səhifə olub-olmaması isə artıq həmin obyektə asılıdır. Obyekt insanın baxış bucağını formalaşdırmaqla, onun qazanacağı biliklərin radiusunu da təyin edir. Tarixdən də məlum olduğu kimi, antik yunan filosofları öz hikmətlərini tamamlamaq, düşüncələrindəki bəzi qaranlıq məqamlara işıq salmaq üçün Şərqə üz tutmuşdular. Məsələn, Pifaqorun Qədim Misirdən, Babilistandan, yaxud Demokritin Qədim Misirdən, Babilistandan, Azərbaycandan, Ərəbistandan, Hindistandan, Həbəşistandan öyrəndiyi biliklər onların təqdim etdiyi sistemdə öz əksini tapıb. Yaxud, Şihabəddin Sühreverdi «Kəlimə ət-təsəvvüf» əsərində yazır: “Qədim iranlılar arasında həqiqətə rəhbərlik edən və Doğru Yolda Onun (Tanrı) tərəfindən bələdçilik edilən bir toplum vardı. Bu qədim müdriklər məcusi adlandırılan şəxslərdən fərqli idilər. Platon və ondan əvvəlkilərin öz mənəvi təcrübələrində şahid olduqları və bizim «Hikmət əl-İşraq» adlı əsərimizdə yenidən diriltdiyimiz hikmət onların yüksək və aydınlanmış hikmətidir”.¹ «Mutarahat» adlı kitabında isə o, nur fəlsəfə-

¹ Geniş bax: İslam düşüncəsi tarixi: 4 cildde, I c. Edit. M.M.Şerif. İstanbul, İnsan yayımları, 1990, s. 414.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

sinin ilk öncə qədim fars mifik rahib-kralları olan Kiumart, Fəridun və Keyxosrovda, daha sonra Pifaqor və yunanlar arasında olduğunu, sonra Platona keçdiyini və son olaraq da Zu'n-Nun Misri və Əbu Yəzid Bis-tami kimi müsəlman sufilərə keçdiyini yazır.¹ Biliklərin “köçü”, transferi ənənəsi bütün tarix boyu olmuş və davam etməkdədir. Biliyin vətəni, milliyyəti olmur. Bu anlayışlar onu mənimsəyib öz idrak sistemində daxil edən filosofa aiddir. Məsələn, Hegel həqiqətin tam və kamil şəkildə dərk üçün məhz islama – məhəmmədilərə müraciət etməyi tövsiyə edirdi: “Əgər Vahid olanı onun gözəl saflığı və ucalığında nəzərdən keçirmək istəyirsinizsə, məhəmmədilərə müraciət etmək lazımdır”.² Filosof öz sistemini bütün mükəmməlliyi ilə çatdırmaq üçün həm Şərqi, həm də Qərbi hikmətini öyrənməyi zəruri sayırdı. Xatırladaq ki, Qərbdə Renessans belə bir sintezin nəticəsində baş verdi və oyanan təfəkkür elmin, sənətin, ədəbiyyatın, ümumiyyətlə, yaradıcılığın bütün sahələrində özünü göstərdi, insanlıq hikmətin daha bir qatını öyrənə bildi. Fərqli bölgələrin baxış bucaqlarının vəhdətinə ehtiyac olub və indi də var. Hegelin sözləri ilə desək, həqiqəti tam öyrənmək istəyən mütləq Şərq və Qərb təfəkkürünün kəşifən məqamını tapmalı, onu öz baxış bucağından keçirib, sistemli ifadəsini verməyə çalışmalıdır.

Bir fəlsəfənin dəyəri həm onun həqiqəti nə dərəcədə əks etdirməsi ilə həm reallığı (hətta bu reallıq həqiqətin tam inikası olmasa belə) özündə ehtiva etməsi ilə, həm də eyni zamanda, onun yeni ideyalar üçün mənbə ola bilməyi ilə ölçülür. Fəlsəfi sistem nə qədər geniştutulmuş, zəngin olarsa, bir o qədər uzunömürlü olur, həmçinin bir fəlsəfi sistem nə qədər bitkin hesab edilsə də, orada növbəti ideyalar üçün çıxış, tramplin olmalıdır. Başqa sözlə desək, fəlsəfi sistem təfəkkürün inkişafında maneə yox, pillə olmağı bacarmalıdır.

Fəlsəfədə yeni söz demək çox çətindir. Çünki bunun üçün özün-

¹ Yenə orada, s. 417.

² Гегель Г.В.Ф. “Философия духа”. *Энциклопедия философских наук* в 3-х т. Т. 3, М., Мысль, 1977, с. 400.

Sufi fenomenologiya

dən əvvəlki sözləri “eşitmək”, anlamaqla yanaşı, cəmiyyətə həmin məqam, dövr üçün lazım olan sözü də bilməlisən, yoxsa dediyin söz bir məqalə, yaxşı halda kitab səhifəsindən kənara çıxma bilməyəcək. Metod haqqında düşüncələrini yazan, fəlsəfə tarixində Yeni dövrün əsasını qoyan Dekart həqiqəti dərk etmək üçün müxtəlif elmləri öyrəndiyini, lakin yenə də ona lazım olan elmi tapmadığını bildirir. Onun fikrinə görə, nəhəng filosofların olmasına baxmayaraq, fəlsəfədə mübahisələrin predmeti olmayan, ona görə də şübhə doğurmayan bir mövqe hələ də yoxdur. Filosof yazır: “Başqa elmlərə gəlicə, onlar da öz prinsiplərini fəlsəfədən götürdüklərinə görə, mən inanıram ki, belə zəif təməllər üzərində möhkəm heç nə qurmaq olmaz”.¹ Platonun, Leibnizin və bir çox başqa filosofların həyatını öyrənəndə belə məlum olur ki, onların da təqdim etdikləri fəlsəfə dərin böhranda olan xalqın daxili tələbatı kimi ortaya çıxıb. XX əsrin əvvəllərində, 1917-ci ildə Albrextə məktubunda Edmund Husserl yazırdı: “Çoxillik işlərimi tamamlamaq mənim borcumdur. Xüsusilə onlar yenidən başa çatmış epoxada dominant olan natural dünyagörüşü ilə teleoloji dünyagörüşü arasında barış üçün elmi əsas təmin edəcəkdir. Lakin teleoloji dünyagörüşü, şübhəsiz ki, haqlıdır”.² Bəli, həqiqət universaldır və təkdir, sadəcə, hər dövrdə onun bir tərəfi işıqlanır. İnsana insan olması üçün zəruri olan həmin həqiqəti – sözü deməyə isə yalnız fəlsəfənin qüdrəti çatır.

Fəlsəfəni silah adlandırmışdıq. İndi də dəqiqləşdirək ki, o, insanı daxildən, mənənin gücləndirən, iradəsini artıran, seçimini dəqiqləşdirən silahdır. Bəlkə də bu səbəbdən belə bir güc mənbəyini neytrallaşdırmaq, hətta digərlərindən asılı vəziyyətə salmaq üçün müasir dünyanın aktual qüvvələri – siyasət, iqtisadiyyat – meydan sulayır, fəlsəfəni arxa plana itələməyə çalışır, onun lazımsızlığını vurğulayırlar. Maraqlıdır ki,

¹ Декарт Р. “Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках”. *Сочинения в 2-х томах*. Пер. с лат. и франц. Т. 1. Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М., Мысль, 1989, с. 254.

² Husserl Edmund. *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 2nd book, Studies in The Phenomenology Of Constitution* Trans. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. XIX.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

hazırda insanı şəxsiyyət kimi məhv edən, zəiflədən bir çox sahə var ki, onlarla nəinki mübarizə aparılmır, əksinə, dəstəklənir, daha da inkişaf etdirilir. Nə qədər böyük bir paradoksdur ki, fəlsəfəni bilə-bilə arxa plana itələməklə yanaşı, sahələrinin gücünü artırmaq üçün öz fəlsəfələrini (!) yazmağa iddialanırlar! Bunu siyasət də edir, iqtisadiyyat da, hətta cəmiyyəti parçalamağa, üzvlərini üz-üzə qoymağa çalışan feminizm də və, ümumiyyətlə, güc iddiasında olan hər bir sahə. Halbuki, onları fəlsəfədə artıq deyilmiş mürəkkəb bir cümlənin – fəlsəfi sistemin ayrı-ayrı “sözlərinin morfoloji, leksik, bəzən hətta fonetik” təhlili adlandırmaq olar.

Hazırda bəşəriyyət yenə böhrandadır – mənəvi, siyasi, iqtisadi, mental. Bu böhranı texnologiyalarla, elmi nailiyyətlərlə bəzəməklə görünməz etməyə çalışırlar. Yaratdıqları “möhtəşəm mənzərədə” isə müasir inkişafı ayaqlaşma bilməyən fəlsəfəyə yer tapmırlar. Yaxud bildirirlər ki, fəlsəfənin öyrətdiyi təbliğ etdiyi həqiqətlər artıq aktual deyil! Hər sahənin zəifliyi öz fəlsəfəsi var! Tam radikal həddə çatanlar isə iddia edirlər ki, fəlsəfə çoxdan öz missiyasını yerinə yetirib və meydanı daha dinamik, daha pragmatik, insanlara gündəlik (!) fayda verə bilən elmlərə, sahələrə verməlidir. Bununla bir növ insanın universal, sonsuz həqiqətlə bağlarını qırıb onu gündəlik informasiya selində boğmaq, ayrı-ayrı fərdlərin maraqları arasında xırdalamaq istəyirlər.

Fəlsəfə tarixinə qısa ekskursdan və fəlsəfi sistemlər haqqında qısa təhlildən sonra əsas məqsədimizə keçək. Nədir sufi fenomenologiya? Hansı zərurətdən irəli gəlir? Məqsədi, mənbəyi nədir? Neçə əsrlər ərzində var olan fəlsəfi sistemlərdən sonra ona nə ehtiyac vardır? Suallara tədricən cavab verməyə çalışaq.

Sufi fenomenologiya *müasir dövrün böhranında boğulan inşana yeni düşüncə üfqü açmaq üçün yazılmış bir fəlsəfədir*. Bu sözlər sufi fenomenologiyayı xarakterizə edən ilk dəqiq ifadədir. Qeyd etdiyimiz kimi, bu gün insan hərtərəfli bir böhran yaşayır. Nəinki ölkələr-, dinlər-, cinslərarası parçalanmalar baş verir, tərəflər əks qütbə çəkilir, hətta insanın öz daxili dünyasında, düşüncələrində də dərin çökmələr yaşan-

Sufi fenomenologiya

maqdadır. Qəti qərar vermək, əslində, çətindir: cəmiyyəti uçuruma gətirən böhranda olan insandır, yoxsa insana dəyər verməyən cəmiyyətlər həmin böhranın səbəbidir? Möbius lenti kimi burada da başlanğıc nöqtəni, prosesin gedişini dəqiqləşdirmək çətindir.

İnsanın bioloji varlığı dəyişmədiyi kimi, mənəvi tələbləri də dəyişmir. Hegel yazır ki, tarix boyu müxtəlif ictimai-siyasi quruluşlar, dövlətlər bir-birini əvəz etsələr də, qədim dövrün, orta əsrlərin müdriklərini düşündürən problemlər bu gün bizi də düşündürür, bir neçə əsr bundan qabaq yaradılmış gözəl sənət əsərindən biz də zövq alırıq.¹ Biz həmin dəyərləri sadalamırıq, sadəcə müəyyən bəşəri problemin, yaxud insanın kamilləşmə yolunun açar məqamlarının təhlilində onlara istinad edirik. Sufi fenomenologiyanın təməl prinsiplərini insanın varlığını yaradılışdan sabit saxlayan dəyərlər təşkil edir.

Müasir dövrün böhranını araşdıran amerikalı filosof və tarixçi Riçard Tarnas onu “mahiyətə kişi böhranı” adlandırır və bildirir ki, “Əsrimizin qarşısında boya-boy dayanan böyük məsələ budur: kişi başlanğıcının özünün *hybris**-indən və birtərəfli planından əl çəkib, nəhayət ki, dərk olunmamış yarısını görmək və könüllü olaraq qadın başlanğıcı ilə onun bütün təzahürlərində tamamilə yeni, qarşılıqlı anlaşma və bərabərliyə əsaslanan münasibətdə olmaq”.² Sufi fenomenologiyayı alimin səsləndirdiyi hər iki təklifə cavab olaraq yazılıb. O: a) *dünyanın fəlsəfi mənzərəsinə qadın baxışının əlavəsidir və b) insanın şəxsiyyət kimi bütövləşməsi və kamilləşməsi üçün fəlsəfənin təməl nöqtələri üzərində bərqərar olan sistemdir.*

Deyilənlər belə bir sual yarada bilər: əgər fəlsəfə tarixində mövcud olan bir belə fəlsəfi sistemlərə rəğmən insanlıq yenə böhrana düşübsə, yeni bir fəlsəfə bunu etməyə nə dərəcədə qadirdir? Bəli, fəlsəfi sistemlər çoxdur və hər biri öz dövründən təkan alaraq universal həqiqətə qədər çata bilib. Başqa sözlə desək, həmin sistem artıq boğulmaq-

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 34.

* Танrıya nifrət hikkəsi – qədim yunan.

² Тарнас Р. *История западного мышления*. М., Крон-пресс, 1995, с. 375-377.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

da olan insanlıq üçün nəfəslik rolunu oynayıb. İnsanların, cəmiyyətin böhrandan çıxması üçün fəlsəfə oxumaq, yaxud filosof olmaq şərt deyil. Sadəcə mövcud durumdan daha üst qata çıxış yolu olduğunu bilmək və ora artıq kiminsə qalxdığını bilmək insanın ruhunu oyadır, depressiv haldan çıxışın olduğunu göstərir. Fəlsəfə yalnız işığın yolunu göstərir, o işığa doğru gedib-getməmək isə qaranlıqda duran insanın öz seçimidir.

Sufi fenomenologiya ilk baxışda iki güclü fəlsəfə – sufizm və fenomenologiya üzərində təşəkkül tapır, daha diqqətli araşdırma isə belə deməyə əsas verir ki, bu iki təlim vasitəsilə o, fəlsəfə tarixinin ən qədim köklərinə qədər nüfuz edir, özündə bir çox ideya xəttini birləşdirir. Hələ X əsrdə sufi mütəfəkkir Sərrac Tusi yazırdı ki, hər elm həqiqətin bir yolunu, bir tərəfini, sufizm isə həqiqətin özünü öyrənir. Biz bilərəkdən təsəvvüf deyil, məhz sufizm deyirik. Bununla biz İslam dini üzərində təşəkkül tapan, Qurani-Kərimə istinad edən və fəlsəfə tarixinə öz prinsipləri, sabit nəzəriyyəsi ilə daxil olan dini-fəlsəfi sistemi nəzərdə tuturuq. Xatırladaq ki, təqribən erkən orta əsrlərdə müəyyən siyasi səbəblərdən, yaxud şəxsi maraqlardan yaranan sufi ordenlərin, təriqətlərin yaranması sufizmin parçalanmasına gətirib çıxartdı. Dövrün tələblərinin əlavə etdiyi yeni xüsusiyyətlər, müəyyən mərasimlər diqqəti əsl mahiyyətdən uzaqlaşdırmağa müvəffəq oldu. Maraqlıdır ki, təqribən eyni dövrdə (XI-XII əsrlər) həm də sufizmin fəlsəfəsi yazılmışdı, təməl prinsipləri, nəzəriyyələri təqdim olunmuşdu, ancaq buna baxmayaraq hazırda sufizm daha çox ya mistik meditasiyalar, ya ekzotik tamaşa, ya da poeziyada bir üslub kimi tanınmaqdadır. Onun saf təfəkkür tərzini, şeylərin, başlıcası isə insanın öz mahiyyətini öyrənməyə, dərk etməyə yönəli bir idrak prosesini ehtiva edən, yaradılış və Mütləq Həqiqət haqqında nəzəriyyə və kateqoriyalara malik dini-fəlsəfi məktəb olması isə arxa plana itələnilib. İstənilən təhrifdən uzaq olmaq üçün biz sufi fenomenologiyada əsasən klassik dövr sufizminə istinad edirik.

Sufizmin tarixində əhəmiyyətli məqamlardan biri də hələ XII əsrdə Şihabəddin Sührəvərdinin onun təməl prinsiplərinə istinad etmək-

Sufi fenomenologiya

lə işıq haqqında ideyaları sistemləşdirməsi, İşraq fəlsəfəsinin əsasını qoymasındır. Müəyyən mənada, İşraq fəlsəfəsi sufizmin nur vasitəsilə ifadəsidir. Bu səbəbdən Sührəvərdinin fəlsəfəsi də sufi fenomenologiyada tez-tez istinad etdiyimiz mənbələrdən biridir.

Sufi fenomenologiyanın ikinci sütunu, adından da göründüyü kimi, fenomenologiyadır, daha dəqiq desək, Husserl fenomenologiyası. Öz fəlsəfəsini “ciddi elm” adlandıran filosof hərənin öz həqiqətini deyil, dəqiq elmlərdə olduğu kimi, hamı üçün eyni olan obyektiv həqiqəti axtarır. Onun fikrinə görə, “saf və ya transsendental fenomenologiya öz təsdiqini faktlar haqqında elm kimi yox, mahiyyətlər haqqında elm (“eydedik” elm kimi) tapacaq. İstisnasız olaraq “mahiyyətlərin dərkini” – heç bir “faktı deyil, müəyyənləşdirən elm kimi”.¹ Belə məlum olur ki, Husserl öz fəlsəfəsini irəli sürəndə şeylərin mahiyyətinə məntiq və şüura əsaslanaraq çatmağı düşünüb, onu mövcud fəlsəfələr arasında tamamilə yeni bir xətt kimi təqdim edir. Fenomenologiyanın əsaslarını yazanda Husserl Aristotel fəlsəfəsindən tutmuş Kant, Dekart fəlsəfəsinə qədər yararlanmış, bir tərəfdən qaranlıq məqamlara aydınlıq gətirməklə yanaşı, digər tərəfdən də həmin düşüncələrə məntiqli sonluq verməyə çalışır. Əhəmiyyətli məqamdır ki, sonralar fenomenologiyanın özünün də fərqli qolları yarandı: ekzistensial fenomenologiya, həyat fenomenologiyası, realistik fenomenologiya və s.

Yeni gəlmişkən, onu da əlavə edək ki, İslam fəlsəfəsi ilə fenomenologiya arasında paralellər aparan filosof və tədqiqatçılar kifayət qədər maraqlı işlər görüb, dəyərli nəticələrə gəliblər. Bu sıradı xüsusilə Anna-Tereza Tymienieckanın, Səlahəddin Xəlilovun və Kənan Gürsoyun adlarını çəkmək olar. Onlardan fərqli olaraq, sufi fenomenologiya paralel aparmaq cəhdi deyil, məhz fenomenologiyanın qollarından biridir. Yəni bu, fenomenologiyanın “təfsiri”, yaxud təhlili deyil, həm də onun təməlləri üzərində bərqərar olan yeni bir fəlsəfədir. Bunu deməkdə

¹ Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Книга первая. Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009, с. 20-21.

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

məqsədimiz sufi fenomenologiyanın təməllərində başqa qədim fəlsəfələrin, o cümlədən İslam hikmətinin, onun mahiyyəti olan sufizmin də olduğunu vurğulamaqdır.

Sufizm bilavasitə İslam dini üzərində təşəkkül tapsa da, ruhani təcrübə olaraq daha qədim köklərə malikdir. Bəzən belə bir faktı vurğulayırlar ki, bugünün fiziki Nyutondan daha çox fizika qanunu bilir və onun kəşf edəcəyi yeni bir formul, yaxud qanun həmin qanunlar sırasına daxil olacaq. Lakin heç bir rəssamın yeni bir şedevri Rafaelin, yaxud Leonardo da Vinçinin davamı olmayacaq. Eyni sözü poeziya, fəlsəfə haqqında da demək olar. Lakin bu da bir həqiqətdir ki, həmin şəxslərin öz ruhani təcrübəsinin, istedadının ifadəsidir və həmin yol artıq işıqlıdır, ondan sonra gələn şəxs üçün bələdçidir. Necə ki, Nyuton qanunları fizikada növbəti kəşf üçün bir vasitə, təkandır, eləcə də Həllacın düşüncələri yeni bir şəxsin təcrübəsi, öz həqiqətini dərk etməsi üçün təkan ola bilər.

Sufi fenomenologiyanın iddiası özünün dərinliyini, yaxud genişliyini sübut etmək deyil. Bu, bizim hər iki təlimi öyrənəndən, aralarında bəzi müqayisəli təhlillər aparandan sonra gəlinən nəticədir. Belə məlum oldu ki, eyni yolu fərqli üsullarla gedən hər iki təlimin kəsişdiyi məqamlar, əslində, hər ikisinin zirvə məqamıdır. Bu o deməkdir ki, biz sufizm fəlsəfəsinin və fenomenologiyanın orta qədim məqamları əsasında həqiqətə gedən yolun fəlsəfi sistemini təqdim edəcəyik. Təbii ki, burada hər təlimə məxsus xüsusiyyətlər, yanaşmalar, kateqoriyalar olmaqla yanaşı, yeni mövqe də mövcuddur. Məsələn burasındadır ki, hər təlimin öz yolu olsa da, digər təlimlə qarşılaşma baxış bucağına təsir edir, yeni istiqamət formalaşır. Sufi fenomenologiya kəsişmə nöqtəsindən sonra açılan yolun və düşüncə tərzinin ifadəsidir. Husserlin sözləri ilə desək, bu, “real fenomenlər deyil, transsendental reduksiya olunmuş fenomenlər haqqında vacib bir təlimdir”.¹ Burada əhəmiyyətli bir məqama diqqət yetirək. Fenomenologiya şeyin, prosesin məhz mahiyyətinə fokuslanır və ona gedən yoldakı bütün keyfiyyət və təəssüratlardan xilas olur

¹ Yenə orada, s. 21.

Sufi fenomenologiya

– onları mötərizə arasına alır. Sonda yalnız mahiyyət qalır. Zahirdən, yəni real keyfiyyətlərin özündən başlayan və mahiyyətə doğru gedən proses, sufizmin təbiri ilə desək, həqiqətin yollarını deyil, özünü öyrənmək iddiasındadır.

İstər sufizmdə, istərsə də fenomenologiyada təfəkkür nəinki sərt hədlərlə məhdudlaşmır, əksinə, kifayət qədər açıq və sonsuzdur. Burada həm maddi dünyaya, həm də ilahi aləmə aid düşüncələrin inikasını görmək mümkün olduğuna görə sufi və fenomenoloji baxış bucağının harada başlayıb, harada bitdiyini demək çətindir. Xüsusilə vurğulayaq ki, hər iki fəlsəfinin sabit ana xətti, yəni bəlli prinsipləri və son məqsədi məlumdur və spesifikdir. Bununla yanaşı, onlardan istənilən başqa bir təlimə keçid etmək olar. Beləliklə, sufi fenomenologiya sufizmin, yaxud fenomenologiyanın nə bir qolu, nə də onların təhlilidir.

Sufizm və fenomenologiya üzərində təşəkkül tapması yeni fəlsəfəyə bir neçə imkan yaradır:

1. Sufi fenomenologiya Şərqi, daha dəqiq desək, orta əsr İslam Şərfinə məxsus bir dini-fəlsəfi təcrübənin və XX əsrə məxsus Qərbə məxsus məntiq və rəşional təfəkkürə əsaslanan bir fəlsəfi təlimin kəşiməsindən yaranmış fəlsəfədir. Hər fəlsəfi təlim bir həqiqətin fərqli tərəflərini, təsirlərini, insan şüurunda inikasını ifadə edir. Məhz eyni həqiqətə istiqamətləndiklərinə görə onların trayektoriyalarında mütləq kəşimə nöqtəsi, yaxud nöqtələri yaranır. Həmin kəşimə nöqtəsinin fəlsəfəsi olaraq sufi fenomenologiya özündə müəyyən mənada Şərq və Qərb təfəkkürlərini birləşdirir, hər ikisinə məxsus xüsusiyyətləri özündə ehtiva edir.

2. Sufizm din üzərində bərqərar olan dini-mistik dünyagörüşü, fəlsəfədir. Fenomenologiya isə məntiqə əsaslanan, dindən uzaq bir təlimdir. Sufi fenomenologiyada istər ontoloji, istərsə də qnoseoloji yanaşmada, hər iki mövqe paraleldir. Daha dəqiq desək, onlar bir-birini tamamlayan tərəflərdir. Kvant fizikasının yaradıcısı Maks Plank müha-zirələrinin birində din və elmin münasibəti haqqında deyir: “Din və təbiətşünaslıq, indi bəzilərinin düşündüyü, yaxud ehtiyat etdiyi kimi, bir-

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

birini istisna etmir, tamamlayır və şərtləndirir... Necə ki, bilik və bacarığı ilə ideoloji qənaətləri əvəz etmək olmaz, eləcə də sırf rasionallıq idrak əsasında mənəvi problemlərə düzgün münasibət qurmaq mümkün deyil. Ancaq hər iki yol ayrılmır, paralel gedir və sonsuzluqda eyni bir məqsəddə görüşürlər”.¹ Hər nə qədər din və elm öz həqiqətini axtardığını iddia etsə də, nəticədə İnsanın çata və dərk edə biləcəyi tək həqiqətə çatırlar. Mistika və elm arasında aparılan maraqlı paralellərdən belə nəticə çıxartmaq olur ki, onlar fərqli dillərdə eyni şeydən danışırlar. Bununla belə, elm dindən, mistikadan daha inandırıcı səslənir, daha ciddi qəbul edilir. Düzdür, hər ikisi təcrübədən çıxış edir, sadəcə elm rasionallıqla qazanılan bilikləri özündən əvvəlki biliklər üzərinə əlavə etdiyinə, maddi dünya çərçivəsindən kənara çıxmadığına, yəni əllə tutulan, gözlə görülən məsələlərdən çıxış etdiyinə görə daha tez ümumiləşir. Orta məktəblərdə uşağa məhz bu biliklər tədris edilir və təfəkkür tədrisən ona uyğunlaşır, köklənir. Nəticədə gələcəkdə də bu biliklər daha doğma və asan görünür. Hətta həmin biliklərə şəxsən şahidlik etmək imkanı olmasa belə. Yer kürəsinin qatları, yaxud kosmosdakı qara dəlik haqqında nəzəriyyələr kimi. Mistik, ruhani təcrübə isə fərdidir, mənəvidir və bu səbəbdən nə əvvəlki təcrübələri özününküləşdirir, bir başqasının təcrübəsini davam etdirir, nə də şəxsi hissələrini, əldə etdiyi bilikləri rahatlıqla ümumiləşdirir bilir. Belə biliklər heç uşaqlara da öyrədilmir, çünki təfəkkür əvvəlcə bunun üçün yetişməli, hazır olmalıdır. Burada, uzaqbaşı, müqəddəs mətnlərin öyrədilməsi yardımçı ola bilər. Düzdür, burada da davamçılar, tələbələr yetişir, lakin belə təlimlərdə başlıca məqsəd kimi, hər tələbəyə öz mənəvi yolunu tapması öyrədilir.

Həm sufizm, həm də fenomenologiya təcrübədir. Biri ruhda, digəri şüurda cərəyan edir. Hər ikisi mahiyyətə və nüvəyə doğru irəliləyir. Hər ikisi reallığın xüsusiyyətlərini sonradan əlavə edilmiş qabıq kimi kənara atır. Husserlin dediyinə görə, fenomenologiyada əsas silah məntiqdir. Sufizmdə isə əsas istinad yeri irrasional təfəkkür və ruhani

¹ Планк М. Религия и естествознание <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/PHIL2.HTM>

Sufi fenomenologiya

təcrübədir. İrrasional idrak birmənalı şəkildə rasionallıqdan asılıdır, müəyyən mənada onun üzərində təşəkkül tapır və onu davam etdirir. Rasionallıqın nəticəsi nə qədər yüksək olarsa, irrasional təfəkkür də bir o qədər yüksəkdən başlayır. Bu baxımdan irrasional idrakın hansı istiqamətdə gedəcəyini müəyyən mənada rasionallıq təfəkkürü təyin edir. Sufi fenomenologiya hər iki mərhələni özündə ehtiva edən bir təlimdir: rasionallıq və irrasional. Buna o, həmin fərdi təcrübələrin nəticələrini, ümumi prinsiplərini ümumiləşdirmək və müəyyən mənada elmi, fəlsəfi baxımdan əsaslandırmaqla nail olur.

3. Sufizm və fenomenologiya fərqli dövrlərin düşüncələrinin məhsuludur. Sufi fenomenologiya isə bugünün məhsuludur. Məhz zaman və məkan çərçivəsi fəvqündə olan həqiqətlərin bugünkü təqdimatı. Bu səbəbdəndir ki, bir iddianın əsaslandırılması üçün Platondan olduğu kimi, kvant fizikasıdan da dəlil gətirilir.

Sufi fenomenologiya insanmərkəzli fəlsəfədir və əsas məqsədi insan haqqında təsəvvürləri və insanın baxış bucağını genişləndirməkdir. Bu məqsədlə burada həm sufizmin, həm də fenomenologiyanın metodlarından istifadə edilir. Burada iki əhəmiyyətli xətt paralel gedir: rasionallıq və irrasional bilik, elm və iman, maddi və mənəvi. Daha dəqiq desək, bu, hər ikisinin vəhdəti üzərindən çıxış edən bir fəlsəfədir. Sufi fenomenologiyada insan adlı sistemin nüvəsi şüurdur, buna görə də orada hər prosesin başlanğıc və son nöqtəsi kimi şüur götürülür.

Sufizmdə ruhani təcrübənin məqsədi insan idrakının səviyyəsini yüksəltmək, onun maddi dünyadan uzaqlaşaraq universal həqiqətlə üz-üzə qalmasıdır. Burada əsas diqqət ruha ayrıldığına görə irrasional biliyi alanın, daha sonra onu rasionallaşdıraraq ümumiləşdirənin şüur olması xatırlanmır. Fenomenologiyada da fərqli mövqe formalaşır. “Ciddi elm” kimi, fenomenologiyanın, əslində, bir şüur təcrübəsi olduğu unudulub və o, yalnız mürəkkəb bir nəzəriyyə kimi təqdim edilir. Bununla belə, yenə də onun əsl missiyası – mahiyyəti dərk etmək funksiyası qeyd edilmir. Maraqlıdır ki, fenomenologiya deyəndə, onun bütün mürəkkəb terminləri, anlayışları sadalanır, vurğulanır, ancaq bunun

Sufi fenomenologiya - fəlsəfə tarixində yeni səhifə

əsasında şüurun şeylərin nüvəsini, hətta nüvəsindəki vəhdət nüvəsini axtarması məsələsi ikinci dərəcəli məsələyə çevrilir.

Dediklərimizdə maraqlı bir məqama da diqqət çəkək: hər iki təlimə münasibətdə tamamilə əks qütbə çəkilmə və mahiyyətdən uzaqlaşma halı müşahidə olunur. Bu səbəbdən onlar arasında vəhdət nöqtəsini tapmaq ilk baxışda, bəlkə də, çətin görünə bilər. Sufi fenomenologiya hər ikisinin ortaq məqamı üzərində təşəkkül tapmaqla yanaşı, özündən əvvəlki təlimlərin, ilk növbədə isə məhz bu ikisi fəlsəfənin zəngin bazasından istifadə etməklə düşüncədə yeni bir mərhələ açmaq iddiasındadır. Belə demək mümkündürsə, sufi fenomenologiya sufizmə məxsus ruhani təcrübə vasitəsilə fenomenoloji reduksiyanın trayektoriyasını uzadıb, düşüncəni üçölçülü müstəvidən dördölçülüyə keçirən təlimdir. Sufi fenomenologiyada artıq məlum iki fəlsəfi təlimin adından istifadə etməklə, biz oxucunun təfəkkürünü yeni terminlərlə yormaqla yerinə, artıq məlum həqiqətləri fərqli bir sistemdə, fərqli funksiya ilə təqdim etməyə üstünlük vermişik. Məqsəd düşüncə üfününü genişləndirməkdir.

Sufi fenomenologiya təcrübə və nəzəriyyənin vəhdətidir. Tarixdə çox mükəmməl fəlsəfi sistemlər təqdim edilib. Lakin bəşəriyyətin mənavi və ya düşüncə böhranı zamanı, yaxud problemlərinin həllində məhz təcrübə ilə sabitləşən, “sınanan” fəlsəfələr kömək ola bilər. Maraqlı bir fakt kimi əlavə edək ki, bəzən təcrübə uğurlu olanda nəzəriyyəni üstələyir və onu unutturur. Sufizm buna gözəl nümunə ola bilər. Halbuki hər ikisi bir-birini tənzimlədiyi halda həm təcrübə daim özündən bir neçə addım arxada qalan nəzəriyyəyə istinad etməkdən qurtulur, həm də fəlsəfə real həyatla ayaqlaşa bilər, daim “təqaüdə” göndərilmək qorxusu yaşamır. Xatırladım ki, Yeni dövrdə Qərb filosofları tez-tez Şərq fəlsəfəsinə, xüsusilə buddizmə üz tuturdular. Öz həyatlarını o işıqda nəzərdən keçirməklə, baxış üföqləri genişləndirdi, dəyərləndirmə meyarlarına da dəyişiklik edirdilər. Məhz təcrübə ilə “sınanan” fəlsəfə qüsurları görmək qabiliyyətinə və düşüncələrə təsir etmək gücünə sahib olur.

Sufi fenomenologiya

Əhəmiyyətli bir fakt kimi əlavə edək ki, dinlər (yalnız səmavi deyil, hamısı) məhz təcrübə vasitəsilə öz nəzəriyyələrini təqdim etdiklərinə görə insanlar tərəfindən daha tez qavranılır və qəbul edilir. Məsələn, Şopenhauer, Nitsşe kimi filosofların hikmətlərinin gücü onların Uzaq Şərq dinlərini də ehtiva etməsində idi. Yaxud, Hegel Rumi-dən ilhamlanmaqla və ona müraciət etməklə “həqiqəti tam və bütöv şəkildə tanıyıb” və tanıda bilib. Xüsusilə vurğulayaq ki, söhbət həmin dini qəbul edib, həmin inancla yaşamaqdan getmir. Söhbət məhz həmin dəyərləri öz hikmətində tətbiq etməkdən gedir.

I Fəsil

SUFİ FENOMENOLOGİYAYA GİRİŞ

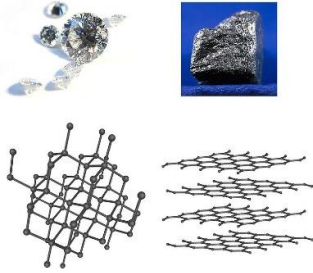
I bölmə. Sufi fenomenologiya – eydoslar fəlsəfəsi

§ 1. Materiya – ruh – ideya aləmi

Materiya və ruh fəlsəfənin iki əzəli və əbədi mövzusu, fəlsəfi təsnifatda əsas aparıcı amildir. Fəlsəfə tarixində əksər filosoflar, fəlsəfi cərəyanlar məhz bu mövzuya münasibətlərinə müvafiq olaraq qruplaşdırılır, dəyərləndirilir: materialist, yoxsa idealist. Sufi fenomenologiyaya görə, materiya və ruh təkin iki halı, iki xüsusiyyətinin daşıyıcısıdır. Buna görə də birinin digərindən fərqi tərkibindən deyil, malik olduğu daxili struktur dan və buna müvafiq olaraq malik olduğu funksiyalarından qaynaqlanır. Məhz eyni mahiyyətə və tərkibə malik olduğuna görə də, materiya və ruh arasında harmoniya yarana, bir-birilərini qarşılıqlı şəkildə tamamlaya bilirlər. Struktur yaradılış prosesinin ilk kökündə durduğuna görə, onu çox vaxt mahiyyət olaraq edirlər. Bu səbəbdən materiya və ruh bəzən bir-birinə tamamilə zidd fenomen kimi qəbul edilir. Lakin nəzərə alsaq ki, struktur özü də müəyyən şeydən, müəyyən bir funksiya daşıyıcısı olaraq yaradılır, deməli, o ilkin deyil, ikincidir. Əlbəttə, bu da əhəmiyyətli faktdır ki, materiya və ruhun bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənən imkanları, spesifik tərəfləri var. Bu isə məhz struktur dan irəli gəlir, yəni yaranışın ikinci mərhələsindən. İlkin mən-

Sufi fenomenologiya

bədə isə onlar eyni tərkibə və eyni xüsusiyyətə malikdirlər. Buna nümunə olaraq karbon elementinin allotropik şəkildəyişmələrini – qrafit və almazı göstərmək olar (*sxem 1*).



Sxem 1. Almaz və qrafitin strukturu.

Hər ikisi eyni elementdən ibarət olsa da, bütün xüsusiyyətləri fərqlidir və onlar eyni mənəbdən məhz bu cür fərqlə yaranıblar, sonradan bir-birinə çevrilməyiblər. Məsələn biz, burada suyun buxar və buz halını, yaxud qum və mirvari dənəsini də nümunə gətirə bilərik. Lakin nəzərə alsaq ki, bunu əridəndə yenə suya çevrilə bilər, mirvari də sonradan bu hala

gəlir, onda onlar bizə nümunə ola bilməz. Maraqlıdır ki, hətta müəyyən temperatur və təzyiq altında qrafiti də almaza çevirmək mümkündür, materiya və ruh isə bir-birinə çevrilə bilməz, çünki strukturları məhz əvvəldən fərqli formalaşmış. Bəlkə də nə vaxtsa mümkün olacaq, ancaq ən azından hazırda onları bir-birinə çevirmək üçün zəruri temperatur və təzyiq elmə hələ məlum deyil.

Beləliklə, materiya və ruh eyni mahiyyətin fərqli strukturlaşmasıdır və bu proses ilahi qüdrət tərəfindən icra edilir. Bu, həm də həmin şeyə müəyyən missiyanın verilməsidir. Qədimdən bəri bir çox filosof – Plotin, Sührəvərdir, sufi filosoflar yaradılış prosesini mərhələlərə bölüblər. Sufi fenomenologiyada da bu mərhələlər mövcuddur və strukturlaşma, yaxud ideya yükləmə aktı ideya aləmində baş verir. Başqa sözlə desək, materiya və ruh məhz ideya aləmində ayrılır. Bu isə öz növbəsində o deməkdir ki, həm ruh, həm də materiya müəyyən bir ideya daşıyıcısıdır. İnsanın ömrü boyu qazandığı biliklər, yaşadığı təcrübələr məhz həmin ideyaların mənimsənilməsi, onlar arasındakı əlaqəni anlamaq, dərk etməkdir. Toplanan biliklər öz növbəsində insanın öz ideyalar aləmini yaradır və formalaşdırır. Qrafit və almaz nümunəsinə qayıtsaq, ideya aləmini ən qiymətli daşa – cilalanmış brilyanta bənzətmək olar: insan əli ilə müəyyən formaya salınmış, ən dəyərli hissələri önə

Sufi fenomenologiyaya giriş

çəkilməmiş və istifadə üçün yararlı hala gətirilmiş. Təkrar bir fikrin altından xətt çəkək ki, insanın önə çəkdiyi həmin xüsusiyyət əvvəlcədən həmin şeydə ideya şəklində var idi. İnsanın məqsədinə və niyyətinə müvafiq olaraq, o, həmin almaz qiymətli zinət əşyasına da çevirə bilər, kəşici alətə də. Bu, artıq insanın ideya aləminin təzahürüdür. Qısa şəkildə desək, istər ilahi qatda, istərsə də insanda ideyalar aləmi bərabərdir maddi və ruhani biliklərin cəmi. İlahi qatda ideyalar mütləq qüdrətin iradəsində və hökmündədir, insanın öz ideyaları isə onun öz hökmündə.

Gün ərzində insan gerçəklik və təxəyyül arasında rahatlıqla və çox tez-tez keçidlər edir. Məsələn, yaz ayında hələ yeni tumurcuqlamağa başlayan bir ağaca baxanda artıq onun üzərindəki çiçəkləri təsəvvür edir, hətta ətrini də duyursan. Yaxud keçmişə aid bir rəsmə baxanda həmin zaman təkrar canlanır, eyni hissləri belə yenə keçirirsən. Bir anda yaşamışlar xatırlanır, tanınan, dərk edilən, ümumiyyətlə yaddaşına hoppan və orada iz salan biliklər, məlumatlar bir göz qırpımında toplanır və aydın ümumi mənzərə yaradır. Eyni proses gələcəklə də bağlı baş verir: insan daha əvvəl qazandığı biliklərdən çıxış edərək gələcəyin mümkün təsvirini çəkir. Belə keçidlər gün ərzində bir neçə dəfə baş verdiyinə görə insan gerçəklik və xəyalı fərqləndirməyə heç gərək görmür. Çünki hər ikisi bir yerdə olanda mənzərə, təsəvvür tamamlanır. Xüsusilə vurğulayaq ki, məhz ideya aləmi – toplanan biliklər nə qədər zəngin olarsa, bir o qədər materiya və ruh arasında keçidlər, harmoniyalar çoxsaylı olar və sıx-sıx yaşanar.

Belə məlum olur ki, yaradılışın kökündə duran bu qanunauyğunluq – materiya və ruhun təkdən yaranması və təkə aparması idrak prosesində də özünü göstərir. Bunu nəzərə alaraq materiya və ruhu ilkin nöqtədən çıxan iki xəttə də bənzətmək olar. Onlardan birini nəzərə almadan irəliləmək xəttin mütləq müəyyən yerdə qırılmasına zəmanət verir. Onlara paralel xətt demək olmaz, çünki kəsişmə məqamları çoxdur və zəruridir. Onlar tam üst-üstə düşən xətt deyil, bir-birini əvəz etmir, şəraitə uyğun olaraq bəzən zidd görünmələr də, bir-birini inkar etmir, əksinə, bir-birini gücləndirir, dəstək verir. Onları iç-içə olan çoxtelli

Sufi fenomenologiya

elektrik naqili bənzətmək olar. Sadəcə prinsipial məqam ondadır ki, eyni təkin tərkibində olub, eyni məqsədə aparsalar da, burada hər telin öz funksiyası var. Materiya və ruh arasındakı keçidlərin dinamikası da burada irəli gəlir.

Materiya və ruhun eyni mahiyyətli olmasının vurğulamaqla biz həm də insanın digər yaradılmışlarla eyniyyətini qəbul etmiş oluruq. Bu eyniyyətin nəticəsidir ki, insan təfəkkürü və təsəvvürü irəli gedə, ətraf aləmi tanıya, onunla harmoniyada ola bilər. Bunu eyni hissəciklərin daxili cazibəsi də adlandırmaq olar. İnsanın ətraf aləmlə ünsiyyəti qazandığı biliklərlə tənzimlənir. Məsələn, bir bioloq çiçəyə baxanda estetikaya varmadan, yalnız elmi tərəfini düşünür və onu kəsib mikroskop altında öyrənir. Eyni çiçək şairdə fərqli duyğular yaradır və o, rəngləri, gözəl ətri təsvir etmək üçün bütün bacarığını işə salır. Birində aparıcı qüvvə bioloji, digərində filoloji biliklərdir. Yəni biliklər insanın düşüncəsini, diqqətini özünə uyğun istiqamətə yönəldir. Bu, biliyin və subyektiv mövqenin dominantlığıdır. İnsan düşüncəsini obyektin mahiyyətinin dərkinə yönəltmək üçün biliklərini kompleks şəkildə aktivləşdirməli və sonradan get-gedə obyektə uyğun olanları saxlamalı, digərlərini kənarında saxlamalıdır. Burada incə və əhəmiyyətli bir məqam var. İnsan özünü nə dərəcədə kəşf edərsə, öz qabiliyyətini və istedadını nə qədər dərindən dərk edərsə, qarşısındakı obyektə də bir o qədər çox nüfuz edə, ona hakim ola bilər. Xüsusilə vurğulayaq ki, söhbət hansı isə əlavə keyfiyyətlərdən getmir, məhz insanın artıq malik olduğu maddi və ruhani mahiyyətdən gedir. Onlar heç də bir birindən ayrı, yaxud bir-birini inkar edən, təkzib edən tərəflər deyil, əksinə, tamamlayan, ümumi bir prosesin iki tərəfi, iki qoludur. Məhz hər ikisini tətbiq etməklə obyektə bütün rakurslardan görmək, onun mahiyyətinə nüfuz etmək və anlamaq mümkündür.

Beləliklə, materiya və ruh təkin iki fərqli strukturda təzahürüdür. Hər nə qədər fərqli mahiyyətə və funksiyaya malik olsalar da, materiya və ruh eyni mənbədən qaynaqlanır, onların eyni mahiyyəti yalnız strukturuna, yəni onlara yüklənən ideyaya görə fərqlənir. Haqlı irad irəli sü-

Sufi fenomenologiyaya giriş

rülə bilər ki, heç də hər şeyin ruhu yoxdur. Cavab olaraq, fəlsəfəmizin bu başlanğıc mərhələsində onu deyə bilərik ki, əvvəla, “tikinti materialı” olaraq şeylərin yaradılışında materiya və ruh eyni səviyyədə istifadə olunmur. Bu nisbəti yoxlamaq insan gücünün və qabiliyyətinin xaricindədir. Məsələn, hansı isə bir arxeoloq, yaxud tarixçi daşların da ruhunun olduğunu iddia edə bilər. İkincisi, bütün şeyləri öyrənmək və dərk etmək qabiliyyəti yaradılmışlar arasında yalnız insana xasdır. Məhz ruhunun varlığı insana idrak prosesində əlavə imkanlar verir. Başqa sözlə desək, hər bir şey haqqında materiya çərçivəsindən başqa həm də ruh vasitəsilə bilik almaq mümkündür.

§ 2. Eydos – yaranışın ilk hissəciyi

Hər şeyin strukturlaşmadan öncə var olduğu və ideya ilə yüklənmiş forması eydosdur. Eydos özündə bütün varlıqların maddi və ruhani aspektlərini vəhdət halında birləşdirən haldır.

Fəlsəfi terminlər yaranandan sonra müəyyən bir inkişaf yolu keçir. Ehtiva etdiyi mahiyyət onu ya tarixdən, zamandan keçirir, yeni mənalar qazandırır, ya da arxaikləşir, aktuallığını itirir və fəlsəfə tarixinin bir səhifəsində ilişib qalır. Köhnə terminə yüklənən yeni məna kifayət qədər əsaslandırılmalı, fəlsəfə tarixinin yeni səhifəsində onun yerini sabitləşdirməlidir. Əslində, fəlsəfi anlayışlar keyfiyyətli tikinti materialı kimidir və hər yeni fəlsəfi sistemdə öz yerini tutur. Əks halda, o, tarixdə qalır, aktiv həyatı dayanır. Eydos az müraciət edilən anlayışlardan biridir. Qədim mətnlərin tərcüməsində onun ideya kimi tərcümə olunması onun nisbətən arxa planda qalmasına səbəb olmuşdu. Husserl fenomenologiyası diqqəti təkrar eydosa fokuslandırdı. Sufi fenomenologiyada termin olaraq eydos Husserl fəlsəfəsinə istinad edir, ona yüklənən məna isə İslamdan, daha dəqiq desək, Sufizmdən qaynaqlanır. Əslində, bu, yeni məna deyil, eydosun ilk mahiyyətində unudulmuş bir məqamı ön plana çəkməkdir.

Qədim yunan dilində “forma”, “görünən şey” anlamında olan εἶδος – eydos ilk dəfə Homerin eposunda rast gəlinir və o, bu sözü za-

hiri görkəm kimi istifadə edir. Sokrata qədərki dövrdə filosoflar, xüsusilə Empedokl və Herodot onu “zahiri görkəm” kimi şərh etmişlər. Demokrit onu “atom” və ya “həndəsi forma” olaraq qəbul etmişdir.¹ Parmenidə görə eydos hər hansı şəkildə görünən mahiyyət, həqiqətdir. Stoiklər və yeni platonçularda isə bu termin “maddi bədəndən” “müstəqil substansional ideyaya” qədər mənalara əhatə edir.² Platonda eydos konkret mənasına görə fərqlənir. Belə ki, onun “Dialogunda” Sokrat Evtifrona deyir: “Mən səndən 1-2 yaxşı əməl sadalamağımı deyil, ideyanı elə təyin etməyini istədim ki, onu gücünün sayəsində bütün xeyir əməllər xeyirdir. Sən də təsdiq elədin ki, məhz həmin *vahid ideyanın* gücü ilə şəərəfsiz elə şəərəfsiz olur, ləyaqətli isə ləyaqətli”.³ Dialogun ingiliscə tərcüməsində “vahid forma”,⁴ rusca tərcüməsində isə “vahid ideya” sözü istifadə edilir. Mətnin rus dilinə tərcüməçisinin bildirdiyinə görə, vahid ideya (yaxud vahid forma) orijinalda eidos kimi verilir.⁵ Platon hər iki termini işlədir və eydos hər ikisindən fərqlidir. Deməli, eydosun daha dərin mənası olmalıdır: şeylərə dəyişməz keyfiyyət və güc verən, yaxud həmin keyfiyyətləri özündə ehtiva edən bir fenomen. Sonralar Aristotel Platonun düşüncələrini inkar edir və bildirir ki, “...Ümumiyyətlə, Formanın xeyrinə olan arqumentlər bizim İdeyadan daha çox qısqanlıqla yanaşdığımız şeylərin varlığını məhv edir; bundan belə nəticə çıxır ki, iki deyil, rəqəm ilkindir, yəni nisbi olan mütləqdən əvvəldir...”⁶ Şərhdən belə məlum olur ki, daha vacib olan

¹ Философский энциклопедический словарь. М., Советская энциклопедия, 1983, с. 787.

² Eidos,

[https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Eidos+\(philosophy\)](https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Eidos+(philosophy)) 11.05.2023.

³ Plato, Euthyphro, trans. Cathal Woods and Ryan Pack, San Francisco: SSRN, 2007, 6d-e, <https://philosophyintrocourse.files.wordpress.com/2016/04/plato-euthyphro.pdf>, 11.05.2023.

⁴ Yenə orda, s. 4.

⁵ Платон. “Евтифрон”. *Диалоги Платона*

<https://classics.nsu.ru/bibliotheca/plato01/evtif.htm>, 11.05.2023.

⁶ Aristotle, Metaphysics, 1 990b 16-20, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052%3Abook%3D1%3Asection%3D990b>, 11.05.2023

Sufi fenomenologiyaya giriş

şey baş bu dəlillərdən elə çıxır ki, söhbət başlanğıclardan, materiya başlanğıcından – “böyük və “kiçikdən” ibarət olan ikilikdən gedir”.¹ Aristotel, təbii ki, eydosu mahiyyət olaraq da qəbul etmir və belə qənaətə gəlir ki, “bütün var olanların elementini axtarmaq, yaxud onların olduğunu düşünmək düz deyil”.² Aristotələ görə, eydos substansiya deyil, “Ümumiyyətlə, əgər biz şeylər vardır deyən bir çox mənanı fərqləndirmədən mövcud şeylərin elementlərini axtarırsaq, biz onları tapa bilmərik, xüsusilə şeyləri yaradan elementlərin axtarışı belə aparılırsa”.³ “Metafizikanın” rus dilinə tərcüməçisi V.Asmus yazır ki, eydos Platonun ideyasına uyğun olaraq “eydos”, material və formaya işarə etmək üçün “forma”, “fərd” və “növlər”ü vurğulamaq üçün isə “növlər” kimi tərcümə olunub.⁴ Bu o deməkdir ki, özündə forma, növ, cins və s. kimi anlayışları ehtiva edən eydos zamanla assimilyasiyaya uğrayıb və ayrı-ayrı terminlərə parçalanıb, özü isə təhrif olunmuş şəkildə qalıb. Qısa desək, Platon eydosu məhz ayrıca termin kimi deyil, hər şeyin mahiyyəti olaraq nəzərdən keçirirdi. Sonralar Edmund Husserl də öz düşüncələrində Platona yaxınlaşdır. O, özünün “Saf fenomenologiyaya və fenomenoloji fəlsəfəyə aid olan ideyalar” əsərinin girişində yazır: “İdeya [idea] və İdeal [ideal] anlayışlarının mahiyyətdən uzaqlaşdıran mənaları ilə bəlkə də vəziyyət o qədər də pis deyil, halbuki kifayət qədər pisdür və bu, tez-tez mənim “Məntiqi araşdırmalarımı” yanlış şərh etməyə gətirib çıxarır və bu, məni çox həssas edir. Bundan başqa, Kantın əhəmiyyətli ideya anlayışını mahiyyətin ümumi anlayışından (formal olsun və ya maddi) fərqləndirmək zərurəti məni məcbur etdi ki, terminoloji dəyişiklik edim. Buna görə də mən xarici söz kimi “Eydos” və zərərsiz, ancaq bəzən xoşagəlməz ikimənalı olan “Wesen” (mahiyyət) alman sözü istifa-

¹ Аристотель. “Метафизика”. Сочинения в четырех томах. Том 1. Ред. В.Ф.Асмус, 1976, с. 458.

² Yenə orada, 1 992b 24.

³ Aristotle, *Metaphysics*, 1 992b 19-20.

⁴ Аристотель. Метафизика, с. 456.

Sufi fenomenologiya

də edirəm”.¹ O yazır: “Mahiyyət (eidos) – obyektin yeni növüdür. Elə bil ki, fərdi və yaşanan intuisiyanın göstəriciləri fərdi y obyektidir və eydedik intuisiyanın göstəriciləri saf mahiyyətdir”.² Husserl məhz Platon traktovkasını davam etdirir və eydosla mahiyyəti ifadə edir. O yazır: “Mahiyyət (eydos) – yeni nizamın predmetidir. Necə ki, fərdidə yaxud təcrübi yolla çatan sezgidə fərdi predmet var, eləcə də sezginin mahiyyətində saf mahiyyət var”.³ O, sonrakı şərhlərində belə nəticəyə gəlir ki, “həqiqətən olmağın” eydosu korrelyativ olaraq “adekvat verilmiş olmağa” və “əyani qoyularaq olmağa” bərabərdir. Üstəlik ya son verilmiş mənasında, ya da ideya formasında verilmiş mənasında”.⁴ Əslində, Husserl Platon ideyalarına yaxın getmir və “həqiqətən olmağın” öz eydosundan danışır. Sufi təbiri ilə desək, Husserl eydosu şeyin içinin içi hesab edir.

Deyilənlərdə eydosun inkişaf prosesinə təsir göstərəcək iki prinsiplial fakt var. Birincisi, antik dövrdə müəllifləri bu termini tam dəqiqləşdirmirlər, qəti rəy irəli sürmürlər. Bunun nəticəsidir ki, mətnlərin tərcüməsində yekdil mövqe yoxdur. Sadəcə onun ümumiləşdirici, eyni zamanda, dərin mahiyyətini vurğulayıblar. İkincisi, fəlsəfənin “birinci müəllimi” – Aristotel eydosu inkar edir və bu mövqe digər filosoflara təsirsiz ötürür. Hər nə qədər bəzi filosoflar ümumi, universal vəhdəti, onu təmin edən ilahi, metafizik qüvvəni, yaxud Mütləq Yaradanın, Mütləq İdeyanın varlığını qəbul etsələr də, əksər filosoflar eydos termininə qayıtmır. Məsələn, Klarka məktubunda Gottfried Leibniz belə bir məqamı vurğulayır: “Ən kiçik zərrələr sonsuza qədər bölünür; o, özündə yeni varlıqların dünyasını ehtiva edir. Əgər bu zərrələr atom, yəni yeganə tək, artıq bölünməyən və parçalanmayan zərrə olsaydı, Universum onlardan məhrum olardı. Hər halda güman edəndə ki, təbiətdə boş-

¹ Husserl Edmund. 1859-1938, Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, 1st book. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. xxii.

² Husserl, Ideas... I, p. 9.

³ Гуссерль, Идеи... I, с. 34.

⁴ Yənə orada, с. 445.

Sufi fenomenologiyaya giriş

luq var, Allaha qeyri-mükəmməl bir yaradılış şamil edirlər”.¹ Başqa sözlə desək, hər nə qədər şeylərin maddi quruluşu ilə yanaşı, onun ideya strukturu da filosofları düşündürsə də, eydos termini aktuallaşmırdı. Bunu geniş şəkildə ilk edən Edmund Husserl oldu. Hər elm şeylərin tərkibini, strukturunu öz predmetinə uyğun təhlil edir və hər biri öz həqiqətini təqdim edir. Bir masa haqqında kimya, fizika, həndəsə, riyaziyyat bir-biri ilə səsləşməyən tərifi verə bilər və bunların hər biri masanın həqiqəti olar, sadəcə fərqli baxış prizmasından. Şeylərin eydedik, mənəvi strukturunu verməyə iddialanan fenomenologiya şeylərin məhz eydedik quruluşunu öyrənən bir fəlsəfədir. burada başlanğıc, istinad nöqtəsi eydosdur. Husserl elm kimi fenomenologiyanın da ümumi və sabit bir anlayış ortaya qoymasını istəyirdi. Eyni iddia sufi fenomenologiyada da qalır. Sadəcə burada elm olmaq iddiasının yerinə universal harmoniya və universal vəhdət iddiası durur. Belə ki, əgər elmi təcrübələr zamanı şeylərin fiziki quruluşu, kimyəvi tərkibi, yaxud həndəsi nisbətləri aydınlanırsa, fenomenoloji təcrübədə – reduksiyada şeyin eydedik quruluşu qavranılır. Bunlara əlavə olaraq, Sufi fenomenologiyada eydos və eydedik strukturların dərki vasitəsilə insan universal vəhdətin bir zərrəsi olduğunu dərk edir.

Sufi fenomenologiya Platondan başlayan və Husserldə sabitləşən eydos anlayışı üzərində formalaşmışdır. Üstəlik burada həmin anlayış Sufizmdən gələn konsepsiyalarla əsaslandırılır. Başqa sözlə desək, sufi fenomenologiyada eydos əksər filosofların fərqli terminlərlə olsa da nəzərdə tutduqları vahid və universal fenomeni ifadə edir. Buna görə də demək olar ki, sufi fenomenologiyada Husserl fenomenologiyası təməl fəlsəfələrdən biri olsa da, ondan fərqli olaraq burada eydos daha çox Leibnizin monadlarını xatırladır. Sufi fenomenologiya Paltondan miras qalan “vahid ideya”nı – eydosu sufizm və fenomenologiyanın baxış bucağından təkrar dəyərləndirmədir. Eydos anlayışının açar məqam tutduğuna görə, Sufi fenomenologiyayı eydosologiya da adlandırmaq olar.

¹ Лейбниц Г.В. “Переписка с Кларком и Н.Ремоном. 1713-1715-1716”. *Сочинения в четырех томах*. Т. I. М., Мысль, 1982, с. 455.

Beləliklə, eydos müəyyən ideya ilə vahiddən ayrılan və varlıq qazanmaq üçün seçilən hissəcikdir. Qısa desək, eydos ideya yüklü zərrədir. Hər eydos yalnız bir ideya daşıyıcısıdır. İlk mənbədə vəhdət halında olan eydoslar ideya ilə fərdiləşir, təklənir və gələcək struktura uyğun olaraq ideya ilə yüklənir. Burada əhəmiyyətli məqam bundadır ki, eydos məhz ideya ilə yüklənəndən sonra strukturlaşma başlayır.

§ 3. *Vacib və köməkçi eydoslar. Yaradılış iyerarxiyası.*

Yaranacaq şeydə daşıyacağı missiyaya uyğun olaraq eydosları vacib və köməkçi kimi iki qrupa ayrılır. Şeyin nüvəsi əsas eydosdur və təkdir. Şeydə ilk varolma haqqı ona məxsusdur. Həmin eydosa yüklənən ideya özündə şeyin bütün potensialını ehtiva edir. Bitkinin toxumu kimi. Nüvənin mövcudluğunu, imkanlarını, xüsusiyyət və keyfiyyətləri, bir sözlə, həmin nüvənin maddiləşib maddi dünyada gerçəkləşməsi üçün nüvəyə birləşənlər köməkçi eydoslardır. Onların hər birinin öz ideyası vardır. Bununla yanaşı, onlar əsas nüvəyə birləşməklə onunda verdiyi mahiyyəti qəbul etmiş, ona uyğunlaşmış olurlar. Nəticədə hər köməkçi ideyada nüvənin bir zərrəsi əks olunur. Onları bədənə ayırayrı üzvlərə bənzətmək olar. Əlavə keyfiyyətlərin vacib eydosla birləşməsi onu get-gedə görünməz etməklə yanaşı, ümumi sistemə də yeni keyfiyyətlər əlavə etmiş olurlar. Bu səbəbdən son varlıq ilk nüvədən çox fərqlənir. Husserlin hal-hazırda var olanla onun mahiyyətini fakt və eydos kimi qarşılaşdırması kimi. Başqa sözlə desək, biz eydos deyəndə, məhz sələflərimiz kimi mahiyyəti nəzərdə tutacağıq. Necə ki, maddi olaraq şeylər atomlardan və daha kiçik zərrələrdən ibarətdirlər, eləcə də metafizik anlamda şeylər eydoslardan ibarətdir. Allah vacib və köməkçi eydosların fəvqündədir və onların Yaradanıdır.

Yaradılış prosesini sadədən mürəkkəbə doğru izləsək belə bir nəticə də çıxartmaq olar ki, şey nə qədər sadədirsə, bir o qədər varlığı ilə nüvəsi-vacib eydosu bir-birinə yaxındır. Bunun bariz nümunəsi ruhdur: tək eydosdur və yalnız nüvədən ibarətdir, sadədir, mövcudluğu ilə mahiyyəti eynidir. Yaxud mələk və insanlar: mələklər daha sadə varlıq ol-

Sufi fenomenologiyaya giriş

duqlarına görə, mahiyyətləri ilə mövcudluqları arasındakı fərq insanda olduğundan daha azdır. Şeylər kimi, ideyanın da yaradılışı tək eydosdan başlayır. *İdeya “ol” əmri almış, hələ gerçəkləşməmiş, ancaq Yaradanın düşüncəsində, yaradılış iyerarxiyasında artıq konturları bəlli olan eydosdur.* Hər nə qədər ideya hələ gerçəkləşməmiş olsa da, eydedik olaraq o, var. Sufizmdə bu məkan, İbn Ərəbinin ifadəsi ilə desək ayani-sabitədir – sabit mənbələr. O, Allahın Zatından, Onun bütün adları və sifətləri ilə bərabər olan vəhdaniyyət aləmindən sonra yaradılış iyerarxiyasında üçüncü aləmdir. Allah hər hansı ideyanın gerçəkləşmiş forması deyil. O, özü ideya, yaxud eydos olmadığına görə, Onun adları və sifətləri də eydos ola bilməz. Eydoslar yalnız sabit mənbələrdə – Allahın yaratma prosesinin mənbəyində mövcuddur. Burada əhəmiyyətli bir məqam var. Eydoslar Yaradanın bir hissəsi, zərrəsi deyil. Tək Mütləq Varlığa nisbətdə onlar yox sayıla bilər. Digər tərəfdən, eydoslar məhz var olana məxsusdur, yaradılıb, yəni “ol”maq haqqı qazanıb. Bu baxımdan, ona yox demək, düzgün hesab edilməz.

Müzakirə yaradan daha bir məqam isə sabit mənbələrlə - ideyalarla maddi dünya arasındakı fərkdir. Platon şeylərin əslinin ideyalar aləmində olub, bu dünyanı kölgələr aləmi adlandırır. olması fikrində idi. Başqa sözlə desək, var olan ideyanın özü, onun maddi gerçəkləşməsi deyil. Sufi fenomenologiyaya görə gerçəkləşmiş ideyalar, yəni maddi dünya və onun çərçivəsində mövcud olan şeylər də var. Əks halda, bu, yaradılış prosesinin hansı isə mərhələdə qırılmasını, eydoslardan ibarət olmadığını, deməli, hər şeyin boş, aldadıcı olduğunu qəbul etmiş olarıq. Lakin nəzərə alsaq ki, maddi dünya vasitəsilə insan mənəvi, metafizik aləmə keçid edir, onlar vasitəsilə insan həm şeylərin, həm də özünün mahiyyətinə nüfuz edə bilər, bu o deməkdir ki, yaradılış iyerarxiyasında onun bəlli və sabit bir yeri var, onun qəbul edilməməsi az əvvəl dediyimiz kimi, yaradılış iyerarxiyasının qırılmasına gətirər. Bu baxımdan biz, əslində, Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsinin tərəfdarıyıq ki, hər varlıqda mütləq Nurlar Nurundan bir zərrə var.

Belə olan halda, eydos nədir sualına təkrar aydınlıq gətirək. Xa-

Sufi fenomenologiya

tırladaq ki, Husserlə görə, eydos “son verilmiş mənasında, ya da ideya formasında verilmiş mənasında”¹ olan saf mahiyyətdir.² Husserl sələfi Platondan fərqli olaraq, “həqiqətən olmaqla” “əyani qoyularaq olmağı” eyniləşdirir. Sufi fenomenologiyaya görə də eydosun ilk yarandığı və ideya aldığı anla maddi dünyada onun son halı arasında fərq yoxdur. Eydos bir dəfə yaranır və bir dəfə mahiyyət qazanır, heç bir proses, heç bir qüvvə onu dəyişdirə bilmir. Sadəcə ümumi sistem tərkibində həmin eydos bir keyfiyyətini, başqa şərtlərdə isə digər bir keyfiyyətini nümayiş etdirir. Məsələn, qan insan orqanizmində bəlli bir temperaturda maye halındadır və daimi hərəkətdədir, bütün bədən üzvlərini qida ilə təchiz edir. Bədəndən kənarında, aşağı temperaturda, hava ilə təmasda isə qan laxtalanır və tezliklə çürüyür. Eydoslar da eyni şəkildə. Və bütün bu keyfiyyətlər, xüsusiyyətlər eydoslara ilk yarandığı məqamda, ideyaları ilə birgə verilir. Yeri gəlmişkən, bir daha təkrar edək ki, hər nə qədər eydoslar haqqında danışanda bizim gətirdiyimiz nümunələr maddi dünyadan olsa da, eydoslar maddi deyil, metafizik anlamda şeylərin tərkibidir. Elə indi gətirdiyimiz bənzətmədə də, qan əslində özü bir eydoslar sistemidir.

Eydoslar arasında heç də hamısının ideyası reallaşmır. Onlardan bəzisi sadəcə ideya olaraq qalır və geri eydos halına qayıdır. Bu baxımdan, eydosları mümkün və qeyri-mümkün olanlara ayırmaq olar. Burada məntiqli olaraq islam peripatetikləri, xüsusilə İbn Sinanın görüşləri yada düşür. Filosof yazır: “Mümkün olanlar sırasına həm də zəruri olanlar daxildir, çünki onun varlığı mümkün olmasaydı, o, ümumiyyətlə var olmazdı. İkinci mümkün varlıqlar həm ola bilər, həm də yox. Burada zərurilik yoxdur. Belə olan halda, mümkün olan həm də olmaya bilər”.³ İdeyanın şeylərdən daha əvvəl varlığına işarə edən İbn Sina “Başlanğıc və sonra” əsərində yazır ki, “Yaranan hər şeyin varlığı ya o yaranmamışdan əvvəl mümkündür, ya da mümkün deyil. Mümkün ol-

¹ Ибн Сина. Книга о душе, с. 445.

² Гуссерль, Идеи... I, с. 36.

³ Yənə orada, s. 72.

Sufi fenomenologiyaya giriş

mayan heç vaxt yaranmır. Yaranması mümkün olan isə mütləq şəkildə yaranmamışdan əvvəl varlıq imkanı olur”.¹ Deməli, məhz həmin məqamda, yəni ideyanın təsdiqləndiyi bir mərhələdə şeyin mümkünlüyü, yaxud zəruriliyi təyin edilir. Öz fəlsəfəsində Qurani-Kərimə istinad edən İbn Sina, təbii ki, Mütləq Yaradanın zəruri varlığını hər şeyin fəvqündə görür: “Zəruri varlığın hissələri, zərrələri yoxdur, çünki hissələr və zərrələr səbəbə görə mövcuddur. Beləliklə, zəruri varlığın heç bir şeylə mahiyyəti üzrə əlaqəsi yoxdur”.² Biz İbn Sina və onun simasında peripatetiklərin mövqeyi ilə həmrəyliyimizi bildirməklə yanaşı, bir neçə mülahizə də əlavə etmək istərdik. Əvvəla, sufi fenomenologiyada bütün şeylər eydedik səviyyədə nəzərdən keçirilirsə, biz şeylərin deyil, eydosların mümkünlüyünü, zəruriliyi haqqında fikir bildirə bilərik. Burada isə, hər eydos Mütləq Yaradanın “ol” əmri ilə digərlərindən fərqlənib, mahiyyət qazanması artıq varlığını mümkün edir. bu mərhələdən əvvəl isə eydos yox idi, bütövdən ayrılmamışdı. Bütöv isə Mütləq Varlığa məxsus olduğuna görə, onun da qeyri-mümkünlüyü söhbət mövzusu ola bilməz. Yəni ilahi qatda, ideya mərhələsində biz qeyri-mümkün varlıqların mövcudluğunu qəbul etmirik. Hələ gerçəkləşməyən ideya da var sayılırsa, onda eydedik mənada şeylər zəruri və mümkün varlıqlara bölünür. İkincisi, bizim fikrimizə görə, maddi dünyada Mütləq Yaradanın xəlifəsinin – insanın hökm və iradəsini nəzərə almamaq olmaz. Hər nə qədər insanın imkanları və bilikləri məhdud olsa da, şeylərin mövcudluğunda onun ciddi təsiri danıla bilməz. Bununla biz onun həm şeylərin yaradılış prosesinə müdaxiləsini, həm də artıq mövcud şeyləri dəyişdirə bilməsini nəzərdə tuturuq. Bu, Mütləq İradə sahibinin qüdrətinin az olmasının deyil, insanın maddi dünyada imkanlarının təsbitidir. İnsan hər nə qədər eydos yarada bilməsə də, onun mahiyyətini dəyişdirə bilmək qüdrətinə sahib olmasa da, ümumi sistemə, prosesə qarışa, hazır şeyin təyinatını dəyişdirə bilir. Buna nümunə kimi, ana bətnindəki uşağa təsirini, yaxud bonsayların yetişdirilməsini və s. bənzər halları

¹ Yenə orada, s. 26.

² Гуссерль, Идеи... I, с. 136.

Sufi fenomenologiya

göstərmək olar. Nəhayət, üçüncüsü, sufi fenomenologiyada əsas ana xətt məhz eydos olduğuna görə, zəruri və mümkün varlıq bölgüsü də məhz onların arasında aparılır. Belə ki, zəruri varlıq əsas eydos – şeyin nüvəsidirsə, mümkün varlıqlar da köməkçi eydoslardır. Maddi dünya çərçivəsində insanın müdaxiləsi yalnız mümkün varlıqlara olur, nüvə isə ilahi hökmün altında qalır həmişə. Onu da əlavə edək ki, nüvəyə daha yaxın mümkün eydoslar daha uzaqda yer alan mümkün eydoslara nisbətdə daha böyük əhəmiyyətə və təsirə malikdir.

Sufi fenomenologiyada vacib və mümkün varlıqlar substansiya və aksidensiya (ərəbdilli fəlsəfədə *ərəz*) ilə eyni deyil. Düzdür, aksidensiya da sonradan əlavə olunur, lakin Aristotelin təsadüfi, keçici, ən vacibi isə hər hansı mahiyyətə sahib olmayan aksidensiyasından fərqli olaraq mümkün varlıqlar təsadüfi deyil və nüvənin var olması üçün böyük əhəmiyyəti var. Necə ki, ayrı-ayrı orqanlar insanın vacib eydosu olmasa da, ancaq insan adlı varlığın yaşaması, fəaliyyəti üçün həyati əhəmiyyətə malikdirlər. Eyni zamanda, insanın vacib eydosu olmasa, onlar öz əhəmiyyətini itirir. Məsələn, sadəcə bitki halında yaşamağa məcbur olan bir insan uzun müddət aparatların köməkliyi ilə yaşaya bilərlər. Bəzən, evtanaziya halında, həmin orqanların fəaliyyətini məcburi qaydada dayandıra da bilirlər. Yəni, vacib eydos olmayandan sonra mümkün eydoslar əhəmiyyətini itirir.

İnsanın vacib eydosu – nüvəsi onun şüurudur. Şüur sadə eydos deyil, eydoslar sistemidir. Bununla belə, şüurun öz eydosları nüvəyə daha yaxın olduğuna görə şüur tam və bitkin varlıq kimi qəbul edilir. İnsanın bütün digər fəaliyyətləri, imkan və bacarıqları, o cümlədən, düşünmək, dərk etmək, yaradıcılıq da yalnız mümkün eydoslar sayəsində yaranıb. Yəni onlar hamısı şüurun korrelyatlarıdır.

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, mürəkkəb şeylərin sistemi özlüyündə bir neçə sistemdən ibarət olur. Belə olan halda, hər sistemin öz nüvəsi olsa da, hamısı əsas nüvəyə tabedir və onun fəaliyyətinin köməkçiləridir. Belə subsistemləri mümkün varlıq adlandırmaq olar. Subsistemlərin nüvəsi əsas nüvəyə aparıcı vasitələrdir.

§ 4. *Bədən və ruh*

Materiya və ruh haqqında müzakirə məntiqlə bədən və ruhun şərhini tələb edir. Əslində, deyilənlər bilavasitə bədən və ruha aid olsa da, digər varlıqlar arasında əsasən insana xüsusi diqqət göstərməyimizə böyük səbəb vardır. Belə ki, insan idrak prosesinin başında və başlanğıcında duran və öz qabiliyyətinə görə maddi dünya çərçivəsində yaradılış prosesinə müdaxilə edə bilən, orada öz hökmünü yeridə bilən bir varlıqdır.

İnsan bədəni maddi dünyaya aid bir varlıq kimi ayrı-ayrı elmlər tərəfindən öyrənilib və öyrənilməkdə davam edir. Bədən həm canlı orqanizm olaraq, həm də daş, heyvan, bitki kimi təbiət zəncirində öz yeri olan hadisə, fenomenidir.

Ruhun tədqiqi nisbətən fərqlidir. Bu fenomen hələ qədimdən mü-təfəkkirləri düşündürmüş, haqqında ya digər anlayışlar sırasında şərhlər verilmiş, ya da ayrıca əsərlər yazılmışdır. Bununla belə, ruhu öyrənən elm yoxdur. Hətta qədim yunan dilindən tərcümədə “ruh haqqında təlim” olsa belə, psixologiya da ruhu deyil, bədəni öyrənir. İstər idrak, hissi, iradi prosesləri ehtiva edən psixi proseslər olsun, istər psixi hallar, vəziyyətlər olsun, istərsə də temperament, xarakter və qabiliyyətlər olsun, bunlar hamısı müəyyən cəmiyyətdə, şəraitdə yaşayan, yəni maddi çərçivə arasında var olan insanın maddi varlığının reaksiyasıdır. Frey-din psixanalizində isə ümumiyyətlə bədənin halları, xassələri, hətta alışqanlıqları, seksual sapmaları aparıcı mövqeyə qaldırıldı və bununla da ruh haqqında təlimdə, analizdə, yəni psixologiyada ruhdan bir əsər-əlamət qalmadı.

Ruh əsasən dini-mistik təlimlərdə öyrənilir desək, ifrata varmarıq. Ayrıca dində demirik, çünki müqəddəs mətnlərdə ruh ilahi hadisə kimi ağıl qabiliyyətləri, imkanları fəvqündədir. Düzdür, dini-mistik təlimlərdə ilk növbədə müqəddəs mətnlərə istinad edilir, lakin burada şəxsi ruhani təcrübə aparıcı mövqə tutduğuna görə, subyektiv fikirlər, mülahizələr üstünlük təşkil edir. Məhz bu səbəbdən də bəzən ifrata varan,

Sufi fenomenologiya

ruhun gücünü qat-qat artıq təsvir və təqdim edən, bədəni onun xidmətçisi, yaxud qəfəsi hesab edən fikirlər obyektiv mənzərəyə xələl gətirir. Bununla belə, ruhun gücünü, imanlarını, bədənlə əlaqəsini təhlil edən ciddi, təcrübəyə əsaslanan, kifayət qədər uzun tarixə və təsdiqlənmiş ideyaya malik dini-fəlsəfi, yaxud dini-mistik məktəblər də vardır ki, sufi fenomenologiya məhz onlara istinad edəcək.

Bədən və ruhun əlaqəsində hansının aparıcı, hansının köməkçi olması, ruhun harada yerləşməsi və s. belə suallar mütəfəkkirləri çox düşündürən suallardan olub. Məsələn, İbn Sina ruhu hərəkətverici güc hesab edir və onun maddi bədənə və ilahi mahiyyətə yönəli iki üzünün olduğunu qəbul edir.¹ Dekart da eyni fikirdə olmaqla yanaşı, ruhun beyindəki vəzədə yerləşdiyini və bütün bədəni oradan idarə etdiyini bildirir.² Husserl isə ümumiyyətlə iddia edir ki, “Bədən ümumiyyətlə yalnız şey deyil, həm də ruhun ifadəsi və eyni zamanda ruhun üzvüdür”.³ Təbii ki, hər biri öz fikrini əsaslandırır. Danılmaz faktdır ki, bədən və ruhun fərqli strukturunun nəticəsi olaraq funksiyaları da ayrıdır. Lakin hər ikisi birlikdə tək varlığı – insanı təşkil edir. İnsan yalnız fiziki bədən, yaxud yalnız ruhdan ibarət deyil. Onun gündəlik gördüyü işlərdə hər ikisi bərabər çalışır. Və bunlardan yalnız biri iştirak edəndə belə, bütün insanın adına yazılır. Məsələn, kleptomaniyası olan insan özünə haqq-hesab vermədən nə isə oğurlayır. Götürən əldir, düşüncə, yaxud şüur bir növ kənarda qalır, ancaq yenə də deyilmir ki, insanın əli oğurladı. Oğru insandır. Yaxud bir orqan xəstələnəndə, hər nə qədər ayrıca orqan müayinə edilsə belə, diaqnoz bütün orqanizmə - insana qoyulur. Qısa şəkildə desək, insan bütün orqanları, eyni zamanda ruhu və şüuru ilə bir yerdə insandır. Onu da vurğulayaq ki, insan hər nə qədər kifayət qədər mürəkkəb bir varlıq olsa da, bu, bütöv və vəhdət halında olan bir sistemdir. Yəni hər orqan, hər detal bütöv orqanizmdə öz funksiyasını

¹ Ибн Сина (Авиценна). “Книга о душе”. *Избранные философские произведения*. М., «Наука», 1980, с. 415.

² Декарт Р. “Страсти души”. *Сочинения в 2-х томах*. Пер. с лат. и франц. Т. 1. Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М., Мысль, 1989, с. 497.

³ Husserl. *Ideas...* II, p.102.

Sufi fenomenologiyaya giriş

olduğu kimi yerinə yetirə bilir və birinin kiçik bir nöqsanı bütöv orqanizmdə əks-səda verir. Ruh da bu bütövün bir hissəsidir. O, orqan hesab edilməsə də, bütöv sistemin tərkib hissəsidir və bütün digər orqanlarla əlaqəlidir.

Eyni şeyə iki aspektdən yanaşa bildiyi kimi, bütün qazanılan bilikləri də öz şüurunda birləşdirməklə vahid bir rəy formalaşdırma, nəticə çıxara bilir. Yəni bədənin və ruhun qazandıqları bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə deyil, məhz vəhdət halında təsəvvürü tamamlaya bilirlər. İnsanın bədən və ruha sahib olması idrak prosesində də imkanlarını artırır. İnsandan başqa hansı varlıqların ruha sahib olması qədimdən bəri sual yaradan, müzakirə açan mövzulardandır. Buna nümunə kimi həm müqəddəs mətnləri, həm də Aristotelin, Dekartın düşüncələrini göstərmək olar. Diqqəti cəlb edən, zənnimizcə, ruhun varlığı ilə yanaşı, onun verdiyi imkanlar, fərqlilikdir. Husserl yazır: “Artıq ilk baxışda daha sərt, aşağı və ilkin mənada olan, yəni maddi təbiətlə ikinci, daha geniş mənada olan, yəni ruhu olan, “yaşayan”, canlı təbiət hissini verən şeylər arasındakı əsaslandırılmış fərq nəzərə çarpır”.¹ Əslində, ilk paraqrafda dediklərimizdən belə məlum olur ki, ruhun varlığı əlavə bir imkan, qabiliyyət deməkdir. İdrak məhz ortaq mahiyyət sayəsində irəliləyir. Yəni ruhdan məhrum şeylər onun yaratdığı əlaqələrdən, açdığı yeni bilik sahələrindən də məhrumdurlar.

Belə olan halda sual yaranır: ruhsuz bir şeyin dərkində ruhun baxış bucağı lazımdır mı? Məsələn, evin ortasındakı masanın mahiyyətini dərk etmək üçün insanın öz ruhunun qabiliyyətinə müraciət etməsi nə dərəcədə zəruridir? Əvvəla, ruh bir işıq deyil ki, söndürəsən, o xətti qaralıq saxlayasan. O daim hər prosesdə iştirak edir. Məsələn, bir şeyin sərtlik dərəcəsini yoxlayanda iybilmə, yaxud dad bilmə hissi lazım olmur. Hətta müəyyən iy hiss edilsə belə, bu, son qərara ciddi təsir etmir. Ancaq bu həmin hissini gərəksizliyi anlamına gəlmir. Maksimum olaraq, onun dediklərini nəzərə almamaq, eşitməmək mümkündür. İkincisi, masanın ruhu olmasa da (əgər bu mövqenin tərəfdarı olsaq), onu

¹ Yenə orada, s. 30.

Sufi fenomenologiya

dərk etmək istəyən insanın var. Masanın hansı materialdan hazırlanmasından tutmuş, üzərindəki naxışlara, nə üçün məhz bu otaqda durmasına qədər bir səbəblər zənciri vardır. Bu səbəblər zənciri bəzən məntiqdən kənara çıxır. Burada həmin insanla görünməyən əlaqə də mümkündür, əksinə, tamamilə fərqli bir istiqamətə də apara bilər. Xüsusilə vurğulayaq ki, hər nə qədər məqsəd masa haqqında obyektiv həqiqəti öyrənək olsa da, bunu edən insandır, masanın özü deyil. Burada incə bir məqam var: masa insan beyninin və əlinin məhsuludur. Onu dərk etmək istəyən şəxs həqiqət qatının “bu layını” keçəndən sonra masanın mahiyyətinə çatır və təkrar oradan çıxış etməklə masa haqqında obyektiv həqiqəti öyrənə bilər.

İstər müqəddəs mətnlərdə, istərsə də miflərdə insan əvvəlcə maddi bir şeydən yaranır (əsasən torpaqdan), daha sonra ona can, nəfəs, ruh verilir. Məsələn, qədim yunan miflərinə görə Prometey insanı su və palçıqdan düzəltdi, Afina isə ona can verdi. Ön planda daim insan durduğuna görə, ruhun, canın nə olması kölgədə qalır. Burada iki məsələ diqqəti cəlb edir. Birincisi, onlar haqqında məlumatın çox az olması. Məsələn, Qurani-Kərimdə açıq-aşkar buyrulur ki, “Səndən ruh haqqında soruşurlar, de ki, ruh Rəbbimin əmrindəndir və sizə yalnız az bir bilgi verilmişdir” (Quran 17/85). İkincisi, ruhdan başqa bir də can, nəfəs anlayışları da vardır. Əlbəttə, məlumatın az olması onun haqqında düşünmək, fikir yürütmək qadağasının olması demək deyil. Əksinə, hər kəs öz ruhunun gücü yetdiyi qədər az bilgisini artırma bilər.

§ 5. *Bədən və ruh (davamı)*

Ruhun bir tərəfdən bədənə, digər tərəfdən ilahi aləmə bağlı olması fikri ilə biz də həmrəy olmaqla yanaşı, onu da bir daha dəqiqləşdirək ki, ruhun bədənə bağlanan, ona xidmət edən hissəsi candır. Metaforik dillə desək, can ruh və fiziki bədən arasında keçid mərhələsidir. Həyatın təminatçısı hesab edilən can bitki, heyvan və insana verilməklə onları canlı edir. Məlumat üçün bildirək ki, Bibliyada can “nəfəs”, Qurani-Kərimdə “nəfs”, yunanlarda “psixə”dir. Ola bilsin ki, bizim cansız

Sufi fenomenologiyaya giriş

(!) bildiyimiz başqa varlıqlarda da var, ancaq bunun hələ elmi sübutu yoxdur. Biz isə başqa bir detal üzərində dayanmaq istərdik. Bəli, can verilib, ancaq onun vasitəsilə ruhun mülkünə keçmək qüdrəti yalnız insana verilib. Təsadüfi deyil ki, öz canından/nəfsindən yüksəyə qalxa bilməyən bir insanın haqlı olaraq bitkidən, yaxud heyvandan fərqsiz olduğu iddia edilir. Bununla yanaşı, bəzi mistik təlimlər nəfsi şeytana qulluq edən, ən aşağı istəklərin mənbəyi kimi qəbul edib onunla mübarizənin əhəmiyyətini xüsusi qeyd edirlər. Belə təlimlərdə “nəfsini tərbiyə etməsi” üçün gənclər spesifik sınaqlardan keçməli olurlar. Əslində burada mütləq diqqət yetirilməli olan incə bir məqam vardır. Əvvəla, nəfs/can həyat mənbəyidirsə, onu “öldürmək” mümkün deyil. Söhbət bədənə xidmət edən nəfsin həm də başqa vacib bir missiyası – ruha aparan yol olmasından gedir. Nəfsə üstün gəlmək, nəfsin istəklərinə tabe olmamaq – insanın yalnız bədəndən deyil, həm də ruhdan ibarət olmağını, daha bir üst substansiyaya malik olduğunu xatırlatmaqdır. Nəfs nə qədər təmiz olarsa, ruha keçid bir o qədər açıq və aydın, ilahi aləmlə əlaqə maneəsiz olar.

Mütləq Yaradan təkdir. Onun düşüncəsi də təkdir. Bu düşüncədə var olan ideyalar isə çoxdur, sonsuzdur. Qurani-Kərimə görə, Allah bir şeyə “ol” deyərsə, olur (Quran 3/59). Bunu təqribən insan nümunəsində nəzərdən keçirsək, belə təsvir etmək olar: insan beynində doğulan, var olan ideyalardan birini gerçəkləşdirmək istəyir və bütün diqqətini, potensialını ona fokuslayır. “Ol” əmrini alan eydos müəyyən bir ideya ilə yüklənir və onun üçün təyin olunmuş varoluş prosesini keçir. Bir neçə mərhələdən ibarət olan bu proses boyu sadə eydoslar/ideyalar birləşir, mürəkkəbləşir, əlavə xassələr qazanır. Nəhayət maddi dünyaya çatanda sonsuz sayda ideyadan ibarət həmin şey var olur. İnsan da elədir. Onun bədənini, ruhunu təşkil edəcək bütün orqanlar “ol” əmri almış eydoslardan ibarətdir. Var olma prosesinin modeli kimi ana bətnində formalaşan uşağı götürmək olar. Bir nöqtədən – sadə eydosdan mürəkkəb struktura qədər mərhələ-mərhələ yaranış gedir. Hər orqan, hər xüsusiyyət, hətta ruh da ümumi sistemdə yerini tutmaq üçün zamanını gözləyir.

Sufi fenomenologiya

Dediklərimizdən belə bir məntiqi nəticə çıxır ki, insanın var olma prosesi ana bətnindən daha əvvəl, onun ilk eydosunun “ol” əmri ilə başlayır.

İnsanın sadədən mürəkkəbə doğru istiqamətlənən yaranma və doğulma prosesi haqqında müqəddəs mətnlərdən yalnız Qurani-Kərimdə məlumat verildiyinə görə, biz də ona istinad etməli olacağıq. Beləliklə, Qurani-Kərimdə deyildiyinə Yaradan öz bəndəsi ilə o, hələ ana bətninə düşməmişdən əvvəl müraciət edib, cavab alır, sufilərin termini ilə desək, onunla əhd bağlayır: “Bir zaman Rəbbin Adəm oğullarının bellərindən onların törəmələrini çıxarmış və: “Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?”(– deyə) onları özlərinin əleyhinə şahid tutmuşdu. Onlar: “Bəli, biz şahid olduq!”– demişdilər” (Quran 7/172). Bu, insanın eydedik, metafizik qatda şəxsiyyətinin, bütün yaşanacaq həyatının nüvəsinin formalaşmasıdır. Ana bətnində isə onun fiziki göstəriciləri strukturlaşmağa, formalaşır, belə demək mümkündürsə, onun eydosunun gerçəkləşməsi üçün uyğun forma hazırlanmağa başlayır. Başqa sözlə desək, nüvə ətrafına qabıqlar gəlir – əsas eydosa mümkün eydoslar əlavə edilir. Yəni Qurani-Kərimdə deyildiyinə görə, Yaradan insanın digər yaradılmışlardan üstünlüyünü göstərmək üçün yalnız ona yalnız Özünün bildiyi adları (oxu – bilikləri!) öyrədir və sonra mələklərlə onu sorğu-suala çəkir (Quran 2/30). Bu proses də eydedik səviyyədə baş verir, yəni həm bədənənin formalaşmasından, həm də ruhun üflənməsindən qabaq. Məhz həmin səviyyədə insan nə isə öyrənməyi və cavab verməyi (!) bacarır. Yaradan onu məhz öyrənə bilən biri olaraq yaradır və digərlərindən üstünlüyünə, səcdəyə layiq olmasına səbəb bu bildikləridir, sonradan maddi olaraq qazandıqları deyil. Bu, insanın nüvəsindədir, sonradan əlavə edilən mümkün, dəyişə bilən eydoslarında deyil. Potensial olaraq insana biliyə malikdir və sonralar, Platonun fəlsəfəsində olduğu kimi, həmin bilikləri xatırlamaq istəməsi onun fitrətindədir. Bunun üçün onun hansı bədənə, cinsə malik olması, hansı şəraitdə doğulması şərt deyil.

Nisbətən fərqli bucaqdan, tibbi nöqteyi-nəzərdən də bir şərh ver-

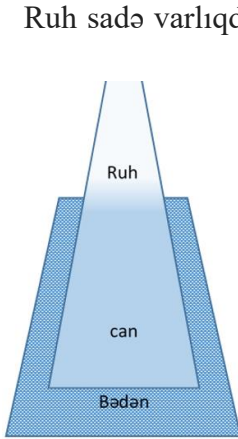
Sufi fenomenologiyaya giriş

məyə çalışaq. Məlum olduğuna görə, hamiləliyin ilk vaxtlarından uşağın kimliyini müəyyən etmək mümkün olur. Kimlik onun cinsi deyil, məhz təfəkküründə mümkün xəstəliklərin varlığını təyin etmək mümkündür. DNT vasitəsilə hansı genlərə, yəni özündə kimlərin genlərini daşdığını təyin etmək mümkün olur. Məsələn, daun, autizm kimi xəstəlikləri mümkün qədər erkən öyrənib, qarşısını almağa çalışırlar. Elm inkişaf etdikcə başqa keyfiyyətləri də öyrənmək mümkün olur. Belə məlum olur ki, hətta ruh verilmədən belə həmin insanın təfəkküründə gələcəkdə mümkün olan prosesləri təyin etmək olur. Yəni ruhu hələ olmayan bir dölün artıq şüuru var! Get-gedə orqanlar formalaşdıqca, ruh verildəndən sonra onu daha çox təyin etmək mümkündür. Eyni prosesi əks istiqamətdə izləmək üçün, düşünürəm, görkəmli fizik Stiven Houkinqin həyatına baxmaq kifayət edir: motor neyronlarının iflici nəticəsində bütün əzələlər, beyindən əmr alan hərəkət orqanları fəaliyyətini dayandırsa da, ağıl, düşüncə öz itiliyini son günə qədər saxlayıb. Əlbəttə, təfəkkür deyən kimi, biz bir prosesi – düşünmə prosesini nəzərdə tuturuq. Bu baxımdan, bəli, döl ana bətnində fizika qanunları fəxrənləşib tapmır, ancaq bu potensialı özündə ehtiva etmir demək də olmaz! Belə məlum olur ki, insanın yaranma prosesini ilahi qatda və maddi dünya çərçivəsində cərəyan edən iki mərhələyə ayırmaq olar. Doğulandan sonra isə artıq yaranmış orqanların böyüməsi, möhkəmlənməsi baş verir.

Burada iki əsas məqamı vurğulayaq: maddi dünyada hər şey sadə eydos/ideyalardan ibarət mürəkkəb sistemdir. İstər onun forması, istərsə də mahiyyəti ideyalar kompleksidir. Materiya və forma arasında fərq olmadığı kimi, mahiyyət və forma arasında da fərq yoxdur. Fərq onların malik olduğu ideyadadır. Hər struktur nüvə və köməkçi ideyalardan ibarətdir. Nüvə təkdir və strukturun bütün mahiyyətinin daşıyıcısıdır. Köməkçi eydosların ideyaları məhz ümumi struktura uyğun olur, onun missiyasının reallaşmasına xidmət edir. Məsələ burasındadır ki, hələ ideya aləmində “ol” əmrinin özündə həmin şeyin gələcək təyinatı da ehtiva olunur. İlahi aləmdə ideya şəklində var olan mahiyyət və forma

maddi dünyada hərəsi öz təyinatına uyğun reallaşır. Marafılıdır ki, maddi dünyada bir şeyin, məsələn taxtanın daşdığı funksiyalara baxanda onun mahiyyəti sual yaradır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, eyni varoluş prosesini İşraq fəlsəfəsində də izləmək mümkündür: işığın gücünə və azalmasına, müvafiq olaraq işığın yerini tutan qaranlığa görə, həmin maddənin mahiyyəti və forması, təbii ki, daşacağı missiya da bəlli olur.

§ 6. *Ruh və növləri*



Sxem 2. Ruh və bədənənin əlaqəsi

Ruh sadə varlıqdır və yalnız tək eydosdan ibarətdir. O, insan sisteminə daxil olana qədər də, sonra da öz sadəliyini qoruyub saxlayır. Yəni mürəkkəb sistemin tərkibinə qatılmır. Bədənin yaranışı mərhələli baş verir. Tibbi nöqtəyi-nəzərdən ruh kifayət qədər formalaşmış embriona verilir. Məhz dörd aydan sonra embrion artıq uşaq kimi qəbul edilir. Dini baxımdan ruh birbaşa Yaradandan üfürülür, yəni hər hansı yaradılış prosesi keçmir, mürəkkəbləşmir. Sadə qalması həm də onun ilahi aləmlə bilavasitə əlaqəsini təmin edir. Ruh bədənə – formaya daxil olandan iki funksiya daşıyıcısı olur. Bir tərəfdən, bədənə qulluq edir, ona can verir, digər tərəfdən insanın ilahi aləmlə əlaqəsini təmin edir. Bunu sxemlə təqribən belə təsvir etmək olar (sxem 2).

Sxemdə bir neçə əhəmiyyətli məqam göstərilir. Bədən kifayət qədər mürəkkəb bir orqanizmdir və bəlli bir çərçivə arasındadır. Ruh sadədir, bütün bədəni əhatə edir, bədənin formasını alsa da, yəni onun tələb və istəklərinə tabedir. Ruhun bədənlə əlaqəli tərəfi candır. Bədən ruhun “qabı” hesab edilə bildiyinə görə, can məhz bədən “rəngdədir”. Digər tərəfdən onun ilahi aləmə çıxışı var və çərçivəli deyil. Hər bədənin öz ruhu var. Bu baxımdan, bədənə nisbətə daha azad olsa da, o da

Sufi fenomenologiyaya giriş

məhduddur.

Ruh və bədən hər biri insanın şüuru üçün müəyyən radius formalaşdırır və o, öz həyat yolunu bu iki radiusun imkanları daxilində seçməli olur: ya yalnız maddi bədənə uyğun gələn həqiqətlərə, obyektlərə meyl göstərir və onlar vasitəsilə bilik qazanır, ya yalnız ruh, ya da hər ikisi bir yerdə. Təbii ki, dərk etdiyi həqiqətlər məhz həmin radius əhatəsində olur. Biz canı/nəfsi bu sıraya qatmırıq, çünki hansı tərəf daha güclü olarsa, can o tərəfin keyfiyyətlərini əks etdirəcək. Yalnız bir tərəfdən radiusunu genişləndirməyə çalışan insanla hər ikisinin potensialından istifadə edən insanın biliyi, dünyagörüşü, hadisələrə baxış bucağı eyni deyil.

Məntiqli bir sual yaranır: heç nəyə birləşməyən və sadə eydos olan ruh bədənə necə əlaqə qurur? Bu sualın cavabında biz ruhu həyatın səbəbi, hərəkətverici qüvvəsi hesab edən filosoflarla həmrəyik. Məsələn, Aristotel ruhu enerji hesab edərək onu entelexiya adlandırmaqla yanaşı həm də onu səbəb kimi görür: “Ruh mahiyyət anlamında səbəbdir – bu, aydındır, çünki mahiyyət hər bir şeyin mövcudluğunun səbəbidir, canlı varlıqların var olması isə həyatdır, bunun başlanğıcı və səbəbi isə ruhdur”.¹ Sufi filosof Eyn əl-Qüzat Miyanəci isə deyir ki, “Belədir ki, ruh həm daxilədir, həm xaricdə, O da (Allah) həm aləmin daxilindədir (ruh vasitəsilə – *K.B.*), həm xaricində. Ruh nə daxilədir, nə xaricdə (o, yalnız Vahidin ideyasıdır – *K.B.*), O da, aləmin nə daxilindədir, nə xaricində. Başa düş ki, nə deyilir! Ruh bədənə birləşməmişdir, lakin bədənə ayrı da deyil. Rəbbimiz də nə aləmlə birləşməmişdir, nə də Ondən ayrı deyil”.² Allahdan üflənən ruhu Ona bərabər bilir. Sufi fenomenologiyada ruh ilahi aləmdən qidalandığına görə tükənməyən enerji olmaqla yanaşı, həm də işıq, nurdur. Yəni o, bir tərəfdən bədənə enerji verirsə, digər tərəfdən də eydosları daxilədən nurlandırır. Hər şüurun irəliləmə trayektoriyası bilavasitə bu nurdan asılıdır.

¹ Аристотель. “О душе”. Сочинения в 4-х томах. Т.1, М., “Мысль”, 1976, 2 415b 12.

² (Miyanəci. Təmhidat), s. 158. الميانجي الهمداني ابو المعالي عبد اللّٰبن محمّبن علي بن الحسين . بن علي الملقب بعين القضاة. تمهيدات. تقديم و تحقيق ع. عسيران. طهران. گشّان. 1373 هـ .

Sufi fenomenologiya

Ruh həyat verən enerji olmaqla səbəbdir. Bununla yanaşı, nəzərə alsaq ki, ruhun imkanlarından, onun nurundan istifadə etmək üçün şüur müəyyən səviyyəyə yüksəlməlidir, ən vacibi isə ruhun məhz müəyyən dərəcədə formalaşmış bədənə və artıq şüura sahib bir varlığa verilir, o zaman ruhu həm də nəticə adlandırmaq olar.

Qeyd etdiyimiz kimi, köməkçi eydoslara da müəyyən ideya yüklənib. Hər nə qədər ümumi strukturun mahiyyətinin reallaşmasına xidmət etsə də, hər eydosun özünün ayrıca ideyası da vardır. Buna nümunə kimi yenə də bədənin ayrı-ayrı üzvlərini göstərmək olar. Burada əhəmiyyətli bir məqama diqqət çəkək. Xatırladaq ki, hər insanın varoluş prosesi ilk nüvənin “ol” əmrindən, yəni ilahi aləmdən başlayır. Gələcək insanın ilk atomunun ana bətninə düşməsi prosesin artıq maddi dünyada davam etməsi deməkdir, yəni o, səbəb-nəticə zəncirinin bir halqasına çevrilir və zaman-məkan çərçivəsinin şərtləri, ən vacibi isə insan iradəsinin və seçiminin də hökmü ilə hesablaşmalı olur. Əgər ilahi mərhələdə insan müdaxiləsi qeyri mümkündürsə, maddi dünyada bu mümkün olur. Hamiləliyin yarımçıq kəsilməyi, ananın stress keçirtməyinin uşağa təsir etməsi buna nümunədir. Məsələ burasındadır ki, yer üzündə bir yaradan olduğuna görə, insan niyyətindən və bacarığından asılı olaraq müəyyən şeylərin formasını dəyişə bildiyi kimi, ona yeni mahiyyətini də üzə çıxara bilər. Nümunə olaraq qraniti göstərmək olar: həm bir soyuq silah, həm divar üçün xammal, həm də möhtəşəm heykələ çevrilə bilər. Sual yaranır: insan İlahi qüdrətə necə müdaxilə edə bilər? İnsan məhz struktura, yəni eydosların birləşməsi prosesinə müdaxilə edə bilər. Maddi dünyada hər şey kifayət qədər mürəkkəbdir və bu səbəbdən insan onun həm formasını dəyişə bilər, həm hissələrini istifadə etməklə və onların yeni mahiyyətini üzə çıxartmaqla yeni struktur yarada bilər. Ruh sadə olduğuna görə, insanın ona müdaxiləsi də mümkün deyil və o, yalnız öz bədəninə xas xüsusiyyətləri tərbiyə etməklə nəfsi ilə və bu vəsilə ilə ruhu ilə əlaqəsini aydınlada bilər. Məhz sadə olduğuna və ilahi aləmlə əlaqəsi daimi olduğuna görə, bədən və ruhun hökmlərinin qarşılaşmasında ruh üstün gəlir. Hətta gəlməsə belə, bədəni daim narahat və

Sufi fenomenologiyaya giriş

gərgin saxlaya bilir.

Beləliklə, bədənə ruh üflənənə qədər bədənin formalaşması müəyyən bir qanunauyğunluq boyu davam edir. Ruh bu prosesin bir zəruri mərhələsidir. Can bədənin hərəkətverici qüvvəsidir, ruh insanın ilahi aləmə birbaşa çıxışıdır, vasitəsidir. Hər nə qədər bütün eydosların yaratıcısı Allah olsa da, Onunla bilavasitə əlaqə ruhla mümkün olur.

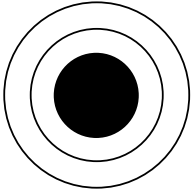
İndi də məsələyə bir başqa bucaqdan yanaşaq – bədəndən ruha doğru. İnsan orqanizminin başqa yaradılmışlarla bənzərliyini nəzərə alaraq onu bitkiyə, heyvana, hətta yeri gələndə, cansız hesab etdiyimiz daşa da oxşadırlar. Bunu nəzərə alaraq filosoflar ruhun növlərini fərqləndiriblər: nəbati, heyvani və insani ruh. Məsələn, İbn Sina yazır: “Bu dünyanın arxasında dayanan ağıllı substansiyadan nəbati, heyvani və ağıllı ruhlar çıxır. Ağıllı ruhla ağıllı substansiyaların varlıq ardıcılığı tamamlanır. Ağıllı ruh bədən orqanları vasitəsilə kamilləşməyə və ilahi varlıqlarla əlaqədə olmağa ehtiyacı var”.¹ Filosof bədəndə hər üçünün öz funksiyası olduğunu bildirir: “Ruhun gücü, birinci bölgüyə görə, üç hissəyə ayrıla bilər. Birinci hissə nəbati ruhdur: o, çoxalma, böyümə və qidalanma qədər təbii üzvi bədənin ilk tamamlanmasıdır. ...İkinci hissə heyvani ruhdur; o, fərdiləri tanıyacaq və müstəqil hərəkət edəcək qədər təbii üzvi bədəni tamamlayır... Üçüncü hissə insani ruhdur; o, düşünülmüş seçim, mühakimə və ümumiyyətlə qavrama kimi hərəkətləri edəcək qədər təbii üzvi bədəni tamamlayır”.² Biz nisbətən fərqli mövqedəyik və onların ayrı-ayrı ruh deyil, bir ruhun fərqli mərtəbələri olması fikrinin tərəfdarıyıq.

Aralarındakı oxşarlıqdan çıxış edərək belə demək olar ki, ruh nəbati və heyvani bədənə daha yaxındır, nəinki insani. Başqa sözlə desək, bu mərtəbələrdə ruh bədənə tabedir və daha düzgün ifadəsi candır. Belə bir can güldə də var, quşda da. Növbəti mərhələdə - heyvani və insani mərhələlərdə ruh bədəndən daha geniş çərçivəyə çıxır. Dediklərimizi kiçik bir sxemlə təsvir edək (*sxem 3*).

¹ Ибн Сина, Книга о душе, с. 351.

² Yene orada, s. 409.

Sufi fenomenologiya



Sxem 3. Ruhun səviyyələri.

Maddi bədən qara dairədir. Nəbati ruh onunla tamamilə üst-üstə düşür. Əvvəla ruhun ən aşağı mərtəbəsi, ikincisi, əsasən bədənə imkanlarından asılı olduğu üçün, yəni burada bədənə tələbatı ruhu idarə edir. Heyvani ruh da maddi bədənə daha çox «təmasda» olmasına rəğmən, bədənə kənar tərəfləri də vardır. Buna heyvanlardan delfinin, atın, canavarın, maralın, bülbülün və s. qeyri-adi, «qeyri-heyvani» hərəkətlərini, səslərini nümunə göstərmək olar. İnsani ruh hər ikisini öz daxilində ehtiva etməklə yanaşı onlardan fərqli, daha geniş və yüksək tərəflərə də malikdir. Məsələn, Dekartın fikrinə görə, istənilən şeyin öyrənilməsi “Ağıllı (insani – *K.B.*) ruhdan başlanmalıdır, çünki bizim bütün biliklərimiz oradadır. İnsanın ruhun təbiətini öyrənəndən sonra isə biz onun yaradıcısına keçəcəyik; onun necəliyini və dünyada hər şeyi necə yaratdığını dərk edəndən sonra isə başqa yaradılmışlara aid olan bütün həqiqətləri görəcəyik, hisslərimizin obyektləri hansı dərəcədə qavramasını və düşüncələrimiz necə doğru və yalan olduğunu araşdıracağıq”.¹ Deyilənlər yeni deyil, ancaq belə bir qeyd də əlavə edək bura: ruhu qara nöqtədən tərpadən və dar çərçivədən çıxardan şüurdur. Ona yol açan, çərçivəni daha da genişləndirən, daha doğrusu, şüura maddi çərçivədən ilahi qata qədər yüksəlməyə imkan yaradan isə ruhdur! Can yox, ruh!

§ 7. Fərdi və ümumi mahiyyət. Tək-ümumi-xüsusi.

Sufi fenomenologiyaya görə, yaradılış prosesi təkdən başlayır təklə bitir. Çoxluq iki tək arasındadır. Tək deyəndə Allahın Zatı nəzərdə tutulmur, çünki O, istənilən prosesin fəvqündədir və O, hər hansı prosesin başlanğıcı ola bilməz. O, Yaradandır. Tək deyəndə biz tək eydosu nəzərdə tuturuq. Müəyyən bir şeyin var olması üçün sonsuz sayda

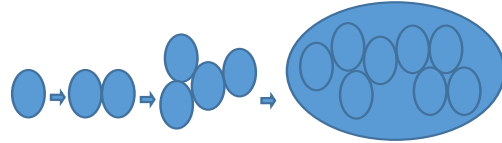
¹ Декарт Рене. “Разыскание истины посредством света”, *Сочинения в 2-х томах*, том 1. М., Мысль, 1989, с. 160.

Sufi fenomenologiyaya giriş

eydos bir nüvə ətrafında toplanıb bir sistem yaradır. Yəni yaradılış təkdən başlayıb bəlli bir prosesdən – çoxluğun birləşməsindən keçərək yenə təklə bitir (*sxem 4*).

Bu o deməkdir ki, yaradılış fərdi prosesdir. Mütləq iradə sahibi heç nəyi kütləvi yaratmır.

Kütləvi yaratmaq insan xasdır. Bu, onun daha qüdrətli olmağının deyil, düşüncəsinin və ideyasının daha məhdud olmasının dəlilidir. İnsan



Sxem 4. Təklə başlayıb təklə bitən yaradılış prosesi.

Yaradanın deyil, öz yaratdıqlarını basmaqəlib çoxalda bilir və bunu yalnız daha əvvəl yaranmış şeylər vasitəsilə edir. Yəni insan eydosların deyil, strukturun üzərində çalışır, ideyalarını gerçəkləşdirir. O, bir növ hazır strukturları dağıdıb yeni “kompelyasiyalar” edir. Bu, həmin strukturun nüvəsindən deyil, köməkçi eydoslardan istifadə etməklə mümkün olur. Təbii ki, bu zaman köməkçi eydosların struktur daxilində bəzən gizli qalan mahiyyətləri üzə çıxır. Bu, müəyyən mənada hər bir keyfiyyətin qapalı çərçivə daxilində qalmayıb gerçəkləşməsinə imkan yaradır: qranit ancaq tikinti materialı deyil, həm də heykəltəraşın yaradıcılığı üçün xammaldır, ağac ancaq yarpaqlamaq, meyvə vermək, planeti oksigenlə təmin etmək üçün deyil, həm də odundur, tikinti materialıdır və s.

Hər nə qədər yaradılış fərdi və sadə olsa da, onun nüvəsində zəruri eydosunda gələcək sistemin xüsusiyyətləri, funksiyaları, mümkün eydoslarla birləşmə ehtimallarının hamısı potensial şəkildə ehtiva olunur. Bu o deməkdir ki, yaranacaq sistemin mahiyyəti bəlli olsa da, onun zahiri keyfiyyətləri fərqli ola bilər. Bunun nəticəsidir ki, maddi dünya bu qədər rəngarəngdir və orijinaldır. Və bunun nəticəsidir ki, insan da hazır strukturlar üzərində öz yaradıcılığını nümayiş etdirə bilər. Elmdə şeylərin ən kiçik zərrəsi olan atom adətən dairəvi formalı təsvir edilir. Bu onun digər nüvələrlə çevrə boyunca var olan nöqtələrin sayı qədər təmas – sintez imkanlarının olması deməkdir.

Beləliklə, öz həqiqəti, öz mahiyyəti və xassəsi olan bir eydos

ikinci biri ilə birləşməklə yeni həqiqət, yeni mahiyyət yaranır. Bu proses milyonlarla eydosların vahid struktur daxilində toplaşmasına qədər davam edir. Sonda ortaya ilk eydosdan fərqlənən, eyni zamanda özündə ondan müəyyən xüsusiyyət ehtiva edən tamamilə yeni, fərqli keyfiyyətlərə malik bir obyekt yaranır. Deyilənlərdə iki əhəmiyyətli məqam var: a) zəruri eydos böyük dəyişikliyə məruz qalsa da, üzərinə çoxsaylı eydosların gəlməsi ilə fərqli forma və keyfiyyətlər qazansa da, ilk mahiyyətini itirmir. Əksinə, həmin mahiyyəti yeni birləşən hər eydosa ötürür, onu struktura uyğunlaşdırır. İtirən və dəyişən mümkün eydoslardır. Bu, insan idrakının da irəliləməsinə şərait yaradır. Buna ən sadə nümunə kimi, suyu göstərmək olar: iki hidrogen bir oksigen atomu ilə birləşir və tamamilə yeni maddə alınır. Ancaq bu yeni maddənin tərkibindən ilk maddələrə çıxış imkanı var. İkinci əhəmiyyətli məqam isə hər eydosun yeni maddə tərkibinə qoşulmaq çoxlu sayda imkanlarının olmasıdır. Yəni hər hansı bir mümkün eydos nüvəyə çevrilib başqa bir yeni struktura – yeni təkin yaranmasında başlanğıc ola bilər. İlahi qatda gedən prosesin maddi dünya çərçivəsində, fərqli bir müstəvidə təkrarı baş verir. Məsələn, özü bir tək olan qranit parçasını yonan Mikelancelo ondan başqa bir tək – Davidin heykəlini hazırladı.

Qeyd etdiyimiz kimi, təkdən təkə gedən yol ümumidən, çoxluqdan keçir. Çoxluqdur, ona görə ki, tək struktur yaratmaq üçün bir nüvə ətrafında milyardlarla eydos “səfərbər olunur”. Burada hər eydos qədər keyfiyyət mövcuddur. Bu isə həm yeni yaradıcılıq xətti, həm də yeni idrak yolu deməkdir. Məsələn, gözəl tabloda bir var ayrı-ayrı rənglərin mənasını düşünənsən, onların kimyəvi tərkibini öyrənənsən ki, bunun da öz mənası və əhəmiyyəti vardır. Bir də var, həmin tabloda əks olunan rəsmi ümumi mahiyyətinə və onun vasitəsilə rəssamın düşüncəsinə nüfuz edənsən. Fərqli yol, fərqli nəticələr. Rəngləri dəyişməklə, hətta reproduksiya etməklə həmin şəkli dəyişik halda təqdim etmək olar. Məsələn, Mona Lizanın reproduksiyaları kimi. Mahiyyətə toxunulmur, əks halda rəsm tamamilə məhv olar. İşin incə məqamı da məhz bundadır. Təkdən təkə yolu həm də ümumi adlandırırıq, çünki oradan hər insan

Sufi fenomenologiyaya giriş

öz təfəkkürünə, bacarığına görə yaradıcılığına başlaya bilər. Tək bitkin sistemdir və onun üzərində nə isə yaratmaq mümkün deyil. Bunun üçün həmin tək ümumi mərhələyə qaytarılmalıdır. Yalnız bu halda, yəni hələ bitməmiş prosesdə həmin struktura müdaxilə etmək, hansı isə bir eydosu zəruri nüvəyə çevirib yeni başlanğıc götürmək olar. Ağac bitkin strukturdur, ondan nə isə hazırlamaq üçün mütləq o ağacın tək halı dağılmalıdır – kəsilməli, yonulmalı, rəndələnməli, lazım gələrsə yandırılmalıdır. Bu, eydosların tək strukturu qoruyan nüvənin mahiyyətindən çıxarılmasıdır. Əhəmiyyətli bir məqamı da vurğulayaq ki, hər nə qədər insan ilk strukturu parçalayıb yenilərini yaratsa da, Mütləq Yaradan tərəfindən qoyulmuş ilk nüvənin mahiyyəti parçalanmır, qorunur. Ağacdən az qala dəmir, daş yerinə istifadə etsələr də, o yenə ağacdır. Mürəkkəb varlıqlar üzərində təkrar yaradıcılıq prosesi gedəndə dağılan, yeni strukturlara yeni başlanğıc verən mümkün, köməkçi eydoslardır, nüvə deyil.

Beləliklə, yaradılış prosesi belə bir xətt boyu irəliləyir: tək – ümumi – tək. Birinci tək və ikinci tək arasında fərq çoxdur. Əgər birinci tək sadədirsə, sonrakı təklər kifayət qədər mürəkkəb olur. Aristotel bir və çoxluğu qarşılaşdıranda belə qənaətə gəlir ki, onlar bir-birinə ölçü və ölçülən kimi əksdirlər.¹ Maraqlıdır ki, o, bir tərəfdən, “çoxluq aza, nə də bütün mənalarda olan təkə əksdir” bildirir, digər tərəfdən, çoxluq “təkə ziddir, birincisi, bölünən olduğuna görə, tək bölünmür, ikincisi, onların bir-birinə nisbəti bilik və dərk olunan kimidir, çoxluq rəqəm, tək ölçüdür”.² Birinci tək sadədir, bölünmür, onların birləşməsindən yaranan çoxluq təklərin ölçüsüdür, nəhayət, sonuncu tək özündə çoxluğu ehtiva etsə də, o da bölünmür, artıq vahid struktura malikdir.

Xatırladaq ki, hər yaranış prosesində bir nüvə aparıcı olur və bütün proses həmin nüvənin mahiyyətinin reallaşmasına aparır. Sadə halda eydos təkdir və bu səbəbdən görünməzdir, belə demək mümkündürsə, köməksizdir. Onun mürəkkəbləşməsi, tədricən maddiləşməsi həm

¹ Аристотель. Метафизика, 10 1057a 5.

² Yenə orada, 10 1057a 13-16.

Sufi fenomenologiya

də onun reallaşmasıdır. Təkin radiusu da kiçik olduğuna görə, onun tənini tapması çətin, təsir dairəsi isə dar və məhdud olur. Ona birləşən hər yeni eydos radiusun genişlənməsi deməkdir. Bu, həm də onun ümumində yeni başlanğıcların çoxalması, yəni potensialının artmasına səbəb olur. Bunu müəyyən mənada fəaliyyət dairəsinin genişlənməsi də adlandırmaq olar. Hər eydos öz mənası, imkanları ilə təkə birləşir, onun mahiyyətinə uyğunlaşmaqla yanaşı, öz potensialını da ora qoşur. Məsələn, insan yalnız şüurdan ibarət deyil, hiss orqanları, düşüncəsi, xəyalları, hərəkət qabiliyyəti var. Daha vacibi isə, o, həm də ruha malikdir ki, bu da insanın imkanlarını, şüurun radiusunu universal aləmə, Loqosa – Universal Həqiqətə qədər gedib çıxmağına imkan yaradır. Buna müəyyən mənada bir nüvənin keçdiyi inkişaf yolu da demək olar. İnsan, yəni düşünüən varlıq bu inkişaf yolunu özü seçir. Yəni hansı radius daxilində fəaliyyət göstərib, hansı nüvələrlə birləşib, hansı həqiqətə, təkə qədər yüksələ bilməsi onun öz seçimi olur.

Tək və ümumi ilə yanaşı, yaradılış prosesində həm də xüsusiylər mövcuddur. Daha dəqiq ifadə etsək, xüsusiylər təklər arasında olur. Sufizmdə insanları bilik və imanına görə fərqləndirəndə onları 3 mərtəbəyə ayırırlar – ümumilər, seçilmişlər – möminlər, seçilmişin seçilmişləri – ariflər. Yəni insan qazandığı bilik və mərifət sayəsində çoxluq arasından çıxaraq öz xüsusiyyətini təsdiq edir və öz varlığı ilə cəmiyyət, hətta bəşəriyyət üçün vacib olduğunu göstərir. Belə şəxslərin ən bariz nümunəsi peyğəmbərlər və dahi şəxsiyyətlərdir. Eydosların mahiyyət qazanması və strukturlaşması prosesində də xüsusiylərin rolu böyükdür.

Hər yaradılmış varlıq mürəkkəb bir sistemdir və şəraitə, tələb edilən şərtlərə uyğun olaraq hər hansı isə köməkçi önə çıxır, onu başqa bir sistemə daxil edə bilər. Yəni onun əsas nüvəsində olan mahiyyət o dərəcədə gizli qalır ki, onun varlığı yada düşmür. Məsələn, kimlərin isə tələbi ilə hüquq fakültəsini bitirən bir gənc daha gəlirli sahənin notarius olduğunu görür, məhkəmə sisteminə deyil, ədliyyəyə gedir. Daha sonra özündə musiqi istedadı kəşf edib axşamlar gedib bir kafedə gitara çalır, hətta musiqi bəstələməyə başlayır. Yəni insan mahiyyətində olan bacarıqları

Sufi fenomenologiyaya giriş

rıqlarına yönəlməklə, yaranmış şəraiti dəyərləndirməklə fərqli kimliklər qazana bilir. Bu, ümuminin təkə çevrilmək, daxilindəki xaosu nizama dəyişmək cəhdləridir. Bununla yanaşı, elə hallar olur ki, mahiyyətində ki bir missiya, istedad digərlərini üstələyir və ona ümumi içərisində, çoxluqda əriməyə, başqası tərəfindən sıxışdırılmağa imkan vermir, hətta bəzən bir hissəsi olduğu strukturdan çıxmağa, onu dağıtmağa məcbur edir. Onun yanında başqa eydos öz varlığını, gücünü göstərə bilmir. Mikancelo sıradan bir sənətkar olmadı, tarixdə iz qoydu, öz yolunu, məktəbini yaratdı. Çünki onun varlığının nüvəsi yaranışından məhz xüsusi missiya, həqiqətlə yüklənmişdi və o, başqa sistem daxilində “tikinti materialına”, köməkçi eydosa çevrilə bilməzdi.

İlahi yaranışda xüsusi eydoslar təbii ki, əsas eydoslar arasından seçilir. İnsan isə fəaliyyəti zamanı ümumilər arasında hər hansı birini öz şüur səviyyəsinə və bacarığına uyğun olaraq seçə bilər. Yəni xüsusiyyət məhz başqasının iradəsi ilə seçilmək və mahiyyətinin itməməsi, başqalarının arasında əriməməsi üçün daim onu seçənin nəzarətində olmaqdır. İnsanın ilahi aləmlə əlaqəsi ruh vasitəsilə mümkün olduğuna görə, ilahi nəzarət də ruh vasitəsilə olur. İnsanın özünün seçdiyi eydosu isə insan həm iradəsi, həm də biliyi vasitəsilə qoruyur, itməyə qoymur. Burdan belə nəticə çıxartmaq olar ki, xüsusiyyət həm canlı, həm də cansız şeylər arasında olur. Seçilmiş xüsusi eydos çox güclü olduğuna görə, digərləri onun yanında zəif qalır., yeni başlanğıca imkan olmur. Köməkçi eydoslar həm də nüvənin qabığı rolunu oynadığını nəzərə alsaq, onda xüsusiyyətdə maddi xüsusiyyətlərin, bacarıqların daha zəif olmasını da deyə bilərik. Əvəzində, onların ruhları ilə əlaqəsi, deməli, ilahi aləmə çıxışı sıxdır. Onu da əlavə edək ki, eydoslardan hansı isə birini seçmək, onu daim nəzarətdə saxlamaq xüsusi bacarıq tələb edir. Bundan belə nəticə çıxartmaq olar ki, maddi dünyada hər hansı eydosu seçmək, xüsusiləşdirmək məhz ilahi iradə tərəfindən seçilmiş şəxslərə məxsus bir bacarıqdır.

Yaradılış bitməyən prosesdir. Hər yeni yaranan tək növbəti ümuminin hissəsinə çevrilir və eyni proses təkrarlanır. Hər dəfə proses tək-

Sufi fenomenologiya

dən başlayıb təkdə bitir. Yarpaq ağacın, ağac meşənin, meşə ümumi flora-faunanın tərkibinə qatılır. Beləliklə, hər tək növbəti addımda ümumiyyə çevrilir. İdrak prosesi yaradılış zəncirinin əks istiqamətdə izlənməsidir. Buna görə, onun da trayektoriyası tək-ümumi-tək qanunauyğunluğu boyu irəliləyir. Yaradılış sabit mənbələrdəki tək eydosdan başlayır, maddi dünyada hər hansı bir maddi şeydə bitir. İdrak prosesi maddi dünyadakı təkdən – şüurdan başlanır, Universal Təkə – Loqosa qədər yüksəlir. Loqos həqiqətlərin tək və vahid məkanıdır. Vahid deməklə biz oradakı həqiqətlərin vəhdət halında mövcudluğunu vurğulayırıq. Loqosa gələn yolun üzərindəki ümumilər kəşf olunmuş və hələ olunmamış həqiqətlərdən ibarətdir. Ayrı-ayrı alimlər onları kəşf etməklə universal harmoniyanın detallarını kəşf etmiş olurlar. Təbii ki, maddi dünya ilə yanaşı, mənəvi dünyanın da ümumi qanunları vardır ki, onlar da kəşf olunduqca bəşəriyyət daha dayanıqlı və daha sülhpərvər olur. Maddi dünyanın həqiqətlərini alimlər üzə çıxardır və tək halda hər kəsə təqdim edilir. Bununla da həmin həqiqət növbəti ümuminin tərkibinə daxil olur və çoxluq tərəfindən tanınır. Dərsliklərdə, vəsaitlərdə tədris olunur. Onlarla yanaşı, mənəvi aləmin də kəşfini tələb edən həqiqətləri vardır. Onlar da işıqlanır, ümumiyyə əlavə olunur, əsərlərdə tərənnüm edilir. Maddi və mənəvi dünyanın həqiqətləri hər nə qədər bir-birindən uzaq görünsə də, əslində iç-içədir. Bədən və ruh kimi. Birinin olmaması, ümuminin naqıs, yarımçıq qalması deməkdir və təbii ki, növbəti tək-ə, ən vacibi isə Loqosa apara bilmir.

Xatırladaq ki, hər ümumidən növbəti tək xüsusi eydos sayəsində yaranır: seçilmiş biri xüsusi eydosu seçir və idrak prosesində, hətta bəzən bəşəriyyətin inkişafında növbəti addım atılır. Xüsusilər yeni təklər yaratmaqla Universal Təkin ümumisini artırır, zənginləşdirirlər. Ümumilər ümumi qanunauyğunluqlarla kifayətlənənlərdir. Xüsusilər isə yeni təkə doğru ümumidən yeni başlanğıc götürənlərdir. Buna gözəl nümunə kimi arı ailəsini göstərmək olar. Ana arı ətrafına işçi arıları toplaqlaqla ailə yaradır. Sonra həmin ailədən yeni bir ana çıxır, öz ailəsini formalaşdırır və cəmiyyət böyüyür.

Sufi fenomenologiyaya giriş

Beləliklə, yaradılış prosesi ümumidən keçməklə təkdən təkə doğru hərəkətdir. Təklərin irəliləməsi və yeni bir sistemin yaranması xüsusilə vasitəli baş verir. İlahi aləmdə bu proses Mütləq İradənin hökmü ilə eydos səviyyəsində gedir. Maddi dünyada bu prosesə insan da öz imkanları çərçivəsində qatılır. Yaradılışın əks istiqamətdə gedişi – idrak prosesi isə yalnız insana xasdır. Mütləq Varlığın idraka ehtiyacı yoxdur. Yəni insan özü yaratmaqla yanaşı, həm də ilahi prosesi dərk edib, Universal Təkə – Loqosa qədər yüksəlir. Loqos sabit mənbə deyil, idrak prosesinin son mərhələsidir.

§ 8. Həqiqət və yalan

Eydos həqiqətdir. İlahi iradə ilə bütövdən ayrılaraq müəyyən ideya ilə yüklənməklə eydos həqiqətə çevrilir. Xatırladaq ki, şeylər bir eydosdan ibarət deyil və nüvəsinin reallaşması, maddi dünyada müəyyən funksiyaları, missiyaları yerinə yetirmək üçün başqa mümkün eydoslarla vəhdətdədir. Bu eydoslardan hər birinin öz həqiqəti varsa, o zaman həqiqətlər oxşardır, buna görə də varlıqlarda ziddiyyət deyil, harmoniya var. Belə olan təqdirdə çoxluğa nə ehtiyac var? Rəngarənglik nədir? Bununla yanaşı, hər şey həqiqətdən ibarətdirsə, bəs yalan, səhv nədir?

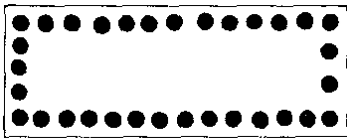
Yaradılan hər eydos müəyyən bir niyyətlə, bəlli bir struktur üçün nəzərdə tutulur. Bu baxımdan, onların hər biri yalnız həqiqət ola bilər. Zəruri və ya mümkün olmasından asılı olmayaraq, hər eydos öz həqiqətinin daşıyıcısıdır. Hər strukturun mahiyyəti potensial olaraq vacib eydosda – nüvədə ehtiva olunmağına baxmayaraq, orada mümkün eydosların da həqiqətlərin də öz yeri və rolu vardır. Eydoslara nisbətə struktur mürəkkəb həqiqətə malikdir. Mümkün eydosların həqiqətləri nüvəyə aparır və keçid rolunu oynayır. Buna görə də onlara nisbi həqiqət də deyilir. Nüvəyə – tək həqiqətə çatana qədər çoxsaylı nisbi həqiqətlərdən keçmək lazım gəlir. Əhəmiyyətli məqamdır ki, bəzən bu həqiqətlərdən birini sonuncu, tək həqiqət zənn edib, elə orada dayanır, öz fikrinin düzgünlüyü naminə ciddi mübahisəyə girişirlər. Nəzərə alsaq ki, hər tək başqa böyük təkin tərkib hissəsidir, yəni hər son bildiyimiz hə-

Sufi fenomenologiya

qiqət başqa bir mürəkkəb həqiqətin nisbi həqiqətidir, o zaman insanın dərk etdiyi həqiqətlərinin hamısının nisbi olduğunu iddia edə bilərik. Lakin burada məsələyə başqa bir baxış bucağı da vardır. İstər elmin, istərsə də, fəlsəfənin tarixindən belə məlum olur ki, hər kəşf olunan qanun başqa daha böyük bir qanunun tərkib hissəsi imiş. Unutmaq olmaz ki, hər təkin öz nüvəsi, öz son həqiqəti var. Bir tək tamamlanmadan başqa təkə keçid mümkün deyil. Yəni hər nə qədər fizikanın qanunları ümumi qanunun tərkib hissələri olsalar da, məhz biri tamamlandığına görə, növbəti həqiqəti görmək, aydınlatmaq mümkün olur. Ümumi mənzərədə onlar nisbi görünsələr də, hər biri ayrıca son həqiqətdir.

Nə qədər paradoksal səslənsə də, mürəkkəb həqiqətləri dərk etmək sadə həqiqətdən daha asandır, çünki burada nisbi həqiqətlər həm də köməkçi rolunu oynayır. Sadə həqiqət isə idrak çərçivəsinə sığmır. Məsələn, kosmos, yaxud təbiət haqqında neçə əhəmiyyətli qanun kəşf edilib və hələ də davam edir. Bununla da, ümumi həqiqət get-gedə daha çox aydınlanır. Ruh haqqında isə nəinki hələ də ciddi bir elmi nəticə əldə edilməyib, hətta onun varlığı belə sual altındadır.

Deyənlərdə bir prinsip irəli sürülür: ilahi yaradıcılıqda yanlış və səhv yoxdur. İlahi iradə ilə yaradılmış hər eydos, hər struktur öz həqiqəti ilə mövcuddur, yaxud onları mövcud edən malik olduqları həqiqətdir. Strukturun varlığı həmin eydosların həqiqətini də təsdiqləmiş olur. Yanlış insan müdaxiləsindən sonra başlayır. İnsan dağıtdığı strukturu öz ideyasına, niyyətinə uyğun olaraq təkrar quranda eydosların həqiqətlərini görmədiyinə görə, harmoniyanı da poza bilir. O, mövcud həqiqəti görməsə də, var olan öz xüsusiyyətini göstərir. Məsələn, gəmi tikinti-



Sxem 5. Fəhmin təsviri.

sində istifadə olunan ağacın keyfiyyəti böyük əhəmiyyət daşıyır. Yanlışlığa yol vermək gəminin ömrünü azaltmaq, keyfiyyətsiz nəticə əldə etmək deməkdir. Deməli, insan öz ideyalarında, yaradıcılığında ilk növbədə məhz obyektin öz həqiqətini görməyi bacarmalıdır ki, ondan yenə həqiqət ala bilsin, yanlış yox. Mənsur Həllacın “Təvasin” əsərində

Sufi fenomenologiyaya giriş

fəhmin təsvirini vermək üçün o belə bir sxem təqdim edir (*sxem 5*) və izahında bildirir ki, “Dairədə ilk nöqtə anlamaqdır, ondan [yalnız] biri Haqdır, digərləri batildir”.¹ Həllac eyni şəkildə, eyni məsafədə, başı və sonu olmayan bir şəkildə verdiyi nöqtələri müəyyən mənada eydoslara bənzətmək olar. O, nöqtələri ilk, Haqq və batil kimi fərqləndirməklə bunun bir sirr olduğuna və insanın onu fəhm etməyə ehtiyacının olduğuna işarə edir. Çərçivə isə insan təfəkkürünün məhdudluğuna işarədir. Strukturun dağılması bir həqiqətin bir neçə nisbi həqiqətə parçalanmasıdır. Həmin nisbi həqiqəti başqa həqiqətlərlə təkrar uzlaşdırmaq artıq insan yaradıcılığıdır. İnsanın şüurlu həyatı həqiqəti axtarmaqla müşayiət olunur. Həllacın ifadəsi ilə desək, həyat eydosların həqiqətini görüb onları düzgün uzlaşdırmaqdan ibarətdir. Hər kəs bunu öz bilikləri və düşüncə səviyyəsinə uyğun edir, yanılır, böyük kəşflərə imza atır və s. Həqiqəti axtarmaq, yanılmaq məhz insana xasdır. Başqa varlıqlar ilahi iradə ilə yaradılmış strukturdan kənara çıxmır, yenisini yaratmır və təbii ki, yanılmır. İnsanın axtarışını Sufizmə uyğun olaraq üç mərhələyə bölmək olar: *ilm əl-yəqin* (yəqinin bilinməsi), *ayn əl-yəqin* (yəqinin görülməsi) və *haqq əl-yəqin* (yəqinin haqqı). Həllac Mənsur bu formulda yəqini həqiqətlə əvəz edib, biz də elə edək: həqiqətin bilinməsi, həqiqətin görülməsi və həqiqətin haqqı. Bir pərvanənin odu tanıyıb və odda yanması simvolu ilə izah edilən bu formul insanın maddi dünyadan başlayan və ruhu vasitəsilə ilahi aləmə qədər yüksələn bir prosesin, həqiqətin axtarış tapmasının ifadəsidir. Burada birinci, yəni həqiqətin bilinməsi həmin şey haqqında bütün məlumatların toplanması, öyrənilməsi, müqayisəsi, tədqiqidir. Məsələn, bir alimin müəyyən bir şey haqqında apardığı məntiqli və elmi axtarışlar birinci mərhələyə aid edilir – həqiqətin elminə-öyrənilməsinə. İkinci mərhələ maddi dünyadan ilahi aləmə keçiddir – öyrəndiklərinin bilavasitə görülməsi, şahidliyi. Burada bir faktı dəqiqləşdirək ki, bu, biliyin tətbiqi, təcrübə deyil, həqiqətlə bilavasitə üzləşmə, onu görməkdir. Bunu ilahi aləmə keçid adlandırma-

¹ (Həllac. Təvasin) s. 33-34. . کتاب الطواسین. نشر و تصحیح ل. ماسینیون بپاریس. 1913.

Sufi fenomenologiya

ğımıza səbəb, eydosların həqiqətinin maddi dünya çərçivəsinin fəvqündə durmasıdır. Taqor və Eynşteynin məşhur söhbətində iki məqama diqqət çəkək. Eynşteynin fikrinə görə, “İnsandan asılı olmayan həqiqətin varlığı barədə bizim təbii baxış bucağımızı nə izah etmək, nə də sübut etmək mümkündür, ancaq ona hamı inanır, hətta ibtidai insanlar da. Biz həqiqətə fəvqəlbəşəri obyektivlik şamil edirik. Bu, bizim mövcudluğumuzdan, bizim təcrübəmizdən, bizim əqlimizdən asılı olmayan reallıqdır və bizim üçün zəruridir. Biz onun nə olduğunu deyə bilməsək belə”.¹ Məhz obyektiv həqiqəti kəşf etmiş insanın bu həqiqətin varlığında, davamlı olmağında hər hansı rolu olmasa da, onu tanıyan və tanıdan yeganə varlıq insandır. Maraqlıdır ki, hər nə qədər kəşfi edən insan olsa da, Eynşteyn etiraf edir ki, həqiqət aqlın fəvqündədir. Daha çox ilahi aləmin həqiqətlərini tərənnüm edən Taqor isə vurğulayır ki, “Əgər insan əqlinə rəasional və ya hissi münasibətdə olmayan hər hansı bir həqiqət varsa, biz ağıllı bir varlıq olana qədər o, bizim üçün heç nə olaraq qalacaq”.² İnsan ağıllı məxluq olaraq həqiqətin axtarışına başlayır, onun varlığından xəbərdar olur. Həqiqətə gedən yol maddi dünyadan və insanın ağılından başlayır. Maddi dünyanın qanununu kəşf etmiş şəxs həqiqət axtarışının bəlli bir mərhələsində aqlın aciz qaldığını, insan mənəviyyatının ilahi qatla əlaqəsindən yazan bir şəxs isə həmin yolun başlanğıcının məhz ağıl olduğunu vurğulayır. Başqa sözlə desək, Taqor yolun həqiqətin bilinməsi ilə başlamasından, Eynşteyn isə bu yolun daha üst qatda – həqiqətin görülməsi, yaxud növbəti mərhələnin zəruriliyindən danışır. Bu mərhələdə idrak prosesinə ruh da qoşulur. Əslində, ruh hər zaman prosesdə olur, sadəcə indi o, passiv deyil, aktiv mövqeyə keçir. Nəhayət, prosesin sonuncu mərhələsi “həqiqətin haqqı” vacib eydosun – nüvənin dərkidir. Beləliklə, həqiqətin öyrənilməsi mümkün eydoslardan – nisbi həqiqətlərdən başlayaraq vacib eydosa – əsas həqiqətə gəlir. Yalnız nüvənin həqiqəti dərk olunandan sonra

¹ Беседа Эйнштейна и Рабиндраната Тагора.
<http://sacrum.ru/Modern/Tagore.htm>

² Yəne orada.

Sufi fenomenologiyaya giriş

strukturun tam həqiqəti öyrənilmiş olur və əvvəlki nisbi həqiqətlərə də fərqli mövqedən baxış bucağı yaranır. Nəzərə alsaq ki, hər vacib həqiqət özü də başqa bir strukturda nisbi həqiqətdir, o zaman həqiqətin necə qat-qat, mərhələ-mərhələ yüksəldiyini, açıldığını anlayırıq. Bir daha vurğulayaq ki, yalnız nüvəsinin həqiqəti dərk ediləndən sonra strukturun həqiqəti tamamlanır və yalnız bu halda həmin strukturun hansı isə başqa, daha böyük bir strukturun tərkib hissəsi və nisbi həqiqəti olduğu məlum olur. Yalnız struktur dərk ediləndən sonra onun nisbi həqiqətini başqa bir strukturun nüvəsi olaraq istifadə etmək mümkündür. Dülgər ağacı tanıyandan, dəyərləndirəndən sonra ondan nə hazırlayacağına qərar verir. Bu, insan yaradıcılığının başlanğıcıdır.

§ 9. İlahi və bəşəri yaradıcılıq

Eydosu və ilk strukturu yaradan Allahdır. İnsan da Allahın xəlifəsi və Onun verdiyi imkanlar daxilində yaradandır. Allahın yaratdıqlarını dağıtmaqla öz ideyasını reallaşdıran, özünü maddi dünyanın sahibi, hətta Mütləq Yaradan qədər qüdrətli bilən bir yaradan. Söhbət, təbii ki, nəsil artırmaqdan, yuva qurmaqdan getmir. İbn Sinanı xatırlasaq, bu güc ruhun ən aşağı səviyyəsi nəbati ruha məxsusdur. Yəni yeni bir adəm övladının doğulması, həmin insanın “yaradıcılığı” deyil. Bu, ilk struktura aiddir, yəni ilahi qüdrətlə yaranır. Söhbət məhz təfəkkürəndən, öyrəndiklərindən, istedadından istifadə edərək Allahın yaratdıqlarını dərk etməkdən, onun əsasında ideya irəli sürüb onu reallaşdırmaqdan gedir. Hələ antik dövrün filosofu Diotima belə hesab edirdi ki, sevgini bədən istəyəndə dünyaya övlad gətirirlər, bu, mənəvi bir hamiləlik olanda isə ortaya gözəl düşüncələr, kəşflər çıxır.¹ Dünyaya övlad gətirmək bədənin, ideya yaratmaq isə şüurun strukturuna fitrətən verilib. Sadəcə birinci güc ruhun ilkin halına, ikinci güc isə ruhun ali qatına məxsusdur.

İnsan yoxdan var etmir, artıq var olan şeylər üzərində nə isə

¹ Plato. “Simpozyum”. *The Dialogues of Plato*. Trans. by Benjamin Jowett. The University of Adelaide, 2014, 207e-208.

Sufi fenomenologiya

yaradır. Onun ideyalarının da, kəşflərinin də, düzəldiklərinin də ilkin bazası var. Yəni ağac o yaratmayıb, ancaq taxtadan sadə masadan tutmuş, möhtəşəm abidəyə qədər düzəldə bilir. Eləcə də daş, dəmir. Yaxud yumurtanı o yaratmayıb, ancaq inkubatoru yaradıb, süni yumurta əldə edib, hətta insan yaratmaq iddiasına belə düşüb. İnsan necə yaradır? İlahi yaradılış prosesi necə gedirsə, eyni prosesin modeli indi də maddi dünyada gedir. İnsan özünün çoxsaylı ideyalardan birinə “ol” əmri verir və onun reallaşması üçün digər ideyaları toplamağa, səfərbər etməyə başlayır. Burada prinsipial və əhəmiyyətli bir məqam var. Mütləq Yaradan sonsuz eydoslardan istifadə edir və birinin var olması üçün başqasını dağıtmır. Bəlkə də bu səbəbdən kainatda, təbiətdə heç nə bir-birinə mane olmur, yerini tutmağa cəhd etmir, əksinə, bir-birini tamamlayır. İnsanın yaratdıqları isə mütləq müəyyən harmoniyayı pozur, bir bütöv dağıdırlar ki, başqa biri əldə edilsin – strukturuna və əhəmiyyətinə görə ondan daha aşağı və zəif olan biri. İnsan yaradıcılığında hansı isə vacib həqiqəti nisbiyə və əksinə, nisbini vacibə çevirir və s. belə olan halda ortaya sual çıxır: maddi dünyada iki yaradanmı var? Yaxud Mütləq Yaradan, Dekartda olduğu kimi, kənarda durub bütün səlahiyyətlərini insanamı verib?

İnsanın yaratdıqlarında bir neçə qızıl qayda var ki, onlar heç vaxt unudulmamalıdır. Bunlar həm onun Mütləq Yaradandan fərqi, həm də dünyada var olan qanunauyğunluğun təməlinə durur. Əvvəla, qeyd etdiyimiz kimi, insan yoxdan yaratmır, Mütləq Yaradandan yaratdıqları üzərində yaradır. Deməli, Allah səlahiyyətlərini bəndəsinə verməyib, yaratmaqda yenə də davam edir. Yoxsa insanın yaradıcılıq qabiliyyəti ilə yanaşı, dağıdıcılıq həvəsini də nəzərə alsaq, dünya çoxdan tükənər, kainatın nizamı pozulardı.

İkincisi, hər insan yarada bilmir. Məsələn, yaradıcı sexdə hazır layihə üzrə masaları düzəldən dülgər deyil, həmin layihəni ilk dəfə irəli sürəndir. İnsan yalnız ruhunun ali qatına yüksəlməklə yaradıcılıq qabiliyyətini kəşf edir. Yaratmaq üçün həqiqətin özünü görmək lazımdır. Bu isə məhz ruhun üst qatında mümkündür. Ora qalxmaq şeylərin ey-

Sufi fenomenologiyaya giriş

dedik strukturunu görmək və yeni yaradacağı şeydə digər şeylərin harmoniyasını minimum pozmaq deməkdir. Əks halda insanın dağıdıcı gücü ortaya çıxır. Başqa sözlə desək, hər nə qədər insan bir yaratıcı olsa da, o, ilkin yaranışla hesablaşmağa məcburdur. Bunun üçün isə təfəkkürü və ruhu arasında əlaqə möhkəm olmalıdır.

Üçüncüsü, insanın yaratdığı onun təfəkkür səviyyəsinə uyğun olur və buna görə də onun yaradıcılığının miqyası fərqli olur. Kimsə bir fərd, kimsə bir xalq, bir başqası da bəşəriyyət səviyyəsində nə isə yaradıb, kəşf edə bilir. Bu bağlıdır onun şeylərin mahiyyətini, eydosunu görmə, dərk etmək qabiliyyətindən. İlahi qüdrətlə yaranmış hər bir şey ölçüsündən, yerindən, funksiyasından asılı olmadan mütləq hansı daha böyük bir missiyanın tərkib hissəsidir, öz rolu, əhəmiyyəti var. O, boş-boşuna mövcud deyil. Mamırdan, kiçik qum dənəsindən tutmuş, böyük planetlərə, süd yoluna qədər. İnsan isə heç nəyə lazım olmayan bir şeyi düzəldib sonra onu ata bilər. Bu, fərqi səviyyədə belədir. Əslində, bayaq dediyimiz kimi, həqiqi yaradıcılıq yalnız ruhun ali qatında mümkündür, qalan hallarda bu, sexdə hazır layihə əsasında masa düzəltməkdir. Ancaq bu da danılmaz faktdır ki, hazır layihələrlə “yaradanlar” daha çoxdur, nəinki ruhun ali qatında və belə “yaradanlar” daha çox dağıdıcıdır, nəinki onun ilk kəşf edəni. Bunun ən bariz nümunəsi Eynşteyn və atom bombasıdır.

Heç bir insan bilərəkdən dağıdıcı olmur. O, məhz nə isə yaratmaq adına nəyi isə məhv edir. Başqa sözlə desək, yanlış anladığı şeylərin nəticəsi mövcud eydosların dağılmasına, hətta sistemlərin çökməsinə gətirə bilər. İlk kəşf edən hamısını nəzərə aldığı halda, onun layihəsi üzrə təkrar yaradan bunu görməyə qabiliyyəti çatmır. Məsələn, ilk dəfə ağacların budaqlarından, yaxud mağarada ev düzəltməklə insan özünü qorumaqla yanaşı, təbiətə də heç bir zərər vurmudusa, məhz onun “ideyası”nın əks-sədası olaraq bir başqası bütöv meşə massivini qırıb, qayaları partladıb yerində özünə möhtəşəm bir villa tikir.

İnsanın şüuru ruhu vasitəsilə nə qədər yüksəyə – ilahi qata ucala bilərsə, eydedik strukturu bir o qədər sərrast və düzgün görür. Məhz hə-

Sufi fenomenologiya

qiqəti görməyi və həqiqətin haqqını dərk etməyi onun yaratdığıнын miqyasını, mükəmməlliyini təyin edir. Məsələn, tarixdən məlum olduğuna görə, 1464-cü ildə Florensiyaya Davidin heykəlinin hazırlanması üçün böyük bir mərmər parçası gətirildi. Əvvəlcə, o dövrün tanınmış heykəltəraşları ilə müqavilələr bağlansa da, onlar işə başlamağa cəhd etsələr də, yarımçıq qoydular, hətta müəyyən dərəcədə korladılar. Yalnız 1501-ci ildə, yəni 37 il sonra 25 yaşlı Mikelancelo həmin mərmərin lazım olan mahiyyətini görə bildi. Belə demək mümkündürsə, o öz ideyasını – yaradacağı heykəlin eydosunu reallaşdırmağa çalışdı. Nəticədə həmin mərmərin ilk yaranış zamanı ideyasına yüklənən ideya da gerçəkləşmiş oldu. David heykəli həmin daşı yaradan Tanrı ilə onu yonan Mikelancelonun ideyalarının kəsişməsinin nəticəsidir və bu, zaman və məkan çərçivəsinə sığmayan və bütün bəşəriyyətin zövq ala biləcəyi bir sənət əsəridir.

§ 10. Hökm və iradə. İlahi nur.

Yaradılış prosesi bir hökmə müəyyən bir eydosun digərlərindən fərqləndirilməsi ilə başlayır. Eydoslar sonsuz saydadır və hansının varolma hüququ qazanacağını Mütləq Yaradan öz iradəsi ilə həll edir. Yalnız bir struktur üçün neçə milyon eydosun bir həqiqət ətrafında birləşməsini, bütün varlıqların bir-birini tamamlamasını nəzərə alsaq, o zaman Mütləq iradənin və hökmün miqyasını təqribən təsəvvür eləmək olar. Təqribən, çünki Yaradanın Zətinə məxsus bu keyfiyyətlər insan idrakının və təsəvvürünün fəvqündədir.

İnsan da yaradıcıdır və onun da yaratmaq, olanları dərk edib mövcud harmoniyadan kənara çıxmadan ona qoşulmaq üçün hökm və iradəsi var. Belə məlum olur ki, hər iki anlayış bilavasitə yaratmaqla əlaqəlidir, hərəsi öz miqyasında. Yəni hər ikisi yaradıcılıqla düz mütənasibdir: yaradılan şey nə dərəcədə böyük əhəmiyyətə malikdirsə, bir o qədər güclü iradə və hökm tələb edilir. Bu baxımdan, ilahi və bəşəri iradənin fərqi də anlamaq mümkündür. Eyni zamanda, hökm və iradə yaradıcılıqda öncə gələn və onu potensial olaraq ehtiva edən anlayışlar-

Sufi fenomenologiyaya giriş

dır. Bu səbəbdən bəşəri hökm və iradə Mütləq Varlığa məxsus eyni keyfiyyətləri dərk etməyə qadir deyil, çünki Onun hökm və iradəsindən sonra gəlir və Onun yaratdığıdır. İnsan yalnız özünü model, nümunə olaraq götürməklə Mütləq Varlığın əmr və iradəsi haqqında mülahizə irəli sürə bilər.

Eydosun öz iradəsi və hökmü yoxdur. O, mütləq kənar bir təsirlə hərəkətə gətirilir, struktura qoşulur və ya çıxarılır. Deməli, birincisi, yaradılış hər an davam edən bir prosesdir, ikincisi, olanlar yalnız Yaradan sayəsində baş verir. Eyni sözləri maddi dünyada insanın əli və şüuru yetən yerlər haqqında da demək olar.

Yaradılışın başlanğıcı hər hansı eydosun öz sakit halından çıxmasıdır. Eydosun öz daxili gücü və enerjisi yoxdur. Bu səbəbdən ona kənar bir enerji ilə təsir etməli, yerindən tərpətməlidir. O, özü hərəkət edə və başqa eydosa təsir göstərə bilməz. Leibnizin monadlarından fərqli olaraq, sufi fenomenologiyada eydoslar nə özlərini dərk etmək qabiliyyətinə, nə də müəyyən hissiyata malikdirlər. Belə olan halda sual yaranır: insan da eydoslardan ibarətdir. Bu, indi dediklərimizi təkzib etmirmi?

Yaradanın eydoslara təsiri nur vasitəsilə olur. Nur onları hərəkətə gətirən enerjidir. Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsini xatırlayaq: Nurlar Nurdan gələn işıq mərhələ-mərhələ nəhəng planetlərdən tutmuş kiçik qum dənəsinə, mikroba qədər bütün şeyləri var edir. Şeyləri bir-birindən fərqləndirən onların nurlanma dərəcəsidir. Sufi fenomenologiyaya görə, bu nur eydoslara təsir edən enerjidir. İradə – enerjinin/nurun müəyyən ideya ətrafında toplanmasıdır. Hökm – həmin nurun vahid istiqamətə yönləndirilməsidir. Hökm hər eydosa edildiyinə görə, nur hər eydosda var, az və ya çox. Lakin bu, onların hökm etmə qabiliyyətinin olması demək deyil. Eydosların öz nurları olsa da, onlar əsas eydosun nurdan kiçik olur və ona qarışır. Nəticədə ümumi strukturun nuru formalaşır. Varlıq nə qədər sadə olarsa, İlkənbə ilə əlaqəsi bir o qədər açıq olur. Bu, onun nurunun daha çox və ilahi hökmə daha yaxın olması deməkdir. Ruh kimi. Qurani-Kərimdə də deyildiyi kimi, "...ruh Rəb-

Sufi fenomenologiya

bimin əmrindəndir...” (Quran 17/85). Ona yalnız Mütləq Yaradan təsir edə, hökmünü qəbul etdirər.

İnsan digər varlıqlardan fərqləndirən məhz onun nurudur. Daha dəqiq desək, onun vacib eydosuna – şüuruna verilən enerjidir. Xatırladaq ki, İşraq fəlsəfəsinə görə, insana verilmiş isfəhbud nur (fars dil.: səpəhbod – başçı – *K.B.*)¹ həm mücərrəddir, həm də müdəbbir (yönəldən, nizamlayan).² Filosof belə hesab edir ki, “Mücərrəd nur zəruri olaraq daimidir və davam edir. Müdəbbir nurların [varlığı] mümkündür, onların yoxluğu qaranlıq forma üçündür. Bədənlə birləşmə halında o, yoxluğuna görə ilkdir, ayrılıqdan sonra isə yoxdur. Mücərrəd nur qaranlıqdan xilas olarsa, onun səbəbi olan qahir nurun əbədililiyi ilə əbədi qalar. Bərzəxin ölümü onun yaradılışının faydasızlığıdır. Bu yaradılış vasitəsilə müdəbbir nurun idarəetməsi baş tuturdu”.³ Belə məlum olur ki, insana verilmiş nur özlüyündə iki xüsusiyyət daşıyır: nurlandırıcı və idarəedici və bu, həmin nurun digərlərindən daha mükəmməl olması anlamına gəlir. Nurlandırıcı olması insanın idrak qabiliyyətinin göstəricisidir: şüur obyektinə yönəlib orada özünə lazım olan eydosu nurlandıra bilir. İdarəedici olması isə nurun iradə sahib olub digər eydoslara hökm etmək bacarığının göstəricisidir: insan mövcud varlıqların eydoslarını tanıyıb onu parçalaya və yenisini yarada bilir. Bir daha təkrar edək ki, bu qüdrət yalnız insanın əsas eydosuna – şüuruna verilmişdir.

İsfəhbud nurla yanaşı, insan daha bir nura sahibdir – ruha. Ruh sadə eydosdur və onun güclü maneəsiz nuru bəşəri nura qarışmaqla onun imkanlarını daha artırır. Sührəvərdinin yazdığına görə “İsfəhbud nur bərzəxdə ancaq hər hansı bir vasitə ilə hərəkət edir və bu vasitə ruh adlanan incə substansiyadır ki, yeri ürəyin sol boşluğundadır”.⁴ Filosofun bildirdiyinə görə, “bu ruhda çoxlu əlaqələr (münasibətlər var və o (ruh), bütün bədəndə yayılıb. O, nurlu bir qüvvə daşıyır və isfəhbud nur

¹ (Sührəvərdi, *Hikmət əl-İşraq*), s.147. سهروردی شهاب‌الدینی عی. نوح اشراق. مجموعه دوم. مصنفات، قلم هنری کرین، تهران، 1952.

² Yenə orada, s. 201.

³ Yenə orada, s. 223.

⁴ Yenə orada, s. 206.

Sufi fenomenologiyaya giriş

onun vasitəsilə hərəkət edir. Onu (ruhu) nur verir”.¹ Biz Sührəvərdidən fərqli olaraq, bəşəri nurun özünün də hərəkət vermək qabiliyyətinin olduğunu qəbul edirik. Bu nur ruhdan ayrıdır. Bəşəri nurdan şüurlu və şüursuz şəkildə, yəni ruhunun yuxarı olduğu kimi, aşağı səviyyələrində də istifadə olunur. Bu, insanın gündəlik həyatında onun həyatında mövcud olan fiziki və mənəvi, mental hərəkətlərin mənbəyidir. Ruhun nurundan isə yalnız ruhun ali qatında və yalnız həmin səviyyəyə qalxmış bəşəri nurla vəhdət halında istifadə olunur.

İnsan nurunun mahiyyətində hərəkət verməklə yanaşı, həm də nurlandırmaq funksiyası var. Bu insanın idrak qabiliyyətinin, daim tanımaq, öyrənmək istəyinin mənbəyidir. Öz şüurundan xəbərsiz olanda belə, insan axtarır. Bunun bariz nümunəsini körpələrdə görmək mümkündür: o, maraqlı görünür, öyrənir, hətta bəzən zədə alsın belə, məhz həmin şeyi tanımaq istəyir və onu tanıyana, toxunana qədər irəliləyir, israr edir. Təfəkkür inkişaf etdikcə, dünyagörüşü genişləndikcə, tanımaq üçün obyektlər çoxaldıqca, insanın axtarış üfüqləri də genişlənir və çətinləşir, mürəkkəbləşir. Beynində mövcud olan, doğulan ideyalar arasında məhz hansına həyat verməsi insanın hökmünə və iradəsinə bağlı olur. Burada maraqlı bir halı xatırladaq: bəzən ideyanın sanki canlı, hətta hökmlü olması təəssüratı yaranır. Bunu xüsusilə şairlərdə, sənətkarlarda müşahidə etmək mümkündür. Bir ideya reallaşmaq istəyir və sahibinə rahatlıq vermir. Bəzən sənətkar sanki qeyri-ixtiyari şəkildə onu reallaşdırmağa başlayır. Əslində, ideyanın öz hökmü və iradəsi yoxdur. Xatırladaq ki, insan yalnız yaradılmışlar vasitəsilə yaradır. Bu, o deməkdir ki, insanın ideyaları artıq müəyyən həqiqətə malik eydoslardan ibarət olmalıdır. Başqa sözlə desək, artıq “ol” əmri almış eydoslardır. Bir qüdsi hədisdə deyilir ki, “mən tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım”. İnsana rahatlıq verməyən ideyalar ilahi hökmün ixtiyarındadır. Bununla belə, burada insanın iradəsini də inkar etmək olmaz. Məhz insanın iradəsi ilə ideya vasitəsilə özünü büruzə verən ilahi iradə üst-üstə düşməsə, həmin eydos gerçəkləşə bilməz.

¹ Yenə orada, s. 207.

Sufi fenomenologiya

Belə məlum olur ki, eydoslar aldıkları mahiyyətlə, həqiqətləri ilə yanaşı, həm də aldıkları hökmə – nura görə də fərqlənirlər. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, ilahi iradə ilə yarananların dünya nizamında mütləq öz yeri və missiyası vardır. Ən kiçik bir mikrob da mütləq dünyaya sistemində vacib bir funksiyaya malikdir və onun yox edilməsi bütöv bir orqanizmdə böyük əks səda doğurur. Yəni ilahi iradə ilə varlığına fərman verilən hər ideya zəruridir. Bu səbəbdən onun tanınması və dərki mütləq daha böyük bir həqiqətin dərkinə vəsilədir. Eyni sözləri bəşəri iradə haqqında demək çətindir. İnsan bəşəri nurla – hərəkətverici qüvvə ilə yanaşı, həm də ruha sahibdir. Bu, onun verdiyi hökmlərdə, göstərdiyi iradədə əks olunur. Yüksək yaradıcılıq və təfəkkür tərzii, yeni obyektlərin eydoslarını görmək və onun üzərində öz ideyasını gerçəkləşdirmək yalnız hər iki nurun vəhdəti nəticəsində mümkündür. Əks halda insan eydosu düzgün təyin edə bilmir, onun mahiyyətinə uyğun olmayan ideyanı reallaşdırmağa çalışır və nəticə o qədər də xoş olmur. Yəni ilahi iradəni nəzərə almadan insan öz şəxsi maraqlarını, maddi istəklərini həyata keçirtməyə çalışır. Eydosun öz mahiyyətini tanımaq ona edilən ilahi iradəni tanımaqdır. Bu isə ruhun köməyi ilə, daha dəqiq desək, ruhun nurunun bəşəri nura qarışması ilə mümkündür. Nəzərə almaq lazımdır ki, Yaradan dünya nizamından kənarında dayanmayıb. Əgər o, hər eydosu müəyyən bir zərurətlə yaradırsa, o zaman ilahi hökm mütləq öz yerini tutacaq. Dində buna alın yazısı, qismət, ilahi yazı deyirlər. Məntiqlə hər varlıqda ilahi hökm var. Sadəcə şüuru olmayan varlıqlarda o, hər hansı sual yaratmadan həyata keçir və kimi isə düşündürmür. İnsanın isə hadisələrin gedişinə müdaxilə imkanı var deyə, belə “toqquşmalar” tez-tez baş verir. İnsan müəyyən səbəblərdən eydosu düzgün təyin etməyəndə və israrla eydosdan onda olmayan ideyanı almaq istəyəndə ilahi iradə və hökm bütün aydınlığı ilə özünü göstərir və insanın yanıldığı göz qabağında olur. İnsan məcburən, zorla ona tabe olur. Bəzən əksinə, müəyyən ideyanın eydosu düzgün təyin edilir və insan öz iradəsi ilə ona doğru irəliləyir. Kəşflər, ixtiralar, yüksək şedevr əsərlər belə irəliləmənin nəticəsidir. Burada Hegelin də dediyi

Sufi fenomenologiyaya giriş

kimi, dərk olunmamış zərurət özünü göstərir. Sufi fenomenologiyaya görə isə bu, bəşəri iradə ilə ilahi iradənin üst-üstə düşməsidir.

Hökm bir eydosun müəyyən struktura daxil olması üçün verilmiş qərardır. İradə həmin eydosun müəyyən olunmuş trayektoriyadan kənara çıxması üçün göstərilən gücdür. İlk sakit halının dəyişməsi üçün eydosa kənar təsir olduğu kimi, onun başlanğıcdan təyin edilmiş trayektoriyadan çıxması üçün də daha güclü bir təsirə məruz qalmalıdır. Burada əhəmiyyətli bir məqamı vurğulayaq ki, eydedik strukturda nüvənin təsir gücü mərkəzdən kənara doğru zəifləyir. Ona görə də, bir strukturun mümkün eydosları daha tez kənar təsirlə dağıla bilir, nəinki mərkəzə yaxın. Bu təsirin gücü nüvənin cazibəsindən, həqiqətdən daha güclü olmalıdır ki, həmin struktur dəyişə, dağıda bilsin. Bəzən kənar təsirlə dəyişən bir eydos təkrar öz yerinə qayıda bilir. Bu bir faktdır ki, dağılmış strukturun təkrar tək olması üçün mütləq kənar təsirə ehtiyac var, çünki eydos özü canlı deyil, özünü bərpa edə bilmir. Lakin nüvənin vacib həqiqəti faktı da unudulmamalıdır. Yəni hansı iradənin hökmü güclü olacaqsə, tək onun nüvəsinin ətrafında formalaşacaq. Burada söhbət az əvvəl müqayisə etdiyimiz Mütləq və bəşəri iradələrin qarşılaşmasından deyil, məhz bəşəri iradələrin müqayisəsindən gedir.

Biz bəşəri hökm və iradədən danışanda mülahizələrimizi daha çox yaradıcılıq üzərində qurduq və hər iki fenomeni yalnız yaradıcılıqla əlaqələndirdik. Halbuki, insanın idrak qabiliyyəti də var və burada da hökm və iradə zəruri faktorlardır. Nəzərə alsaq ki, insanın bilik əldə edərək, həqiqətləri tanımaq və dərk etmək qabiliyyəti əslində yaradıcılıq prosesidir: insan əvvəlcə ideyalarının formalaşması üçün bir “mənbə” yaradır, onu zənginləşdirir, sabitləşdirir. Daha sonra oradan hansı isə müəyyən ideyalara xüsusi diqqət yetirir, onu digərlərindən fərqləndirir, mövcud strukturundan ayıraraq öz yeni ideyasının gerçəkləşməsi üçün yaratdığı struktura daxil edir. Yəni insanın idrak prosesi müəyyən mənada yeni eydedik strukturların yaradılmasıdır. Bu isə hökm və iradə sayəsində mümkün olur. İdrak prosesi iki nöqtə arasında xətdir. Bu məsafəni qət edə bilən insan özünün hökm və iradəsi ilə universal həqiqətə

Sufi fenomenologiya

gedən yolun müəyyən bir məsafəsini cızmış və ümumiləşdirə bilmiş şəxsdir. Bu, yaradıcılıqdır. Əksinə, yanlış hökmlə ümumi harmoniyanı pozmuş biri öz idrak yolunda irəliləyə bilmədiyi kimi, bir şey yarada, yeni bir şey təqdim etməyi də bacarmır.

§ 11. Bilik, informasiya və hikmət

İlahi hökmlə yaradılmış strukturlar müəyyən müddət böyüməkdə, formalaşmaqda davam edirlər. Bu, həm canlı, həm də cansız varlıqlarda belədir. Strukturun son halı onun nüvəsində ehtiva olunduğuna görə, o, artıq yeni yaranandan digər varlıqlar sırasına qatılsa da, formalaşma prosesi davam edir. Buna bariz nümunə kimi canlıların doğulub böyümə prosesini, cansızlarda almazın, yaxud mirvari dənəsinin yaranmasını göstərmək olar. Bu proses maddi dünyada baş verir və müəyyən zaman kəsiyi tələb olunur. Yəni nar ağacı ancaq iki ildən sonra meyvə verə bilər, ondan tez mümkün deyil və s. Strukturun formalaşması yeni eydosların əlavə edilməsidir. Hər struktur yalnız öz nüvəsinə uyğun böyüyə bilər, hətta onun mövcudluq şərtləri dəyişsə də. Məsələn, dəvəquşu yumurtasından heç vaxt pinqvin çıxmaz, yaxud mirvari çevrilib almaz olmaz. Nüvə bir növ həm də gələcək strukturun çərçivəsi rolunu oynayır. İnsanın şüurunda – nüvəsində öyrənmək, mental olaraq da böyümək potensialı var. Xatırladaq ki, hələ doğulmamışdan qabaq, Allah ona adlar öyrədir, sual verib, cavab alır. Yəni insanın nüvəsi başqa varlıqlardan fərqli olaraq qapalı çərçivə deyil. O, öz hökmü və iradəsi ilə aldığı biliklər vasitəsilə alim də ola bilər, həkim də, cibgir də.

Bilik eydos və strukturların həqiqətidir. İnsan şüurunun səviyyəsinə uyğun olaraq bu həqiqətləri tanıyır, görür, dərk edir. Kimsə köməkçi eydoslarla, strukturda nüvənin ən uzaq tərəfində duran, bir başqası da nüvəyə yaxın, nüvənin özünün, strukturun bütövlükdə həqiqətini anlamağa müvəffəq olur. Həqiqətlərin tanınması fərqli olur. Bir var artıq öyrənilmiş və xüsusi haldan çıxarılaq ümumiləşmiş həqiqətlər. Bir də var xüsusi biliklər. İnsan onu gündəlik həyatında, təcrübəsində, təhsilində, mütaliəsində qazanır, onların ayrıca bilik olduğunun mahiy-

Sufi fenomenologiyaya giriş

yətinə varmadan. Məsələn, 5 yaşlı uşaq telefonun, televizorun nə olduğunu, uzaq məsafədən həmin səsin, görüntünün necə mümkün olduğunu düşünmədən hər ikisindən istifadə edə bilər. Bunun hansı kəşfin nəticəsində yarandığı, hansı alimlərin zəhməti olduğu nə onu, nə də valideynlərini maraqlandırır. İnsan böyüdükcə öyrəndiyi biliklərin həcmi, mahiyyəti də artır, hansı biliklərin ona lazım olduğunu artıq özü seçib qərar verir. Mütəxəssis kimi formalaşmış bir şəxs özü axtarış aparmağa, yeni həqiqətlər tapmağa və ümumiləşdirməyə qadir olur. Bunu, yəni şüurun səviyyəsinə uyğun biliklərin dəyişməsinə müəyyən mənada biliklərin qazanılmasının qanunauyğunluğu da adlandırmaq olar. İnsan artıq seçim etməyə, öz iradəsini göstərməyə qadir olanda, qazandığı bilikləri “xərcləməyə” başlayır: tələbə, mütəxəssis, alim, tədqiqatçı olur. Leonardo da Vinçinin dediyi kimi, “Gənclikdə elə bir şey qazan ki, qocalığın illər ərzində verdiyi zərəri qarşılaya bilsin. Anlayanda ki, qocalığın qidası müdriklikdir, gənclikdə elə et ki, qocalığın ac qalmasın”. Bilik bir növ yatırımdır. Nə qədər çox bilik toplayarsa, bir o qədər insanın seçim imkanları genişlənir və əvvəlki biliklərini xərcləyərək yenilərini qazana bilər. Biliyin “xərclənməsi” düşünmək, idrak trayektoriyasında irəli getməkdir. Məhz hər yaşın öz səviyyəsinə uyğun biliklər qazanmaq qanunauyğunluğu olduğuna görə, bu ardıcılıq pozulanda təfəkkürün işində çətinlik yaranır. Yəni uşağa böyüklərə aid informasiya verəndə ya anlamır, ya da təfəkküründə müəyyən pozuntu yaranır. Ardıcılığın pozulması insanın həyatında müəyyən boşluq yaradır. Həmin boşluq sonrakı illərdə doldurulsa belə, insan onun zərərinə mütləq çəkir. Buna nümunə kimi, insana onun tərbiyəsi, mənəviyyatının tərbiyəsi üçün bəzi lazımı bilikləri (məsələn, mərhəmət, inam, mehribanlıq və s. belə hisslər) məhz kiçik yaşda almalı olduğunu göstərmək olar. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, psixologiya və psixiatriya çox vaxt öz diaqnozlarını insan həyatının açar məqamları kimi qəbul etdiyi belə pozuntular əsasında qoyur, bu boşluqlar vasitəsilə insanın şəxsiyyətində yaranan anomal halları öyrənir.

Biz burada əhəmiyyətli bir məqama aydınlıq gətirək. Körpə yeni

Sufi fenomenologiya

yaranan sistemdir. Nüvəsinə yüklənmiş həqiqətdən, potensialdan asılı olmayaraq onun açılması, reallaşması üçün müəyyən vaxt və hazırlıq tələb edir. Bu, biliklər vasitəsilə baş verir. Müəyyən yaş dövrünə – öz iradəsi formalaşana qədər isə insan kənar iradənin təsiri altında hərəkət edir. Bu, ilk növbədə valideynin, yaxın ətrafın təsiri olur. Lakin bəzən insana elə əhəmiyyətli missiya, həqiqət verilir ki, burada ilahi iradə ön plana keçir. Dediymizə nümunə olaraq yəhudilərin ikinci böyük peyğəmbəri olaraq xatırlanan, çox gənc, hətta yeniyetmə yaşında peyğəmbərlik verilmiş Yeremiyanı göstərmək olar. “Yeremiyanın kəlamları” adı altında Bibliyanın ayrıca bölməsində deyilir: “Rəbbim mənə səsləndi: “Ana bətnində sənə biçim vermədən öncə tanıdım səni. Doğulmamışdan öncə səni seçdim, millətlərə peyğəmbər göndərdim”. Cavabında etiraz elədim: “Uca Rəbbim, mən danışmağı bacarmıram, çünki gəncəm”. Rəbbim: “Gəncəm demə. Səni göndərəcəyim hər kəsə gedəcək, sənə buyurduğum hər şeyi söyləyəcəksən. Onlardan qorxma, çünki səni qurtarmaq üçün sənənləyəm”. (Bibliya. Yeremiya. 5-8). Bibliyaya görə, Yeremiya Yaradanını tanıyacaq, dərk edəcək yaşda deyildi – “danışmağı bacarmırdı”, ancaq o, bunu ilahi iradə ilə etməli oldu. İlahi iradənin başladığı bir işi valideynlər davam etdirir. Burada istər-istəməz yada vunderkind uşaqlar düşür. Öz uşağını daim diqqət mərkəzində saxlayan, onun düşüncələrinə, hərəkətlərinə nəzarət edən valideyn onun parlayan istedadını inkişaf etdirməyə çalışır. Bir daha vurğulayaq: ilahi iradə ilə var olanı və özünü göstərən istedadı görür. İlk baxışda hər iki kənar müdaxilə var olanın inkişafına istiqamətlənib, lakin ilahi iradədən fərqli olaraq insan bütün həqiqətləri görüb dəyərləndirə bilmədiyinə, başqa maraqları önə çəkdiyinə görə uşağa zərər də verə bilər. Valideyn uşağı ciddi rejimlə incitməyə belə razıdır ki, tək istedadı cilalanıb üzə çıxsın. Hər nə qədər belə uşaqlar bir çox hallarda görkəmli şəxsiyyət kimi tarixdə qalsalar da onların psixologiyasındakı, mənəviyyatındakı travma ömrü boyu keçmir. Məsələn, Motsartın fenomenal musiqi bəca- rığı məhz atasının dərsləri və israrı ilə yüksək səviyyəyə qalxmışdı. Eyni zamanda, nə qədər acınacaqlı olsa da, artıq gənclik dövründə də bu

Sufi fenomenologiyaya giriş

dahidə atası qarşısında az qala fobiya səviyyəsində qorxu və ehtiyat qalmaqda imiş. Yaxud dahi riyaziyyatçı Uilyam Saydis (Sidis) həyatına baxsaq, görürük ki, onun valideynləri öz uşaqlarını dahi eləmək üçün ən qeyri-adi təcrübələrə əl atırmışlar. Nəticədə tarixə asosial, psixoloji baxımdan zəif bir dahinin adını yazdıra biliblər. Belə məlum olur ki, inşanın tam formalaşması üçün onun strukturuna başqa eydoslar – biliklər də əlavə edilməlidir və bu biliklər onun strukturuna nə qədər zamanında və uyğunluq şəkildə əlavə olunarsa, bir o qədər mükəmməl şəxsiyyət yetişər. Bu o deməkdir ki, insanın öz nüvəsinin mahiyyəti diqqətdən kənar qala bilməz. Biliklər insanın öz iradəsini formalaşdırmalıdır, onun daim kənar təsirə möhtac qoymamalıdır. Həyatdan bir nümunə gətirək. Yumurtadan çıxan həttə qartal olsa belə, əgər onun çıxmasına kömək etmək üçün yumurtasının qabıqlarını qırmağa ona kömək etsək, o zəif olar və böyümədən ölə də bilər.

Bəzən kənar iradə ümumiləşmiş, vəziyyətə uyğun olaraq süni şəkildə mahiyyəti şişirdilmiş bilikləri təsir qüvvəsi olaraq istifadə edə bilər. Bu, bilik yox, informasiyadır. Burada kənar iradə və maraq dominantlıq etdiyinə görə, biliyin özü deyil, onun yaradacağı effekt daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Biliklər yalnız informasiya seli kimi qəbul ediləndə beyində xaos yaranır və beyin yorulur. İnformasiya təfəkkürü inkişaf üçün deyil, onu idarə etmək üçün hesablandığına görə, təfəkkür fəaliyyətsiz qalır, yaddaş dolur və əsl bilik görünməz hala düşür. Bilik həqiqətin bilinməsi, görülməsi və haqqı (dərki) zəncirində zəruri başlanğıcdır. O, yeni bilik üçün zəmin rolunu oynayır. İnformasiya isə sonu və əvvəli birləşmiş, tamamlanmış bilikdir. O, diqqətin yalnız bir şeyə fokuslanmasını tələb edir. Onu da əlavə edək ki, tədris zamanı bəzən biliklər informativ xarakter daşıyır. Yalnız müəllimin və şagirdin şəxsi təşəbbüsü ilə hansı isə məlumat üzərində daha ətraflı dayanmaq mümkündür. Dediklərimizi çox tez-tez gətirilən bir nümunə ilə izah edək. Bəli, XX əsrdə fizika fakültəsinin tələbəsi İsaak Nyutondan daha çox şey bilir. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, onun fizika haqqında bildikləri daha çox informasiya xarakterlidir. Ancaq onda Nyuton kimi bir

Sufi fenomenologiya

eydosun həqiqətini dərk etməyib hələ. Nyuton bir təkdən başqa təkə qədər gedə, öz iradəsi ilə ilahi iradə arasındakı kəsişmə məqamını kəşf edə bilib. Həmin tələbənin bənzər bir prosesi tamamlaya biləcəyi isə sual altındadır.

İnsan biliyi idrak prosesinin hər mərhələsində alır. Onun imkanlarını xatırlayaraq bir daha vurğulamaq istərdik ki, insan yalnız maddi dünya çərçivəsində deyil, onun fəvqündə də ruhu vasitəsilə bilik qalmağa qadirdir. Burdan belə nəticə çıxartmaq olur ki, biliklər iki cür olur: rasiona və irrasiona.

Düşüncə tarixindən belə məlum olur ki, irrasiona biliyi rasionaldan fərqləndirmək üçün ona fərqli ad qoyublar.¹ Biz irrasiona bilik haqqında müəyyən tədqiqat apararkən belə məlum olmuşdu ki, Qərb fəlsəfəsində irrasiona bilik əsasən qnosis termini ilə ya eyniləşdirilir, ya da yaxın mənəli sözlər kimi qəbul edilir. Qnosis, qnostisizm qədim tarixə malik, mürəkkəb və ziddiyyətli anamlardır. Bəzi tədqiqatçı alimlər onu Şərq dinləri ilə əlaqələndirir, digərləri sırf ilk xristian mətnlərinə aid edir, bir başqaları isə onun xristianlığa heç bir aidiyyəti olmayıb kökləri ilə platonçuluğa və ya pifaqorçulara gedib çıxdığını iddia edirlər.² Bəs qnosis nədir? “Ən ali fəlsəfi mistisizmdən ən aşağı sehrə qədər çox müxtəlif formalarda özünü ifadə edən rəngarəng ideyalar”³ kimi təqdim edilən qnosis «sirli sözlər», «gizli kəlamlardır».⁴ “Özündə yarıdılışın və insan həyatının mənasını daşıyan”⁵ bu həqiqət – qnosis “həm bütün varlığın [çoxluqda reallaşan] vəhdəti, həm [aşağı aləmlə tamamlanan] ali aləm, həm [yalnız yaradılışda zəruri olan] xilas, həm bir insanın [həm də bütün dünyanın] yoludur”.⁶ Deməli, qnosis şeylərin mahiyyəti haqqında həqiqətdir. Ən vacibi isə, o, vahid həqiqətə apan bir yoldur və insan da bu vəhdətin bir hissəsi olduğuna görə, qnosis həm də

¹ Bünyadzadə, Şərq və Qərb..., s. 21-22.

² Трофимова М.К. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., Наука, 1979, с. 19-20.

³ Yənə orada, s. 23

⁴ Yənə orada, s. 37.

⁵ Yənə orada, s. 38

⁶ Yənə orada, s. 36.

Sufi fenomenologiyaya giriş

insana öz mahiyyətini açan bilikdir.

Şərq fəlsəfəsində irrasional bilik mərifət kimi məlumdur. Ədəbiyyata ilk dəfə sufi mütəfəkkir Zu'n-Nun Misri tərəfindən gətirilən mərifət termini yalnız “bilik əldə etmə deyil, həm də irfan (batini məna), kəşf, ilham, intuisiya kimi anlayışları özündə cəmləşdirən”¹ bir anlamdır. Məzmununa görə mərifəti iki yerə ayıraraq yazırlar: «Haqqın mərifəti – Onun (Allahın – *K.B.*) vahidliyinin bilinib, ad və sifətlərinin açıqlanmasıdır. Həqiqətin mərifətinə isə yol yoxdur, çünki O, əlçatmazdır».² İbn Sina isə belə deyir: “O (mərifət) – siddqlə istənilən (can atılan) Zatin (Allahın – *K.B.*) haqqının sifətlərinin cəmi olan vahidə çatmaq və sonra da dayanmaqdır”.³ Deməli, mərifət də ilahi sifətlərin maddi və qeyri-maddi təzahürləri vasitəsilə görülən, dərk edilən vahid həqiqətdir.⁴ İman insanın mənəvi təcrübəsini sabit saxlayan və onu irəli aparan bir qüvvədir.

Dediklərimizdən iki nəticə çıxartmaq mümkündür. Birincisi, qno-sis, yaxud mərifət məhz eydosun, yaxud eydedik strukturun həqiqətidir. İkincisi, maddi dünya çərçivəsinin fəvqündə durduğuna görə onu irrasional bilik adlandırırlar. Söhbət eydosun, yaxud eydedik strukturun hələ ümumiləşməmiş, xüsusi həqiqətindən gedir. Bu mənada o, hər nə qədər bütün varlıqların həqiqətinin vəhdətinə aparan bilik olsa da, fərdir. O, yalnız rasionallaşandan sonra ümumiləşə və kütləviləşə, hətta informativ xarakter ala bilir. Məlum faktdır ki, Pifaqorun bu gün elmdə öyrənilən və rasionallıqla qəbul edilən teoremlərinin kökündə həm də onun irrasional bilikləri var. Bir sıra dahilərin həyat təcrübəsi də belə göstərir ki, öz biliklərini, informasiya bazalarını daim zənginləşdirən belə şəxsiyyətlər sonradan bu bilikləri öz mənəvi təcrübələrində «s-üzgəcdən keçirirlər», müəyyən həqiqəti bilmək, görməklə yanaşı, mütləq

¹ Bünyadzadə K.Y. *Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusinin «al-Lümə»*. Bakı: Qamma servis, 2003, s. 98.

² (Tusi. Lümə), s. 56. *الحققة وقدمله وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه. عبد اللطيف سريور دار الكتب الحوثة بمصر, مكتبة المثنى ببغداد, 1960*

³ (İbn Sina. *İşarat və tənbihat*), s. 388. *م. م. قم. ابن سينا ابو علي حسين. الإشارات والتبهيئات. 3 م. قم. نشر البلاغة. 1375 هـ.*

⁴ Bünyadzadə. *Şərq və Qərb...*, s. 21-22.

həm də haqqına çatırlar – dərk edirlər, idrak prosesinin hər üç mərhələsini keçirlər. «Dahilərin strategiyası»nı tədqiq edən R.Dilts yazır: “Nikola Tesla özünün vizuallaşdırma bacarıqlarını inkişaf etdirirdi ki, artıq biliklərinə malik olduğu «kiçik aləmin həddlərindən kənara ekskursiya etsin». Fizikanı öyrənməsinin səbəbi haqqında Eynşteyn yazır: Mən Allahın düşüncələrini bilmək istəyirəm, qalan şeylər xırdalıqdır”.¹

İlk baxışdan belə düşünmək olar ki, biz eydosları irrasional biliklərlə eyniləşdirdik. Belə olarsa, o zaman eydosologiyada rəşional mərhələ, şüür və təfəkkürün maddi dünya çərçivəsindəki fəaliyyəti lazımsız görünər. Ən vacibi isə, insanın hökm və iradə sahibi olması öz mənasını itirər. Əslində, eydos şeyin metafizik hissəsidir, onun nüvəsini və ətrafında formalaşmış strukturun tərkib hissəsidir. Şeyin mövcudluğu fiziki dünyada gerçəkləşir. Bu baxımdan onun idrakına yol da maddi dünyadan başlayır. Zətin 3 mərhələli idrak prosesinin ilki məhz şey haqqında ilkin bilikləri almaqdır. Başqa sözlə desək, eydedik struktur mövcud şeyə aid olduğuna görə, onu irrasional biliklə məhdudlaşdırmaq olmaz.

§ 12. *Elm və bilik. İdrak prosesinin trayektoriyası.*

Elm sistemləşdirilmiş biliklər toplusudur. Bu sistem insan tərəfindən yaradılır. Daha dəqiq desək, elm insanın artıq dərk etdiyi, tanıdığı və ümumiləşdirə bildiyi biliklərin sistemidir. Təbiətə, kainata, bütün canlılara baxanda məlum olur ki, insanın tanıdığından, öyrəndiklərindən daha çox bilik hələ qaranlıqda qalıb və dərkini gözləyir. Onlar elmə daxil edilməyib, hətta artıq kəşf olunmuş, lakin hələ təsdiqlənməmiş, deməli, ümumiləşməmiş bir çox kəşflər də hələ elmə daxil edilməyib.

Hər nə qədər bilik rəşional və irrasional olsa da, onların elm sisteminə daxil edilməsi və ümumiləşməsi, hər kəs üçün əlçatan olması üçün rasionallaşmalıdır. Bu o deməkdir ki, elmin kökündə bütün növ

¹ Дилтс Р. *Стратегии гениев: Зигмунд Фрейд, Никола Тесла, Леонарда да Винчи*. Перев. с англ. Е.Н.Дружининой. М., Независимая фирма «Класс», 1998, с. 362.

Sufi fenomenologiyaya giriş

biliklər durur. Sözümlərin qüvvəti kimi bir çox elmi kəşflərin məhz irrasional yolla olduğunu xatırlada bilərik. Elmə daxil olan bilikləri bəşəriləşmiş bilik də adlandırmaq olar. Qeyd etdiyimiz kimi, ətrafda insanın xəbəri olmadığı bir çox həqiqət var, ancaq elm sisteminə a) artıq bilinən, b) ümumiləşən biliklər aiddir. Əlbəttə, burada orta məktəb səviyyəsində təməl rolunu oynayan və yalnız mütəxəssislərin istifadə edə bildiyi bilikləri də fərqləndirmək olar, lakin istənilən halda söhbət məhz bu iki xüsusiyyətdən gedir.

Elm nə qədər fərqli olsalar da, hamısı bir yerdə maddi, daha dəqiq desək, insanlaşmış dünyanın mənzərəsini təşkil edir. Mikroskopik atomlardan, nüvələrdən tutmuş səmadakı günəşə qədər hər birini öyrənən elm sahələri, institutlar, araşdırma mərkəzləri yaradılıb, böyük uğurlar qazanır, təbiətin sirlərini açmağa iddialanır, onu hər kəs üçün aydınlandırırlar. Onu da əlavə edək ki, təbiət, maddi dünya deyəndə insan da bura aid edilir. İnsanın orqanizmini, genini, xromosomlarını və daha hansı isə adını bilmədiyimiz hissələrini öyrənən elmlər də ümumi mənzərənin bir hissəsidir. Yəni hər nə qədər biz elmi insanlaşmış dünyanın sistemi adlandırsaq da, insan özü buraya tam olaraq daxil deyil.

İnsan ətrafını öyrənməkdə, mövcud strukturları parçalayıb yenilərini yaratmaqda davam edir. Bu, elmin inkişafı deməkdir. Bununla belə, deyilənlərdə bir neçə detallı xüsusi vurğulayaq. Tədqiqatçılar mövcud bilikləri, elmi təkrar-təkrar araşdıraraq yeni strukturlar yaratmağa, mülahizələr irəli sürməyə çalışır. Bunu müəyyən mənada var olan sistemlər əsasında insanın özünü təsdiqi adlandırmaq olar. Məsələn, fizikada yarımqeçiricilər, yaxud vulkanların ətraf mühitə təsiri haqqında gənc tədqiqatçı elmi iş yazır, hazır bilikləri öz qurduğu struktur əsasında təkrar təqdim edir. Belə araşdırmalarla universal elmi mənzərəyə nə isə əlavə edilmir, yalnız həmin şəxsin subyektiv görüşləri təsdiqlənir. Çünki elmi axtarışlar artıq məlum strukturlar çərçivəsində gedir. Bununla yanaşı, bəzən tədqiqatçı öz axtarışlarında kifayət qədər dərinə getməyi də bacarır. O, mövcud bilikləri yenidən strukturlaşdıranda oradan yeni bir struktura keçə bilir. Mövcud çərçivədən kənara çıxmaq yeni bilikdir

Sufi fenomenologiya

və deməli əvvəlki strukturlar da yenilənməli olur. Buna ən sadə nümunə kimi, hər yeni kimyəvi elementin kəşfi ilə dəyişən elementlər cədvəlini göstərmək olar. Bu, yalnız həmin alimin təsdiqi deyil. Bu, artıq elmi mənzərənin yenilənməsi və zamanla təsdiqlənməsi deməkdir. Zamanla, çünki yeni biliyin artıq hazır bir elmi sistemə yerləşdirilməsi, mövcud harmoniyanın pozulmamasını tələb edir. Məsələn, nəzəri fizikasının müasir fərziyyələrindən biri – simlər nəzəriyyəsi nə qədər sensasiyalı bir kəşf hesab edilsə də, tam olaraq ümumiləşməyib və elmi sistemə daxil edilməyib. Birinci hal, yəni yalnız hazır biliklər arasında rekonstruksiyalar aparmaq daha çox olduğuna görə, elm deyəndə ilk xatırlanan o, olur. Üstəlik ikincidən fərqli olaraq birinci proses yalnız rasionallıq və ümumiləşmiş biliklər əsasında gətirdiyinə görə, elmin də yalnız rasionallıq biliklərə əsaslanması fikri daha geniş yayılıb və bu sırada irrasiyonal biliklər birmənalı şəkildə istisna edilir. Halbuki, qeyd etdiyimiz kimi, mövcud çərçivədən kənara çıxmaq şüur və ruhun tandemi ilə, yəni məhz irrasiyonal biliklər və metodlar sayəsində mümkündür.

Belə məlum olur ki, bilikdən fərqli olaraq, elm eydosların deyil, hazır strukturların dərkinə həm istinad edir, həm də istiqamətləndirir. Bir şagird, sonra tələbə elmləri öyrənməklə ona uyğun olan sistemi görə bilir. Dərslərdən, elmi vəsaitlərdən öyrəndikləri onun özünün gələcək axtarışlarını müəyyənləşdirir, təməlini hazırlayır. Şeylərin eydedik səviyyəsinə yalnız idrak prosesinin ikinci və üçüncü mərhələlərinə keçənlər yüksələ bilirlər. Eydedik səviyyə yeni struktura keçid imkanı verir, yəni ümumi elmi mənzərənin dəyişməsi bu halda baş verir.

Dediklərimizdən alınan nəticəyə görə, əgər elm dünyanın, bütün yaradılmışların insan tərəfindən təqdim edilmiş mənzərəsidirsə, onda elm subyektivdir. Digər tərəfdən, nəzərə alsaq ki, kəşf olunan biliklər, həqiqətlər obyektiv struktura malikdir və insanın hünəri həmin obyektivliyi dərk etməkdir, o zaman elmin həm də obyektiv olduğunu meydana çıxır. Təqdim etdiyimiz idrak trayektoriyasına təkrar diqqət yetirək.

Bilik almaq, öyrənmək istəyi şüurdan başlayır, yəni insanın eydedik nüvəsindən. Obyektiv aləmi tanımaq idrak xəttinin ilk nöqtədən kə-

Sufi fenomenologiyaya giriş

nara çıxmasıdır. Ruhunun sayəsində insanın öyrənmə trayektoriyası maddi dünyanın fəvqünə qalxa bilir, yəni onun obyektiv dünyasının radiusu daha da genişlənmiş olur. Lazım olan biliyin əldə edilməsi insan şüuru ilə eydosun, yaxud eydedik strukturun kəsişmə anıdır. Bu idrak prosesinin zirvə məqamıdır. Daha sonra trayektoriya təkrar şüura dönməlidir ki, qazanılan bilik mövcud struktura edilə bilsin. Yəni şüurdan çıxan xətt müəyyən çevrə cızandan sonra təkrar şüura qayıdır. Həmin çevrənin radiusu idrakın miqyasının göstəricisidir. Bu, Hegelin təqdim etdiyi Mütləq Ruh – Obyektiv ruh – Subyektiv ruh trayektoriyasına fərqli, subyektiv ruhdan başlayan modelidir. Fərq inkişaf trayektoriyasının başlanğıcının Hegeldə mütləq ruhun, bizdə isə subyektiv ruhun olması ilə bağlıdır. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, idrak prosesi iki xətt boyu mümkündür. Birinci halda şüur obyektiv dünyadan keçərək müəyyən bir eydosa çatmaqla Mütləq ruhla kəsişmə məqamını yaşayır və təkrar geri qayıdır. Bu, tam və kamil inkişaf prosesidir. İkinci halda isə şüur obyektiv dünya ilə təmasdan sonra geri qayıdır. Bu üç pilləli idrak prosesinin yalnız birinci mərhələsidir və maddi dünya, hazır və ümumi biliklər çərçivəsindən kənara çıxmır və ona görə də natamam proses hesab edilir. Burada hər hansı eydosdan, eydedik strukturundan, yeni bilikdən söhbət gedə bilməz. Mistik təlimləri, ruhani təcrübələri nəzərə alaraq biz üçüncü bir xətti də əlavə etmək olar – şüur hər hansı obyektiv dünya ilə təmasda olmur və yalnız ruhunun vasitəsilə Mütləq ruhla kəsişmə məqamı yaşayır, hansı isə biliklər qazanır. Meditasiyalar, vəcd, vəhy halları buna gözəl nümunədir. Lakin burada öyrənilən hər bilik fərddir, hər hansı rasionallıq əsaslanmır, ona görə də özünün də rasionallaşma imkanı yoxdur. Ona görə də, belə biliklər bir fərdin şüur səviyyəsindən kənara çıxmır və elmi sistemə daxil edilmir. Hətta həmin şəxs öz təcrübəsini başqaları paylaşsa, onu bir formada ifadə etsə belə, yalnız həmin şəxsin adı ilə bağlı olur və başqaları üçün mənbə rolu oynaya bilmir.

Beləliklə, elmi sistemin qurulmasında yalnız rasionallıq, insan tərəfindən artıq dərk edilmiş və buna görə də ümumiləşmiş biliklərdən isti-

Sufi fenomenologiya

fadə olunur. Bu biliklərin təməlinə isə həm də irrasional üsulla qazanılan həqiqətlər durur. Başqa sözlə desək, həqiqətləri mənimsəmək üçün şüur həm fiziki korrelyatlarından, həm də ruhun köməyindən istifadə etməlidir. Hər iki metod paralel, ya da bir-birini tamamlayarsa, elm inkişaf edə və insanlığa xidmət edir. Fəlsəfə, yaxud elm tarixinə baxanda isə bunun əksinin şahidi olursan.

Yeni dövrdə Qərb dünyagörüşü kilsədən imtina etdikcə və bütün diqqət təbiətin öyrənilməsinə yönəldikcə, elm bu istiqamətdə inkişaf etməyə başladı. Təbiət qanunları, yeni texnika və texnologiyalar kəşf etdikcə, ümumi mənzərə daha çox aydınlandıqca, insan öz imkanlarının böyüklüyünü dərk etdikcə, özünü maddi dünyanın mütləq hakimi hesab etdi. Onu da anladı ki, hakimiyyətini möhkəmləndirmək üçün bilik ən başlıca şərtidir. Bu kontekstdə əhəmiyyətli bir məqam üzərində xüsusi dayanacaq. Kilsədən uzaqlaşma tədricən dini mətnlərin öyrətdiklərindən də imtinaya da səbəb olurdu. Hissəsi olduğu ilahi aləmdən ayrılması insanı elmi baxımdan gücləndirsə də, daxilən, ruhən zəiflədirdi. Məsələn, Blez Paskal yazılarının birində insanı qamışla müqayisə edir: bu nəhəng dünyada, sonsuzluqda öz zəifliyini, acizliyini dərk edən düşüncəli və, qəmli varlıq. Onun nə bir güman yeri, nə də tutacaq dəstəyi var və yalnız şüurunun çata biləcəyi şeylərlə hər hansı əlaqəsi mümkündür.¹ Bu, insanın təbiətin bir hissəsi, daha doğrusu, kiçik qara bir nöqtəsi olmasıdır. Həqiqəti tam təsəvvür edənlər elmi kəşflər artdıqca insanı birdən-birə nəhəng sonsuzluq qarşısında tək və gücsüz görməyə başladı. E.Kassirer yazır: “Kopernik sistemi XVII əsrdə inkişaf edən fəlsəfi aqnostisizm və skeptisizmin ən qüdrətli silahı oldu”.² Bəli, insan özünə güvənir, ısrarla öz hakimiyyətini qurur. Lakin onun dünyası məhduddur. İnsanın yaşadığı acizlik də sonsuz dünya qarşısında sonlu bir varlığın yaşadığı hisslərdir. Paskal yazır: “İnsan öyrənməni özündən başla-

¹ Паскаль. “Мысли”. *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения*. М., Политиздат, 1991, с. 285.

² Кассирер Э. “Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры”. *Проблема человека в западной философии*. М., «Прогресс», 1988, с. 17.

Sufi fenomenologiyaya giriş

sa, anlayardı ki, onun öz hüdudlarından çıxmaq imkanı yoxdur. Mümkün deyil ki, hissə tamı dərk etsin! – Bəlkə ümid var ki, tamın onun ölçülərinə müvafiq gələn hissələrini dərk etsin? Lakin bu dünyada hər şey elə dolaşlıq və qarşılıqlı əlaqəlidir ki, bir şeyin başqasından və ümumiyyətlə bütöv dünyadan ayrı şəkildə mənə qeyri-mümkün görünür”.¹ Bununla belə, iddia etmək olar ki, elm tarixində, dünyanın mənzərəsinin qəbulunda dönüş yaradan şəxslərin böyük əksəriyyəti, bəlkə də hamısı irrasional metoddan, ruhun imkanlarından geniş istifadə etmişlər. Onu da əlavə edək ki, böyük kəşflərə imza atmış alimlər universal həqiqətin şahidi olduqlarına görə, mütləq hakimiyyət iddiasında olmamışlar. Böyük iddialar yalnız ümumiləşmiş biliklər, elmi mülahizələr arasında düşünən, fəaliyyət göstərən şəxslərə məxsus olmuşdur. Məsələn, Nikola Tesla gündəliyində dönə-dönə vurğulayır ki, onun etdiyi kəşflər yalnız insanlığa, sülhə xidmət edəcək, hətta bir neçə dəfə silah yaratmaq üçün ona edilən təklifləri qətiyyətlə rədd edib. Ancaq bu gün ən təhlükəli silahlardan birinin kəşfi məhz Teslanın adı ilə bağlıdır.

Qərbdən fərqli olaraq, Şərqi dünyagörüşündə elm yalnız ümumiləşmiş biliklər əsasında mövcudluğunu davam etdirməyə üstünlük verir. Hər nə qədər burada ruhani təcrübə, dini mətnlərə istinad aktual olsa da, bu yolla qazanılan biliklər bir fərdin çərçivəsindən kənara çıxa bilmir, irrasional olaraq qalır. Başqa sözlə desək, Şərqi və Qərbi arasında bir qütbləşmə baş verir. Lakin hər ikisində ümumi olan bir proses müşahidə olunur: elmin yalnız rasional biliklərə istinad etdiyini qəbul edərək insanın fiziki və ruhani imkanları birləşdirilmir.

§ 13. İdeya və forma. Hüdud və imkanlar.

Rasionallaşmamış bilik nə qədər dəyərli olsa da, öz sahibindən başqasına gərəкли olmadığı kimi, forma qazanmamış ideya da gerçəkləşməyə – insanın hakim olduğu mülkə daxil olmayana qədər nə müzakirə ola bilər, nə idrak prosesinə daxil ola. Bunun üçün vasitə forma-

¹ Паскаль. Мысли, с. 285.

Sufi fenomenologiya

dır. Başqa sözlə desək, forma ideyanın səbəb-nəticə zəncirinə daxil olması üçün vacib şərtlərdən biridir. Forma ideyanın insan mülkündə mövcudluğudur. Forma ideyanın strukturlaşmış halıdır. Bu, rasional olduğu kimi, irrasional da ola bilər.

İdeyanın varlığı bir eydosun “ol” əmri qazanmasının dəlilidir. Eyni zamanda, bu, həm də həmin eydosun artıq müəyyən bir strukturda nüvə, yaxud köməkçi olaraq yer tutması deməkdir. Yəni ideya qazanmaqla, eydos həm də müəyyən formaya malik olur. Bu formanın nə vaxt gerçəkləşməsi artıq ideyanın var olma prosesindən asılıdır. Məsələn, hər nə qədər nüvədə əvvəldən ehtiva olunsa da, yumurtadakı embrionun tam cüce formasına düşməsi 22-23 gün çəkir.

Beləliklə, ideya və forma vacib və mümkün eydoslardır. Vahid struktur daxilində onlar bir-birini tamamlayır. Forma əsas nüvənin hökmü altında olsa da, onun öz ideyası da var. Belə olan halda, dilemma çıxır ortaya: idrak prosesi zamanı sonda dərk ediləcək ideya hansıdır? Həmin şeyin öz eydosu! Yəni bütöv strukturun ideyası. Müəyyən şeyin var olması üçün əvvəlcə həmin şeyin öz ideyası və eydosu hazır olur. Daha sonra onun var olması üçün proses başlanır, ideyalar “ol”ur, daha dəqiq desək, onun mahiyyəti bir, forması isə digər bir xətt boyunca var olmağa başlayır. Burada əhəmiyyətli bir məqama da aydınlıq gətirək. Aristotel forma və mahiyyət haqqında mülahizə irəli sürəndə deyir ki, “forma və ya mahiyyət kimi qeyd olunan şey yaranmır, adını onlardan götürən konkret şey (birləşmə) yaranır və bütün yaranın şeylərdə materiya var və beləcə, həmin şeyin bir hissəsi materiya, digər hissəsi forma olur”.¹ Aristotel şeyləri maddi dünya çərçivəsində təhlil etdiyinə görə, ideya və formanın ayrıcalığından deyil, məhz birləşməsindən danışır. Əlbəttə, nəzərə alsaq ki, insan idrak prosesinin ilk iki mərhələsində adı məlum, tam strukturlaşmış şeyi tanıyır və öyrənir, o zaman Aristotellə razılaşmalıyıq. Çünki bu mərhələdə forma və ideya ayrı deyil. Digər tərəfdən, xatırladaq ki, Aristoteldən fərqli olaraq, biz idrak prosesinin üçüncü mərhələsini də qəbul edirik. Burada incə bir məqama diqqəti

¹ Аристотель. Метафизика. 7 1033b 17-19.

Sufi fenomenologiyaya giriş

yönəldək. Bir var yaradılış prosesini– fərqli ideyalı eydosların tək ideya ətrafında vahid strukturda cəmləşməsini izləmək. Bir də var eyni prosesə əks istiqamətdə izləmək, yəni bütöv strukturu parçalayaraq tək nüvəyə doğru irəliləmək. Təbii ki, belə olan halda, ideya və forma ayrılmalı, ortaya birincilik məsələsi çıxmalıdır. İdrakın üçüncü mərhələsinə məhz parçalanma zamanı ehtiyac yaranır, yəni şüur maddi strukturun, deməli həm forma, həm də materiyanın fəvqünə qalxanda artıq birləşmədən deyil, ideyadan danışırıq və burada yaradılış prosesində olan ardıcılıq nəzərə alınmalı olur. Təkrar edək: mahiyyət və forma ideya qazanmış eydoslardır. Onların fərqi vacib və mümkün olmaqlarındadır. Məhz bu fakt strukturun formalaşmasında həm də onların ardıcılığını təyin edir.

Beləliklə, ideya və forma eyni şeyin, yəni eydosun zaman ardıcılığı ilə təzahürüdür və burada birincilik ideyaya məxsusdur. İdeya və formanı eyniləşdirməklə biz bir növ maddiyyat və ideyanı da eyniləşdirmiş olduq və bu, zidd rəylər yaradır. Əslində, məsələyə yenə də eydos prizmasından baxanda hər hansı ziddiyyət qalmır. Şeyin bütün strukturu eydoslardan ibarətdir. Buraya onun məzmunu da, maddi forması da daxildir. Bütün struktur tək nüvənin ətrafında formalaşır. Bir eydos digər eydoslarla birləşir, nəticədə ortaya bəlli ideyalı müəyyən maddi formaya malik bir obyekt çıxır. Belə olan halda, forma və ideya arasındakı uyğunsuzluq da sual yaradır. Məsələn, Viktor Hüqonun “Paris Notr-dam kilsəsi”ndə qarşımızda insan ideyasının fərqli formaları durur: gözəl ürəkli, mərhəmətli və eybəcər Qvazimodo, qəddar və hiyləgər keşiş, gözəl və dünyadan bixəbər Esmiralda. Onlar fərqli ideyaların təzahürləridir! Nə qədər qəribə səslənsə də, burada ideya və forma arasında uyğunsuzluq yoxdur. Fərq nüvəyə yüklənən ideyadadır. Struktur həmin ideyaya uyğun formalaşır. Qvazimodonun zahiri görkəminə gəlincə, hər nə qədər qozbel zəngçi doğuşdan eybəcər olsa da, bunun ilahi yaradıcılığın deyil, insan “yaradıcılığının”, təbii prosesə müdaxiləsinin nəticəsi olduğunu qeyd edə bilərik. Belə nəticə çıxartmaq olur ki, zaman etibarlı ilə forma ikinci olduğuna görə, onun eydosları köməkçidirlər və insan tərəfindən strukturda yerləri dağıdıla, dəyişdirilə bilər.

Sufi fenomenologiya

Bu məqamda yarana bilən suallardan biri də, forma tam olaraq ideyanı təmsil edə bilirmi? Yoxsa forma ideyanın imkanlarını məhdudlaşdırır? Söhbət okeandan götürülmüş stəkan suyun məhdudluğundan deyil, məsələn, insan ideyasının gerçəkləşməsi üçün onun formasının tam uyğun olmasından gedir. Şübhəsiz ki, Qvazimodo şikəst olmasa idi, ideyasını daha yaxşı gerçəkləşdirə bilərdi. Bunun gözəl nümunəsini dini mətnlərdə də görmək olar. Qurani-Kərimdə deyildiyinə görə, o, “Qorunan lövhədir (lövhi-məhfuzdadır)” (Qurani 85/22). Bundan başqa ayələrdən belə məlum olur ki, əlimizdə olan ilahi mətn daha böyük bir mətndən sadəcə hissədir: “Yer üzündə baş verən və sizin başınıza gələn elə bir müsibət yoxdur ki, Biz onu yaratmazdan əvvəl bir kitabda (Lövhi-məhfuzda yazılmış) olmasın”. (Quran 57/22). Üstəlik, Qurani-Kərim ayələrinin də gizli mənalarını nəzərə alsaq belə nəticə çıxartmaq olar ki, mövcud olan ideyanın tamamı əks etdirmir, forma ideyanı məhdudlaşdırır. Əslində məsələyə fərqli rakursdan baxanda qaranlıq məqam qalmır. Məhdud olan forma deyil, insanın idrakıdır. Xatırladaq ki, insan əvvəlcə həqiqəti bilir, sonra görür, nəhayət onun haqqına çatır. İnsan məhz idrakının səviyyələrinə uyğun olaraq ilk növbədə şeyin formasına münasibət bildirir. Əhəmiyyətli bir məqam kimi onu da əlavə edək ki, formanı məhdud qəbul edəndə, onun ideyasına da xələl gətirilir. Qurani-Kərimə və əsas mətndən nazil olan müqəddəs mətnlərə gəlincə, onlar hissə olsalar da, öz ideyalarını tam ehtiva edirlər. İlahi mesajlar insan idrakı üçün bir bələdçidir və bütöv mətnə gedən yol oradan keçir. Kimin hansı mərhələyə qədər getməsi, insanın öz imkanlarından və bacarığından asılıdır.

Deyilənlər daha bir əhəmiyyətli məqamı ön plana çəkdi. İdeya verilməklə müəyyən bir eydos sonsuzluqdan ayrılır və məhdudlaşdırılır. Daha sonra həmin ideya müəyyən struktur daxilində təkrar məhdud imkanlar çərçivəsinə salınır. Qurani-Kərim və Lövhi-məhfuz kimi. Yaxud, əgər Platon fəlsəfəsini xatırlasaq, yalnız bir ideyanın üzərinə işıq düşürsə, qalanlar kölgədə qalır və onların sırasında işıq düşən ideyanın da hansı isə detalı var.

Sufi fenomenologiyaya giriş

Şərhimizi ondan başlayaq ki, yaranışın mahiyyətini düşünsək və Mütləq Yaradanın “tanınmaq istəyini” nəzərə alsaq, təsdiqlənir ki, bəli, yaradılış böyük həqiqətin məhdud təqdimatıdır. İnsan da yaradılmışdır, deməli, o da məhduddur, bütövü olduğu kimi dərk etmək qüdrətində deyil. Qısa desək, hər şey bütövdən bir damla, bir hissədir və həmin hissə heç bir şəkildə bütövü ehtiva edə bilməz. Lakin məsələnin əhəmiyyətli tərəfləri də var.

Əgər eydosu nəzərdə tutsaq, deyə bilərik ki, onun məhdudlaşdırılması maddi dünya, forma, yaxud strukturla deyil, ideya ilə başlayır. Lakin xatırladaq ki, eydos məhz ideya qazanmaqla fərdiləşir və bu adı qazanır. Daha əvvəl isə o, ümumi təkin tərkibindədir. Başqa sözlə desək, eydos ideya vasitəsilə yeni mövcudluq forması qazanır. Bu ideya həmin eydosun olduğu ilk təkin ideyasının parçası deyil, yeni və müstəqil ideyadır. Deməli, eydos məhdudlaşmır, müəyyən ideya ilə fərdiyyət qazanır. Bu ideya tamdır, kamildir. Növbəti mərhələ tək strukturda bütün eydosların ideyalarının cəmləşməsi və uyğunlaşmasıdır. Həmin eydoslar məhz həmin struktura uyğun ideya alıblar və yenə də məhdudlaşmadan deyil, əksinə imkanlarının açılmasından söhbət gedə bilər. Düzdür, mümkün eydoslardan danışanda biz onların nüvənin hökmü və ideyasına xidmət etdiyini vurğulamışdıq. Lakin onu da nəzərə almalıyıq ki, mümkün eydoslar yaranışdan həmin struktur üçün mümkün olaraq yaranıblar. Onların öz həqiqətləri, imkanları ola bilər, lakin onların əsl mahiyyəti həmin strukturla əlaqəlidir. Həmin strukturun ayrılmaqla onun imkanları məhdudlaşar, hətta lazımsız olar. Bir eydos məhdud olarsa, tərkibində olduğu struktur da məhdud olar və nəticədə şey naqis olardı. İlahi yaranışda naqislik yoxdur. Deməli, məhdudluq da yoxdur. Eyni şeyi insanın yaradıcılığı haqqında demək olmur, çünki o, eydos qatında yaratmır və buna görə də, dağıtdığı strukturda bəzi eydosların imkanlarını da məhdudlaşdırmış olur.

Hər nə qədər forma, xüsusilə struktur ideyanın məhdudluğu olmasa da, müəyyən imkanların göstəricisi və bununla həm də həddidir. Şirin qanadı yoxdur, onun strukturunda nəzərdə tutulmayıb, yaxud çi-

Sufi fenomenologiya

nar həmişə yaşıl ağac deyil və payızda yarpaqları mütləq saralır. Yəni onların nüvəsində əvvəldən təyin edilmiş hədd var. İnsanda vəziyyət nisbətən fərqlidir. İnsan da eydoslardan ibarətdir və yuxarıda dediklərimiz, təbii ki, ona da aiddir. Bununla yanaşı, onun digər yaradılmışlardan fərqi burada da özünü göstərir.

Hər insan ümumi insan ideyasının məhdud bir nümunəsi hesab edilsə də, xatırladaq ki, yaradılış fərdidir. Yəni hər birinin öz ideyası və forması var. Hər nə qədər o da digər canlılar – bitkilər, heyvanlar kimi ömrü boyu dəyişsə də, həmin forma ilkin nüvədə ehtiva olunan strukturdan kənara çıxmır. Kiçik aslan böyüyəndə mütləq aslan olur və kənardan müdaxilə olmasa dəyişməz. Burada söhbət zahiri formadan gədir. Mental səviyyədə isə insan digər canlılardan seçilir. Əvvəla, insan zahirən böyüməklə yanaşı, həm də mənən kamilləşmək imkanına malikdir. Onun hüdudları sabit deyil və böyüməyə qadirdir. Bu imkanı ona bir tərəfdən sonsuzluqla əlaqəli olan ruhu və şüur, yəni insanın nüvəsi verir. İdrak prosesi boyu insanın imkanları artır və hüdudları genişlənir. Xatırladaq ki, ruh nə ideyadır, nə forma və artıq mahiyyəti və forması bəlli olan insana verilir. Yəni ideyası və forması vəhdət halında olan və artıq insan adı məlum olan bir varlığa ruh verilir. Ruh hərəkətverici qüvvə və ilahi aləmdən vasitəsiz bilik almaq imkanındır, ən vacibi isə yaradıcılığa təkan verən qüdrətdir. Ruhun sonradan əlavə edilməsinin nəticəsidir ki, insan onu – orqanizmini yaşadan qüvvəni qəbul eləsə də, onun bütün funksiyalarını ya bilmir, ya gec xəbər tutur, ya da heç xəbəri olmur. Məsələn, ömrü boyu bədəninə nəyə qadir olması refleks səviyyəsində öyrənir və istifadə edir, ancaq ruhu ilə sonradan vəhdət yaratmalı olur və yalnız bundan sonra onun imkanlarından istifadə edə bilər. Onu da əlavə edək ki, bu imkanlardan xəbərsiz olanda insan digər canlılar kimi bəlli hüdudlar daxilində var olur.

Qeyd etdiyimiz kimi, insan ruhunun üç mərtəbəsi mövcuddur və onun inkişaf prosesi bunlardan birində dayana bilər. Bu, insanın öz seçimi ilə (!) də ola bilər, kənar təsirlə də. Və bu, ruhunun varlığından xəbərsiz ola-ola baş verir. Ruhunun varlığını insan yalnız ən üst qatda –

Sufi fenomenologiyaya giriş

insani ruh səviyyəsində öyrənir, ondan əvvəl isə, digər canlılar kimi, instinktiv hərəkət edir. Cüneyd Bağdadi insanları dərk etdikləri, həqiqətləri və öyrəndikləri bilikləri də təyinləşdirir: “Bil ki, insanlar üç cürdür: axtarıb yönələn; çatıb dayanan; daxil olub duran. Allahı axtaran zahiri elmin dəlilləri ilə istiqamətlənib Allahın zahiri işarələrinə uyar. Qapının önünə çatıb dayanan şəxs batinini paklaşdırar, ürəyinə gələn ilhamlarla öz yolunu tutar, Allaha ürəkdən itaət edər. Bütün varlığı ilə Allahın hüzuruna gəlib Onun qarşısında duran isə, Allahdan başqasını görməz, Allahın verəcəyi əmri gözləyər və dərhal yerinə yetirər. Allahı əsl tövhid edənin sifəti budur”.¹ Deməli, insanın tanıma qabiliyyəti maddiyyatla çərçivəli deyil, daha yüksəkdir. Ruhunu tanımaq insanın ideyasının genişlənməsinin başlanğıcıdır. Bundan daha əvvəl isə bu imkan ona şüuru verir. Məhz düşünməklə, ətrafını tanımağa cəhd etməklə insanın hüdudlarının – dünyagörüşünün üfüqləri böyüyür. Şüur insan strukturunun nüvəsidir. Başqa sözlə desək, insanın imkanlarının və ideyasının hüdudlarının böyüməsi onun nüvəsindədir. Burada kiçik və əhəmiyyətli bir detal da qeyd edilməlidir. Qurani-Kərimin ayəsində bildirilir ki, insan yaranışdan, fətrətən yalnız Allahın bildiyi adları bilir və bununla digər varlıqlardan üstündür. Yəni onun nüvəsində biliklər ehtiva olunur, ona geniş üfüqlər verilir. İnsan ömrü boyu onları xatırlamaq, ona verilmiş hüdudları tutmağa çalışır. Bununla yanaşı, müəyyən istedadı olan yaradıcı şəxsləri – rəssam, bəstəkar, şair və s. də xatırlasaq, əlavə edə bilərik ki, Allah məhz insanın imkan və bacarıqlarını nəzərə alaraq onu Özünün yer üzündəki xəlifəsi elan edib. Təbii ki, sual yaranır, insanın hüdudları hara qədərdir? Bu hüdudu kim təyin edir – özü, yoxsa Yaradan? Qurani-Kərimdə deyildiyinə görə “Onlar (insanlar) Allahın elmindən, Onun özünün istədiyindən başqa, heç bir şey qavraya bilməzlər” (Qurani 2/255). Belə bir haqlı fikir yaranır ki, bilik qazanmaq məhduddur və Yaradanın iradəsindən asılıdır. Lakin başqa bir ayədə bu hüdudların ölçüsü də təyin edilir və deyilir ki, insan Yaradana “iki yay uzunluğunda, hətta ondan da yaxın məsafədə idi” (Quran

¹ Tusi. Lümə, s. 58.

53/9). Bəli, hüdudları təyin edən Yaradandır, ancaq bu, bir insanın istedadını gerçəkləşdirmək, ən dərin, ilahi vəhyi dərk etmək üçün kifayət edəcək qədər geniş üfüqdür. Əsrlərə meydan oxuyan möhtəşəm sənət əsərləri, peyğəmbərlərin, ariflərin ilahi qatdan verdikləri xəbərlər, kosmosun ənginliyinə, Yer kürəsinin nüvəsinə, şeylərin kvant hissəciyinə qədər gedib çatmış elmi kəşflər buna sübutdur.

*§ 14. Hüdudlar, şeylər və həqiqətlər.
Fenomenoloji reduksiya.*

İdeyalar ümumidən təkə keçid üçün ilk təkandır. İdeya həm də hüdudları təyin edən qüvvədir. Ümumidə ideya çoxdur və onların təkə çevrilməsi üçün ideyalardan birinin dominant olması lazımdır. Təkin həqiqətini təyin edən həmin dominant ideya olur. Bu, xaosda nizamın yaranmasıdır. Xaos içində yaranan nizamdan daha böyükdür. Əlbəttə, hər ümumi xaos deyil, ancaq hər xaos ümumidir. Xaosu dominant ideyası müəyyənləşməyən ümumi də adlandırma bilirik. Bu baxımdan ümuminin hüdudları yoxdur. Tək isə bütövdür, tamdır, bəlli bir nizama sahibdir. Tək ayrı-ayrı hissələrlə tanınsa belə, o, parçalanmır. Məsələn, günəş şüaları ondan qopmur, onu azaltmır, özündə onun xüsusiyyətlərini daşısa da, günəşin özü deyil. Nəzəri olaraq bütün şüalar bir yerə toplansa da, günəşin özü alınmır. Yalnız şüaların kökünə qayıtmaqla tam günəşi görmək və dərk etmək mümkündür. Təkin hissələri başqa ümumilərə qarışır, başqa təklərin yaranma prosesində iştirak edir, yeni xüsusiyyətləri üzə çıxır. Bu, təkin hüdudlarının və həqiqətinin genişlənməsinə gətirir. Həmin hissənin isə öz məhdudiyyəti təsdiqlənir. Deməli, ümumilər məhdud həqiqətlərdən ibarətdir və müəyyən bir nüvənin ətrafında toplanmaqla və yeni təkin yaranması ilə onlar yeni bir təyinat qazanmış olurlar – bütövləşir, sabitləşirlər. Günəşin şüası canlıların var olmasında, ayrı-ayrı təklərin formalaşmasında zəruri faktordur. Təkrar edək, məhz şüası və ondakı müəyyən keyfiyyətlər.

İlahi yaradılış zamanı ümumi-tək-ümumi keçidləri təbii proses olaraq davam edir və hansı isə tək lazımsız yerə dağılmır, mütləq başqa

Sufi fenomenologiyaya giriş

bir təkin tərkibinə qatılır. Bu, həm də enerjinin saxlamasını təmin edir. Hər eydos ona yüklənmiş ideyanı və enerjini itirmir. Ağac ehtiva etdiyi bütün həqiqətini ifadə edir və bütün ömrü boyu ideyasından heç nəyi əsirgəmir. Bu o deməkdir ki, onun həqiqəti də tam ifadə olunur və heç vaxt dəyişmir. Məsələn, əgər bir kol başqa ağacın yanında bitmirsə, onlar bir-birinin inkişafına mane olurlarsa, hətta bir-birinə təhlükə yaradırlarsa, bu meşədə də belə olacaq, ən baxımlı bağda da. Nümunə kimi ərik və gilası göstərmək olar. Həqiqət – eydosun ideyası dəyişmir. Lakin burada başqa bir məqam da vardır. Təbiətdə hər bir şeyin eydedik strukturunda bu qayda-qanun gözlənilir. İnsanın yaradıcılığında isə bu nisbət pozulur.

İnsanın təfəkkürə sahib olması həm obyektlərin, həm də onun özünün idrak qabiliyyətini məhdudlaşdırır. Təbii ki, bu fikir yuxarıda “şüur və ruh insan ideyasının genişlənməsinə imkan yaradır” iddiamıza zidd səslənir. Lakin əslində, onlar nəinki zidd deyil, hətta bir-birini tamamlayır.

İnsan fiziki quruluşuna görə digər canlılara bənzəyir və bu baxımdan onu təbiətin bir halqası zənn etmək olur. Lakin təəccüblü bir faktdır ki, təbiətin digər canlıları olmayanda ümumi qanuna uyğunluq pozulduğu, bütöv sistem dəyişdiyi, məhv ola bildiyi halda, eyni şey insan olmayanda baş vermir. Bunu istər kimsəsiz adalar nümunəsində, istərsə də, pandemiya dövründə müşahidə etmək mümkün oldu. İnsanın təbiətdə yeri bir kiçik qarışqa, yaxud bir kol qədər də görünmədi. Yəni insandan asılı olmadan təbiət öz harmoniyasını və mövcudluğunu qoruyub saxladı. Əslində, bu həqiqəti insansız qalmış Çernobılda çiçəklənən təbiət bir dəfə təsdiqləmişdi. Deməli, insan təbiətin zəruri halqası deyil. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, təbiətdə tək-ümumi qarşılıqlı dəyişməsi prosesi daim gedir. İnsan yalnız fiziki olaraq hissələrə parçalanır – dəfn olunub torpağa qarışması, orqan transferi və s. Bir daha vurğulayaq ki, yalnız fiziki bədəni bu prosesdə iştirak edə bilər. Ürək bir orqan olaraq köçürülə bilər, insanın malik olduğu sevgi, nifrət, istedad isə yox. Bu aspektdə insan tək olaraq qalır. İnsan yalnız öz yaratdığı

Sufi fenomenologiya

strukturun vacib və əvəzolunmaz detalıdır, idarəedicisidir. Bəli, insan öz fiziki quruluşuna görə həm bitki, həm də heyvandır, ancaq hər şeydən əvvəl o, insandır. Təbiətlə ünsiyyətdə də o, özü olmalıdır, yəni insan! O, heyvan kimi davrananda, yalnız maddi ehtiyacları çərçivəsində hərəkət edəndə, insanlıqdan (!) çıxanda təbiətə yalnız ziyan vurur. Hər nə qədər ruhunun bitki və heyvani səviyyəsi olsa da, onun bitkilərlə və heyvanlarla ümumi dili yoxdur, onun malik olduğu təfəkkür fərqli “dildə” danışır. Məsələn, Kiplinqin məşhur Mauqlisi məhz heyvan kimi mövcud olanda aralarında sözsüz bir anlaşma var, amma onun insani xüsusiyyətləri inkişaf etdikcə “ortaq dil” çətinləşir. Çünki həqiqətlərə başqa bucaq altında baxır. Bu çətinlik təfəkkürə məhz şeylərin həqiqətini görməyə də mane olur. İnsan öz marağına, öz təfəkkürünə uyğun həqiqət axtarır. Məhz təbiətin bir halqası olmadığına görə, onun istənilən təması təbiətin ümumi harmoniyasını pozur. Sadəcə bir var bu təmas dağıdıcı ola, bir də var qurucu.

İnsan bir yaradılmış olaraq məhdud varlıqdır və buna görə də idrak prosesi zamanı obyektə tam deyil, yalnız müəyyən tərəflərini, xüsusiyyətlərini tanıyır və onlardan istifadə edir. Nyuton nəzəriyyəsi neçə əsrlər ərzində mütləq həqiqət olaraq qəbul edildi və yalnız Eynşteynin nəzəriyyəsi ilə onun məhdudluğu qəbul edildi. Kvant fizikası isə bu hüdudları bir az da genişləndirdi. Obyektin bütöv həqiqətini olduğu kimi dərk edə bilməyəndə isə, o, ideya və formanın uyğun olmadığını, yaxud həmin şeyin öz həqiqətini tam ifadə etmədiyini, yaxud öz mahiyyətindən çox uzaq olduğunu iddia edir. İnsanın idrak prosesi onun şüurunun və ruhunun səviyyəsindən asılıdır və o, bütöv həqiqətdən yalnız ehtiva edə bildiyi qədərini götürür və qavradığı məhdud həqiqəti təqdim edir.

Dediklərimizdən belə nəticə çıxartmaq olar ki, insanın subyektiv radiusu böyüdükcə, o, obyektiv dünyanı “zəbt edir”. Lakin məsələyə bir də fərqli bucaq altında baxaq. Bir var, insan idrak prosesində öz təfəkkürü səviyyəsinə və marağına uyğun şəkildə hərəkət edə. Bu zaman o, həm yaradıcı, həm də dağıdıcı varlıq olaraq obyektin formasını dəyişə, ona fərqli funksiya verə bilər. Bir də var, insan həmin obyektin öz

Sufi fenomenologiyaya giriş

obyektiv həqiqətini – eydosunun malik olduğu ideyanı maksimum öyrənməyə nail olur və mövcud bütöv həqiqətə qoşula bilir. İnsan həmin şeyin eydedik nüvəsini kəşf edib dərk etməyə nə qədər onun həqiqətinə bixəbər qalacaq və onu məhdudlaşdıracaq. Az əvvəl vurğulamışdıq ki, insan mənən hissələrə ayrılı bilmir. Bununla yanaşı, o, idrakı sayəsində bütövə qoşula bilir və bu zaman məhz tək olaraq qalır. Belə olan halda, sual yaranır. Öyrənilən şeyin əsl həqiqəti hansıdır: insana lazım olan, yoxsa onun ilk eydosuna xas olan?

Hər ideya ilk növbədə eydosa verilir, daha sonra vacib eydosun ideyası ətrafında formalaşmaqda olan struktur kompleks ideyalar əsasında yeni bir həqiqətə sahib olur. Yəni hər bir şeyin bir neçə həqiqəti var, onlardan biri vacib və mütləq, digərləri nisbi və mümkündür. İnsan yeni tək yaradanda bu həqiqətlərin birindən istifadə edir. Xüsusilə vurğulayaq ki, insan eydosların ideyasını dəyişmək qüdrətində deyil. Bu, aksiomdur – ilk Yaradanın verdiyi ideya – həqiqət dəyişə bilməz. Hətta mövcud varlıqdan bir şey düzəltmədən onu dağıtsa belə, yenə onun həqiqəti dəyişmir. İnsan yalnız yaratdığı yeni təkin – yeni strukturun həqiqətini təyin edə bilir. Yəni insanın yaratdığı öz eydedik nüvəsi və öz həqiqəti vardır. İnsan eydos yaratmır, mövcud eydedik nüvənin ətrafında yeni şey yaradır. Məsələn, tut ağacından hazırlanmış saz, masa və odunun materialı eyni olsa da, mahiyyəti, həqiqəti tamamilə fərqlidir. İnsan tut ağacının həqiqətini dəyişmədi, heç ona yeni funksiya da vermədi, sadəcə onun xüsusiyyətlərindən birini aktivləşdirdi, digərlərini məhdudlaşdırdı. Yəni əgər tut ağacının potensialı hələ çox idisə, ondan bir çox şey hazırlamaq mümkün idisə, artıq masa, saz halına gətirilmiş, yaxud sadəcə yandırılmış ağac az şeyə qadirdir. O da təkdir, ancaq daha məhdud həqiqətlə. İstisna olunmur ki, insanın yaratdığı əvvəlki təkin ən zəif, neçənci dərəcəli mümkün eydosudur. Məsələn, bir qranit parçasından gözəl bir heykəl düzəltmək mümkün olduğu halda, onu divara hörmək kimi. Lakin bu, yenə də həmin divar başqa bir həqiqətin təhrifi deyil, öz həqiqətidir. Bu məsələdə vacib məqam ondadır ki, insan nə qədər vacib eydosun ideyasına yaxınlaşıb onu özünün yaradıcılı-

Sufi fenomenologiya

ğında istifadə edirsə, bir o qədər ilkin ideyanı az məhdudlaşdırmış olur.

Beləliklə, tək-ümumi-tək və s. əvəzlənməsini həm də həqiqətin/ideyanın məhdudlaşması prosesi də adlandırma bilərik. Tək vahid sistem olduğuna görə, ümumidəki həqiqətdən də yalnız məhdud şəkildə istifadə edir. Şeyin bir eydosunun ayrılıb yeni təkdə nüvə kimi istifadə edilməsi həm də onun məhdudlaşdırılması prosesidir. Hər yeni təkdən sonra həqiqət bir az daha məhdudlaşmış olur. Bəli, insan şeylərin yalnız özünə zəruri olan, öz həyat tərzinə uyğun həqiqətlərindən istifadə edir. Ona ev lazımdırsa, qranitdən ev tikir, heykəl yox, lap heykəlin özünü belə sındırıb daş əvəzi istifadə edə bilər. Burada yenə də insanın şüur səviyyəsi özünü göstərir. Bir şeyin həqiqətlərini görüb, ondan yeni təklər yaratmaq fərqli olur. Bir quş çöpləri, quru otları toplayıb özünə yuva tikir. Onlar çöpləri yalnız bu tərəfdən tanıyır. İnsan da elədir. Dünyagörüşü, şüurunun radiusu genişləndikcə, bir şeyin mümkün və nisbi həqiqətləri ilə kifayətlənməyərək, onun daha çox keyfiyyətlərini tanımağa başlayır. Dediklərimizdən də məlum olur ki, müəyyən həqiqət tək və ümumidə fərqli görünə bilər. Təkdə həmin həqiqət daha məhduddur. Bəli, insan təfəkkürü məhduddur və o, təklər vasitəsilə həqiqəti daha tez tanıya bilər. Lakin onu da bildirmişdik ki, insan şüurunun radiusu genişlənə, yüksələ bilər. Yəni o, tək vasitəsilə əvvəlki mərhələlər, yəni həqiqətin daha az məhdudlaşan formalarına keçə bilər. İlk təkə qədər. Məhz bunu nəzərdə tutaraq biz idrak prosesinin yaradılış prosesinin əks istiqamətdə inkişafı adlandırırıq. Buna görə də, bir şeyin dərkində, onun eydedik nüvəsinin dərkinə cəhddə ən düzgün yol fenomenoloji reduksiyadır: nüvənin ətrafında olan digər mümkün eydosların mötərizəyə alınması ilə nüvəni ortaya çıxaran, aydınlaşdıran proses. Mötərizəyə alınan strukturda nüvənin ətrafına əlavə edilən mümkün eydoslar, həqiqətlərdir. Eydedik nüvəni məhdudlaşdıran, onun həqiqətini reallaşdıran, onu bir maddi şey kimi təqdim edən onun ətrafındakı mümkün eydoslardır. Onların mötərizəyə atılması ilə, vacib eydos tanınır.

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, həqiqətin məhdud şəkildə təqdimi bəzən şey haqqında yanlış rəyin formalaşmasına, yaxud yanlış struktu-

Sufi fenomenologiyaya giriş

run qurulmasına da səbəb olur. Əslində, §8-də biz bu barədə yalan və həqiqət haqqında geniş məlumat vermişdik. Burada isə onu əlavə edək ki, yalan – həqiqətin məhdud tanınması və o şəkildə təqdimidir. Qeyd etdiyimiz kimi, hər yeni tək həqiqətin məhdudlaşması ilə yaranır və bununla da yalanın imkanları böyüyür. Fenomenoloji reduksiya isə əksinə, bu yalanın qarşısını alır və həqiqəti olduğu kimi çatdırmağa cəhd edir.

§ 15. İdrak prosesi və hüdudlar. Yaddaş.

Təkin eydoslarının tanınması onların mövcud strukturundan ayrılaraq təkrar ümumiyyə qayıtmasıdır. Təkin dağılması zamanı onun eydoslarının qatıldığı ümumi tamamilə yeni, insan tərəfindən yaradılmış da ola bilər, əksinə, daha üst, əvvəlki ümumiyyə qayıdış da. Eydedik strukturun nüvəsinin dərki birmənalı şəkildə üst ümumiyyə keçiddir. Hər tək başqa, daha böyük bir təkin strukturuna daxildir, ona görə də, şeyin eydedik nüvəsinin kəşfi və dərki onun hüdudlarının ortadan qaldırılmasına, bu isə öz nüvəsində yeni, daha böyük bir hüdud daxilinə girməyə vəsilə olur. Buradakı qanunauyğunluq ondan ibarətdir ki, təfəkkür öz yolunu keçmək üçün təkin nüvəsindən digərinə keçməlidir. Yəni bir xəttin çəkilməsi nöqtələrin birləşdirilməsidir. Əslində burada ilk nöqtə insanın öz nüvəsi – şüur, son nöqtə isə obyektin eydedik nüvəsidir. Bütün digər nöqtələr ara məsafədə – ümumidə – köməkçi rolunu oynayırlar. Mənsur Həllac idrak prosesini və varlığın əsl mahiyyətində duran onun Yaradanını metaforik dillə belə izah edir: “Nöqtə hər xəttin əslidir (təməlidir), xətt tamamilə nöqtələrin toplusudur. <Xətt üçün> nöqtə vacibdir, nöqtə üçün xətt. Hər düz və ya əyri xətt nöqtənin özündən hərəkətlidir. Onun üzərində yerləşən hər bir şeyi hər kəs görür və o, iki nöqtə arasında nöqtədir. Bu, müşahidə edilən və gözlə görülən hər bir şeydə Haqqın təcəllisinin görünməsinin dəlilidir. Buna görə də söylədim:

Sufi fenomenologiya

“Mən bir şeydə Allahdan savayı bir şey görmədim”.¹ Xətt – idrak prosesidir və iki nöqtə arasında düz olduğu kimi, əyri – çevrə xarakterli də ola bilər. Daha vacibi isə bu xəttin nöqtələri – Yaradanın mahiyyət, ideya verdiyi eydosları – nöqtələri birləşdirməsidir.

Əvvəlki şərhlərimizdə qeyd etmişdik ki, şeylərin hüdudlarını ortadan qaldıran təfəkkürün özünə lazım olan hüdudları qoymasındır. Bu zaman iki hüduddan söz gedə bilər. Bir tərəfdən təfəkkür məhz ona lazım olan eydosa çatmaq üçün digər eydosları mötərizəyə alır – fenomenoloji reduksiyadan keçirir. Bununla mövcud eydedik strukturu dağıdır və nüvə öz saf mahiyyəti ilə təcrid olunmuş şəkildə qalır. Məhz bu halda həmin nüvənin başqa hansı struktura keçid olması ortaya çıxır. Digər tərəfdən, insan öz nöqtəsinin – şüurunun təyin etdiyi hüdudlar çərçivəsində hərəkət edir. O, özünə lazım olan həqiqəti axtarır və bu zaman qalan şeylər mötərizəyə alınır. Tədqiqatçı eksperimenti öz istədiyi nəticəni alana qədər aparır və həmin ərəfədə ortaya çıxan başqa nəticələr heç bir əhəmiyyət kəsb eləmir. İdrak prosesinin sonunda subyekt və obyektin nöqtələri vahid bir çevrədə diaqonalın iki uc nöqtələri kimi birləşmiş olur. Yəni, Həllacın dediyi ki, iki nöqtə əyri xətlə birləşir. Biz bir neçə dəfə təkrar etdik ki, təkin nüvəsi başqa daha böyük təkin eydedik strukturunun mümkün eydosudur. Həmin nöqtəyə çatmaqla insan iki cür mövqe qazana bilər. Birinci halda, təfəkkür həmin nöqtəni mütləq olaraq qəbul edir. Yaranmış yeni struktur həmin təfəkkürün yeni hüdudlarına çevrilir, deməli, həm də onun imkanlarını məhdudlaşdırır. Bu zaman təfəkkürün həqiqəti həmin hüdudlar boyda olur. Təbii ki, burada başqa ümumiyyətlə keçiddən söz gedə bilməz. İkinci halda isə dərk olunmuş nüvə şüurun üfününü genişləndirmiş, onun inkişafı üçün növbəti mərhələni açmış olur.

Fiziki hüdudlar – forma yalnız maddi dünyaya xasdır və insanın qavrama qabiliyyəti bu çərçivədə formalaşır. Eydedik strukturlar isə bunun fəvqündədir. Husserl yazır ki, “Obyektlər artıq ön-nəzəri olaraq

¹ (Əxbər əl-Həllac), s. 8. كراوس پاریس، مکتبة لاروز، طبعة القلم، 1936

Sufi fenomenologiyaya giriş

əvvəlcədən qurulmuşdur; buna görə də nəzəri olaraq qavranılmır və onlar ən vacib hiss üçün də olsa nəzərdə tutulmur, üstəlik nəzəri müəyyənədicilik aktları olaraq deyillər”.¹ Başqa sözlə desək, insanın düşüncəsi və hisslərindən daha üst aləmdə formalaşan strukturlar müvafiq də qavrama aktı tələb edir. Halbuki, insana aid hisslər, şərhlər də maddi dünya çərçivəsindədir. Bu, onun bütün idrak prosesinin təməlidir. İnsanın qavradığı obyekt öz çərçivəsinə salması ona maddi forması ilə müşayiət olunur. Hətta heç vaxt görmədiyi və mövcudluğu şübhə yaradan varlığı da öz bilikləri və təsəvvürləri vasitəsilə şərh edir. Məsələn, bənövşənin ətrini hiss edən adam çiçəyin özünü görməsə belə, onu təsəvvüründə canlandırır. Yaxud duymadığı bir ətir olanda gördüyü digər çiçəklərlə assosiasiya yaradır. Yəni qavrayacağı şeyin maddi formasını – hüdudlarını “görməyə”, sərhəddini dəqiq təyinləşdirməyə cəhd edir. Həllacın dediyi kimi, “yalnız hakim olduğu şeyi tanıya bilir”. Hətta sonra məlum olsa ki, ətir çiçəkdən yox, ətir şüşəsindən gəlirmiş, yenə də təsəvvürdə çiçəyin özü canlanır. Çünki düşüncə daha çox öz yaddaşına, orada oturmuş və mənimsənilmiş obraza istinad edir. Burada əhəmiyyətli bir məqam var: idrak prosesi artıq öncədən yaradılmış sabit strukturlar boyu irəliləyir. İnsan onları bilmir, tanımır və ona görə də hər yeni addımı kəşf hesab edir. İnsan özünün yeni strukturlarını da köhnələr əsasında yaradır və onların arasına yerləşdirməyə cəhd edir. Diqqət edin: bir var olanı kəşf edib, bir də var, olanlar əsasında yenisini yarada. İnsan sonuncunu bir şərtlə bacarır: əvvəlki strukturu tam kəşf edib, onun nüvəsini dərk edəndən sonra. Əks halda o, çatdığı ilk eydedik nüvəni mütləq zirvə zənn edərək dayanacaq. Yəni insan qarşısında artıq hazır strukturların varlığına, görməsə belə, hər şey qarşıda qaranlıq görünsə belə inanıb irəliləyə bilər. Lakin burada artıq başqa faktlar ortaya çıxır. İdrak prosesi daha geniş üfüqə keçəndə düşüncə maddi hüdudlardan imtina etməli olur. Vurğulayaq ki, maddi hüdudlardan və onlar haqqında təsəvvür və mülahizələrdən, ümumiyyətlə hüdudlardan deyil. Hüdud obyektin ideyasının göstəricisidir və burada maddiyyat zəruri faktor deyil.

¹ Husserl. Ideas... II, p. 8.

Sufi fenomenologiya

Belə məlum olur ki, fenomenoloji reduksiya maddi dünya fəvqündə, yaddaşdakı obrazlar və şablonlar bitəndən sonra da davam edir. Bu həm də ona dəlalət edir ki, fenomenoloji reduksiya yalnız rəasional deyil, irrəasional bilikləri də ehtiva edir.

Onu da əlavə edək ki, bəzən fiziki və metafizik hüdudlar bir-birinə nəinki uyğun gəlmir. Aristotel “bir” və rəqəmi bir-birindən fərqləndirirdi və yazırdı ki, “bir” başqasından, məsələn, ikidən kiçik ola bilər, ancaq ondan az deyil. “Çoxluq rəqəmin növü kimidir, axı rəqəm təklə ölçülə bilən çoxluqdur”.¹ Sufi fenomenologiyada da 1 (bir) həm ən böyük rəqəmdir, çünki bütün rəqəmləri özündə ehtiva edir, həm də hər rəqəmin tərkib hissəsinə daxil olduğuna görə, ən kiçikdir. Ümumi həqiqət kimi qəbul edilən riyazi hesablamaya görə, $2+2=4$, $2 \times 3=6$, $4 \neq 6$. Bu rəqəmlər özündə 1 (bir) ehtiva edən təkdir. Aparılan əməliyyatlar müəyyən ümumidən keçərək yeni təkin tapılmasıdır, nəticədə 4 və 6 təkdir, yəni istənilən riyazi ədəd aparılan tənliyin mürəkkəbliyindən asılı olmadan təkdir. Məhz bu baxımdan onların hər biri =1. Bəli, adi hesablamayı bilən hər kəs bilir ki, $2+2 \neq 1$. Lakin məsələyə bir də fərqli tərəfdən yanaşaq. Əvvəla, bunu bilmək üçün, əvvəlcə insan $2+2=4$ və $2 \times 3=6$ həqiqətlərini bilməlidir. İkincisi, 1 rəqəminin özünü tanımalıdır. Tanımaqla kifayətlənməyib, onun ehtiva etdiyi bütün həqiqətləri, o cümlədən, $2=1+1$, $4=1+1+1+1$, yəni bütün şeylərin təklərdən ibarət olduğunu, 0 və 1 arasında, yəni yoxluq və tək arasında nələrin ehtiva olunduğunu bilməli və qəbul etməlidir. Ən vacibi isə, istər vurma, istər bölmə, istər hansı başqa riyazi əməliyyatlar aparılırsa, aparılsın, hər birində alınan rəqəmin də bir-dən ibarət olduğunu dərk etməlidir. Bu kiçik izahda həm rəasional bilik var, həm də irrəasional məqama keçid var. Bir tərəfdən biliyin hüdudlanması, digər tərəfdən, o çərçivə arasından sonsuzluğa keçid var.

Düşüncənin məhdudlaşmasında, istiqamətlənməsində, hətta nüvədəki ideyanın arxa plana itələməsində güclü rolu olan daha bir faktor yaddaşdır. İnsan doğulandan şüurlu və şüursuz şəkildə toplanan biliklər

¹ Аристотель. Метафизика, 10 1057а, 5.

Sufi fenomenologiyaya giriş

arxivi yaddaşdır. Burada diqqət iki məsələyə yönəlməlidir. Birincisi, bu arxivin təməli insan doğulandan sonra qoyulur. Ruhunun bildikləri, hələ doğulmamışdan Yaradandan öyrəndikləri buraya aid deyil. İlk biliklər instinktiv, bitki və heyvani ruh səviyyəsində qazanılır. Ona görə də hər hansı irrasional bilik, ruhani təcrübə xüsusi əhəmiyyət kəsb eləmir. Daha sonra valideynlərin, müəllimlərin, kitabların vasitəsilə ümumiləşmiş, rasionallaşmış biliklər mənimsənilir. Bütün bunlar yaddaşı formalaşdırmaqla yanaşı, həm də düşüncəni istiqamətləndirir. Yuxarıda dediyimiz bir fikri təkrar edək ki, qazanılan biliklər düşüncəni formalaşdırmaqla yanaşı, qarşıda olan həqiqətləri istənilən halda məhdudlaşdırır. Məhz nə dərəcədə məhdudlaşması həmin bilik bazasından və yaddaş arxivindən asılıdır. İnsanın öz iradəsi formalaşmış hökmünü göstərməyə başlayanda yaddaş arxivi nə qədər zəngin olarsa, bir o qədər seçim haqqı çox olar, daha böyük həqiqətlər arasında istiqamət seçə bilər.

Düşüncənin irəliləməsi tədrici prosesdir və addım-addım bir eydosdan digərinə keçməklə baş verir. Bu, həm şüuru yeni biliklərə hazırladır, həm də yol üzərində olan mümkün eydosları da tanımağa imkan yaradır. Hər eydos bir tərkib hissəsi olmaqla yanaşı, bir ümumiyyət də aiddir. Belə tədrici irəliləmə düşüncəni tam qaranlıqla üz-üzə durmaq şokundan da xilas edir. Qavranılan hər eydos öz ətrafını aydınlandırmış olur. Bu proses şeyin eydedik nüvəsinə qədər davam edir. Fenomenoloji reduksiya maddi dünyadan başlayıb ilahi qata qədər yüksəlir. Bu zaman hər biliyin, hətta mötərizəyə alınanların da insanın yaradacağı yeni strukturda öz funksiyası olur. Ən vacibi isə onların hər biri həmin şeyin eydedik nüvəsinin üzərindən daha bir pərdəni götürür, insanı nüvəyə bir mərhələ daha yaxınlaşdırır. Obyektin nüvəsinin kəşfi, tanınması yeni eydedik strukturun son mərhələsi olur: diaqonalın pik nöqtəsi fəth edilir və idrak çevrəsi tamamlanmağa doğru gedir. Nəticə bütöv çevrədir. Cərəyan edən proses qalır o çevrənin içində, yəni insanın öz yaddaşında, şəxsi təcrübəsində. Əksər hallarda həmin biliklər irrasional xarakterli olduğuna görə, adi üslubda izah edilə bilmir. Aydın olan yalnız nəticədir. Məsələn, Şekspir sonetlərini yazana qədər hansı hisslər

Sufi fenomenologiya

yaşadığını yalnız özü bilir, hər kəsə həmin misraların gözəlliyini hiss etmək qalır. Yaxud bir fizik kəşf elədiyi qanunu hazır formul şəklində təqdim edir. Onu necə əldə etdiyini, hansı anda lazımi nöqtəni yaxaladığını, niyə məhz o anda o hadisəyə diqqət ayırdığını izah etməkdə isə çətinlik çəkir. Nikola Tesla – məntiqi izaha alışmış bir ağıl sahibi irrasiional bilikləri qazanmaq prosesini gündəliyində belə izah edir: “Mən hansı isə izah olunmaz bir şəkildə gələcəyə baxa və oradan suallarına cavab ala bilirəm. Söhbət məntiqi yolla edilən kəşfdən getmir, hər hansı düşüncə olmadan suala geniş cavab almaqdan gedir. ...Mən cavabı çox sonralar öyrəndim. Yuxudan oyandım və ağılıma gələn ilk fikir bu oldu ki, mənim bütün aydınlanmalarım Allahın göndərdiyi möcüzədir”. Onun bu axtarışı, Qurani-Kərimdə İbrahim peyğəmbərin hər şeyin Sahibini axtarmasına bənzəyir. Daha əvvəl qeyd etdiyimiz bir detallı bir daha təkrar edək ki, hər insan məhz ona lazım olanı axtarır və bu zaman ətrafında olan başqa həqiqətlər elə qaranlıqda qalır. Məsələn, işığa baxan bir fizik onunla bağlı qanunları, hələ cavabsız qalan sualları düşünür. Rəssam isə işıq və kölgənin düzgün nisbətini hesablayıb, rənglərin harmoniyasını düşünür. Təbiət qanunu onun üçün maraqlı deyil, çünki onun düşüncəsinin keçdiyi yolda, qaranlıqda işıqlandıra bildiyi şeylərin arasında bu qanunlar yox idi, yalnız rənglərin eydosu var idi.

Dediklərimiz idrak prosesinə, yəni insanın iradəsi ilə cərəyan edən hadisəyə aiddir. Lakin ondan daha güclü ilahi iradəni də unutmaq olmaz. Belə ki, bəzən eydosların mahiyyətində olan ideya insan iradəsinə tabe olmadan üzə çıxır. Məsələn, 12 yaşında həndəsi məsələlər həll edən, 16 yaşında öz teoremini ixtira edən, 19 yaşında mexaniki hesablayıcı aparat düzəldən tanınmış fizik Blez Paskal ömrünün 31-ci ilində biliklərinin hökmündən çıxaraq meta-dünyaya keçir və fərqli biliklərin hökmünə tabe olur. Müasirlərinin yazdığına görə, o, ilahidən gələn bir ilhamla öz düşüncəsində yeni bir mərhələ kəşf edir və qalan ömrünü ilahi həqiqətlərin dərkinə və təbliğinə həsr edir. Başqa sözlə desək, ilahi iradə öz hökmünü göstərir. Kifayət qədər məlum olan bu həyat hekayəsində iki fakta diqqət ayırmaq. Birincisi, belə görünür ki, Paskal elə uşaq-

Sufi fenomenologiyaya giriş

lıqdan ilahi hökmün güclü təsirində olub. §11-də vunderkind-möcüzə uşaqlar haqqında bu barədə müəyyən məlumat vermişdik. İkincisi, onun təməl bilikləri məhz həndəsəyə, riyaziyyata aid olduğuna görə, düşüncəsi də həmin istiqamətdə irəliləyib. Paskal heç vaxt bilmədiyi, tanımadığı bir elmlə anidən məşğul olmağa başlamayıb, həmin sahə üzrə bilik alıb və sonra onu sürətlə artırıb, istifadə edib. Başqa aspekt-dən baxanda belə demək olar ki, onun ilahi aləmə açıq olan ruhu və ilahi hökm altında olan nüvəsi müəyyən biliklərlə məhdudlaşılıb. Düzdür, o, 11 yaşında mətbəxdə çəngəl-bıçaqla boşqablara vuranda alınan səsləri müşahidə eləməklə “Səslər haqqında traktat” da yazmışdı, ancaq dominant olan məhz riyazi biliklər olmuşdu olub düşüncəni o istiqamətdə irəliləməyə sövq edib. Bu barədə əvvəlki mülahizələrimizi də bura əlavə eləməklə belə nəticəyə gəlmək olur ki, düşüncəni məhdudlaşdıran və bəlli istiqamətə yönəldən iki güc var: nüvədəki ideya və yaddaş. Biri ilahi hökmün, digəri isə insanın öz iradəsinin hökmündədir. Onların bir-birini tamamlaması da, zidd olması da mümkündür və bu zaman hansı daha güclü olursa, düşüncə o istiqamətə yönəlir.

§ 16. Həqiqətin formaları

Şeylərin təsnifatı zamanı onları ümumi, tək və xüsusi olanlara ayırdıq. Müvafiq olaraq həqiqətlər də eyni qaydada bölünür. Tək eydos tək həqiqətə malikdirsə, məntiqi olaraq, struktur tək ideyalı olsa da, bir neçə həqiqəti ehtiva edir. Belə olan halda, deyə bilərik ki, bir ideyada bir neçə həqiqət var. Onlardan bəziləri nisbi, bəziləri mahiyyətə – nüvəyə daha yaxın olur, üstəlik ayrı-ayrı şərtlərdə ilk baxışda bu həqiqətlər bəzən bir-birinə zidd görünür. Deməli, həqiqətlərin təsnifatı şeylərin, ideyaların təsnifatından fərqli olmalıdır və dediklərimiz orada öz əksini tapmalıdır.

Tək Yaradanın Zatı eydos olmadığına görə, hər hansı ideyasından və həqiqətindən danışmaq mümkün deyil. Onu bütün digər həqiqətlər nisbətində nəzərdən keçirməklə, Mütləq Həqiqət adlandırırıq, əslində isə bu Həqiqətin mahiyyəti haqqında nə isə deyə bilmirik. Yaradanın

Sufi fenomenologiya

Zatını tanıdan adlar, təsvirlər, sifətlər var. Bu adlardan bəziləri bilavasitə Zatdan sonra gəlir və Onun ifadəsi, tanınmasıdır. Həmin adlarla bir yerdə Vəhdaniyyət aləmi yaranır. Bu adlar bilavasitə Zata bağlıdır, deməli, hər hansı eydosa malik deyil və ayrıca həqiqətlərindən danışmaq olmur. Elə adlar da var ki, Onun əməllərinin, fəaliyyətinin ifadəsidir. Yaradan adı kimi. Belə adlar yaradılış prosesinə aiddir və insan düşüncəsində formalaşır. Antik dövrdən başlayaraq ayrı-ayrı filosoflar belə keçidi fərqli izah ediblər. Plotin və onun davamçıları emanasiya prinsipinə uyğun olaraq Təkin aşib-daşmasını və sonrakı varlıqların, aləmlərin də bu yolla yaranmasının tərəfdarı olublar. Təkallahlıq prinsipinə inananlar isə Mütləq Varlığın öz iradəsi ilə çoxluğu yaratdığını iddia edirlər. Yəni bəzilərinə Mütləq Varlıq iyerarxiyanın başında durur, bəzisində isə bu iyerarxiya ümumiyyətlə yoxdur, yalnız Yaradan və yaradılmış var. Əvvəlki tədqiqatlarımızda sufi mütəfəkkirlərə istinadən biz yaradılış iyerarxiyasının başında Zati – Əhədi görürdük. İndiki mülahizələrimizdən belə nəticəyə gəlirik ki, proses eydosun yaranması ilə başlayırsa, onda Əhəd iyerarxiyanın fəvqündə durmalıdır. Onu da əlavə edək ki, insan özü də eydoslardan ibarət olduğuna görə, Yaradan haqqında təsəvvür, fəhm insanın ilk nüvəsində var. Vəhdaniyyət aləmi çoxluq dünyasıdır, daha dəqiq desək, Təkin çoxda təzahürüdür. Bu, Təkin parçalanması deyil və Özünü tanımaqla O, azalmır, artmır, dəyişmir. Yəni çoxluq elə Təkin mülkündədir, kənardadır deyil və Onun zatına heç bir təsir göstərmir. Yaradılış prosesi ayani-sabitə – sabit mənbələrlə başlanır və iyerarxiyanın başında məhz o durur. Sabit mənbələr də təkdir – adlardan yaranmış və özündə çoxluq ehtiva edən ilk tək. Bu çoxluq eydoslar selidir, vahiddir və yalnız Yaradanın əmri ilə hər hansı tək oradan ayrılı bilər. Məhz bu aləmdə ilk dəfə ideya verilir və həqiqət formalaşır. Ayani-sabitə həqiqətlərin yarandığı aləmdir – təkdir və özündə çoxluğu ehtiva edir. Yalnız ilahi “ol” əmrindən sonra ümumidən – eydoslar selindən təklər ayrılır. Və yalnız bu əmrdən sonra həqiqətlər arasında fərqlənmə başlanır – vacib, nisbi, səthi, mənəvi və s.

Bir daha eyni nəticəyə gəlirik ki, Yaradan təkləri yaradır, ümumi-

Sufi fenomenologiyaya giriş

lər isə təklər arasındakı keçid mərhələsidir. Burada bir neçə təkin ortaq xüsusiyyətləri, keyfiyyətləri ola bilər. Ağac ümumidir, küknar, çinar, bambuk və s. təklər. Yaranış baxış bucağından baxanda, belə demək olar ki, ümumi yaradılış prosesinin özü və ya məkanıdır. Ümumidə hərəkət var, təkdə sabitlik. Hər hansı sabit strukturun hərəkətə gəlməsi – parçalanması oradakı həqiqətlərin tək strukturun həqiqətindən çıxaraq ümumi hala qatılması deməkdir. Əlbəttə, onlarda ilk ideyanın keyfiyyətləri mütləq şəkildə qalır, ancaq ümumidə daha çox onların öz eydoslarının həqiqəti özünü göstərməyə başlayır, həmin həqiqət nisbi, səthi olsa da. Onu da vurğulayaq ki, “strukturun parçalanması”, həqiqətlərin tək ideyanın hökmündən çıxması kimi ifadələr fiziki mənada baş verən proseslər deyil, insan düşüncəsinin irəliləməsi və fenomenoloji reduksiyasının yaratdığı mənzərədir.

Ümumi həqiqətlər arasından biri seçilib digərlərini öz ətrafına yığana qədər hərəkət davam edir. Burada ilahi və bəşəri yaradıcılıq yənə də fərqləndirilməlidir. İlahi yaradıcılıq daha geniş radiusdan daha kiçiyə keçiddir. Məsələn, ayani-sabitədəki sonsuz saydakı eydoslardan heç də hamısı mövcudluq hüququ qazanmır. Lakin Yaradan bilavasitə bu sonsuz mənbədən istifadə etdiyinə görə yaratdığı hər tək orijinal və təkrarsız olur. İnsan yaradıcılığı əksinə, məhdud – insanın yaddaşı, bilikləri əsasında yaradır və təbii ki, yaratdığı mənbədən daha kiçik olur. Burada iki cür nəticə mümkündür. Birinci halda əvvəlki təkin hər hansı bir həqiqəti ön plana çıxarılır və onun üzərində yeni təklər yaradılır. Bu zaman təkin ilk ideyasının həddləri sabit qalır. Məsələn, palıddan və küknardan masa düzəldilirsə, masanın keyfiyyəti xammaldan asılı olur və masa haqqında məlumatda əhəmiyyətli yer tutur. İkinci halda, təkin nüvəsindən istifadə olunur və bu, növbəti, üst ümumiyyə keçməyə, yəni əvvəlki təkin həddlərinin fəvqünə çıxmağa imkan verir. Məsələn, özündən əvvəlki alimlərin hesablamalı ilə irəliləyərək, onları təməl kimi götürərək Eynşteyn və ya Tesla mövcud biliklərin radiusunu genişləndirməyə müvəffəq oldular. Buna görə də, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi Nyuton mexanikasının başqa bir ifadəsi kimi deyil, tamamilə

yeni bir həqiqət kimi təqdim edilir. İnsan düşüncəsini və yaradıcılığını əvvəlki tək həqiqətin hüdudlarından kənara çıxaran həqiqətlər xüsusi-
dir.

Beləliklə, həm tək, həm də xüsusi həqiqətlər ümumiyyə aiddir. Bütün xüsusi həqiqətlər tək olduğu halda, hər tək xüsusi deyil. İnsanın mövcud ümumi həqiqətlərdən daha üst ümumiyyə qalxması yalnız xüsusi sayəsində mümkündür. Müəyyən strukturu dərk etmək və onun həqiqətləri ayrı-ayrılıqda öyrənilib, daha sonra onların əsasında yeni struktur yaratmaq yalnız insana məxsus olduğuna görə, xüsusi həqiqətləri dərk etməyə də yalnız insan qabildir.

Ümumi həqiqətlər hamı tərəfindən bilinən və əksəriyyət tərəfindən təhsil müddətində, kitablardan, müəllimlərdən, valideynlərdən öyrənilib bilən həqiqətlərdir. Ümumi çoxluqdur, oradakı həqiqətlər hər hansı sabit struktura bağlı deyil, ona görə də yaradıcılıq prosesində hər hansı başqa struktura qoşula bilər. Məsələn, ağac ümumi həqiqətdir və yalnız dəqiqləşdirməklə, yəni onun ayrı-ayrı detallarını ön plana çəkməklə onun növünü, keyfiyyətlərini, yəni hansı təkə aid olduğunu öyrənmək mümkündür. Eyni qanunauyğunluq yaranış zamanı da riayət olunur. Bir şeyin öyrənilməsi onun tək həqiqətinin çoxluğa ayrılması deməkdir. Daha sonra həmin ümumidən bir tək seçilir və növbəti təkin strukturu formalaşır. Az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bu, xüsusi həqiqət olanda daha üst struktura keçmək imkanı yaranır və eyni proses təkrarlanır, ilk bölünməz həqiqətə qədər. Şeyin molekul, atom, kvant hissəciklərə qədər bölünməsi kimi.

Tək həqiqətlər əsasən mütəxəssislər tərəfindən bilinir. Məsələn, meşədə hansı ağacın hansı növə aid olması, hansı xüsusiyyətlərə malik olub digərlərindən nə ilə fərqlənməsini yalnız mütəxəssis bilir və hər kəs bu mütəxəssisə inanır, onun dedikləri gerçək olaraq qəbul edilir. Onlar həqiqət kimi ya elmdə, ya cəmiyyətdə özünü təsdiqlədiyinə görə, digərləri tərəfindən də qəbul edilir. Bu həqiqətlər də kitablarda, məqalələrdə təqdim edilir, ancaq onu yalnız dar ixtisas sahibləri öyrənir, araşdırır, yeni tədqiqatlar yazırlar. Ancaq bu araşdırmalar həmin təkin hü-

Sufi fenomenologiyaya giriş

dudlarından, yəni görünən forma daxilindən kənara çıxılmaz.

Xüsusi həqiqət bir neçə strukturun həqiqətini ehtiva edə bilər. O, nüvəyə məxsus olduğuna görə, onu görəb dərk etmək də yaradıcılıq qabiliyyəti, yüksək istedadlı şəxslərə qismət olur. Xüsusi həqiqətlər hər kəs tərəfindən görülmədiyinə görə, onu qəbul etmək də çətinidir. Buna nümunə kimi, müəllifləri sərt təqib edilən, təsdiqi uzun illər tələb edən elmi kəşfləri göstərmək olar. Məsələn, neçə əsrlik Nyuton mexanikasını öz nəzəriyyəsi ilə “yeniləyən” Eynşteyn özü kvant nəzəriyyəsini qəbul edə bilməmişdir. Heizenberqin yazdığına, o, bir dəfə söhbət vaxtı Eynşteynə “axı siz də bir zamanlar eyni nəzəriyyəni öz nisbilik nəzəriyyə-sində istifadə etdiyini xatırladanda o belə cavab verir: “Ola bilsin ki, mən belə bir fəlsəfədən istifadə etmişəm, amma yenə də cəfəngiyatdır”.¹ Xüsusi həqiqətə gedən yol fərddir – fərdi düşüncə, fərdi ruhani təcrübə və s. Həmin həqiqətin rasionallaşması, ümumiləşməsi onun müəllifindən ciddi bilik tələb edir. Qeyd etdiyimi kimi, xüsusi həqiqətlər özlərində bir neçə strukturun həqiqətini ehtiva edir, ona görə də, onu dərk edənlər üçün əvvəlki həqiqətləri inkar etməzlər, əksinə, bir növ davam edirlər, necə ki, nisbilik nəzəriyyəsi Nyuton mexanikasının, kvant nəzəriyyəsi də nisbilinin imtinası deyildi. Xüsusi həqiqətlər açıldıqdan sonra ümumiləşir, artıq tarixdə öz missiyasını yerinə yetirən həqiqətə çevrilir. Tarixdə zəif çox böyük, əsrlər boyu həqiqət kimi bilinən faktlar başqası ilə əvəz edilib. Yer in quruluşu, planetlərin hərəkəti, işığın yayılması prinsipi və s. Universal həqiqətin hissələri məhz xüsusi həqiqətlər vasitəsilə açılır və elm, sənət, fəlsəfə, hətta din onlara səbəb irəli gedir, sabit çevrə boyu hərələnir.

§ 17. Açılan və açılmayan həqiqətlər

Fizik Maks Plank din və təbiət elmlərinə həsr olunmuş mühazirəsində deyir ki, “incəsənətin əsas mənası onun özündədir. ...Dini simvol-

¹ Гейзенберг В. *Физика и философия. Часть и целое*. Пер. с нем. М., Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1989, с. 191.

lar isə həmişə özündən kənara istiqamətlidir”.¹ İncəsənət insan yaradıcılığının məhsuludur və nə qədər möhtəşəm bir şedevr olsa da, məhdud bir həqiqətin təzahürüdür. Din ilahi aləmlə insan arasında körpüdür, bələdçidir və məqsədi insana olduğu maddi dünyanın fəvqündə də həqiqətlərin olduğunu öyrətməkdir. Qurani-Kərimin “İmran ailəsi” surəsində deyilir “Kitabı sənə nazil edən Odur. O Kitabın bir qismi mənası aydın ayələrdir ki, bunlar Kitabın anasıdır. Digərləri isə mənası aydın olmayan ayələrdir. Qəlblərində əyrilik olanlar fitnə-fəsad törətmək və istədikləri kimi yozmaq məqsədilə mənası aydın olmayanın ardınca düşərlər. Onun yozumunu isə Allahdan başqa heç kəs bilməz. Elmdə qüvvətli olanlar isə deyərlər: “Biz onlara iman gətirdik, hamısı bizim Rəbbimizdəndir”. Bunu isə ancaq ağıl sahibləri dərk edərlər” (Quran 3/7). Müqəddəs mətnin çərçivəsindən kənara çıxaraq iddia edə bilərik ki, əsasən tarixi, əxlaq prinsiplərini və s. həqiqətləri, faktları ehtiva edən aydın mənalı ümumi həqiqətlərdir. Onları oxuyan öyrənir ki, bəşər tarixində imanlı və imansız insanların arasında necə mübarizələr gedib, bu mübarizədə insanın gücünü artıran və əksinə, onu acizləşdirən faktlar hansılardır, öz şəxsi davranışlarından tutmuş, ailəni, cəmiyyəti idarə etmək üçün hansı prinsiplərə sadıq qalmalı, hansı normalara riayət etməlidir. Gördüyü işlərin qarşılığı haqqında məlumatlar da bu qəbildən olan ayələrdir. Bu baxımdan, Qurani-Kərim bir tarixi mənbə rolunu da oynaya bilər, bir əxlaq kodeksi də. İkinci tip ayələr isə məhz xüsusi həqiqətlərdir. Onlar açıq mətnlə verilməyib və onları anlamaq üçün daha dərinləndirən düşünmək lazım gəlir. Onlar sanki bir ayna rolu oynayır. Hər insan öz aqlının, əxlaqının və mənəviyyatının əks sədasi olaraq ya onlara istinad edərək “fitnə-fəsad” törədər, ya da qazandığı elmindən, ağılından və Allaha olan imanından istifadə edərək Yaradandan ona verilmiş həqiqəti dərk edər. Əlbəttə, müqəddəs mətnə hər hansı elmi kəşfi axtarmaq düzgün olmaz. Bununla belə, qeyd etdiyimiz kimi, dini mətnlər bələdçidir və gizli ayələr insanı özünə, öz şüuruna istiqamətlənməyi və həqiqətin işarəsini özündə axtarmağı öyrədir. Burada bir detala diqqət

¹ Планк М. Религия и естествознание.

Sufi fenomenologiyaya giriş

çəkək – xüsusi həqiqətləri dərk etmək üçün insana biliklərlə hazırlaşmaq və ən vacibi, düşünməyi öyrənməlidir. Sual yarana bilər ki, hələ anlamadığımız, varlığına belə şübhə etdiyimiz bir şeyi həqiqət adlandırmaq nə qədər düzdür? Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, var olmaq hüququ qazanan, müəyyən bir vacib eydosa sahib olan hər bir şeyin artıq həqiqəti vardır. Qurani-Kərimdə xüsusi, hələ açılmamış həqiqətləri kəsik hərflərlə (huruf əl-müqatta) işarə edirlər. Həmin hərflərə izahlar verilir, təfsirlər yazılır. Bununla belə, bizim qənaətimizə görə, onlar insanı məhz öz nüvəsinə istiqamətləndirən işarətlərdir. Mənsur Həllacın “*Ta sin*” əsəri “*Nəml*” (Qarışqalar) surəsinin başlığında olan iki hərfin – *ta* və *sin*-ə uyğun adlandırır. Əsər həmin hərflərin nə təfsiri, nə də izahıdır. Ancaq hər insan onu oxuyanda məhz onun üçün nəzərdə tutulmuş *ta-sini* – sirli hikməti anlayır. Yenə də Həllacın sözləri ilə desək: “Arif öz irfanı ilədir, çünki o, öz irfanıdır, irfanı da odur. Mərifət isə bunun arxasındadır”.¹ Arifin bilik qabında nə varsa və şüuru hansı səviyyədə olacaqsın, onu da görəcəksən, dərk edəcəksən. Belə düşünmək olar ki, xüsusi həqiqət hər kəsin öz həqiqətidir. Belə olan halda, o necə universallığın bir hissəsi olmağa iddia edə bilər? Əslində, bütün idrak prosesləri insanın şüurundan başlayır. Ümumi və tək həqiqətlər artıq bilinir və dərk edilib. Onların üfqü geniş olduğuna görə, insanlar onu öyrənir, “sökdür, təzədən yığır”. Xüsusi biliklər isə fərdidir və yalnız şüurun hazırlıq səviyyəsinə uyğun açıla bilər. Onun görülməsi prosesin yalnız bir yarısıdır, digər yarısı həmin biliyi rasionallaşdırıb ümumiləşdirməkdir. Bu isə yenə də insanın bilik və şüur səviyyəsindən asılıdır.

§ 18. Həqiqət və düşüncə arasında nisbət. Əqli hökm.

Şeyin həqiqəti nə qədər obyektiv olsa da, onu təyin edən şüur və düşüncədir. Hər eydos öz həqiqəti ilə bərabər yaranır və bu, dəyişməz olaraq qalsa da, onu aşkarlayan idrak prosesidir. Bu baxımdan, həqiqət subyektivdir. Lakin belə bir sual çıxır ortaya: hər düşüncənin dediyi

¹ Əxbər əl-Həllac, s. 77-78.

Sufi fenomenologiya

həqiqət kimi qəbul edilirsə, obyektivlik itmirmi? Hər düşüncə həqiqəti təyin etməyə qadirdirmi? Bir düşüncənin həqiqəti başqa biri üçün nə dərəcədə məqbul ola bilər?

Bir neçə əhəmiyyətli məqamı xatırladaq. Eydoslar özləri canlı deyil, hərəkətlərini özləri təmin etmirlər. §10-da qeyd etmişdik ki, eydosları hərəkət gətirən ilahi nur/işıq və enerjidir. Bütün yaradılmış kimi, işıq da eydosdur, sadəcə missiyası eydoslara və struktura müvafiq olaraq həyat və hərəkət verməkdir. İnsanın nuru digər varlıqlardan fərqli olaraq, həm nurlandırıcı, həm də idarəedici olduğuna görə, öz nurunu artırmağa bilər. Bu, idrak prosesi zamanı baş verir: o, tanıdığı, dərk etdiyi hər şeyin nurunu da mənimsəmiş olur. Eydosun nuru onun həqiqəti ilə bilavasitə əlaqəlidir və müəyyən həqiqəti dərk etmək öz nurunun radiusunu həmin həqiqət qədər genişləndirmək deməkdir. Xüsusilə qeyd edək ki, bu prinsip bütün həqiqətlərə aiddir: səthi, yaxud xüsusi həqiqəti tanımağa cəhd edən insanın işığı da müvafiq olaraq artacaq – səthi, yaxud, mövcud çərçivənin fəvqünə qədər. İlahi hökmlə yaranmış eydosların tərkibi dəyişmir, itmir. Eyni fikir təbii ki, onların işığına və həqiqətinə də aiddir – o, artmır, azalmır, eydos var olan müddətdə o da var. Beləcə, dərslilər, kitablar hər kəsə malik olduğu nuru eyni dərəcədə verir, sadəcə insanlar sonradan nurunu artırmaq üçün hansı növ həqiqətlərə üz tutacaqlarını özləri qərar verirlər. Təbii ki, hər həqiqətdə işıq var və öyrənən şəxsin nuru artır. Sadəcə bir var, ümumiləşmiş və nisbi həqiqətlərlə kifayətlənə və bu zaman həmin şəxsin şüurunun işığı obyektin radiusu qədər olacaq. Bir də var xüsusi həqiqətlərə can ata. Bu zaman onun nuru mövcud çərçivənin fəvqünə qalxmaqla yanaşı, həm də başqaları üçün də yeni biliklər işıqlandırır. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, idrak prosesində obyekt passivdir, həqiqət onu dərk etməyə çalışan düşüncəyə hər hansı qarşılıq vermir. Qurani-Kərimin bir ayəsində deyilir: “Göydən su endirdi və çaylar öz arxlarına (tutumuna) görə çağlayıb axdı” (Quran 13/17) – Hər arx öz ölçüsünə görə su qəbul etdiyi kimi, hər insan da öz şüurunun səviyyəsinə və biliyinin tutumuna uyğun həqiqət qəbul etmək iqtidarındadır.

Sufi fenomenologiyaya giriş

Xüsusi həqiqətlərə yol ümumilərdən keçir. İnsan şüuru və müvafiq olaraq düşüncəsi tədricən irəli gedir. Hər yeni həqiqətlə yolun yeni hissəsi işıqlanır və növbəti hədəf görünür. Nüvəyə çatmaq üçün mümkün eydosların əhəmiyyəti nisbi həqiqətlərin də xüsusi həqiqətlərin dərkindəki əhəmiyyəti ilə eynidir. Şüurun radiusu tədricən genişlənir və həqiqətlər yüksələn xətt boyunca tanınır. Əks halda, düşüncə rastlaşdığı xüsusi həqiqət qarşısında aciz qalar, onu qəbul etməyə qadir olmaz. Bu, bir stəkanda bütöv dənizi yerləşdirməyə bənzəyir. Xatırladaq ki, hər nüvə və başqa, daha böyük bir strukturun mümkün eydosudur. Deməli, hər xüsusi həqiqət də universal həqiqətə doğru daha bir addım hesab edilə bilər.

Obyektə yönələn və öyrənmək istəyən hər şüur müəyyən bir həqiqət qazanır. Bu həqiqətin həmin obyektin strukturunda hansı yer tutması yalnız idrakın növbəti mərhələləri göstərir. Deyilənlərdə incə və vacib bir məqam var: həqiqət nə qədər böyük və əhəmiyyətli olursa-olsun, insan yalnız öz düşüncəsinin gücünə, tutumuna görə nə isə dərk edir, tanıyır.

Düşüncənin irəliləməsi və həqiqətin tanınması şüur və obyektin işığının birləşməsi nəticəsində mümkün olur. Lakin bu prosesdə əhəmiyyətli rol olan ruh da unudulmamalıdır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, ruhun heyvanlarda da olub-olmaması daim sual yaradıb. Biz isə yalnız onu qeyd edək ki, ola bilsin, heyvanların da, hətta daşların da ruhu var, ancaq ruhun imkanlarından istifadə etmək və onun vasitəsilə öz şüurunun imkanlarını genişləndirmək, nurunu artırmaq yalnız insana məxsusdur. Məsələn burasındadır ki, insanın şüur məhduddur və onun işığı yalnız maddi dünya üçün yetərlidir. Ruh ona bu hədudlardan kənara çıxmağa imkan verir. Ruh eydos olaraq həm də ayrıca saf nur və enerjiyə də sahibdir. Saf deyəndə biz onun hər hansı struktura daxil olmadığını, müəyyən iyerarxiyadan keçməklə azalmadığını nəzərdə tuturuq. Məhz bu nur insana xüsusi həqiqəti göstərə bilər.

§10-da qeyd etmişdik ki, yaradılış prosesində enerjinin və nurun müəyyən istiqamətdə yönləndirilməsi ilahi hökm vasitəsilə baş verir.

Sufi fenomenologiya

Deməli, həmin prosesin əks istiqamətində də insanın hökmü olmalıdır. Düşüncə şüurun nurunun obyektlərə yönəlməsi, parçalanmasıdır. Hökm həmin nurun tək istiqamətə yönləndirilməsidir. İnsan müəyyən bir eydosu digərləri arasında fərqləndirməyə və onu tanıyıb dərk etməyə qərar verməyə qədər idrak prosesi tamamlanmır, həqiqət tanınmır və obyektin nuru mənimsənilmir. Həmin şeyin tam dərk olunması və onun başqa bir yaradıcılığa təkan verməsi isə artıq bəşəri və ilahi iradənün kəşməsi məqamıdır. Burada əhəmiyyətli bir incəlik var: insan məhz düzgün vacib eydosu tanıyacağı təqdirdə ilahi iradə ilə kəşməsi mümkündür. Bu an yalnız xüsusi həqiqət məqamında mümkündür. Bu isə deməkdir ki, nisbi həqiqətlər səviyyəsində yanılmaq, səhv istiqamətə getmək mümkündür. Əgər düşüncə şeyin nüvəsinə qədər gələ bilsə və xüsusi həqiqəti öyrənməyə iddialıdırsa, bu, bəşəri və ilahi hökmün kəşməsi deməkdir və burada yanılmaq mümkün deyil.

Bunlarla yanaşı, o da əlavə edilməlidir ki, əqli hökmün verilməsində iki vacib amil rol oynayır: a) mövcud bilik bazası və b) ruhani təcrübənin düşüncədə yeri. Bunlar bir-birini tamamlaya da bilər, zidd olub bir-birini inkar edə də. Məsələ burasındadır ki, mövcud bilik bazası əsasən maddi dünya və ümumiləşmiş həqiqətlərdən formalaşır. Şüur istənilən obyektə yönəlib onu tanımaq istəyəndə ondan işıq alacaq, az və çox. Problem həmin obyektin özündən sonra hansı mərhələyə vasitə olmasıdır. Çünki heç də hər bilik nəinki nüvəyə, hətta dalana apara bilər, düşüncənin yolu tükənir. Maddi dünya nə qədər məhdud olsa da, oradan sonsuzluğu keçidlər var və insan düşüncəsi onları tapmağa qadirdir. Bunu yalnız ruhun köməyi ilə etmirlər. Elmi kəşflər, ixtiralar buna sübutdur: sonsuz hesablamalar, faktların qarşılaşdırılması, nəticələrin dönə-dönə yoxlanılması həqiqətin hüdudlarını aşmağa kömək edir. Lakin son qərarın verilməsi, yəni ilahi hökmə bəşəri hökmün kəşməsi vacib faktordur. Subyektiv hesablamalar (əqli hökm) obyektiv həqiqətin (ilahi hökm) həmin axtarışa uyğun hissəsi ilə kəşməyə qədər nəticə yekunlaşmış sayılmır. Sınaqlar, təkrar təcrübələr məhz həqiqətin obyektivliyinin dərəcəsini yoxlamaq üçündür, alimin öz əminliyinin de-

Sufi fenomenologiyaya giriş

yil. Ruh haqqında paraqrafımızda da vurğuladığımız kimi, ruhun varlığını qəbul etsələr də, etməsələr də, o düşüncənin irəliləməsində iştirak edir, çünki missiyası budur. İlahi hökmlə kəşimədən verilən əqli hökmlər isə, mövcud ümumi, müəyyən mənada subyektiv həqiqətlər hüdudunda verilir. Məsələ burasındadır ki, hər xüsusi həqiqət nə qədər obyektiv olsa da, kimin isə subyektiv düşüncəsinin həcmi qədər kəşf olunub. Yəni biz cazibə qüvvəsini Nyutonun bizə təqdim etdiyi qədər tanıyıırıq. Məlum bir faktı da xatırladaq ki, məhdud çərçivədə verilən əqli hökmlər ilahi hökmlə kəşimənlərdən qat-qat çoxdur.

Nəhayət, deyilənlərdə diqqəti cəlb edən daha bir məsələ: yalnız şüurun ən yüksək səviyyəsində dərk edilən bir həqiqətdən cəmiyyətə nə xeyir ola bilər? Hər xüsusi həqiqət dərk olunana qədər xüsusidir. Daha sonra o, kəşf edəninin biliyinə və istedadına uyğun şəkildə rasionallaşır, ümumiləşir. Yeni həqiqət də növbəti mərhələlərdə təklərə bölünür, hansı isə yeni bir axtarışa təkan verir. Ümumdünya cazibə qanunu XVII əsrdə kəşf edilib. Bir vaxtlar yalnız Nyutona məlum olan həqiqət artıq nəinki mütəxəssislərə, hər kəsə məlumdur və hər kəs ondan öz təfəkkürü səviyyəsində yararlanı, nəyi isə izah edə bilər. Xüsusi həqiqət məlum həqiqətlərin hüdudunun, deməli, düşüncələrin irəliləməsinin radiusunu genişləndirir. Başqa sözlə desək, xüsusi həqiqət elmin və mədəniyyətin yeni inkişaf mərhələsinin, epoxasının göstəricisi olur.

§ 19. Mahiyyət, reallıq və tode ti

Mahiyyəti və formanın bir-birini nə dərəcədə tamamlamasını təyin edən insandır. İlahi yararıda hər şey sabit bir qanunauyğunluğa tabedir: vacib eydosun ətrafına mümkün eydoslar da cəmləşməklə vahid bir struktur yaranır. Burada hər hansı təsadüfi və ya nüvəyə zidd eydos olmur. Hər insan şeyləri eydedik səviyyədə öyrənmir və zahiri keyfiyyətlərindən çıxış edərək obyekt haqqında fikir bildirir. Nəzərə alsaq ki, insan təfəkkürü bütün həqiqəti tam halda deyil, tədricən ayrı-ayrı fraqmentlər vasitəsilə öyrənməyə başlayır, o zaman hər anın, hər fraqmentin əhəmiyyətini də anlamış olaraq. Onu da əlavə etmək lazımdır ki,

bəzən həmin bir anın verdiyi məlumat bütün mahiyyətlə uyğun olmur. Məsələn, ilk dəfə gəlincik (heyvan) görən insan onun zahiri gözəlliyinə heyran qalıb onun nə qədər vəhşi və təhlükəli olduğunu təsəvvür edə bilməz. Lakin bu da danılmaz bir faktdır ki, həmin an üçün bu, həqiqətdir. Husserl burada Aristotelə məxsus *tode ti*¹ terminindən istifadə edir, biz də elə edək, sadəcə öz təqdimatımızda. Aristotelə görə, *tode ti* – “nə isə bu” – mahiyyət deyil, ola da bilməz. Husserl də eyni fikirdədir və *tode ti* ilə fərd sözünü əvəz edir və bildirir ki, “bu”nun özünün əhəmiyyətli məzmunu vardır. Biz isə *tode ti* – “həmin bu” anlayışı altında indi ortaya çıxan mahiyyəti nəzərdə tuturuq. *Tode ti* hal və məqamdan asılı olaraq insanın obyektini görməyi və tanımasıdır.

Tode ti indi-dir, ancaq zaman anlamında deyil, mahiyyət anlamında. Xatırladaq ki, insan şüurundakı işığın – intensiyanın imkan verdiyi qədər dərk edə bilər. Həmin işığın obyektə yönəldiyi an işıqlandırdığı həqiqətin *indi*-sidir. Növbəti mərhələlərdə başqa *indi*-lər işıqların və şeyin bütün həqiqəti tədricən formalaşa bilər. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq onun *indi*-lərinin nə dərəcədə bütöv mahiyyəti əks etdirdiyini deyə bilərik. Maraqlıdır ki, həmin gəlinciyə baxan insan da *indi*-dən çıxış edir, kvant hissəciklərini eksperiment zamanı müşahidə edən alim də. Biri mahiyyətdən tam uzaq, digəri mahiyyətin tam özüdür. Deməli, *tode ti* şəraitə görə strukturun hər hansı bir tərəfinin təzahürüdür. Məsələn, belə demək mümkündürsə, paraqrafda xatırladığımız kəsik hərflər hansı isə həqiqətin *indi*-sidir. Onların nisbi həqiqət, yaxud mahiyyətin özü olduğunu demək çətindir, çünki düşüncəyə, aparılan axtarışa görə bunlar dəyişə bilər.

Nüvə bir strukturda nə qədər vacibdirsə, mümkün eydoslar da bir o qədər vacibdir – nüvəni tanıdan, onun funksiyalarını reallaşdıran, ona uyğun mühit yaradan keyfiyyət, xüsusiyyət kimi. Günəş və şüalar kimi. Əlbəttə, nüvənin mahiyyəti saf şəkildə strukturdan fərqlidir, lakin həmin struktur olmadan nüvəyə çatmaq mümkün deyil. Məsələn, ruh yal-

¹ Субстанция по Аристотелю: форма и материя, возможность и действительность <http://simposium.ru/ru/book/export/html/12073>

Sufi fenomenologiyaya giriş

nız tək eydosdan ibarət olduğuna görə, onu öyrənmək də olmur və haqqında fikir bildirmək çətindir.

Tode ti iki cür həqiqət çatdırıa bilir. Birincisi, şeyin hazırkı forması, *indi*-si və bu zaman kəsiyində üzə çıxan gerçəkliyidir. Bu, strukturun hər hansı nisbi həqiqətidir. Həmin keyfiyyət sonuncu dərəcəli bir həqiqət olsa da, məhz həmin struktura aiddir. Olmayan bir şey nə qədər uyğun şərait yetişsə də, üzə çıxma bilməz. Alma ağacında armud bitməz, nə qədər eyni şəraitdə bəslənib, yanaşı əkilsə də. Çünki ilk mahiyyətində nəzərdə tutulmayıb. Ancaq ən vəhşi heyvan hesab edilən ayı, şir əhli-ləşdirilib sirkdə oynadıla bilər. Burada iki əhəmiyyətli faktı da əlavə edərk. Birincisi, hər nə qədər *indi*-nin həqiqəti əsl mahiyyətə zidd olsa da, onun tanınması və tanıdılması əsl mahiyyəti dəyişdirmir. Şirin sirkdə uşaqlar qarşısında çıxışlar etsə də, bu onun vəhşi təbiətinin yox olmasının, yumşalmasına dəlalət etmir. Bunun onun təlimçisi də yaxşı bilir. İkincisi, istənilən *tode ti*-nin çatdırdığı həqiqət ümumi strukturun tərkibinə aiddir və bütöv həqiqətin öyrənilməsində öz rolu var.

Tode ti-nin çatdırdığı ikinci həqiqət isə bilavasitə mahiyyət özü olur. Burada bir neçə əhəmiyyətli məqam var. Birincisi, mahiyyət özü də *indi*-lərdən birində tanınır, çünki insan şüuru yalnız belə *indi*-ləri qəbul etmək iqtidarındadır. İkincisi, *indi*-də təzahür edən mahiyyəti yalnız ona doğru gedən şəxs görə bilər. Əks halda, onu tanımadan, sıradan həqiqətlərdən biri zənn edib keçə bilər. Məsələn, elm tarixindən məlum olduğu kimi, Albert Maykelson və Edvard Morli işığın sürətini ölçmək üçün 1887-ci ildə 4 ay ərzində eksperiment keçirdilər və əldə etdikləri nəticə neqativ oldu. Əvəzində, eyni eksperimentin nəticələri Albert Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsinin təməli oldu. Nəhayət, üçüncüsü, *indi*-də əks olunan mahiyyəti görmək üçün bilik bazası, uyğun şüur səviyyəsi olmalıdır. Maykelson-Morli və Eynşteyn hərəsi öz biliyi, öz axtarışı istiqamətində gəldirdi, birinin gördüyünü digəri görmürdü. Yaxud ağacdən almanın düşdüyünü çoxları görmüşdü, ancaq həmin indi məhz Nyutonun axtarış zəncirinin bir halqası ola bildi.

Xatırladığımız kimi, eydedik strukturun hər eydosunun öz həqi-

Sufi fenomenologiya

qəti, mahiyyəti olsa da, struktur bütövlükdə vahid həqiqətə sahibdir. Dediklərimizdə iki fərqli düşüncə istiqaməti sezmək mümkündür: a) *indi*-dən bütövə və əksinə, b) bütövdən *indi*-yə. Düzdür, biz daim qeyd edirik ki, idrak təcridi prosesdir və şüur *indi*-lərdən keçməklə tam həqiqət əldə edə bilir. Lakin burada əhəmiyyətli başqa faktor da var. Ümumi həqiqətlər şeylərin bütün strukturunu ehtiva edir. İlk dəfə heyvanxanada şir görünən bir uşaq onun haqqında kifayət qədər məlumatı var: sənədli filmlərdən, dərslikdən, hətta cizgi filmlərindən. Şir haqqında daha dərindən bilik almaq, məsələn, təlimçi, baytar həkim, yaxud alim-tədqiqatçı olmaq istəyən artıq bütövdən hissəyə doğru getməli olacaq. Elmi axtarışları zamanı *indi*-də mahiyyəti sezə bilmiş alim, əksinə, kiçik zərərinin ətrafındakı böyük strukturu açmalı olur. Məsələn, Nyuton almanın düşdüyünü və ilk kəşfini 1666-cı ildə görmüşdü, qanunun son halını isə o, 1687-ci ildə nəşr etdirir – 20 il həmin nüvənin tam strukturunu yaradıb formalaşdırmaqla məşğul olur.

Dediklərimizdə maraqlı və əhəmiyyətli bir məqam da var: *tode ti* yalnız obyektin mahiyyətinin *indi*-sini deyil, həm də subyektin, yəni şüurun *indi*-sini ehtiva edir. Bundan əlavə, onda həm də zaman və şəraitin reaksiyası əks olunur. Deməli, *tode ti* bir neçə istiqamətdə idrak üçün açar, başlanğıc funksiyası yerinə yetirə bilər. Elmi eksperimentlər müəyyən həqiqətlərin *tode ti*-sinin süni, laborator şəraitdə yetişdirilməsidir. Hər alim məhz özünə – düşüncəsinin gedişində hansı isə halqanı yerinə oturmaq üçün lazım olan həqiqəti axtarır. Maykelson-Morli və Eynşteyn hadisəsi buna bariz nümunədir. Əvvəlki paraqrafda ilahi hökmlə bəşəri hökmün kəsişməsi haqqında dediklərimizə bunu da əlavə edək ki, *tode ti* həmin anın inikasıdır.

Beləliklə, *tode ti* müəyyən zaman kəsiyində və şəraitdə obyektin mahiyyətinin insan şüurunda real inikasıdır. Bu real eydedik strukturda sonuncu yerdə duran bir nisbi həqiqət də ola bilər, mahiyyət də. *Tode ti indi*-yə sığan həqiqət, mahiyyətdir. Deməli, onu tanımaq üçün *indi*-nin özünü tanımaq vacibdir.

§ 20. *Eydos və zaman*

Zaman həm mifologiyada, həm fəlsəfədə, həm də ilahiyyatda eyni dərəcədə əhəmiyyətli olan kateqoriyalardan biridir. Qısa müqayisədən gəlinən nəticəyə görə, həm yaradılış prosesində, həm də dünyanın dərkində zaman aparıcı rola malikdir. Bir çox hallarda o, hər şeydən üstün, hər şeyə sahib, hətta yaradıcı kimi qəbul edilir. Məsələn, zərdüştilikdə Zərvan-zaman odun, suyun, ən vacibi isə xeyir və şərin – Hörmüz və Əhrimənin yaradıcısıdır. Qədim yunan mifologiyasında Xronos (Kronosla eyniləşdirilib) mütləq hakim, odun, suyun, efirin yaradıcısıdır. Sokrata qədərki fəlsəfədə zaman məhz bu cür qəbul edilmişdir. Antik dövrdə zamanla bağlı fərqli düşüncələr formalaşmağa başladı. Məsələn, Platon “Timey”də yazır ki, “zaman bir rəqəmdən digərinə hərəkət edən”, “əbədi olanın bir surətidir”.¹ Filosof zamanı yaradılmış səma ilə əlaqələndirir, keçmişi, gələcəyi sadəcə zamanın növləri adlandırır və bildirir ki, “onları əbədi mahiyyətə keçirtməklə, biz özümüz də bilmədən səhv edirik”.² Maraqlıdır ki, Platon zamanı həm yaradılmışlar sırasına aid edir, həm də onun subyektivliyini vurğulayır. Ondan fərqli olaraq Aristotel zamanı mahiyyətə aid bir kateqoriya kimi nəzərdən keçirir və onu davamlı, kəsilməz kəmiyyət adlandırır. Onun fikrinə görə, mahiyyət dəyişməzdir, zaman isə keçmiş-*indi*-gələcək arasında dəyişən bir hərəkətdir. Plotin də zamanı sırf əbədiyyətə, ruha aid edir və belə hesab edir ki, “hər insanın ruhundakı zaman eynidir. Ona görə də, zaman əbədiyyət kimi, parçalanmır”.³ Antik yunanlardan fərqli olaraq, Uzaq Şərqi fəlsəfəsindən istər daosizmdə, istərsə də konfusilikdə zamana xüsusi yer ayrılır. Səbəblər müxtəlif ola bilər. Bizə görə, Qədim Şərqi fəlsəfəsində aparıcı xətt əxlaq, müdriklik, kamillikdir, bunlar isə zaman fəv-

¹ Платон. “Тимей”. *Диалоги Платона*
<https://classics.nsu.ru/bibliotheca/plato01/timei.htm>, 37d.

² Уенә орда, 37е.

³ Плотин. *Эннеады*. К., "УЦИММ-Пресс", 1995-1996; К.: PSYLIB, 2003.
<https://classics.nsu.ru/bibliotheca/ploti01/index.htm>, III, 7, 8.

Sufi fenomenologiya

qündə duran anlayışlardır. Belə olan halda, əsas kateqoriyalar arasında zamanın yer almamağı məntiqə uyğundur. Səməvi dinlərdə zaman anlayışı var, ancaq onun dəqiq konturları bəlli olmur: nəyə aiddir, necə yaradılıb, trayektoriyası nədir və s. Müqəddəs mətnlərdə Allah əvvəl və axır, əbədi və əzəli, dəhr (zaman) və an kimi adlarla təsvir edilir. Lakin onlar insan sonradan – zamanı tanıyandan sonra Ona şamil etmişdir və Allahın Zatına aid deyil.

Zaman yaradıcı deyil, yaradılmışdır. Deməli, o da eydosdur, öz ideyası, həqiqəti var və başlanğıcını sabit mənbələrdən (ayani-sabitədən) götürür. Bununla belə, zaman başqa varlıqlardan fərqli olaraq prosesdir və strukturu davamlı olaraq tamamlanır. Məsələn, insan, yaxud ağacın eydedik strukturu əvvəlcədən bəllidir, çünki nüvəsi var. Zamanın isə nüvəsi yoxdur. O, ruh kimi tək eydos deyil, eydosların müəyyən bir qanunauyğunluqla düzülüşü, davamiyyətidir. Zaman ayrıca, müstəqil bir fenomen deyil, başqa eydoslara uyğun yaradılır. Zaman efir kimi hər eydosu, eydedik strukturu əhatə edir və onunla bərabər mövcud olur. Yaradılan eydedik strukturun ayrıca həqiqəti olduğu kimi, zamanı da ayrıca yaranır. Eydosun yaranması və məhv olması yalnız Yaradandan asılı olduğu kimi, onun zamanı da yalnız Onun hökmündədir. Eydedik strukturun zamanı isə dəyişə, dayandırıla, uzadıla bilir. Dediymizdən belə məlum olur ki, hər varlığın öz zaman oxu var. İnsanı, dağı, yaxud kəpənəyi müqayisə etsək, nə demək istədiyimiz aydın olar. Hətta ana bətnində inkişaf edən embrionlar da öz zamanları ilə inkişaf edirlər: heyvanlar, hətta insanlar arasındakı fərqləri xatırlatmaq yetər.

Hər varlıq mütləq öz zamanı ilə bərabərdir. Bu onun eydedik strukturunun hələ formalaşdığı müddətdə də belədir, bu proses bitib şey sabit formaya malik olandan sonra da. Yəni zaman kateqoriyası şeyin ideyasının konturlarını bəlli edən əsas korrelyatlardan biridir. Haydegger belə hesab edir ki, qədimdən bəri zaman “var olanın müxtəlif mərhələlərinin fərqləndirilməsində ontoloji, daha dəqiq desək, ontik¹ meyar

¹ Martin Haydeggerə məxsus termindir, varlığın nizamını bildirən ontolojiddən fərqli olaraq, mahiyyətin nizamına aiddir.

Sufi fenomenologiyaya giriş

olaraq xidmət edir: “Zamanla” var olanı (təbiət prosesləri və tarixi hadisələr) “zamansız” var olandan (məkan və ədədlərin nisbəti) ayırırlar”.¹ Düzdür, biz Haydeggerdən fərqli olaraq bütün yaradılmışları zamanla var olan hesab edirik, lakin bu məsələdə onunla həmfikirik ki, zaman ideyanın varoluşuna fərqli bir baxış bucağından baxmaq imkanı verir.

Zamanın təyinedicisi və ideyası üzərində düşünən yalnız insandır. Əslində, insan özü də maddi olmaqla yanaşı, həm də ilahi varlıqdır, lakin öz başlanğıcını ilahi aləmdən götürən zamanı daha çox maddi dünyaya çərçivəsində görür. Ən sadə nümunə kimi, insanın varlığının müddətini doğulandan – maddi dünyaya gəlişindən sonra hesablamasını götürmək olar. Bu, normal bir haldır, çünki insan düşüncəsi ilk növbədə maddi dünya çərçivəsində tanımağa, qərar verməyə qabildir. İşin maraqlı tərəfi budur ki, o, başqa varlıqların da zamanını öz subyektiv şablonuna uyğunlaşdırmağa çalışır və bunun üçün etalon da təyin edib. Bununla belə, zamanı fərqli şəkildə qəbul edən və bölgüsünü aparan görüşlər də vardır.

Fəlsəfə tarixində zamanın istiqaməti haqqında iki rəyə rast gəlmək mümkündür: üfüqi bölgü maddi dünyaya aiddir və zaman dünən – bu gün – sabaha ayrılır, şaquli bölgü həm də ilahi aləmi və oradakı prosesləri ehtiva edir (meta-zaman). Hər ikisində istiqamət yalnız irəlidir və hərəkəti obyektivdir, kəsilməzdir. Lakin fərqli düşüncələrdən o da məlum olur ki, insan düşüncəsi bu istiqaməti pozub geri də qayıda bilər. Şaquli bölgünün ən tanınmış müəllifi kimi Molla Sədranın müəllimi Mir Damadın adı çəkilir. Onun fikrinə görə, “sərməd – ancaq Allaha aid olan zamansızlıq, dəhr – ancaq ilahi aləmdə, maddi dünyanın fəvqündə var olanların meta-zamanı və zaman – maddi dünyaya məxsus zaman”. Onu da əlavə etmək ki, Mir Damadın zaman haqqında görüşlərini şərh edən İzutsu vurğulayır ki, bu bölgü İbn Sinanın “Tə’liqat” əsə-

¹ Heidegger Martin. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell, 2001, p.39.

Sufi fenomenologiya

rində də mövcuddur¹. Belə məlum olur ki, zaman universal bir zamanın tərkibi, ən aşağı təbəqəsidir. Yəni maddi dünyaya aid şey və proseslər də həmin universal zamanın içində baş verir. Hər mərhələnin öz meyarı, öz ölçüləri var. Bu isə o deməkdir ki, varlıqlar hər mərhələdə fərqli inkişaf yolu keçir. Mir Damadın qeyd etdiyi hər üç növ zaman bir-birindən ayrı, təcrid olunmuş halda deyildir: “Dəyişənin dəyişənə nisbəti zamandır, dəyişənin sabitə nisbəti dəhərdir, sabitin sabitə nisbəti sərməddir”.² Hər yuxarıdakı özündən aşağıdakıları ehtiva edir: sərməd – dəhr və zamanı, dəhr isə ancaq zamanı. Necə ki, maddi dünyanın zaman oxunda böyük özündən kiçiyi ehtiva edir, eləcə də şaquli zaman oxunda üstdəki altdakından daha geniş ehtivalıdır. Üfüqi bölgədə ən kiçik vahid saniyədirsə (ondan kiçiyinə də saniyə deyilir), şaquli bölgədə ən kiçiyi və məhdudu zamandır. Bu səbəbdən İzutsu Mir Damadın nəzəriyyəsinin həm ontoloji, həm də qnoseoloji mahiyyətə malik olduğunu vurğulayır. Deyilənlərdən belə məlum olur ki, zaman dəyişkən, sərməd sabit, dəhr isə hər ikisi arasında mövqe tutur. Başqa sözlə desək, onların hər biri aid olduqları mərhələdəki varlıqlara uyğun xüsusiyyətə malikdirlər.

Zamanın təyinedicisi kimi insanı qəbul etmək bəzi haqlı suallar yaradır: zaman tamamilə insanın düşüncəsinin, hətta təxəyyülünün meyvəsidir, yəni insan olmasa, zaman da olmaz? Yoxsa obyektiv bir zaman var, sadəcə onu təyin edən, ölçən insandır? İnsan olmasa, zamanın varlığı necə sübut oluna bilər? İnsan zamanı təyin edəndirsə, onu idarə də edə bilərmi? Zaman və varlığın əlaqəsi haqqında düşüncələrimiz fəlsəfə tarixində bəzi filosofların mövqeyinə yaxındır. Bununla belə, diqqətə alınmalı bir neçə fərqli detal da mövcuddur. Əvvəla, hər varlığın öz zaman oxu var, bu isə o deməkdir ki, dünyada varlıq qədər zaman oxları mövcuddur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ətrafımız efir kimi zaman oxları ilə doludur. Onlar kəşişə də bilər, paralel irəliləyə

¹ Toshihiko Izutsu. “Introduction” // Mir Damad. *Al-Qabasat*. McGill University, Montreal, Canada, Tehran 1977, (in Arabic), p. 6.

² Mir Damad Muhammad Baqir. *Al-Qabasat*. Montreal, McGill University, 1977, p. 105.

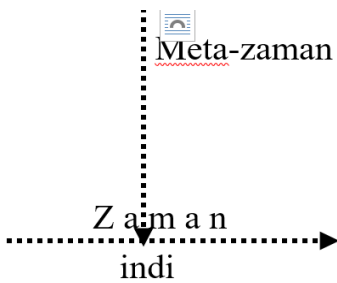
Sufi fenomenologiyaya giriş

də, tamam əks istiqamətə yönələ də. Bu asılıdır həmin obyektlərin bir-biri ilə münasibətindən. Zaman özü daim hərəkətdə olsa da, hərəkətverici deyil. O, varlığın halından asılı olmadan obyektiv və neytral şəkildə mövcuddur və şeylərin halına heç bir təsir göstərmir. İkinci diqqət yetirilməli olan fakt, zamanın obyektivliyidir. İnsanın öz zamanı ilə yanaşı, bütün yaradılmışların da öz zamanı olduğuna görə, zaman həm subyektiv, həm də obyektivdir. Varlıqların özləri bir-birinə təsir göstərəndə, onların zamanı da qarşılaşmış olur. Üçüncü fakt da buradan alınır. Varlıqların qarşılaşmasının nəticəsi zamanda əks olunur: dağılan strukturun zaman oxu da dayanır və yeni strukturla bərabər yeni zaman da yaranır. Başqa varlıqlarda bu, instinktiv, yaxud təbiət qanunu çərçivəsində baş verirsə, insan bunu şüurlu şəkildə də edə bilər. Yəni onun yaradıcı və ya dağıdıcı gücü zamanda da öz əksini tapır. Məsələn, 500 illik çınarı kəsməklə insan onun zamanını dayandırdır, ondan hazırladığı bir mebelin, yaxud əkdüyü yeni bir ağacın zamanını isə başladır. onu da əlavə edə ki, eydosun varlığı kimi, zamanı da yalnız Yaradanın hökmündədir. Eydedik struktura müdaxilə ola bildiyi halda, eydosun özünə qəti şəkildə mümkün deyil. Nəhayət, dördüncü vurğulanmalı olan fakt, eydos və eydedik strukturların zamanıdır. Zaman eydosla bərabər yaranır. Müəyyən strukturun yaranması onun həqiqəti ilə yanaşı, öz zaman oxunun da yaranmasına səbəb olur. Strukturun daxilində eydosların öz zamanı mövcudluğunu davam etdirir. Məsələn, ağacın yarpaqları ilə onun gövdəsinin, yaxud kökünün zamanı eyni irəliləmir. Struktur dağılanda eydoslar öz zamanları ilə mövcudluğunu davam etdirir, yeni struktura qatılana qədər. Eydosun vacib və ya mümkün olmasından asılı olaraq onun zamanının dayanması ümumi strukturun da zamanına təsir edir: struktur tamam dağıla (əgər bu vacib eydosdursa), yaxud qismən dağıla və bərpa oluna bilər.

§ 21. İndi və zaman

Mir Damadın bölgüsündə əhəmiyyətli bir məqama diqqət çəkək: şaquli bölgüdə Allaha aid mərhələ zamansızlıq adlansa da, o, var. Yəni

burada meta-zamanın Allaha aid bir mərhələsi də var. Sufi fenomenologiyada zaman yaradılış prosesi ilə bərabər başlanır, oradan yuxarıda, ondan əvvəldə zaman yoxdur. Sonuncu, üçüncü mərhələ maddi dünyaya məxsus zamandır. Deməli, şaquli istiqamətdə yalnız meta-zaman, Mir Damadın ifadəsi ilə desək, dəhr var. Onu da əlavə olaraq vurğulayaq ki, zamanın şaquli və üfüqi xətləri düz, birölçülüdür və yalnız bir nöqtədə kəsişir. Həmin nöqtə *indi*-dir. Haydegger yazır ki, zaman keçmiş, gələcək və hazırkı vaxtın vəhdətidir.¹ Eyni fikrə Səlahəddin Xəlilovda da rast gəlmək mümkündür: “Hər bir indi (an) keçmiş və gələcəyi özündə saxlayır. (Necə ki, hər bir hüceyrə orqanizmin bütün strukturunu özündə saxlayır)”² Bizim fikrimizə görə, dünən, indi, sabah düz



Sxem 6. Zaman.

xətt üzərindəki ayrı-ayrı nöqtələrdir – eydoslardır və keçmiş, sabah *indi*-də ehtiva olunmur. Zaman yalnız maddi dünyaya çərçivəsində nəzərdən keçirilərsə, onda, keçmiş-gələcək sıralamasından danışa bilərik. Sufi fenomenologiyada zaman anlayışı birölçülü aləmdən kənara çıxır və şaquli xətlə kəsişmə mütləq nəzərə alınır (sxem 6).

Dünən kəsişmə xəttindən əvvəl, sabah isə sonrakı nöqtədir. Kəsişmə nöqtəsinin dəyişməsi ilə *indi* anlayışı da dəyişir. Dünən şaquli xəttin həmin eydosla kəsişməsidirsə, deməli, dünən də *indi*-yə çevrilir. Sabah da eyni şəkildə. Başqa sözlə desək, *indi*-ni *indi* edən meta-zaman və zamanın kəsişməsidir.

Zamanın *tode ti-si indi*-dir. İndi eydosdur və öz mahiyyəti var. Bu mahiyyət onun müşayiət etdiyi varlığın həqiqəti ilə qarşılıqlı sıx əlaqəlidir. Varlıq daha mürəkkəb və böyük struktura malik olduğuna görə, onun malik olduğu həqiqət bir neçə zaman eydosuna “sığır”. Bu səbəbdən *indi*-də, yaxud an-da bir həqiqəti tam deyil, hissə-hissə görmək

¹ Heidegger. Being and Time, pp. 163-164.

² Xəlilov S. “İdeya və maddi təcəssüm.” Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 1-2, 2003, s. 176.

Sufi fenomenologiyaya giriş

mümkün olur. Hegelin fikirlərindən nəticə çıxardan Haydegger yazır: “Zamanın varlığı *indi*-dir; hər indi “indi” artıq olmadığına görə, deməli, hazırki indi hələ var deyil, o həm də yoxluq kimi götürülə bilər”. Zaman “əyani” varoluşdur, yəni düşünülməyən bir keçid deyil, birbaşa indi sırasında özünü təqdim edir”.¹ Bəli, insan şüuru yalnız *indi*-ni qavramaq gücünə malikdir və onun üçün həqiqət məhz *indi*-də əks olunandır. Lakin Haydeggerdən fərqli olaraq, biz belə düşünürük ki, indi yoxluq ola bilməz, o, mütləq şəkildə həqiqətin bir zərrəsini ehtiva edir.

Zamanın hər iki xətti birözlüdür. Lakin onları koordinat oxları kimi qəbul etsək, artıq ikiölçülü bir sistemdən danışa bilərik. İnsan idrakı *indi*-dən başlayır. Yəni *indi*-də kəsişən oxlardan biri də şüurun intensivliyidir. Eydosun özündə hərəkət yoxdur, ona doğru hərəkət edən, onun mahiyyətini açan, işığı öz işığına qatan şüurdur. Belə olan halda, indi insanın aktivləşdirdiyi, işıqlandırdığı andır, nöqtədir. Onun əvvəli də, sonrası da qaranlıqdır. Biri (keçmiş) artıq bir dəfə işıqlandırılıb, öyrənilib, digəri (gələcək) isə hələ öz növbəsini gözləyir. Maraqlıdır ki, bəzən insan öz keçmişini xatırlayanda, yaxud gələcək üçün hansı isə planlar quranda və artıq həmin günləri öz təxəyyülündə canlandıranda, onun *indi*-si də dəyişmiş olur. Zamanın gedişini də, onun sürətini də təyin edən ideyadır. İndi hazırki zaman deyil, məhz ideyalar sırasında aktivləşmiş olanıdır. Bu, hazırkı zamanda da ola bilər, keçmişdə də, gələcək də.

İndi-də hansı həqiqəti görmək, zaman oxunda hansı *indi*-ni işıqlandırmaq bilavasitə şüurun səviyyəsindən asılıdır. Deməli, *indi*-də həm də insanın öz reallığı əks olunur. Buna görə də, hər insan öz axtardığı həqiqəti görür əsasən. İndi-nin məhz mikrokosmdan makrokosma keçid anı ola bilməsi üçün də şüurun həmin keçidə hazır ola bilməsi lazımdır. Yəni sufi fenomenologiyada Haydeggerdən fərqli olaraq, indi həm də keçid olaraq qəbul edilir. Axı, insan məhz müəyyən anda onun üçün kəşf edilən həqiqətin arxası ilə getməklə Universal həqiqətə çıxıb bilər. Başqa sözlə desək, bir nöqtənin açılıb çevrə halına gəlməsi sadəcə bir

¹ Heidegger. Being and Time, p. 481.

Sufi fenomenologiya

həndəsi fiqurun dəyişməsi deyil, insanın öz potensialını – zaman və məkan vəhdətini açma bilən tək varlıq olduğunu dərk etməsidir. Buradakı əhəmiyyətli məqamlardan biri isə zaman oxunun insanın idrak potensialını təyin etməsidir – insan aktivləşdirə bildiyi *indi*-ni dərk edir və bu proses insanın ilkin mənbəyinə, yəni ilahi aləmə qədər yüksələ bilər.

§ 22. *Zaman və idrak*

Zaman varlıqla bərabər yaranır və məhv olursa və onun eydedik strukturu ilə üzvi şəkildə əlaqəlidirsə, deməli, zamanı anlamaq üçün ilk növbədə varlığı tanımaq lazımdır. Biz insanı təsadüfən zamanın təyin edicisi adlandırmırıq. Hər nə qədər zaman obyektiv olsa da, eydos səviyyəsində yalnız Yaradanın hökmündə olsa da, maddi dünyada hər şey onun təyin etdiyi ölçü vahidi ilə hesablanır, hər şeyin zamanı onun subyektiv vaxtına uyğunlaşdırılır. Zamanı ölçmək üçün insanın idrakı önə keçib və mexanizm yaradıb. Saat ətrafda baş verən dəyişikliyin müddətini hesablayır: kölgənin əyilməyi, suyun axmağı, şamın yanmağı və s. İnsan ətrafında baş verənləri dərk etmək üçün onun müddətini, anını anlamağa çalışır. İdrak prosesi *tode ti*-dən – müəyyən bir nöqtədən başlanılır. *Tode-ti* müəyyən zaman eydosu ilə “müşayiət olunur”. Deməli, idrak şeyin eydedik strukturuna nüfuz etməklə yanaşı, həm də onun zamanına daxil olmaqdır. İnsan düşüncəsinin qət etdiyi məsafəni və qazandığı yeni biliyin həcmi öyrənmək üçün iki *tode-ti*-nin fərqi, aradakı müddəti bilməyin zərurətini dərk edəndə insan zamanı, vaxtı ölçməyin ehtiyacını hiss etdi və mexanizm yaratdı. Deməli, idrak *tode-ti* və *indi*-dən başlayır. Şüurun işıqlandırdığı ilk həqiqətdən sonra başqa qaranlıq anlar da aydınlanmağa başlayır və bununla idrakın radiusu təyin edilir. Həmin radius idrak çevrəsinin təməli olur. Qeyd etmək lazımdır ki, söhbət yalnız zamanın deyil, həm də meta-zamanın qaranlıq nöqtələrindən gedir. Bu mənada idrak çevrəsi hər iki zaman oxunun müəyyən hissəsini əhatə edir. Burada iki əhəmiyyətli məqamı vurğulayaq: a) zamanın ilahi və üfüqi xətləri şüurun fokuslanması nəticəsində kəsişir, yəni şüur hansı ana diqqəti cəmləyirsə, kəsişmə məqamı da ora

Sufi fenomenologiyaya giriş

keçir; b) həmin kəsişmə məqamı şüurun diqqətini özünə cəmləyir, yəni burada kənar müdaxilə nəticəsində şüur məcburi şəkildə həmin ana keçir. Şüurun işıqlandırdığı ilk nöqtədə potensial olaraq hər iki istiqamət mövcuddur. Bundan sonra idrak hansı istiqamətdə irəliləməsi insanın bilik bazasından və şüur səviyyəsindən asılı olur. Yəni indi insanın yalnız maddi dünyadakı gerçək anını və həqiqətini deyil, həm də meta-zamana keçididir. İndi sadəcə keçmiş və gələcəyi, yəni zaman oxunu deyil, həm də ideyanı özünü ehtiva edir. Başqa sözlə desək, zaman ideyanın daşıyıcısıdır. İnsan şüuru eydosları anlayıb öz işığını artırıdığca, həm də zaman müstəvisində öz üfüqlərini genişləndirir.

Burada indi və an məsələsinə də aydınlıq gətirək. Haydegger əsərində anı göz qırpımı adlandırır və onu *indi*-dən fərqləndirərək yazır: “Öz şəxsi zamanında saxlanılan öz şəxsi indisini biz göz qırpımı adlandırırıq... Göz qırpımı fenomeni prinsipdə indi ilə izah oluna bilməz. İndi zaman fenomenidir, zamandaxili olaraq zamana aiddir; *indi*-də nə isə yaranır, keçir, yaxud nağddır. Göz qırpımında heç nə baş verə bilməz, ancaq şəxsi indi olaraq o ilk dəfə “zamanda” əlin altında, yaxud nağd olan şeylə görüşməyə imkan verir”.¹ Filosoفا görə, göz qırpımı subyektivdir və zamana aid deyil. Deməli, özündə hər hansı həqiqət payı da saxlamır. Sufizmdə isə anın, göz qırpımının hikməti böyükdür, çünki insan düşüncəsi üçün ağır olan həqiqətlər işarə halında, anı olaraq məhz anlarda görünürlər. Ədəbiyyatlarda parıltılar (*ləvami`*) adlanan belə anlar haqqında sufi mütəfəkkir Əmr b. Osman deyir: “Allah Təala saf zənlərə bir-birinin ardınca çaxan şimşək kimi xəbərlər verir. O, xəyal edilmədən (yəni vasitəsiz) öz övliyalarının ürəklərinə onların qeybə imanlarının və təsdiqə inandıqlarının əslini göstərir. Ürəklərə gələn parıltılar nurun artmasındandır və hətta nəflər də saf zənlərdəki bu nuru xəyal edə bilməz, çünki xəyal edilərsə, o (nur) kəsilər”.² Burada bir neçə əhəmiyyətli məqam var: a) işıqlanan an özündə xəbər, yəni bilik eh-

¹ Хайдеггер М. *Бытие и время*. Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003, с. 169.

² Tusi, Lümə, s. 412.

tiva edir; b) həmin xəbəri yalnız qeybə inananlar, yəni meta-zaman oxunu da tanıyanlar qəbul etməyə qadirdir; c) qəbul edilən biliklər irrasiyaldır. Deməli, söhbət məhz meta-zamanla zamanın kəsişmə anından gedir. Belə olan təqdirdə, Haydeggerin göz qırpımında nə isə baş vermədiyini iddia etməsi anlaşılındır, çünki o, ilahi zaman oxu barədə müəyyən fikir bildirməyib və belə nəticə çıxartmaq olar ki, onu qəbul da etməyib. Əslində, fizikanın tarixində, şeylərin ən xırda zərrəcikləri haqqında mülahizələri xatırlasaq, sufizmdəki anı şeylərin kvant hissəciyi ilə eyniləşdirə bilərik. Eydedik baxımdan isə həmin anı eydos adlandırmaq olar.

Deməli, idrakın başlanması üçün varlığın həmin eydosu və müvafiq anı işıqlanmalıdır. Həmin andan əvvəl və sonra isə qaranlıqda qalır, bir növ öz növbəsini gözləyir. An – zaman xəttində aktiv nöqtədir, özündən əvvəlki artıq passivləşmiş, özündən sonrakı isə hələ ki, passiv nöqtədir. Qaranlıqda qalan eydosun mənası, həqiqəti də özündə gizli qalır – “özündə şey”. Kant “özündə şey”i izah edərkən bildirir ki, “əgər bizim subyektiv keyfiyyətlərimizi məhv eləsək, onda məlum olar ki, təqdim olunan obyekt ona aid edilən hissi zahiri təsvirdə heç bir yerdə rast gəlinmir və heç gəlinə də bilməz, çünki məhz bizim subyektiv xüsusiyyətlərimiz onun formasını bir hadisə kimi təyin edir”¹. Zamanı təyin edən insandırsa, onda belə iddia etmək olar ki, an bizim subyektiv hisslərimizin təyin etdiyindən nə isə başqa bir şeydir. Belə olan halda, istər-istəməz iki paralel dünya anlayışı ortaya çıxır: biri mənim hisslərimin təyin etdiyi şeylər ki, həqiqətdən uzaqdır, biri də ümumiyyətlə mənim ağılının və hisslərimin müəyyənləşdirə bilmədiyini şeylər ki, həqiqətdir. Qısa desək, biz yalanlarla oturub-dururuq, yalan dünyada yaşayırıq. Hətta bizim *indi*-miz də yalandır, çünki onu hisslərimiz təyin edir. Burada müəyyən mənada Platonun “zaman əbədiyyətin bir modelidir” fikri yada düşür. Lakin Platon görə, bu modellər (noumenlər) əsl orijinal nümunəyə apara bilir. Səlahəddin Xəlilov da “özündə şey” ter-

¹ Kant I. *Critique of Pure Reason*. Ed. Pual Guyer and Allen W. Wood. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. A44/B62.

Sufi fenomenologiyaya giriş

mini işlədir, lakin fərqli kontekstdə. Onun fikrinə görə, “özündə şey” paralel bir məkanda deyil, sadəcə qaranlıqdadır və işıqlanmasını gözləyir və burada insan hissləri aparıcı olmaya da bilər: “Maddi gerçəkliyin dərk olunması ilk baxışda insan tərəfindən qabaqcadan planlaşdırılmamış ola bilər. Yəni insan naməlum bir hadisəni müşahidə etməklə, ona aid olan məlumatları toplamış olur. “Bu məlumatları insan özü qabaqcadan seçmir”. Məlumatı verən hadisədir. Lakin qaranlıqdan (qaranlıq hadisədən – «özündə şey») məlumat almaq mümkün deyil, – əvvəlcə onu işıqlandırmaq lazımdır. İnsan nəyisə dərk etməyə çalışarkən, diqqətini ona yönəldərkən, fikrini ona fokuslayarkən əslində öz potensial ideya sistemindən ancaq birini – diqqətini yönəltdiyi hadisəyə adekvat olan ideyanı canlandırır. Və əslində özü həmin ideyaya çevrilmiş olur, cismani dünyada itmiş olur”.¹ Deməli, insan diqqətini – hisslərini və ya idrakını – müəyyən bir hadisəyə yönəltdiyi zaman onu qaranlıqdan çıxartmış, “ışıqlandırmış” olur. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var. Bir var maddi dünya çərçivəsindəki an işıqlanır və bu zaman, Haydegerin də dediyi kimi, o özündə heç bir bilik ehtiva etmir, yaxud biz həmin biliyi görmürük. Çünki insan şüuru buna hazır deyildi, başqa şey axtarırdı. Bir də var, şüur məhz ilahi xətlə üfqi xəttin kəsişməsini işıqlandıra, həmin anın ehtiva etdiyi həqiqəti görə. Bu məqamda Kantla razılaşmalı oluruq ki, hissi səviyyədə təyin olunan həqiqət obyektiv həqiqətdən tamamilə fərqlənə bilər. Yəni burada əsas rol şüurun hansı işığa sahib olması, hansı səviyyədən baxmasıdır. Məlumat, həqiqət obyektədir və şüur onu qazanmaq, özününkü etmək üçün onu işıqlandırmalı, onun işığını öz işığına qatmalıdır.

Zamanın trayektoriyası düz xətdir, idrakınkı isə çevrə. Bir çox filosofun da fikrinə görə, zaman da çevrə boyunca irəliləyir. Məsələn, Aristotel deyir ki, “zaman rəqəmlərin qanununa müvafiq olaraq çevrə boyunca qaçır”. Əslində, gecə-gündüz, fəsillərin dəyişməsini nəzərə alsaq, zamanın bəlli bir çevrə boyunca irəlilədiyini müşahidə etmək olar.

¹ Xəlilov S. “İnsan – Matrisa.” Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 4, 2004, s. 116-117.

Sufi fenomenologiya

Heraklitin dedikləri mahiyyəti daha aydın izah edir: “Bir çaya iki dəfə girmək olmur və fani təbiəti iki dəfə eyni halda görmək mümkün deyil, ancaq dəyişmənin tezliyi və sürəti yayır və toplayır. Doğulma, yaranma heç vaxt dayanmır. Günəş yalnız hər gün yeni deyil, əbədidir və davamlı olaraq yenidir”. Sufi fenomenologiyaya görə, zaman eydosun, yaxud eydedik strukturun “müşayiətçisidir”, idrakın deyil. İdrak eydosları arasında keçid edərək, *indi*-lər arasında keçid eləməklə çevrəsini cızır. Bir idrak prosesi yalnız zamanın düzgün ardıcılığı boyu davam etmir. Buraya keçmişin aktivləşmiş həqiqətləri də qarışır, gələcəyin fərziyyələri də, *indi*-nin ani parlamaları da. Beləcə, idrak öz radiusu boyu çevrəsini cızır. Zaman izə öz düz xətti boyunca davam etməkdədir. Burada təkrar həmin fikrimizə geri dönməli oluruq: zamanın təyinedicisi idrakdır. İdrakın çevrəsi müəyyən nöqtələri öz aralarında əlaqələndirməklə yanaşı, həm də həmin çevrə daxilində qalan eydosları da vahid bir həqiqətin tərkibinə daxil edir. Məsələn, hazırda zaman haqqında düşüncəmizi əsaslandırmaq üçün biz Heraklitin, Aristotelin, Hegelin, Haydeggerin və Xəlilovun ideyalarını, həm də onlara məxsus zamanı öz zamanımıza daxil etdik. Onları öz kontekstindən çıxarıb bizə lazım olan şəkildə aktivləşdirdik, öz strukturumuza daxil edib, yeni bir zaman oxu yaratdıq. Nəticədə, eramızdan əvvəldən tutmuş XX əsrə qədər fərqli mülahizələr vahid bir çevrəyə daxil oldu: tək idrak xətti fərqli zamanların *indi*-ləri əsasında müəyyən bir çevrəni tamamladı.

Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqamı təkrar vurğulayaq: bölgüdən asılı olmayaraq, zaman əsasən axın, xətt kimi təsvir olunur. Həndəsədə olduğu kimi, fəlsəfi baxışda da bu xətt tək, kəsilməz deyil, ayrı-ayrı nöqtələrdən ibarətdir. Müəyyən mənada bu nöqtələri günlər, dəqiqələr, saniyələr və daha kiçik ölçü vahidləri kimi qəbul etmək olar. Lakin sufi fenomenologiyaya görə, bu nöqtələr – ayrı-ayrı eydoslar – *indi*-dir. Məhz ayrı-ayrı nöqtələrdən ibarət olması idraka imkan verir ki, istənilən anı digərlərindən ayıra, öz çevrəsinə daxil edə bilsin. Yəni varlığın eydosları kimi, zamanın da eydosları hər nə qədər sabit bir məkana sahib olsa da, idrakın hökmünə tabe olaraq həmin strukturun çıxıb

Sufi fenomenologiyaya giriş

başqasına qatıla bilir.

Eydosları həqiqətlərinə görə bir-birindən fərqləndirən idraktır. Zamanın eydoslarının öz obyektiv həqiqəti var, eyni zamanda onlar müşayiət etdikləri eydosun, eydedik strukturun inkişafına, halına uyğunlaşdırlar. İlk baxışda xəttin üzərindəki nöqtələr eyni göründüyü kimi, eydoslar da ya eyni, ya da hərəkətsiz görünür. Həllac Mənsura məxsus sxemdə (*sxem 5*) olduğu kimi, insan özünə lazım olan anı – Haqqı seçir və bununla meta-zaman, zaman və şüurun kəsişməsini təmin edir. Dediklərimizdə ilk baxışda reallıqla uzlaşmayan məsələlər çıxır ortaya. Məsələn, belə düşünmək olar ki, əgər insan öz zaman xəttini idarə edə bilirsə, onda daha gözəl anlarını uzada, dəhşətli məqamları yox edə bilməzmi? Xeyr, bacarmaz. Həmin anı tez-tez *indi*-yə çevirə bilsə də, yaxud *indi*-dən uzaqlaşdırsa da, onu saxlamaq, yaxud tamamilə yox etmək onun iradəsində deyil. Xatırladaq ki, zamanın idarəsi yalnız insandan asılı deyil və hər an həm də əbədiyyətin – ilahi zamanın bir hissəsidir. Bundan başqa, maddi dünyada yalnız bir insana məxsus zaman oxu yoxdur. Hər insanın və başqa varlıqların da zamanı var və onlar qarşılaşa, kəsişə, bir-birinə təsir edə bilir. Kənardan təsadüf kimi görünən bu kəsişmə anları əslində hər birinin öz inkişaf, irəliləmə qanunauyğunluğudur.

§ 23. Məkan və həqiqət. Məkan və zaman. Məkan və şüur.

İdeyanın tutduğu yer məkandır. Yəni eydos həm də məkandır. İlk dəfə “ol” əmri almaqla hər eydos ideyanın daşıyıcısı olmaqla həm də onun məkanına çevrilir. Hər eydosla bərabər onun zamanı da yaranır və onu efir kimi əhatə edir. Zaman məkanın sərhəddi boyu uzanır. Hər eydosun ideyası onun mahiyyəti, həqiqətidir. Deməli, məkan həqiqətin də tutduğu yerdir. Eydedik struktur eydosların nüvə ətrafında müəyyən qanunauyğunluqla toplanmasıdır. Hər yeni eydosla məkan dəyişir, böyüyür. Həqiqətin öyrənilməsi idrakla bağlı olduğu kimi, məkan da idrakla bilavasitə əlaqəlidir. İnsan ilk növbədə şeylərin maddi formasını görür və ona uyğun həm həqiqətini təyin edir, həm də məkanını. Hissi

Sufi fenomenologiya

idrak şeyin ölçüləri, uzunluğu, eni, hündürlüyü, həcmi və s. haqqında ilk məlumatları alandan sonra əlavə biliklər toplanır və şeyin həqiqəti ilə yanaşı, onun məkanı haqqında da fikir dəyişir. Hegelin fikrinə görə, “zaman məkanın həqiqətidir”, məkan isə, Haydeggerin ifadəsi ilə desək, “bir-birindən kənar laqeyd olan nöqtələrin çoxluğudur”.¹ Burada incə bir məqam var: “laqeyd nöqtə” aktivləşməmiş, yəni dərk olunmamış eydoslardır. Deməli, müəyyən bir şeyin məkanı bizim onu qavradığımız qədərdir. Heizenberq hesab edir ki, “Biz bu faktdan qaça bilmərik ki, təbiətşünaslıq insanlar tərəfindən yaradılıb. Təbiətşünaslıq təbiəti sadəcə, “özündə şey” kimi təsvir və izah etmir. Əksinə, o, təbiətlə bizim aramızdakı münasibətin bir hissəsidir. Təbiətşünaslıq bizim suallarımıza cavab verən və bizim araşdırma metodlarımıza məruz qalan təbiəti təsvir edir”.² Kvant fizikasına görə, görünən hər bir şey əslində daha böyük bir məkan tutur, sadəcə onu görmək imkanlarımız, bunun üçün lazımı avadanlıq da yoxdur. Heizenberq yazır: “Belə bir məsələyə diqqət yetirmək lazımdır ki, kvant mexanikasının metodlarına uyğun baxılmalı olan sistem əslində kifayət qədər böyük sistemin, son nəticədə bütün dünyanın hissəsidir. O, bu böyük sistemlə qarşılıqlı münasibətdədir və biz əlavə etməliyik ki, daha böyük sistemin mikroskopik xüsusiyyətləri, ən azından əhəmiyyətli dərəcədə, məlum deyil”.³ Biz dərk elədiyimiz şeyi öz idrak çevrəmişə alırıq və həmin həqiqətin məkanını təyin edirik. Haydeggerin sözlərinə qayıtsaq, məkan əslində aktiv eydoslardan başqa həm də laqeyd eydoslardan ibarətdir və onların işıqlanması məkanı da böyütmüş olur. Məhz buna görə də, Hegelin laqeydliyin canlanmasını zamanın məkanı inkarı və ümumiyyətlə zamanı “inkarı inkar”⁴ adlandırması anlaşılındır.

Dediklərimizdən belə məlum olur ki, məkan eydosdur. Həm ideya, həm də forma eydos olduğuna görə, hər ikisi məkana sahibdir. Yalnız maddi dünyadakı deyil, həm də ilahi aləmdəki varlıqların məkanı

¹ Heidegger. Being and Time, p. 481.

² Гейзенберг В. Физика и философия, с. 43.

³ Yənə orada, s. 111.

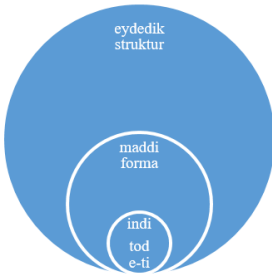
⁴ Heidegger. Being and Time, p. 482.

Sufi fenomenologiyaya giriş

var. Bundan başqa, varlıqların yaranışı ilahi aləmlə əlaqəli olduğuna görə, məkan da həqiqət və zaman kimi, yalnız maddi dünya ilə məhdudlaşmır, onun fəvqünə qədər uzanır. Kvant fizikası da sübut edir ki, məkan idrakımıza sığmayacaq qədər böyükdür. İdrak müəyyən həqiqəti konkretləşdirdiyi və məhdudlaşdırdığı kimi, məkanın da konturlarını dəqiqləşdirir. Xatırladaq ki, bir şeyin tanınması, onun eydedik strukturunun dərki müəyyən zaman radiusu daxilində cızılan çevrədir. Çevrə tamamlananda həqiqət də konkretləşir və bununla onun məkanı da təyin olunur. Məsələn, uzaqdan bir ağac görəndə, onun maket olub bir lövhə üzərində çəkildiyini, yastı olduğunu zənn edirik. Yaxınlaşanda məlum olur ki, ağac canlıdır, kifayət qədər qollu-budaqlıdır, kökü də çox dərinədir. Həqiqətlə bərabər məkan da dəyişdi. Belə iddia etmək olar ki, həqiqət kimi, məkan da idrak çevrəsinin daxilində qalandır. Deməli, məkanın da tanınması həm ideyanın, həm də zamanın *tode-ti*-sindən başlanmalıdır. Onu mütləq əlavə edək ki, ideya, məkan və zamanın hərəkəti arasında bir qeyri-sinxronluq var. Maddi dünyada şeylər bəlli bir forma qazanandan sonra onun inkişaf prosesi dayanır. İnsanın, şirin, ağacın bəlli ölçüləri, quruluşu var və həmin standartlardan kənara çıxanda anomal hal olaraq qəbul edilir. Yəni qəbul edilmiş bəlli etalon-həqiqətlər var. Deməli, onun tutduğu yer, məkan da bəlli olur. Onların tərkibindəki eydoslar var olmaqda davam etsələr də, onların inkişafı dayanmış sayılır. Zaman isə dayanmır, eydoslarla bərabər davam edir. Məhz buna səbəb insan idrakı fərqli müstəviyə keçə bilir: var olan eydosların müəyyən *indi*-lərinin öyrənilməsi, qavranılması idrak radiusunu, daha sonra isə çevrəni genişləndirməyə imkan verir. Bu isə öz növ-bəsinə həqiqətin və məkanın genişlənməsinə gətirir.

İnsanın idrak qabiliyyəti məhdud olduğuna görə, həqiqətləri zər-rə-zərrə qavrayır. Sonra hansı istiqamətdə irəliləməsindən asılı olma-dan, dərkin ilk təkanı maddi dünyadakı *tode-ti*dir. İlk növbədə ümumi-ləşmiş bilikləri öyrənməklə insan həm də onların məkanını mənimsəyir. Belə tanışlıq yalnız bir dəfə olur və insanın yaddaşına çökür. Necə ki, yeni biliklərlə insanın işığı artır, eləcə də yeni həqiqət və onunla

bərabər məkanla bərabər insanın da ətrafı, fəaliyyət sahəsi böyüyür. Öz iradəsi formalaşana və hansı biliyi öyrənəcəyini seçənə qədər insan ümumiləşmiş məlum həqiqətləri özü üçün təkrar “kəşf edir”, yeni məkanlar “fəth edir”. Bu müddət ərzində insanın *indi*-lərində meta-zamanla zamanın kəşişməsi olmur, o birölçülü zamanla irəliləyir və qazandığı biliklər də buna müvafiq olur. Burada xüsusilə vurğulayaq ki, maddi formasına, hətta eydedik strukturuna görə də, məkan üçölçülü olsa da, ümumiləşmiş biliklər səviyyəsində o, birölçülü zamandan kənara çıxa bilmir. Yəni bilik çevrəsi yalnız birölçülü müstəvi üzərində genişlənir. Yalnız ikiölçülü zamana keçməklə təfəkkür daha yüksəyə qalxa, şeylərin eydedik strukturuna nüfuz edə və yeni biliklər qavraya, özü də



Sxem 7. Məkan.

yeni struktur yarada bilər. Onu da əlavə edərkən, meta-zamanın idrak prosesinə qarışması məkanın da genişlənməsinə səbəb olur və bu, eyni şeyə fərqli baxış bucağından baxmaq imkanı verir. Məkan və idrak arasındakı qarşılıqlı əlaqəni belə bir sxemlə göstərmək olar (*sxem 7*).

Məkanın *indi* və maddi forma mərhələləri zamanın birölçülü müstəvisindədir və çevrələr ümumiləşmiş biliklər vasitəsilə tamamlanır. Əlbəttə, istisna etmək olmaz ki, bu səviyyədə də yeni bilik qavramaq mümkündür. Məsələn, bioloq-entemoloq Amazon meşələrində nadir və elmə məlum olmayan bir həşəratı tapanda eydedik struktura, meta-zamana hər hansı ehtiyac hiss etmir. Bu, normaldır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, maddi dünya insan kifayət qədər böyük və zəngindir. Bu çərçivədə görkəmli alimlər, şairlər yetişib və yetişməkdədir. Bununla yanaşı, sxemdən də göründüyü kimi, şeyin eydedik strukturunun məkanı daha böyükdür. İdrak prosesində onun yalnız bir hissəsi qavranılır. Sxemdə iki əhəmiyyətli detala diqqət yönəldək. Birincisi, bir çevrə tamamlanmalıdır ki, növbəti başlasın. Lakin birinci çevrə ikincini şərtləndirmir. Yəni biri bitəndən sonra mütləq o biri başlamalıdır kimi zəruri bir tələb yoxdur. Yalnız maddi forma ilə

kifayətlənib eydedik struktura keçmək istəməyən bir çox düşüncə sahibi vardır. İkincisi, indi hər iki çevrənin başlanğıcıdır. İstər maddi forma, istərsə də eydedik strukturun öyrənilməsi məhz *tode-tidən* başlayır. Həmin nöqtə meta-zaman, zaman və şüurun kəşidiyi andır. Məhz insan şüuru orda olduğuna görə, həmin an işıqlanıb və idrak prosesi başlanıb.

§ 24. *Konkret və mücərrəd varlıq*

İdrak prosesinin çevrəsinin bütövləşməsini həmin həqiqətin konkretləşməsi də adlandırı bilərik. Ola bilsin ki, çevrə ümumi həqiqətin yalnız bir hissəsini, hətta cüzi hissəsini ehtiva edir, lakin həmin zaman kəsiyi (oxu – radiusu), həmin şüur səviyyəsi üçün o, konkretir. Husserlin dediyinə görə, “müstəqil olmayan mahiyyətə mücərrəd deyirlər, mütləq şəkildə müstəqil olana isə – konkret. “*Tode ti*” isə hər hansı konkretin mahiyyət məzmunu olmaqla fərd adlandırılır”.¹ Filosofun sözləri bir neçə məqama diqqət yetirməyə məcbur edir. Bir şeyin müstəqilliyi və konkretliyi nədir? Onların ölçü meyarı nədir? Konkretlik və müstəqillik nisbi anlayışlardır, yoxsa sabit və mütləq? Bir eydos varlıq hüququ qazanıbsa, öz ümumi varlığından ayrılıb, ayrıca bir mahiyyət qazanıbsa, o, reallaşmalıdır. Bu, əsas nüvə, yaxud köməkçi bir missiyadır, maddi formaya malikdir, yoxsa elə metafizik aləmdə qalan bir xüsusiyyətdir, fərqli yoxdur. Bu mahiyyət həmin eydosa verilərsə, deməli gerçəkləşməli, tanınmalıdır. Burada tanınmaq deyəndə, yalnız insan nəzərdə tutulmur. Çiçəyin tozu insan onu kəşf edəndən daha əvvəl var və kəpənlər, arılar tərəfindən tanınır, istifadə edilir. Yalnız müstəqil olan öz mahiyyətini üzə çıxartmağa, gerçəkləşdirməyə qadirdir. Məhz bu mənada müstəqil olan artıq konkretləşmiş, tamamlanmış varlıq olmalıdır. Burada əhəmiyyətli bir məqama da aydınlıq gətirək. Bir var strukturu tamamlanmamış naqis struktur, bir də var tamamlansa da, daha böyük bir sistemə bağlı olub, həqiqətinin, mahiyyətinin bir tərəfinin açıq

¹ Гуссерль, Идеи... I, с. 60.

Sufi fenomenologiya

qalmasıdır. Yaranış prosesi bir tək ideyanın “genetik proqramının tədri-cən reallaşması” və tamamlanmasıdır. S. Xəlilov belə hesab edir ki, hadisənin tamamlanmaq üçün ehtiyacı, ideyanın bu istiqamətdə canlanması, aktivləşməsi, *gözləməsi – situasiya*, lokal mühitdir. “Tamamlanmış sistemdə *gözləmə* olmur. Əksinə, cisim, sistem kənar təsirlərə müqavimət göstərərək öz halını qorumağa çalışır”.¹ Tamamlanmış, yaxud “doymuş sistemlərin icbari yolla dəyişdirilməsi – ancaq sistemin dağıdılması sayəsində mümkündür. Gözləmədə olan sistemə isə məhz gözlədiyi komponent əlavə edildikdə tamamlanma baş verir”. Xəlilovun fikirlərinə istinadən fikir bildirsək, konkret varlıq doymuş, artıq gözləməyən strukturdur. Deməli, filosof naqis strukturdan danışır, mücərrəd deyil. Mücərrəd öz sistemi tam olub, ancaq başqa sistemdə öz yerini axtaran varlıqdır.

Yaradılış prosesi zamanı tək-ümumi-tək mərhələlərində tək eydosların vahid bir nüvə və mahiyyət ətrafında toplanmış formasıdır. Burada eydedik struktura daxil olan hər eydosun öz rolu və əhəmiyyəti var. Məhz öz mahiyyəti ilə çıxış etdiyinə və tanındığına görə tərkibdəki eydoslar da həm konkret, həm də müstəqil hesab edilir: ağacın yarpağı elə yarpaqdır və onu meyvə olmağa məcbur edən yoxdur. Ümumi halda isə eydosun mahiyyətinin hansı tərəfinin gərəkli olacağı məlum deyil. O, mücərrəddir. Həmin yarpaq ipək qurdunun yemi də ola bilər, yalnız oksigen “istehsalçısı”, yaxud bəzək kimi ikebana da qoyula bilər. Bu mərhələdə eydos müstəqilliyini itirir, çünki eydosun öz iradəsi, öz gücü yoxdur ki, öz təşəbbüsü ilə ətrafına başqa eydosları toplaya və yeni struktur yarada. Onlara mütləq kənardan təsir göstərilməli, hökm ediləməlidir. Kənar təsir deyəndə yalnız Yaradan, yaxud insan deyil, həm də təbiət qanunları nəzərdə tutulur. Bunlar həmin nüvələrin varlığını, yenilərinin yaranmasını təmin edir: yerin cazibə qüvvəsi, heyvani instinktlər, maddələrin qarşılıqlı kimyəvi təsiri və s. Məsələn, bir yaqut dənəsinin yaranması onun tərkibindəki elementlərin (Al_2O_3) hökmü deyil,

¹ Xəlilov S. “Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti.” Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 5-6, 2008, s. 178.

Sufi fenomenologiyaya giriş

mövcud durumda baş verən kimyəvi reaksiyanın nəticəsidir. Eyni reaksiyanı prosesi laboratoriyada təkrarlamaqla insan süni yaqut düzəltməyi bacarır. Yaqutun alındığı mühitdə maqneziumun ($MgAl_2O$) varlığı tamamilə başqa bir mineralın – şpinelin (qırmızı yaqut) yaranmasına gətirir. Ancaq bu o demək deyil ki, bu elementləri yanaşı qoysalar həmin minerallar alınır. Onlara təsir göstərilməli, uyğun hala gətirilməli, mühit yaradılmalıdır. Bu o deməkdir ki, nə qədərki eydoslar ümumi haldadır, onlar öz mahiyyətini üzə çıxartmaq üçün uyğun şərait gözləyir. Qısa desək, alüminium elementi bir çox qiymətli daşın tərkibində var, ancaq ondan nə yaranacağını alüminium özü deyil, ona göstərilən təsir həll edir.

Konkret varlıq vacib eydosun müəyyən şəraitdə bitmiş real formasıdır. Həmin konkret varlıq artıq ümumiləşmiş həqiqət olaraq apodiktik, artıq hər hansı təsdiq tələb etməyən nəticə hesab edilir. Həmin konkret varlıq nüvəsinin bütün potensialını, substansiyasını ehtiva edir. Onun hər hansı *tode ti*-sindən hansı varlıq olduğu bəlli olur. Bu, kiçik pəzl parçasından ümumi şəkli tapmağa bənzəyir. *Tode ti* həmin an üçün konkret olsa da, ümumi halda konkret və müstəqil deyil, mütləq tamamlanma tələb edir. Husserlin təbirincə desək, fərd konkret varlıq olmaya da bilər. Bir daha vurğulayaq ki, onun konkret olması üçün o, tanınmalı, öyrənilməlidir, onun ətrafında idrak çevrəsi tamamlanmalıdır. Əks halda, o, mücərrəd varlıq olaraq qalacaq. İnkişafının davam edib etmədiyini bəlli olmayan, vacib və mümkün eydosları arasında aydınlıq gətirilməyən, nə dərəcədə özünü idarə edib etmədiyini, hansı qanunlara tabe olub olmadığı bəlli olmayan bir varlıq mücərrəd hesab edilir. Bununla yanaşı, hər konkret olan da müstəqil deyil. Məsələn, *tode ti* müəyyən zaman və məkan üçün konkret, lakin müstəqil deyil.

Varlıqlar nisbidir. Tək və bitkin qəbul etdiyimiz bir varlıq daha böyük bir ümuminin tərkibindədir. Bu o deməkdir ki, konkret və müstəqil bildiyimiz hər bir varlıq başqa müstəvidə mücərrəddir, müstəqil deyil. Yaradılış mövqeyindən baxanda bütün varlıqların əvvəli və sonu bəllidir, çünki onları Yaradan mahiyyəti, əsl həqiqəti artıq bilir. İnsan

Sufi fenomenologiya

mövqeyindən baxanda isə bunu anlamaq üçün həmin həqiqəti qavramaq lazımdır. Məhz idrak prosesi bitəndə məlum olur ki, həmin şey konkretidir, yoxsa mücərrəd. Onu da əlavə edək ki, idrak səviyyəsi yüksəldikcə, məlum olur ki, dünən konkret kimi məlum olan bir şey mücərrəd imiş və tamamlanmağa ehtiyacı varmış. Yaradılış müəyyən bir zaman kəsiyində baş verir. Zaman həmin varlığı tam əhatə edib. İdrak həmin zamanı tam mənimsəməyə, həmin radius boyu öz çevrəsini cızmayana qədər şeyin konkretliyi təsdiq edə bilməyəcək.

Konkret və mücərrəd varlıq anlayışı daha bir məsələyə də aydınlıq tələb edir. Biz daim təkrar edirik ki, eydosun hərəkətverici qüvvəsi yoxdur. Belə olan halda, mövcudluğu və hərəkəti özündən asılı olmayan bir varlıq nə dərəcədə müstəqil ola bilər? Eydosu, ideyanı hərəkətə gətirən onun mahiyyətindəki işıq, enerjidir. Eydedik struktur nüvənin mahiyyətindəki həqiqətə uyğun bir qanunauyğunluqla başqa mümkün eydoslarla birləşməsidir. Yəni eydoslar xaotik və rastgələ şəkildə deyil, məhz nüvənin mahiyyətinə uyğun formalaşırlar. Eydedik strukturun tamamlanması həmin qanunauyğunluğun tam qüvvəyə sahib olmasıdır. Artıq həmin varlıq vahid bir adla, bir həqiqətlə tanınır və öz təsir gücü var. Məsələn, saatın bütün detalları tamamlanandan və sonuncu vint bağlanandan sonra o işə düşür, vaxtı göstərir. Saat nə qədər mükəmməl olsa da, həmin sonuncu vintdən asılı idi və yalnız ondan sonra müstəqil bir sistemə çevrildi. Bununla yanaşı, sual yaradacaq faktlardan biri də başqa bir hökmdən asılı olan şeyə nə dərəcədə müstəqil olmasıdır. Müstəqillik, konkretlik hökm etməklə əlaqəli deyil. Malik həqiqət hazırkı formasını tam təmin edir, mövcudluğunu başqa şərtlərdən, iradədən asılı vəziyyətdə saxlamırsa, həmin varlıq müstəqil hesab edilə bilər.

Biz onu da daim təkrarlayırıq ki, hər eydosun mahiyyətində bir çox xüsusiyyət olsa da, müəyyən bir strukturun tərkibində onlardan yalnız biri aktiv olur, digərləri isə passivləşir. Həmin əlavə xüsusiyyətlər nə vaxtsa üzə çıxa da bilər, ömrü boyu qaranlıqda qala da. Belə olan halda, mahiyyəti məhdudlaşmış eydoslardan ibarət bir struktura nə dərəcədə müstəqil deyə bilər? Müstəqillik – konkretlik, məlum bir isti-

Sufi fenomenologiyaya giriş

qamətdə irəli getməkdir. Şeyin mücərrəd halı həmin istiqamətin qeyri-müəyyən qalmasıdır. Bəli, eydosların mahiyyəti məhdudlaşır, əvəzində müəyyənlik və məqsədyönlülük qazanırlar.

İnsanın idrakı onu digər varlıqlardan fərqləndirməklə yanaşı, həm də onun konkret və mücərrədliyinə təsir edir. Söhbət onun iradə və hökm sahibi kimi digər konkret varlıqların müstəqilliyini pozub, mücərrəd varlıqları konkretləşdirə bilmək bacarığından getmir. Söhbət onun özündən gedir. İnsan fiziki və bioloji göstəricilərinə görə, konkret və apodiktik varlıqdır. Bununla yanaşı, o, idrakına görə mücərrəddir. Onun şəxsiyyəti, vətəndaşlığı, mütəxəssisliyi tədricən, düşüncə tərzinə, bilik səviyyəsinə uyğun formalaşır. Burada müəyyən, konkret bir hədd yoxdur. İnsan bir tərəfdən ilahi aləmlə əlaqəli olan ruha malikdir və onun idrakı yüksəldə biləcəyi səviyyə sonsuzluğa bərabər görünür. Digər tərəfdən, təfəkkürünün onu hansı səviyyəyə qədər endirə və ya qaldıra biləcəyi hədd məlum deyil. İnsan ruhunun və düşüncəsinin daim başqa biliklərə, sistemlərə, onlardan qazanacağı işığa ehtiyacı var. İnsan mənən böyüməyə qadirdir, hətta məcburdur.

Dediklərimizdə maraqlı bir detala diqqət yönəldək. İnsan yalnız bitki, yaxud heyvani ruhu səviyyəsində qalanda və düşüncəsi maddi dünya çərçivəsində, bir çevrə boyunca, instinktiv olaraq yaşayanda o konkret varlıq olaraq qalır. Belə nəticə də çıxartmaq olar ki, konkret olduğuna görə, həm də müstəqildir, tamamlanmış, doymuş bir sistemdir. Bununla belə, məhz mücərrəd varlıq olduğuna görə, bu tərif ona uyğun gəlmir. Yəni insan öz istəyi və iradəsi ilə “konkret və müstəqil” qalmaq istəsə də, şüuru – nüvəsi ona bu imkanı verməyəcək. İnsanın şüurunda daha böyük sistemlə əlaqə ilk yaranışdan mövcuddur.¹ Bu, sonradan qazanılan bir hiss, bilik deyil. Buna görədir ki, mükəmməl fiziki göstəricilərin konkret həddi, etalonu, hətta ölçü vahidi də var, ancaq mənəviyyatın yoxdur.

¹ Bünyadzadə K. “Natamamlıq sindromu və ya Ruhumuzu dinləməyi bacarırıq mı?” *Gəncliyin fəlsəfəsi*, Bakı, “Nurlar”, 2009, s. 90.

§ 25. *Eydos haqqında mülahizələrə təkrar baxış*

Materiya və ideya fəlsəfənin təməl prinsipləri olduğuna görə, sufi fenomenologiyaya girişi biz də onların təhlilindən başladıq. İrəli sürülən mülahizələrdən sonra onlara təkrar qayıtmaqla açar məqamları açıqlamış olarıq.

Sufi fenomenologiyada təməl anlayış eydosdur. Eydos bütün yaradılmışların tərkibidir. Yaradandan başqa hər şey eydosdur. Bütün yaradılmışlar haradasa Yaradandan kənarda deyil, elə Onun mülkündədir. İnsan özü də eydosdan ibarət olduğuna görə, onun idrakı yalnız eydosların ilkmənbəyinə qədər yüksələ bilər. İlkmənbədə eydoslar bütöv halda bir enerji, nur axınıdır. Başqa sözlə desək, yaradılış təkdən başlayır və növbəti tək yaranana qədər ümumi mərhələdən keçir.

Yaradanın “ol” əmri ilə ümumi işı selinin zərrələrindən birinə ideya yükləyir və o, fərdi eydosa çevrilir. Hər eydosun tərkibində ilkmənbədən aldığı nur və enerji mövcuddur. Hər yaradılmış eydedik struktura malikdir. Hər struktur nüvə (vacib eydos) və köməkçi, mümkün eydoslardan ibarətdir. Eydoslar fərdi mahiyyətə malik olmaqla yanaşı, eydedik strukturun da öz mahiyyəti və həqiqəti var.

Materiya və ideya eydosun fərqli mahiyyətə malik formalarıdır. İlk yaranış anından hər ikisinin mahiyyəti bəlli olur. Eydedik struktur tədricən köməkçi eydosların nüvənin ətrafına toplanmaqla yaranır. Onlar nüvənin mahiyyətinin, həqiqətinin açılmasına və reallaşmasına xidmət edirlər. Materiya əsasən köməkçi eydoslardır. Ən kiçik varlığın da öz eydedik strukturu olduğuna görə, bütün yaradılmışları çoxnüvəli adlandırmaq olar. Hər kiçik struktur daha böyüyünün tərkib hissəsidir. Kiçiklərin nüvəsi böyüklərin mümkün eydoslarıdır.

Eydosun yaranışı və məhvi Yaradana məxsusdur. İnsan yalnız hazır eydoslar vasitəsilə yaradır. O, eydedik strukturları dağıdıb mümkün eydosları vacib eydos kimi istifadə etməklə yeni strukturlar formalaşdırır, strukturların nüvələri vasitəsilə üst strukturlara keçid edə bilər. İnsanın yaradıcılığı da tək-ümumi-tək formulu üzrə irəliləyir. Xüsusilə tək-

Şufi fenomenologiyaya giriş

lər arasındadır və mövcud ümuminin çərçivəsini genişləndirmək üçün çıxış nöqtəsidir. Yaradıcılıq varlıqlar arasında yalnız insana xas bacarıqdır. Bir var ümumi biliklər əsasında nə isə hazırlamaq. Hətta ruhun heyvani səviyyəsində də instinktlərlə nə isə qurmaq, düzəltmək. Bu, maddi dünya çərçivəsindən kənara çıxmır. Bir də var təklər arasında xüsusini sezərək yeni bir şey yaratmaq. Bu məlum ümumi hüdudları aşmaq və düşüncə tərzində, böyük həqiqətdə yeni bir çərçivə təyin etməkdir. Bu yaradıcılıq insan iradəsi və hökmü ilə ilahi iradə və hökmünün üst-üstə düşməsidir. İradə şüurun nurunun bir istiqamətə yönləndirilməsi və onun həmin trayektoriyadan kənara çıxmamasına riayət etməkdir. Hökm həmin eydosun lazımı yerdə dayanıb, lazımı strukturda öz yerini tutması üçün verilmiş qərardır.

Şüur insanın eydedik strukturunun nüvəsidir. Şüur mürəkkəb strukturudur və onun da öz nüvəsi var, ancaq o barədə hər hansı mülahizə irəli sürmək üçün kifayət qədər ideyaya malik deyilik. Şüurun nuru həm nurlandırıcı, həm də idarəedicidir. Yəni şüur öz gedəcəyi yolu (idrak prosesini), qaranlıq məqamları işıqlandırmaqla yanaşı, həm də qavradığı eydosların nurunu idarə edər, öz nuruna qata bilir. Bu, şüurun başqa eydoslardan əsas fərqi. Şüur qazandığı hər yeni nuru – həqiqəti özünə qatmaq üçün mütləq özünə qayıtmalıdır. Bu səbəbdən idrak prosesinin trayektoriyası çevrə xarakterlidir. Orada diametrin bir ucu şüur, digər ucu obyekt, aradakı məsafə mümkün eydoslardan keçən xətdir. İnsan şüuru yaranmış olduğuna görə, həqiqətləri qavrama prosesi məhduddur – o, tədricən və yalnız hazır olduğu qədər həqiqət qəbul edə bilir. Materiyanın və ideyanın eydoslardan ibarət olması ona bu imkanı verir – insan böyük həqiqətləri hissə-hissə qavrayır. İdrak xətti həqiqətin bilinməsi, görülməsi və bilavasitə mahiyyətinin dərkə mərtəbələrindən ibarətdir. Sonuncu mərtəbə ruhun iştirakı və köməkliyi ilə mümkündür.

Ruh təkeydoslu sadə varlıqdır. O, artıq forma qazanmış, müəyyən mahiyyətə malik sistemə verilən enerji və hərəkət qüvvəsidir. Ruhun maddi bədənə qulluq edən hissəsi nəfs, can adlanır. Ruh ilahi aləmlə bi-

Sufi fenomenologiya

lavasitə əlaqədir. Şüur və ruhun arasında yaranan əlaqə şüurun nurunu artırır. Bunun nəticəsində onun ilahi aləmə yolu açılır, irrasional bilikləri dərk etməyi bacarır. Bu əlaqə nəticəsində ruh bitki və heyvani mərtəbədən sonra insani səviyyəyə qalxa bilir. Eyni zamanda, bu əlaqə insanın idrak prosesinin maddi aləmdə bitməyib, ruhani aləmdə də davam etməyinə şərait yaradır. İnsanın iradəsi, hökmü və yaradıcılıq qabiliyyəti ruhun şüura əlavə etdiyi nur vasitəsilə daha güclənir. İdrak insanın özünün təyin etdiyi nüvə əsasında yeni eydedik struktur qurmaqdır. Bu struktur daha böyük həqiqətin bir parçası da ola bilər, təməlsiz, müvəqqəti biri də. Düşüncə eydedik strukturda, yəni başqa eydoslar arasında bir eydosu fərqləndirməklə, bir nöqtədən başlanır. İdrakın ilk qavradığı şey *tode ti*-dir: şeyin idrakın bir anına sığan həqiqəti.

Zaman nüvəsiz struktura malikdir. O, eydosların bir istiqamətdə axınıdır. Zaman efir kimi varlığı ilk yarandığı andan bürüyən və onunla bərabər var olan eydosdur. Dünyada eydoslar qədər zaman oxu mövcuddur. Həm ilahi (metafizik), həm də maddi dünya çərçivəsində zaman axını var. Buna görə də, sufi fenomenologiyaya görə, zaman ikiölçülüdür. İndi onların kəsişmə anı, nöqtəsidir. İndi-ni təyin edən həmin nöqtə ilə kəsişən şüurdur. İndi zamanın *tode ti*-sidir. Keçmiş həmin nöqtədən əvvəl, gələcək ondan sonrakı nöqtələrdir. Şüur sayəsində kəsişmə anı dəyişə bilir. Nəticədə keçmiş, yaxud gələcək də indi olaraq qəbul edilir. Şüur zaman xəttində nə qədər çox indi ehtiva edərsə, bir o qədər idrakı radiusu geniş olar. Başqa sözlə desək, idrak zaman eydoslarını izləmək deyil, onun müəyyən bir hissəsi əsasında öz trayektoriyasını cızmaqdır. Metafizik zaman sayəsində idrakın çevrəsi maddi dünya çərçivəsindən çıxaraq dördüncü ölçüyə keçə bilər.

Məkan eydosun və eydedik strukturun tutduğu yerdir. Eydedik struktura müvafiq olaraq məkan dəyişə bilir. Buna görə də, sufi fenomenologiyaya görə, bir şeyin məkanı yalnız onun maddi dünyadakı formasının tutduğu ilə ölçülmür. Şeyin eydedik strukturu daha böyük miqyaslıdır. İdrak *tode ti*-dən başlayır deyə, məkanın da yalnız kiçik bir hissəsini qavrayır. Hər idrak çevrəsi həm də məkanın bir hissəsini ehti-

Sufi fenomenologiyaya giriş

va etmiş olur.

Eydosların dərki onların ilkmənbəyinə – sabit mənbələrə qədər yüksələ bilmək qüdrəti verir. Hər eydedik struktur bütövdür və konkret-dir, nüvəsində ehtiva olunan həqiqətin ifadəsidir. Eydedik strukturlar şəbəkə quruluşludur, birindən digərinə, kiçikdən daha böyüyə keçid mümkündür. Bu baxımdan, hər varlıq konkret olduğu qədər də mücərrəddir. Bu həm də o deməkdir ki, fərqli prizmadan, fərqli şəraitdə eyni eydosun mahiyyətinin müxtəlif tərəfləri üzə çıxarıla bilər.

Beləliklə, göründüyü kimi, sufi fenomenologiya özündə bir neçə fəlsəfənin, xüsusilə sufizm və Husserl fenomenologiyasının üzvi vəhdətidir. Antik dövrdən tutmuş çağdaş dövrün filosoflarının görüşləri də məhz bu baxış bucağından araşdırılır. Məsələn burasındadır ki, bəzən müəyyən bir fəlsəfi kateqoriya, prinsip, yaxud qanun düşüncələri o qədər “işğal edir” ki, digər əhəmiyyətli bir məsələ ikinci planda qalır, öz “indisi”ni gözləyir. Eydos belə anlayışlardandır. Düşünürük ki, sufi fenomenologiya, yaxud eydosologiya eydos anlayışı üçün *tode ti* ola biləcək.

II bölmə. Sufi fenomenologiya: nəzəriyyələr, prinsiplər, kateqoriyalar

§ 26. Rasional və irrasional bilik

İlk bölmədəki təhlillərdən belə məlum oldu ki, sufi fenomenologiya özündən əvvəlki fəlsəfələrin vəhdətidir. Əslində, bu vəhdəti yaratmaq üçün əvvəlcə ümumi mənzərəni yaratmağa çalışırıq, çünki bu halda mövcud boşluqları, yaxud uyğunluqları görmək daha asan olur. Yalnız bundan sonra bir-birini tamamlayan məqamları müzakirəyə cəlb edirik. Məsələ burasındadır ki, istər elmi, istərsə də fəlsəfi aləmdə kifayət qədər yeni addımlar, yeni sözlər var və yalnız kompleks baxış onların nə dərəcədə bir bütövün hissələri olduğunu ortaya çıxara bilər. Sufi fenomenologiya məhz həmin kompleks baxışdır. Yəni bir tərəfdən o, mövcud boşluqları doldurmağa cəhd edir, digər tərəfdən, fərqli baxış bucağından bütöv, universal həqiqətin təhlilini verir. Sufi fenomenologiyanın məqsədi kimi isə inkar etmək, yaxud kimin isə təfsirçisi olmaq yox, düşüncə inkişafında yeni imkanları göstərməkdir. Təbii ki, müəyyən mübahisəli məqamlar var və olması zəruridir, çünki bitkin bir fəlsəfi sistemdən yeni çıxış göstərmək, yaxud bir-birinə yad görünən düşüncələr arasında ortaq məqamlar axtarmaq birmənalı qarşılıqlı bilməz. Qılınc zindanla çəkicin “müzakirəsinin” nəticəsi olduğu kimi, həqiqət də fərqli düşüncələrin çarpışmasında cəlalanmalıdır. Yetər ki, sağlam nüvə olsun. Sufi fenomenologiyada düşüncə tarixinin həm fəlsəfi, həm dini, bəzən mistik, həm də mümkün qədər elmi mövqelər cəlb edilir.

Hər fəlsəfənin “inşaat materialı” bilik və onun əldə edilməsi metodudur. İlk bölmədə biz bilik haqqında geniş məlumat verdik. İndi isə biliyin iki növü haqqında – rasional və irrasional bilikləri təhlil edəcəyik. Burada iki əhəmiyyətli məqam var: a) rasional və irrasional biliklə-

Sufi fenomenologiyaya giriş

ri idrak prosesinin iki fərqli, ancaq bir-birini tamamlayan tərəfləri kimi qəbul etmək; b) elmi mülahizə ilə ruhani təcrübə arasında əlaqənin varlığını göstərərək, idrak prosesində onlar arasında balansı təyin etmək. Bununla sufi fenomenologiya irrasional biliyi idrak zəncirinin həlledici halqalarından birinə çevirir və düşüncənin üfüqlərini vertikal istiqamətdə də genişləndirə bilər.

Bilik – şüurun ətrafına refleksiyasıdır. Bu, ilk təmasda da baş verir, ara mərhələlərdə də, artıq təmas bitəndən sonra da, yəni mühakimə zamanı da. Proses boyu bilik dəyişir: o, arta da bilər, azala da, aydınlaşa da bilər, əksinə, müəyyənliyini itirə də. Yəni ilk və son nəticə bir-birindən fərqlənir. Burada bir məsələ xüsusilə vurğulanmalıdır: *bilik şüurda reallığın refleksiyasıdır*. Hətta ilk baxışda ön planda xəyal, fantaziya dursa belə, onun mütləq real nüvəsi vardır. Şüur yalnız həqiqətən təmasda olduğu halda bilik qazana bilər. Biliyin xarakterini də həmin təmas təyin edir. Bu təması fəaliyyət sahəsi, baxış bucağı, metodologiya da adlandırmaq olar. Bunun nəticəsi olaraq biliklər müxtəlif növlərə ayrılır: sosial bilik, elmi bilik, məişət biliyi, dini bilik, rəasional, yaxud, irrasional biliklər və s. Əhəmiyyətli məqam budur ki, obyekt deyil, ona münasibət dəyişir. Məsələn, ölüm hadisəsinə bioloqlar zülalların sintezinin dayanması və parçalanması, filosoflar hər canlının təbii sonluğu və substansiyanın, yəni onun varlığını təşkil edən mahiyyətin yox olması, ilahiyatçılar isə ruhun bədəni tərk etməsi kimi izah edirlər. Biliyin rəasional və ya irrasional olması da məhz metod və obyektə münasibət təyin edir. Bu o deməkdir ki, subyekt də, obyekt də eyni qaldığı halda metoddan asılı olaraq alınan biliklər dəyişir.

İrrasional bilik ruhani təcrübə zamanı qazanılır, yəni bu biliyin alınmasında bilavasitə ruh iştirak etməlidir. Ruh şüurdan və ağıldan daha çevikdir və buna görə də təmasları daha çoxdur. Lakin bu təmasların çoxu bilik olaraq şüura daxil olmur. Əvvəlcə şüurun həcmi formalaşmalıdır. Bunu edən isə rəasional bilikdir. Məsələn, körpə uşağın irrasional olaraq nə bildiyini təyin etmək mümkün deyil. Ancaq onun şüurunun rəasional tutumu kiçik olduğuna görə yalnız sadə, sadə olduğuna gö-

Sufi fenomenologiya

rə də əlaqəsiz bilikləri ehtiva edir – ayrı-ayrı əşyalar, rənglər, hadisələr, adlar. Şüür inkişaf etdikcə, biliklər arasında əlaqə yarandıqca biliklər də mürəkkəbləşməyə başlayır. Şüurun tərkibindəki bilikləri çatdıran dildir, eyni zamanda, dili formalaşdıran da şüurdur, daha dəqiq desək, qazanılan biliklər. Dil şüurun hökmündədir və onun çərçivəsindən kənara çıxan biliyi, informasiyanı ifadə etməkdə çətinlik çəkir. Burada əhəmiyyətli bir məqam da vurğulanmalıdır. Bəzən irrasional bilik o qədər çox olur ki, şüurun rəasional çərçivəsinə sığmır və kənara çıxır. Sufizmdə bu şathiyat (şatahat) adlanır – suyun öz məcrasından kənara çıxması. Mübahisələrə, ciddi tənqidlərə, hətta təqiblərə səbəb olan ifadələr məhz bunlardır. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam da var. Körpələrdə də həmin çərçivə kiçikdir, lakin onlarda hər hansı şatahatdan danışmırıq. Bir var insan şüursuz şəkildə irrasional biliklərlə qarşılaşa və bu zaman onun həcmnin şüür üçün heç bir əhəmiyyəti olmur. Körpələrdə belədir. Bir də var, şüurlu şəkildə rəasional mərhələdən sonra irrasionala keçə və bu zaman alt qatla üst qat bir-birinə uyğun gəlməyə. İri qabdakı suyu bir stəkana tökmək kimi. Bu, şatahatdır.

Şüurun həcmnin artması bir tərəfdən mürəkkəb bilikləri qəbul etmək imkanı deməkdirsə, digər tərəfdən onların həm də əvvəlki biliklərlə təsdiqlənməsi, sabitlənməsi deməkdir. Buna nümunə olaraq elmi təcrübə ilə təsdiq olunmuş, empirik və ya praktik yolla yoxlanması mümkün olan bilikləri göstərmək olar. Hər yeni biliyi dəstəkləyən məlumat nə qədər ümumi və artıq hər kəs tərəfindən qəbul edilmiş olarsa, bir o qədər özü də tez ümumiləşər, ictimaiyyət tərəfindən tez qəbul edilir. Bunlar rəasional biliklərdir. Bəzən şüür yalnız şəxsi təcrübəyə, hətta daha dəqiq desək, ruhani təcrübəyə əsaslanır. Təbii ki, həmin biliyin əldə edilməsi zamanı hər hansı dəstəkləyici bilikdən söz gedə bilməz, çünki ruhani təcrübələr fərdidir. Bunlar irrasional bilikdir və çoxluq tərəfindən nəinki qəbul edilmir, hətta ümumiyyətlə bilik olması şübhəyə alınır. Onların şüür çərçivəsinə düşməsi üçün həm başqa biliklər tərəfindən dəstəklənməli, onların arasında yer tutmalı, həm də ifadə oluna bilən hala gəlməlidir.

Sufi fenomenologiyaya giriş

On altı il əvvəl doktorluq dissertasiyasında Şərq və Qərb düşüncə tarixində irrasional biliyi araşdıranda belə bir qənaətə gəlmişdik ki,¹ insanın əqli inkişafına təsir göstərən, onu istiqamətləndirib cəmiyyətdə öz yerini tutmağa köməklik göstərən müxtəlif növ biliklər insanın məkanı və ünsiyyətdə olduğu obyektlərlə sıx əlaqəlidir. Başqa sözlə desək, insan məqsədyönlü şəkildə qazandığı biliklərlə yanaşı, ətraf da onun şüuruna təsir göstərir və müəyyən biliklər qeyri-ixtiyari digərlərinin yanına əlavə edilir. Bu biliklər həm açıq şəkildə öz təsirini göstərə, həm də şüuraltında toplanıb yeri gələndə özünü büruzə verə bilir. Bəzən onlar kifayət qədər güclü olduğuna görə, məqsədyönlü təhsili də üstələyə bilir. Məsələn, orta məktəbdə yaxşı təhsil almış, valideynləri tərəfindən yüksək dəyərlərlə böyüdülmüş bir uşaq yaşadlarının, olduğu mühitin dağıdıcı təsirinə məruz qalmaqla tamamilə fərqli bir həyat tərzi seçə bilir. Yaxud körpə gözləyən gələcək anaların dinlədiyi musiqi, olduğu mühit sonra onun uşağında özünü göstərir. Belə biliklərin toplanması məhz insanın ətraf mühitlə təmasından asılı olur. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, körpə, uşaq yaşlarında belə bilikləri idarə etmək, anlamaq çətin olduğuna görə, onlar bir növ emal edilmədən, xammal şəkildə şüura hopur və onun naməlumluğu böyük maraq oyatmaqla yanaşı, həm də güclü təsirə malik olur. Bu mərhələdə, yəni uşağın özünün bilikləri idarə etmək qabiliyyətinə qədər bütün məsuliyyət valideynin və müəllimlərin üzərinə düşür. Onu da mütləq təkrar edək ki, bu məsuliyyətin insanın öz üzərinə düşməsində onun sistemli təhsilinin rolu böyükdür.

Bilik hazır ev deyil, “inşaat materialıdır”sa, deməli, idrak prosesinin sonunda qazanılan deyil, həm də bu prosesi irəli aparan, istiqamətləndirən gücdür. Rasional bilik həmin istiqaməti bilavasitə təyin edir. Bir var insan kor-təbii, bir də var məqsədyönlü şəkildə bilik ala. Birinci halda birliklər həm bir-birini tamamlaya bilir, həm də idrakı irəli apara. Üstəlik, qeyd etdiyimiz kimi, rasional bilik şüurun həcmi və xarakterini müəyyənləşdirməklə onun qəbul edəcəyi gələcək bilikləri də “nəza-

¹ Bünyadzadə. Şərq və Qərb..., s. 19.

rətə götürür”. Buna müvafiq olaraq hər şüur səviyyəsinin öz öyrənmə üsulu və öz obyektini yaranır. Məsələn, cökə ağacının keyfiyyətlərini öyrənmək istəyən biri üçün onun yanında bitən moruq kolunun heç bir əhəmiyyət yoxdur. Həmin yerin relyefini, faunası öyrənən biri isə o ağacı bütün məkanla bərabər öyrənəcək. Unutmaq olmaz ki, bilik ondan istifadəsinə uyğun olaraq da fərqlənir. Bilik istifadəyə uyğun şəkildə, miqyasda öyrənilir. Kimsə cökə ağacını bir musiqi aləti düzəltmək üçün öyrənir, digəri onun tibbi keyfiyyətləri üçün, bir başqası ümumiyyətlə onu müqəddəs elan etmək üçün. Yenə təyinedici rəşional bilik və ona uyğun formalaşan şüurun həcmi və səviyyəsi oldu. Şüur artıq irrasional bilik üçün hazır olandan və onu qəbul etməyə başlayandan sonra şüurun formalaşmasında hər ikisi rol oynamağa başlayır. Bunun gözəl nümunəsini məşhur fizik Blez Paskalda görmək olar: müəyyən yaşına kimi rəşional biliklərlə irəli gedən alim irrasional bilik qazanandan sonra şüurunun istiqaməti kökündən dəyişib. İlk mərhələdə şüurda rəşional və irrasional biliklər arasında müəyyən mübahisələr yaranır, ancaq maraqlıdır ki, bu mübahisələr və gələn nəticələr şüurun həcmində böyüməsinə səbəb olur. Əgər ilk vaxtlar qazanılan biliklər daha çox rəşional şüurla təsdiqlənməli olurdusa, tədricən onun sırasına əsasən irrasional biliyə istinad edən və buna görə də daha çox aktivləşən iman, təxəyyül, ehtimal, ilham, vəcd də əlavə olunur. Ola bilsin, onlardan hansı isə sonradan təsdiqlənməyə, ümumiyyətlə heç təcrübəyə uyğun gəlməyə, ancaq bunun özü də bir bilikdir.

Rəşional biliyin nə olduğunu o qədər aydın təsəvvür edirik ki, hətta sadəcə bilik deyəndə də, məhz onu nəzərdə tuturuq. Xatırladaq ki, qədimdən bəri onun fərqli adlarla tanınan irrasional bilik haqqında §11-də məlumat vermişdik. Beləliklə, irrasional bilik – maddi və qeyri-maddi, təbii və fəvqəltəbii varlıqların gizli, batini həqiqətlərinin şüurüstündə inikasıdır. Bu, ruhani təcrübə vasitəsilə qazanıldığına görə, əsasən dinlə, bəzən mistika ilə əlaqələndirirlər. Lakin, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız şüurüstündə şüura keçə bildiyi və digər biliklərlə dəstəkləndiyi halda onu təcrübədə istifadə etmək, yararlanmaq mümkün

Sufi fenomenologiyaya giriş

dür. Başqa hallarda isə, o, yalnız sahibinin mənəviyyatında, əxlaqında, hətta gələcək idrak prosesində rol oynaya bilər. Bilik əldə etmə prosesinin fərdi və gizli olmasını və onun Ali qüvvə tərəfindən bəxş edilməsini ön planda tutsaq, irrasional biliyi obyektiv həqiqətin subyektiv inikası adlandıra bilərik. Lakin burada mübahisə yarana bilər ki, bəzən rəasional bilik də subyektiv xarakterli olur. Bu barədə gələcəkdə təkrar müzakirə açacağıq. Nəhayət, irrasional bilik – insanın Mütləq həqiqətin dərki prosesində rəasional biliyi tamamlayan və kamilləşdirən, rəasional vasitələrlə rəmzi şəkildə ifadə edilən bilik formasıdır.¹ İrrasional bilik tam deyil, rəasional biliklərin təsdiq edə bildiyi, daha dəqiq desək, rəasionallaşa bildiyi qədər ifadə olunur. Təzahürün orijinaldan kiçik olduğunu nəzərə əksər hallarda məhz rəmzlərdən istifadə olunur.

§ 27. Biliyin mənbələri və İlk mənbə. Təcrübə.

Biliyin mənbəyi obyektidir. Bu obyektin maddi, qeyri-maddi də, məkanı, zamanı heç bir əhəmiyyət kəsb eləmir. Hətta insanın özü də obyekt ola bilər. Başqa sözlə desək, biliyin mənbəyinin şüurdan kənar da olması ilk şərtidir. Digər əhəmiyyətli şərt isə ona göstərilən münasibətdir. Obyektə məhz bilik mənbəyi kimi yanaşıldığı halda o, məlumat daşıyıcısına çevrilir. Buna bariz nümunə kimi elə insanın özünü göstərmək olar. Münasibət həm də obyektə fərqli biliklərin mənbəyi kimi də açılır. Bu, bir tərəfdən, şeylərin mürəkkəb olmasına, digər tərəfdən, biliklərin də fərqli olmasına dəlalət edir. Mənbələr bilavasitə nüvə haqqında olduğu kimi, köməkçi, nisbi, hətta keçici bilikləri də ehtiva edir. Bunu təyin edən həmin mənbə ilə təmasda olan şüurun səviyyəsi, tutumudur. Həcm genişləndikcə qəbul edilən biliklər daha mürəkkəb olur və obyektə daha geniş radius üzrə əhatə edə bilər. Hər obyekt ya fiziki, ya da eydedik səviyyədə başqa obyektlərlə əlaqəlidir. Deməli, ona münasibətdən və qəbul edilən bilik keçici ola bildiyi kimi, başqa bir mənbəyə keçid rolunu da oynaya bilər. Eydedik səviyyədə bir strukturu-

¹ Bünyadzadə, Şərq-Qərb..., s. 29.

run nüvəsi başqa birinin köməkçi eydosu olması həm də bilik mənbələri arasında əlaqəni də izah edir. Başqa sözlə desək, şüurun səviyyəsindən asılı olaraq, o, bir obyekt haqqında fərqli biliklər ala bildiyi kimi, onun vasitəsilə başqa mənbələrə – obyektlərə də çıxış tapmağı bacarır.

Obyektlər arasında ən zəngin mənbə insan özüdür. Birincisi, insan şüurlu və ya şüursuz şəkildə daim bilik toplayır. Hər yeni məlumat mütləq onun şüurundakı biliklərlə təsdiqlənməklə yanaşı, təsdiqlənməyən, irrasional səviyyədə, şüuraltında çoxsaylı biliklər toplanır. Şüura daxil olan hər yeni məlumat ətrafında gedən mülahizələr əsasında yeni biliklər doğulur. Təsadüfi deyil ki, insanın əli çatdığı, lakin ən az öyrəndiyi, sirrini açdığı obyektlər arasında insan birinci yerdə durur. Üstəlik, nəzərə alsaq ki, ruhu vasitəsilə o, ilahi aləmlə – biliklərin sonsuz mənbəyi ilə bilavasitə əlaqəlidir, o zaman insanın bir bilik mənbəyi kimi zənginliyini təsəvvür etmək olar. İkincisi, şüur idrak prosesinin bir halqası, daha dəqiq desək, filtridir. İstənilən biliyin insan tərəfindən istifadə hüququnu məhz şüur verir. Nəhayət, üçüncüsü, insan fiziki və ruhani varlıqdır. Bu da onun hər şüur səviyyəsi üçün bilik mənbəyi ola biləcəyinə dəlalət edir.

Dediklərimizdə əhəmiyyətli məqamlardan biri də obyekt haqqında biliklərin iki səviyyədə olmasıdır: fiziki və eydedik. Hər iki səviyyədə başqa mənbələrə keçid mümkündür, lakin onu da nəzərə almaq lazımdır ki, yalnız eydedik səviyyədə obyektin ideya mənbəyinə qədər yüksəlmək mümkündür. Burada fərqi yoxdur, söhbət maddi şeyin eydedik strukturundan gedir, yoxsa onun mahiyyətinin. Xatırladaq ki, bir şeyin eydedik strukturu təkdir, bütövdür və onun tərkibində həm fiziki quruluşu, həm də mahiyyəti öz əksini tapır. Deməli, eydedik struktura çatmış şüurun mərhələ-mərhələ nüvəsinə qədər getmək imkanı var. Məhz bu məntiqdən də çıxış edərək bildirmək olar ki, bütöv struktur şəklində baxanda, hər mənbə başqa bir mənbəyə daxil olan biliklərdən biridir. İrrasional idrakı tədqiq edəndə belə bir nəticəyə gəlmişdik ki, biliyin üç əsas mənbəyi, bəzi mütəfəkkirlərin qeyd etdiyi kimi üç kitabı

Sufi fenomenologiyaya giriş

vardır: səmavi kitab (ilahi vəhy), təbiət və insan.¹ Nəzərə almaq lazımdır ki, hər üç kitab eydedik səviyyədə eyni struktura daxildir, biri digəri üçün keçid ola bilər. Burada vurğulamaq istədiyimiz məqam çoxsaylı mənbələrin – həm maddi, həm ruhani – kəşfinin tək mənbəyə aparmasıdır.

Tək – mənbə və biliyin eyniləşməsi, sadə bilik, tək eydos deməkdir. Məsələn, ruh həm mənbədir, həm bilik, çünki tək eydosdur. Onu vasitə kimi başqa bilik mənbələrinə aparmasının bura aidliyi yoxdur. Maraqlı bir nəticə alınır: deməli, tək mənbələr çoxdur. Bütün təklər isə tək enerji, yaxud işıq selindən gəlir. Yəni tək mənbə deyəndə biz Yarananı deyil, Onun yaratdığını nəzərdə tuturuq. Eyni zamanda, əgər insanın idrak gücünü və imkanlarını xatırlasaq, bu proses sabit mənbələrdən başlayıb Loqosla – Universal Təklə bitir. Burada əhəmiyyətli bir məqam var: hər mənbə özlüyündə tək olmaqla yanaşı, həm də çoxdur.

Nə qədər qərribə səslənsə də, insanın özünü obyekt kimi öyrənməsi iki cür olur: vasitəli və vasitəsi. Özünü maddi varlıq kimi öyrənmə bilmədiyinə görə, o, obyekt kimi başqa bir insanı öyrənir. O özünün, bütün insanların eyni orqanizmə sahib olduğunu bildiyinə görə, bir nümunənin öyrənilməsi ümumi biliklər əldə etmək üçün kifayət edir. Maraqlıdır ki, bəzən xüsusi təcrübələr zamanı, insan haqqında müəyyən xüsusi bilikləri öyrənmək üçün bənzər orqanizmlə heyvanlardan da istifadə edilir. Yalnız nəticə qanə edəndən sonra eyni təcrübə insan üzərində də aparılır. Yəni insan özünü başqası vasitəsilə öyrənməli olur. Əlbəttə, uğursuzluqlar da olur, insan orqanizmi öz fərdiliyini göstərir. Bununla belə, insanın maddi baxımdan öyrənilməsində “vasitəli mənbələr” yeganə üsul olaraq qalır. Vasitəsiz öyrənmə insanın özünü mənəvi və ruhani baxımdan təhlil etməsidir. Bu üsul qarşıdakını öyrənmək üçün yaramır, çünki hər mənəvi dünya, hər ruh fərdidir, unikalıdır. Hər iki bilik toplu halda götürüləndə insan özünü tam öyrənmiş sayılır.

Fəlsəfədə də eyni bölgü qüvvədədir. Belə ki, bir var başqa filo-

¹ Üç kitab haqqında mülahizələrimizə geniş bax: Bünyadzadə, Şərq-Qərb..., s. 31-33. Bünyadzadə K. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı, Çaşıoğlu, 2010, s. 101-102

Sufi fenomenologiya

sofların biliklərini, artıq işıqlandırdığı həqiqətləri istifadə edə, bir də var öz ruhani təcrübəsi müddətində qazandıqlarını. İnsanın öyrənilməsi zamanı birinci hal, yəni vasitəli öyrənmə daha obyektiv hesab edilir, ikinci isə subyektiv. Halbuki, hər ikisində insan özünü bir obyekt olaraq öyrənir. Lakin qeyd edək ki, məhz ikinci hal başqaları üçün bağlı olan bir bilik mənbəyini açmağa qabildir. O, biliyin obyektiv dünyadan başqa daha bir mənbəyindən də istifadə edir – öz şəxsiyyətindən. Bəli, heç kim insanın mənəvi dünyasını ondan yaxşı tanıya bilməz və o, qazandığı bu bilikləri ümumiləşdirir. Bunu təqribən şairlərin yaradıcılığı ilə müqayisə etmək olar: şəxsi düşüncələr, hisslər, həyəcanlar. Yəni burada mənəviyyat özü də bir bilik mənbəyi kimi qəbul edilir, çünki obyektiv dünyanın təsiri – eşidilən musiqi, görülən gözəllik, yaxud şahidi olduğu eybəcərliklər mənəvi dünyanın formalaşmasında müəyyən rol oynayır, nəticədə daxili dünyada tamamilə yeni biliklər, təəssüratlar formalaşır. Ruhani təcrübə isə bundan daha dərinidir, həmin şeirlər, musiqi əsərləri mənəvi təcrübənin yalnız görünən, ifadə edilən hissəsidir.

Qeyd etdiyimiz kimi, hər mənbə başqa birinin açılmasına vəsilə olur. Yalnız ruhani təcrübənin idrak prosesinə qarışması ilə bu mənbələr həm də vertikal şəkildə, yəni maddi aləmin fəvqündə də açılmağa başlayır. Burada da trayektoriya maddi dünyada olduğu kimi, bir eydosdan digərinə, təkdən ümumiyyə və yenə təkə doğru irəliləyir. Bir daha təkrarlayaq ki, ruh özü obyekt deyil, mənbə deyil, çünki təkeydoslu varlıqdır. O, daha çox bilik mənbəyi açmaq üçün vasitədir. Burada iki istiqamətli bir vasitəçilikdən gedir. Bir tərəfdən maddi aləmdəki şeylərə baxış bucağı dəyişir və təfəkkür daha dərinə nüfuz edə bilir, şaquli, yəni maddi dünya çərçivəsində də əlavə biliklər görməyə imkan verir. Digər tərəfdən, insan mənəviyyatından sonsuz bilik mənbəyinə yolu aydınlandırır.

Dediklərimizdə əhəmiyyətli və açar məqamlardan biri də təcrübədir. İnsan iki cür təcrübəyə malikdir: maddi dünyada qazanılan biliklərin bilavasitə tətbiqi, təsdiq üçün yoxlanılması, bir də var ruhani təcrübə. İlk baxışda tamamilə əks istiqamətli və mahiyyətli olan bu təcrübə-

Sufi fenomenologiyaya giriş

lərin ortaq nöqtəsi şüurdur. Hər iki halda idrak prosesi şüurun qazan-dıqlarına istinad edir. Hər ikisində məqsəd əvvəlki bilikləri yoxlamaqla yanaşı, həm də bilik mənbəyi ilə növbəti mənbənin kəşfidir. Onların fərqli istiqamətdə irəliləməsi də və bu fərq şüur daxilində ziddiyyət yarat-sa da, hər ikisi şüurun inkişafına xidmət edir. Düzdür, onlar arasındakı ziddiyyət bəzən o dərəcəyə çatır ki, insan birindən imtina edir, lakin bu zaman ikinci hərəkət də ziyan çəkir, çünki hər bilik yalnız rasionallaşdırdığı halda ümumiləşmə və ifadə oluna bilər.

§ 28. İlk mənbə (davamı)

Hər eydedik struktur bilik mənbəyi hesab edilir: nüvədə şeyin əsas mahiyyəti, mümkün eydoslarda isə keçici həqiqətlər ehtiva olunur. Həmin mənbələr insanları ona müraciətlərinə uyğun açılır və ilk baxış-da tamamilə əlaqəsiz bir bilik ortaya çıxır. Məsələn, sakura ağacında qədim xalq hikməti axtaran bir şəxsdən fərqli olaraq, soyuqda donan biri üçün həmin ağac yalnız odun kimi maraqlıdır. Bu, insanın subyektiv düşüncəsinin verdiyi bilik deyil, həmin strukturda zənn var idi. Bununla biz, bir strukturun özündə bir neçə, zamanla hətta açılmayan biliklər də ehtiva etdiyini qeyd etmək istəyirik. Deməli, strukturların sayı qədər bilik mənbələri vardır. Lakin bütün strukturlar vahid strukturun tərkib hissəsi olduğuna görə, mənbələr də ilk mənbədə cəmləşir.

İlk mənbə bütün şeylərin eydos qazandığı məkandır. Başqa cür desək, ideyaların “ol” əmri ilə ümumi ideyadan ayrılıb məhdudlaşdırıldığı yer. Burada iki vacib məqam vurğulanır. Birincisi, İlk mənbə məhduddur, çünki yaradılmışdır deyil. Lakin sonsuz enerji, işıq seli ilə bilavasitə əlaqəlidir və Yaradanın iradəsi ilə daim yenilənir. İnsan təfəkkürü onu ehtiva edə bilmədiyinə görə, onu sonsuz adlandırır. Onun işarətlərindən biri kimi, Qurani-Kərimdən bu ayəni göstərmək olar: “Əgər yer üzündəki bütün ağaclar qələm olsaydı, dəniz də (mürəkkəb olub) ardından ona yeddi dəniz də qatılardı, yenə də Allahın Sözləri qurtarmazdı. Həqiqətən, Allah Qüdrətlidir, Müdrikdir” (Qurani 31/27). İlk mənbə Yaradanın ideyalarının – eydosların müəyyən strukturlar üzrə

Sufi fenomenologiya

paylandığı, missiya qazandığı aləmdir. Özündə çoxluq və müxtəliflik ehtiva etməsinə baxmayaraq, o, vahiddir.

İkincisi, bura bütün eydedik strukturların başlanğıc məqamıdır və mürəkkəbdir. Buradakı ayrı-ayrı ideyalar üzvi şəkildə əlaqəlidir. Bu əlaqə daimidir və şeylərin maddi forma qazanmasından sonra da saxlanır. Ona səbəb idrak prosesi zamanı insan eydedik strukturlar arasında keçid edə, biri vasitəsilə digərini də kəşf edə, qavraya bilir. Strukturların sayı və həcmi çox olduğuna görə, insan onu yalnız fraqmentlər şəklində öyrənə bilir. Bu mənada fizika, kimya, biologiya və s. elmlərin qanunlarını ümumi bir strukturların ayrı-ayrı hissələri adlandırmaq olar.

Plotində yaradılış iyerarxiyası İlkvəhdətlə başlayır: “İlkvəhdət hər şeydir, eyni zamanda yaradılmışlardan biridir. Hər şeyin başlanğıcı bütün varlıqların cəmi ola bilməz; yalnız o mənada başlanğıcdır ki, ona gəlir və ondan çıxır, dəqiq desək, onda hər şey hələ yoxdur, hələ olacaq”.¹ Başqa sözlə desək, bu, hər şeyin hələ ideya şəklində, potensial şəkildə var olduğu bir məkandır. Ondən fərqli olaraq, Şihabəddin Süh-rəvərdi İşraq fəlsəfəsini Nurlar Nuru ilə başlasa da və yaradılış onunla başlasa da, bütün nurların fəvqündədir. Yalnız Ondən yaranan ilk mü-cərrəd nur «özlüyündə kasıb»² olsa da (Nurlar Nuruna nisbətdə), «ilk olduğuna görə zəngin»dir, Nurlar Nuruna ən yaxın və nurlar arasında «ən böyük nur»dur. Süh-rəvərdi ilk nurun yaradılışını belə təsvir edir: “Bu, Ondən ayrılmaq (çıxarılmaq) deyil», “ayrılma və birləşmə günahın xüsusiyyətlərindəndir”. Uca Nurlar Nuru bundan yüksəkdir. Ondən bir şey ayrılmaz”, “günəşin şüası yalnız onunla (günəşlə) mövcuddur”,³ yəni şüa günəşdən müstəqil bir varlıq kimi ayrıla bilməz və var oluşuna görə ona möhtacdır. Yaradılış məhz birinci nurdən başlanır. Sufizmdə isə İlkmənbə İbn Ərəbinin termini ilə sabit mənbələr (ayani-sabitə) adlanırlar: “Haqqın öz-özüne və öz uluhiyyətinə dəlil olması və aləmin yalnız Onunla mümkün olan sabit mənbə formasında Onun təcəllisi olması

¹ Плотин. Эннеады, V 2.1.

² Süh-rəvərdi. Hikmət əl-İşraq, s.12.

³ Yənə orada, s. 128-129.

Sufi fenomenologiyaya giriş

haqqında sənə kəşf verilir”.¹ Sabit mənbələr ilahi sifətlərdən doğan ideyalardır, bir növ onların inikasidir: “Bizim adlarımız Allahın adlarıdır, çünki şübhəsiz bizim ehtiyacımız Onadır. Bizim mənbəyimiz özlüyündə Onun kölgəsindən başqa bir şey deyil. O, bizim mənliyimiz (هوية - *huviyə*) olmayan mənliyimizdir”.² Sufi fenomenologiyaya görə, İlkənbə sufizmdə olduğu kimi ilk yaradılmış deyil, yalnız ilkdən (vahid enerji selindən) ayrılan ideyalar aləmidir, lakin Plotin fəlsəfəsinə uyğun olaraq, məhz o, yaradılış iyerarxiyasının başında durur və yaradılış prosesi onunla başlayır, Sührəvərdi fəlsəfəsinə uyğun olaraq Yaradan yaradılış fəvqündə dursa da, hər birində nurundan zərrə var və bu, həmin şeyin varlığının təminatıdır. Əslində, fərqli filosoflardan nümunələr gətirməklə biz Universal həqiqətin – strukturun ayrı-ayrı hissələrinin müxtəlif zamanlarda təzahürünü vurğulamağa çalışırıq.

Əvvəlki araşdırmalarımızda biz idrak prosesinin ilkənbəyə qədər qalxa bilməsini düşündük. Daha sonrakı təhlillərimizdən belə qənaətə gəldik ki, insan yalnız Loqosa – yalnız varlıq qazanmış şeylərin və insan idrakı üçün açıq olan həqiqətlərin məkanına qədər yüksələ bilər. Bu, həm də o deməkdir ki, əvvəla, heç də bütün eydoslar varlıq qazanmır, ikincisi, heç də bütün həqiqətlər insanın məhdud idrakı üçün əlçatan deyil, üçüncüsü, Loqos ilkənbənin tərkibində olsa da ondan kiçikdir. Məsələn, oxucu yazıçının hazır təqdim etdiyi romanı oxuyur və özünün anladığı mətləblə bitirir. Bu mətləb oxucunun məqsədi ilə üst-üstə düşməyə, onun bir hissəsi ola bilər. Üstəlik, bu zaman oxucu yazılma prosesi zamanı müəllifin bütün hissələrindən, düşüncələrindən, gizli həyəcanlarından xəbər tuta bilməz. İlkənbə müəllifin roman yazmaq niyyəti, ideyasıdır, Loqos həmin hazır romandır.

İlkənbə təkin daxilində çoxun doğulması, Tək Allahın sonsuz ideyalarıdır. Loqos çoxluğun təkə qayıtmasıdır. Qayıdan ayrı-ayrı fərdlərin idrakı olsa da, onun qayıtması üçün müxtəlif biliklər toplanır, hə-

¹ (İbn Ərəbi. *Fusus əl-Hikəm*) s. 71. ابن عربي محي الدين. فصوص الحکم لتعلیقات علیہ قیل و قال. دار صحاحیاء الکتب العیة. 1946.

² Yenə orada, s. 106.

Sufi fenomenologiya

qiqətlər qavranılır. İnsanın şüur və ruhunun ilkmənbəyi ilə əlaqəsi heç vaxt kəsilmir, çünki mahiyyəti onlara bağlıdır. Sadəcə kimsə bu əlaqədən istifadə edir və ora qayıdır, bir başqası isə onu qavramadan elə maddi dünya çərçivəsində öz həyatını başa vurur. Sabit mənbələrlə daxili əlaqə bütün varlıqlarda var, ancaq insan onu qavramaq qabiliyyətinə malikdir. Loqos sabit mənbələrin daxilindədir və ora qayıtmaq ilkmənbəyə qayıtmaq kimidir. Düşüncəsi olan hər varlıq öz kökünə qayıtmaq həsrəti ilə axtarışdadır. Məsələn, Mövlana “Məsnəvi”-sini obrazlı olaraq qamışın “vətənə” həsrət nəğməsi ilə başlayır:

*“Əslindən, vətəmindən uzaqlaşmış olan kimsə,
Orada keçirmiş olduğu zamanı təkrar arayar”*.¹

Həyat fenomenologiyasının müəllifi Anna-Tereza Tymieniecka da fəlsəfəsində canlı varlıqların “həyatdan öncəki dünyadan”, daha əvvəl daşdığı bir mahiyyətə can atmasından söz açır. “Yerin ehtirası” (Passion of the Earth) adlandırdığı bu məfhumu filosof belə izah edir: “Canlı varlıqlar özlərində Ana Torpağın malik olduğu həyatdan öncəki sxem və zəruri həyat şərtlərini daşıyırlar. Bu vacib ekzistensial şəbəkə vasitəsilə həyat layihəsi kainatın, kosmosun qüvvələrində Yer in iştirakına nəzərən ortaya çıxır. Beləliklə də biz canlı varlıqları çox zərif tərzdə, böyük makrokosmik üfün mikrokosmik əlavəsi kimi görə bilərik”.² Deyilənlərdən belə məlum olur ki, Yer in və canlının (iki yaradılmışın) eyni strukturundan, doğmalığından gedir. Yəni hər iki yaradılmış maddi dünya fəvqündə vahid bir struktura malikdir, yaxud biri digərinin tərkib hissəsidir. Bu baxımdan, üzvi hissənin ümumi struktur da öz yerini axtarması, ora qayıtmaq arzusu məntiqli görünür. İkinci diqqət verilməli məsələ, bu ümumi strukturun “bir həyat proyektinin” iştirakçı tərəf olmasıdır: “Öz həyat dünyalarını təşkil etmələrinin fəvqündə canlı fərdlər mahiyyətə canlı mövcudluğun daha geniş ərazisini

¹ Mesnevî-İ Şerif. Terc.: Veled Çelebi (İzbudak), cilt 1, https://dosyalar.semazen.net/MESNEVI-I_SERIF_1.cilt.pdf.

² Tymieniecka A.-T. “The Unveiling and the Unveiled”. *The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*. Ed. by A.-T.Tymieniecka, Dordrecht-Boston, 2003, p. XXIX.

bölüşürlər”.¹

Beləliklə, İlkənəbə mütləq Yaradana məxsus ideyalar aləmidir və bütün mənbələri özündə cəmləyir. O, yaradılış iyerarxiyasının başıdır, ondan əvvəlki idrak prosesinin fəvqündədir. Hər nə qədər idrak prosesinin son mərhələsi İlkənəbə olmasa da, Loqos onun tərkib hissəsidir. Bu mənada ilkənəbəni idrak prosesinin son mərhələsi hesab etmək olar.

§ 29. *Mistika, sezgi və irrasional bilik*

Rasional və irrasional biliklərin təhlilində bizim vurğulamaq istədiyimiz əsas məqamlardan biri hər ikisinin eyni prosesin mərhələləri, tərkib hissəsi olmasıdır. Hər nə qədər ruhani təcrübə ilə əqli təcrübə bir-birindən fərqlənsə də və bu fərq özünü onların terminlərində özünü göstərsə də, bu bir faktır ki, hər ikisi eyni nöqtədən – şüurdan başlayıb yenə həmin nöqtəyə dönmə xətlərdir. Xüsusilə qeyd edək ki, biri üfüqi, digəri şaquli istiqamətdə irəliləyən bu xətlər bir nöqtədən başqa yerdə kəsişən məqamları yoxdur. Deməli, onların bir-birini inkarı, oxşarlıqları barədə danışmaq, terminlərini, anlayışlarını qarşılaşdırmaq da düzgün nəticəyə gətirməz. Bunu müəyyən mənada koordinat sistemini yaradan oxlara bənzətmək olar: hərəsinin öz adı, öz funksiyası var, öz terminləri müəyyən şeyin yerinin, mahiyyətinin təyin edilməsində hər birinin öz əhəmiyyəti var, və hər ikisi bir yerdə vahid sistem yaradır.

İrrasional biliyin ən geniş yayılmış terminlərindən biri mistikadır: ruhani təcrübəyə əsaslanan özünüdərk forması. Bəzən yanlışlıqla onlar az qala sinonim kimi də qəbul edilirlər. Buna səbəb hər ikisinin bənzər vasitələrdən istifadə etməsi və eyni məqsədi olmasıdır: insana onun unikal, yeganə olmasını göstərmək. Hər zaman vurğuladığımız bir həqiqəti təkrar edək: yaradılış fərdidir, kütləvi deyil. Yaradan hər insanı tək yaradır və yalnız ona məxsus olan, bənzərsiz ruh üfləyir. Əvvəlki paraqrafımızda qeyd etmişdik ki, insanın fiziki baxımdan öyrənilməsində

¹ Yenə orada, s. XXVIII.

Sufi fenomenologiya

başqa bir insandan, hətta heyvandan istifadə edilir. Kütlənin bir hissəsi, damlası olmaq, hətta heyvanla da eyni fiziki göstəricilərə malik olması hissi, faktı unikallıq hissini, Yaradanla fərqi əlaqəyə malik olması həqiqətini ciddi sarsıdır, məhv edir. Bu, həqiqət olardı, əgər onu bu kütlənin içində fərqlənməyi öyrədən ruhani təcrübə olmasaydı. Məsələn, mistikanı təhlil edən A.Volkov yazır: “Mistika insana özünün şüurüstünü istifadə etməyə kömək edir, ona dağılmaz şəxsi avtoritet verir və mistika-ya malik hər insan özü özünə rəhbər olur, kütlənin hissəsi olmur”.¹ Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, məhz bu hissənin köməkliyi ilə bəzən gəncləri fanatizm yoluna çəkə bilirlər. Beləliklə, mistika insanın ruhunun oyanması, müəyyən biliklər qazanmaqla fərdi ruhani yolçuluğa başlamasıdır. Bu, ilk addımdır. Məhz növbəti addımda mistikanın idrak prosesinin bir mərhələsi olacağı, yoxsa bütünlüklə bu prosesi əvəz edəcəyi məlum olur. Mistikanın təhlil edən Abasov Ə. yazır: “Bütün növ mistiklər rasionallıq idrakı aşağı, ilk pillə kimi məhdudlaşdırırlar. Deməli, məntiqi idrakın təməli olan hissi, sensor idrak da məhduddur; idrakın yeni alətləri meydana çıxır – qəlb (iudaizm, xristianlıq, islam, daosizm) diskursiv düşüncənin həddini aşır prinsiplial intuitiv, irrasional səviyyədə əməliyyat apara bilir”.² Müəllif iki vacib məsələyə toxunur: rasionallıq idrakın məhdudlaşmasına və yeni idrak imkanları qazanmasına. Hər iki detallı birləşdirəndə fərqli mənzərə yaranır: qazanılan irrasional biliklər idrak prosesinin bir mərhələsi olanda, onlar rasionallıq bilikləri məhdudlaşdırmır, əksinə, yeni imkanlarla onun da üföqlərini genişləndirmiş olur. Mistikada isə fərqli bir proses davam edir. Məsələ burasındadır ki, idrak irəli getmək üçün daim yeni bilik tələb edir. Rasionallıq biliklərlə dəstəklənməyən və rasionallıq çərçivəsini qəbul etmədiyinə görə, şüurun idarəsindən də imtina edən mistika həmin yeni bilikləri elə irrasional səviyyədə davam etdirir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, irrasional idrak mütəlak rasionallıq təməli lazımdır və bu təməli həmin mistik yolu

¹ Волков А.П. Мистика – инструмент перехода?

<http://volkov-lux.narod.ru/index.html>

² Абасов А.С. Проблемы истории, теории и методологии познания. Баку, Ени Несил, 2001, s. 237.

Sufi fenomenologiyaya giriş

idarə edən şəxs verir. Yəni burada yeni başlayan yolçuya əvvəlkilərin hazır biliklərini, “yol xəritəsini” verirlər, nəticədə insanın öz rəasional düşüncəsi passivləşir, o, özünün deyil, başqasının şəxsiyyətinin təsdiqlənməsinə xidmət edir. Öz rəasional tərəkürü isə primitiv səviyyədə məhdudlaşıb qalır. Tədqiqatçı C.Sunarın dedikləri də məhz bu halda həqiqəti əks etdirmiş olur: “Mistik şüür intellektual şüurdan tamamilə başqa olduğu üçün intellektual şüura aid terminlər içində təhlil edilib tanına bilməz. Onda təsəvvürlərə və qavramlara aid nə varsa atılmışdır. Onda heç bir düşüncə yoxdur... Mistik təcrübə intellekt olmayan bir şüür şəklidir. Bu səbəblə də çox az kimsələrdə görülən belə bir şüür tipi normal psixoloji hədləri aşar”.¹ Hər nə qədər fərqli terminlərdən, üsullardan istifadə etsə də, mistika şüür tipi deyil. Şüurun həcmi təyin edən rəasional biliklər və tərəkürdür. Bu baxımdan, şüurla əlaqələnən mistika mütləq oradakı rəasional biliklərlə təmasda olur. Əlbəttə, insan onları tamamilə görməz gözə qoya bilər. Belə olan halda isə onun şüurla əlaqəsi tədricən zəifləyir.

Onu da əlavə edək ki, bəzi mistik cərəyanların, qrupların başçıları, şamanlar və s. bu kimi şəxslər öz ruhani təcrübəsi və mərasimlərdən istifadə edərək müasir elmi-siyasi proseslər fonunda ibtidai görünən mistik biliklərə sahib olurlar. Qazandıqları bu həqiqətlər onların həyatının mənası, nəsillicə müqəddəs bilib qoruyub saxladığıları, qovuşmaq istədikləri məqsədləridir. Bu, onların seçimidir və öz məqsədi üçün həyatını sərf edən biri kimi hörmətə layiqdir. Onu da vurğulayaq ki, rəasional tərəkürə nisbətə primitiv hesab edilən bu həqiqətlər məzmunca dərin və ayrıca tədqiqat mövzusu ola biləcək qədər maraqlı və mürək-kəbdirlər. Bununla belə iki məsələni də qeyd edək. Birincisi, bu həqiqətlər rəasional çərçivəyə salınmayana qədər digərləri üçün aydın deyil. İkincisi, bəzən bu naməlumluq, gizlilikdən istifadə edərək öz maraqları xətrinə digərlərinin şüurunu iflic hala gətirib idarə etmək niyyəti müsbət hal deyil.

Beləliklə, mistika ruhani təcrübənin ilk pilləsidir. Məhz bu mə-

¹ Sunar C. *Mistisizmin ana hatları*. Ankara, Ankara Universiteti, 1966, s. 8.

hələdə o, irrasional biliklə eynidir. Növbəti pilləyə keçid etmək üçün ruhani təcrübə rasionallıqla dəstəklənməli olur. Onu da əlavə edək ki, burada qarşılıqlı dəstək və tamamlanmaqdan söhbət gedir, yəni irrasional biliklər də rasionallıq üçün yeni imkanlar açır. C.Sunarin da bildirdiyi kimi, mistikada düşüncə yoxdur, yəni onun şüurla əlaqəsi ya çox zəif, ya da ümumiyyətlə yoxdur. Məhz buna görə də onun təqdim etdiyi biliklər yalnız müəyyən şəraitlə, konkret vəziyyətlə əlaqəli olur, əlaqəsiz cümlələr, hətta sözlərdən ibarət olur. Nümunə kimi Delfi orakullarından, Nostradamusdan tutmuş, şamanlara, Vanqaya qədər əksər mistiklərin ifadələrini, öngörmələrini göstərmək olar. Həqiqətlər şüurda rasionallıq formaya, sistemə salınmır, əvvəlki, yaxud əlavə biliklərlə təsbitlənmir, irrasional biliklər “xammal” şəklində qarşdakına çatdırılır. İrrasional biliklər ümumi bir prosesin tərkibinə qatıldığına görə, onlar nəinki itmir, əksinə, ya növbəti mərhələdə, yaxud nə vaxtsa tamamlana bilir. Məsələn, Nyutonun ilk irrasional biliyi və nəzəriyyəsinin son halı ilə aradakı məsafə 20 ilə yaxın olub. Almanın ağacdən düşməsinə fərqli bucaqdan baxış məhz irrasional biliyə dəlalət edir. Məhz ilkin mərhələ olduğuna görə, mistikanı yaxud mistik bilikləri bir çox yaradıcılıqda sezmək mümkündür. Bəzi tədqiqatçıların da gəldiyi nəticəyə görə, “Böyük rasionallıq mütəfəkkirlərdən heç birinin təlimi mistikadan azad deyildi, Allah və ilahi kəşfi inkar etmir, sona qədər qoyulan problemlərin həllində ardıcıl olmur, haradasa şüurlu yaxud şüursuz şəkildə mövqelər aqnostisizmə, subyektiv və ya obyektiv idealizmə, irrasionalizmə və dinə verilir”.¹ Bəli, ilk mərhələdən sonra hansı istiqamətdə getməyi iradə və şüur səviyyəsi həll edir.

§ 30. *Mistika, sezgi və irrasional bilik (davamı)*

İrrasional biliklə, yaxud idrak prosesinin bu mərhələsi ilə bağlı istifadə olunan daha bir termin isə sezgidir. Sufizmdə bu terminə həm

¹ Методологические вопросы истории развития средневековой философии народов Закавказья. Баку, ЭЛМ, 1982, с. 47.

Sufi fenomenologiyaya giriş

də bəsirət gözü deyilir. Bu, “qəlbin görməyi imanla müşahidə, yəqinin həqiqəti və haqqın təsdiqidir”.¹ Sezgi ruhla əlaqə yaratmış şüurun korrelyatıdır. Başqa sözlə desək, şeyin eydedik strukturu səviyyəsində bilik almaq qabiliyyətidir. Əbdülqadir Gilani yazır: “Mərifət və yəqin sahibi olan möminin iki zahiri və iki batini olmaqla dörd gözü vardır. Zahiri gözləri ilə Allahın göylərdəki yaratdıqlarını müşahidə edir və sonra qəlbindən pərdələri qaldıraraq [batini gözləri ilə] onu (yaradılanı) təşbihsiz və keyfiyyətsiz olaraq görür”.² Məhz ruhla və onun təcrübəsi ilə əlaqəli olduğuna görə, sezgi fərdidir. Mən bilərək subyektiv demirəm, çünki hər nə qədər şüur və ruhla əlaqəli olsa da, sezgi şey haqqında həm də obyektiv bilik almağa qabildir. İdrak prosesinin şüurdan başlanması onun subyektivliyinə dəlalət etmədiyi kimi. Mərifətin mənbəyinin insanın batinində açıldığını³ bildirən Eyn əl-Qüzat Miyanəci bunu belə təsvir edir: “Sənin sinən nə qədər qeybə imana açılırsa, heç vaxt şahidi olmadığın nurla batinin nurlanar. Bil ki, bu ağılın həddindən sonra açılan həddin izlərindən bir izdir”.⁴ Ruhani təcrübə zamanı qazanılan bilik fərqlidir, deməli onu qəbul etməyin, tanımağın özü də fərqli bir bacarıq, səviyyə tələb edir. İrrasional biliyi qazanma yolunun kökündə və ümumiyyətlə ruhani təcrübənin kökündə iman durduğuna görə, sezgi də imanla bilavasitə əlaqəlidir. Dionisiy Areopaqitin də dediyi kimi, nurlanan (ruhani təcrübəyə başlayan – *K.B.*) insan gərək «ilahi nurla elə dolsun ki, ağılı saf gözləri ilə sezgi halına və gücünə qədər yüksəlsin”.⁵ Bəli, sezgi ağıldan imtina, yalnız imanla və hisslərlə hərəkət deyil, məhz şüurun əlavə korrelyatlarla növbəti mərtəbəyə qalxmasıdır. Ümumiyyətlə, ruhun varlığını və idrak prosesində iştirakını qəbul edən hər filosof mütləq sezgi anlayışından istifadə edir. Məsələn, Hegel sezgini

¹ Tusi. Lümə, s. 545.

² Geylani A. *Gönül inciləri*. Terc.: C.Yıldırım. İstanbul, Bahar yayınları, 1975, s. 62.

³ (Miyanəci, *Zubdətu'l-həqiqi*), s. 67. المياني الهمداني والمعالي عبد الله بن محمد بن علي بن دناشگاه. الحسين بن علي الملقب بعين القضاة. زبدة الحقائق. تقديم و تحقيق ع. عسيران. طهران. چاپخانه، 1341 هـ.

⁴ Yenə orada, s. 92.

⁵ Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*. Пер.: с греч. www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag_3/3

Sufi fenomenologiya

“sanki maddi xarakteri olan tək obyektə bilavasitə aid olan bilik”¹ adlandırır. O, “ruhla eynidir və ona immanentdir”.² Onu da qeyd edək ki, Hegeldə o, konkret şeylərə aid biliklərdən daha əvvəl gəlir, yəni idrak prosesinin ilk pillələrindədir. Filosof onu da dəqiqləşdirir ki, “sezgini təsəvvürlə, nə də fenomenoloji şüurla qarışdırmaq olmaz”.³

Sezgi haqqında mülahizələr intuisiya haqqında da təhlili zəruri edir. Rene Qenon «Şərq metafizikası» kitabında onu belə izah edir: “Bir saf idraka aid intuisiya var, bir də duyğulara aid intuisiya. Biri ağılın fəvqündə, digəri ağılın altındadır. Bu sonuncu ancaq dəyişmələrin və ya daha üstün təbiətin ən alt ünsürünü qavraya bilir. Saf idraka aid intuisiya isə əksinə, əbədi və mütləq prinsiplərin sahəsidir ki, metafizikanın mövzusu da budur”.⁴ Müəlliflə biz də razılaşaraq bildiririk ki, şüurüstü və saf idraka aid intuisiya eyni mahiyyətli məfhumlardır. Ə. Məmmədovun isə intuisiya haqqında şərhini belədir: “Müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda mövcud olan müxtəlif nöqteyi-nəzərlərin təhlili və ümumiləşdirilməsi əsasında intuisiyanın ümumi xarakteristikasının iki başlıca cizgisini müəyyənləşdirə bilərik: birincisi, intuisiya tarixi praktika və intellektual təcrübə əsasında insan şüurunun köhnə bilik formasından sürətlə, gözlənilmədən yeni biliyə keçmək qabiliyyətidir; ikincisi, intuisiya idrakda hissi və rəsonal momentlərin qarşılıqlı təsirinin spesifik üsuludur. Bu təriflərdən birincisi intuisiyanın psixoloji, ikincisi isə qnoseoloji təhlilinə aiddir”.⁵ Göründüyü kimi, müəllif intuisiyanın şüurda fərqli bir qatının açılmasına işarə edir və bunu psixoloji amil olaraq qiymətləndirir. Maraqlıdır ki, alim bu qatın fəallaşmasını ümumiyyətlə idrak prosesinin – həm rəsonal, həm də hissi (irrasional – *K.B.*) – nəticəsi olaraq görür və intuisiyanı “insanın bu və ya digər şəraitdə adaptasiya olunmaq imkanını, tədqiq olunan obyektin mahiyyətinə bi-

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия духа*, с. 267.

² Yənə orada, s. 270.

³ Yənə orada, s. 276.

⁴ Sevim S. *İslam düşüncesinde marifet ve İbn Arabi*. İstanbul, İnsan yayınları, 1997, s. 160.

⁵ Məmmədov Ə.B. *Dialektik idrak və ümumelmi tədqiqat metodları*. Bakı: Azərneşr, 1997, s. 248.

Sufi fenomenologiyaya giriş

lavasitə nüfuzetmə qabiliyyətini əks etdirən”¹ müstəqil bir idrak metodu olaraq təqdim edir. Bizim fikrimizə görə, “həqiqəti bilavasitə dərk etmək bacarığı”² kimi bir sıra hallarda şüürüstü ilə eyniləşdirilən intuisiya fəlsəfə tarixində gah ilahi aləmdəki ideyaların sezilməsi, gah ağılın təbii xüsusiyyətlərindən biri, gah ilahi vəhy, gah da hissin və rəşadın vəhdəti kimi təqdim edilir. Eyn əl-Qüzat Miyanəci yazır: “Höküm veririk ki, Vacib və ilk səma arasında birləşdirici vasitələr çoxdur və o, haqq və gerçəkdir. Mərifət əhli istidlal yolu ilə deyil, başqa bir yolla onun şahidi olurlar. İstidlal yolu ilə olsaydı, onu xatırlamaq mümkün olardı”.³ Göründüyü kimi, filosof irrasional biliklərin rəşad vasitələrinə sığınmayıb fərqli üsullarla əldə edildiyinə işarə edir və bildirir ki, kəlmələr yalnız şüürüstünün əks etdirdiklərinin mövcudluğunu bildirməyə yetərli ola bilər, onun mahiyyətini xarakterizə etməyə yox: “Bu məna (mərifət, ezoterik bilik – *K.B.*) yalnız zövq (intuisiya, şüürüstü – *K.B.*) ilə müşahidə edilir. O, ilk olanları müşahidə edən ağıldan yalnız onunla məhdud ki, onu yalnız bu sözlərlə çatdırmaq mümkündür. Şəkk edilməz həqiqətdir ki, Allahı hər hansı bir dillə tanıyan kəs yalnız intuisiya ilə qavranılacaq mənanın həqiqətini çatdırmağa biləcək kəlmə tapa bilmir”.⁴ Belə məlum olur ki, intuisiya Allahı vasitəsiz anladan həqiqətlərin tanınması üsuludur. Nəhayət, onu da qeyd edək ki, bir prosesin hissələri, mərhələləri olması, hətta qarşılıqlı əlaqəsi olması ruhani və əqli təcrübələrin terminlərinə də təsir göstərir. Yəni eyni termin hər ikisi üçün də keçərlidir, sadəcə baxış bucağı fərqlidir.

§ 31. Reallıq və ideallar

Mistika və ruhani təcrübə, irrasional bilik reallıq anlayışına fərqli bir baxış bucağı açır. İnsana verilən hər yeni qavrama imkanı həm də onun yanılma riskini artırır. Nəzərə alsaq ki, hər bilik özündə müəyyən

¹ Yenə orada.

² Философский энциклопедический словарь, с. 216.

³ Miyanəci, Zubdətü'l-həqaiq, s. 64-65.

⁴ Yenə orada, s. 65.

həqiqət payı ehtiva edir, o zaman onu qavrayanın öz mövqeyini müdafiə etməsi normal haldır. Burada insanın şüur səviyyəsi də böyük əhəmiyyət kəsb edir. Öz şüurunun maksimum həcmi boyda dərk etdiyi həqiqət əslində dəryada damla, hətta keçici bir keyfiyyət ola bilər. Ocağın nə olduğunu bilməyən uşağın onun qırmızı rənginə aldanması kimi. Bəli, bu, reallıqdır, lakin şeyin əsl həqiqətini əks etdirmir. Yəni burada insanın bildiyi ilə reallıq arasında uyğunsuzluq var. Burada bütün məsuliyyət düşür şüurun üzərinə, çünki məhz şüurun həddləri, orada toplanan biliklər bir növ hazır şablonlara çevrilir və insan reallığı onlara nisbətə qavramağa başlayır. Çünki şüurdakı aydındır, tanışdır. Reallıq isə qaranlıqdır, naməlumdur. Təbii ki, onu tanımaq üçün şablonlar tətbiq olunmağa başlayır. Hələ kifayət qədər inkişaf etməmiş, məsələn, körpələrdə olduğu kimi, şüurda biliklər azdır, əlaqəsizdir. O, yanıma, yaxud öyrənmə vasitəsilə öz “ideallarının” sayını artırır, bir növ ətrafını işıqlandırır. İnsan böyüdükcə, ideallar nəinki artır, həm də möhkəmlənir və o, reallığa istiqamətlənəndə yenə şüurundakı hazır şablonlardan çıxış edir. Burada bir neçə əhəmiyyətli məqam üzərində xüsusi dayanaq.

Belə məlum olur ki, ideal – şüurdakı hazır şablondur. Ümumiləşmiş hər həqiqət obyektiv reallığın bir hissəsidir. Onun haqqında məlumat almaq zamana bağlıdır. Ya gündəlik həyatda, ya müəyyən söhbətlərdə, ya da dərslər, kitablardan gec-tez onu tanıyacaq, hətta tanımasa belə olduğu kimi qəbul edəcək. Məsələn, cazibə qüvvəsini dərslərdən öyrənməyə qədər almanın ağacdan düşmə səbəbini kimsə düşünmür. İlk anda belə düşünmək olar ki, ümumiləşən həqiqətlər nə qədər çox olarsa, ağıldakı yanımların sayı bir o qədər az olar, yaxud şüur nə qədər yüksək inkişaf edərsə, bir o qədər şeylərə geniş rəqəsdən baxa bilər və yanılmaz. Reallıq şablon vasitəsilə öyrənilməyə başlayır və məhz burada şüurun səviyyəsi özünü göstərir. Frensis Bekonun idollar haqqında fikirlərindən çıxış etsək, belə nəticə alınır ki, daşlaşan, möhkəmlənən bəzi ideallar ağıllar üçün təhlükəlidir: “İnsan ağılına öz dərin köklərini salaraq onu qandallayan idol və yanlış təsəvvürlər nəinki həqiqəti axtarmağa mane olur, hətta (ona yol açıq olsa belə), əgər bu barə-

Sufi fenomenologiyaya giriş

də xəbərdar olunmuş insanlar bacardıqları qədər onunla mübarizə aparmasaydılar, elmin yenilənməsi prosesinə zərər vurmaqda davam edərdilər”. Frensis Bekon həqiqət axtaran ağılların yolunu kəsən idolları qazanılan və doğuluşdan var olan növlərə ayırır və xüsusilə vurğulayır ki, onları elə zərərsizləşdirmək lazımdır ki, köhnə köklər üzərində yeni aldanış pöhrələri boy atmasın.¹ Deyilənlər bizim təhlillərlə uyğun gəlsə də, məsələnin başqa tərəfini də unutmamalıyıq. Bekon həqiqət deyəndə elmin yenilənməsini nəzərdə tuturdu və cəmi 1-2 əsr sonra elm özü idola çevrildi, bütün həqiqətlər elmin ölçüləri ilə “kəsilib-biçilməyə” başladı. Yəni ləğv edilən idolların yanına yeniləri əlavə edildi. Hətta onların yanına nihilizm idolunu da yazmaq olar: istənilən ideali məhv edərək öz ağılının istiqaməti ilə irəliləmək. Bunu müəyyən vaxtlar köhnəni öz sistemləri üzrə yeniləmək istəyən postmodernistlər istifadə edirdilər.

Təhlillərimiz sanki dalana dirənib. Düşmüş dünyünü tədricən çözməyə çalışsaq. İdealların şərhində əhəmiyyətli bir məqama diqqət çəkək: o, insan təfəkküründə oturuşmuş, müəyyən mənada hətta sabitləşmiş şablondur! Yaxşı, ya pis, keçmiş, ya gələcək, böyük ya kiçik, özünün, yaxud başqasının təklif etdiyi aydın, anlaşılan bir şablon. Vacib məqam budur ki, şüurun hərəkət trayektoriyası onun işığının arxası ilə irəliləyir. İnsan hər şeyə öz şüurunun işığında baxır. Yəni aparıcı da, təyin edici də insan özüdür. Həmin işığın başlanğıcı məhz ilkin şablondadır və o, irəli aparmaqla yanaşı, həm də müəyyən bir çərçivə də cızmış olur. Şüur həmin işıqdan kənara çıxmağa nə cürət edir, nə də oradan başqa yerdə həqiqət olduğuna inanır. Eynşteyn kimi bir dahi öz ağılının şablonundan kənara çıxıb kvant fizikasını qəbul edə bilmədi. Nədir qaralıq? Şüurun işıqlandırmadığı yerlər, yaxud ilkin şablonda olmayan şeylər. Aksiom artıq işıqlanmış, kəşf edilmiş və hər kəs tərəfindən qəbul edilmiş reallıqdır, teoremi sübut etmək lazımdır, lakin o da artıq kiminsə tərəfindən bir dəfə sübut olunub, cavab verilib. Şüurun işıqlandırmadığı yeri isə bugünə qədər həll olunmayan riyazi məsələlərə bən-

¹ Бэкон Фр. “Великое восстановление наук”, *Сочинения в 2 томах*. Т.1 М.: Мысль, 1977, с. 73 - 74.

zətmək olar. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, hər işıqlanan fakt nəinki vacib olmaya, hətta ümumiyyətlə keçici ola bilər.

Belə olan halda yenə sual yaranır: ideal böyükdür, yoxsa reallıq? Təbii ki, söhbət kifayət qədər yüksək səviyyəli bir şüurdan gedir. İnsanın ruhani təcrübəsini də nəzərə alsaq, birmənalı şəkildə ideal demək olardı. Unutmaq olmaz ki, reallığın özü də yalnız maddiyyatdan ibarət deyil. Məhz ideal və reallığın sintezinin inikası olan elmin inkişafını, insanın yaratdığı möhtəşəm sənət şedevrlərini xatırlasaq, belə bir cavab olar: hər ikisi böyükdür, sadəcə onların kəsişən məqamları kiçikdir.

Şüur irəli getmək istəyəndə öz trayektoriyasını əvvəlcədən təyin edir – şablonunu hazırlayır. Bunun üçün həm malik olduğu biliklərdən istifadə edir, həm də keçəcəyi yolda qavrayacağı biliklərin xarakterini müəyyənləşdirir. Yəni o, öz gücünə və səviyyəsinə, ən vacibi isə öz idealına uyğun axtarışa başlayır. İnkişaf boyu həmin ideala yad, uzaq həqiqətlərin hamısı ya kənarında qalır, qavranılmır, ya da sonrada atılır. Məqsəd bir tərəfdən hazır şablonu reallaşdırmaq ola bilər, digər tərəfdən, həmin şablonun çatmayan detallarını yerinə oturtmaq, yəni obyektiv reallığı üzə çıxartmaq. Məsələn, “Pyeta” Mikelancelonun mərmərdə öz idealının reallaşmasıdır, cazibə qüvvəsi isə Nyutonun tapdığı reallıq. Unutmaq olmaz ki, hər ikisi öz şüurundakı müəyyən idealdan başlayıb.

İdeal və realın qarşılaşması yaradıcılıq prosesidir və eydedik səviyyədə baş verir. İki strukturun bir-birinə uyğunlaşdırılması fenomenoloji reduksiyadır. Sual yarana bilər ki, bir fizikin təbiət qanununu kəşf etməsi nə dərəcədə onun ideali ola bilər? Əgər ideal çərçivəsində deyil, yalnız real obyektiv struktur əsasında hərəkət etmiş olsaydı, Nyuton elə nisbilik nəzəriyyəsini də, kvant mexanikasını da və başqa qanunları da kəşf edərdi. Şüurda formalaşmış ilkin ideal idrak prosesi boya qavranılan biliklər vasitəsilə, yəni reallıqla təmas nəticəsində dəyişir. Əslində, həmin idealın da öz nüvəsi, mümkün eydosları var və inkişaf boyu mümkün eydoslar itə, başqası ilə əvəz oluna bilər. Nüvənin özünün məhv olması həmin idealın yalan olmasına dəlalət edir. İnsan idealına uyğun, daha dəqiq desək, onu yerləşdirə biləcək müvafiq real

Sufi fenomenologiyaya giriş

struktur axtarır. Sanki əlindəki pəzl dənəsinin yerini axtarır.

İdrak prosesi mərhələli prosesdir, iki eydosu birləşdirən bir xətdir. İdrakın səviyyəsindən asılı olaraq bu xətt sadə, mümkün eydoslar arasında da ola bilər, mürəkkəb olub başqa eydedik strukturları da birləşdirə bilər. İlk eydosdan başlayanda şüur öz nəzəriyyəsini – təqribi idrak yolunu cızır. Fenomenoloji reduksiya həmin cızılmış yoldan kənara əyilməməsi üçün mümkün eydosları mötərizəyə alır, sanki onları zərərsizləşdirir və bununla şüurun məhz lazımı eydosa doğru getməyini təmin edir. Məsələn, sakura ağacının hikmətini dərk etmək istəyən insan onun konkret görkəmindən yaranan təəssüratları, oxuduğu ensiklopedik məlumatları mötərizəyə almaqla onun zahiri görkəmindən daxili keyfiyyətlərinə, bir növ maddi xüsusiyyətlərindən ruhani tərəfinə keçir. Burada artıq başqa obyektlərin – Yapon tarixi və ənənələrinin hikməti də qarışmalı olur. Yəni öyrənmək istəyənin əvvəlcədən təyin etdiyi yol müəyyən mərhələdən sonra obyektiv biliklərin təsiri altına düşür, dəyişir, hansı isə əvvəlki həqiqətləri sıxışdırıb mötərizənin içinə atır. Qeyd etdiyimiz kimi, bu, yaradıcılıq prosesidir, deməli, yeni bir eydedik struktur formalaşmaqdadır. Burada əhəmiyyətli bir detala diqqət yetirək. Proses boyu təfəkkür ya sakuranın gözəlliyinin arxası ilə gedə, yaxud onun incəsənətdəki simvollarına, onların gizli mənalarına doğru da gedə bilər. Lakin getmədi, onları ya görmədi, ya da görüb mötərizəyə aldı, çünki ilkin nəzəriyyədə yox idi. Bu baxımdan, fenomenoloji reduksiyanın bəlli bir xətt üzrə kənara çıxmadan irəliləməsi və ilkin ideyaya sadıq qalması üçün inam güclü olmalıdır. Sadəcə, burda əhəmiyyətli bir məqamı vurğulamaq lazımdır. Bu inam ya şüuru son məqsədinə apardığı kimi, onu hər hansı yeni addımdan çəkindirə də bilər. Xatırladaq ki, yeni sistem heç də həmişə qurucu yox, dağıdıcı və yanlış addım da ola bilər.

İnsan yazılmışın üzərində yazır, yəni qurduğu hər yeni struktur, hətta idealları belə artıq yaradılmışlar üzərindədir. Bununla yanaşı, onun şüuru həm də başqasının tərəfindən təklif edilmiş ideallar əsasında da hərəkət edə bilər. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var. Yara-

dıcılıq fərdi prosesdir və eydedik struktur səviyyəsində mümkündür. Başqasının hazır ideyalarını təqib edən şəxs həmin mərtəbəyə qalxa bilməz. Əlbəttə, ideyanın yaranması, inkişafı üçün istənilən yerdən işarəni, qıdanı tapmaq mümkündür: səmavi mətnlərdən tutmuş, öz idrak prosesində kifayət qədər irəli gedə bilmiş, nəinki öz cəmiyyəti, ümumiyyətlə bəşəriyyət üçün xüsusi rol oynamış şəxsiyyətlərin həyatı və yaradıcılığına qədər. Burada əhəmiyyətli məqam ondan ibarətdir ki, bu ideyalar, nəzəriyyələr ideal və idol kimi deyil, məhz təməl kimi qəbul edilir və onun üzərində öz nəzəriyyəni qura biləcək bir inam, yol verir.

§ 32. *Sufizm: fərdi həqiqətin ümumiləşdirilməsi, yoxsa ümumi həqiqətin fərdi səviyyədə dərk?*

Kitabın girişində sufizm və fenomenologiyanın bu fəlsəfədə rolu və əhəmiyyəti ayrıca təhlil edilir. Bu paragrafda isə sufizmin irrasional bilik, ilahi alımla əlaqəsini nəzərə alaraq kontekstdə uyğun olaraq mövzuya təkrar qayıtmalı oluruq. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, özündə müəyyən fəlsəfələri də ehtiva etdiyinə görə indi sufizm deyəndə biz həm də onları nəzərdə tuturuq.

Sufizmə münasibət hər zaman birmənalı olmayıb. Onun dini-mistik təcrübə, müəyyən mərasimlərdən, hətta yoqa kimi meditasiyalardan ibarət bir təlim, yaxud öz şəxsi hisslərini, duyğularını rəmzi dillə ifadə etməyə imkan verən poetik vəcd, irfani bilik, ya da insanı tanrı səviyyəsinə qədər qaldıran bir bidət təlim olduğunu da düşünülür. Hər kəs öz qavradığı həqiqəti çatdırıb. Bu mənada sufizmi çoxtərəfli həndəsi fiqura bənzətmək olar: kim hansı tərəfini müşahidə edərsə, onu da tərif edir. Sufi mütəfəkkirlərin öz təbiri ilə desək, sufizm bir aynadır və insana öz mənəviyyatını tanıdır. Fəlsəfi dillə desək, sufizm bir özünüdərk metodudur. Kimin şüuru hansı səviyyədədirsə, o səviyyədə də özünə təqdim edir.

İslama və onun müqəddəs mətninə – Qurani-Kərimə istinad edən sufizmə görə, Allah Mütəlak varlıqdır, Yaradandır. Qalan hər şey, istisnasız olaraq, yaradılmışdır və varlığı Ona bağlıdır. Sufi fenomenologi-

Sufi fenomenologiyaya giriş

yaya görə, hər şey eydosdan (fizikada atom və daha kiçik zərrəciklərdən) ibarətdir, onlar vahid enerji, işıq selindən yaranıb, onun yaradıcısı isə Allahdır. Hansı eydosun hansı ideya və funksiya daşıyacağını, yəni gələcək şeyin eydedik strukturunu təyin edən, qərar verən Yaradandır. Allah mütləq Yaradan olduğuna görə, eydosların yaranması və məhvi yalnız Onun hökmündədir.

Qurani-Kərimə görə, insan Mütləq varlığın tək xəlifəsi, əmanətinin tək sahibidir. Bu məsələyə sufizm daha detallı yanaşır və müqəddəs mətnin vurğuladığı bu imkanlardan istifadə yollarını da öyrədir, təcrübədən keçirir. Yəni hər nə qədər sufizm dini-mistik bir təlim, düşüncə tərzisi olsa da, ilk mərhələdə qalmır və ağılı inkar etmir, əksinə, onun imkanlarını daha da genişləndirir. Məhz buna görə də sufizmdə insanın idrak yolu sabit mənbələrə – eydosların ideya qazandığı ilk məkana qədər uzanır. Bunları əsas götürərək insanın malik olduğu bu güc bəzən ifrat dərəcədə böyüdülmür, tanrı səviyyəsinə qədər yüksəldilir. Sufizm insanın sərhədlərini qəti təyin etdiyinə görə belə ifratlara da yol vermir, ariflər (mərifət sahibləri) və Allah eyniləşdirilmir, nə Allaha bəşəri keyfiyyətlər şamil edilmir, nə də insan bəşəri sifətinin fəvqünə qaldırılmır. İnsan zəti kifayət qədər böyük imkanlara malikdir. Sufizm tarixinin ən cəsarətli fikirlərə, düşüncələri ifrat cərəyanların yaranmasına səbəb olan sufi müfəkkir Mənsur Həllac yazır: “Arif – görəndir, mərifət – əbədi olanlardır [Allahlardır]. Arif öz irfanı ilədir, çünki o, öz irfanıdır, irfanı da odur. Mərifət isə bunun arxasındadır, Məruf (tanınan, Allah – *K.B.*) isə bunun arxasındadır. Haqq Haqdır, xəlq – xəlqdır, vəssalam”.¹ Həllac mistik biliyi də qəbul edir, ondan sonrakı mərhələləri də. Məsələn, elə eyni əsərində insan və İblis arasında müqayisə apararkən birincinin üstünlüyünü idrak yolunda irəliləməsində, öyrənmək istəyində görür.

Qeyd etdiyimiz kimi, insan kütləvi varlıq deyil, unikaldir. Söhbət yalnız insanın ruhani təcrübəyə malik olmasından deyil, həm də ağıla, iradəyə, yaratmaq qüdrətinə, idrak prosesində Yaradana “iki yay məsafəsi” qalana qədər yüksələ bilmək bacarığına, azad iradə və seçimə sa-

¹ Əxbər əl-Həllac, s. 77-78.

Sufi fenomenologiya

hib olmasından gedir. Sufi mütəfəkkirlərin ifadəsi ilə desək, sufizm insanın şəxsiyyətini özünə göstərən özünüdərk və özünüifadə metodudur.

Sufizmin ruhani təcrübə olması inkaredilməz faktdır. Sufi fenomenologiyada bu təcrübə fenomenoloji reduksiya ilə eyniləşdirilir. Daha dəqiq desək, fenomenoloji reduksiyada ruhani təcrübədən də istifadə edilir. Əvvəlki paraqrafımızda ruhani və əqli təcrübələri koordinat sisteminin oxları adlandırmışdıq. Deməli, idrak prosesinin gedişində iki fərqli müstəvidən baxış şeylər haqqında bilikləri daha dəqiq, eydedik strukturun nüvəsinə daha yaxın verir. Koordinat sistemində bütün oxlar 0-da birləşdiyi kimi, idrak prosesində də şüurdan başlayır və oraya da qayıdır. Sufi fenomenologiya bəşəri və ilahi iradənin kəsişmə məqamlarını, bəşəri yaradıcılığın ən yüksək zirvələrini, şüurun səviyyələrini və onların şəxsiyyətin formalaşmasında rolunu, əhəmiyyətini məhz bu sistem daxilində təhlil edir, nəzərdən keçirir. Bu isə Mən-in kəşfi, özünü-tanması və kamilləşməsi prosesidir.

Sufizm Qurani-Kərimin – səmavi dinin müqəddəs kitabının insana təklif etdiyi hazır ideallardan azad düşüncə üçün məqamlar təklif edir. Sufi fenomenologiya isə həmin məqamları fenomenoloji reduksiya vasitəsilə şeylərin eydedik strukturuna nüfuz etməyi öyrədir. Məslə burasındadır ki, məhz eydedik struktura nüfuz etmək insanın həm şüurunun səviyyəsini qaldırır, həm də yaradıcılıq imkanı verir.

Sufizm fərdi təcrübədir və bəzən bu, dərvişliklə, zahidliklə eyniləşdirilir. Əslində, fərdilik bir tərəfdən, öz unikallığını anlamaqdırsa, digər tərəfdən, özünü ətrafın fonunda görüb seçməkdir. Öz Mən-i ilə baş-başa qalmaq, onu anlamaq istəyi tərki-dünyalıq deyil, bu dünyada öz yerini və missiyanı anlamaq istəyidir. Sufi fenomenologiyada ruhani və əqli təcrübə bu səbəbdən qarşılaşdırılır və şeylər onların kəsişmə nöqtəsində nəzərdən keçirilir. Fəlsəfi düşüncə insana yalnız metafizik aləmdə deyil, fiziki aləmdə də lazımdır. Hər nə qədər insan sosial varlıq olsa da, olduğu mühitdə özünü kənardan müşahidə etməsi, kütlə arasında itməməsi, eyni zamanda, məhdud bir çərçivə arasında boğulmaması üçün mütləq öz Mən-inə yönəlməyi, öz dünyasına baş vurmağı bacar-

Sufi fenomenologiyaya giriş

malıdır. Bu, bir tərəfdən, aldığı məlumatları həzm etmək, öz şüurunun filtrindən keçirtmək, təhlil etmək üçün lazımdırsa, digər tərəfdən, azadlığı üçün zəruridir. İnsan fiziki dünya ilə yanaşı, həm də ruhani aləmin sakinidir, deməli, yalnız maddi varlığının deyil, ruhunun da səsini eşitməyi öyrənməlidir. Nə qədər qərribə də səslənsə, maddi dünyadakı azadlıq mütləq mənəvi azadlıqla tamamlanmalıdır.

Şüurun imkanlarının açılması düşünmə qabiliyyətinin itiləşməsi, aydınlanması deməkdir. Bir var, insan reallıqla üzləşəndə öz ideallarından çıxış edə, bir də var başqasının. İdeal və reallıqlar arasındakı toqquşmalar nə qədər sərt, bəzən hətta zidd olsa da, bu, insana həm idealına, həm də reallığa təkrar baxışını formalaşdırır. Başqa düşüncə reallığa adaptasiyanı yüngülləşdirsə də, öz ideallarını, yəni öz şüurunun struktur qurmaq bacarığını passivləşdirir, nəticədə insan başqa düşüncənin marionetinə çevrilir. Müasir dünyanın böhranının mahiyyətində maddi faktorlardan daha çox mental və mənəvi göstəricilər durur. Başqa düşüncələrin təsiri altına düşən, maddi dünyanın çərçivəsindən kənarında olanları ya qəbul etməyən, ya da onun varlığından ümumiyyətlə xəbərsiz olması, son nəticədə onun şəxsiyyət kimi məhvə səbəb olur. Bu isə öz növbəsində təsirini cəmiyyətdə göstərir. Dediklərimizi təqribən belə təsvir etmək olar: sağlam bir insan özünü qaranlıq bir otaqda əlil arabasına məhkum edərək dünyaya yalnız kirli şüşəli pəncədən baxmır. Belə bir şəxsin nə qədər parlaq təfəkkürə, istedadla malik olması da, sağlamlığı da, ümumiyyətlə varlığı da əhəmiyyətini itirməklə yanaşı, cəmiyyəti də onu varlığından mərhum edir.

§ 33. *Psixologiya və ruhun idealları.*

Fəlsəfi və psixoloji məsləhətləşmələr.

Ruh fenomeninin idrak prosesinin aparıcı qüvvələrindən biri kimi qəbul etməyimiz istər-istəməz psixologiyayı – ruh haqqında elmi yada salır. Düzdür, əvvəldə də qeyd etdimiz kimi, psixologiya ruhu şüurun korrelyatı olaraq, insanın gündəlik həyatında inikaslarını – hiss və təsəvvürləri öyrənir. Husserl də məntiqli və haqlı olaraq psixologiyaya

Sufi fenomenologiya

tez-tez müraciət edir. Eyni zamanda, öz fəlsəfəsinin ondan bir boy uca-da durduğunu bildirir: “Təmiz immanent şəkildə və aparılan reduksiya-dan sonra yaşantıya xas olan və ondan ayrılmaz hesab edilən hər bir şey, özündə olduğu kimi, nəticədə eydedik quruluş zamanı eydosa keçən hər şey – bütün bunlar istənilən təbiətdən və fizikadan, heç də az olmadan psixologiyadan dərin bir uçurumla ayrılıb, – hətta naturalizm ruhunda aparılan bu müqayisə də mövcud fərqli göstərmək üçün kifayət qədər parlaq deyil”.¹ Bəli, danılmaz faktdır ki, fəlsəfədə şüur heylərin, hadisələrin daha dərin qatına nüfuz edir, lakin əgər onu bir düşünmək qabiliyyəti olaraq qəbul ediriksə, deməli, onun psixologiya ilə əlaqəsini, fərqi də bilməli və istifadə etməliyik.

Ruhunun varlığını qəbul edib-etməməyindən asılı olmadan, gün ərzində baş verənlər insana fərqli məlumatlar, biliklər ötürdüyü kimi, onun ruhuna da öz təsirini göstərir – həyəcanlandırır, depressiyaya salır, sevindirir, coşdurur. Ruh sadə eydosdur və qəbul etdiyi biliklər asanlıqla əks-səda verir. Burada iki proses baş verə bilər. Ya alınan biliklər şüura ötürülür, ya da elə xammal şəkildə qalır. İstər-istəməz irrasional biliklə bir paralel yaranır. Orada da şüurüstünün aldığı biliklər şüurun filtrindən – təhlilindən keçməyəndə nə digər biliklərin sırasına və ümumi sistemə qarışa bilmirdi, nə də dil onu hər kəsin anladığı şəkildə ifadə edə bilmirdi. Ancaq onlar kənardə sakitcə dayana da bilmir və açığa çıxmaq üçün sahibini narahat edir, digər bilikləri də qarışdırır. Xatırladaq ki, şüurüstü şüurun ali qatında, yəni ruhla (!) əlaqə yaradandan sonra ilahi aləmdən aldığı biliklərdir. Sadəcə burada şüur artıq kifayət qədər rəasional baxımdan həm hazırlıqlıdır, həm də geniş həcmə malikdir. Yəni burada ruh yalnız deyil, şüur var. Olmasa, mistikada olduğu kimi, ibtidai səviyyədən qalar. Psixologiya ruhun gündəlik xarici təsir zamanı aldığı bilikləri – hiss və yaşantıları öyrənir. Viktor Franklın ifadəsi ilə desək, olanları “küçədən gəlmiş bir yol fəhləsinin” anlaya

¹ Гуссерль. Идеи...I, s. 285.

Sufi fenomenologiyaya giriş

biləcəyi sadə dilə çevirir. Frankl özü də etiraf edir ki, “Loqoterapevt¹ – etik və ya intellektual deyil. Onun işi empirik olana, yəni fenomenoloji təhlilə əsaslanır. Küçədən gələn sadə insanın dəyərləri duymaq proseslərinin fenomenoloji təhlili isə belə göstərir ki, insan həyatın mənasını yaradıcılıq məhsulu ortaya qoymaqda, yaxud yaxşılığın, həqiqətin və gözəlliyin yaşanmasında, təbiət və mədəniyyəti duymasında tapa bilər”.² Psixoloq “fenomenoloji təhlili” empiriklə eyniləşdirilir, yəni elə hisslər səviyyəsində qalmasına işarə edir. Əslində, vacib olan o deyil, hisslərin, məlumatların elə ruh səviyyəsində qalıb, şüura enməməsi, digər biliklərlə əlaqə yaratmamasıdır. Maraqlıdır ki, psixologiya məktəbləri arasında fəlsəfəyə daha çox yaxınlaşan məhz Franklın təlimidir və onu da özünün yazdığı kimi qəbul etmək istəməirlər: “Loqoterapiya təyinat paylamır. Mən bunu həmişə izah etməyimə baxmayaraq, loqoterapiyanı yenə də “məna və məqsəd verməkdə” günahlandırırlar. Heç kim xəstələrin cinsi həyatı ilə məşğul olan, xəstəni qız uşaqları ilə təmin edən freydist psixoanalitikləri günahlandırmır. Heç kim xəstəyə iş axtarmaqla onun sosial həyatı ilə məşğul olan Adler psixologiyasını da günahlandırmır. Bəs nə üçün xəstənin ekzistensial cəhd və peşmanlıqları ilə məşğul olan loqoterapiyanı “məna verməkdə” günahlandırırlar?”³ Bəlkə ruhda olanlar üzərində xəstəni düşünməyə, bəlkə ruh və düşüncə arasında körpü yaratmağa çağırır, ona görə?

Mövcud duruma baxanda belə iddia etmək olar ki, psixologiyanın fəlsəfədən ayrılması ruh haqqında təhlillərə böyük bir maneə yaradıb. Bir tərəfdən, onun şüur və ağılla əlaqəsi şübhə altına alınır və hisslər ayrıca tədqiqat mövzusu edilir, digər tərəfdən, psixologiya onu tamamilə fərqli bir sahənin obyektinə çevirməklə ona “yüklədiyi” öhdəliklərlə

¹ Loqoterapiya (qədim yunan dilində λόγος — məna, səbəb) – mövcudluğun, həyatın mənasının axtarılmasına yönələn ekzistensial psixoterapiya. Viktor Frankl tərəfindən XX əsrin ortalarında yaradılmışdır, Freyd və Adlerdən sonra üçüncü Vena psixoloji məktəb olaraq qəbul edilir.

² Франкл В. *Человек в поисках смысла*. Сборник: Пер. с англ. и нем. Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. М., Прогресс, 1990, с. 299.

³ Yenə orada, s. 298.

Sufi fenomenologiya

əsl missiyasını unutturur. Məsələn, psixanalizin atası Freyd problemlə insanları üzərində apardığı müşahidələr az qala bütün insanlara şamil edilir və psixologiyanın əsas prinsipləri kimi qəbul edilir. Düzdür, ondan fərqli olaraq Viktor Frankl ekzistensialist psixologiya ilə insanı daha dərinə, şeylərin mənasına enməyə çağırır və yaşanan depressiyaların, nevrozların kökündə əslində həyatda məna tapa bilməməklə izah edir. Frankl insanları bu mənalara yönəltməklə onları müalicə etməyə çalışır. Xüsusilə vurğulayaraq: yaşadığı həyatın mənasını. Başqa sözlə desək, o, insana özünü və mühitini daha dərinə öyrənib dəyərləndirmək, yaşamaq məqsədini təyin etməyi öyrədir, yəni insan öz maddi varlığının və fəaliyyətini daha məqsədyönlü şəkildə istiqamətləndirir. Şüurla, düşüncə ilə əlaqə açıq-aşkardır, sadəcə bir var düşüncənin obyektini hissələr, həyəcan, depressiya ola və insan elə maddi dünya çərçivəsində qala, bir də var ruhun qazandıqları şüurun bilik sistemində qoşula. Əlbəttə, Franklın da dediyi kimi, “sadə bir fəhlə”nin birinciyə ehtiyacı daha çoxdur, lakin burada əhəmiyyətli bir incəlik var. İstər fəhlə olsun, istər filosof – insan düşünməyi bacarmalıdır. Onun düşüncələrinin mərkəzində keçici, mühitə görə dəyişən hissələr və bu hissələrin formalaşdırdığı məna deyil, varlığının mənası olan şüur təyinat verdiyi həyat durmalıdır.

Psixologiya idollar təklif edir və istənilən situasiyanı insanın hissələri, xəyalları, yaşadığı hallar vasitəsilə izah etməyə çalışır. Daha dərinə getməyən xəstə elə hissələr səviyyəsində “düşünməyi” öyrənir. Hətta təyinat vermədiyini deyən Frankl da düşünməyi fəlsəfinin, daha dəqiq desək fenomenologiyanın öhdəsinə buraxıb, loqoterapiyanın əsas funksiyasının sadə dillə həyatın mənasını tapmağı öyrədir. Xüsusilə vurğulayaraq ki, maddi dünya çərçivəsində. Maraqlıdır ki, ruh insanı maddi dünya fəvqünə qaldıra biləcək bir vasitə olduğu halda, onun özünü maddi dünyaya sıxışdırmağa cəhd edirlər.

Böhranda olan insan üçün çıxış yolları axtaranlar sırasında təbii ki, fəlsəfə də var. Problemləri həll etmək üçün gah mətnlərin sətiraltına enərək hermenevtik üsula baş vurur, gah praqmatik mövqedən yanaşaraq real həyatın ən məhsuldar tərəfini yaşamağa çalışır, gah hər şeyi kənara

Sufi fenomenologiyaya giriş

ataraq bütün cavabları yalnız şüurda axtarır adını da fenomenologiya qoyur, gah da olanları dərindən təhlil edərək ənənəvi fəlsəfəyə rəqib olan anlayışların analitik təhlilini verir və mətnlərə baxmaq üçün lingvistik baxış bucağını seçir. Bu və adını çəkmədiyimiz neçə fəlsəfi cərəyan insan varlığını, cəmiyyəti öyrənməyə çalışsa da, yeni nəzəriyyələr irəli sürsə də, özləri də yeni sualların yaranmasına səbəb olublar. Bu proseslər zəncirvari reaksiya kimidir və necə, nə vaxt, harada bitəcəyi məlum deyil. Məlum olan budur ki, 10, hətta 100 əsr bundan əvvəlki insanı narahat edən problemlər bu gün də öz həllini tapmayıb.

Bu istiqamətdə yeni cəhdlərdən biri də son illər yaranmış fəlsəfi məsləhətləşmədir. Onu tətbiqi fəlsəfə və ya fəlsəfi terapiya da adlandırırlar. Bu, asılıdır məsələyə yanaşma tərzindən – kimsə bunu fəlsəfi ideyaların, nəzəriyyələrin gündəlik həyata tətbiqi kimi, bir başqası da onları müalicə metodu olaraq qəbul edir. Bizim fikrimizə görə, uzun müddət kiminsə idarəsi, təyinatı ilə yaşasa, insan öz şəxsiyyətini, orijinallığını itirir. Bir çox hallarda yaranan problemlərin kökündə bu fakt durur. Onun öz düşüncəsinin aktivləşməsi, özünü bərpa üçün insan düşünməyi bacarmalıdır. Bu mənada onun bir filosofla məsləhətləşməsinin, söhbətləşməsinin böyük effekti ola bilər. Təmələndə duran sufizm, və fenomenologiyaya istinad edərək sufi fenomenologiya da bilavasitə insan düşüncəsi ilə işləyən, ona öz fərdiliyini izah edən, inandırıcı fəlsəfədir. Onun nəzəriyyə olmaqla yanaşı, həm də bir deyil, həm də metod olmasını nəzərə alaraq, fəlsəfi məsləhətləşmə üçün də əlverişli və uyğun hesab edilə bilər.

Müasir insanın xarakterik cəhətlərindən biri onun get-gedə daha çox təkliyə qapılması və nəticədə depressiyaya qarşı acizləşməsidir. Maraqlıdır ki, insanın həyatını yüngülləşdirən, daha əyləncəli edən, internet proqramları, qacetlər artdıqca, bu proses daha da sürətlənməkdədir. İnsanı öyrənən yeni elmi sahələri, metodlar düşünülür, müzakirələr aparılır, onun problemləri də artmaqda davam edir. Uzaq ulduzları, yətin yeddi qatını öyrənməyə qadir olan insan öz şəxsiyyətini tam dərk edə bilmir, 5000 il əvvəlki tarixi yazı bilən 15 dəqiqə sonra nə baş ve-

Sufi fenomenologiya

rəcəyindən xəbərsizdir. Rus yazıçısı Mixail Bulqakovun qəhrəmanı Volandin dediyi kimi, insanın “öz həyatını idarə edə bilməsi üçün heç olmasa bir layiqli planı olmalıdır”. Bu isə qeyri-mümkündür. Bəlkə də elə bu planı axtardığına və tapa bilmədiyinə görə insan daha çox böhrana düşür. Bütün bunlar insanı ən yaxşı bacardığı işdən ayırır: əldə etdiyi biliklərə, özünün və başqalarının qazandığı təcrübəyə əsaslanaraq həyatının indi adlanan anını düzgün dərk edib, növbəti ana şüurlu və öz iradəsi ilə keçmək. Bunlar yaranışından adlar öyrədilmiş, yaratmaq qüdrəti, azad iradə və seçim verilmiş, ilahi əmanət etibar edilmiş insanın varlığının mahiyyətidir, ona görə də onlardan ayrı düşəndə, eydedik strukturunun nüvəsi olan şüuru passivləşəndə özü də acizləşir və məhvə gedir.

Onu da əlavə etmək lazımdır ki, fəlsəfi cərəyanların üsulları, yarımaşma metodları fərqli olduğu kimi “axtarış məkanları” da fərqlidir. Biri insanın ruhunda, digəri maddi bədəndə, biri kosmosun harmoniyasında, bir başqası hətta cəmiyyətin xaosunda həqiqət axtarır. Əslində bunun səbəbi çox sadədir – insan özünü harada kəşf edərsə, bütün digər suallarının cavabının da orada olduğuna əmin olur. Başqa sözlə desək, özünü kəşf etmiş insan özünün axtarış çərçivəsini, yəni bütün gələcək təhlillərinin, düşüncə gərđişlərinin hüdudlarını təyin etmiş olur. Deməli, insan öz varlığında nə qədər böyük həqiqətlər kəşf edərsə, düşüncə üçün üfüqləri də bir o qədər geniş olacaq.

§ 34. Fəlsəfənin böhranı

Sufi fenomenologiyaya girişi fəlsəfi cərəyanların təhlili ilə başlamışdıq. Məqsədımız yeni fəlsəfənin yerini və məsuliyyətini aydınlaşdırmaq idi. Müəyyən təhlillərdən sonra təkrar bu məsələyə qayıtmaqla hazırda qarşımızda olan mövcud mənzərəni təkrar canlandırmağa və bir məsələyə aydınlıq gətirməyə çalışırıq: insanın mənəvi və mental böhranı fəlsəfənin böhranının səbəbidir.

XX əsri xarakterizə edən iki əsas faktlardan biri əgər elmin, texnologiyanın sürətli inkişafıdırsa, digəri, birmənalı olaraq, mənəviyyə-

Sufi fenomenologiyaya giriş

tın, mənəvi dəyərlərin sürətlə deformasiyaya uğramasıdır. Bu iki faktı çox vaxt əlaqələndirsələr də, təhlillərdən belə məlum olur ki, eyni nöqtədən başlasa da, əslində onlar fərqli proseslərdir və başlanğıc nöqtədə biri digərini şərtləndirmir. Hələ 2014-cü ildə mənəvi kamillik konsepsiyasını araşdıranda, belə bir nəticəyə gəlmişdim ki, bu tənəzzül prosesi təqribən Kantın dövründən (XVIII əsr) başlayıb XX əsrdə zirvəsinə (yaxud dibinə) çatmışdır. “Ağıl özünə kənar təsirlərdən asılı olmadan öz prinsiplərinin yaradıcısı kimi baxmalıdır. Deməli, praktik ağıl və ya ağıllı varlığın iradəsi kimi o, özünü azad hesab etməlidir. Yəni ağıllı varlığın iradəsi yalnız o, azadlıq ideyası ilə hərəkət edərsə, onun öz iradəsi ola bilər”,¹ – deyəndə Kant öz dövrünün insanının gələcək inkişaf yolunu cızırdı. Burada vacib bir ana diqqət yetirək: ağıl – öz prinsiplərinin yaradıcısıdır. Kantın tədqiqatçıların da təsdiqlədiyi kimi, filosof “Allah, ruh və ölümsüzlük ideyalarını transsendent ideyalar” sırasına aid edirdi: “Kant ağılın imkanlarını fenomenal dünyanın sərhədləri ilə məhdudlaşdırır və bu da nəticə olaraq dini elmi tənqiddən azad edirdi” “Transsendent olanın sahəsi isə biliyin hökmündən çıxır və insan Allahın varlığını məntiqlə, rəşional sübutla yox, əxlaqın qəti qərarına riayət edərək fərz edir”.² İman və düşüncəni bir-birindən təcrid etməklə filosof hərəsinə öz sahəsində azadlıq verdiyini düşünür. Əslində isə “göylərin” qapısını bir növ bağlamaqla insanın öz maddi kimliyindən kənara çıxmağa qoymur. Təbii ki, bu hiss istər-istəməz həqiqətən azad olan – bir tərəfdən maddi dünyaya, digər tərəfdən ilahi aləmə yolu açıq olan insanın ruhunu, təfəkkürünü sanki mənəngənəyə salmış oldu. Berdyayev yazırdı: “İnsanın yaradıcılığının möhkəmlənməsi insanda dərin, fəvqəl-insan, ilahi başlanğıcın kəşfi ilə əlaqəlidir. İnsan bu başlanğıcdan qopanda, özündə ona olan və ondan özünə olan keçidi bağlayanda, içindəki insan obrazını sarsıdır, onda o, get-gedə daha çox məzmunuzlaşır, onun iradəsi isə – məqsədsizləşir. İnsani ola bilməyən ali yaradıcı mən-

¹ Кант И. *Основоположения метафизики нравов*. М., Чоро, 1994, с. 228.

² Жукова О.И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости <https://www.lib.tsu.ru/mminfo/000063105/323/image/323-067.pdf>, s. 69.

bə və ali məqsəd yaradıcılığın mənbələrini bağlayırlar”.¹ Deməli, mahiyyətində ilahi aləmlə əlaqə, yaradıcılıq olan insanın düşüncəsini bunlardan təcrid edəndə, o, cılızlaşır, yarımçıqlaşır və böhrana düşür.

Baş vermiş müharibələr, elmin inkişafının kütləvi qırğın silahlarının kəşfinə yönəldilməsi, insanlar arasında dərin uçurumların yaranması XX əsri tənəzzülün zirvəsi adlandırmağa əsas verir. Düşüncə sahibləri bu təhlükələrin qarşısını almaq üçün elm və fəlsəfənin birləşməsini təklif etdilər. Uğurlu cəhdlər olsa da, nəticədə fəlsəfə də elmin “təbəssinə” çevrildi. Berdyayev buna işarə edərək yazır: “Bizim dövrümüzdə mədəni və ideya cərəyanlarında dehumanizasiya iki istiqamətdə gedir – təbiətə tərəf və texnikaya tərəf. İnsan ya kosmik qüvvələrə tabe olur, ya da texniki sivilizasiyaya. Tabe olur demək azdır, o, ya kosmik həyatda, ya da qüdrətli texnikada əriyir və yox olur, o, ya təbiətin formasına və sürətinə girir, ya da texnikanın. Amma hər iki halda da o, öz sürətini itirir və elementlərə parçalanır. İnsan bir bütöv varlıq kimi, daxilən mərkəzləşmiş, mənən toparlanmış, əlaqə və vəhdətini qoruyan varlıq kimi yox olur. ...İnsan yoxdur, ancaq insanın funksiyaları var”.² Xatırladaq ki, insan fiziki göstəricilərinə görə milyonlardan biridir, hətta müəyyən işlərdə onu heyvan, yaxud texnika da əvəz edə bilər. Bu, düşüncənin özü insanın varlığını dəyərsizləşdirir. Halbuki onun şəxsiyyətinin fərqlənməsinə mənəvi ehtiyacı var. O, bu ehtiyacın mahiyyətini bilməyə belə, onun səbəb olduğu aqressiyadan, depressiyadan uzaq ola bilmir.

İnsanın şəxsiyyətini, məqsədini və idrak yolunu təyin edən onun bilik mənbəyidir. Mənbələr haqqında təhlilimizdə ilahi vəhy (səməvi kitab), təbiət və insanın özünü üç əsas bilik mənbəyi kimi göstərmişdik. Onlar bir-biri ilə əlaqəlidir və yalnız kompleks halda ilkmənbəyə aparır. Kant fəlsəfəsində olduğu kimi, onlardan biri digərlərindən təcrid olunanda, bilik də birtərəfli, naqis olur, ilkmənbəyə yol da açılmır. İnsanın düşüncəsi hansı müstəvidə özünü rahat hiss edir, irəli gedə bilir-

¹ Бердяев Н.А. *Смысл истории. Новое средневековье*. Сост. и комм. В.В. Сапова. М., Канон+, 2002, с. 150.

² Бердяев Н.А. *Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи*. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994, с. 328.

Sufi fenomenologiyaya giriş

sə, onu fəlsəfəsi də oranın inikası olur. Qərb öz inkişaf yolunda təbiət kitabını əsas götürdü və digər ikisini onun ikinci dərəcəli səhifələri kimi öyrənməyə üstünlük verdi. Bunun nəticəsi olaraq elm və texnologiyanın inkişafı, təbiətin, kainatın dərinliyinə qədər öyrənilməsi, insanın özünü bütün varlıqlar üzərində hökmünü təsdiq etməsi fəlsəfənin istiqamətini də təyin edirdi. Elm hər zaman inkişaf edib, təbiət qanunları hər zaman kəşf edilib, sadəcə əvvəllər hər mənbə özü ayrılıqda öyrənilirdi, insan mənəviyyatı elmin tabeliyinə verilməmişdi, iman ağıldan təcrid edilməmişdi, ruh elmə, rasiona təfəkkürə zidd qəbul edilməmişdi. Başqa sözlə desək, fəlsəfənin istiqamətini dəyişməsi, mənəvi və mental dəyərlərin tənəzzülü birdən birə hər hansı kənar hücumun nəticəsində, qəflətən baş vermiş hadisə deyil, insanın düşüncəsinin və öz bilik mənbələri ilə təmasın əks-sədasıdır.

Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, mənbələr çoxdur və biliklər fərqlidir: nüvənin öz həqiqətindən tutmuş, keçici, nisbi, hətta təsadüfi həqiqətlərə qədər. Hazırda İlmənbə unudulub, onun yerini isə maddi dünyadakı çoxsaylı mənbələr tutub. İnsanların öz ruhuna üz tutması mistikaya hesab edilir, çünki mübarizə məhz ağıllar, güclü məntiqlər arasında gedir. Necə ki, sakura ağacının odun kimi istifadəsi onun ənənəvi hikmətini üstələyir, eləcə də insanın hansı isə ikinci dərəcəli keyfiyyəti onun bütün şəxsiyyətinin göstəricisinə çevrilir. Maddi dünya çərçivəsində hərlənməli olan düşüncələrin yalnız öz mənbəyinə yönəlməsi, onun əsas və vacib olduğunu sübut etmək üçün başqalarını endirməyə çalışması bəşəriyyətdə parçalanmaya səbəb olur. Bu isə öz növbəsində dəyərlər arasında narazılığa, hətta dövlətlərarası qarşıdurmaya gətirib çıxardır.

Sual yarana bilər ki, reallıq belədirsə və şüurumuzdakı ideal onunla heç cür uyğun gəlmirsə, çıxış yolu necə ola bilər? Doğrudanmı, sufi fenomenologiya maddi dünyanı zalımlığın ən böyük səbəbi bilib metafizik həqiqətlərlə yaşamağı təklif edir? Əsla, yox. İnsan ruhani varlıq olduğu kimi, həm də maddi, sosial varlıqdır və onun bu tərəfinin təcridi yenə də bənzər reallığa gətirər. Elə isə kimdir filosof?! Dağın

Sufi fenomenologiya

başında, ya da kimsəsiz mağarada lotos şəklində oturan, universal aləmlə əlaqələr qurub həyatın bütün gizli sirlərindən agah olmaqla kifayətlənən kahin? Bəlkə Nitsşenin Fövqəlinسانی? Bildikləri ilə insanları qaranlıqdan çıxaran, onların nankorluğuna baxmayaraq lazım olanda ürəyini çıxarıb məşəl edən Danko?!¹ Çətin sualdır... Plutarx deyir: “Əgər filosoflar insan xarakterində ibtidai qəddarlığı əhliləşdirməyi özlərinin ən böyük xidməti hesab edirlərsə, o zaman böyük miqdarda tayfaları yenidən tərbiyə etdiyinə görə, İsgəndər ədalətlə böyük filosof hesab edilməlidir”. Əlbəttə, böyük xidmətdir, ancaq hamısı deyil. Hər şeydən əvvəl filosof qaranlıqda aydınlıq, kaosda sistem tapan, ən vacibi isə insanların mənəviyyatının boğulmaması üçün onların düşüncəsinə yeni üfüqlər açan şəxsdir. Platonun “Dövlət” əsərində təqdim etdiyi filosof portretindən belə məlum olur ki, o, digər insanlara xas olmayan ən yüksək keyfiyyətli, biliyə, həqiqətə istəklili, ədalət hissi güclü, ən vacibi isə zərif ruha malik olmalıdır.² Əks halda həm fəlsəfə, həm də dövlət tənəzzülə uğrayar. Bəli, filosofun düşüncə tərzini, ilahi həqiqətlə maddi dünya arasında “ötürücü” olmaq missiyasına, bacarığına görə digər insanlardan fərqlənir, lakin bu, onu təcrid etmir, etməməlidir. Əksinə, filosof “yalnız öz kamilliyi ilə məhdudlaşmır və insanların şəxsi və ictimai gündəlik həyatlarının qayğısına qalır”. Yəni özü yüksək keyfiyyətə və dərin biliyə malik olan filosof ətrafındakı insanları və cəmiyyəti də öz səviyyəyə çatdırmağa cəhd edir. Rabindranath Taqor demiş, «Güclü və qüdrətli olmaq qüvvəyə görə üstün olmaq deyil, zəif öz zirvəyə qaldıra bilməkdir». Bəli, əgər bir şəxsə ilahi aləmlə əlaqəli olub, ən ali həqiqətləri dərk etmək qabiliyyətinə malikdirsə, deməli, qazandıqlarını digər insanlarla bölüşməlidir, bir bələdçi, ötürücü missiyasını daşımalıdır.

¹ Rus yazıçısı Maksim Qorkinin qəhrəmanı – qaranlıq meşədə, bataqlıqda qalan xalqına yol göstərmək üçün gənc Danko ürəyini çıxarıb yol göstərir. Xilas olan insanlar onun ürəyini tapdalayıb keçir.

² Платон. *Государство*. Книга V. <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos05.htm>

Sufi fenomenologiyaya giriş

§ 35. Sufi fenomenologiyanın universallığı. Eydosologiya nədir?

Sufi fenomenologiya və ya eydosologiya eydos üzərində qurulmuş nəzəriyyədir. Başlanğıcı Platona qədər gedən, Husserl tərəfindən canlandırılan bu anlayışın fəlsəfinin və elmin yeni həqiqətləri ilə zənginləşdirərək təkrar ədəbiyyata qaytarmağımızın bir neçə səbəbi var. Başqa sözlə desək, məqsədimiz yalnız sufizm və fenomenologiyanın üzərində yeni bir “fəlsəfi bina” inşa etməklə yanaşı, oradan keçmişə və gələcəyə, maddiyə və mənəviyə, elmə və ruhani təcrübəyə yol salmaqdır.

Eydos varlığın ən kiçik zərrəsi olmaqla yanaşı, həm də ideya daşıyıcısıdır. Bu, yeni nəzəriyyəni yalnız özündən əvvəlki fəlsəfələrlə deyil, həm də elmlə əlaqələndirmək, şeyin eydosu ilə atomun nüvəsi, kvant zərrəciyi arasında paralel aparmaq imkanı verir.

Hər şeyin eydosdan ibarət olması fikri varlıqların xarici və daxili-ni tək eydedik strukturun tərkibində birləşdirir. Bu, yalnız elm və fəlsəfə deyil, materiya və ruh, maddi və mənəvi arasındakı əlaqəyə də aydınlıq gətirir. Eydosları fərqləndirən onların daşdığı mənə və buna uyğun olaraq eydedik strukturda tutduğu yerdir. Biri həmin strukturun nüvəsi, mahiyyəti, digəri həmin nüvənin funksiyasının açılmasına xidmət edən mümkün eydoslardır ki, bunlar da nisbi, keçici keyfiyyətlərdir.

Eydedik struktur səviyyəsinə keçən şüur üçün də yeni üfüq açılır. Belə ki, bir var, şüur ayrı-ayrı fraqmentar həqiqətlər qazana, bir də var, həmin həqiqətlər vasitəsilə daha böyük sistemə keçə.

Bir şeyin qavranması şüur və obyektin – iki eydedik strukturun qarşılaşmasıdır. Onların birləşməsi, bütövləşməsi ideal və reallığın bir-birinə uyğun gəlməsi, insanın dərk etdiyi həqiqətin, yaxud yaratdığı yeni sistemin universal sistemə qoşulmasıdır. Düşünmə və yaradıcılıq həmin uyğun məqamları axtarmaqdır.

Eydos işıq selindən ayrılmış bir zərrəcik olduğuna görə bütün varlıqlar müəyyən işığa sahibdirlər. Bu işıq insan idrakının bələdçiləri-

Sufi fenomenologiya

dir. İnsan şüurundakı işıqın fokuslanması vasitəsilə obyektədən obyektə keçəndə iki işıq birləşir. Nəticədə insan şüurunun işığı, müvafiq olaraq gücü. Bunu təhsilə, oxumağa bənzətmək olar. Obyektlərin işığı onların dərkindən azalmır. İllərdir, əsrlərdir eyni həqiqətləri oxuyan uşaqlar, tələbələr eyni dərəcədə nurlana bilir. İşığı kifayət qədər artandan sonra şüurun özü də hansı isə qaranlıqı aydınlatmaq qüdrətində olur. Bu, ilham, kəşf məqamıdır.

Sufi fenomenologiyanın başlıca məqsədlərindən biri insanın fiziki varlığı ilə onun mənəviyyəti, ruhu arasında əlaqənin mahiyyətini təhlil etməkdir. Onlar insan adlı vahid eydedik strukturun fərqli hissələridir. Bu, idrak prosesinin imkanlarını genişləndirir. İdrak yalnız rəşional məntiq üzərində qurulub, maddi çərçivə daxilində inkişaf edə bilməz. Bu, sonunda durğunluğa, yaxud sıxılmış yay effektinə gətirir. Məhz ruhun da eyni strukturun tərkib hissəsi olması onları qarşılıqlı şəkildə birbirini tamamlamasını şərtləndirir.

İstənilən bilik özündə müəyyən bir həqiqət ehtiva edir. Eydedik struktur həqiqətlərin mütləq və nisbi, hətta təsadüf növlərə ayrılmasının sxemini göstərir. Eydedik strukturda hər eydosun öz mənası olmaqla yanaşı, hamısı nüvənin – vacib eydosun mahiyyətinin açılmasına xidmət edir. Eydosların eydedik strukturda daşdığı əhəmiyyət onların nüvəyə yaxınlığı ilə ölçülür. Zahirə isə bu, şeyin mahiyyəti və keyfiyyətləri kimi xarakterizə edilir.

Eydos anlayışını tətbiq etməklə, biz düşüncələri hansı isə metafizik qata yönləndirmək məqsədi daşımırıq. Sufi fenomenologiya ilə gündəlik həyatda belə hər şeyin daxili bir əlaqəsinin olması, edilən hər hərəkətin haradasa mütləq əks-səda yaratması, materiya və ruhun əslində eyni həqiqətə aparması həqiqətinin ifadəsidir.

Nəhayət, sufi fenomenologiyada maddi və mənəvi olan hər şeyin – zamanın, məkanın, düşüncənin, prosesin, imanın, ruhun ölçü vahidi eydos olduğuna görə, onu həm də eydosologiya adlandırırıq.

II Fəsil

SUFİ FENOMENOLOGİYANIN ƏSASLARI

I bölmə. Ruhun təzahürləri və təbii quruluş

§ 36. *Ruhun təzahürləri: mütləq, obyektiv və subyektiv*

Ruh tək eydoslu varlıqdır, özü-özünün nüvəsidir və vacibdir. Mümkün eydoslarla birləşmədiyinə hər hansı keyfiyyət və xüsusiyyətləri də yoxdur və onun strukturuna nüfuz etmək olmur. Ruhun eydos olması onun da ümumi enerji selinin bir zərrəsi olması, məna və missiyasını ilkmənbədə qazanmasına dəlalət edir. Deməli, ruh və materiyanın eydosları yalnız daşdıqları mənaya görə fərqlənirlər. Ruh başqa bir eydedik strukturun tərkib hissəsinə və tabeliyinə verilmir və yalnız Yaradanın hökmündə qalır.

Qeyd etdiyimiz kimi, varlıqlarda müəyyən şərtlər altında mümkün eydoslar önə keçir, yaxud insan öz subyektiv maraqlarına uyğun olaraq ikinci dərəcəli keyfiyyəti əsas götürüb həmin şeyin təyinatını dəyişdirə bilər. Ruhla bunları etmək mümkün deyil, insanın buna qüdrəti çatmır, çünki ruh heç bir şəkildə onun eydedik strukturuna tabe deyil. İnsan öz şüuruna və təfəkkürünə təsir edə bilər. Hər ruh müəyyən struktura uyğun verilir. Yəni hər bədənin ruhu fərvidir. Bədən dəyişəndə ruh dəyişməyə də, ona uyğunlaşır. İnsanın öz ruhu ilə əlaqəsi şüuru vasitəsilə mümkün olur: şüuru nə qədər inkişaf edərsə, bir o qədər ruhuna ya-

Sufi fenomenologiya

xınlaşır, onun verdiyi imkanlardan istifadə edə bilir. Məsələn, şüuru bir heyvandan fərqlənməyən insanla bir heykəltəraşın ruhu təbii ki, eyni ola bilməz, çünki fərqli təfəkkürlə ünsiyyətdədir. Təkrar edək ki, fərqli olan ruhlar deyil, onların ifadə, şüurla təmas imkanlarıdır. Hansı forma ona hansı şəraiti yaradırsa, onun imkanlarından necə istifadə edərsə, o da həmin səviyyədə fəaliyyət göstərir. Xatırladaq ki, eydos özü düşünmür, hərəkət etmir və kənardan təkana ehtiyacı var. Eyni sözləri təkeydoslu varlıq kimi ruha şamil etmək olmur, çünki onun təkanı Yaradandır.

Sufi fenomenologiyada ruhun bölgüsü Hegelə uyğundur: subyektiv, obyektiv və mütləq. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, Hegel onları üç ayrı-ayrı deyil, bir ruhun inkişaf zamanı keçdiyi mərhələlər kimi qəbul edir: “Özünə münasibət formasında... – bu, subyektiv ruhdur; reallıq formasında... – bu, obyektiv ruhdur; özündə və özü üçün olan varlıq və daim özünü yaradan ruhun obyektivliyinin və onun ideallığının vəhdəti, yaxud onun anlayışı, özünün mütləq həqiqətində olan – bu, mütləq ruhdur”.¹ Eyni təsnifata baxmayaraq, sufi fenomenologiyada ruh tək deyil, şeylərin sayı qədərdir. Ruh eydoslara deyil, eydedik struktura, yəni bitkin və ayrıca, vahid missiyası olan bir sistemə verilir. Eydedik strukturlara müvafiq olaraq ruhlar da sadədən başlamış universal vəhdətə qədər fərqlidir. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd etmək lazımdır ki, ruhun bölgüsü insana xasdır. Yəni əgər sakura ağacının idrak qabiliyyəti olsaydı, o zaman insan onun üçün obyektiv bir reallıq olardı. Başqa sözlə desək, ruhların təsnifatı nisbi xarakter daşıyır. Bu baxımdan, təsnifat subyektiv ruhdan başlayır. Daha da dəqiqləşdirsək, şüurla əlaqəsi yaranan ruhdan. Çünki yalnız bu halda ruh, əvvəla, özünü qavrayır, öz subyektivliyini dərk edir, ikincisi, digər ruhları da görmək, dəyərləndirmək qabiliyyəti qazanır. Ruhun öz subyektivliyini qavraması Yaradılış prosesinin dərkinin ilk nöqtəsidir. Bu nöqtə insanların şüur səviyyəsinə asılıdır. Dekart, Malbranş və bəzi filosofların bildirdiyinə görə,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 32.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

düşünən ruhdur.¹ Məsələn, Dekartın dediyinə görə, düşüncələr məhz ruha – cana məxsusdur.² Yeri gəlmişkən, onu da əlavə edək ki, filosof daha çox məhz candan, yəni ayrıca bir bədənə məxsus fenomendən danışıq. Ruh isə, onun dediyinə görə, “şamın alovundan çıxan qıgılcım kimi, çox kiçik və sürətlə hərəkət etməkdən başqa xüsusiyyəti olmayan cisimlərdir”.³ Onlar bütün orqanlara nüfuz etməklə onları hərəkətə gətirir. Ruhun vahid bir fenomen deyil, hissəciklərdən ibarət olması və bədəndə əmr daşımaqla məşğul olması belə təəssürat yaradır ki, Dekart sinir hüceyrələrini nəzərdə tutmuşdur. Can/ruh isə yalnız düşüncələrlə məşğuldur və buraya istəklər, ehtiraslar və s. aiddir. Bəlli bir məkanda – ağılın mərkəzində olan kiçik bir vəzdə qərarlaşan can⁴ şüalanır və bütün bədənə ruh vasitəsilə təsir göstərir. Sufi fenomenologiyada eydos düşüncəyə malik deyil və müstəqil hərəkət edə bilmir. Yaradandan sonra qavrama, idarə etmə, hərəkətə gətirmə kimi qabiliyyət insana məxsusdur. Onda isə bu qabiliyyətin mərkəzi şüurdur. Öz ruhu ilə vəhdət yaradan şüur, bir tərəfdən, onun vasitəsilə daha yüksək aləmlə əlaqə yaradır, oradan da bilik qazana bilir, digər tərəfdən, özü də ona təkan verər, yöndəndirə bilir. Şüurla əlaqəsi olmayan ruhun bir ağacın ruhundan fərqi yoxdur və təsnifatda obyektiv ruh kimi qəbul edilə bilər.

Onu da qeyd edək ki, Hegel fəlsəfəsinin ümumi təhlilindən belə qənaətə gəlmək olur ki, ruhun Mütləq-Obyektiv-Subyektiv mərhələləri xristianlığın Ata-Müqəddəs Ruh-Oğul üçlüyünün ifadəsidir. Onun yazdığına görə, ilahiyyət bu prosesi (ruhun inkişafını – *K.B.*) belə təqdim edir: “Tanrı-ata (bu, sadə ümumvarlıqdır, özündə-varlıq) öz tənhalığından imtina edərək təbiəti (özü özündə zahiri olan, özündən kənar varlıq), oğulu (özünün başqa “mən”ini) yaradır, ancaq bu başqa “mən”də özünün sonsuz sevgisinə görə özünü sezir, öz oxşarını tanıyır və onda yenə öz vəhdətinə (vahidliyinə) qayıdır. Bu vəhdət artıq mücərrəd, va-

¹ Tədqiqatımızın müəyyən müddətində, xüsusilə irrasional idrakı araşdırarkən (2002-2006-cı illər), biz də eyni mövqedə olmuşuq.

² Декарт Р. Страсти души, с. 483.

³ Yenə orada, s. 486.

⁴ Yenə orada, s. 497.

Sufi fenomenologiya

sitəsiz deyil, konkret, ayrılımlarla vasitələnən vəhdətdir: atadan oğula keçən, xristian icmada özünün kamil gerçəkliyinə və həqiqətinə çatan müqəddəs ruh”.¹ Hegel ilahiyyatçı deyil, ancaq onu da təqdim etdiyi Mütləq ruhun özünüdərk prosesi eyni trayektoriya boyu gedir. Yəni bu, ruhun inkişafıdır. Sufi fenomenologiyada isə ruhun missiyası özünü dərk etmək deyil, bunu edən şüur üçün vasitəçilik etməkdir. Buna görə də, proses Mütləq ruhdan deyil, subyektiv ruhdan başlayır.

Bütün eydedik strukturların – varlıqların ruhu var, sadəcə həmin strukturun ümumi mahiyyətində digər funksiyalar ruhun varlığını görünməz edir. Məsələn, qaya, qranit, su. Həmin şeyin şüurunun olmaması və ruhla əlaqə yaratmaması da belə təəssürat yaradır ki, ruh yoxdur. Bununla belə, maraqlıdır ki, bəzən daşın, suyun yaddaşı kimi mistik anlayışlar da ortaya çıxır.

Eydedik strukturların bütün mahiyyəti onun vacib eydosunda ehtiva olunduğu kimi, ruhda məhz həmin nöqtədən bütün varlığa yayılır. Buna görə də, obyektiv ruhuna tam hakim olmaq üçün onu nüvəsinin qavranılması əsas şərtidir. Obyektin öyrənilib dərk edilməsi onun ruhu ilə aradan həddi mümkün eydosları qaldırmaqdır. Yəni sadə qavramadan fərqli olaraq ruha çatmaq fenomenoloji reduksiya tələb edir. Bu isə, bütün varlıqlar arasındakı ümumi əlaqəni, universal harmoniyanı dərk etmək qabiliyyətidir. Dahi bəstəkarların ən incə səsləri duyması, rəssamların rənglərin daha çox çalarını görməsi, alimin təbiətdə baş verən hər hansı qanunauyğunluğu müşahidə etməsi dediyimizə nümunədir. Maraqlı paralel kimi miflərdə, əfsanələrdə, dini mətnlərdə heyvanların dilini, daşların sirrini bilən müdrik insanları da xatırlamaq olar.

Hegelin də dedi ki, obyektiv ruh reallıqdır – insanın tanıdığı, bəzən ideallarına uyğun gəlməyən, eyni zamanda, özündə rasiyal biliklərin əksəriyyətini ehtiva edən dünya. Hegel belə düşünürdü ki, “ruh materiyanın mövcudluq verən həqiqətidir, elə bir həqiqət ki, materiyanın başqa heç bir həqiqəti yoxdur”.² Sufi fenomenologiyaya görə,

¹ Yenə orada, s. 21-22.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа, s. 44.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

ruh varlığın tək həqiqəti deyil. Əgər ilahi aləmlə əlaqəni də şeyin həqiqəti olaraq qəbul etsək, o zaman, Hegellə razılaşmaq olar. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, ruhdan başqa həmin şeyin vacib eydosu əsas mahiyyətin daşıyıcısıdır və o, ruh deyil. Obyektin dərki və onun ruhunun qavranılması, tam harmoniya ruhların fərdiliyini itirmir. Fikrimizi daha aydın izah etmək üçün yenə də sənətdən nümunə gətirək. Heykəltəraş nə qədər daşın ruhunu yaxşı qavrayışsa, yaratdığı heykəl möhtəşəm olur. Son nəticədə təqdim olunan əsər nə qədər sənətkarın ruhunu əks etdirsə də, özü deyil, inikasıdır. Yaxud sufizmdə öz ruhani təcrübəsinin yəqinlik halında insan tamamilə çatdığı həqiqətin hökmünə düşür. Həllacın “Ənə`l-Həqq” halı kimi. Bununla belə, o, insan olaraq qalır, nə o, həmin həqiqətə birləşmir, nə də həqiqət ona. İdrak prosesi zamanı insan eydedik strukturlar arasındakı əlaqəni dərk edib, birindən digərinə keçid etsə də, həmin ruhlar qarışmır, fərdiliyini saxlayır. Burada əhəmiyyətli bir məqama gəldik. Yaradan hər strukturu ayrıca yaratmaqla yanaşı, onların hamısını universal strukturun bir hissəsi edib. Universal strukturun ruhu Mütləq ruhdur.

Mütləq ruh Yaradanın özü deyil, çünki heç yaratmaq qüdrəti yoxdur. Amma Onun mülkündə və əmrində olan vahid ruhdur, təkdir. Kiçik ruhlar kimi, onun da varlığı ilkmənbədən başlanır. Necə ki, vahid ideyalar aləmi vardır, eləcə də vahid ruh da həmin məkana aid yaradılmış varlıqdır. O, təkeydoslu olduğuna görə, hissələrə ayrılırmı, yəni o, kiçik ruhlardan ibarət deyil. Bununla belə, mütləq olduğuna görə, bütün kiçik ruhları özündə ehtiva edir. Bunu bir okean, yaxud meşə ilə müqayisə etmək olar. Oradakı hər canlının öz ruhu olmaqla yanaşı, bir də ümumi okeanın, meşənin ruhu var. Buna elmi dildə flora-fauna da demək olar.

Beləliklə, subyektiv-obyektiv-mütləq ruhlar bir tərəfdən bütün yaradılmış varlıqların ilahi aləmlə əlaqəsinin sübutu olmaqla yanaşı, həm də idrak prosesinin trayektoriyasını təyin edir.

§ 37. *Ruh və İlkənabə*

Deyilənlərdən sonra belə bir sual yaranır: əgər ruh şeyin həqiqəti deyilsə, onun tanınması, qavranılması insana nə qazandırır? Yaxud ümumiyyətlə eydedik strukturun tərkibinə daxil olmaması fikri ruhu lazımsız, kənarda qalan bir fenomenə çevirmirmi? Əvvəlki paraqraflarda qeyd etdiyimiz kimi, ruh ilahi aləmlə birbaşa əlaqə yaradan tək vasitədir. Məhz rəsional təfəkkürdən sonra idrak prosesinin növbəti mərhələsində – ruhani təcrübədə ruh şüurun korrelyatına çevrilir və idrak imkanlarını artırır. Ruh həm eydos olaraq müəyyən işığa malikdir, həm də təkənə Yaradandan olan hərəkətə. Bu mənada ruh şüurun həm bələdçisi, həm də yeni idrak trayektoriyasının cızılmasında yardımçıdır. Biliklər eydosda ehtivalıdır və şüur məhz eydoslar boyu hərəkət edir. Ruh isə obyektin ruhu ilə əlaqə yaratmaqla irəli gedə bilər. Yəni əgər rəsional idrak mərhələsində yalnız maddi dünya çərçivəsindəki biliklər kifayət edərsə, növbəti mərhələdə ruhun yardımını və müşayiəti zəruri olur. Deməli, şüurun ruhla əlaqəsi ona yalnız nəfs/can mərtəbəsindən yuxarı qalxmasına yox, həm də Mütləq ruha qədər irəliləmək imkanı verir. Onu da əlavə edək ki, məhz nəfs mərtəbəsindən yuxarı qalxa bildiyinə görə insan oxşar nəfsə sahib digər varlıqlardan üstün sayılır. Yəni fiziki güc baxımından bir ayı bir insandan güclü hesab edilsə də, məhz təfəkkürü insana ayıya qalib gəlmək, hətta onu əhliləşdirmək, öz istəyi ilə hərəkət etdirmək imkanı verir. İnsan nəinki daşın tərkibini öyrənə bilər, hətta onun daxili strukturundan çıxış edərək, ondan heykəl yona, süni daş da yarada bilər. Qısa desək, ruh insanın gücünü artırır.

Obyektiv dünya insanın rəsional biliyinin artdığı, düşünmə qabiliyyətinin cilalandığı və eydosları tanımağı öyrəndiyi məkandır. Əhəmiyyətli bir fakt kimi onu da əlavə edək ki, insan obyektiv dünyanı daha tez qəbul edir, nəinki ruhunu. Buna səbəb həm insanın xarici hiss orqanlarıdır, həm də onların daha çox ümumiləşməsi və asan ifadə olunmasıdır. Bundan başqa, nəzərə almaq lazımdır ki, obyektiv dünyanın tanınması növbəti mərhələni təyin edə bilər. İnsan nə qədər güclü rəsio-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

nal hazırlığa malik olarsa, bir o qədər də yüksək ruhani səviyyəyə qalxa bilər. Eyni şəkildə, obyektiv ruh da Mütləq ruha keçid üçün vacib bir mərhələdir. İdrak prosesi zahirdən daxilə istiqamətlənən prosesdir və subyektiv ruh ilk növbədə obyektiv ruhla təmas yaratmalı olur.

Ruhun üç təzahürü biliyin mənbələri haqqında fikirlərimizə də fərqli bir baxış bucağı açır. İrrasional biliyi araşdırarkən belə qənaətə gəlmişdik ki, mənbə özünə xas idrak vasitəsi tələb etdiyi kimi, vasitəyə müvafiq də mənbənin tərəfləri açıqlanır. Deyilənlərə onu da əlavə edək ki, şüurun fərqli səviyyələrində eyni mənbəyə təkrar qayıtmaqla fərqli biliklər almaq mümkündür. Metod və vasitələrin “daxili münasibətlərinin, məzmun və strukturunun təhlili göstərir ki, metodun seçilməsi mütləq ixtiyari səciyyə daşımayıb, hər şeydən əvvəl, idrak obyektinin xüsusiyyətləri ilə şərtlənir”.¹ Bununla yanaşı, əgər nəzərə alsaq ki, “metodla idrak arasındakı bu funksional asılılıq heç də o demək deyil ki, biliyin konkret sahəsinə tətbiq olunan metod onun digər sahələrinə nüfuz edə bilməz”,² onda bildirmək olar ki, göstərilən mənbələrdən hər biri onlara baxış prizmasından, yanaşma tərzindən asılı olaraq eyni zamanda həm rasional, həm də irrasional biliyin mənbəyi ola bilər.

Ruhlar haqqında dediklərimiz mənbələr haqqında daha bir ideyanı da təsdiqləyir. Hər eydedik struktur növbəti böyük struktura keçiddir və idrak prosesi ilkmənbədə bitir. Eyni şəkildə, obyektiv ruhlar da subyektiv ruh üçün mütləq ruha bir keçid rolu oynayır. Daha vacibi isə burada məhz fenomenoloji reduksiyanın varlığını zəruri edir. Məsələn burasındadır ki, proses istər yaradılış, istərsə də idrakda olduğu kimi eyni sxem üzrə hərəkət edir – tək-ümumi-tək. Subyektiv ruhdan – bir fərdin ruhundan başlanan idrak prosesi ümumidən – obyektiv dünyanın çoxsaylı ruhlarından keçərək yenə təkə – mütləqə çatır. Kontekstə uyğun olaraq, həm də Hegelin müqəddəs üçlük haqqında düşüncələrinə istinad etsək, ruhun təzahür etdiyi hər varlığı müvafiq bilik mənbəyinə bənzət-

¹ Məmmədov Ə.B. Elmi idrak və onun inkişaf dialektikası. Bakı: Səda nəşriyyatı, 1998, s. 78.

² Yenə orada, s. 79.

Sufi fenomenologiya

mək olar: subyektiv ruh – insan, obyektiv ruh – təbiət, mütləq ruh – ilahi aləm. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var. Obyektiv ruh yalnız təbiət deyil, ümumiyyətlə insandan kənar aləmdir. Ruhun imkanlarını da nəzərə alsaq, buraya həm də ilahi aləm aid etməli olarıq. Mütləq ruhun təhlil etdiyimiz mahiyyətindən isə belə alınır ki, o da yalnız ilahi aləmi deyil, bütün yaradılmışları ehtiva edir. Deməli, Mütləq ruh ilkmənbənin özüdür. İdrak prosesinin sonunda insan yalnız ilkmənbənin bir hissəsinə - Loqosa qədər gedib çıxır. Başqa sözlə desək, Loqos ayrıca bir ruha sahib deyil və Mütləq ruhun hökmündədir.

Fenomenoloji reduksiya biliyin – eydosun nisbi həqiqətlərdən arınmasıdır. Ancaq hansı biliyin nüvəyə, hansının mümkün eydosa aid olmasını, hansının məqsədə apardığını təyin etmək üçün əvvəl bütöv öyrənilməlidir. Subyektiv ruh bilavasitə mütləq ruhla əlaqəlidir, lakin ora yüksəlmək üçün o, ilk növbədə özünü tanımalı, daha sonra son məqsədini təyin etməlidir. Yəni ilk ideya şüurda olduğu kimi realda da təsdiqlənməlidir. İstər birinci, istərsə də ikinci prosesdə obyektiv ruh məhz ideyanın tamamlanması, tanınması obyektiv ruha ehtiyac var. Əks halda biliklər cilalanmaz, yəni reduksiya da alınmaz.

§ 38. Təbii quruluş və təbii qanunauyğunluq

İlk mənbədə yaranmış hər eydedik struktur həmin şeyin təbii quruluşudur. Şeyin mahiyyəti, ruhu, eydosların qarşılıqlı təsiri, strukturda tutduğu yer və daşıyacağı missiya, mövcudluq zaman limiti – bunlar hamısı ilk formada Yaradanın təyin etdiyi ilk xüsusiyyətlərdir. Hətta həmin strukturun universal strukturdakı yeri də təbii quruluşda əvvəlcədən nəzərdə tutulur. İnsan da bütün keyfiyyətləri, istedadları, fitri bacarıqları, universal sistemdəki missiyası ilə bu mərhələdə yaradılır. Husserl yalnız şeyləri deyil, hissələri, dəyərləri də bu sıraya qatır və bununla təbii quruluşda insan faktorunun yerini təsbitləyir: “Mənim üçün dünya – yalnız şeylərin dünyası deyil, elə həmin ardıcılıqla həm də də-

yərlər dünyası, yaxşılıqlar dünyası, praktik dünyadır”.¹ Husserlin fikrində açar məqam məhz insanın bu təbii quruluşun “bir halqası” olmasıdır. Lakin burada əhəmiyyətli bir fakt da vurğulanmalıdır ki, olduğu məkanı, hissəsi olduğu bütövü görüb, tanıya bilməsi üçün insanın əvəlcə özünü tanımalı, sonra onu ümumi mühitdə fərqləndirməli, yaxud olduğu harmoniyayı sezməlidir.

Şeylərin öz strukturu, onların mövcudluğunu təmin edən mühit, bu mühitdə olan harmoniya və ziddiyyətlər – bunların hamısı bir tərəfdən özləri mürəkkəb strukturlu sistemdir, digər tərəfdən, hamısı bir yerdə müəyyən strukturun hissələridir. Təbii quruluş obyektiv ruhun təzahürüdür. Zaman ardıcılığı ilə baxsaq, bu mərhələdə subyektiv ruh hələ formalaşdığına görə, insan da obyektiv ruhun daşıyıcısı hesab edilir. İstər ümumi strukturda, istərsə də ayrılıqda şeylərin öz vacib və mümkün eydosları var. Yəni hər şey tək olmaqla yanaşı, həm də ümuminin içindədir. Hər varlığın malik olduğu keyfiyyət və bacarıqlar təbiət qanunlarında çox aydın görünür: hər bitki, heyvan, hətta kiçik gölməçə də ümumi strukturun vacib bir halqasıdır. Onu da vurğulayaq ki, təklərin ümumidə hərəkəti, yeri, mövcudluq zaman limiti ilk qanunauyğunluqda nəzərdə tutulduğuna görə, kənar təsir mütləq özünü göstərir. Bu təklərdən birinin yox olması strukturun dəyişməsinə, hətta məhv olmasına səbəb ola bilər. Eydoslar öz strukturuna, öz növbəsində kiçik eydedik strukturlar böyüklərin tərkibində ilk təyin edilmiş qanunauyğunluq üzrə hərəkət edəndə isə baş verən dəyişikliklər tədricən baş verir. Təkamül prosesi, təbii seçim və s. təbii quruluşun özü-özünü qoruması, yaxud ilk təyinatın təbii axarıdır. Burada varlıqlar bir-birini şüurlu şəkildə dərk etmir, qavramır, instinktiv tanıyır. Məsələn, ceyran instinktiv bilir ki, şirdən qorunmalıdır, yaralananda hansı otdan yeməlidir və s. Hətta otlar da “bilir” ki, hansı ağacın altında bitmək olar, hansında yox. Belə demək mümkündürsə, burada ümumi ruh təfəkkürlə bölünməyib, bir-birindən təcrid etməyib ki, həmin həddi aşmaq ehtiyacı da duyulsun. Obyektiv dünyada ayrı-ayrı varlıqların hərəkətlərinə, hətta baş verən irimiqyaslı

¹ Гуссерль Э. Идеи...I, с. 91.

təbiət hadisələrinə baxmayaraq, obyektiv ruhun tarazlığı pozulmur, gerçəkliyin eydedik strukturu və ruhu arasında harmoniya öz bütövlüyünü saxlayır.

Paraqrafın əvvəlində qeyd etdik ki, ilkmənbədə insan da Universal Təkin hissəsi olaraq yaradılır və obyektiv ruh daşıyıcısı hesab edilə bilər. Daha vacibi isə ilkmənbədə subyektiv ruhun hələ formalaşmadığını da vurğuladıq. Kiçik bir dəqiqləşmə edək. İnsan ilk yaranışından digər varlıqlardan fərqlənir – ruhu, vacib eydosu ilə. Bununla belə, nəzərə alınmalıdır ki, istər şüurun formalaşması, istərsə də subyektiv ruhun özünü tanıması maddi dünya çərçivəsində baş verir. Və bu, baş verməyə də bilər – insan elə təbiətin bir hissəsi kimi qala da bilər. İstisna hallar olsa da, bu, təsdiq edir ki, insana ilkmənbədə verilmiş ruh və vacib eydos müəyyən inkişafın nəticəsində subyektiv ruh və şüura çevrilir. Təbiət qanunları daxilində biz insanı bioloji varlıq kimi nəzərdə tuturuq. İnsan kimi formalaşması onu həmin təbiət qanunauyğunluğundan çıxardır. İnsanın idrak bacarığı, yaradıcılıq qabiliyyəti onu başqalarından fərqləndirməklə kifayətlənmir, reallığa fərqli istiqamət və məna verir. Bu isə onu təbii quruluşla əks cəbhəyə çəkilməyə sövq edir. Məsələn, təbiətin müəyyən canlıları məhv edilərsə, ümumi qanunauyğunluq pozular, həmin sistem kökündən dəyişər. Eyni şey insanla baş vermir, yəni onun olmaması sistemdə mənfi əks-səda vermir. Deməli, insan yalnız maddi dünya fəvqündə universal sistemin bir hissəsidir. Və Husserlin dediyi hisslər, xeyir əməllər, dəyərlər onu idrakın üst qatına, növbəti mərhələsinə keçirə bilirsə, ruhu obyektiv ruhla əlaqə yarada bilər, o, təbii quruluşun halqasına çevrilə bilər.

Belə məlum olur ki, insan təbii quruluşun bir halqası olsa da, maddi dünyada – ruh və şüuru fərdiləşəndən sonra ümumi sistemdən ayrılır və öz sistemini qurmağa başlayır. O, öz yaratdığı strukturun vacib və əvəzolunmaz halqasıdır. Sivilizasiya bəşəri strukturun sərhədlərinin böyüməsidir. İnsan öz təfəkkürünün gücü, iradəsi ilə hökm etdiyi ərazini genişləndirir. Onu da əlavə edək ki, bəşər tarixində bir-birini məhv edən formasiyalara, çökən sivilizasiyalara, mövcudluq uğrunda

Sufi fenomenologiyanın əsasları

mübarizə aparan maraqlara baxanda belə qənaətə gəlmək olur ki, insanın qurduğu sistemlərdə ümumi ruh yoxdur. Səbəb isə onun ruhunun subyektivliyindədir.

Dediklərimizdə maraqlı bir paradoks var. Bir tərəfdən deyirik ki, İnsan təbii quruluşu müşahidə edən, tanıyan və dəyişən biridir, digər tərəfdən, bu quruluşun hissəsi olmaq üçün maddi dünyanın fəvqünə qalxmasının zəruriliyini vurğulayırıq. Məsələ burasındadır ki, insanın istənilən şüurlu hərəkəti ətrafında dəyişiklik yaradır. Məsələn, sufilərin fikrinə görə, dənizdə dalğanın mahiyyətini öyrənmək üçün ona təslim olmaq lazımdır. Yaxud kvant mexanikasında dalğanın müşahidəsi, yaxud istənilən eksperiment nəticələrin dəyişməsinə səbəb olur. Deməli, həmin şeyin nə olduğu bilmək üçün onu öz şəraitinə salmaq deyil, özün onun şəraitinə daxil olmalı, onun strukturunun bir hissəsinə çevrilməyi bacarmalısan. Bu, isə ruhun ən üst qatında və şüurun ən yüksək səviyyəsində mümkündür.

Subyektiv ruhla obyektiv ruhun qarşılaşması şüurun ən üst səviyyəsində baş verir. Bəli, insanın şüur formalaşmağa başlayanda təbii qanunauyğunluqdan çıxır. Necə ki, ideya aləmində “ol” əmri alan ideya ayrılır və fərdiləşir, eləcə də insan öz yaradıcılığı, ideyaları ilə obyektiv dünyada parçalanmanın səbəbi olur. İnsan təbiətdən ona lazım olan, bəzən olmayan şeyləri alır ki, yaşasın, qorunsun, maraqları təmin olunsun və s. və bu zaman şeylərin təbii quruluşunu öz istəyinə görə dəyişir. Öz ideaları ilə reallıq arasında ümumi nöqtələri axtarır, öz strukturunu ümumi struktura uyğunlaşdırmaq istəyəndə isə özü universal dünyaya qoşulur. Burada da şəxsi maraq, subyektiv ideyalar var. Lakin birinci halda, insan qarşısındakı strukturu dağıdır, yerində yeni bir şey struktur yaranmır. İnsan orada yad ünsür kimi qalır. Onu da əlavə edək ki, əvvəlki struktur, yəni obyektiv aləmin strukturu kifayət qədər güclü olanda, yad ünsürü – insanı məhv edər, çıxarda bilir. İkinci halda da əvvəlki struktur dağılır, ancaq yerində başqa biri yaranır, insan ən azından öz yaratdığı strukturun bir hissəsi kimi davam edir və yad ünsürə çevrilmir.

§ 39. *Mən və subyektiv ruh*

Mən ruhun verdiyi, yaxud anlatdığı bir fenomen deyil. O, insanla bərabər doğulmur, sonradan formalaşır və bu prosesdə malik olduğu birləşmələr, mənəviyyəti, sosial varlıq kimi fəaliyyəti, olduğu mühit, ən vacibi isə şüurunun səviyyəsi böyük rol oynayır. Kamillik konsepsiyasını araşdıranda biz Mən fenomeninə də geniş yer vermişdik.¹ Burada isə yalnız onun subyektiv ruhla əlaqəsinə diqqət yetirəcəyik.

Ruh insanın varlığında nə qədər vacib missiyaya malik olsa da, o, Mən deyil. Hər insan bir cana, nəfsə sahib olduğunu bilir, ancaq ruhunun gücünü bilmir, bəzən ümumiyyətlə onun varlığına inanmır. Ancaq o, inamdan asılı olmadan var, çünki insan varlığının zəruri hissəsidir. Ruhunun varlığına inanmaq onunla əlaqə qurmağın yalnız ilk pilləsidir. Onun şüura əlavə işıq vermək və idrak qabiliyyətini artırmaq kimi bacarıqlarından istifadə isə insanın öz potensialından tam istifadəsi deməkdir.

Hər nə qədər insan subyektiv ruh hesab edilsə də, hər ruha subyektiv demək düz deyil. Mütləq və obyektiv ruhlar sırasında üçüncü zirvəni tutmaq üçün ruhun şüurla əlaqəsi olmalı, Mən-in formalaşmasında öz vacib missiyasını yerinə yetirməlidir.

Mən – insanın vacib eydosunun – şüurunun onun şəxsiyyətində inikasıdır. Sözlərimizdə iki əhəmiyyətli məqama diqqət yetirək. Qeyd etdiyimiz kimi, bütün varlıqların eydedik strukturu vacib eydos-nüvədən və mümkün eydoslardan ibarətdir. Varlığın mahiyyəti vacib eydosda ehtiva edilsə də, fərqli şərait və şərtlər mümkün varlıqlardan birini önə çəkə bilər. Yalnız vacib eydos şeyin mahiyyətini tam əks etdirə bildiyinə görə, istər idrak, istər həmin şeyin təqdimatı zamanı vacib eydos istinad zəruri faktıdır. Fərqli şərtlər insanın da hər hansı yan keyfiyyətini, zamana uyğun maraqlarını önə çəkib onu xarakterizə edə bilər.

¹ Bünyadzadə K. İnsan: kamilliyin arxitektónikası. Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2014, s. 129-131.

İnsanın vacib eydosu şüurdur və onun bütün fiziki və mental fəaliyyətinin mərkəzində o durmalıdır. Buna görə də, biz mən-i həm də “insanda Allahdan olan ilahi zərrə və ya insanı Allahla vasitəsiz olaraq bağlayan ilahi bağ” adlandırırıq. Məhz şüur ruhla əlaqə yarada bilir və bu halda maddi dünya fəvqünə qalxa bilir. Məhz şüur bütün korrelyatlardan alınan bilikləri öz süzgülündən keçirtməklə onları vahid sistemə sala, ideal yarada və onu reallığa uyğunlaşdırır. Nəhayət, ruhu nəbatı səviyyədən insani səviyyəyə qaldıran və onu subyektiv ruh kimi təsbitləyən də şüurdur. Bütün bunları nəzərə alaraq qəti iddia edirik ki, Mən nüvəsində mütləq bütün mental və mənəvi funksiyaları ilə şüur durmalıdır. Hususən görə, Mən düşüncənin aktları arasındadır. Bizə görə isə, mən düşüncənin mərkəz nöqtəsindədir. Mən insanın ideyalar mənbəyidir, buna görə də onu həm də “insanın bütün keyfiyyət və qabiliyyətlərini birləşdirən vəhdət aləmi” adlandırmaq olar. Dəqiqləşdirək ki, Mən eydedik strukturun deyil, şəxsiyyətin nüvəsidir. Buna görə də, onun mahiyyətini açan, yəni ona xidmət edən və onun idarə etdiyi eydoslar deyil, onların təzahürü, ifadəsi olan keyfiyyət, bacarıq və imkanlardır. Bunlar qarşılıqlı, bir-birini şərtləndirən və tamamlayan proseslərdir: insanın özünü dərk etməklə vacib və mümkün eydoslarını tanıması, nəyin əsas, nəyin nisbi olduğunu təyin etməsi onun Mən-ini formalaşdırır, əvəzində, formalaşmış Mən gələcək idrak prosesini düzgün istiqamətləndirə bilir.

Qeyd etdiyimiz kimi, idrak şüurun yaradılış prosesinin əks istiqamətdə izlənməsidir. Dekartın dediyinə görə, Allah kainatı indi necə saxlayırsa, elə də yaradıb, buna görə də biz onu dərk edə bilərik.¹ İnsan yaradılış prosesini dərk edə bilən yeganə varlıqdır və bu proses məhz mən-dən başlayır. Mən – yaradılış prosesinin idraka çevrilməsinin dönmüş nöqtəsidir. Bəzi hallarda biz buna şüur da deyirik. Məsələn burasındadır ki, Mən şüuru öz ətrafı ilə kompleks şəkildə ehtiva etdiyinə görə, idrakın başlanğıcını da mən götürmək yanlış deyil. Sadəcə burada kiçik bir fakt dəqiqləşməlidir: Mənin formalaşması üçün şüur əvvəlcə özünü

¹ Декарт. Рассуждение о методе, с. 276.

tanımalıdır. Məhz tanımaq, dərk etmək yox. Özünü tanımaq öz korrelyatlarını, ən vacibi isə ruhla əlaqəsini öyrənməkdir. Qeyd etdiyimiz kimi, yaradılışa uyğun olaraq idrakın tək-ümumi-tək qanunauyğunluğunda başlanğıc tək – şüur, ümumi onun ətrafı və növbəti tək – Mən-dir. Bu mənada Mən daha mürəkkəb, maddi dünyanı özündə daha çox əks etdirən fenomendir.

Yalnız can/nəfsin çərçivəsi fəvqünə qalxmış ruh subyektiv adlana bilər. Əlbəttə, o səviyyədə də insanın subyektiv rəyi, maraqları olur, ancaq ruh olaraq subyektiv mövqe yalnız o səviyyədən sonra, yəni obyektiv və mütləq ruhun nisbətində adlandırmaq olar. Mən-in inkişafını idrak prosesi təyin edir və bu prosesdə ruhun da rolu var. Qarşılıqlı olaraq, Mən də subyektiv ruhun istiqamətverici qüvvəsinə çevrilir. Onun hansı səviyyəyə qədər qalxa bilməsi mən-in potensialından və seçimdən asılıdır. Husserl yazır: “Beləliklə, adi deyilişdə “Mən” (yaxud normal şəxsi əvəzlilik kimi istifadədə), “Mən” sözü insanı “bütünlüklə” ehtiva edir, Bədəni də, ruhu da. Ona görə də rahatca demək olar ki, Mən Bədənim deyiləm, ancaq Bədənim var; Mən ruh deyil, ancaq Mənim ruhum var.¹” Mən özündə şüuru – insanın vacib eydosunu və subyektiv ruhunu ehtiva etdiyinə, Yaradanın insana bilavasitə təsiri Mən vasitəsilə mümkün olur.

Əgər Mən-in sxemini çəkmək ideyası yaransa yəqin ki, qəti sərhəddi bəlli olmayan, biri-birinə qarışmış şüur və ruhdan ibarət bir kürə çəkərdik. Dekarta görə, “Mən substansiyadır və onun bütün mahiyyəti, təbiəti düşüncədən ibarətdir və öz varlığı üçün hər hansı yerə və hər hansı maddi şeyə ehtiyacı yoxdur”.² Daxilinin mürəkkəb olması onun qəbul etdiyi müxtəlif bilikləri ehtiva etməsinin, kürə olması hər şəraitə uyğun reaksiya verə bilməsinin göstəricisidir.

¹ Husserl. Ideas...II, p. 99.

² Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 269.

§ 40. *Mən və obyektiv ruh*

Mən-in nüvəsində şüurun olması onu başqa varlıqlara təsir etmək gücünə vəsilədir. Tərkibində ruhun olması isə onu yaradıcılıqda aparıcı qüvvə olmasına səbəb olur. Hər iki xüsusiyyət onun kənar aləmlə təması şərtləndirir. Şüur olaraq o, bilik qazanmaq üçün mənbələrə nüfuz edir, ruh olaraq obyektiv ruhla əlaqə yaratmalı olur. Biz onları iki ayrı xətt, fəaliyyət kimi təqdim etsək də, onlar bir-biri ilə əlaqəlidir və bir-birini tamamlayır, stimullaşdırır.

İnsan təbiətin bir hissəsi deyil, ancaq onu öyrənən, qanunlarını kəşf edən, sirlərini açan tək varlıqdır. Bu, təbiətə yox, insana lazımdır. Qüdsi hədisdə deyildiyinə görə, “Mən gizli bir xəzinəydim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım”. Bu barədə qəti bir qərar vermək çətindir. Lakin bu, bir açıq həqiqətdir ki, hər nə qədər təbiət, kainat insan üçün, onun istifadəsi üçün yaranmasa, insan öyrənmək üçün yaradılıb və bunun üçün bütün keyfiyyətlərə malikdir.

Maddi dünyada insan təbiətlə fərqli mövqələrdə dursalar da, üst aləmdə eyni universal strukturun tərkibinə daxilirlər və ruqları eyni mənbədən gəlir. Üstəlik, insan zəif məxluqdur. Həm fiziki olaraq (qida, geyim, təhlükədən qorunma), həm də mental olaraq onun təbiətə ehtiyacı var. Onu da qeyd edək ki, bu ehtiyac o dərəcədə güclü və açıqdır ki, bəzən təbiətin yalnız bunun üçün yarandığı güman edirlər. Təbiət bilik mənbəyidir və onun kəşf olunmuş qanunları kifayət qədər ümumiləşib və insanın gündəlik həyatının bir hissəsinə çevrilib. Bununla belə, bu da bir həqiqətdir ki, əvvəla, təbiət obyektiv ruhun yeganə təzahürü deyil, ikincisi, təbiət yalnız rəsonal deyil, həm də irrəsonal biliyinin mənbəyidir. Deməli, insanın təbiətlə münasibəti fərqli müstəvilərdə qurula bilər və mən-in inkişafında hər birinin rolu böyükdür. Ən vacibi isə, təbiət obyektiv ruhla əlaqə yaratmaq üçün ən geniş və ümumi yollardan biridir. Təbiət obyektiv ruhun zahirə ifadəsi olduğuna görə, çox vaxt onlar eyniləşdirilir, halbuki, qeyd etdiyimiz kimi, obyektiv ruh daha gədin məfhumdur və özündə həm də ilahi aləmi ehtiva edir. İnsanın

da irrasional bilikləri rasionallaşa, maddiləşənə qədər onun varlığı və faydasını anlamaq mümkün deyil. Təbiətdən zövq almaq istəyən biri məhz maddi tərəfə – onun zahiri gözəlliyinə, sakitliyinə, möhtəşəmliyinə, sirlərinə üz tutur. Şüurun yanına ruh da qoşulanda bilik qazanma, zövq alma prosesi daha üst səviyyədə davam edir, yaradıcılıq məqamına qədər. Rəssam gözəl mənzərə çəkir, bəstəkar nəğmə bəstələyir, təbiətin gözəlliyini tərənnüm edir, alim hansı isə düstur üzərində düşünür. Yəni mən obyektiv ruhdan nə öyrənsə, nə sezsə, onu şüurunun süzgecindən keçirdə bildiyi qədər ifadə edir. Burada əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır. İnsan təbiətə dağıdıcı münasibət göstərəndə, yəni öz maraqlarının fəvqünə qalxa bilməyəndə, həm təbiətin bilik mənbəyi kimi üst qatını, həm də obyektiv ruha keçidi bağlayır. Yaradıcı münasibət isə həm şüurun, həm də ruhun yollarını açır.

Dediklərimizdə maraqlı bir incəlik var. Obyektiv ruh yalnız təbiətdə deyil, həm də insanın yaradıcılığında, daha dəqiq desək, mən-ində təzahür etməyi bacarır. Əlbəttə, rəsm çəkən də, musiqi bəstələn də insandır və o, öz əsərində malik olduğu bilik və bacarıqları tətbiq etməklə öz subyektiv ruhunu əks etdirir. Bununla belə, əsərdə ifadə olunan obyektiv ruhun verdikləridir. Burada hər iki fakt bir-birini tamamlamalıdır. İnsan kifayət qədər öz bacarıqlarını inkişaf etdirməyəndə, rasionel bazası zəif olanda, obyektiv ruhun verdikləri nə qədər güclü də olsa, inikası solğun alınır. Əksinə, rasionel baza güclü olsa da, obyektiv ruhla təmas alınmayanda, o zaman əsər yenə də şedevr olmayacaq.

Mən hər insana məxsusdur, yetər ki, şüur onu formalaşdırma bilsin. Onun varlığını və missiyasını dərk edənlər xüsusilərdir. Bəzən cəmiyyətdə insanın formalaşmış imicini, şəxsiyyətini mən-lə eyniləşdirməyə cəhd edirlər. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, şəxsiyyət sosial mühitin, konkret bir cəmiyyətin formalaşdırdığı təkdir. Yəni şəxsiyyət sosial fenomendir və mühitin təzyiqi altında mən-lə ayrı-ayrı əqidəyə sahib ola bilirlər. Mən isə xüsusidir. Subyektiv ruhun mərtəbələrini dərk edən və onun vasitəsilə digər eydosları da tanıma imkanı qazanan məhz məndir, çünki şüurun mərkəzidir.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

Mən-in nüvəsi insanın vacib eydosu olduğuna görə, ondan başlanan idrak xəttinin obyektin vacib eydosuna istiqamətlənməsi, böyük struktura keçə bilməsi imkanları daha çoxdur. Əlbəttə, nəticə başqa da ola bilər. Bu asılıdır şüurda yaranmış ideya və yeni struktura. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, bəzi mistik cərəyanlarda, yaxud ruhani təcrübələrdə ruh təbiətə üz tutmadan, yəni rəasional idrakı, məntiqi ötərək birbaşa ilahi aləmə üz tutur. Bunlar xüsusi meditasiyalar, mərasimlər vasitəsilə mümkündür. Lakin obyektiv ruhu ötmək mümkün deyil, çünki onun müraciət etdiyi ilahi qüvvələrin, yaxud həqiqətlərin özü də obyektiv ruh sahibidir.

Nəhayət, dediklərimizdən belə qənaətə gəlmək olur ki, obyektiv ruhla təmasda olan subyektiv ruh deyil, mən-dir. Ondan alınan bilikləri ifadə edən də mən-dir. Buna görə də, subyektiv ruhla bərabər mən-in formalaşmasında rolu olan, onun nüvəsi şüurun da inkişafı böyük əhəmiyyət kəsb edir.

§ 41. Mən və mütləq ruh

Universal struktur bütün varlıqları özündə birləşdirdiyi kimi, mütləq ruh da bütün ruhları özündə ehtiva edən vahid ruhdur, ancaq onların cəmi deyil. Ölçüsündən, missiyasından asılı olmadan mütləq ruh da bütövdür, təkeydosludur, hissələrə bölünmür, özü də başqa bir strukturun tərkibinə daxil olmur. Ehtiva etdiyi digər ruhlarla bərabər, o da ayrı-ayrı varlıqlarda mövcuddur. Yəni insan, təbiət öz ruhu ilə yanaşı, mütləq ruhun da daşıyıcısıdır. Bu, bir varlıqda iki ruhun varlığı demək deyil, çünki mütləq ruh bilavasitə həmin varlıqla əlaqəli deyil, hava, atmosfer qazları kimi hər tərəfi bürüyüb. Hər şeyə öz formasına, öz strukturuna uyğun ruh verilir, lakin bu zaman həmin ruh ilkmənbəyindən qopmur. Günəş şüası kimi. Yəni ruh öz formasına uyğunlaşsa da, onunla məhdudlaşmır. Hegelin təqdimatında mütləq ruh özünü sənət, din (iman) və fəlsəfədə göstərir.¹ Hər üçü zaman və məkan fəvqündə dəyişməz şəkil-

¹ Geniş bax: Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 383-407.

Sufi fenomenologiya

də insanlara təsir edən ruh təzahürləridir. Bununla yanaşı, hər üçü özündə həm subyektiv və obyektiv ruhları da ehtiva edir. Ruh heç nəyə qarışmır, obyektiv və subyektiv ruhun təması, anlaşması məhz mütləq ruhda baş verir. Söhbət üç xəttin birləşməsindən deyil, iki xəttin müəyyən bir müstəvidə kəsişməsindən gedir. Mütləq ruh hər iki ruhun fəvqündə olan yüksək ideyaları özündə ehtiva edən müstəvidir. Bu mənada Hegel onu “daim özündə var olduğu qədər özünün dərinliyinə qayıdan və qaytarılan eyniyyət; ruhani, özünə və mövcud olduğu biliyə ayrılan ilk bölgü kimi vahid və ümumi substansiya”¹ adlandırır. Deyilənlərdən maraqlı bir nəticə alınır: mütləq ruh hər yerdə, hər şeydədirsə, yəni insanlara paralel şəkildə mövcuddursa, yüksək ideyalar da elə yaxında, ruhunun yanındadır. Yetər ki, subyektiv ruh obyektiv ruhla vəhdətə nail olsun. Maraqlıdır ki, Hegel həmin birliyə çatmağın ən gözəl nümunəsi kimi sufizmi və onun nümunəsində: özündə mütləq ruhun hər təzahürünü (sənət, iman və fəlsəfə) Cəlaləddin Rumi poeziyasını göstərir.²

Dediklərimizdə əhəmiyyətli bir məqam var: mütləq ruhla bilavasitə əlaqəli olan subyektiv ruhdur. Lakin onun özünə də çatmaq üçün insan müəyyən bir hazırlıq keçməlidir, yəni onun Mən-i formalaşmalıdır. Əks halda, bir uşaqla sənətkarın sənət haqqında təsəvvürləri fərqlənməzdi. İnsanın idrak imkanlarını nəzərə alsaq, Mən-in mütləq ruhla əlaqəsi iki cürdür: vasitəli və vasitəsiz. Birinci halda yol ümumiləşmiş biliklərdən, həqiqətlərdən, obyektiv dünyadan keçir – insanın rəasional bazası formalaşır, şüurunun gələcək istiqaməti müəyyənləşir. Bu, uzun və mərhələli yoldur. Bu mərhələlər arasında insanın öz ruhunu tanıması və onu da idrak prosesinə qoşması da var. İnsan bu halda həm də sosial varlıq kimi özünü təsdiq edir, müvafiq şərtlərə və öz mənəviyyatına uyğun şəxsiyyəti formalaşır, öz ixtisası üzrə bilikləri dərinləşir. Nəticədə Mən və onun dəyərləri formalaşır.

İnsanın mahiyyətində yaradıcılıq var, ona görə də formalaşmış dəyərlər arasında mütləq ruhun təzahürlərindən (sənət, din, fəlsəfə) biri,

¹ Yenə orada, s. 382.

² Yenə orada, 400.

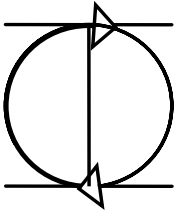
yaxud bir neçəsinə keçid edə biləcək biliklər də yer alır. Biz ideal bir hazırlıqdan danışdıq, halbuki, bu, olmaya da bilər, insan düzgün təhsil almaz, ruhundan xəbərsiz qalar və yanlış dəyərlərlə tərbiyə olunur. Yanlış deyəndə biz məhz mütləq ruha çıxış olmayanları nəzərdə tuturuq. Husserl yazır: “«Meydana çıxan» hər şey, bu və ya digər şəkildə təqdim olunan, ifadə olunan hər bir şey mövcud olmaya bilər; Mən həmin şeylərlə əldən bilər. Ancaq Ego yalnız bir tərəfdən ortaya çıxmır, təqdim etmir, yalnız bir tərəfdən, yalnız bir hissəsi ortaya çıxan diskret təyinat, aspektə, məqama müvafiq olaraq özünü ifadə etmir. Əksinə, saf Ego mütləq mənlilikdə və eskizlər yolu ilə özünü təqdim edən vəhdətdədir; onu adekvat olaraq funksionallığın mərkəzi kimi ona qayıdan fokusun reflektiv sürüşməsində tutmaq mümkündür. Saf Ego olaraq o özündə nə isə gizli daxili zənginlik ehtiva etmir; bu, çox sadədir və çox sadə bir aydınlıqla orda yerləşib. Bütün zənginlik *cogito*-dadır və onda adekvat olaraq tutula bilər funksiya növündədir”.¹ İnsan kiçik yaşlarında, hələ öz iradəsi və seçimi sabitləşməyəndə, şüur hansı bilikləri alırsa, onunla da formalaşır. Husserlin dediyi kimi, zənginlik Mən-in özündə deyil, obyektiv dünyada olduğuna görə, əldəmələr, yanlış istiqamətlənmələr də oradan gəlir. Maraqlıdır ki, obyekt və mən-in zənginlik nisbətindən sonra Həllacın bu kəlamına da fərqli bucaqdan baxmaq mümkün olur: “Kim deyirsə Onu öz varlığımla tanıdım, iki əbədi varlıq ola bilməz. Kim deyirsə Onu cahilliyimlə tanıdım, cahillik pərdədir. Mərifət pərdənin arxasındadır, onun üçün həqiqət yoxdur. Kim deyirsə Onu adla tanıdım, ad, adlanandan fərqlənir, çünki O, yaradılmış deyil. Kim deyirsə Onu Onunla tanıdım, bu, iki tanınana işarədir... Kim deyirsə Onu mənə özünü tanıtdığı kimi tanıdım, elmə işarə edir və məlum qayıdır. Məlum Zatdan fərqlənir. Zati fərqləndirən zati necə dərk edə bilər?...”.² Mən gördüyünü, qavradığımı ifadə edəcək səviyyədə olmalıdır. Əgər obyekt şüurun səviyyəsindən daha yüksək olursa, bu zaman o, yalnız tuta bildiyini götürür. Bütün bunlar onun şəxsiyyətində

¹ Husserl. Ideas...II, p.111.

² Həllac. Təvasin, s. 71-72.

birmənəli olaraq əks olunur. Eyni zamanda fitrətindən gələn bir tələblə insan yenə “yaradır”, ancaq bu, dağıdıcılıq da ola bilər, qısa müddətli zaman üçün aktual olan da, bir insanın marağının sərhəddini keçə bilməyən psevdo-yaradıcılıq da. Başqa sözlə desək, nə obyektiv ruhla, bunun məntiqli davamı olaraq mütləq varlıqla da hər hansı təmas, kəsişmə yoxdur. Onu da əlavə edək ki, düzdür, Mən müəyyən bir səviyyəyə çətdandan sonra özü də zənginləşir, bununla belə, obyektiv ruhun sonsuzluğunu nəzərə alsaq, Mən-in daim ona ehtiyacı var.

Mən-in Mütləq ruhla ikinci növ əlaqəsində hər hansı vasitə olmur. Burada bir neçə əhəmiyyətli məqam vurğulanmaq üçün kiçik bir



Sxem 8. Mən-in inkişafı.

skem təqdim edək (skem 8). Çevrə Mən-dir. Aşağıdakı başlanğıc nöqtə şüurdur. Diaqonal üzrə şüurla birləşən üst nöqtə Mütləq ruhdur. Birinci halda, yəni vasitəli əlaqə zamanı şüur müəyyən biliklər toplamaqla həmin nöqtəyə (oradan həm də obyektiv ruh keçir) çatır və oradan öyrəndiyi biliklərlə təkrar özünə qaydır. Çevrənin tamamlanması Mən-in formalaşmasının bir mərhələsidir. İnsanın qazana biləcəyi biliklərin

həcmi, inkişafının bir ömür nisbətində sonsuzluğunu nəzərə alsaq, belə mərhələlərin də çox sayda olması şübhəsizdir. Nöqtələr həm diaqonal üzrə, düz xətlə birləşə bilər. Əvvəlki paraqrafda da qeyd etdiyimiz kimi, obyektiv ruh bu halda da mövcuddur, lakin çevrə alınmır. Sadəcə düz xətt üzrə hərəkət var. Bunu təqribən qaranlıq salınmış işıq şüası ilə müqayisə etmək olar – işıq qaranlıqda əriyib, haradasa əks olunub qayıtmır. Belə olan halda onun Mən-in inkişafında rolunu təyin etmək də çətinidir. Əlbəttə, düz xətt boyu yüksələn şüur da mütləq müəyyən hazırlıq keçməli, yüksək bir səviyyəyə qalxmalıdır. Burada Mütləq ruhla onu görüşdürən ümumi nöqtə din – imandır. İnsan obyektiv dünyadan ümumiyyətlə təcrid olunur və yalnız öz ruhu ilə baş-başa qalır. Əsasən dini-mistik təriqətlərdə istifadə edilən bu üsullar: zikir, meditasiya, mərasimlər birbaşa mütləq ruhla əlaqə yaratmaq istəyidir.

Vasitəsiz əlaqənin xüsusiyyətlərindən biri də bu zaman insanın

Sufi fenomenologiyanın əsasları

bütünlüklə obyektiv ruhun hökmündə olmasıdır. Mütləq ruhun deyil, obyektiv ruhun. Hətta ilahi vəhy alan peyğəmbərlər də, müqəddəs mətnlərə əsasən, onu müəyyən vasitəçilərlə alırlar. İnsan imanının obyektinin alətinə çevrilir. Həllac deyir: “Mən və əlim sadəcə alətik, yazan da, yazdıran Odur”. Maraqlıdır ki, eyni iddianı elm adamı, görkəmli fizik Tesla da təsdiqləyir və bildirir ki, o, vasitəçidir və “onun borcu yuxarıdan aldığı insanlara ötürməkdir”.¹ Təbii ki, imanın obyektinə başqa varlıqlar da ola bilər və fərqli sektalar, mistik cərəyanlar buna gözəl nümunədir. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, vasitəsiz əlaqənin nəticəsində təqdim edilən bilik, əsər rasionallaşmadığına görə, hər kəs öz şüuru səviyyəsində onu şərh etməyə çalışır. Dini mətnlərin təfsirçiləri, yaxud sektaların yaradıcıları əslində bu işə xidmət edirlər və təbii ki, hər biri öz şüurunun, düşüncəsinin verdiyi imkan daxilində. Burada maraqlı bir paradoks yaranır: mütləq ruhla vasitəsiz əlaqənin nəticəsi kiminsə təhlilindən keçir, yəni ümumiləşir, rasionallaşır. İnsanlara yenə də vasitəli almalı olur bu bilikləri. Məsələn, tarixi məlumatlara görə, Haqq yolundan heç vaxt çıxmayan Mənsur Həllacın düşüncələri əsasında ölümündən sonra təqribən 26 bidət təriqət yaranıb, yaxud əksər islam, xristian və ya başqa dinə əsaslanan təriqətlərdən hər biri mütləq müqəddəs mətndən bir ayəyə istinad etdiyini bildirir. Belə hal dəqiq elmlərdə baş vermir, çünki orada istənilən bir irrasional bilik mütləq əvvəlki biliklərlə təsdiqlənib rasionallaşandan, maddiləşəndən sonra qəbul edilir. Bu illərlə davam edən eksperimentlər, təcrübələr tələb etsə də, belədir. Teslanın kəşfləri buna gözəl nümunə ola bilər. Sual oluna bilər ki, elmi kəşflər mütləq ruhun üç təzahüründən hansına aid edilir? Cavab: fəlsəfəyə. Düşüncələrin zirvəsini fəlsəfə adlandıran Səlahəddin Xəlilov yazır: “Fəlsəfə sanki piramidanın zirvəsidir. Bu zirvəyə aparan yollar isə müxtəlifdir”.² Mütləq ruh səviyyəsində öz kəşfini edən alim məhz onun

¹ Tesla Никола. Дневники. Я могу объяснить многое. Сокровенные мемуары. <https://www.fondtheosophy.ru/phocadownload/tesla/001-dnevniki-ja-mogu-objasnit-mnogoe.pdf>

² Əbu Turxanın hikmət dünyası. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun təqdimatında. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2012, s. 235.

Sufi fenomenologiya

fəlsəfəsinə çatır. Dediklərimizə nümunə kimi, Aristotelin elmlərə göstərdiyi xidmətlərdən başlamış kvant mexanikasının yaradıcılarından biri Heizenberqin “Fizika və fəlsəfə” əsərindəki düşüncələrini, Eynşteynin Taqorla söhbətini göstərmək olar.

Mütləq ruhla əlaqə Mən-in, bir tərəfdən, özünütəsdiiq məqamıdır. İnsan ona verilmiş ən böyük imkandan istifadə edir, yaradıcılığında onu əks etdirir. Digər tərəfdən, Mən mütləq ruhun bir vasitəsinə çevrilir. Əsrlərdir mütləq ruhun təzahürləri insanlığın ən yüksək dəyərlərinin bələdçisidir. Hər insanın öz fərdiliyini əks etdirməyə, göstərməyə imkan verməklə yanaşı, onları birləşdirə də bilir.

§ 42. Mən – təbii quruluşun tərkib hissəsi və qurucusu kimi

İstənilən səviyyədə öyrənmə şeyin təbii quruluşundan başlayır. Mən həm idrak, həm də yaradıcılıq qabiliyyətinin aparıcı qüvvəsidir. Ətrafı öyrənmək fərqli səviyyələrdə mümkündür. Bir var yalnız mümkün biliklər vasitəsilə, bir də var xüsusi həqiqətləri kəşf etməklə. §8-də həqiqət və yalanı təhlil edəndə idrak prosesinin üç mərhələsi haqqında məlumat vermişdik: həqiqətin bilinməsi, görülməsi və haqqı. İlk mərhələdə şüur obyektin təbii quruluşunu sadəcə müşahidə edir, onun tərkib hissəsi haqqında ümumiləşmiş məlumatları, bilikləri öyrənir. Hətta şüurun öz ideyaları olsa belə, əgər o, ilk mərhələ ilə kifayətlənsə, ümumiləşmiş biliklərdən o tərəfə keçməyəcək. İkinci və xüsusilə üçüncü mərhələdə şüur ya ümumi bilikləri dəqiqləşdirmək, yaxud yeni bilik öyrənmək ehtiyacı hiss edir və bu, təbii quruluşa müdaxiləsiz olmur. Məsələn, bir rəssamla, bir tədqiqatçı-bioloqun çiçəyə münasibəti fərqlidir. Hər ikisinin obyektı həmin çiçəkdir və hər ikisi onun vasitəsilə hansı isə idealını reallaşdırmaq, Mən-ini təsdiqləmək istəyir – rəssam mən-zərə çəkmək, bioloq elmi iş yazmaq, hətta kəşf etmək istəyir. Birinci halda rəssam öyrəndiyi texnika ilə kifayətlənib bir çəmənlə bitən çiçəyi çəkir, bioloq kitablardakı məlumatlara istinad edərək dissertasiyasını yazır. Mən və obyekt arasında heç bir təmas baş vermir və Mən ak-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

tivləşmir. İkinci halda rəssam çiçəyin özündən yeni bir rəng almaq üçün, yaxud çiçəyin hər halını öyrənmək üçün hansı isə təcrübələr aparır. Bioloq məlum biliklərdən çıxış edərək öz eksperimentlərini aparır, yeni bir ixtira edir, çiçəyin yeni növünü yaradır və s. Bütün tərkibi – ruh və şüur – ilə aktivdir olan Mən əvvəlki təbii quruluşa müdaxilə etməklə kifayətlənməyib özü bir yeni quruluş yaradır. Burada əhəmiyyətli bir məqam var: Mən öyrəndiyi obyektin təbii quruluşuna müdaxilə edir. Yaradıcılıq mərtəbəsinə yüksəlmək üçün isə eydedik strukturun mahiyyətini, eydoslardan hansının mümkün, hansının vacib olduğunu anlamalıdır. Yəni bir eydosu tam qavramadan, onun mahiyyətini dərk etmədən, onun nəyə qadir olduğunu da təyin etmək mümkün olmaz və deməli, onun yeni bir strukturda da uğurlu istifadəsi də alınmaz.

Deyilənlərdən belə məlum olur ki, Mən həqiqətin görülməsi, yəni idrak prosesinin ikinci mərhələsindən başlayaraq aktivləşir. Daha dəqiq desək, şeyin təbii quruluşuna müdaxilə edən Mən-dir. Əslində, bu mərhələdə zahiri faktorlar öz gücünü saxlamaqla yanaşı, insan artıq irrasional səviyyəyə də keçməyə başlayır. Şüur aldığı biliklərin, qavradığı həqiqətlərin sistemini qurur, öz ideyasını obyektin təbii quruluşunda yerləşdirir. Bu, düşünmədir – zahirdən daxili struktura, mahiyyətə keçid, onun ümumi harmoniyasına qoşulmaqdır.

Az əvvəl qısa bir qeyddə incə bir keçidi vurğuladıq: Mən şeyin təbii quruluşunu dağıdıb (!) sonra öz sistemini qurmağa başlayır. Yəni Mən köhnə strukturu dağıdır, öz ideyasına lazım olan eydosu götürür və yeni strukturun vacib eydosu edir – təbii quruluş dağılır, bəşəri, bir fərdin (ən ideal halda, insaniyyətin) marağına xidmət edən digəri yaranır və burada əlaqələndirici, aparıcı qüvvə Mən olur. Təhlükəli məqam ondadır ki, obyektin hər hansı mümkün eydosu önə keçir, vacib eydos passivləşir. İkincisi, təbii quruluşun dağılmasından sonra yaradılan yeni sistem hələ ümumi harmoniyaya uyğun gəlməsi sual altındadır, deməli, o, arxasınca başqa dağıntılara da səbəb ola bilər. Müsbət hal ondadır ki, təbiətin qanunları, son nəticədə, Loqos yaradıcı insanların düşünməsi sayəsində kəşf edilir, işıqlanır. Yəni öyrənen varlıq olan insan həm də

öyrəndikləri üzərində yaradır.

Obyektin təbii quruluşuna keçid Mən-in iradəsi və hökmü ilə baş verir. Hər bir şeyin təbii quruluşu bütövdür, öz daxili qanunauyğunluqları və idarəetməsi var. Mən-in ona müdaxiləsi nəticəsində iki iradənin qarşılaşması və mübarizəsi baş verir. Əgər Mən, daha dəqiq desək, onun ideyası obyektin daxili vəhdətindən güclü olmasa, çox tezliklə Mən yad cisim kimi kənara itələnəcək, hətta obyekt zərər görsə də. Bunu təqribən barmağa batmış tikana bənzətmək olar. Yaxud elmi kəşfinin heç cür eksperimentlə təsdiq edə bilməyən alimə. Məsələn, fiziklərin etiraf etdiyinə görə, ən kiçik kvant zərrəciyinin varlığı nəzəri olaraq təsdiq edilsə də, onu müşahidə etmək üçün lazım olan avadanlıq hələ kəşf edilməyib. Əksinə, Mən daha güclü olarsa, o zaman istədiyi kimi, yəni öz ideyasına uyğun şəkildə həmin strukturu modifikasiya edəcək, öz yeni strukturunu yaradacaq və növbəti bir xüsusi həqiqəti ümumiləşdirməyə başlayacaq.

Bütün varlıqlar mürəkkəbdir və idrakın obyektini istənilən eydos ola bilər. Bununla belə, xatırladaq ki, insanın yalnız vacib eydosu idarəedicidir və iradəyə sahibdir. Buna görə də, səviyyəsindən, niyyətindən asılı olmadan, başlanğıc nöqtə şüurdur. Obyekt isə vacib olduğu kimi, mümkün eydos da ola bilər. Hətta insanın öz mümkün eydosları da həmin obyekt ola bilərlər, əgər insan özünü bir varlıq kimi qavramağa çalışırsa. Şüurun çatdığı ilk eydos yeni strukturun tərkibinə daxil ola da bilər, olmaya da. Vacib olan odur ki, o, məhz ilk nöqtə, başlanğıcdır. İlk təhlillərimizdə də qeyd etdiyimiz kimi, ümumi strukturun mahiyyəti daxilində hər eydosun özü müəyyən bir mənaya malikdir. Düzdür, onlar ümumi mahiyyətin açılmasına xidmət edir və məhz onun xüsusiyyətləri, hissələri kimi tanınır, mövcuddur. Məsələn, Aristotel deyir ki, “bədən və hissələri mahiyyətə nisbətə sonradır və mahiyyət yox, bütün tam onlara bölünür... və ayrılıqda mövcud ola bilmir”.¹ Filosof nümunə olaraq canlı orqanizmin hissələrini göstərir – onlar bütövdən ayrı qala bilmirlər. Əlbəttə, müasir tibbi nailiyyətlərdən çıxış edib orqan

¹ Аристотель. Метафизика, 7 1035b 20.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

transplantasiyasını, bir orqanın başqa şəkildə öz mövcudluğunu davam etdirməsini nümunə gətirərək zəif bir müzakirə açmaq olar. Lakin məqsədimiz bu deyil. Biz hətta təbii quruluşda hissələrin yerlərinin dəyişmə ehtimalından da danışırdıq, çünki cansız şeylərdə də mümkün deyil. Məsələn, masanın ayaqları ilə üstünün yerini dəyişəndən, yaxud onu hissələrə ayırandan sonra o, artıq masa hesab edilə bilməz. Biz eydedik struktur səviyyəsində hər hansı eydosun yeni struktur üçün başlanğıc ola bilməsindən danışırdıq. Bu zaman onun maddi strukturu dəyişmişdir. Buna ən sadə nümunə kimi, bir masanı yan üstə qoyub molbert yerinə istifadə edəndə onun məhz masa kimi qalmasına bir zərər dəymir, sadəcə funksiya dəyişir. Daha mürəkkəb nümunə isə mərmərdən heykəl hazırlanmasını göstərmək olar: mərmərin eydedik strukturu ilə insan ideyası birləşir və yeni varlıq yaranır. Bir məsələni təkrar vurğulayaq: insan eydosun mahiyyətini dəyişə, yaxud məhv edə bilməz, ancaq öz yaradıcılığı, müdaxiləsi nəticəsində artıq var olanın təyinatının dəyişə, yaxud mövcud bir şeyin fərqli keyfiyyətini, xüsusiyyətini kəşf edə, üzə çıxara bilər. Bu isə, insan şüuru ilə həmin şeyin strukturu arasında əlaqənin qurulması ilə başlayır. Mərmərə münasibətdən asılı olaraq tikinti materialına, yaxud bir abidəyə çevrilə bilər. Bu, müəyyən mənada Aristotelin mahiyyətin hissələrdən öncə gəlməsi fikrinin təsdiqidir, ancaq digər tərəfdən, biz şeylərin eydedik strukturunun öyrənilməsi ilə onun ayrı-ayrı hissələrinin başqa bir struktura nüvə ola bilməsi ehtimalını da irəli sürürük. Onu da əlavə edək ki, Aristotel mahiyyət və formanın eyniyyətini və bir şeyin bəzən mahiyyət, bəzən də forma kimi qəbul olunmasını vurğulayırdı.¹ Bu, müəyyən mənada dalğa və hissəciyi xatırladır. Lakin xatırladaq ki, dalğa ona müdaxilə – müşahidə zamanı ayrı hissəcik kimi görünür. Ayrı hissəcik olmaqla o, həm də başqa bir prosesin başlanğıcı olmaq potensialını göstərir.

¹ Yenə orada, 8 1042a 30.

§ 43. *Düşüncə: proses, yoxsa hal? Cogito və cogitatum.*

Bir şeyin həqiqətini dərk etmək, onun mahiyyəti qavramaq yol qət etməkdir. Hətta ruhani təcrübə vasitəsilə, yəni insanın öz mənəvi dünyasında baş versə belə, bu, yolçuluq, müəyyən məsafəni keçməkdir. Bir çox fəlsəfədə bu anlayışa rast gəlmək mümkündür. Məsələn, Çin fəlsəfəsində “yol” mənasını ifadə edən dao “reallığın özünün prosesidir, şeylərin cəmləşməsinin, sakitcə çevrilməsidir”.¹ Konfusi dövründə yalnız etik görüşlər ehtiva edən “daosizm dinə, sosial fəaliyyətə və fərdi sağlamlığa və fiziki rifaha çatan bütöv bir həyat fəlsəfəsi halına gəlmişdir”.² Daosizm həyat yolunu, fəaliyyətini, mənəvi dünyanı, varlığı düşünən bir fəlsəfədir. Sufizmdə də şəriət, yəni dinin əxlaqi prinsip və qanunlarını öyrənəndən sonra təriqət – yol mərhələsi başlayır. Ruhani təcrübəni ifadə edən bu yol boyu insan ilahi biliklər – mərifət qazanır. Belə məlum olur ki, yol – düşünmədir. Bu, monoton, sürəkli davam edən bir proses deyil, əksinə, dayanma, ləngimə, yaxud tələsmə, yanılma, ani sıçrayışları olan rəngarəng bir prosesdir. Sufizmdə təriqətin belə mərhələləri hal və məqamlar adlanır. Fərqli sufi mütəfəkkirlərdə onların sayı fərqli olsa da, elələri var ki, mütləqdir və hamısında eynidir. Məqamı prosesin özü, hal həmin məqama uyğun ilahidən verilən mərifət anıdır. Hər birinin öz sırası, öz missiyası var. Başqa sözlə desək, insanın müəyyən bir həqiqəti dərk etməsi üçün onun şüuru və ruhu, Mən-i hazırlaşmalıdır. Bu, həm rasionallıqların toplanması, həm də dualarla, mərasimlərlə ruhun həmin biliklərə uyğunlaşdırılmasıdır. Məqamın sonunda müvafiq hal zamanı insanın qazandıqlarını tamamlayan mərifət verilir. Sufizmə görə, məqam insanın öz bacarığından, hal isə ilahi lütfdən asılıdır. Əvvəlki paraqrafdakı sxem üzrə izah etsək, məqam yarımçevrə, hal diaqonal üzrə üst nöqtədir. Beləliklə, son, yəqinlik halına qədər davam edir.

Yeri gəlmişkən, onu da vurğulamaq lazımdır ki, sufizmdəki hal

¹ Daoist Philosophy, <https://iep.utm.edu/daoismdaoist-philosophy/#:~:text=Dao%20is%20the%20process%20of,most%20basic%20character%20of%20things.>

² Yəni orada.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

psixologiyadakı haldan fərqlidir. Məsələn, N.D. Levitovun fikrinə görə, “psixi hal ətraf şeylərə və hərəkətlərdən asılı olaraq müəyyən müddət ərzində baş verən psixi fəaliyyətdir”.¹ Başqa sözlə desək, psixologiyada hal ətraf mühitin insanda yaratdığı hər hansı reaksiyadır, hissidir: sevinc, kədər, heyranlıq, depressiya. Həmin an söhbət insanın hər hansı bir şeyi anlamasından daha çox, hiss etməyindən, emosiyalardan gedir.. Burada aparıcı qüvvə ətraf mühitdir. Sufizmdə isə hal məqamda hazırlanan idealın qarşılaşdığı reallıqdır. Hər nə qədər burada ilahi bilik bir lütf olaraq verilsə də, o, məqama – hazırlığa uyğun olur. Bu, subyektiv ruhla obyektiv ruhun qarşılaşmasıdır. Psixologiyada hal hissidir, emosiyadır, yaşantıdır, sufizmdə – bilik, idrak prosesinin bir mərhələsidir. Belə demək mümkündürsə, psixoloji hal sufi halının səthi, hisslər qatındakı inikasıdır. Dekarta görə də *cogito* – düşünmə bir prosesdir, fəaliyyətdir və o, buraya həm də hissləri, təəssüratları əlavə edir.² Avqustin isə *cogito* deyəndə bütün olanları, hiss və düşüncələri yekunlaşdırmaq kimi qəbul edir. Husserl daha çox karteziyan dünyagörüşünə istinad etdiyinə görə, o da hiss etdiyi, sevindiği, düşündüyü, həll etdiyi, uzaq gəzdirdiyi, can atdığı, üstəlik “mən”in sadə aktlarını – hamısını Dekartın *cogito*-suna əlavə edir.³

Sufi fenomenologiyaya görə, düşünmə tək-ümumi-tək ardıcılığı ilə davam edən prosesdir. Burada tək – hal, ümumi – məqamdır. Dekart və ardıcılığının qəbul etdiyi fəaliyyət, ətraf mühitə reaksiya, psixoloji hallar ümumiyyə aiddir. Hal onların vəhdət halında tək bilik kimi yekunlaşmasıdır. Məqam – düşünmə/*cogitodur*. Onu da qeyd edək ki, burada Husserlin dediyi kimi, mən-in də fəaliyyəti var. Qeyd etdiyimiz kimi, məqam insanın, bir tərəfdən, ətraf mühiti öyrənməsi, digər tərəfdən özünün mövcud bilikləri ilə onlar arasında bir uyğunluq tapıb, çatışmayan xüsusiyyətləri tamamlamaqdır. Bu, Mən-in çevrədə üst nöqtəyə ge-

¹ Левитов Н. Д. *О психических состояниях человека*. М., Просвещение, 1964, с. 20.

² Декарт Р. “Первоначала философии”. *Сочинения в 2 т.* Пер. с лат. и франц. Т. 1. Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М., Мысль, 1989, с. 9.

³ Гуссерль, Идеи...I, с. 92.

Sufi fenomenologiya

dən çevrəsinin cızılmasıdır. Bununla yanaşı, məqam sadəcə bilik, informasiya toplamaq deyil. Məsələn, zikr zamanı insan bütün ətraf aləmdən təcrid olunmalıdır. Yəni məqam həm də biliklər seli arasından özünə lazım olan biliyə fokuslanmağı bacarmalıdır. Bu mənada, məqamı fenomenoloji reduksiya adlandırmaq olar. Məhz bu müddətdə şeyin ümumi strukturu öyrənilməklə yanaşı, vacib və mümkün eydoslar da öyrənilir, onlardan hansılarının mötərizəyə alınacağı, hansının isə gələcək mərhələ üçün təkan kimi istifadə ediləcəyi müəyyənləşdirilir. Çevrənin üst nöqtəsində yalnız bir nöqtə – tək qalır. Bu, haldır, düşüncənin özüdür. Xüsusilə qeyd edək ki, bu, Husserlin dediyi *cogitatum* deyil, yəni qəbul edilən biliyin özü deyil. O, bilik də deyil, biliyin alınma anıdır. Qeyd etmişdik ki, subyektiv ruh obyektiv ruhla mütləq ruh müstəvisində kəşşir. Hal həmin kəşşmə nöqtəsidir və özündə hər üç ruhun verdiklərini ehtiva edə bilir (şüur hazırlığı nəyə imkan verir!). Yəni mən-in mütləq ruhdakı özünü təsdiq, eydosun kəşf anıdır. Beləliklə, məqam düşüncə, prosesin özüdürsə, hal düşüncədir, prosesin nəticəsi. Məqam ümidir, hal tək. Məhz hal zamanı alınan bilikdən məlum olur ki, düşüncənin növbəti mərhələsi hansı olacaq.

§ 44. “Mötərizəyə almaq” – düşüncə və bəşəri yaradıcılıq

İdrak prosesi və yaradıcılıq insanın obyektin daxili strukturuna nüfuz etməsi, onu parçalayıb yerində öz ideyasının strukturunu qurmasıdır. Bunun nəticəsi maddi təzahürə malik ola da bilər, olmaya da. Məsələn, qranitin yonulub heykəl hazırlanması da, riyazi bir tənliyin həllinin tapılması da obyektin strukturuna müdaxilədir. Bundan asılı olmadan, idrak əhəmiyyətli bir qanunauyğunluğu ehtiva edir: o, iki eydosu birləşdirən xəttin çəkilməsidir. Leibniz yazır: “İdrak bizim iki ideyamız arasındakı uyğunluğun, yaxud ziddiyyət və uyğunsuzluğun qavranılmasıdır – fərqi yoxdur, xəyal edirik, güman edirik, yoxsa inanı-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

riq”.¹ Lakin iki nöqtəni birləşdirmək üçün isə əvvəlcə həmin nöqtələr təyin edilməlidir. Bu təyinat fenomenoloji reduksiyaadır. Leibnizin yazdığına görə, bəzən “ideyalar aydın olsa da, idrak aydın olmur”.² Burada kiçik və əhəmiyyətli bir incəliyi dəqiqləşdirək. İdeya da eydosdur və özlüyündə aydın ola bilər. Lakin onun şüurun daxili sistemində yerləşməsi, üstəlik başlanğıc ola bilməsi prosesində şüur bir növ həm subyekt, həm də obyekt olur. Daxili bir fenomenoloji reduksiya gedir. İlk nöqtə tam aydın olandan sonra ondan çıxan xətt bəlli bir istiqamət üzrə hərəkətə başlaya bilər. Eyni şəkildə, ikinci nöqtənin də hipotetik olaraq konturları, mahiyyəti bəlli olsa da, artıq yeni ideya nisbətində öyrənilməyə ehtiyac var. Bu zaman ilk nöqtədən ona uzanan xətt fenomenoloji reduksiya funksiyasını daşıyır.

Eydosun təyini, mahiyyətinin aydınlanması “mötərizəyə almaq” prosesidir. Məsələn burasındadır həmin eydos çoxsaylı, bəzən bir-birinə oxşar, sıx bağlı olan eydoslar arasından seçilir. Buna görə də, lazımi eydosa gedən istiqamətdə digər eydoslar kənarlaşdırılmalı, daha dəqiq desək, diqqət mərkəzindən uzaqlaşdırılmalıdır. İdeyaların passiv haldan çıxıb aktivləşməsi, işıqlanması üçün insan diqqətinin ona fokuslanmasını³ vurğulayan Səlahəddin Xəlilov onu bildirir ki, “Elmi fəaliyyət biliyə seçki ilə yanaşılmasını, müəyyən bir fikrin, ideyanın aydınlaşması, kristallaşması üçün zəruri olan ən mühüm biliklərin ön plana çəkilməsini, xüsusi müstəviyə köçürülməsini tələb edir. Fikrin müəyyən problemə fokuslanmasına mane olan, həmin anda “yaddan çıxarılmalı” olan biliklər isə başqa bir problemin həlli zamanı ön plana çəkilir və s.”⁴ Deməli, son nöqtənin təyini şüurun ilk ideyasından gələn işıqla baş verir: lazımlı olan eydosla əlaqə yaranır, digərləri isə qaranlıqda qalır. Lakin burada vacib bir məqam var. Diqqətdən kənar saxlanılan eydoslardan

¹ Лейбниц Г.В. “Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии”. *Сочинения в 4-х т.* Т. 2. Ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский. М., Мысль, 1983, с. 363.

² Yəne orada, s. 382.

³ Xəlilov S. *Elm haqqında elm*. Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2011, s. 77.

⁴ Yəne orada, s. 117.

Sufi fenomenologiya

biri böyük əhəmiyyətə malik ola bilər və bu zaman idrak prosesi ya nəticəsiz qalar, ya da yanlış yönə bilər və bu da nəticəsizliyə bərabərdir. Bu asılıdır şüurun ilk başlanğıc təkanından, onu təyin edən isə malik olduğu işığın gücü, hipotetik olaraq qurduğu gələcək strukturun konturlarının aydınlığı və dəqiqliyi, ən vacibi isə son nöqtəyə çatandan sonra həmin eydosun özünün tanınmasıdır. Yəni eydosu tanımadan, ən azından onun haqqında məlumatın olmadan onu mötərizəyə almaq düzgün mümkün deyil. Biz burada müəyyən mənada Xəlilovun düşüncələrindən kənara çıxırıq. İdrak prosesi eydosun ilkin ideyaya uyğunluq dərəcəsinin təyinatıdır. Buna görə də hissəyə baxıb onun haqqında qərar vermək, məlum fil haqqında rəvayətə bənzəyər: qaranlıqda filə toxunmaqla onun nə olduğu söyləmək cəhdi. Əvvəlcə fil tam tanınmalıdır ki, onun hansı tərəflərinin də “unudulub”, yaxud “mötərizəyə alınmasına” qərar verilməlidir. Burdan çıxış edərək, onu da əlavə edək ki, mötərizəyə alma prosesi iki istiqamətdə gedə bilər: ya mümkün eydosdan vacibə, nüvəyə doğru, ya da əksinə. Birinci halda vacib eydos mümkünlərə nisbətə dəyərləndirilir. Burada yanımaq var, yarıda dayanmaq və vacibə çatmamaq ehtimalı çoxdur. Məsələn, rəngin yaşıl olması mümkün eydosdur və ondan çıxış edərək bütün yaşıl rəngli şeyləri yarpaq bilmək, yaxud orada fotosintez prosesinin getdiyini iddia etmək yanlışdır. İkinci halda isə, vacib eydosun nisbətində digərləri öyrənilir. Məsələn, yaşıl qurbağanın vacib eydosundan çıxış etməklə onu bir yarpaqla yox, ona qətiyyətlə bənzəməyən ilanla, yaxud tısbağa ilə eyni sinfə aid olmasını bilmək olar. Deməli, mötərizəyə alma prosesi obyektin vacib eydosunun, ən azından ona daha yaxın olan eydosların tanınmasından sonra başlaya bilər. Hissələrin, ayrı-ayrı eydosların qavranması iki nöqtə arasındakı xətdir. Fenomenoloji reduksiya isə son nöqtədə baş verir. Xatırladaq ki, Həllaca görə, xətt özü də nöqtələrdən ibarətdir. Qaranlıqda olan nöqtələrin fenomenoloji reduksiyasını aparmaq mümkün deyil, yalnız işıqlanmış nöqtələr arasından lazım olanı seçmək mümkündür. Məntiqli olaraq, bəşəri yaradıcılığın ilk addımını da şüurun fokuslandığı deyil, fenomenoloji reduksiyanın başlandığı nöqtə hesab edilməlidir.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

Qeyd etdiyimiz kimi, idrak prosesində ilk fenomenoloji reduksiya şüurun daxilində gedir. İnsan mürəkkəb varlıqdır və o, bilməlidir məqsədi nədir, nəyə can atır. Mən-in aydınlanması və orada hər hansı bir ideyanın – eydosun canlanması ilk şərtidir. İnsan özünü nə qədər yaxşı tanısa, bir o qədər hər hansı ideya da daha dəqiq özünü göstərir. Ona təkan verən özünün əvvəldən malik olduğu, şüuraltında, yaxud yaddaşda olan bir məlumatdan, yaxud elmi bilikdən tutmuş, kənardan aldığı məlumata, irrasional biliyə, təxminə, fantaziyaya qədər ola bilər. Məhz ona uyğun olaraq mən-in müəyyən bir eydosu aktivləşir və digərlərini “mötərizəyə alır”. Məsələn, Eynşteyn həm gözəl skripka çalırdı, həm də fizik idi. Qarşılaşdığı məsələlərin həllində onun düşüncəsinin ya estetik, ya da elmi yanaşması önə keçirdi. Özü özünün obyektinə çevrilən şüurda gedən fenomenoloji reduksiyanın sonunda qalan nöqtə zahiri dünyadakı obyektə uzanacaq idrak xəttinin başlanğıcı olur. Burada əhəmiyyətli bir məqam var: Başlanğıc eydosun təyin olunması üçün digərləri mötərizəyə alınır və mərkəz, nüvə o olmaqla yeni bir eydedik struktur qurulur. Bu zaman nüvənin potensialının və mahiyyətinin reallaşması üçün insanın malik olduğu bütün bilik və bacarıqlar yeni strukturun mümkün eydoslarına çevrilir. Əlbəttə, proses boyu çox şey dəyişə, əlavə edilə, çıxıla bilər. İstənilən halda, insan öz xüsusiyyət və bacarıqlarını düzgün dəyərləndirməsə, məsələyə diletant münasibət ortaya çıxar, yarıyolda qalmaq, yaxud yanlış istiqamətdə gedib gücünü hədəf itirmək təhlükəsi yarana bilər. Deməli, özünü təhlil, özünü tənqid və özünü dərk – daxili reduksiya kifayət qədər yüksək olmalıdır ki, zahiri reduksiya da uğurlu alınsın.

Məlumdur ki, eydedik strukturda eydoslardan da bəziləri şeyin zahiri, maddi formasının daşıyıcıları, digərləri isə mənəvi. Bundan başqa, onlardan bəziləri vacib eydosa daha yaxındır, mahiyyətin ifadəsində daha əhəmiyyətli rolə malikdirlər, digərləri uzaq, ikinci dərəcəli funksiyə daşıyır. Bu o deməkdir ki, idrak prosesi zamanı insanın mötərizəyə aldığı eydoslar da fərqlidir. Tədqiqat, yaxud müşahidə nə qədər dərinə gedirsə, bir o qədər mötərizəyə alınan xüsusiyyətlər çox olur. Məsələn,

bir rəssam və bir alim üçün ağacın öyrənilməsi eyni müstəvidə getmir və mötərizəyə alınan eydosların sayı, mənası da qəti şəkildə fərqlənir. Belə düşünmək olar ki, yalnız zahiri gözəlliyinə diqqət yetirən rəssam bütün digər xüsusiyyətləri kənara qoyur. Ancaq xatırladaq ki, tanımadığı, qavramadığı eydosu mötərizəyə almaq da mümkün deyil. Eydedik strukturun dərinliyinə – nüvəsinə doğru irəliləmək daha çox mərhələdən keçməyi və daha çox eydosu mötərizəyə almağı tələb edir.

İdrak prosesinin ilk və sonu arasındakı xəttin üzərində mövcud olan nöqtələr keçid, vasitədir. Fenomenoloji reduksiyada iştirak etməyən bu eydosların rolu və əhəmiyyəti böyükdür, çünki düzgün istiqaməti qoruyurlar. Qaranlıqda filin ayağına, xortumuna toxunan insan son nəticədə onlar vasitəsilə bütöv mənzərəni qavrayır. Yəni onların da düzgün və ümumi həqiqətin bir hissəsi olması vacibdir. Məhz buna görə də, onlar prosesi dayandıra, yanlış yerə yönəldə bilirlər. Məsələn, bir tədqiqatçı uğurla irəliləyən işinin müəyyən mərhələsində gəlirli bir təklif alır və o, bütün əməyini bəlli məbləğə satır, həmin vəsaitlə tamamilə başqa bir həyat tərzini yaşamağa başlayır. Burada insanın öz məni-düzgün dəyərləndirməməyi həlledici rol oynayır. Aradakı obyekt daha güclü olanda isə son məqsədi unutturur, arxa plana sala bilir. Deməli, mötərizəyə alma prosesində diqqətsizliyə yol verilib və məsələn, həmin işdən gələ bilən maddi mənfəət, yaxud ona yarana biləcək başqa maraqlar mötərizəyə alınmayıb. Nəticədə iş yarımçıq qalır. Nikola Teslanın gündəliyindən belə məlum olur ki, o, bir neçə dəfə belə təklif alıb, lakin onun həm ilk, həm də son məqsədi güclü olduğuna görə, yolundan kənara çıxmayıb. Onu da xüsusi olaraq qeyd edək ki, əgər idrak prosesinin aparıcı qüvvəsi Mən-dirsə, yəni burada onun ruhu da iştirak edirsə, o zaman yarımçıq proses elə yarımçıq da qalır, başqası tərəfindən tamamlana bilmir. Çünki onu yarıdan qəbul edən nəticəni qəbul edir, bütün prosesdən, əvvəlki mötərizələrdən, arada dərk edilən eydosların mahiyyətindən isə xəbərsiz qalır. Onlar aradakı düşüncələrdir, təhvil verilə bilmir. Bu, fərdi, mental bir hadisədir və Mən yalnız özü etməlidir, başqasından ala bilməz.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

İstənilən düşünmə obyektə müdaxilədir və əgər ilk ideya varsa, mötərizəyə alma mütləq baş verir. Mən-in mütləq ruhla əlaqəsindən danışıqda da vurğuladığımız kimi, bəzən bu müdaxilə elə eydedik səviyyədə qalır, insan sadəcə eydosdan eydosa keçərək mütləq ruhla vəhdətini yaşayır və özünə qayıdır. Nəticədə mən-in yeni bir düşüncə qatı formalaşır, dünyagörüşü genişlənilir. Sonra bu, özünü onun yaradıcılığında göstərir. Bu, birinci haldır. Məsələn, filosof, rəssam, bəstəkar şeylərin mahiyyətinə nüfuz etsə də, mütləq ruhla təmasda olsa da, hətta dərk etdikləri vasitəsilə müəyyən ideyalar irəli sürsə də, hamısı düşüncə səviyyəsində gedir və heç bir şeyin strukturu dağılmır. İnsan nüfuz etdiyi eydedik strukturlardan öz mən-inə geri dönür və dərk etdiklərini bacardığı qədər ifadə edir. İkinci halda isə, insanın məqsədi özü olmur, obyekt olur. Burada o, obyektin daxili strukturuna nüfuz etməklə kifayətlənmir. Öz ideyası ilə struktur arasında uyğun məqamları tapmaq üçün eydosları mötərizəyə alanda, o, təbii ki, əvvəlki strukturu dağıtmalı olur. Buna sadə nümunə heykəltəraşı, daha əsaslı nümunə isə təbiət qanunlarını kəşf edənləri göstərmək olar. Burada vacib məqam ondan ibarətdir ki, insanın ideyası əvvəlki strukturu dağıtsa da, sonra onun ümumi qanunauyğunluğuna qoşulur. Cazibə qüvvəsinin kəşfi təbiətin eydedik strukturuna bir zərər vermədi, sadəcə Nyuton onun bir hissəsini işıqlandıraraq ümumiləşdirdi. Hətta bir mərmərin yonulmasını da həmin mərmərə dəyən ziyan kimi dəyərləndirmək olmaz – daşın daxilindəki gözəllik üzə çıxdı. Hər iki halda əhəmiyyətli olan odur ki, insan eydosları mötərizəyə almaqla öz ideyası üçün birini seçir ondan təkan alaraq yeni bir addım atır. Bu, istər öz şəxsi dünyasında, istərsə də, obyektiv dünyada yeni bir mərhələdir.

§ 45. Sufi fenomenologiyada εποχή

Yunan dilindən tərcümədə “dayandırma, saxlama” mənasını ifadə edən εποχή (epoxé) antik dövr filosoflarının görüşlərində də rast gəlinir. Hər nə qədər qədim tarixə malik olsa da, Kantın transsendental konsepsiyasından da az istifadə olunan bir anlayışdır. Husserlin

Sufi fenomenologiya

təqdimatında təkrar fəlsəfi ədəbiyyata daxil edilsə də, geniş yayılmamışdır. Buna səbəb onun mahiyyətidir: *εποχή* – obyektə tam qavraması üçün insanın qazandığı bütün bilik və inanclardan imtina etməsi, yaxud mötərizəyə almasıdır. Şey yalnız bütün kənar bilik və hisslərdən arındığı halda olduğu kimi görünə və tanına bilər. Termin Qərb fəlsəfəsinə xasdır, ancaq prinsip olaraq sufizmin fəna halı ilə müəyyən uyğun məqamlara sahibdir. Bu səbəbdən biz də sufi fenomenologiyada *εποχή*-yə ayrıca yer ayırdıq.

Husserlin dediyinə görə, o, ontik aspektdə ehtiva olunan hər şeyi mötərizəyə alır. Filosof xüsusilə vurğulayır ki, o, bu dünyanı inkar etmir (!), “fenomenoloji *εποχή* edir ki, bu da indi zaman-məkanda mövcud olanlar haqqında mühakimələri tamamilə bağlayır”.¹ İnsan öz obyektinə doğru gedəndə və fenomenoloji reduksiya prosesində bütün mühakimələri kənarlaşdırır ki, eydedik nüvəni görə və dərk edə bilsin. Sufizmdə təriqətdə hal və məqamların sonu, nəticəsi fəna halıdır – insanın Haqqa çatıb Onda yox olması, öz nisbi varlığının Haqqın mütləq və tək varlığında əriməsi. Cüneyd Bağdadi onu belə təsvir edir: “Bu mərtəbədə olan qul Allahın önündə fərdiyyətsiz bir varlıq, bir xəyaldır. Allahla öz arasında üçüncü bir şey yoxdur... Allah ondan nə istəsə, onu da edər”.² Bu kulminasiya nöqtəsidir və burada insanın maddiyyatla bağlı bütün hiss və hallarından qurtulmalıdır, yoxsa əsl məqsəddən yayınar. Əvvəlki paraqraflardan birində hal və məqamların ardıcılığını fenomenoloji reduksiya olduğunu demişdik. Bu baxımdan, fəna və *εποχή* arasındakı eyniyyət də təəccüblü görünməməlidir. Bununla belə, bəzi incə məqamlara diqqət yetirək. Husserldə insan subyektdir. Hər nə qədər məqsəd obyektə öyrənmək olsa da, o, özünə lazım olan istiqamətdə edir və sonda öz düşüncələrini tamamilə dayandırır. Sufizmdə isə subyekt Allahdır, idarə edən Odur. Düzdür, burada da seçim və iradə sahibi insandır. Lakin bu, bütünlüklə Allahın burada tədricən hamısını-

¹ Гуссерль, Идеи...I, с. 100.

² (Rəsail əl-Cüneyd), s. 59. رسائل الجنيد. حررها وصرحها الدكتور علي حسين عبد القادر. اس تانيول جال وغلو. 1970 م.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

dan imtina edərək özünü bütünlüklə Onun ixtiyarına verir.

Husserl təbii quruluşu – bütün dünyanı mötərizəyə alır və bildirir ki, “bu dünya bizim üçün ümumiyyətlə heç nədir, biz onu mötərizəyə atacağıq – yoxlamadan, müzakirə etmədən. Bütün nəzəriyyə və elmlər – nə qədər yaxşı olursa-olsun – həm pozitiv, həm başqa təmelli – hamısı eyni taleyi yaşamalıdır”.¹ Sufi fenomenologiyaya görə, elmlər, nəzəriyyələr yoxlanmadan mötərizəyə atıla bilməz. O biliklər mərhələli, ömrü boyu qəbul edilir və insanın bilik fondunu təşkil edir. İnsan məhz bildiklərini, anladıklarını, artıq müzakirədən keçirdiyi şeyləri, yəni varlığından xəbəri olduğu şeyi mötərizəyə atır. Hər fenomenoloji reduksiya, o cümlədən fenomenoloji *εποχή* də müəyyən bir eydosun nüvə kimi təsdiqinə aparır. Mütləq ruhla bağlı dediyimiz kimi, şüurun işığı qaranlığın sonsuzluğunda əriyib yox olar və əks edilməz, Mən-ə bir xeyri dəyməz.

Sufizmdə varlığa iki mövqedən baxış mümkündür. Bir var, idrak qabiliyyəti olan, Yaradandan mahiyyət və ruh alan insanın mövqeyi, bir də var bütün bunların fəvqündə qalan Allah. Hər ikisini yaratdıqlarına nisbətdə dəyərləndirəndə belə məlum olur ki, insan artıq yaradılmışlar əsasında nə isə qura bilir, Allah isə yoxdan yaradır, yəni O yaratmamış onlar yox idi və var olan yalnız Özü idi. Nəzərə alsaq ki, yaratdıqları yenə Onun mülkündədir, kənarında deyil və onları yenə yoxluğa çevirən Odur, o zaman yenə də tək həqiqi varlıq Allah olur. Qəzali yazır: “Digər nurlar Ondən alınır, yalnız Onun nuru həqiqidir, hamısı Ondandır, Ondən başqasının yalnız məcazla “mən”liyi (mahiiyyəti – *K.B.*) vardır. Deməli, Ondən başqa nur yoxdur, başqa nurlar Onun sifətindən əta olunur, zatından deyil...”.² Nur, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bütün eydoslarda yaranışdan var olan enerjinin və hərəkətin mənbəyidir. Buna görə də, məhz nurdən yazmaqla mütəfəkkirlər bilavasitə varlığın mahiiyyətinə, nüvəsinə işarə edirlər. Miyanəci deyir: “Nurun mənası budur,

¹ Гуссерль, Идеи...I, с, 101.

² (Qəzali. *Mişkət əl-ənvar*), s. 117. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد. مشكاة الأنوار. المطبعة العربية بمصر, 1343 هـ.

Sufi fenomenologiya

nur həqiqi mənada Allaha aid olur və başqa nurlara nur demək məcazi mənə daşıyır. Kainatda olan bütün varlıqlar öz-özlərinə yox idilər, sonra Allahın qüdrəti və iradəsi ilə varlıq tapdılar”.¹ Sufi mütəfəkkirlərin fikirlərindən sonra belə bir sual yaranır: hər şeyin mahiyyəti, varoluşu Allaha bağlıdır, bəs maddi vücudu? Onu inkar etmək onun yoxluğuna dəlalət etmir. Sərrac Tusi yazır: “Nurların hamısı: ərşin, kürsünün, günəşin, ayın, ulduzların işıqları yaradılmışdır. Allahın təsvir olunacaq məhdud nuru yoxdur ki, Allah onunla özünü təsvir edə, hüdudsuz ola və xəlqin elmi onu əhatə edə bilməyə. Hər bir nur elm və fəhmlə əhatə olunur və o, yaradılmışdır”.² Yaradan varsa, yaradılmış da vardır, məhduddur, nisbidir, ancaq var. İnsan da yaradılmışdır və idraka malik yeganə varlıqdır, lakin onun düşüncəsi məhduddur və Yaradanı olduğu kimi qəbul etməyə qadir deyil. Onu yalnız yaradılmışları vasitəsilə tanıya və dərk edə bilər. Yalnız Yaradanın varlığını qəbul edib digərlərini inkar etsə, düşüncəsi fəaliyyətsiz qalar, axı əvvəla, o da yaradılmışdır, ikincisi, qəbul etdikləri də yalnız yaradılmış olmalıdır. Bəs mötərizəyə tam alma, yaxud fəna halı nədir? Husserldən fərqli olaraq, sufizmdə tam inkar var. Sufi fenomenologiyaya görə, bu inkar məhz ontikdir, ontoloji deyil. Əks halda “ənə’l-həqq” nidası olmazdı. İnsan mahiyyətinin və ruhunun Yaradana bağlı olduğuna, Onun iradəsi və əmri ilə yarandığına inanır. İdrak prosesinin də məhz bunu qavramağa doğru yüksəldiyinə əmindir, çünki hal və məqamların məqsədi məhz bu əminliyi yaratmaqdır. Belə olan halda, özünün də bir hissəsi olduğu Universal həqiqəti inkar edə bilməz. Maddi dünyanın varlığını qəbul etmək Yaradanın əməllərinin qəbuludur. Üstəlik, xatırladaq ki, eydosların yaranışı və məhvi yalnız Yaradana məxsusdur. Deməli, fəna, Husserlin dediyi kimi, maddiyyatın və qazanılan biliklərin inkarı deyil. Qeyd etdiyimiz kimi, idrak obyektin eydedik strukturuna nüfuz edib, onunla bir olmaqdır. Bu, subyektiv ruhla obyektiv ruhun mütləq ruh müstəvisində kəsişməsidir. Xatırladaq ki, sufizmdə fənadən sonra bəqa halı gəlir ki, bu da, in-

¹ Miyanəci. Təmhidat, s. 256.

² Tusi. Lumə, s. 548.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

sanın özünün əsl varlığını – Allahla olan varlığını dərk edəndən sonra gələn haldır. Başqa sözlə desək, bu, özünütəsdıqdır.

Deyilənlərə bir də qeyri-səlis məntiqlə baxaq: dünya dumanlı, sonsuz çoxluq içindədir. O, yalnız Vahiddən – Tanrı və Heçlikdən – yaradılmışlardan, insandan ibarət deyil, bu arada hər kəs və hər şey var. 0 və 1 arasındakı çoxluq, dumanlı kaos və bu kaostakı mümkün sistemlər hələ o demək deyil ki, bu kausun fəvqündə sabit bir sistem yoxdur. Məhz həmin üst sistemə yüksəlmək, bu çoxluq arasında irəliləmək üçün insan öz tək-ini tapmalıdır. Öz varlığını dərk etməsi üçün öz həqiqətinin təsdiqləməli, öz səsinə eşitdirməlidir. Başqa sözlə desək, müasir insan 0 və 1 arasında “kəşf elədiyi” dünyada “oynaya” bilər, amma 1-in var olduğunu unutmamalıdır. 1-i dərk etmək üçün 0 və 1 arasında bir yol qət etmək, onların da həqiqətini bilmək lazımdır. 0 və 1-in arasındakılar mümkün eydoslardır və onların da üzərində hər hansı yeni struktur, sistem qurmaq mümkündür. Fenomenoloji *εποχή* 1-in var olduğunu dərk etməkdir. Həmin 1-də həm 0, həm aradakı çoxluq, həm də bütün rəqəmlər ehtiva olunduğuna görə, onları xatırlamaq lazım gəlmir.

II bölmə. Şüurun mahiyyəti, funksiyası və təbii quruluş

§ 46. Şüur vacib eydos kimi

Tədqiqatçıların də təsdiqlədiyi kimi, şüur fəlsəfi ədəbiyyatda Yeni dövrdən başlayaraq aktuallaşıb. Təbii ki, bu, onun ümumiyyətlə varlığını şübhə altına salmır. Sadəcə filosoflar onun funksiyasını ruha, ağıla, zəkaya, hətta ayrı-ayrı orqanlara şamil edirdilər. Şüurun aktuallaşması, fəlsəfi ədəbiyyata gəlişi Leibnizin monadları ilə bağlıdır. Alman alimi K. Kaehler yazır: Məlum olduğu kimi, “şüur” Yeni dövrün aparıcı xətti, hətta başlanğıcı və əhəmiyyətli xüsusiyyətidir, deməli bu çoxtərəfli fəlsəfənin prinsipi də onda ehtiva olunur. <...> Bununla belə, etiraf etmək lazımdır ki, bu çevrilişin hazırlanmasında və onunla bərabər subyektin teologiyanın hökmündən azad etməkdə Leibniz həlledici addım atdı”.¹ Sufi fenomenologiyaya görə, monadlar eydosların fərqli ad altında ifadəsidir və bu baxış bucağından təhlil şüurun anlayışına yeni bir detal qata bilər.

Şüur insana xas bir fenomendir. Buna görə də, onun təhlilində, ruh, yaxud fiziki quruluşdan fərqli olaraq, yalnız insanın malik olduğu keyfiyyətlərdən çıxış edilir. Bununla belə, digər canlılarda da şüurun varlığı ara-sıra müzakirəyə çıxarılır. Şüurun insana verdiyi hökmlə o, ətraf mühitə təsir göstərə, onu idarə etməyə və dəyişməyə qabildir. Eyni bacarığı və cəhdi başqa canlılarda müşahidə etmək olmur. Deməli, onlarda ya şüur yoxdur, əgər varsa belə, onda insan şüurundan fərqlidir

¹ Кэлер К. “Сознание и его Феномены: Лейбниц, Кант и Гуссерль”. Пер. Башкиной О. *Horizon. Феноменологические исследования*. 3 (1) 2014. <https://cyberleninka.ru/article/n/soznanie-i-ego-fenomeny-leybnits-kant-i-gusserl-perevod-o-bashkinoy/viewer>, с. 169-170.

Şufi fenomenologiyanın əsasları

və tədqiq edilməyib. Şüür insanın eydedik strukturunun tərkib hissələrindən biridir. O, ürək, qan, beyin kimi maddi formaya malik olmasada, ruhu, düşüncəsi kimi varlığı fəaliyyəti ilə bəlli olur. İnsan bütöv bir sistemdir və digər eydosları kimi, şüür də müstəqil deyil, sistemə tabedir. İnsanın olduğu şərait, qazandığı biliklər, keçirdiyi hisslər, ümumiyyətlə hər hansı kənar təsir onu passivləşdirə, yaxud aktivləşdirə bilər. Bununla belə, insan yaranışında ilk tək şüürdür. Daha dəqiq desək, *şüür insanın vacib eydosudur*: ilkmənbədə insanın mahiyyəti, missiyası, gələcək istedadı şüura verilir, qalan bütün eydoslar onun mahiyyətinin üzə çıxması üçün ona qoşulan mümkün eydoslardır. Ruh da o cümlədən. Vacib eydos olduğuna görə, şüurun təsiri bütün eydedik struktura hakimdir. Biz eydosların müstəqil hərəkət edə bilməməyini vurğulamışdıq. Eyni zamanda, §10-da insan nurunun digər varlıqların nurundan fərqləndiyini də qeyd eləmişdik. Məhz həmin üstünlük şüurda ehtiva olunduğuna görə, onun hökm vermək, seçim etmək, qərar çıxartmaq, başqa eydosa təsir edərək onu hərəkətə gətirmək kimi əhəmiyyətli funksiyaları var.

Şüurun özünün maddi formasının olmaması, onun haqqında konkret fikrin formalaşmasına mane olur. Yəni o, mücərrəd varlıqdır. Bununla belə, İnsan ayrıca ruh, yaxud bədən olaraq deyil, bütövlükdə onun forması hesab edilir. Sadəcə burada vacib bir məqam vurğulanmalıdır: şüurun və İnsanın fiziki göstəricilərinin böyüməsi paralel deyil. Şüür fiziki göstəricilərdən geri də qala bilər, onu ötüb keçə də. İnsan öyrənən və mənən, mental olaraq da böyümək xüsusiyyətinə malikdir. Bədən və ona məxsus cəhətlər müəyyən yaş dövrünə qədər formalaşır, sonra dayanır. Nəbati və heyvani ruh səviyyəsinə məxsus instinktlər, hisslər, reaksiyalar da bu sıraya aiddir. Şüür isə fərqlidir. Əvvəla, bilik qazanmaq prosesində başqa eydedik strukturlara nüfuz edə və bununla da öz radiusunu genişləndirə bilər. Üstəlik xatırladaq ki, daha çox bilik onun daxili işığını və irəliləmə gücünü artırır. İkincisi, şüür vacib eydos olaraq bilavasitə Universal Təklə, Həqiqətlə bilavasitə əlaqəlidir. Onun böyüməyinin həddi də məhz buradır və bu inkişaf ömrü boyu davam

edir.

Yaradanın şüura yüklədiyi xüsusiyyətləri nəzərə alsaq, o zaman iddia edə bilərik ki, o, ruh kimi sadə deyil, özü də mürəkkəb bir sistemdir. Yəni o, bəlli funksiyaya malik, özünün də vacib eydosu olan bir mini sistemdir. Bunun bir vaxtlar bölünməz hissəcik kimi tanınan atomun sonralar nüvədən, elektrondan ibarət olmasına, hətta nüvənin özünün də müəyyən hissəciklərə bölünə bilməsi faktına bənzətmək olar. Bizim hələlik bildiyimiz, şüurun sadə deyil, məhz mürəkkəb bir varlıq olmasıdır.

Bilik haqqında məlumat verəndə onun şüurda refleksiyası adlandırmışdıq. Burada iki əhəmiyyətli detala təkrar diqqət yetirək. Birincisi, yalnız şüurun süzgəcindən keçmiş və onun sisteminə daxil ola bilmiş məlumatlar bilik hesab oluna bilər. Əks halda onlar qısa müddətdə başqa məlumatlar tərəfindən sıxışdırılıb diqqət mərkəzindən uzaqlaşdırılacaq. İkincisi, real deməkdə biz yalnız maddi varlıqları deyil, həm də ilahi varlıqları nəzərdə tuturuq. Bir tərəfdən, şüur özü maddi olmadığına görə, qeyri-maddi eydoslara da nüfuz edə bilər. Digər tərəfdən, o, ruhla əlaqə yaratmaqla həm də ilahi aləmə keçmək imkanına malikdir. Varlıq qazanan hər şey realdır. Şüur sisteminə daxil olan rəasional və irrasional biliklər düşünmə mərhələsinə keçir.

Şüur düşünmənin aparıcı qüvvəsidir. Onu verdiyi rəasional və irrasional biliklər sayəsində proses irəliləyir, nəticələr çıxarılır, mühakimələr yürüdüür. Bu proses həm maddi dünya çərçivəsində, həm də ilahi aləmdə gedir, fərq yalnız şüurun korrelyatlarında və alınan biliklərin xarakterində olur. Onlar şüurun fərqli səviyyələrində baş verir. Bunlarla yanaşı, düşünmə prosesinə şüurdan kənar məlumatlar da daxil ola bilər. Bu, şüurun passiv halında baş verir. Belə olan halda, düşünmə mexaniki şəkildə, bir çox hallarda təqlidi şəkildə çalışmağa başlayır. Onu da əlavə edək ki, şüuraltına çökən informasiyalar, hazır, hətta düşünölmüş ideyalar, məsələn, filmlərdə birbaşa şüuraltına təsir göstərən subliminal reklam kimi istifadə olunan 25-ci kadrlar bura aid deyil. Bizim dediyimiz halda isə informasiya şüuraltına getmir, yaddaşdan, şüurdan, yəni

Şufi fenomenologiyanın əsasları

insanın hər hansı reaksiyasından yan keçərək birbaşa düşüncəyə ötürülür. İnsan bu informasiyan tam anlamadan üzərində düşünməyə başlayır, əvvəlki biliklər artıq onu ətrafında toplanmağa başlayır. Çeynəmədən udulan tikə kimi. Belə olan halda, şüur daha da kiçilir, passivləşir. Bu, düşüncənin başqa bir şüur tərəfindən idarəsidir. Əvvəlcə şüuru, daha sonra isə düşüncəsi passivləşən belə insan bir növ informasiya daşıyıcısına, həmin informasiyanın yerlərdəki “dayaq nöqtəsinə” çevrilir, onu təhlil etmə qabiliyyəti, hər hansı yaradıcı yanaşma isə arxa plana keçirilir və təqdir edilmir. Bu üsul adətən güclü, müstəmləkəçi imperiyalar tərəfindən yerli xalqa, yaxud gizli təşkilatların sırayı nümayəndələrinə qarşı tətbiq olunur – reallığa adekvat reaksiya vermədən, verilən bilikləri sona qədər anlamadan alqışlamaq və sözsüz tabe olmaq. Belə olan təqdirdə, təbii ki, yaddaşa da heç bir bilik getmir, orda olan başqa biliklər isə tədricən əhəmiyyətini itirir. Şüuru cılızlaşan insanın düşüncəsi də böyümür.

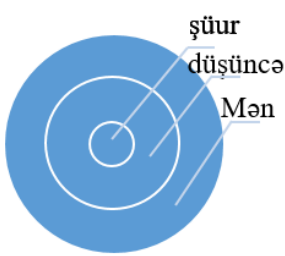
Şüur düşüncə prosesinin başlanğıc nöqtəsidir, təkanıdır. Dekartın da vurğuladığı kimi, düşüncənin təməlidir, bilikdir və bu bilik həqiqət olmalıdır. Necə ki, qum dənəsi balıq-qulağının içinə düşməsi ilə mirvari dənəsi yaranmağa başlayır, eləcə də bilik şüura daxil olmaqla düşünmə aktı başlanır (*sxem 9*). Bir növ bir-birini hərəkətini şərtləndirən detal kimi. Bir balıqqulağında mirvari dənəsi yaranarsa, onun dəyəri olduğu kimi, Dekartın sözlərinə görə də, bir insan “düşünürsə, deməli var”. Dediymizdən belə nəticə çıxır ki, şüur düşüncənin başqa biri tərəfindən istismarının qarşısını alır. Sağlam və fəal nüvəsi olan bir şeyin öz inkişafı xətti olur. Öz varlığı və iradəsi olan şüur düşüncə üçün həmin nüvədir. Öz şüuru ətrafında inkişaf edən düşüncə başqa bir prosesi şərtləndirir – Mən-in formalaşmasını. Nikolay Berdyayevin dediyinə görə, “şüur insan mən-inin özünə nisbətdə intuitiv aktdır və bundan sonra yaşanan şey yaddaşa keçir, bununla bərabər də



Sxem 9. Düşüncə aktı.

“mən” “qeyri-mən”dən, ətraf mühitdən fərqlənir. Şüür “mən”in vəhdəti və onun “qeyri-mən”dən fərqi¹dir”.¹ Bir daha xüsusilə vurğulayaq ki, başqasının düşüncəsi əsasında Mən yaranmaz, çünki bu, daxildən gədən bir prosesdir, kənardan idarə oluna bilməz.

Mən haqqında mülahizələrimizdən belə məlum olurdu ki, o, özündə şüurla yanaşı ruh fenomenini və hər ikisinin vəhdətindən yaranan fəaliyyətin nəticələrini də ehtiva edir. Bunlardan birinin – şüür və ya ruhun zəifliyi, passivliyi Mən-də əks olunur. Xatırladaq ki, insanın yaradıcılığı da, öz növbəsində, Mən-in inikasıdır. Məhz buna görə də,



Sxem 10. Şüür və Mən.

insanın istənilən fəaliyyəti şüurun və ruhun səviyyəsinin göstəricisi hesab edilir. Yeri gəlmişkən, buradan həm də ilahi həqiqətlərin mənimsənilməsində və ümumiyyətlə ruhani təcrübədə məntiqin, düşüncənin rolunu da aydın görmək olur. Bunu sxem vasitəsilə təqribən belə təsvir etmək olar. (*Sxem 10*).

Sxemdə şüür və düşüncənin, düşüncə və Mən-in nisbətində əhəmiyyətli bir məqama var. Qeyd etdiyimiz kimi, şüür daxildən böyüməlidir və yalnız bu halda o düşüncəni də böyüməyə təhrik edir. Yəni düşüncə də içdən, daxili təkanla inkişaf edir. Əksinə, düşüncə kənar müdaxilə ilə böyüməyə, süni şəkildə şişirdilməyə başlayarsa, o zaman, hərəkətsiz qalan şüür ümumi nisbətdə çox kiçik qalar, Mən isə tədricən böyüyən düşüncənin altında qalar. Necə ki, toxumun içində rüşeym və onun ətrafında onun böyüməsi üçün qida olur və içdən böyüyən rüşeym qabığı sındırır, eləcə də şüür böyüyərək içdən düşüncəni, o isə öz növbəsində Mən-i inkişaf etdirir. Bu, davamlı, kəsilməz bir prosesdir. Şüür vacib eydos olaraq istər düşüncənin, istərsə də Mən-in hərəkətverici qüvvəsidir və onun istənilən passivliyi daha böyük bir təzahürə səbəb olur.

¹ Бердяев Н.А. “Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого”. *О назначении человека*. М., Республика, 1993 М., АСТ, 2011.

§ 47. *Şüurun səviyyələri və qatları*

Ürəyin bir neçə kamerası ilə yerdə ürək adlanır, çünki bütövün çalışmadığında hərəsinin öz funksiyası və əhəmiyyəti var. Eləcə də şüur özünün üç qatı – şüuraltı, rəşional qat, şüurüstü ilə bir yerdə şüur adlanır. Düzdür, ürəkdən fərqli olaraq, onlar həm bir yerdə, həm də ayrı çalışa bilirlər. Üstəlik, ürəyin bütün kameralarından eyni qan keçdiyi halda, şüurun qatları ehtiva etdikləri bilikləri ilə fərqlənirlər. Bununla belə, onlar da bir bütövün hissəsidir.

Şüur insanın nüvəsi və düşüncənin başlanğıc nöqtəsidir. Bütün elmlər, fəaliyyət sahələri oradan istiqamətlənir. Sadəcə həmin sahədən asılı olaraq bu qatlardan biri önə keçir, digərləri ya ona köməkçi olur, ya da passivləşir. İlahi yaradılışda İlkənbə bütün həqiqətləri özündə ehtiva etdiyi kimi, şüur da insan yaradıcılığına aid bütün biliklərin mənbəyidir. Bu səbəbdən, şüur haqqında təhlillərimizdə başqa elm sahələrinə, hətta ruhani təcrübəyə, mistikaya müraciət etməyimiz təbiidir.

Şüurun səviyyəsini təyin edən qazanılan biliklərdir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, insanın iradəsi və seçim bacarığı formalaşana qədər, onun hansı biliklərlə zənginləşməsinə kənar şüur qərar verir. Bu, əsasən valideyn və müəllimlər olur. Onlar zəif olanda, yaxud uşağı diqqətsiz qoyanda isə kənar şəxslər həmin uşaqları, yeniyetmələri öz maraqları çərçivəsində formalaşdırmağa nail olurlar. Biliklərin qazanılması, bir tərəfdən, şüurun həcmi artırır, digər tərəfdən, onun işığını və irəliləmə gücünü. Xatırladaq ki, hər yeni biliklə bərabər şüur həm də onun malik olduğu işığı özünə qatır. Daxili işığı artan şüurun özündərk imkanları daha çoxdur. Bu isə öz növbəsində ruhla əlaqəyə səbəb ola bilər. Burada mürəkkəb, eyni zamanda, əhəmiyyətli bir məqama aydınlıq gətirək. Ruh insanda yaranırdan var, sadəcə şüur hələ inkişaf etməyəndə qədər onun nəbati və heyvani səviyyəsi özünü göstərir, yəni nəfəsi/canı. Heyvan, yaxud bitki də cana sahibdir, sadəcə şüura malik deyil, ona görə də bu barədə danışırdırıq. İnsan isə doğulandan şüura malikdir, hətta ruhunun heyvani səviyyəsində də. Şüurun inkişafı ruhun

Sufi fenomenologiya

səviyyəsinin qalxmasına səbəb olur və şüur yalnız insani ruhla əlaqə yaradanda özünüdərk mümkün olur. O vaxta qədər şüurun köməkçisi nəfsdir. Maraqlıdır ki, Yeni dövrə qədər İslam fəlsəfəsində də şüur anlayışı bilavasitə işlənmişdir. Bununla belə, tədqiqatlardan birində müəllif orta əsr filosoflarında bu anlayışın sinonimi kimi “nəfs”i götürür.¹ Əslində, bizim dediyimiz müəyyən mənada bunun təsdiqi hesab edilə bilər: aşağı səviyyədə şüurun korrelyatı nəfs olduğuna görə, onlar eyniləşir. Sxem 10-a istinad etsək, şüur daxilən Mən-i inkişaf etdirdiyi halda insani ruhla birləşir. Belə məlum olur ki, insanın inkişafında əvvəlcə şüur ruhun böyüməsinə, nəfsdən ruha keçid edəndən sonra isə ruh şüurun inkişafına kömək edir və onun korrelyatına çevrilir. Başqa sözlə desək, şüurun əhatə dairəsi nəfsindən kənara çıxıb ilahi aləmə qədər genişlənir. Yəni, birincisi, Latıpovun fikrinə münasibət bildirsək, yalnız aşağı səviyyədə şüuru və nəfsi eyniləşdirməkdən danışmaq olar. İkincisi, şüur və ruh heç vaxt bir-birini əvəz edən sinonim ola bilməz, çünki fərqli mahiyyətə və funksiyaya malikdirlər.

Şüurun qatlarını, səviyyəsindən fərqli olaraq, hər hansı inkişaf yaratmır. Onlar fitrətən var. İnsan sadəcə onların varlığını öyrənməklə, idrak prosesində, özünüdərkə onlardan istifadə edə, yaxud nəticə çıxara bilər. Burada Ziqmund Freydin yeni psixika modeli yada düşür: O, Eqo və üst-Eqo, yaxud Eqo-ideal.² Onun fikrinə görə, şüüröncə varlıq – Eqo, onun daxil olduğu və şüursuz olan, psixikanın digər sahələri isə O-dur.³ “Eqo-ideal Edip kompleksinin varisidir və deməli, O-nun ən güclü hərəkətlərinin və libidosunun ən vacib mühakimələrinin ifadəsidir. Bu ideali ortaya çıxartmaqla, Eqo Edip kompleksini idarə etməyi, eyni zamanda, O-na tabe olmağı bacardı. Eqo əsasən zahiri dünyanın, reallığın nümayəndəsi olduğu halda, ideal-Eqo onun qarşısına daxili

¹ Латыпов Л.Н. Трансформация сознания и понятие “nafs” в вероучении ислама. <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-soznaniya-i-ponyatie-nafs-v-verouchenii-islama-1>

² Зигмунд Фрейд. Я и Оно (сборник). Онлайн книга. http://loveread.ec/read_book.php?id=66718&p=76

³ Yəni orada.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

dünyanın etibarlısı və ya O kimi çıxır. İndi biz bilirik ki, Ego və ideal-Ego arasındakı konflikt son nəticədə real və psixi, zahiri və daxili dünyaların ziddiyyətlərini əks etdirir”.¹ Ola bilsin ki, psixozanalizdə, hansı isə vəziyyətdə bu düşüncələrdə həqiqət payı var. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, birincisi, bunlar şüura deyil, psixikaya, Freydingin təhlilinə görə, şüursuzluğa aid edilir. İkincisi, onlar, bu model xəstə nümunələr üzərində aparılan eksperimentlərin nəticəsidir və insanın yalnız cinsi tələblərinin, uğursuzluqlarının üzərində qurulub.

Sufi fenomenologiyada şüursuzluq qatlardan biri deyil. Freydingin üzərində bütöv bir model qursa da, bizim fikrimizə görə, şüursuzluq, yaxud şüurun passivləşməsi, onun idrak prosesində bilavasitə iştirak etməməsi, müşahidəçi qalmasıdır. Əvvəlki paragrafda da qeyd etdiyimiz kimi, burada düşüncənin eydoslarını hərəkətə gətirən, həqiqətlər, dəyərlər kənarından diktə edilir və bu hal tədricən düşüncəni də birtərəfli çalışmağa və passivləşməyə məcbur edir. Şüur insanın nüvəsidir və onun yoxluğu insan varlığında ən vacib faktorları iflic vəziyyətinə gətirir – o, başqası tərəfindən idarə olunan, avtomatlaşmış varlığa çevrilir. Burada yada Çingiz Aytmatovun “Gün var əsrə bərabər” romanındakı manqurt düşür: o, “özünü insani varlıq kimi dərk etmirdi. Öz şəxsi “mən”ini anlamaqdan məhrum olan manqurt... sözsüz yaradılmış bərabər idi, ona görə də tamamilə itaətkar və təhlükəsiz olurdu”.² Qısa desək, şüursuzluq insanlıqdan çıxmaqdır. Dediklərimizə daha bir detallı əlavə edək: şüurun bir şeyə fokuslanıb, başqa hərəkət etməsi şüursuzluq deyil. Məsələn, uşağın diqqəti bütünlüklə televiziyaadakı cizgi filmində olan anda anası onu yedirdir. Uşaq mexaniki olaraq ağızını açır, çeynəyir, hətta yemək turşudursa, üzünü turşudur, ancaq bütün bu proseslərdə şüur iştirak etmir, o nə yediğini bilmir, bəlkə də heç sevmədiyi bir yeməkdir. O anda yanında bir şiddət hadisəsi olsa belə, uşağa qətiyyətlə təsir etməyəcək, çünki şüur başqa yerə fokuslanıb. Şüur bir istiqamətə yönəldəndə, kənarlar zəttən qaranlıqda qalır. Şüursuzluqda isə şüurun fo-

¹ Yenə orada.

² Айтматов Ч. Т. И дольше века длится день. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Sufi fenomenologiya

kuslanma aktı baş vermir. Bunlarla yanaşı, həm də qavranmayan (ing. nonconscious) şeylər var ki, bəzən onu şüursuzluqla eyniləşdirsələr də, əslində fərqli anlayışlardır. Bu, şüurun nüfuz edə bilmədiyi eydoslardır. Səbəblər çox ola bilər. Məsələn, şüurun darlığı, yalnız müəyyən çərçivədə fəaliyyət göstərməsi. Məsələn, ədəbiyyatçının elektron mühəndisliyinə aid şeyləri anlamaması, onlara ümumiyyətlə diqqət ayırmaması, şüursuzluq deyil. Lakin bu da bir faktdır ki, şüur nə qədər çox inkişaf edərsə, bir o qədər qavranmayan sahələr azalar.

Şüurun rasionallıq qatı digər qatlardan daha tez inkişaf edir, çünki əsasən ümumiləşmiş biliklər vasitəsilə böyüyür, zənginləşir. İstər hissi, istərsə də əqli təcrübələr zamanı, rasionallaşan bütün biliklər məhz bu qat vasitəsilə qəbul edilir. Onun digərlərindən daha erkən və sürətlə böyüməsinin, gündəlik həyatda daha çox ona istinad edilməsinin nəticəsidir ki, şüur olaraq məhz o, qəbul edilir. Xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, digər ikisi onunla eyni zamanda mövcud olsa da, onların varlığı rasionallıq şüurun inkişafı ilə, özünüdərkə tanınır. Lakin, hər nə qədər onlara yol rasionallıq şüurdan başlasa da, onların fəaliyyəti heç də yalnız onunla idarə olunmur. Məsələn, məlumatlar insan onlardan xəbərsiz olanda da şüuraltına çökür. Yaxud, rasionallıq düşüncəsi kifayət qədər inkişaf etməyən bir şəxs də şüuraltı meditasiyalardan istifadə edə bilər. Sadəcə, adından da görüldüyü kimi, rasionallıq şüur hər ikisinin real dünya ilə arasında keçid rolu oynayır, başlanğıcdır. Üstəlik, onlarla əlaqəsi bir tərəfdən, onun özünün zənginləşməsinə səbəb ola, digər tərəfdən, onun vasitəsilə həm şüuraltında, həm də üstşüurda toplanan biliklər bir fərdin istifadəsindən çıxaraq ümumiləşə, reallıqda təcrübədən keçə bilər.

Şüuraltı şüurun “qaranlıq yaddaşıdır”. İnsan gün ərzində ətrafını öyrənir, bilik toplayır və bu zaman şüur fərqli məkanlarda, obyektlərdə qısa və ya uzun müddət fokuslanır. Bu proses zamanı məqsədli fokuslanmalarla yanaşı, diqqət məqsədsiz, qeyri-ixtiyari olaraq yan obyektlərə də yönələ bilər. Bu, o qədər ani baş verir ki, digər biliklər arasında görünməz qalır. Lakin həmin andan alınan təəssürat şüura, daha dəqiq desək, şüuraltına daxil olur. Bu, iki halda baş verə bilər. Birincisi, şüur

Sufi fenomenologiyanın əsasları

mütləq ani də olsa, ona fokuslanmalıdır. Şüurun radiusunda olmayan bir şey onda əks oluna bilməz. Həmin şey idrak prosesinə tamamilə yad, kənar olsa belə, təəssüratdan alınan məlumat şüuraltına çökür. Bu, o qədər ani bir prosesdir ki, şüur nə həmin obyektin işığını ala bilmir, nə də ilk görünüşün arxasındakı mənanı. Obyekt elə qaranlıq və səthi görkəmi ilə şüuraltına daxil olur və sanki yoxa, çıxır, digər aktiv, işıqlı biliklərin fonunda unudulur. İkincisi, şüurun işığı qarşılaşdığı şeyə nüfuz etmək gücündə olmayanda, onun həcmindən daha kiçik olanda, həmin şey olduğu kimi, yəni qaranlıq və anlaşılmaz halda şüuraltına çökür. Bu, daha çox uşaq yaşlarda baş verən hadisədir. Məsələn, uşaq ani olaraq, filmdə, yaxud getdiyi maşının pəncərəsindən şiddət hadisəsinə şahid olur, yaxud yaşından daha böyük söhbət eşidir. O, heç nə anlamasa da, şüur güclü təsirə məruz qalır və alınan bilik şüuraltında sanki bloklanır. Lakin istənilən bilik əgər şüurun ümumi sistemə qoşulmayıbsa, yad cisim effektinə malikdir – uyğun şərait yetişən kimi, özünü büruzə verir, sahibini narahat edir, onun psixikasına, şəxsiyyətinin, hətta Məninin formalaşmasına təsir göstərir. Əsasən tanınmayan, yəni işıqlanmayan, tam formalaşmayan, bəzən hiss səviyyəsində qalan, ona görə də necə, nə vaxt özünü büruzə verəcəyi bəlli olmayan məlumatları ehtiva edən şüuraltını şüurun “qaranlıq yaddaşı” adlandırmağı daha məqsədəuyğun hesab edirik.

Üstşüur ruhla şüurun vəhdətidir. Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, “Fövqəlfüur şəxsiyyəti formalaşdıran şeydir. Başqa cür onu Ali «Mən» adlandırmaq olar. O, şəxsiyyətdən daha yüksək səviyyədə durur və deməli, insanın problemlərini daha dərinəndən görür və mümkün gələcəkdir”.¹ Müəllif fövqəlfüuru üstşüurdan fərqləndirir, “şüurüstünü mümkün gələcək” hesab edir və bildirir ki, “insanın gələcəyi şəxsiyyətin taleyi çərçivəsində paralel variantlara malikdir ki, şəxs bacarsa onlardan daha yaxşısını seçə bilsin”.² Maraqlıdır ki, tədqiqatda həm altşüuru, həm üstşüuru, həm də fövqəlfüuru şüursuzluğa daxil edir və orada dife-

¹ Структура сознания. <http://inkal.narod.ru/Son/son1.htm>

² Yəni orada.

Sufi fenomenologiya

rensiasiya aparır: şüürüstü – matrisayla iş, altşüür – bilik və bacarıqlarımız, fəvqəşüür – ali Məndir.¹ Əlbəttə, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, psixologiyaya istinad edəndə bənzər bölgü ilə rastlaşmaq təbiidir. Hikmət dünyası isə məsələyə fərqli bucaq altında baxır. Məsələn, Vedalara görə, “Təbiət hisslərlə qavranılır, zəka ilə təsəvvür edilir; Mütləq ağılla düşünülür, şüürüstü, intuisiya ilə sezilir. Hisslərdən – zəkaya, zəkadan – ağıla, ağıldan – sezişə, intuisiyaya, bütün yaradılışın mənbəyinə... Ağıl öz işini bitirib bizə irəli yol göstərir, şüürüstünə, yoqa intuisiyasına, Həqiqətin vasitəsiz qavrayışına, Tam Azadlığa”.² Deyilən fikirlərdə ortaq bir məqama diqqət yetirək: şüürüstünün nə ehtiva etməsindən, nə funksiya daşımından asılı olmayaraq o, bilavasitə şüurun səviyyəsindən asılıdır. Yəni daha yüksək şüurun müvafiq olaraq yüksək də şüürüstü formalaşır. Bizim fikrimizə görə, üstşüür – a) Mən-in formalaşmasının son mərhələsidir; b) şüurun hüdudlarının sonsuza – ilahi aləmə çıxışıdır; c) reallığın eydedik strukturuna nüfuz imkanındır; d) yeni eydedik strukturun yaradıcılığın ilk mərhələsidir; e) subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəsişmə məqamında bilikləri qəbul edəndir.

§ 48. *Şüurun korrelyatları*

Şüür və şüurun qatları haqqında mülahizələr onun korrelyatlarını da dəqiqləşdirmiş oldu. Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, şüurun korrelyatları anlayışı çox genişdir. Tədqiqatçıların fikrinə görə, “beyin bir bütöv olaraq şüurun neyron korrelyatları hesab edilə bilər – hər gün hisslər yaradır”.³ Biz belə mürəkkəb elmi detallara toxunmadan məsələni yalnız fəlsəfi baxış bucağımızdan təqdim edəcəyik. Nəzərə alsaq ki, şüurun korrelyatları çoxdur, onlar haqqında yeri gəldikcə məlumat verməyi daha məqsədəuyğun hesab edirik. Əvvəlki paraqraflarımızda biz daha spesifik korrelyatların, məsələn, yalnız şüürüstünə xas olan sezgi-

¹ Yenə orada.

² Джнанакришна. Виджнянапада. Философия сосредоточения.
<http://yogami.narod.ru/pada9.html>

³ На пути к фундаментальной теории сознания <https://habr.com/ru/post/444518/>

Sufi fenomenologiyanın əsasları

nin, yaxud intuisiyanın fərqli səviyyələrinin təhlilini vermişik. İndi isə korrelyatların ümumi təsnifatını və onu əsaslandırان bir neçə korrelyatı şərh edəcəyik.

Korrelyatları iki növə ayırmaq olar: qatlara müvafiq olaraq dəyişən və dəyişməyən. İnsanın şüur səviyyəsindən asılı olaraq obyektə münasibətdə fərqli korrelyatlar aktivləşir. Əlbəttə, mübahisə yarana bilər ki, burada aparıcı qüvvə obyekt, yoxsa subyektdir? Əgər nəzərə alsaq ki, insanın şüuru idarəedicidir, o zaman korrelyatları təyin edən subyekt olduğunu iddia etmək olar. Lakin ilahi iradəni xatırlasaq ki, o zaman bəzən insan şüurunun özünün də obyekt olduğunu və daha yüksək iradə tərəfindən idarə olunduğunu qəbul etməliyik. Bu, hər iki halın mümkünlüyünə dəlalət edir. Sadəcə burada əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır: istənilən halda qəbul edən tərəf insandır. Biliklər insan üçün zəruridir. Deməli, hər bir halda şüur həmin bilikləri qəbul etməyə hazır olmalıdır. Bu isə onun səviyyəsini göstəricisidir. Yəni şüur nə qədər yüksək inkişaf etmiş olarsa, bir o qədər korrelyatın özünə deyil, alınan biliyə, onun öz sistemində tutduğu yerə fokuslanır. Seçilmiş sufilərin fikrinə görə, həqiqi tövbə – “tövbədən tövbədir”. Eyni şəkildə, bir mərhələdən sonra, idrak prosesinin yüksək mərhələlərində korrelyatın özü də mötərizəyə alınır.

İstənilən situasiyada və səviyyədə şüuru daim biliklə təmin edən dəyişməyən tək korrelyat *yaddaşdır*. İnsan doğulandan fərqli şüur səviyyələrində qazandığı, yaxud zorakı şəkildə şüura müdaxilə edən hər məlumat yaddaşda toplanır. Bu mənada nə qədər ki, şüur fəaliyyətdədir, yaddaş da təzələnir, çalışır. Yeri gəlmişkən, maraqlı bir fakt kimi deyək ki, yaddaş hər hansı xəstəlik, fiziki zədə nəticəsində qismən, yaxud tamamilə pozularsa, itərsə, şüur yeni yaddaş formalaşdırmağa başlayır. Çünki şüurun çalışması üçün təmələ ehtiyacı var, ona görə də, olmayanda şüur əvvəlcə onu yaratmaqla məşğul olur. Onu da əlavə edək ki, yaddaş özü məlumatları təsnifləşdirib, təhlil etmir, buna görə də bəzən ora toplanmış yanlış düşüncənin düzgün istiqamətinə müdaxilə etməsinə mane ola bilmir. Bekonun idolları kimi. Ehtiva etdikləri baxı-

mından yaddaşı iki yerə bölmək olar: görünən və görünməyən (qaranlıq). Görünən tərəf rasional şüur və üstşüurun topladığı, intensiya ilə işıqlanmış biliklərdir, qaranlıq tərəf isə, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, altşüura çökənlərdir. Onu da mütləq vurğulamaq lazımdır ki, şüurun fəaliyyətindən asılı olaraq, yaddaşın müəyyən hissələri aktivləşir. Bəzən şüur gündəlik məlumatlarla kifayətlənir və belə olan halda yaddaşdakılar ya passiv qalır, yaxud da öz yersiz müdaxilələri ilə “mane olanda”, məqsədli şəkildə unudulur. Məsələn, müasirləşmək istəyən gənclik yaddaşın əsasını təşkil edən milli dəyərləri arxa plana atır, çünki onları maneə hesab edir. Bir daha təkrar edək ki, yaddaş şüurun fəaliyyətini təmin edən, onu istiqamətləndirən təməldir. Məhz buna görə də, Aytmatovun xatırladığımız əsərində deyildiyi ki, “insanın yaddaşını yox eləməklə, onda aqlını məhv eləməklə, insanın son nəfəsinə kimi onunla qalan şeyi kökündən çıxartmaqla,”¹ onu idarə olunan, iradəsiz bir varlığa çevirmək mümkündür.

Dəyişən korrelyatlar situasiyaya görə dəyişir və buna uyğun olaraq verdiyi məlumatlar da fərqli, hətta aldadıcı, yalan olur. Onlar şüurun ayrı-ayrı səviyyələrində və qatlarında da dəyişməklə yanaşı, bəzən ümumiyyətlə passivləşə bilər.

İlk dəyişən korrelyat olaraq *təəssüratın/appersepsiyanın* adını çəkək. O, insanın hissi idrakının ətraf aləmlə, əksər hallarda maddi dünya çərçivəsində olan şeylərlə ilk təmasıdır. Onu da vurğulayaq ki, hər nə qədər təəssürat zamanı qazanılan bilik sonra dəyişsə də, onun verdiyi bilik yaddaşa keçirsə, unudulmur, çünki dəyişən korrelyatdan dəyişməyənlə keçəndə, artıq onun qanunlarına tabe olur. Maraqlıdır ki, bəzən yanlış təəssüratlar, yalan olması məlum olsa da, ümumiləşmiş bilik halında da yayıla bilər. Nümunə kimi günəşin Yer ətrafına hərlənməsini, yaxud yerin böyük tıbağanın üzərində yerləşməsini göstərmək olar. Axı onlar kimin isə ilk təəssüratının nəticəsidir. Məsələ burasındadır ki, müəyyən təəssüratları əsaslandırmaq üçün elmi bilik kifayət etməyəndə, elə öz səviyyəsində olan digər məlumatlardan istifadə edirlər. Qə-

¹ Айтматов Ч. Т. И дольше века длится день.

dim dövrdə mövcud olan belə təəssüratlar miflərin, əfsanələrin mövzusunə çevrilib, nəşildən nəslə keçib. Elmin inkişafı həmin şeyləri yaddaşdan silmək gücünə malik olmadığına görə, onlar mifləşib.

Təəssürat özü ilk təcrübə də ola bilər, əksinə, yaddaşa da əsaslanır. Bu mənada fərqli şüur səviyyələrində təəssüratların xarakteri, mənbəyi, mahiyyəti dəyişir. Məsələn, dənizi ilk dəfə görəən suyun mavi olduğunu düşünür. Əvvəlcədən dəniz haqqında müəyyən biliklərə sahib olan isə gördüklərini təhlil edir, yoxlayır. Hər ikisində şüur müəyyən təəssüratdan çıxış edir, sadəcə biri zahiri hiss orqanlarının verdiyi səthi məlumatla kifayətlənir, digəri isə bu təəssüratı kiçik bir müqayisə aparandan sonra yekun həqiqəti qəbul edir. Şüurun səviyyəsi artdıqca, təəssüratların xarakteri də dəyişir. Belə ki, əgər aşağı səviyyədə şüurun həcminə uyğun olaraq konkret şeylər daha çox təəssürat yaradırsa, bu səviyyə yüksəldikcə, şüurun radiusu genişləndikcə, mücərrəd şeylərə keçid edir. Təbii ki, təəssüratlar öz mənbəyinə adekvat olur: konkret şeyin təəssüratı daha konkret olur. Mənbə mücərrədləşdikcə təəssürat da yerini təxəyyülə verir.

Onu da əlavə edək ki, məhz ilk dəfə təəssüratdan bəlli olur ki, şüur həmin struktura yaddır, yoxsa doğma. Əlbəttə, bu yanlış da ola bilər və sonra dəyişər, lakin bu bir faktıdır ki, şüur obyektlə ilk təmas – təəssürat vaxtı istər-istəməz öz məqsədinin şərtlərini axtarır, hansı korrelyatların lazım olacağını təyin etməyə başlayır. Bu baxımdan, təəssüratı şüurun səfərbərliyi də adlandırmaq olar: şüurun ilk impulslarına cavab olaraq yaddaşda artıq mövcud olan lazımi biliklər aktivləşməyə, boşluqlar isə özünü göstərməyə başlayır.

Növbəti dəyişən korrelyat olan *təxəyyül* şüuru müəyyən səviyyəyə çatmış insanlarda yaradıcılığın əsas təkanverici qüvvəsidir. Xatırladaq ki, insan yaradılmışlar üzərində nə isə formalaşdırmağa qadirdir. Deməli, hər nə qədər mücərrədlik əsas amil olsa da, şüurun mütləq bir maddi başlanğıcdan təkan almalıdır. Şüurun üst səviyyəsinə xas olması təxəyyülün əsasən yaddaşa istinad etməsini şərtləndirir. Bununla yanaşı, burada insanın həm də rəşional şüurunun səviyyəsi, bir mütəxəssis

Sufi fenomenologiya

kimi bacarıqlarının da böyük əhəmiyyəti var. Daha vacibi isə, insanın üfqi – maddi dünya çərçivəsində genişlənən bilikləri ilə yanaşı, onun şaquli istiqamətdə - ilahi aləmə doğru da irəliləməsi var. Bu mənada, təxəyyülü həm yaradıcılığa hazırlıq, həm də bu yaradıcılığı müşayiət edən korrelyat adlandırmaq olar. Təxəyyül də keçici və dəyişkəndir, çünki başlanğıcı maddi olsa da, sonra bütünlüklə mücərrəd müstəvidə davam edir, ideallar bütün təşəbbüsü alır. Bu idealların ömrü reallıqla qarşılaşana kimidir: onlar ya rasionallaşır, maddiləşir, ya dəyişir, ya da ümumiyyətlə məhv olur. Maraqlıdır ki, bəzən təxəyyüllər rasional düşüncə ilə əsaslanmış olsa da, hazırkı vəziyyət onun gerçəkləşməsi üçün kifayət etmir. Leonardo da Vinçinin, yaxud Teslanın müəyyən ideyalarını buna nümunə gətirmək olar. Öz zamanında xəyal təsiri bağışlayan bu ideyaların elmin inkişafı ilə reallığa daha yaxın olmaları meydana çıxır. Yaxud insanın uçmaq xəyalları bu gün ağır tonnajlı təyyarələrin kəşfinin səbəbidir. Başqa sözlə desək, yaradıcılığın ilk cizgiləri hesab edilən təxəyyül rasionallıq və düşüncə ilə kifayət qədər uzlaşandan sonra üstşüur səviyyəsinə keçir və özündə Universal həqiqətin hissələrini də ehtiva edə bilir.

Daha bir dəyişən korrelyat isə *müşahidədir (eksperiment)*. Əslində, daha çox elmi biliklərə, artıq müəyyən dərəcədə hazır ideyalara əsaslanan müşahidənin məqsədi şüurun formalaşdırdığı sistemin təsdiqidir və düşünülmüş, planlı şəkildə aparılır. Onu da qeyd etmək ki, müşahidədən fərqli olaraq *eksperiment* müəyyən bilik almaq üçün təbii quruluşa daha çox müdaxilə edilir, hətta onu dəyişməyə cəhd edir. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq, bu, onun gündəlik həyatına da müdaxilə ola bilər, hansı isə bir obyektin eydedik strukturuna da. Daha çox elmə məxsus bir anlayış olsa da, müşahidə sufizmdə də yüksək hallardan biridir. Sufi mütəfəkkiri Əmr b. Osmanın dediyinə görə¹, “Müşahidə qəlblərin qeyblə uyğunlaşmasıdır. O, (müşahidə) gözlə görülüb, güclü hissələ duyulmur”. Burada açar məqam “qəlblərin qeyblə uyğunlaşması”dır – idealın reallıqla qarşılaşması və təsdiqini axtarması. Daha əvvəl

¹ Tusi, Lümə, s. 101.

də qeyd etdiyimiz kimi, zahiri dünyadan başlayan bir ideya təsdiq olunmaq üçün obyektin eydedik strukturunu öyrənməli, müşahidə etməlidir. Xatırladaq ki, idrak prosesi həqiqətin bilinməsi, görülməsi və Haqqı mərhələlərindən ibarətdir. Müşahidə zahiri dünya ilə ilahi aləmə keçid mərhələsidir və həqiqətin görülməsidir. Əmr b. Osman yazır: “Müşahidə qəlblərin gördükləri ilə gözlərin gördükləri arasında əlaqədir, çünki qəlblərin gördükləri təxəyyülün artmasından yəqinin kəşfi zamanı olur”.¹ Deyilənlərə iki bucaqdan baxaq: yaradıcılıq və elm. Yaradıcılıq rəşional bilik üzərində qurulan təxəyyülün maddiləşməsidir. Başqa sözlə desək, bilik təxəyyüllə zənginləşir və subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəşimə məqamında həmin ideya təsdiqini tapır. Elmdə də oxşar proses gedir və belə nəticəyə gəlmək olur ki, sahəsindən asılı olmadan, müşahidə maddiləşmədən öncəki mərhələdir.

Korrelyatların verdiyi biliklər fenomenoloji reduksiya olunmamış xammal kimidir. Təəssürat ilk təmasın verdiyi məlumatlar seli, təxəyyül hansı isə konkret məqamdan başlanğıc götürən və yaddaşdan ona uyğun bütün biliklərin səfərbərliyi, yaddaş isə malik olduğu bir ömürlük bilik arxividir. Obrazlı desək, korrelyat heykəltərəşə verilmiş gözəl bir mərmər parçasıdır. Yalnız müəyyən məqsədyönlü iş – fenomenoloji reduksiya həmin mərmərdən nəyin hazırlanmasına qərar verir. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, fenomenoloji reduksiya yalnız şüurun üst qatı üçün xarakterikdir, deməli, korrelyatın qazandıqlarının həmin reduksiya cəlb olunması üçün onlar əvvəlcə yaddaşda daxil olmalı, daha sonra şüurun hazırladığı sistemdə yer tutmalıdır ki, prosesdə də istifadə oluna bilsin. Belə düşünmək olar ki, təəssürat ilk növbədə mötərizəyə atıla bilər. Ancaq böyük kəşflərin tarixinə baxanda, bəzən ilk təəssüratın da bir rəşional nüvə ehtiva etdiyini görmək mümkündür. Yəni hansı isə biliyin, məlumatın hansı strukturda yer tutduğunu yalnız Mən təyin edir. Bunu etməsə, bütün biliklər pərakəndə, xaos halında olub həm bir-birinə mane olar, insanın gündəlik həyatını normal axarından çıxarar, onları kənar bir qüvvə öz idarəçiliyinə alana qədər.

¹ Yenə orada.

§ 49. *Təxəyyül və yaradıcılıq (davamı)*

Özündə insanın hisslərini, hallarını, ən gizli istək və planlarını, hətta reallıqla münasibətini və ruhunun səviyyəsini ehtiva etdiyinə görə, təxəyyül haqqında müxtəlif fikirlər var. Məsələn, Aristotel onu həm hissiyyatdan, həm də düşüncədən fərqli bir şey kimi görür, ancaq onu da əlavə edir ki, təxəyyül “hissiyatsız yaranmır, təxəyyülsüz isə heç bir mühakimə qurmaq mümkün deyil; təxəyyülün nə düşüncə, nə də mühakimə qurmaq olmaması isə aydındır. O, bizim hökmümüzdə olan haldır”.¹ Ondan bir neçə əsr sonra Dekart təxəyyülün rolunu artırıb və bildirir ki, “elmə yalnız ağıl qadirdir, lakin ona üç başqa bacarıq ya kömək edə, ya da mane ola bilər, daha dəqiq desək, təxəyyül, hiss və yaddaş”.² Təxəyyül bir tərəfdən haldır, digər tərəfdən, düşüncə, özündə hissləri də edə ehtiva edir, ən cəsarətli elmi addımları da. Görüşlərində fenomenologiya istinad edən Sartr belə hesab edir ki, “Təxəyyül şüurun hər hansı bir empirik və əlavə bacarığı deyil, o elə bütövlükdə şüurun özüdür, çünki orada şüurun azadlığı gerçəkləşir; şüurun dünyada istənilən konkret və real situasiyası həmişə real olanın hüdudlarından kənara çıxmağı təsəvvür etdiyi qədər təxəyyüllə doludur”.³ Sufi fenomenologiyaya görə, təxəyyül şüurun korrelyatıdır. Bu, o deməkdir ki, o, şüurun potensialında bilavasitə istifadə etməklə yanaşı, müəyyən obyektlərlə ondan daha tez təmasda ola bilər. Məhz şüurdan bir addım qabaqda olması onu daha çevik edir: istiqamətini anında dəyişə, reallıqda mümkün olmayan əlaqələr qura, yaxud poza bilər. Şüur süzgəcdir, ancaq ora çatana qədər təxəyyül özü bir virtual dünya yaratmağa qadir. Təxəyyül, Sartrın da dediyi kimi, daxili azadlıqdır və onu şərtləri, bir tərəfdən, şüurların, digər tərəfdən, konkretlik və mücərrədlik arasındakı hədlərin

¹ Аристотель. О душе, 3 427b 15.

² Декарт Рене. “Правила для руководства ума”. *Сочинения в 2-х томах*. Том 1. М., Мысль, 1989, с. 104-105.

³ Сартр Жан-Поль. *Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*. Перевод с французского М. Бекетовой. С-Пб. Наука. 2001, с. 306.

qaldırılmasıdır.

Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq, təxəyyülü iki aspektdən təhlil etmək mümkündür: a) yalnız şüur və altşüurun və b) hər üç səviyyənin aktiv olduğu təxəyyül. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, təxəyyül hər şüur səviyyəsində mümkündür, lakin sadəcə üstşüur aktiv olduğu halda yaradıcılığa səbəb ola bilər. Hər iki aspekti nəzərdən keçirək.

Birinci halda altşüur və şüur arasındakı hər hansı maneə aradan qalxır. Xüsusilə vurğulayaq ki, bu, şüur səviyyəsi yüksək olmayanlara xas bir təxəyyüldür və burada hadisələr, obrazlar tam dərk olunmur, bəzən hətta instinkt səviyyəsində qavranılır. Təxəyyülün verdiyi azadlıq qaranlıq yaddaşın da yolunu açır və orada olanlar elə “qaranlıq”, yəni tam dərk olunmadan, işıqlanmadan digər düşüncələrə qarışırlar. Heç vaxt görülməyən, tanınmayan bir obraz, yaxud hiss təxəyyüldə canlana bilməz. Hətta bu, əcaib, reallıqda olmayan bir varlıq, yaxud ağlasığmaz bir hərəkət olsa belə, şüur mütləq onunla təmas olub, mütləq onun işığı-
nı qəbul edib. Sadəcə düşüncəyə keçmədən altşüura hopduğuna və qaranlıqda “bəsləndiyinə” görə əcaib, yad görünür. Bu səviyyədə olan təxəyyül şüurlar arasındakı maneəni götürür, düşüncənin özünü isə kənardə saxlayır, çünki zəifdir. Əslində, düşüncə təxəyyülə qarışanda onu məhdudiyətlər qoyduğuna görə, bəzən məqsədli şəkildə kənar-
da saxlanılır. Bunu qədim yunan mifologiyasında Dedalın oğlu İkara bənzətmək olar. Təxəyyül insanı daha yuxarılara çəkdiyi halda, düşüncə Günəş kimi həmin qanadları yandırır. Təxəyyül qaranlıq yaddaşı elə qaranlıqda bəsləyən bir vasitədir. Xatırladaq ki, altşüurda saxlanan həmin hisslər, obrazlar uyğun şərait gələndə aktivləşir və bəzən insanı özünün də gözləmədiyi hərəkətlərə vadar edir. Məsələn burasındadır ki, reallıqla üzləşəndə altşüurdakılar şüurun, düşüncənin maneəsi ilə hesablaşmalı olur. Təxəyyüldə güclənmiş altşüur isə bunu etməyə ehtiyac hiss etmir və reallıqda da öz hökmünü keçirməyə çalışır. Düşüncə, rasionel şüur kifayət qədər inkişaf etməyəndə buna nail olur. Bir daha təkrar edək ki, altşüur və şüur səviyyəsində qurulan təxəyyüllərdə qaranlıq yaddaş və instinktlər hakim olur və hər-hansı yaradıcılıqdan söh-

bət gedə bilməz.

İkinci halda şüurun hər üç qat aktivləşir və maneələr qaldırılır: qaranlıq yaddaşdakılar üstşüura qədər qalxa bilir, rasionallaşmayan biliklər rasionallıq şüurda virtual sistem yaradır, keçmiş və gələcək bir nöqtədə birləşir və s. Xəyallar, təəssüratlar düşüncə nəzarətində olmadığına görə, hər hansı eydedik zəncirə də tabe olurlar. Zaman, məkan məhdudiyyəti olmadığı kimi, eydedik struktur arasında da hər hansı ardıcılıq qorunmur. Təxəyyülü müəyyən mənada həm də şüurun gücü, potensialı adlandırmaq mümkündür. Üstşüurun aktiv olması təxəyyüldə bir çox şeyi dəyişə bilir. Əvvəla, işıqlı sahə qaranlığa nisbətdə artır. Əgər birinci halda qaranlıq yaddaş güclü idisə və işıqlı şüuru öz hökmü altına ala bilirdisə, burada əksinə olur. Hətta biliklər irrasional olsa belə, qaranlıq deyil. İkincisi, şüur instinkt səviyyəsindən qalxır. Üstşüuru açıq olan insanların ruhu ilə əlaqəsi də aktivləşir, yəni insan artıq heyvani ruh səviyyəsində qərarlar qəbul etmir. Təxəyyül düşüncəni nə qədər arxa plana çəksə də, şüurun daxili radiusu çərçivəsində mövcuddur. Bəli, altşüura çökən bilik insanın intellektual səviyyəsindən asılı olmur. Ancaq həmin hiss aktivləşəndə insanın mənəviyyəti, dünyagörüşü öz rolunu oynayır. Daxili radiusun geniş olması həm təxəyyüldə canlanan qaranlıq yaddaşı müəyyən dərəcədə işıqlandırır, həm də sıxılmış yay effektini boşaldır, altşüuru incidən hissələr təqribən yumşalır, indiyə qədər bir növ həbsdə olan həmin hiss, obraz sanki azadlığa çıxır, ancaq daha geniş bir məkanda. Digər tərəfdən, üstşüurda gerçəkləşməsi mümkün görünməyən ideyalar şüurda “müstəqil həyatını” yaşamağa başlayır. Richard Vaqner yazır: “Musiqinin yalnız seçilmişlərə verdiyi həqiqi ali həzzə çatmaq üçün özün də saf, xeyirxah bir xəyalpərvər olmalısan. Bu isə yalnız həqiqi musiqiçiyə xas keyfiyyətdir”.¹ İdrak, qavrama zamanı adətən şüur qarşdakı obyektin eydosuna nüfuz edib onunla doğmalaşmalı, onun işığı zəbt etməlidir. Təxəyyüldə isə əksinə, şüur bütün təmasda olduğu, xüsusilə zəbt edə bilmədiyi eydoslara açılır, bir növ on-

¹ Geniş bax: Вагнер Р. О сущности немецкой музыки. Избранные работы. Пер. с нем. М., «Искусство», 1978, с. 56.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

ların hökmünə düşür. Bir daha təkrar edək ki, söhbət yalnız şüurun yaxından və ya uzaqdan təmasda olduğu şeylər təxəyyüldə canlana bilir.

Deyənlərdə əhəmiyyətli bir məqama təkrar diqqət çəkək. Təxəyyül şüurun korrelyatıdır və onun potensialının imkan verdiyi qədər azaddır. Buna görə də, şüurun səviyyəsi burada da öz rolunu oynayır. Belə ki, bir var şüurun intensiyası dağınıqdır, konkret bir istiqamətə fokuslanmır. Bu zaman təxəyyül də rəngarəng, qarışıq olur. Şüurun intensiyasının konsentrasiyası nə qədər sıx olarsa, təxəyyül də bir o qədər müəyyən istiqamətə yönəlir. Sartrın dediyi kimi, “mən öz ideyanın mərkəzində dururam, onu bütöv şəkildə əhatə edirəm”.¹ Bu, təxəyyülün idarə edilməsi deyil, əksinə, şüurun getdiyi yolda, təxəyyül vasitəsilə həm öz potensialını, həm də mümkün perspektivləri təftiş etməkdir. Məsələn, təxəyyülün möhtəşəm gücünü Nikola Tesla nümayiş etdirib: eksperimentlərini əvvəlcə təxəyyülündə aparıb. Yaxud Leonardo da Vinçi təxəyyülünü qələmə alıb, onların reallaşmasını isə gələcək nəsə saxlayıb. Məhz belə təxəyyüllər özündə yaradıcılığın ilk nüvəsini və potensialını ehtiva edir.

Şüurun həmin məqamdakı fəaliyyətindən asılı olaraq təxəyyüllər də fərqli olur. Bir var hazır ideyanı canlandırırırsan, onu tamamlamaq, yeni xüsusiyyətlər əlavə etmək, hansısa tərəfini dəyişmək, hətta əksinə dağıtmaq istəyəsən. Bir də var sadəcə bir eydosu, bir *indi*-ni aktivləşdirib onu üzərində yeni ideyanı qurmağa başlayasan. Şüur nə qədər hazırlıqlı olursa, bir o qədər təxəyyül də güclü olur. Təxəyyül şüurun korrelyatı olaraq həmin ideyanın qurulmasında iştirak edir. Sartr haqlı olaraq belə hesab edir ki, “təxəyyül aktı eyni zamanda həm də quraşdırıcı, təcridedicici və dağıdıcı aktdır”.² Yeni strukturun nüvəsi yaradılır, ətrafına mümkün eydoslar toplanıb, yeni struktur yaranmağa başlayır. Təxəyyül və düşüncə arasında böyük fərq var. Düşüncə eydosu eydedik zəncirin tərkibində öyrənir və bu zəncirdə hər halqa – eydos mütləq növbətini şərtləndirməli, tamamlamalıdır. Təxəyyüldə isə eydos hər hansı ey-

¹ Сартр. Воображаемое., с. 59

² Yenə orada, s. 298.

Sufi fenomenologiya

dedik zəncirin tərkibində deyil, azaddır, bütün həqiqəti, mahiyyəti də elə ortadadır. Məsələn, bəzən təxəyyüldəki ideyanın yalnız vacib eydosu reallığa uyğun gəldiyi halda, digərləri şüurun azad hərəkəti, strukturlar arasında gəzişmələri və istədiyi, bəzən heç uyğun gəlməyən eydosları da birləşdirə bilir. Sartrın dediyi kimi, “Qavramada bilik yavaş formalaşır; obrazda isə o, bilavasitə verilir. İndi biz görürük ki, obraz sintetik aktdır və burada əksər halda representativ elementlər obrazlı biliklə deyil, hansı isə bir konkret biliklə birləşir. Obrazı tanımaq lazım olmur; o, tanınan obyektlər kimi təşkil olunub, ancaq faktiki olaraq yaranan andan olduğu kimi təqdim olunur”.¹ Təxəyyül düşüncədən nə qədər çox fərqlənərsə, ideya və reallıq da bir o qədər zidd olar. Rasional şüuru kifayət qədər güclü olanda o, təxəyyülə də təsir edə bilər.

Təxəyyül – yaradıcılığın modelidir. Yaradıcılıq isə şüurun azadlığının göstəricisidir. Bir var şüur artıq işıqlanmış mövcud sahədə – ümumi biliklər çərçivəsində azaddır. Burada da yaradıcılıq var, ancaq həmin çərçivəni ilk dəfə çəkən şüurdan yüksək ola bilməyəcək. Bir də var şüur öz azadlığının çərçivəsini özü cızır. Bu, yalnız şüurun Loqosa çatması halda baş verdiyinə görə, onun yaradıcılığı da yeni Loqos səviyyəsində olacaq. Qeyd etdiyimiz kimi, təxəyyül şüurun potensialını ortaya çıxardır və bunun üçün onun reallaşan və reallaşmayan ideyalarını saf çürük edir. Maraqlıdır ki, arzular və xəyallar fərqlidir. Əgər arzu düşüncəli şəkildə şüurun öz imkanlarını mövcud şəraitə, şərtlərə uyğun qurulmuş planlardısa, xəyallar həmin reallığın fəvqündə qurulan planlar, ideyalardır. Şüur qaranlıq yaddaşından tutmuş üstşüurda qazandıqlarına qədər hamısı canlandırır və yaradır: gizli ideyalar, qorxular, sevgilər, fantaziyalar hamısı xammala çevrilir. Təxəyyül şüurun sərhədləri aşmaq, yeni hədudlar cizmaq istəyidir. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq kimsə bunu öz şəxsi çərçivəsində edir, kimsə daha böyük miqyasda. Bununla yanaşı, təxəyyül daxili enerjini yaradıcılığa çevirmək bacarığıdır. Belə enerji xüsusilə qaranlıq yaddaşda toplandığına görə, mütəxəssislər uşaq, yeniyetmə yaşlarda təxəyyülün rolunu yüksək qiymətləndirirlər.

¹ Yenə orada, s. 60.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

L. Vıqotski bunu nəzərdə tutaraq uşaqların təxəyyülünün formalaşmasına böyük diqqət ayırır və yazır ki, “Bu fəaliyyətin (quraşdırıcı yaradıcılıq fəaliyyətin) psixoloji təhlili onun mürəkkəbliyini göstərir. O həmən yox, çox yavaş və tədricən, daha elementar və sadə formalardan mürəkkəbə qədər inkişaf edir, hər yaş mərhələsində öz müstəqil təxəyyülü olur, hər uşaqılıq dövrünə öz yaradıcılıq forması məxsusdur”.¹ Təxəyyül konkretdən mücərrədə keçid vasitəsidir və buna görə də şüurun daxili radiusu uşaqılıqdan genişlənməyə başlamalıdır. Bununla, qeyd etdiyimiz kimi, altşüura çökən və toplanan informasiyaların sıxılmış yay effekti yumşalar, get-gedə insanın daxili gərginliyini azalar. Muğamlar əsasında musiqini təhlil edən Cübran bu hissi belə təsvir edir: “Musiqi çırağ kimidir: qəlbədən zülməti qovub ürəyi nurlandırır, beləliklə, onun dərinliklərində olanları aşkara çıxarır. Mənə görə, melodiyalar şəxsiyyətin həqiqi cizgiləri, yaxud duyğuların canlı xəyallarıdır. Qəlb isə həyat hadisələrinin və amillərinin qarşısına tutulan güzgü kimidir. Onda həmin görüntülərin rəsmləri, xəyalların surətləri əks olunur”.² İstər Vıqotskinin, istərsə də Cübranın dediklərində əhəmiyyətli bir məqam vurğulanır: xəyal şüurun daxili imkanları ilə inkişaf etdirilməlidir, şüur öz sərhəddini özü genişləndirməyi öyrənməlidir. Bəli, burada müəllim, bələdçi faktoru vacibdir. Lakin hər zaman vurğuladığımız kimi, onlar şəxsin əvəzinə nə isə etməməlidir, sadəcə düzgün istiqaməti göstərməli və şəxs öz daxili təkanı ilə irəli getməlidir. Təxəyyül məhz reallıqdan əvvəl şüurun həm azadlığını dəyərləndirmək, həm də yaradıcılıq “eksperimentidir”.

Yaradıcılıq təxəyyüldə üstşüurun da aktiv olduğu halda mümkündür. Əlbəttə, yaradıcılığın heç də hamısı dünya səviyyəli şedevr olmur. Bununla belə, unutmamaq olmasın ki, başqa üstşüurların işıqlandırdığı ümumi biliklər, çərçivə var. Eyni zamanda, idmanda olduğu kimi, hər insanın öz “rekord” göstəriciləri var. Təxəyyülün azadlığını kətan üzərinə,

¹ Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте. СПб.: СОЮЗ, 1997 https://pedlib.ru/Books/7/0060/7_0060-6.shtml

² Cübran. “Musiqi”. *Sükutun poeziyası*, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2009, s. 295.

Sufi fenomenologiya

yaxud notlara köçürmək, bir sözlə ümuminin anladığı “dilə” çevirmək məhz yaradıcılıqdır. Üstşüura, Loqosa qədər yüksələn təxəyyül daha sonra şüurda rasiona çevrilməyə salınır və təəssüratlar, biliklər rasionallaşmağa başlayır. Ortaya Da Vinçinin sirli, simvollaşdırılmış əsərləri, Rembrantın avtoportretləri, yaxud Rafaelin məsum Madonnaları çıxır. Maraqlıdır ki, bəzən yaradıcı şəxslər, xüsusilə rəssamlar düşüncəni yə-nə də kənarda saxlayaraq təxəyyülündəkiləri olduğu kimi kətana köçürməyə çalışırlar. Nəticədə qarşımızda Salvador Dalinin, Pikassonun, Van Qoqun əsərlərini görürük: sərhəd tanımayan şüur altşüurun dərk edilməmiş hissələrindən tutmuş yalnız həmin şəxsin üstşüurunun anladığı irrasional biliklərə qədər böyük bir sahəni ehtiva edir. Xüsusilə, Dalinin əsərlərində altşüurun sıxılmış, məngənədə qalmış hissələrinin azadlığa çıxmasını aydın hiss etmək mümkündür. Burada maraqlı və əhəmiyyətli bir məqamı da vurğulayaq. Hər iki halda, yəni yaradıcılıqda düşüncənin iştirak edib etməməsindən asılı olmayaraq, ortada ümumbəşəri bir həqiqət var, sadəcə birində ön planda meqaşüurla vəhdətin, digərində isə şəxsin daxili azadlığının təzahürünü görmək mümkündür.

§ 50. Şüur fenomenoloji εποχή (epoxé) və ruh

Fenomenoloji εποχή (epoxé) həqiqəti tək və aydın şəkildə dərk etməkdir. Həmin həqiqətə gələnə onun ətrafı tanınır və mötərizəyə alınır. Sufi fenomenologiyaya görə, bu, subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəsişmə nöqtəsindəki həqiqətdir. Ora isə bəlli bir inkişaf sonunda çatmaq mümkündür. Bu prosesdə daim təkrarladığımız iki məqam var: a) şüur məqsəddən başqa bütün bilikləri, həqiqətləri mötərizəyə almağı bacarmalı; b) şüur ruhla vəhdətdə olmalıdır.

Sufi fenomenologiyada fenomenoloji εποχή fəna ilə eyniləşdirilir. Məntiqi olaraq, ona gedən yol – fenomenoloji reduksiya da təriqətlə müqayisə edilir və başlanğıc olaraq ilk məqam – tövbə götürülür. Bu, sufi mütəfəkkir Əbu Hüseyin Nurinin də dediyi kimi, “Allahdan başqa

Sufi fenomenologiyanın əsasları

hər şeydən tövbə etməkdir”.¹ Sufizmə görə, tək Həqiqət Allahdır. Tövbə Həqiqətə gedən yoldan ayrılmamaq və diqqəti yayındıran hər şeyi mötərizəyə – fokusdan kənara atmaq cəhdidir. Bu məqamın nəticəsi olan ilk isə nəzarətdir (*müraqəbə*) – öz düşüncənə və hərəkətlərinə nəzarət etməkdir. Sərrac Tusi yazır: “Nəzarət qulun Allah Təalanın onu qəlbindəkilərdən, gizli düşüncələrindən agah olduğunu və onun qəlbini Allahı zikr etməkdən ayrı qoyan günah düşüncələrə nəzarət etməsini bilməsi və yəqinləşdirməsidir”.² Bu, şüurun ruhla birləşməsidir və bərabər irəliləməsidir. Həqiqət təkdir, ona aparıcı yollar isə müxtəlifdir və hər insan öz yolu, öz ruhunun açdığı imkanla gedir. Sufizmə fərqli sayda məqam və haldan söz açılarsa da, bir fakt dəyişməz olaraq qalır – İnsan öz həqiqətinə gedən yolda kənar düşüncələrdən uzaqlaşmasa, yalnız öz məqsədinə fokuslanmasa, müəyyən bir yerdə ya yolunu itirə bilər, ya da yorulub yarıda qalar. Bu prosesdə şüurun korrelyatları onu irəliləyə aparsa da, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, yolun müəyyən bir mərhələsindən sonra həmin korrelyatlar da mötərizəyə alınır və şüurun tək korrelyatı ruh qalır. Buna görə, bəzən əsl Həqiqətin yalnız ruhla görülüb tanınması fikrini irəli sürürlər. Lakin nəzərə alsaq ki, idrak prosesi şüursuz mümkün deyil və ruhun öyrəndiklərinin də şüura ötürülməsi zərurətdir, o zaman fenomenoloji epoxé-də yalnız ruhun deyil, həm də şüurun varlığı məntiqli görünür.

Fenomenoloji epoxé-də şüur və ruhun vəhdətinin burada iki əsas faktı təsdiq edir: a) şüur bura çatana qədər qaldığı biliklərin nurunu mənimsəyib və güclənib; b) ruh malik olduğu nuru da şüurun nuruna qatıb. Belə olan halda, onun yanılma, hər hansı qaranlıq qarşısında dayanma təhlükəsi yoxdur. Bu, ruhun ən yüksək səviyyəsinin və üstşüurun qatının çata bildiyi nöqtədir. Başqa sözlə desək, burada şüurun irəliləmə gücü yalnız malik olduğu nur və ruhun verdiyi imkandır. Tez-tez vurğuladığımız həmin imkan hansılardır?

Şüur yaradılmışdır və bu səbəbdən məhduddur. Onun hərəkət tra-

¹ Tusi. Lümə, s. 68.

² Yenə orada, s. 72.

yektoriyası, Berdyayev dediyi kimi, mən və qeyri-mən arasında qarşılıqlı əlaqə yaratmasından ibarətdir. Hər nə qədər onun imkanları geniş, potensialı böyük olsa da, şüur sonsuz deyil. Özü yaradılmış olmaqla yanaşı, bir tərəfdən, bəlli bir forma – bir insan çərçivəsində fəaliyyət göstərir və bütün potensialı, qabiliyyəti bu maddi forma daxilində keçərlidir. Digər tərəfdən, onun təməli, təkən nöqtəsi yaddaşdır. O isə nə qədər böyük bir bilik arxivi olsa da, yalnız bir insanın ömrü boyu oxuduğunu, öyrəndiyini, təcrübədə yaşadığını ehtiva edə bilir. Məsələn, Eynşteyn dahi olsa da, şüuru yalnız öz yaddaşına istinad edirdi və başqa bir fizikin yaddaşı ora əlavə oluna bilməzdi. Başqa sözlə desək, maddi dünya çərçivəsində şüur limitlidir. Yalnız maddi dünya fəvqünə qalxmaqla və Mütləq Ruhun müstəvisinə çatmaqla o, sonsuzluğa keçə bilər. Bu isə ruh vasitəsilə mümkündür. Ruh təkeydoslu, ilahi aləmlə bilavasitə əlaqəli olan, böyük nura sahib varlıqdır. Fenomenoloji epoxədə onun ardıcıl olaraq üç əsas inikası yaranır: *iman, ümid və sevgi*.¹ Bunlar korrelyat deyil ki, mötərizəyə alın, şüurun gücü ilə qazanılan bacarıq da deyil ki, bəzi insanlar da ola, bəzilərində yox. Təkrar vurğulayaq ki, hər üçü ruhun şüurla vəhdətinin inikasıdır, mərhələli şəkildə bir-birini əvəz edir. Deməli, onların varlığı, gücü də bu vəhdətdən asılıdır.

Yolun başlanğıcı *imandır*. Husserl “şüuru dəyişdirilməmiş mənada iman”² adlandırır. Belə düşünmək olar ki, söhbət hansı isə dini mərasimlərin şablonuna salınmamış, sırf insanın ruh hadisəsi olan iman nəzərdə tutulur. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, fenomenoloji reduksiya tövbədən – indiyə qədər qazanılan şeylərdən imtina bacarığından başlayır. Edith Stein yazır: “Başlanğıc mərhələ bu dünyanın şeylərinin arzulanmasından imtinadır. Bu imtina onu Heç nəyə bənzər qaranlığa və buna görə də Gecə adlandırılan zülmətə gətirir... Əslində biz daha etibarlı bir Yola düzəlirik, qaranlıq və Gecəyə bürünmüş bir Yol – iman yolu. Bu, həqiqətən də yoldur, çünki məqsədə – Allahla vəhdətə

¹ Geniş bax: Bünyadzadə. Eşqin hikməti, s. 221-225.

² Гуссерль, Идеи...I, с. 331-332.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

aparır”.¹ Bu mənada imanı ən çətin mərhələ də adlandırmaq olar, çünki bu, ömür boyu (fərqi yoxdur, qısa ya uzun) qət etdiyini yoldan, qazandığı biliklərdən imtina edərək təkrar sıfırdan başlamağa inamdır. Üstəlik, xatırlatmaq lazımdır ki, bu, bilmədiyini tanımadığını yox, məhz qavradığını, dərk etmək üçün əziyyət çəkdiyini həqiqətlərin mötərizəyə salınmasıdır. Bu, heç bilmədiyini bir həyata başlamaq əzminə inamdır. Bu, qaranlıqda işığın mövcudluğuna inanıb onu axtarmaqdır. Məsələ burasındadır ki, imanın başlanğıcında insan hələ heç nə görmür, dərk etmir, o, sadəcə inanır. Bu səbəbdən Yol qaranlıqla, gecə ilə müqayisə edilir. Yolun başlanğıcında iman insanı əqli nəticələrdən, qənaətlərdən təmizləyir. Söhbət indiyə kimi ətrafındakıları dərk edə bilən rasionallıqdan, insana özünü əmin-amanlıqda hiss etməsi üçün sabitlik verən məntiqi düşüncədən və onların verdiyi nəticələrdən imtinadan gedir. Burada çox əhəmiyyətli iki məqamı əlavə edək. Əvvəla, bu əqli nəticələr insanı elə bir mərhələyə, elə bir səviyyəyə gətirir ki, məhz bundan sonra o, ağılın fəvqünə qalxmaq iqtidarındadır. İkincisi, hər şeydən imtina edəndən sonra şüurunun yanında ruhunun olmasına və onun vasitəsilə ilahi aləmlə əlaqəsinin varlığına inamdır. İmtina deyəndə heç də cahillik və nadanlıq nəzərdə tutulmur. Bu, ağılın çərçivəsindən və bu çərçivəyə daxil olan imkanlardan, ən vacibi isə indiyə kimi qazanılan həqiqətlərin hazırkı səviyyəsindən imtinadır. Çünki həmin həqiqətlərin nisbi, keçici, hər birinin daha böyük bir həqiqətin hissəsi olduğuna inanır. Edith Steinin dediyinə görə, məhz bunlardan imtina etdiyinə görə özünü qaranlıqda hiss edirsən və ancaq bir şeyə inanırsan – bu yol səni Allaha aparır.²

İkinci mərhələ *ümid*dir. Yaddaşdan, təəssüratlardan, hisslərdən, bir sözlə, maddi dünyaya aid və maddi bədənin qazandığı, bu günə kimi malik olduğu bütün şeylərdən imtina edən insanı ayaq üstə saxlayan, irəli baxmağa sövq edən ümiddir. Edith Stein Xuan de la Cruza istindən bildirir ki, insan ən çox yaddaşı vasitəsilə iblisin ovuna çevrilə bilər. Yaddaşdan, xatirələrdən imtina isə insanı sonsuz dərəcə azad edir.

¹ Штайн Эдит. *Наука Креста*. Kreuzeswissenschaft Herder, 2003, с. 64.

² Yəni orada.

Sufi fenomenologiya

Burada qeribə bir paradoksla üzləşirik. §46-da Aytmatova istinadən yazmışdıq ki, yaddaşsız insanı manqurt adlandırmışdıq. İndi isə onu azad hesab edirik. Birincisi, söhbət insan düşüncəsini idarə edən və onu bəlli hüdudlardan kənara çıxmağa qoymayan şablonlardan gedir. İstər-istəməz, hələ XVI-XVII əsrlərdə Frensis Bekonun insan düşüncəsinə mane olan, onun inkişafına izn verməyən idolları – dörd kabusu yada düşür: “cinsin kabusu”, “mağara kabusu”, “meydan kabusu” və “teatr kabusu”. İkincisi, qeyd etdiyimiz kimi, şüur bəlli bir təməl üzərində fəaliyyət göstərməlidir. Təbii ki, təmələ uyğun da üstqurum olur. Deməli, yeni qatda şüurun, daha dəqiq desək, üstşüurun yeni təmələ ehtiyacı var. Steinin dediyinə görə, maddi dünyada qazanılan biliklərdən imtina edəndən sonra növbəti mərhələ maddi dünyanın fəvqünə aiddir. Xatırladaq ki, müəyyən səbəbdən yaddaşı pozulan insanın şüuru yenisini yaratmağa başlayır. İndiki halda isə, yaddaşdan məqsədyönlü şəkildə imtina edilir ki, yenisi yaransın. Əslində, yaddaş Allahla vəhdətdə çox əhəmiyyətli bir funksiyaya malikdir – qoruyub saxlamaq. Steinin təbiri ilə desək, yaddaş maddi dünyaya aid biliklərdən təmizlənməlidir ki, gələcək yeni biliklər üçün yer olsun: “Ümid yaddaşı tamamilə boşaldır, çünki onu hələ ki onun malik olmadığı bir şeylə doldurur”.¹ Məhz maddi dünya ilə əlaqəli hisslərdən azad olan yaddaş Allahla vəhdəti zamanı daha çox ruhani bilikləri, təəssüratları qəbul etmək və saxlamaq qabiliyyətinə malik olur. Steindən fərqli olaraq, biz bunu yaddaşın boşaldılması deyil, şüur üçün yeni təməlin yaradılması adlandırırıq. Məsələn burasındadır ki, bu mərhələdə qəbul edilən irrasional bilikləri nə dillə çatdırmaq, nə də sözlə yazmaq mümkündür. Sufizmdə belə biliklərin ani, sürətli olmasını təsvir etmək üçün bəzən onları ildırım çaxmasına, bəzən bir ulduzun parlamasına bənzədirlər. Bütün yük yaddaşın üzərinə düşür və o, bir növ könülün bilik bazasına çevrilir, yaxud könülün öz yaddaşı yaranır. Deməli, imana arxalanıb maddi biliklərdən imtina edən insana yeni yaddaş formalaşdırın və onu tamamilə biliklərlə dolduran ümididir. Deyilənlərdə bir məsələyə təkrar aydınlıq gətirək: iman şüur

¹ Yenə orada, s. 84.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

üçün yeni imkan açdığı, onu maddi maneələrdən xilas edib sonsuzluğa çıxartdığı kimi, ümid də eyni prosesi yaddaşda aparır. Başqa sözlə desək, hər iki mərhələdə şüurun tam olaraq həqiqətə fokuslanması gədir və bunun üçün kənar hissələr, biliklər, hətta şüurun dəyişməz korrelyatı olan yaddaş da təmizlənilir.

Nəhayət üçüncü mərhələ *sevgidir*. Nikola Kuzanlının fikrinə görə, “Sevgi – imana həqiqi varlıq verən formadır; bundan daha artıq, o, imanın möhkəmliyinin işarətidir”.¹ Sevgi idrak prosesinin sonuncu – həqiqətin Haqqı, yəni həqiqətin bilavasitə yaşanması, obyektin eydedik strukturunun hissəsinə çevrilməkdir. Stein yazır: “Sevgi iradəni hər şeydən təmizləyir, belə ki, Allaha olan sevgi hər şeydən üstün olur”.² İradə deyəndə şüurun artıq hər hansı hökm vermək bacarığı nəzərdə tutulur. Xatırladaq ki, hər eydedik strukturun öz mahiyyəti var və bütün eydoslar öz mənalara olsa da, həmin mahiyyətin reallaşmasına xidmət edir. İnsanın qavramaq istədiyi obyektin eydedik strukturu da belədir. Deməli, onun bir hissəsi olmaq sanki onun eydosuna çevrilməkdir. Subyektiv ruh obyektiv ruhla bir nöqtədə kəsişir və həmin nöqtə hər hansı bir strukturun eydosudur. İdrak dərəcəsindən asılı olaraq insan obyektin vacib eydosuna yaxın da ola bilər, uzaq da. Sührəvərdinin nur iyerarxiyasında hər nur özündən yüksəkəki nura duyduğu eşq və şövqlə ucalmağa çalışır: “Şövq müvəffəq (bacarıqlı) zatları (substansiyaları) Nurlar Nuruna aparır. Ən tam şövq ali nura cəzb və ucalmaqla tamamlanır”.³ Bu o deməkdir ki, insanın yalnız özündən böyük, daha güclü bir strukturun tərkibinə qatıla bilər və bu, sevgi ilə mümkündür. Bu, obyektlə bütünləşmək və tək həqiqətin qəbuludur, yəni fenomenoloji epoxé-dir.

Fenomenoloji epoxé düşünmə prosesinin son nöqtəsidir. Bu o deməkdir ki, hər mərhələdə, hətta tək həqiqət qalan sevgidə də üstşüür müəyyən həqiqətə sahib olur. Bu, əvvəlki mərhələlərdə olduğu kimi,

¹ Кузанский Н. “Об ученом незнании”, *Сочинения в 2-х т.* Т. 1, Москва: Мысль, 1979, с. 177.

² Yenə orada, s. 83.

³ Sührəvərdi, Hikmət əl-İşraq, s. 224.

hər hansı korrelyat vasitəsilə olmur. Necə ki, bir eydedik strukturun tərkibində hər hansı eydos bütöv həqiqətin də daşıyıcısına çevrilir, eləcə də insan. İrrasional olan bu bilik şüur sisteminə daxil olandan sonra digər biliklər vasitəsilə rasionallaşa, maddiləşə bilir. Təbii ki, daha böyük strukturun həqiqəti də böyük olur və insan onu yalnız qismən, öz idrakının həcmi qədər ifadə edə bilir.

§ 51. Düşüncə və şüurun hərəkət istiqamətləri

Şüur öz nüvəsi və mümkün eydosları olan mürəkkəb sistemdir. Onun malik olduğu nur idarəedici olduğuna görə, digər varlıqlara hökm etməyi, istiqamətləndirməyi, dəyərləndirməyi bacarır. Şüur mürəkkəb təkdir və başqa eydosları birləşdirməklə ümumidən yeni tək yarada bilər. İnsanın vacib eydosu olmaqla şüur, bir tərəfdən, onu başqa eydedik strukturların nüvəsi ilə əlaqələndirə bilir, digər tərəfdən, daha böyük eydedik strukturun tərkib hissəsi olması faktını təsdiqləyir. Dediklərimiz şüurun mahiyyətini açmaqlar yanaşı, həm də onun hərəkət trayektoriyasını təyin edir. Belə ki, tərkibi mürəkkəb olduğuna görə, onun hərəkət istiqamətləri də çoxdur. Yəni istər onun nüvəsi, istərsə də mümkün eydosu hərəkətin başlanğıcı ola bilər. İstiqamətlər arasında birini seçib onunla davamlı irəliləməsi üçün şüurun ya bəlli bir sistemi, gedəcəyi yolu müəyyən dərəcədə mənimsəməsi lazımdır, ya da bu, kənar təzyiqlə məcburi şəkildə baş verir. Qalan zamanlarda o, insanın maraqları, gündəlik həyatı çərçivəsində bir gün ərzində fərqli istiqamətlərə yönələ, haradasa daha uzunmüddətli dayana, öyrənə, müşahidə edə, bir başqa yerdən isə yarımçıq qayıda bilər. Biz təsadüfən onu atoma bənzətmirik: kürə şəklində olması onun istənilən istiqamətə meyillənməsini təmin edir.

Sxem 10-dan da bəlli olur ki, düşüncə şüur ətrafında formalaşan bir “kürədir”. Bu səbəbdən onun da istiqaməti tez-tez dəyişir, Bununla yanaşı, əvvəlki təhlillərimizdən də məlum olduğu kimi, şüur və düşüncənin inkişaf templəri, hərəkət istiqamətləri heç də həmişə sinxron olmur, hətta əks istiqamətə də yönələ bilər. Və bu hal düşüncə daxilindən,

Şufi fenomenologiyanın əsasları

yəni şüurdan təkən alsa da mümkündür. Bu asılıdır həm kənardan, həm də “qaranlıq yaddaşdan” – altşüurdan düşüncəyə göstərilən təzyiqdən. Arada yaranan ziddiyyət daha güclü tərəfin təsiri ilə həll olunur. İnkişaf məhz hər ikisinin eyni istiqamətə yönəlməsindədir. Deməli, aradakı ziddiyyət həll edilməyə qədər hər hansı inkişafdan danışmaq olmaz.

Şüurun istiqamətini intensiya və fokuslanma təyin edir. Husserl yazır: “Ümumiyyətlə, belə olur ki, subyektin fokusu yaşanmış təcrübələrdən təqdim olunana, qavranılana, xatırlanana, düşünülməyə keçir; əslində, subyekt bu aktlarda yaşayır və bunu fenomenoloji vacib yolla edir. Bir var görmək, yəni ümumiyyətlə bütün bunları yaşamaq, təcrübədən keçirmək, hisslər sahəsində nəyə isə sahiblənmək, bir də var ümumiyyətlə konkret mənada diqqətlə baxmaq aktını həyata keçirmək, baxdığın birinci dərəcəli şeydə “yaşamaq”, xüsusi hallarda olan Ego kimi “inanma” və hökm vermədə aktiv iştirak etmək, *cogito* kimi mülahizə aktı keçirtmək, aktiv fokusunu obyektivə, spesifik və əvvəldən təyin olunmuş şəkildə istiqamətlənmək”.¹ Başqa sözlə desək, istənilən hərəkətdə yalnız şüurun daxili təkəni olarsa, onda həm hansı isə mənə axartmaq, həm də mənə vermək mümkündür. Onu da əlavə edək ki, diqqət yalnız başlanğıcda deyil, bütün hərəkət boyu düşüncəni müşayiət etməlidir. Bilik düşüncəyə ötürüldəndən sonra şüur başqa istiqamətə yönəlsə, düşüncə daxili təkənsiz qalar. Hərəkət ətalətlə bir müddət davam etsə də, sönməyə məhkum olur. Bunun baş verməməsi üçün ya şüur təkrar intensiyasının bura yönəltməli, ya da kənardan stimula alınmalıdır. Fenomenoloji reduksiya mənəvi prosesdir və fenomenoloji epoxé bu prosesin nəticəsidir. Bu isə birmənalı şəkildə şüur və düşüncənin eyni istiqamətdə və davamlı hərəkətinin nəticəsidir.

Şüurun istiqamətini təyin edən insanın olduğu mühit və aldığı biliklərdir. Hər ikisi həm şüurun həcmnin artmasına, həm onun daha çox hərəkətdə olmasını təmin edir. Hərəkət deyəndə biz onun dəyişən və dəyişməyən korrelyatlarının aktivliyi deməkdir. Burada maraqlı bir dilemma çıxır ortaya: mühitin zəngin olub şüurun diqqətinin fərqli isti-

¹ Husserl. Ideas...II, p.5.

Sufi fenomenologiya

qamətlərə dağılması yaxşıdır, yoxsa, yalnız bir istiqamət olub, şüura heç bir seçim qoymamaq? Birmənalı şəkildə cavab zəngin mühitdir. Əvvəla, hər ikisi şüurun həcmnin böyüməsinin və işığın güclənməsinin əsas şərtidir. Bu isə öz növbəsində düşüncənin və Mən-in formalaşmasını təmin edir. İkincisi, insan bir istiqamətdə irəliləmək üçün seçim etməyi, iradə göstərməyi bacarmalıdır. Bu, daxildən – şüurdan qaynaqlanmasa Mən inkişaf etməz. Deməli, mühit nə qədər zəngin olarsa, şüur bir o qədər tez böyüyər və gedəcəyi istiqamətdə daha qərarlı olar. Kənardan təsir isə şüurun məhz tək istiqamət üzrə inkişafa məcbur edir. Məsələn, valideynlər uşaq vaxtından öz övladını müəyyən sahəyə yönlətmək üçün yalnız onunla bağlı məlumat verir, başqa istiqamətlərə olan marağının qarşısını qalır, bir sözlə, şüuru yayındıra biləcək hər şeydən təcrid edirlər. Bu, şüurun məcbur şəkildə yalnız bir istiqamət üzrə yönləndirilməsidir. Ola bilsin ki, gələcəkdə həmin uşaq o sahənin yaxşı mütəxəssisi olsun. Ancaq ümumi dünyagörüşü dar qalır, ən vacibi və təhlükəlisi isə, həmin uşağın Mən-ində və şəxsiyyətində çox böyük nöqsanlar yarana bilər. Üstəlik, nəzərə almaq lazımdır ki, şüurun özünün fitrətən – yaradılışdan malik olduğu mahiyyətdə var. Söhbət insanın genetik olaraq hər hansı istedadla sahib olmasından gedir. Bu, həmin insanın məhz daxildən gələn tələbi, vacib eysosundan gələn təkanlardır. Burada kiçik bir haşiyə çıxıb xatırladaq ki, şüurun mahiyyəti ilkmənbəyə bağlıdır və deməli, həm də ilahi iradəyə tabedir. Həmin istedad nə qədər güclü olarsa, bir o qədər xarici təsirlərə qarşı dayanıqlı olar. Yaranan münaqişədə əksər hallarda daxili təkan qalib gəlsə də, bu ziddiyyəti məqam şüurun inkişafında, düşüncənin aydınlanmasında və Mən-in formalaşmasında izsiz ötürür. Şüurun öz mahiyyətindən gələn, ilk zamanlar ümumiyyətlə qaranlıq qalan bu istəyin qarşısını almaq çox çətin, çünki nüvənin bütün enerjisini ehtiva edir. Ona ciddi maneələr yaratmaqla, həmin insanı məhz mənən məhv etmək mümkündür. Dediklərimizdə bir əhəmiyyətli detal da var: insanın həyatı, seçdiyi ixtisas, həyat tərzini heç də həmişə mahiyyətinin inikası olmur.

Şüurun bütün istiqamətlərdəki fəaliyyətini əsas iki qolda birləş-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

dirmək mümkündür. Bir tərəfdən o, öz eydedik strukturunu öyrənir, digər tərəfdən, hissəsi olduğu obyektiv aləmi. İlk baxışda fərqli görünmələr də bu istiqamətlərdən biri digərini üstələməməli, təzyiq göstərməməlidir, əksinə, qarşılıqlı şəkildə bir-birini tamamlamalı, stimullaşdırmalıdır. Şüurun daxili enerjisi, potensialı nə qədər güclü olarsa, bir o qədər həm seçim qabiliyyəti yüksək olar, həm də xarici təzyiqlərə davamlı olar. Enerji, potensial ilkmənbədə nüvəyə verilmiş nur və istedadıdır. Bu güclü olsa da, kifayət qədər dərindədir və kəşfini tələb edir. İnsanın ömrü boyu qazandığı biliklər həmin nüvənin bir növ mümkün eydosu hesab edilə bilər, çünki onun reallaşmasına xidmət edir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, sabit korrelyat olaraq yaddaş şüur üçün bir trampolin rolunu oynayır. İstər ümumi, istərsə də spesifik, dar ixtisasa aid biliklər yaddaşın həcmi, zənginliyini, ən vacibi isə daxili enerjisini artırır. Dediklərimizdə əhəmiyyətli bir məqama da diqqət yetirək. Bir var, şüur kənarından biliklər alır və zənginləşir. Bir də var, özü daxilə yaratdığı yeni sistemlərlə, ideyalarla ətrafı zənginləşdirir. Bu prosesin başlıca şərti mühitin və şüurun, cəmiyyət və şəxsiyyətin bir-birinə uyğun gəlməsidir. Mühafizəkar, dar mühitdə şüur inkişaf, yeni ideyaların yaranması üçün bilik ehtiyacı yaşayır, əvəzində, cəmiyyəti durğunluqdan çıxaracaq bir şəxsiyyət də yetişməyəcək. Bu o deməkdir ki, insan öz düşüncələrində yalnız mümkün eydoslardan başlanğıc götürür və təbii ki, ətraf mühitdə də yalnız ikinci dərəcəli, nisbi həqiqətlərlə və maddi dünya ilə kifayətlənməli olur. Nüvə üzərində qurulan bir sistem mütləq daha geniş üfüq tələb edir, hissəsi olduğu daha böyük struktura keçmək istəyir. Belə olan halda, şəxsiyyət və mühafizəkar cəmiyyət arasında ziddiyyət yaranır. Tarixdən də məlum olduğu kimi, böyük elmi kəşflər, yaradıcılıqdakı yeni addımlar cəmiyyətdə müqavimətlə qarşılanıb. Burada incə bir detallı vurğulayaq. İstənilən yeni təkan şüurdan gəlməlidir, çünki yeni ideyanın başlanğıcı cəmiyyət – ümumi deyil, fərddir – təkdir. Bir daha təkrar edək ki, məhz nüvədən, vacib eydosdan qaynaqlanan bir ideya mövcud çərçivədən kənara çıxmaq üçün lazımı potensiala və gücə sahibdir.

Sufi fenomenologiya

Dediklərimiz bizi təkrar §29-da toxunduğumuz reallıq və ideal mövzusuna qaytarır. Qeyd etdiyimiz kimi, bir ideyanın gerçəkləşməsi zamanı onun obyektiv strukturda öz müvafiq yeri tapılmasa, bu, təbii quruluşun məhvinə səbəb ola bilər. Şüur mahiyyətə yaradıcıdır, dağıdıcı deyil və bu addım onun daxili təkanının deyil, insanın fiziki gücünün nümayişi hesab edilməlidir.

Şüurun potensialı nə qədər güclü olarsa, ideyası və gələcək strukturu da bir o qədər aydın olar. Bu, intensiyanın da güclü olmasını şərtləndirir. Tarixdə belə nümunələr çoxdur. Məsələn, Nikola Tesla gerçəkləşdirməyə imkanı çatmadığı neçə kəşfi, Leonardo da Vinçinin yalnız müasir dövrdə mənası tapılan ideyaları. Dediklərimizə ən uyğun nümunə isə Mikelancelonun belə bir fikri olar: “Mən mərmərə baxanda onu içində həbsdə olan mələyi gördüm və kənarlarını yonub onu azadlığa çıxartdım”. Başqa sözlə desək, şüur kifayət qədər güclü olanda onun istiqaməti dəqiq olur və son obyektiv nöqtəni aydın görür. Belə düşüncələr üçün ideal aləmlə real aləm arasındakı maddə sadəcə keçiddir, vasitədir.

Şüur və düşüncənin hərəkətinin istiqamətinin daha bir qanunauyğunluğu onun çevrə xarakterli olmasındadır. Əvvəla, həmin çevrə nə qədər geniş olarsa, bir o qədər qazandığı biliklər çox və zəngin olar. İkincisi, xətt mütləq ilk nöqtəyə – şüura geri dönməlidir. Qazanılan hər bilik şüurun sistemə daxil olmalıdır. Bu, həm də həmin şüurun kənar təsir altına düşməməsinin qarantıdır. Üçüncüsü, hər çevrə sonunda zənginləşən şüur növbəti dəfə daha böyük çevrə cizmaq əzmində olur. Eyni çevrə boyunca hərlənməsi düşüncənin durğunlaşmasının göstəricisidir. Çevrələrin get-gedə böyüməsi bir tərəfdən şüurun ilahi aləmə keçidini də təmin edir, digər tərəfdən, dar mühitin çərçivəsindən çıxmaqdır.

Yaddaş haqqında təhlillərimizdə onu şüurun fəaliyyətinin əsas təməli adlandırmışıq. Təbii ki, onun istiqamətinin seçilməsində də onun rolu böyükdür. İstənilən yeni, hətta ən qeyri-adi bir ideya da mütləq ilk növbədə yaddaşdan alınan biliklərlə qarşılaşdırılır. Müqayisələr aparılır, nəticələr qarşılaşdırılır, yeni biliklər öyrənilir. Nəticədə yaddaş ya

Sufi fenomenologiyanın əsasları

irəli gedə bilməsi üçün həmin ideyanı cilalayır, əlavə faktlarla, detallarla gücləndirir, ya da onu başqası ilə əvəz edir. Bu qanunauyğunluqda istisnalar da mümkündür: “qaranlıq yaddaşın” müdaxiləsi. Məhz qaranlıq olduğuna görə, onu idarə etmək, hansı isə sistemə daxil etmək mümkün olmur. Orada olan hiss, məlumat gözlənilməz bir anda, yəni özünə uyğun münbit bir şərait tapan kimi özünü göstərir və həmin anda hərəkətin istiqamətini dəyişdirə bilir. Bunun çox gözəl nümunəsini Lev Tolstoyun “Sergi Ata”sında görmək mümkündür. İllərlə düşüncənin hazırlığı sabit bir sistem, axar altşüurun ani müdaxiləsindən dağılır. Səbəb həmin hissın güclü olması deyil, gözlənilməz olmasıdır. Məsələn, insan günlərlə şeir əzbərləyir, sonra onu söyləyəndə kənardan kiçik bir səsle müdaxilə edəndə insan çəşir və bütün əzbər unudulur. Burada əsas məqam daxiləki həmin qaranlıq, gizli təkanla xarici şəraitin uyğun gəlməsidir. Bir növ rezonans yaranır. Bunu düşüncənin zəif halqası da adlandırmaq olar. Məhz gözlənilməz anda fikir zənciri qırıldığına görə, insan tez bir zamanda özünü – düşüncələrini toparlaya, onları təkrar qaydaya sala bilmir. Adətən belə anlar insanın özünü də təəccübləndirir, hətta heyrətə salır. İndiyə kimi idarə olunan, unudulmuş bir ideya sanki düşüncə üzərində hakimiyyəti ələ alır. Bir anda şüurun istiqaməti həmin hissın tələb etdiyi tərəfə yönəlir. Altşüurun bu gücünü nəzərə alaraq Freyd onun üzərində nəinki xüsusi dayanır, hətta onu insanları idarə edə bilən bir fenomen kimi təqdim edir və istisnaları qanunauyğunluq kimi qələmə verir. Halbuki, vurğulamaq lazımdır ki, bir anda baş verən qəhrəmanlıq da buna nümunədir. Yəni söhbət yalnız mənfi hisslərdən, yaxud cinsi istəklərdən gedə bilməz. Axı, altşüur, yalnız onlardan ibarət deyil.

Şüurun hərəkətinə müdaxilə edən və onun istiqamətini dəyişə bilən daha bir qüvvə isə İlahi iradədir. Biz insanın nüvəsindəki istedadın ilahi iradənin tabeliyində olmasından yazmışdıq. İstedad bir eydosun nurunun digərlərinə nisbətdə daha güclü olmasıdır. Nur isə bilavasitə ilkmənbəyə bağlıdır. Digər nurları mənimsəmək, üstünü bağlayıb görünməz etmək mümkün olduğu halda, istedadla bunu etmək olmur. İn-

Sufi fenomenologiya

san planlı şəkildə başqa bir bacarığını inkişaf etdirə, hətta nailiyyət də qazanır. Lakin qurulmuş hazır strukturun zəif bir məqamında həmin istedad öz hökmünü göstərə və düşüncənin axarını dəyişdirə bilir. İnsan bütün qazandıqlarının üstündən xətt çəkib istedadının arxası ilə gedər. İstedadın özünü göstərməsi, şüur üzərində hökm etməsi üstşüur hadisəsidir. Deyilənlərin kontekstində ilk baxışda altşüurla bir bənzərlik görünsə də, aralarında çox böyük fərq var. Əvvəla, altşüurdakı hisslər qaranlıqdır, insan onların varlığını ya unudur, ya da dumanlı təsəvvürü var. İstedad isə ilk gündən tanınır, özünü büruzə verir. İnsan sadəcə onu günün tələbi, şərtləri ilə ayaqlaşmadığını, məsələn, maddi qazanc gətirmədiyini nəzərə alaraq, həyatını fərqli qurmaq istəyir. İkincisi, altşüurdakı hisslər üçün şüurun hər hansı hazırlığına ehtiyac yoxdur. Üstşüurun verdiklərini anlamaq və rasionallaşdırmaq üçün isə şüur inkişaf etməlidir. Məsələn, Blez Paskalın düşüncəsinin istiqamətinin dəyişməsi üçün o, məhz həmin yaşa, həmin səviyyəyə gəlməli idi ki, ondan sonra qavradıqlarını da anlaya bilsin. Nəhayət, üçüncüsü, altşüurun müdaxiləsi zamanı şüur insanın hansı isə keçici bir keyfiyyətinə – mümkün eydosuna yönəlir. Üstşüurun müdaxiləsi isə məhz vacib eydosun – insanın mahiyyətinin önə keçməsi, insana daha böyük bir strukturun hissəsi olduğunu xatırlatmasıdır.

§ 52. İntensionallıq. Şüur və nurlanma.

İntensionallıq şüur anlayışının ana xəttidir. Hələ orta əsrlərdə sxolastların niyyət kimi istifadə etdikləri bu termin ilk dəfə Frans Brentano tərəfindən fərqli istifadə edilib: “Hər psixi fenomen orta əsr sxolastlarının şeyin intensional (yaxud mental) batini mövcudluq adlandırdıqları şey vasitəsilə xarakterizə olunur. Biz onu, bir az fərqli mənada məzmunu aid münasibət, obyektə (burada reallıq başa düşülməməlidir) yönəlmə, yaxud immanent şeylik adlandırardıq. Hər psixi fenomen özündə obyekt olaraq nə isə ehtiva edir, eyni tərzdə olmasa da. Təsəvvürdə nə isə təsəvvür edilir, mühakimədə nə isə təsdiq və ya inkar edi-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

lır, sevgidə – sevilir, nifrətdə - nifrət edilir və s”¹. Daha sonra Brentano onu da əlavə edir ki, “Bu intensional mövcudluq müstəsna olaraq psixi fenomenlərə xasdır. Heç bir fiziki fenomen belə bir şey nümayiş etdirmir. Bununla biz psixi fenomenlərə təyinat verib deyə bilərik ki, özündə intensional olaraq hər hansı predmet ehtiva edən fenomenlər nədir”.² Başqa sözlə desək, Brentano niyyəti deyil, onun “gördüyü psixi fenomeni” intensionallıq adlandırır. Məhz bu xüsusiyyəti Husserl mənimsəyib psixologiyadan daha miqyasda – fenomenologiya istifadə edir. Onun fikrinə görə, “intensionallıq – şüuru aydın mənada xarakterizə edən, duyğuların bütün axımının xarakteristikasına şüur axını və tək vahid şüur kimi haqq qazandıran şeydir”.³ Filosof tək cümlədə intensionallıq haqqında düşüncələrinin bütün vacib məqamlarını qeyd edib: duyğuların axını, tək vahid şüur. Bundan başqa, Husserl intensionallığı akt, proses olaraq təhlil edir. Lakin onu şərtləndirən, daim aktiv saxlayan amil – şeylərin daxilindəki işıq diqqətdən kənar qalır. Sufi fenomenologiyada intensionallıq başlanğıcını orta əsrlərdən – Şihabəddin Sührəvərdidən götürür və Husserl fəlsəfəsində olduğu kimi bir aktdır. Sadəcə burada söhbət şüurun mahiyyətində olan işığın obyektə yönəlməsi ilə onun daxilindəki oxşar işığı kəşf etməsindən gedir. Bu mənada sufi fenomenologiyada fizikaya xas interferensiya hadisəsi də öz əksini tapır, yəni burada yalnız psixi, mental fenomenlər deyil, bütün şeylər əhatə olunur.

İntensionallıq fokuslanma aktıdır. Şihabəddin Sührəvəridinin İşraq fəlsəfəsinə görə, hər varlıqda Nurlar Nurundan (Yaradandan – *K.B.*) bir zərrə var. Sufi fenomenologiyada Nurlar Nuru Yaradan özü deyil, Onun yaratdığı vahid işıq selidir. Müəyyən ideya ilə ümumi işıq selindən ayrılan zərrələr eydoslardır. Bu zərrə varlığın və onun inkişafının təminatıdır. İnsanın, daha dəqiq desək, onun nüvəsinin işığı digər varlıqlardan nurlandırıcı və idarəedici olması ilə fərqlənir. Yəni onun baş-

¹ Brentano Ф. Избранные работы. Сост., перев, с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996, с. 33.

² Yenə orada, s. 34.

³ Гуссерль, Идеи... I, s. 262.

qa şeylərə təsiri məhz eydosunun malik olduğu işıq vasitəsilə olur. Müqəddəs mətnə yazılır: “Bir kimsəyə Allah nur vermədikdən sonra onun nuru olmaz” (Quran 24/40). İntensionallıq həmin bu işığın aktivləşməsi, obyektə yönəlməsi və onun tərkibindəki işığı görməsi, qavramasıdır.

İntensionallıq şüurun aktıdır və o, aktivləşən zaman işığın iki mənbəyi ola bilər: daxili və xarici. Birinci şüurun işığıdır ki, tədricən qavranılan biliklərlə arta bilir, ikinci isə tək eydos olan ruh vasitəsilə ilahi iradədir. Əslində, hər ikisi mental olaraq, şüurun daxilində baş verir. Sadəcə biri yaranışdan şüurda mövcuddur, digəri isə sonradan qazanılır. Xüsusilə xatırladaq ki, eydoslar, o cümlədən, insanın da şüurdan başqa orqanlarının eydosları özləri hərəkət edə, təsir göstərə bilmək xüsusiyyətinə malik deyillər. Ona görə də, idrak prosesi zamanı, obyektin insan şüuruna təsiri faktoru istisna edilir.

İnsan öyrənməyə, mental olaraq böyüməyə qadir yaradılıb. Öyrənmək isə hər obyektin işığının mənimsənilməsidir və insan kiçik yaşlarından şüurunun işığını artırmağa başlayır. Bu böyümə yalnız maddi gerçəklik çərçivəsində gedir, çünki yaradılmış olaraq insan şüurunun öz işığı bu çərçivədə qüvvədədir. Bu proses ikinci işıq mənbəyinin – ruhun kəşfinə qədər davam edir və bununla onun ilahi aləmə keçid imkanı yaranır.

Şüurun daxili işığı – intensiyası yaranışdan mövcud olsa da, onun varlığını insan sonra, müəyyən şüur səviyyəsinə çatandan sonra kəşf edir. Bu, həmin işığın aktivləşməsidir. Bununla o, həm özünün çalışmaq, həm mental olaraq böyümək qabiliyyətini, həm də başqa eydoslara nüfuz etmək qüdrətini dərk edir. Husserlin dediyinə istinadən belə qənaətə gəlmək olar ki, məhz öz daxilindəki işığı üzə çıxaran şüur həqiqi şüur sayılır. Belə olan halda, intensiya elə şüurun özüdür. Daha dəqiq ifadə etsək, işıq şüur adlı mürəkkəb sistemin nüvəsidir. Fenomenoloji reduksiya şüur öz işığını kəşf edəndən sonra başlayır. Lakin o da nəzərə alınmalıdır ki, bu akta qədər insan əvvəlcə öz nüvəsini və daha sonra daxilindəki işığın varlığını öyrənməlidir. Çünki yalnız bu halda insan öz idrak prosesini nüvəsindən başlaya bilər. Bu, üstşüur mərtəbə-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

sinə keçiddir və insanın daxili işığı ilə ruhun işığı birləşir. Bu, ilk təkanıdır, subyektiv ruhun aktivləşməsidir və bu, ilahi iradə ilə baş verir. Belə nəticə çıxır ki, intensionallıq insanın nüvəsində - şüurunda işıq zərrəsinin aktivləşməsi ilə başlayır. Burada bir neçə məqam vurğulanmalıdır. Əvvəla, Yaradan öz yaratdığı, xüsusilə insanla daim əlaqədədir və eydoslardakı işıq həmin əlaqənin təminatıdır. Deməli, həmin işığın aktivləşməsi insan-Yaradan əlaqəsinin qavranmasıdır. Aldığı biliklərdən, böyüdüyü mühitdən və dünyagörüşünün formalaşması prosesindən asılı olaraq bu, fərqli yaşda ola bilər. Düzdür, ilk təkan Yaradandan gəlir, lakin insan buna hazır olmalıdır. Qurani-Kərimdə deyilir: “Sizi qaranlıqdan aydınlığa çıxartmaq üçün quluna açıq ayələr göndərən Odur”. (Quran 57/9). İntensionallıq – şüurun daxili işığının aktivləşməsi həm sabit, həm də dəyişən korrelyatlara ciddi dəyişiklik edir. İkinci vacib məqam budur ki, hər şüurda işıq, hər insanda ruh var və Yaradanın ilk təkanı hər insana xasdır. Sadəcə həyat tərzini və aldığı təhsildən asılı olaraq bu ilk təkan görünə və davam etdirilə də bilər, əksinə, görünməz və istifadəsiz qala da. Yəni hər şüur intensionallığa malik olsa da, ondan istifadə edən, hətta onun varlığından xəbərdar olan azdır. Nəhayət son məqam kimi onu qeyd edək, intensionallıq Yaradanın təkanı ilə başlasa da, insanın özü sayəsində irəliləməli, inkişaf etməlidir. Qeyd etdiyimiz kimi, insan hazır olmalıdır və məqsədyönlü şəkildə öz nüvəsinə doğru getməlidir, hər hansı mümkün eydosu ilə kifayətlənməməlidir.

Eydosların malik olduğu işıq idrak prosesi zamanı şüurun bələdçisi olur. Sərrac Tusi yazır: “Allahın nurlarının hamısı xəlqə doğru yol göstərəndir, yaradılmışların nurları dəlil və sübutdur, onlar vasitəsilə tövhidin mərifətinə dəlalət edilir, onlarla qaranlıq quyulardan və dənizlərdən doğru yola çıxılır. Qəlblərin nurları isə fərqlənən və sübutun Allahdan olan mərifətidir... Nur vasitəsilə Haqq və batil fərqləndirilir”.¹ Tusinin sözlərindən belə məlum olur ki, birincisi, nur yalnız yaradılmışların dərkinə kömək edir, Yaradan isə bunun fəvqündədir. İkincisi, yalnız həqiqətdə nur var, batildə yox. Məsələ burasındadır ki, yalnız həqiqətin

¹ Tusi. Lümə, s. 548.

qavranılmasında şüür və obyektin işığının qarşılaşması, nəticədə şüurun işığının artması halı baş verir. Husserlin dediyi kimi, “intensionallıq “bir şeyi qavrama” duyğusunun xüsusiyyətini anlamaqdır”.¹ Bunun gözəl bir nümunəsi kimi cilalamaq işini göstərmək olar. Əslində, cilalamaq çox geniş mənalı sözdür. Bir ustadın öz tələbəsinin istedadını üzə çıxartması, ona düzgün yol göstərməsi, heykəltəraşın bir qranit parçasını yonub ondan möhtəşəm heykəl düzəltməsi, yaxud zərgərin bir almaz dənəsini yonub brilyanta çevirməsi cilalamaqdır. Başqa sözlə desək, bu, mahiyyəti əlavələrdən təmizləyərək saf şəkildə üzə çıxartmaqdır. Bir növ fenomenoloji reduksiyanın maddi təcəssümüdür. Məsələn, qiymətli hər kristalın bir optik oxu var. Onu düzgün təyin etmək və bütün cilalanma prosesini ona nisbətdə aparmaqla həmin kristalın parlaqlığını, şəffaflığını, işıq şüalarının “cilvələnməsini” artırmaq mümkün olur. Bu, həmin daşın dəyərini qaldırır. Naşy bir usta əlinin ehtiyatsız hərəkəti xırda bir səhvə, bir çata səbəb olur, nəticədə ən qiymətli daşın qiyməti heçə enir. Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqam var: ustad gözü daşın daxilindəki işığı – optik oxu görə bilir. Eyni zamanda, ustad əli o işığı gün üzünə çıxarıb onun işığı ilə bütövləşdirir. Qurani-Kərimdə deyildi-yi kimi, “Ölü ikən diriltiyimiz və ona insanlar arasında yeriyyə biləcəyi bir nur verdiyimiz kimsə qaranlıqlar içərisində qalıb ondan heç çıxma bilməyən kimsə kimidirmi?” (Quran 6/122). Beləliklə, necə ki, kristal digərlərindən onun cilası fərqləndirir, eləcə də insanı kütlə arasında əriməkdən onun şüurunun işığı və onun əsasında formalaşmış Mən-i xilas edir.

Bütün yaradılmışların eydoslarındakı işıq bilavasitə Yaradanın hökmündədir. İnsandan fərqli olaraq onlar nurlandırmaq qüdrətində olmasalar da, bunu onların vasitəsilə Yaradan edir və bu, idrak prosesi zamanı bələdçi rolunu oynayır. Şairlərin ilham pərisi, alimlərin evrika dediyi an həmin bələdçiliyin təzahürüdür. Müqəddəs Avqustin yazır: “Birisinə Ruh tərəfindən hikmət kəlamı verilir – bu, həqiqətin aydın nurdan sübh çağy kimi həzz alanlar üçün nəhəng ıraqdır, digərinə hə-

¹ Гуссерль, Идеи... I, s. 262.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

min Ruh tərəfindən biliyin kəlamı verilir – bu kiçik çıraqdır – ona iman, təbiblik istedadı verilir”.¹ Bir daha xatırladaq ki, bunu hər hansı başqa bir varlıq üçün deyil, müəyyən rasionallıq hazırlığı olan və özünün üstşüur mərtəbəsinə qalxa bilmiş insan üçün edir. İdrak zamanı yol göstərən işığı təhlil edən mütəfəkkirlər onu insanın gözü, əqli, şüuru ilə deyil, könül gözü, şüurüstü ilə dərk edib çatdığı nur, ilahi həqiqət adlandırır. Müqəddəs Avqustin deyir: “Mən daxil oldum və nə qədər zəif olsa da, ruhumun gözü ilə mənim ruhumun və əqlimin üstündə sönməyən nur gördüm. Bu, adi, hər kəsə görünən və ya ona bənzər bir işıq deyildi, daha güclü, daha da gur alıxan və ətrafını bürüyən bir işıq idi... O, mənim əqlimin üstündə idi, yağın su üzərində, yaxud göyün yer üzərində olduğu kimi yox. O, mənim fəvqümdə idi, çünki məni yaratmışdı, mən Ondan aşağıda dayanmışdım, çünki Onun tərəfindən yaradılmışdım. Həqiqəti tanıyan bu Nuru tanıdı, Onu tanıyan isə əbədiyyəti tanıdı”.² Dediklərimizdə əhəmiyyətli bir məqama da diqqət çəkək ki, hər nə qədər söhbət daxili nurdan, ilahi hökmdən getsə də, idrak prosesi bütün yaradılmışları, maddi və ilahi gerçəkliyi ehtiva edir.

İnsanın şüurunun nurlandırıcı və idarəedici olması yalnız onun özünün deyil, başqasının da idrak prosesində əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Birincisi, o, qaranlıq – hələ məlum olmayan biliklərə aydınlıq gətirməklə, onları rasionallaşdırmaqla özündən sonra gələnlərin şüur radiusunu genişləndirmiş olur. İkincisi, onun özü də kənardan təsir edən iradə sahibidir. Məlum faktdır ki, insanları heç də hamısı öz şüuru ilə hərəkət edib, qərar vermir. Burada iki cür fəaliyyət müşahidə etmək mümkündür. Bir var şəxs öz marağı xətrinə başqa düşüncələri istisna etməsi. Bir də var, insan qarşıdakının şüuru üçün bələdçi rol oynaya. Az əvvəl qeyd etdiyimiz cəlaləmə hadisəsi kimi, ustad öz tələbələrini daxili nurunun aktivləşməsi üçün onu hazırlaya.

Hər şeyin öz nuru var. Şeylərin eydedik strukturundan çıxış etsək, hər eydosun öz işığı olmaqla yanaşı, həm də nüvənin işığının daşıyıcısı-


¹ Августин А. *Исповедь*. Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М., Канон+, 1997, с. 272.

² Yəne orada, s. 117.

dır. Nüvə ümumi strukturun nur təminatçısıdır. Əgər hər hansı eydos ümumi strukturun ayrılırsa, öz işığı zəif olar və mövcudluq üçün kifayət etməz, dəyişmiş formada olsa da, mütləq başqa bir struktura daxil olar. Enerjinin saxlanma qanunu da dediyimizi təsdiqləyər. Hər eydos mənadan başqa malik olduğu həmin işıq daxili əlaqədir və qırılmır. Bu, Universal Təkin təsdiqidir. İdrak prosesi zamanı şüur məhz həmin işıq vasitəsilə bir strukturun daha böyük sistemə keçər, Universal həqiqətə qədər yüksələ bilər. Buna görə də, Husserl “intensionallığı kəşifən fenomenoloji strukturların çoxehtivalı başlığı olaraq əsaslandırır”.¹ Burada əhəmiyyətli bir məqamı təkrar vurğulayaq. Mümkün eydoslar vasitəsilə vacib eydosa qədər getmək mümkündür, daha böyük sistemə keçid isə yalnız vacib eydosun özündədir.

§ 53. *Nöqtə və şüurun iki aktı:
daxili (özünüdərk) və xarici (ilahi vəhdətin dərk)*

Şüurun insan adlı sistemdə tutduğu yeri və mahiyyəti nəzərə alaraq onu bir nöqtə ilə müqayisə etmək mümkündür. Nöqtə fenomeninə fəlsəfə tarixində, eləcə də bir çox başqa elmlərdə çox tez-tez müraciət olunub. Bizim də bu barədə müəyyən araşdırmamız, nəticələrimiz var.² Burada isə konkret olaraq nöqtəni şüur kontekstində təhlil edək.

Elmə görə, varlığın ən kiçik elementi (kvant hissəcikləri nəzərə almasaq) atom nüvədən və onun ətrafında hərhlənən, bir növ özünəməxsus qabıq yaradan elektronlardan ibarətdir. Xətt forma qazanmış nöqtədir. Sufi fenomenologiyada eydos bütün varlıqların ilk nöqtəsidir. Musiqidə də hər səsdüzümü, hər böyük əsər bir nöqtə ilə – notla başlayır:  İlk not yazısının yaranmasını xatırlayaq: ifaçının barmağının udun və təmburun simini sıxdığı yer bəlli bir not hesab edilir. Bu nöqtə insan ağılı ilə sonsuz səsin kəsişmə anıdır. Sonsuz səsin bir parçası olan bu məhdud səsi insan öz düşüncəsi çərçivəsində eşidir və qavrayır, ona ad

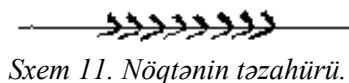
¹ Гуссерль, Идеи... I, s. 262.

² Bünyadzadə K. Şərq və Qərb...; Bunyadzadə K. The Path of Truth...

Sufi fenomenologiyanın əsasları

qoyur, ondan istifadə edir. Eləcə də, eydos işıq selindən ayrılmış və ilahi iradə ilə məna yüklənmiş başlanğıc nöqtədir. Nöqtə xətt yaratma yolu ilə görünə və dərk edilə bilər. Eydos eydedik strukturun tərkibində öz mahiyyətini açə bilər. Belə məlum olur ki, ağacın bütün potensialı onu “nöqtəsində” – toxumunda bükülü halda mövcud olduğu kimi, hər şeyin mahiyyəti də onun nöqtəsində ehtiva olunub və idrak prosesi həmin nöqtədən başlamalı, obyektdirsə, mütləq həmin nöqtəyə çatmalıdır. Nöqtə özü idrak üçün mürəkkəb olduğuna görə, o, açılmalıdır. Nikola Kuzanlı deyir: “Yalnız bir tək nöqtə mövcuddur; o, xəttin bükülüsü və kamilliyidir”,¹ – deyə bildirən N.Kuzanlıya görə, bu, “rəqəm birdə bükülü olduğu kimi, maksimal vəhdətdə yalnız bir deyil, ümumiyyətlə hər şey bükülüdür. Biri açan rəqəmdə birdən başqa heç nə olmadığı kimi, biz də bütün var olanda maksimumdan başqa bir şey tapa bilmərik”.² İdrak iki nöqtə - subyekt və obyektin vacib eydosları arasında çəkilən xətdir. İnsanın başlanğıc nöqtəsi onun şüurudur.

Şüür nöqtə kimi iki aspektdən nəzərdən keçirilə bilər: a) düz xətt üzərində - ruhunun aşağı mərtəbələrində və düşüncəsi maddi dünya çərçivəsindən çıxmayan insanın şüuru; b) koordinat oxları müstəvisində - ruhun yüksək səviyyəsində şüür bir neçə oxun kəsişmə nöqtəsinə çevrilir. Mənsur Həllacın fikrinə görə: “Əsl nöqtə ancaq həqiqətin özünü təsdiqləyən dəlilinin varlığı üçün zühur edər. Həqiqətin zatının gerçəkliyinin dəlilinin varlığında ancaq həqiqətin necəliyinin dəlilinə sübut var”.³ Nöqtə həqiqətin təzahür anıdır. Həmin nöqtədən kənar da nöqtələr var, ancaq həmin xəttin – hadisənin, yaxud subyektiv ruhun həqiqəti məhz həmin nöqtədədir. Öz fikirlərini Həllac belə bir sxemlə də təsvir edir⁴ (sxem 11): əlif – Vahiddir, dəl hərfləri –



Sxem 11. Nöqtənin təzahürü.

¹ Кузанский. Об ученом незнании, с. 103.

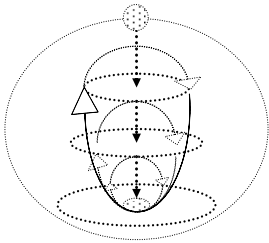
² Yənə orada.

³ Əxbər əl-Həllac, s. 48.

⁴ Həllac. Təvasin, s. 58.

məxluqlar,¹ yəni əlif – uzun xətt tək Allahın (الله) və Onun sonsuzluğunun, dəl isə Onun hüdudlarında var olan dəlillərin (دليل) və ya dünyanın (دنيا) təsviridir. Deməli, nöqtə həmin varlığın ilahi xətlə kəşidədiyi məqam, onu var edən mahiyyətdir. Bu səbəbdən, mütəfəkkir nöqtəni yalnız insan təfəkkürü çərçivəsində götürür, “hərfləri nə ərəbcə, nə də əcəmcə”² olan Allah kəlamının əsl mahiyyəti isə insan təfəkküründən daha genişdir. Deməli, hər varlığın, hər insanın, sxemdən də göründü kimi, öz nöqtəsi var və Həllacın təbiri ilə desək “Nöqtə onu tapana bənzəyir”³, çünki həqiqətin yalnız onun üçün açılan hissəsidir.

İnsanın düşüncə trayektoriyası çevrə xarakterlidir və insanın idrak prosesinin sonu başlanğıcı ilə birləşməlidir ki, proses tamamlansın və yeni mərhələ başlasın. İdrak trayektoriyasını əks etdirən sxemimiz əsasında daha geniş izaha keçək.



Sxem 12. İdrak prosesi.

Sxemdə ən üst nöqtə ideyalar aləmi – sabit mənbələrdir. Tək nöqtə şəklində olsa da, əslində sonsuz sayda nöqtələri ehtiva edir. Sufizmdə o kəsrətin (çoxlğun) Vahiddə ehtiva olduğu aləm adlanır.

Oradan bir nöqtə-ideya növbəti aləmə enir və orada Yaradandan “Ol” əmri almaqla şəhadət – maddi aləmə qədər gəlir. Ən aşağı nöqtə insandır – həm ideyalar kompleksi, həm öz ideyalarını açmağa, yenilərini yaratmağa qadir olan yaradıcı, həm də ilkmənbəyinə cazibə hiss edən yaradılan. Daha dəqiq və öz ideyamıza əsaslanaraq desək, həmin nöqtə insanın şüurudur. O da tək nöqtə şəklində olsa da, əslində mürəkkəb varlıqdır. Bizim təqdim etdiyimiz sxem mürəkkəb və hər dəfə daha geniş radius üzrə təkrar olunan çevrələrdən – idrak prosesinin yalnız birinin sadə sxemidir. Məsələn, N.Kuzanlının fikrinə görə, “Allahı ifadə edən sadə vəhdətə diqqət yetir (ən aşağıdakı ümumi nöqtə nəzərdə tutu-

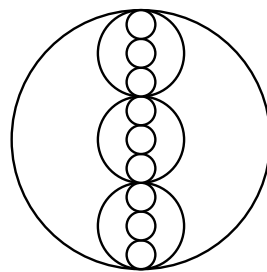
¹ Kitab at-Tavasın / Trans.: Aisha Abd ar-Rahman at-Tarcumana. https://www.thesufi.com/2011_Sufism_Ebooks/The-Tawasin-of-Mansur-Al-Hallaj.pdf

² Yəni orada, s. 35.

³ Əxbər əl-Həllac, s. 59, (Həllac. Divan) s. 127. شرح و تحقيق هاشم عثمان, ديوان الحلاج. بيروت مؤسسه لأعلی للمطبوعات, 2003.

lur – K.B.); o, dörd çevrə* ilə birləşir: maksimal çevrə, yəni kainat, ali dünyanın çevrəsi, ali nizamın çevrəsi və ali çoxluğun çevrəsi”.¹ (Sxem 13) Onu da bildirək ki, filosofa görə, “bizim aqlımızın bütün qüvvəsi vəhdət anlamının dəqiqləşdirilməsi ətrafında hərlənməlidir, çünki dərk edilənin bütün çoxluğu hər bilikdə dərk edilən bu vəhdətin dərkindən asılıdır”.² Başqa sözlə desək, şüurun bütün intensiyası obyektə yönəlməlidir ki, fokuslanan işıq dağılmasın.

Nöqtə əslində özü mürəkkəb bir sistemdir, çoxsaylı nöqtələri ehtiva edir (sxem 12) və onun da tanınmağa ehtiyacı var. Bu, növbəti mərhələnin, yeni idrak xəttinin hansı nöqtədən başlamağını təyin edir. Bu şüurun özünüdərk prosesidir. Sxemlərdə o, öz əksini tapmayıb, çünki çox kiçik bir çevrədir, nöqtənin öz daxilində baş verir. Bununla belə, kiçik olsa da, əhəmiyyəti böyükdür, çünki məhz o tamamlananda vacib eydos aktivləşir və növbəti, artıq maddi aləmi ehtiva edəcək çevrə başlayır. İnsanın idrak prosesi əvvəlcə yalnız maddi aləmi ehtiva edir – sxemdə ən kiçik dairə. Daha sonra idrak qabiliyyətini artırır bilərsə, maddə fəvqünə – çoxölçülü fəzaya qalxa bilir – ta ilk nöqtəyə qədər. Burada əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır. Şüurun çata bildiyi, yəni çevrənin diaqonal üzrə ən yüksək nöqtə maddi dünyada onun çat atdığı obyektədir. İlahi aləmdə isə subyektiv və obyektiv ruhun kəşşidiyi nöqtə. Xristianlıqdan irəli gələn inama əsaslanan N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq bir xətdir, xətt isə nöqtədir, yəni nöqtə üçbucağın özünü ehtiva edir. Allah – həmin nöqtədir. Bu baxımdan, Allah hər şeyin fəvqündədir, çünki filosofa görə, insan təfəkkürü xətti, çoxluğu dərk etmək qüdrətindədir, nöqtəni, vahidi deyil. Üçbucağın tam olması üçün onun hər üç zirvəsi zəruridir və ya hər üç zirvə vahid üçbucağı



Sxem 13. Kuzanlının idrak sxemi.

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

¹ Кузанский. Об ученом незнании, с. 219.

² Yenə orada, s. 207-208.

Sufi fenomenologiya

təşkil edirlər. İnsan irrasional (intellektual) idrakı ilə müəyyən mərhələdə (üçüncü səmada, maddiyatdan yüksəkdə) üçbucağın zirvələrindən biri – İsa Məsihə çevrilə bilir və üçlük vəhdətinə çatır. Nəhayət, N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq elə çevrədir¹ və bu çevrə Allahın özüdür.² İnsanın çatdığı zirvə bu çevrənin bəlli bir nöqtəsidir, eyni zamanda bu çevrənin bir hissəsidir. Bu o deməkdir ki, insan vahid çevrəyə daxil olsa da, onun özü ola bilməz. Bu səbəbdən, N.Kuzanlı vəhdətə çatmış insanın bəşəri sifətlərini itirmədiyini bildirir. Sufi fenomenologiyaya görə, idrakın başlanğıc nöqtəsi şüur olduğuna görə, açılan, xəttə çevrilən də odur. Obyektiv ruhla, sabit mənbələrdə, yaxud üçbucağın zirvəsində təzahür edən də yalnız insan şüurudur, Allah bunların fəvqündədir. Çevrənin başlanğıcı şüur olduğuna görə, ilahi xətlə kəsişəndən sonra o, geri qayıdır.

Sxemlərdə əvvəl də vurğuladığımız bir həqiqət var: idrak iki vacib eydos – subyekt (insan) və obyekt arasında xətdir. Qeyd etdiyimiz kimi, bu, məhz insan şüurunun açılışındadır. Hər şüurda Yaradanın ilahi zərrəsi və yaradılışdan həmin eydosa verdiyi həqiqət var. Açılan, aydınlanan hələ nöqtə halında olan həmin həqiqətdir. Hər insan unikaldir və həqiqətləri fərqlidir. Buna görə də onun öz daxilində keçdiyi özünütanıma aktı həmin şüurun spesifikliyini, təkrarsızlığını üzə çıxardır. İlk mənbədən alınan həqiqət olduğu kimi geri qayıtsa, bütün şüurların hərəkət trayektoriyası eyni olardı, halbuki Haqqa gedən yol saysızdır, fərdlərin düşüncələri, şüurları kimi. Burada daha bir əhəmiyyətli məqam budur ki, ilk nöqtə – şüur sxemdə dəyişməz şəkildə qalsa da, əslində hər idrak prosesi tamamlananda onun daxilində özünütanıma və özünüidrak aktı təkrar baş verir. Şüur bu şəkildə böyüyür və düşüncənin üfqlərini genişləndirir və Mən bu şəkildə inkişaf edir.

Burada çox vacib bir sual yaranır: nə üçün çevrə? Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi insan (eləcə də ətrafında hər şey) bir tək sadə ideyadan ibarət deyil. Olsaydı, onun idrak prosesi gəldiyi xətlə geri dönüş olardı

¹ Yenə orada, s. 70.

² Yenə orada, s. 83, 422 və s.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

– vertikal boyu düz xətt. Məhz ideyalar kompleksindən ibarət olduğuna, yəni özündə bir çox ideyaları daşdığına görə, həm əsas ideyanı görmək çətin olur, həm də onun idrakı kənara – mümkün eydoslara doğru meyllənir. Eyni zamanda, vacib eydosda özünün ilkmənbəyinə bir cazibə olduğuna görə xətt müəyyən məsafə aralanandan sonra əyilməli, geri dönməli olur. Səlahəddin Xəlilov bunu belə izah edir: “Mərkəzəqaçma qüvvəsi yolu əyir. Əgər haradasa daha yaxın bir mərkəzdən güclü cazibə olarsa, insan bu qüvvənin təsiri ilə (müvəqqəti olaraq) yolunu dəyişə bilər. Lakin yaxın məsafədəki cazibə mərkəzinin radiusu kiçik olduğuna görə, bu yolu qısa müddətdə fırlanıb (baş vurun) yenə həmin nöqtəyə qayıtmaq mümkündür. Yoldan azıb qayıtmaq... Bu, əslində, Əbu Turxan təlimində irəli sürülən qısa qapanma hadisəsidir. Lakin əgər yaxındakı güclü cazibə mərkəzinin təsiri ilə baş verən proses hansı isə maneələr üzündən tamamlana bilmirsə, başlanğıc nöqtəyə qayıdış ləngiyir və bəzən trayektoriyanın tamamilə pozulması, istiqamətin dəyişməsi ilə nəticələnir”.¹ Deməli, Xəlilovun fikrinə görə, idrak daim mərkəzə cazibə hiss edir, ona görə də idrakın trayektoriyası çevrə xarakterli olur. Bizim fikrimizə görə, dərk olunan şey insanın düşüncə trayektoriyası ilə əhatə olunur, mənimsənilir. Xatırladaq ki, idrak şüurda hazırlanmış bir strukturun reallaşmasıdır. Nöqtə fərqli trayektoriyalar boyu da hərəkət edir, ancaq şüurdakı ideyanın – nüvənin əvvəlcə nəzəri olaraq mümkün eydoslarla, sonra maddi olaraq tamamlanması zəruridir. Bunun həndəsi ifadəsi isə çevrədir. Çatılan yüksək nöqtə onun Loqosda təsdiqidir, şüura qayıdan son nöqtədə isə gerçəkləşməsidir. Bu səbəbdən yalnız çevrə tamamlananda həmin şeyin idrakı bitmiş sayılır. Çevrə idrakın son nəticəsidir, vəhdətin ifadəsidir.

¹ Xəlilov S. “Ömür”. Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 1, 2009, s. 171.

§ 54. *Şüurun inkişafında daxili və xarici təkan.
İmmanent harmoniya və transsendental vəhdət.*

Şüurun inkişafı idrak prosesinin hər dəfə daha geniş radius boyu irəliləməsində görünür. Yalnız bir çevrə boyu hərlənməsi onun passivləşməsidir. Şüurun inkişafı bir şəxsin bir vətəndaş, sosial varlıq, ruhani varlıq kimi formalaşmasında aparıcı qüvvə olduğu kimi, Universal harmoniyada da əhəmiyyətə malikdir. İnsan hərəkətdə olan böyük bir sistemin tərkib hissəsidir və onun passivliyi, yaxud ümumi harmoniyaya zidd addımları izsiz ötüşür. Dəqiqləşdirək ki, insan üçün. Əvvəlki paraqrafda da qeyd etdiyimiz kimi, şüurun inkişafının iki təkanı var: daxili və xarici. Xarici təkanın öz də iki cürdür: daxili təkanı aktivləşdirən və onu durğunlaşdıran.

Şüurun daxili təkanını nəzərdən keçirəndə belə düşünmək olar ki, o, daimi mühərrikdir. Belə ki, şüur malik olduğu intensiya ilə obyektə yönəlir və ondan aldığı bilik növbəti addım üçün təkana çevrilir və o, yeni, daha güclü intensiya ilə irəli gedir. Maraqlıdır ki, daimi mühərriki imkansız edən faktlardan biri onun daimi daxili enerjisinin olmamasıdır. Termodinamikanın birinci qanunu bunu imkansız hesab edir. Şüur belə bir enerjiyə – daxili təkana malikdir. Şüurun özünüdərkə və özünü-tanımaya ona iki sonsuz enerji mənbəyini açar: şüurun bir nüvə kimi öz daxili nuru və ruhun malik olduğu enerji. Onların kəşfi şüurun növbəti mərhələlərdə başqa nurların mənimsənilməsini – həqiqətlərin dərkini daha da asanlaşdırır. Məhz daxildən gələn bu təkan nəticəsində düşüncə də inkişaf edir, Mən də. Həm vacib, həm də mümkün eydoslar nur ehtiva etdiklərinə görə, onların hər birinin dərkə şüurun işığını – gücünü artırır. Sadəcə, nəzərə almaq lazımdır ki, nüvənin enerjisi mümkün eydoslardan daha çox və güclü olur. Danılmaz faktdır ki, mümkün eydosların dərkə nüvəyə nisbətə bu daha çox rast gəlinən və hətta ki-minsə həyatında əhəmiyyətli rolu olan bir təkandır. Müəyyən şərtlər, dövrün tələbləri insanın ikinci, hətta axırıncı dərəcəli bir bacarığını aktivləşdirə bilər. Məntiqli olaraq şüurun intensiyası da o istiqamətə yö-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

nəlik, şəxsiyyət də o təməl üzərində formalaşır. Məsələn, Eynşteyn həm də gözəl skripka ifa edib, orta məktəbdə bu sahədə xüsusi istedad nümayiş etdirib. Yaxud Mixail Lermontov həm də gözəl rəsmlər çəkib. Vacib eydosun işığı güclüdür və onun mahiyyətinin açılması başqa bacarıqların inkişafının qarşısını alır, daha dəqiq desək, həyatının aparıcı xətti olmasına mane olur. Bununla belə, əgər nüvə hər hansı istedad daşıyıcısı deyilsə, yəni xüsusilə güclü bir enerjiyə sahib deyilsə, o zaman gündəlik həyatın tələbləri üstün gəlir və ona uyğun mümkün eydos önə keçir. Təbii ki, belə hallarda insan həqiqi mahiyyəti ilə aktivləşən həmin bacarığı arasında tərəddüd içərisində qalır və bu tərəddüd bəzən mənəvi əzaba qədər çata bilər, onun bir şəxsiyyət kimi formalaşmasına mane olur. Nəticə vacib eydosun nə dərəcədə kəşf olunmasından və həyat şərtlərinin nə dərəcədə tələbkar olmasından asılıdır.

Mümkün eydosların verdiyi enerji nisbətdə zəif olsa da şüur hərəkətdə olur. Düzdür, yalnız məhdud çərçivədə inkişaf edir və daha böyük sistemlərə, sonsuzluğa çıxıb bilmir, bununla belə, öz sahəsində uğur əldə edir, maddi imkanlarını genişləndirir, sosial durumunu kifayət qədər yüksəldir. Yəni şüur yalnız koordinat oxunun üfüqi xətti boyu irəliləyir. Zəif, insanlar gündəlik həyatında, cəmiyyətdə hər hansı uğuru qazanmaq üçün məhz ona uyğun bacarığını istifadə etməli olur. Bir alimin ailəsini dolandırmaq üçün kitab satması, bir rəssamın müğənnilik etməsi, yaxud bir tarix müəlliminin turistlər üçün bələdçi işləməsi buna bənzəyir. Yeni gəlmişkən, onu da mütləq əlavə edək ki, özünün vacib eydosunu tanıyan və ondan xəbərsiz bir şəxsin ikinci dərəcəli bacarığını önə çıxartması eyni nəticə vermir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, necə ki, günəşin işığı digər ulduzlara düşür, eləcə də vacib eydosun nuru bütün mümkün eydosları nurlandırır. Öz nüvəsini tanıması insanın bütün fəaliyyətinə təsir edir, hətta həyatını onun üzərində qurmasa belə. Çünki bu halda da o, qismən də olsa, həm şüurunun, həm də ruhunun enerjisindən faydalana bilər. Əks halda isə, o, sadəcə qararıqda, kənardan düşən işıqların köməyi ilə yeriyən şəxsə bənzəyir.

Xarici təkanın birinci növü bilavasitə ilahi iradənin şüuru irəlilə-

Sufi fenomenologiya

məsinə müdaxiləsidir. Bu, daxili gücə çox yaxındır, hətta bəzən onunla eyniləşdirilir. Bununla belə, fərqlidir. Daxili təkan insanın özünütanıması və özünüdərkə nəticəsində öz gücünü “kəşf etməsidir”. Yəni insan cəhdinin nəticəsidir. Düzdür, ruhun gücü onun bilavasitə ilahi iradəni şüura çatdırmasındadır. Lakin burada hərəkət, təşəbbüs şüura aiddir, ruh isə köməkçidir. Sufizmdə “badi” – aşkar deyə bir məfhum var və o, “insanın halına uyğun olaraq zamanında onun qəlbində aşkarlanandır, açıq Haqq aşkarlananda ondan qeyri olan hər bir aşkar məhv olur”.¹ Bu, ilahi iradənin müdaxiləsi, insanın yolunu nisbi həqiqətlərdən Haqqa yönəltməsidir. Burada ayrı-ayrı işarələrdən tutmuş, kifayət qədər əsaslı dəyişikliyə qədər xatırlamaq olar. Məsələn, Edith Stein öz rəfiqəsinin evində təsadüfən oxuduğu bir kitab – “Avilalı Teresanın etirafı” onun nəinki elmi yaradıcılığını, hətta bütün həyatını kökündən dəyişdi. Yaxud məşhur müğənni Xulio İqlesias aldığı fiziki travma nəticəsində futbolçu kimi karyerasına son qoysa da, musiqi sahəsində uğurunun başlanğıcı olub. Burada şüurun istiqamətini kökündən dəyişən hadisələr təsadüf deyil, məhz Yaradanın müdaxiləsidir, insanın düşüncəsinin, seçdiyi həyat tərzinin məcburi dəyişdirilməsidir.

İkinci növ xarici təsir şəraitin, dövrün tələbinin təsiridir. Az əvvəl biz gerçəkliyin təzyiqini daxili təkan adlandırmışdıq. Burada incə və əhəmiyyətli bir məqam var. Məsələ burasındadır ki, orada seçimi şüurun özü edir. Onun aldığı təhsil-tərbiyə, böyüdüüyü mühit, ailə dəyərləri bu seçimə güclü təsir göstərir və şüur öz seçimini edir. Bu səbəbdən onu daxili təkanın sırasına aid etdik. Burada isə, hansı isə kənar şəxs məqsədyönlü şəkildə şüurun sərbəst çalışmasına mane olur, seçiminə müdaxilə edir. Bu, həm valideyn ola bilər, həm də hər hansı sekta, təşkilat, cərəyan. Bu təzyiq hər yaşda mümkün olsa da, kiçik yaşlarda – şüurun hələ öz seçimi formalaşmadığı, kifayət qədər güclənmədiyi bir vaxtda daha asandır. Bu yaşda altşüura məqsədyönlü şəkildə ötürülən biliklər də kifayət qədər təsiredici olur. Onun gücünü Freyding psixoanalizində aydın görmək mümkündür. Bu səbəbdən uşaqların, yeniyetmə-

¹ Tusi. Lümə, s. 418.

Şufi fenomenologiyanın əsasları

lərin şüurunun inkişafının müəyyən mərhələsinə qədər onların təhsilinə, mühitinə, marağına ciddi nəzarət edilməlidir və mümkün təhlükələrdən qorunmalıdır. Əks halda şüür kökündən yanlış istiqamətlənə bilər. Əlbəttə, bu xarici təsir şüuru yalnız dar bir çərçivədə fəaliyyətinə izn verir və bu, həmin şüurun tədricən passivləşməyinə, fəaliyyətsizliyinə səbəb olur.

Şüurunun varlığı insanı bioloji varlıq olaraq digər yaradılmışlardan fərqləndirir. Mən-inin formalaşmasına görə isə, o, insanlar arasında fərqlənir. §44-də qeyd etmişdik ki, Mən yalnız şüurun daxili təkanı zamanı formalaşır. Xarici təsirlər buna qadir deyil. Əslində, kiminsə şüurunun məqsədyönlü şəkildə durğunlaşdırılan onun Mən-inin məhvinə səbəb olur. Mən – insanın mahiyyətinin maddi təcəssümü hesab edilə bilər. Bu mənada, nə qədər paradoksal səslənsə də, Mən-i şüurun həm də nüvəsi adlandırmaq olar. Şüurun hər inkişafı, yaxud durğunluğu mütləq onda özünü büruzə verir. İnsan özünü nə qədər yaxşı tanıyarsa və dərk edərsə, bir o qədər Mən-i güclü və aydın ifadə olunur. Şüür mümkün eydos üzərində inkişafı da daxili təkandır. Sadəcə, burada onun vacib eydosu vasitəli şəkildə özünü göstərdiyinə görə, Mən daha zəif olur. Onu da əlavə edək ki, Mən insanın məqsədli şəkildə planlayıb hazırladığı bir struktur deyil, məhz açılan, reallaşan mahiyyətin maddi təzahürüdür. Hər insan bunu bacarmadığına görə, Mən də hər insanda formalaşmır. Məsələ burasındadır ki, mahiyyətin açılması – Mən-in varlığı həmin insanın həm daxilən işıqlı olmasının, həm də ilahi iradənin ona bilavasitə təsir etməsinin göstəricidir. Sufizmdə belə insanlar seçilmiş adlanır. Maraqlıdır ki, belə şəxslər sosial baxımdan zəif, hətta bəzən ümumiyyətlə asosial olsalar da, Universal həqiqətin bir hissəsi kimi çox əmin olurlar. Fizikada nisbilik nəzəriyyəsinin gəldiyi qənaətlərdən biri də budur ki, insanın sürəti artıb işıq sürəti yaxınlaşdıqca həm ətraf mühitin vizual görüntüsü, rənglər dəyişir, zaman yavaşlayır, insanın öz kütlesi isə artır. İnsan dünyanı, həqiqəti başqa bucaq altında görür. İnsanın mahiyyətinin gerçəkləşməsi və müvafiq olaraq Mən-inin böyüməyi onu fərqli bir varlıq ölçüsünə daxil edir. Seçilmiş şəxslərin fərqli olması hər

Sufi fenomenologiya

zaman cəmiyyətdə müzakirə edilib, hətta onların möcüzəyə qadir ol-
duqları iddia edilib. Buna nümunə kimi istər sufizmdə arifləri, istərsə
də elmdə Nikola Teslanı göstərmək olar.

İnsanın istər daxili gücünün artmasının, istərsə də ilahi iradənin
ona təsiri, bəzən hətta yoluna müdaxiləsinin müəyyən məqsədi var. Hər
yaradılmış müəyyən bir həqiqətlə yaranıb və onlar hamısı bir bütövün
hissələridir. Hər varlıq həm ayrılıqda bütöv bir sistemə sahibdir, həm
də daha böyük sistemin tərkib hissəsidir. Bunu dərk etmək universal
sistemə, onun harmoniyasına qoşulmaqdır. Buna qadir olan isə yalnız
insandır. Özünütanıma bu harmoniyanı tanımaqdır və özünüdərkə açı-
lan yoldur. Özünüdərk isə bu harmoniya vasitəsilə universal aləmə –
universal harmoniyaya keçiddir. Daxili, immanent harmoniyanın tanın-
ması və dərk şüurun bir sistemdən çıxış etməsini təmin edir. Yəni şüur
istənilən obyektə və hadisəyə təsadüfi, pərakəndə bir münasibət bəslə-
mir. Bir tərəfdən bu, özünün fərdiliyini, unikallığını qorumağa kömək
edir, digər tərəfdən, o, şüurunun yönəldiyi şeyi öz obyektiv, təbii quru-
luşunda, ümumi harmoniyanın tərkibində görməyə imkan yaradır. Bunu
görə də, onun bu harmoniyaya müdaxiləsi yaradıcılıqla nəticələnir.

İnsanın şüuru Universal həqiqətin yalnız Loqos səviyyəsinə qədər
yüksələ bilir, çünki öz yaradılışı buradan başlayır. Lakin o bilir ki, Lo-
qosun özü də daha üst bir həqiqətin tərkib hissəsidir. Maddi və ruhani
yaradılmışların həqiqəti, ruhlar, bütün vacib eydosların nuru Mütləq va-
hiddən gəlir. Onlar hamısı Yaradanın yaradılmışlarla əlaqə vasitəsidir.
Hər birinin öz funksiyası var və eyni anlam daşımirlar: ruh nur zərrəsi
deyil, nur zərrəsi həqiqəti ehtiva edir, ancaq yalnız həqiqətdən ibarət
deyil, o da mürəkkəb varlıqdır və tərkibində mümkün eydoslar vardır.
Loqosa qədər dərk etdiklərindən sonra insan məntiqli olaraq düşünür
ki, bütün varlıqlar, Loqos özü də Vahid bir sistemin tərkib hissəsidir və
ora insan idrakının fəvqündədir. Bu, universal və transsendental
həqiqətdir və öz harmoniyası var. İnsan onu yalnız onun modeli olan
immanent harmoniyası əsasında tanıya bilər.

§ 55. *Şüür və təbii quruluş*

Şüuru eydos adlandırsaq da, mürəkkəb sistem kimi onun da öz təbii quruluşu var: nur zərrəsinə (eydosuna) yüklənmiş ideya. Gələcəkdə bu sistemdə başqa eydosun olması ehtimalını da istisna etmirik, lakin hazırki tədqiqat səviyyəmizdə yalnız bunu iddia edə bilirik. Şüurun həm insanın eydedik strukturunda vacib edən, həm insanı digər varlıqlardan fərqləndirən məhz nur zərrəsinin daşdığı ideyadır: nurlandırıcı və idarəedici. Yəni fərq nurun özündə yox, ona yüklənmiş ideyadadır. Şüurun qabiliyyəti ona başqa şeylərin təbii quruluşunu qavrama və onlara həm müdaxilə etmək, dərişdirmək, həm də yeni quruluş yaratmaq qabiliyyəti verir. Şüurun öz təbii quruluşuna isə özündən başqa birinin müdaxiləsi mümkün deyil. Əlbəttə, ona xarici təsirlər olur, inkişaf yolunu dəyişdirirlər, həmin yolu kəsb ümumiyyətlə passivləşdirirlər. Lakin bu, onun fəaliyyətinə, hərəkət istiqamətinə aid olur, onun təbii quruluşuna isə özündən başqası nüfuz edə bilməz. Şüür hansı səviyyədə olursa-olsun, ona göstərilən təsirə mütləq reaksiya verir – öz təbii quruluşunun tərkibinə salır. Hətta passiv dediyimiz şüurlar da, sadəcə oradan əks reaksiya gəlmir. Buna görə də, özünütənaya və özünüdərək istisnasız şüurun öz daxilində gedən proseslərdir, kimsə onların yerinə bunu nə edə, nə onu tezləşdirə, nə də gecikdirə bilməz. Nəticə yanlış da olsa, doğru da, bu, onun daxili təhlilinin nəticəsidir və kimsə qarışa bilməz.

Şüuru “daimi mühərrik” hesab etməyimiz onun həm də termodinamikanın ikinci qanununa tabe olmamasıdır: şüurun enerjisi biristiqamətli deyil və artmış halda geri qayıda bilir. Əslində, şüurun – mücərrəd fenomenin fizika qanunlarına tabe olmaması normaldır, ancaq bizim burda diqqət çəkmək istədiyimiz məqam budur ki, şüür da müəyyən struktura sahibdir və deməli, onun da enerjisinin öz hərəkət istiqaməti və qanunauyğunluğu var. Şüür vacib eydosdur və hərəkəti öz “təbiiyində olan” insanın öz təbii quruluşundan başlayır. Bu proses insan doğulan andan başlayır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, kiçik həcmli şüür kiçik məlumatları ala-ala böyüyür, işığı artır. Şüurun daxili

Sufi fenomenologiya

işıqı nə qədər güclü olsa da, nə qədər nadir istedad ehtiva etsə də, istər başlanğıc nöqtədə, istərsə də növbəti mərhələlərdə köməyə ehtiyacı var. Bu köməyi isə mümkün varlıqlar verir – həm öz işıqını ona qatmaqla, həm də ətraf aləmlə əlaqə yaratmaqla. Burada əhəmiyyətli məqam ondadır ki, şüur çatdığı hər yeni eydosun işıqını özününkünə qatır. Yəni şüur əvvəlcə böyümək, daha sonra isə məqsədyönlü şəkildə irəliləməsi üçün ətrafda hər şey – öz bədənindən, mənəviyyatından tutmuş, ətraf mühitə, hətta cəmiyyətə qədər – bir növ səfərbər olur. Başqa sözlə desək, bu proses zamanı həm insanın xərclədiyi enerji artaraq yenə şüura dönür, həm də onun fəaliyyət radiusu böyüyür. Buradakı açar məqam hər proses sonunda şüurun özünə geri dönməsidir. Şüurun radiusunun ölçüsündən asılı olmayaraq, çevrə mütləq geri dönməlidir və şüurun daxilindəki kiçik çevrəni cızmalıdır. Böyümə prosesində şüurun iki cür fəaliyyətini fərqləndirmək olar: instinktiv səviyyədə və məqsədyönlü şəkildə. Birinci halda da qavranılan şeylərin işıqı mənimsənilir, ancaq cüzi. İkinci halda isə şüur məhz müəyyən obyektə öyrənmək üçün intensiyasını ona yönəldir. Şüurun daxili inkişaf səviyyəsindən asılı olaraq onun hərəkət trayektoriyası nüvədən də başlaya bilər, mümkün eydosdan da. Təbii ki, bu zaman nə ilk enerji eyni olmur, nə onun geri gətirdiyi enerji, nə də yeni inkişafa başlamaq əzmi. Bununla yanaşı, bu da bir faktdır ki, hər obyekt mürəkkəb struktura malikdir və mümkün eydoslar qalın bir zireh kimi vacib eydosa yolu bağlayır. Şüur o mərhələlərin hər birini keçməli, öz hədəfini düzgün təyin etməklə nəyin növbəti mərhələ olduğunu, nəyin mötərizəyə alınacağını anlamalıdır. Xatırladaq ki, mümkün eydosdan başlanan intensiya obyektin mümkün eydosundan o tərəfə keçmək gücünə malik deyil. Beləliklə, şüur bir tərəfdən öz təbii quruluşunu tanıyır, zamanla dərk edir, digər tərəfdən isə obyektin strukturunu öyrənə-öyrənə irəliləyir. İlk baxışda iki intensiya görünsə də, birdir, sadəcə zahiri aləmdən hərlənib özündə bitir. Bu, bir prosesin öz arasında üzvi şəkildə sıx əlaqəli olan, bir-birini tamamlayan və şərtləndirən iki mərhələsidir. Əks halda hərəkət xətti qırılar, yaxud trayektoriyadan kənara çıxar. Fenomenoloji epoxé isə ikidir – daxildə

Sufi fenomenologiyanın əsasları

və xaricdə. İnsan bir tərəfdən öz unikallığını, öz Haqqını, digər tərəfdən, obyektiv Həqiqəti təsdiqləməyə çalışır. İnkişafın müəyyən səviyyəsində hər ikisinin vahid Haqq kimi tanınmaq imkanı da var.

İnsanın öyrənmək istəyi onun məhdudluğu ilə əlaqəlidir. Təbii ki, onun öz obyektinə münasibəti də bu məhdud çərçivə daxilindədir. Üstəlik nəzərə alsaq ki, bu idrak prosesi hissi orqanlarla başlayır, yəni mümkün eydoslarla, o zaman şey haqqında alınan biliklərin necə səthi olduğu məlum olar. Kant belə hesab edir ki, məhz subyekt tanımaq istədiyi obyektə xüsusiyyətlər, keyfiyyətlər aid edir. Əslində isə həmin şey tamamilə başqadır, özünün də dediyi kimi, “özündə şey”, yaxud “özün-üçün-şey”dir. Bununla Kant subyektin hisslərini reallığın önünə qalın pərdə kimi salır – insan nə bilirsə, onun hisslərinin, təcrübəsinin nəticəsidir, reallıq isə həmin pərdənin arxasındadır. Husserl isə önə şeyin özünü, onun mahiyyətini çəkir, ortadan hiss pərdəsini qaldırır, yerinə fenomenoloji reduksiya və sonda fenomenoloji epoxé verdi – obyektin nüvəsinə, mahiyyətinə doğru subyektin irəliləmək imkanını. Bu imkanı şüura onun intensionallığı yaradır. İntensionallıq subyekt və obyekt arasında daxili əlaqədir, birini digərindən asılı vəziyyətə qoymur. Düzdür, şüür öz intensiyasına uyğun hərəkət edir, bununla belə, şeyin qalan hissələri transsendent deyil, sadəcə qaranlıqdadır. Təcrübənin miqyasından, şüurun səviyyəsindən asılı olaraq həmin şey hissə-hissə olduğu kimi, bütöv də aşkarlana bilər. Şeylərin vacib və mümkün eydoslarının mahiyyəti aprioridir. Ümumiyyətlə təbii quruluşda hər şey aprioridir. İnsanın idrak prosesi onun öz subyektiv ideyası – yeni struktur əsasında irəliləyir. Bu quruluşda eydosların ilk mahiyyəti apriori qalsa da, onlar arasındakı əlaqə, yəni yeni struktur aposteriori olur. Şüurun yanaşmasından asılı olaraq əvvəl mümkün, sonda vacib eydos açılır. İdeya və reallıq qarşılaşır. İnsan obyektin təbii quruluşdan öz yaratdığı struktura təsdiq axtarır. Burada əhəmiyyətli məqam məhz düzgün yanaşmadır. Məsələ ondadır ki, vacib eydos hiss orqanları ilə açılmaz, çünki hiss orqanları özləri də insanın mümkün eydoslarına aiddirlər. Mümkün eydos yalnız mümkün eydosla əlaqə yaratmağa qadirdir. Gözlər yalnız zahiri

Sufi fenomenologiya

keyfiyyətləri görür və oradan o tərəfə keçmir. Eşitmə, dadbilmə – şüurun onlar vasitəsilə ilə anladıkları idrak prosesində mötərizəyə alınan ilk biliklərdir. Hiss orqanlarının qəbul etdiyi, qavradığı xüsusiyyətlər başqa orqanla alına bilməz. Rəngin qırmızılığını hətta elmi dillə, dalğaların ölçüləri ilə təsvir etsək belə, yenə də gözün gördüyünü ifadə edə bilməz. Deməli, biri üçün qaranlıq qalan özündə şey başqası üçün açıq həqiqət ola bilər. Üstəlik, həmin irrasional biliyi rasionallaşdırmaq mümkün olmayanda, onun özündə şeylə bir fərqi qalmır. Yəni, burada şeylərin özü deyil, şüur həll edir. Şüur dərinləşdikcə, ruh vasitəsilə hiss orqanlarına əlavə bacarıq da verir. Məsələn, rəssamın gözü adi insanın gözündən daha artıq rəng seçir, bəstəkar səsləri daha aydın eşidir, hətta başqalarının duymadıklarını duya bilir, əl yalnız toxunmur, sahib olduğu bioenerji ilə obyektə təsir göstərə bilir və s. Hiss orqanları eynidir, sadəcə bacarıqları artır və bu, şüurun qalxdığı mərtəbə sayəsində mümkün olur. İnsanın yaratdığı yeni struktur təbii quruluşla daha çox nöqtədə üst-üstə düşür. Bu, Kantda olduğu kimi, şüurun aldadıcı təəssüratı və nəticəsi deyil, əksinə, həqiqəti çatdırır.

Şüur enerjidir və onun fokuslanması, hərəkəti və obyektin təbii quruluşuna nüfuzu tədrici prosesdir. Termodinamikanın ikinci qanunu burada da qüvvədədir – enerji yalnız çox, güclü tərəfdən zəifə keçə bilər. Şüur zəif vaxtlarında yalnız kiçik, gücü çatdığı qədər irəliləyər və təbii ki, ehtiva edə bilər. Bilik nə qədər mürəkkəb, xüsusi olursa, bir o qədər də artıq enerji tələb edir. Şüurun tədrici irəliləməsinə dəlil kimi sufizmdəki hal və məqamları göstərmək olar. Burada bir neçə əhəmiyyətli qanunauyğunluğu xatırladaq. Əvvəla, istiqamət zahirdən batınə doğrudur. Bu, bir tərəfdən şüurun rəasional qatının zənginləşməsi və növbəti mərhələyə hazırlığıdır, digər tərəfdən, məqam və halların ardıcılığını təhlil etsək görərik ki, hər məqam – düşünmə ümumilərin öyrənilməsi prosesi, hər hal – düşüncə onun üzərində formalaşan təkdir. Deməli, hər hal həm də şüura dönüşdür. Məhz bu səbəbdən insanların keçdiyi bu mənəvi yolçuluq fərqlənir, çünki özünütanıma prosesi hər kəsdə eyni deyil. İkinci qanunauyğunluq isə hər məqamın, halın üç mərhələsinin

Sufi fenomenologiyanın əsasları

olmasıdır: 1) yeni başlayan, hər şeyi ümumi səviyyədə öyrənən, 2) yarı yolda olanlar, imanı ilə baxan, müşahidə edənlər, 3) həqiqətin özünü təsdiqləyən, Haqdan başqasını görməyən. Yəni idrak prosesinin məlum üç mərhələsinin hər birində eyni şeyin fərqli qatı aydınlanır. İnsan eyni obyektə fərqli şüur səviyyələrində təkrar-təkrar müraciət edir – bu, həmin şeyin mümkün eydoslarından vacibə doğru keçid mərhələləridir. Bu proses boyu şüur daim aktivdir: ya yeni mərhələyə başlanğıc enerjisi sərf etməklə, yəni yeni istiqaməti təyin etməklə, ya da gələn yeni enerjini-biliyi təhlil edib, sistemləşdirməklə. Nəhayət, hal və məqamların daha bir qanunauyğunluğu onların fenomenoloji reduksiya xarakterli olmasıdır. Mürəkkəbdən sadəyə, tək həqiqətin digərləri arasında seçilib ona fokuslanaraq növbəti addımı məhz onun üzərindən atmaq həm hal və həqiqətlərin ardıcılığında, həm də eyni şeyə təkrar, bir neçə dəfə qayıtmaq prosesində izlənilir. Burada şüurun özünü tanımaqla yanaşı, öz mahiyyətini də kəşf edir, kənar hiss və istəklərdən təmizləyir. Şüurun iradəsi, seçim qabiliyyəti, nüfuzetmə gücü artır.

Bütün varlıqlar kimi, insan da öz təbii quruluşunun maddi təcəssümüdür. Sadəcə, digər varlıqlardan fərqli olaraq, o, bu quruluşu dəyişə bilər. Nəzərə alsaq ki, təbii quruluş varlığın yalnız maddi deyil, həm də mənəvi tərəfini ehtiva edir, o zaman söhbətin məhz ikincidən getdiyi aydın olar. İdrak prosesi yalnız şüurun işığını artırır, həm də insanın təbii quruluşuna əlavə edilən mümkün eydosların sayı artır. Eyni zamanda, o, özünü daha böyük sistemin hissəsi olaraq kəşf edir. İnsan daxilən böyüyür, genişlənir, sonsuzluğa qarışır. Bu hissənin kökündə bir hissə durur – insan tanımadığı qaranlıq işıqlandırmaq, öyrənmək istəyir. Qeyd etdiyimiz kimi, enerji çoxdan aza, işıq qaranlıqya yönəlir. Fenomenoloji reduksiya naməlumun məlum olmasına yönələn bir prosesdir. Şüur yad bir mühitə daxil olmaq üçün cəhdlər göstərir və sonda onunla nəinki doğmalaşır, hətta onun müəyyən bir hissəsini öz yaradacağı struktur üçün mənimsəyir də. Bunu mütləq etməlidir, yəni şüur mütləq yad mühiti öyrənməlidir, orada öz yerini tapmalıdır, əks halda kənar qalar, həmin vahid sistem onu yad cisim kimi qəbul etməz, yaxud onun

Sufi fenomenologiya

sayəsində həmin sistem dağıla bilər. Məsələn, Blez Paskal “İnsan öyrənməni özündən başlasa, anlayardı ki, onun öz hüdudlarından çıxmaq imkanı yoxdur. Mümkün deyil ki, hissə tamı dərk etsin! – Bəlkə ümid var ki, tamın onun ölçülərinə müvafiq gələn hissələrini dərk etsin? Lakin bu dünyada hər şey elə dolaşlıq və qarşılıqlı əlaqəlidir ki, bir şeyin başqasından və ümumiyyətlə bütöv dünyadan ayrı şəkildə mənə qeyri-mümkün görünür”.¹ Bu, maddi dünyadan çıxma bilməyən insanın XVII əsrdə Kopernik kəşfindən sonra sürətlə inkişaf edən elmlər, dünya haqqında təsəvvürlərin dəyişdiyi bir vaxtda gəldiyi qənaətdir. Mənən sonsuzluğa çıxma bilməyən insan təbii ki, nəhəng dünyada, sonsuzluqda özünü aciz, tənha görür. “Onun nə bir güman yeri, nə də tutacaq dəstəyi var və yalnız şüurunun çata biləcəyi şeylərlə hər hansı əlaqəsi mümkündür”.² Başqa sözlə desək, insan universal struktura nüfuz edə bilməyəndə, yad cisim kimi kənarda qalır. Tarix göstərdi ki, insan özü həmin sonsuzluğa çıxmaq əvəzinə, onu öz məhdud dünyasına uyğunlaşdırmaq yolunu seçdi: elm inkişaf etdikcə dünyanı daha çox özünə tabe etmək, maddi dünyada öz hakimiyyətini daha möhkəm qurmaq yolu. Şüurun məqsədi böyümək və böyüməsini yeni strukturları yaratmaqla sabitləşdirməkdir. Hər yeni idrak aktı şüurun strukturuna nə isə əlavə edir və insanın təbii quruluşu dəyişir, böyüyür.

İnsan sosial varlıqdır. Bu, həm də o deməkdir ki, onun düşüncəsinin müəyyən bir qismini (əgər hamısı deyilsə!) maddi şeylər, istəklər, keyfiyyətlər idarə edir. Onları silib atmaq mümkün deyil, çünki yaddaşda, şüuraltında, gündəlik həyatda artıq sabitləşib. Əslində mümkün eydosların təzahürü olan bu hissləri, istəkləri, tələb və düşüncələri yalnız qavrayandan sonra şüurlu şəkildə mötərizəyə almaq, yəni hədəfə getmək üçün mane olmamaq səviyyəsinə gətirmək mümkündür. Əks halda onlar qaranlıq yaddaş kimi anıdan ümumi prosesə müdaxilə edə bilər. Bununla belə, vurğulamalıyıq kimi, mötərizəyə alınan və mümkün eydosların təzahürü adlandırdığımız şeylər insanı sosial varlıq kimi tanı-

¹ Паскаль. Мысли, с. 285.

² Yəni orada.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

dan faktlar, həqiqətlərdir. Düzdür, belə şəxslərin cəmiyyətdə birmənalı qarşalanmadığı bəllidir, lakin yenə də xatırladaq ki, mötərizəyə almaq onları silib atmaq deyil. Məqsəd həqiqəti dərk etməkdir, sosial varlıq olmaqdan çıxmaq deyil.

§ 56. İdrak prosesinin mərhələləri

Həqiqət – şüurun ilk mərhələdə təqdim etdiyi ideyanın son mərhələdə təsdiqidir. Bu ideya tam naməlum da ola bilər, qismən məlum da, ümumiyyətlə absurd bir şey də. Bu asılıdır, birincisi, şüurun rəsiional səviyyəsindən, ikincisi, təsdiqi harada və necə axtarmasında. Məsələn burasındadır ki, bir çox elmi kəşf başlanğıcda çoxları üçün absurd görünür. Bununla belə, istənilən ideya müəyyən bir təmələ istinad edir və onun nə dərəcədə sabit, əsaslanmış olması, təsdiqə doğru irəliləyən idrak xəttini də aydın və dəqiq hesablayır.

İdrak prosesi – çevrə tamamlananda həqiqət tam aydınlanır və proses bitmiş sayılır. Düşüncədəki fenomen bütövləşir. Bundan sonra həmin ideya ilə bağlı şüur yenə ayrı-ayrı obyektlərə yönəlsə belə, dayanmış idrak prosesinə heç nə əlavə edə bilmir. Bu, artıq başqa bir ideyadır və şüurun ayrıca intensiyasının, enerjisini tələb edir. Kənardan təqdim edilən ideya isə şüurun öz daxili təkanından doğulmayıb, ona görə də üzərində idrak prosesi başlaya bilmir. Yalnız həmin həqiqət təsdiqlənib ümumiləşəndən sonra onu qəbul edə bilər. Buna gözəl nümunə kimi Eynşteynin onun nisbilik nəzəriyyəsi ilə eyni təmələ malik kvant mexanikasını heç cür qəbul etməməyini göstərmək olar.

Həqiqətə gedən yolun mürəkkəb, uzun və ya qısalığından, obyektin konkret və ya mücərrəddiyindən asılı olmadan idrak prosesi, sufizmin məlum formulunda olduğu kimi, üç mərhələdən keçir: həqiqətin bilinməsi, həqiqətin görülməsi və həqiqətin Haqqı (dərk). Bununla belə, bu mərhələlər başlamamışdan əvvəl şüur mütləq müəyyən səviyyəyə çatmalı, böyüməli, onun rəsiional qatı biliklərlə zənginləşməli, növbəti addım üçün hazır olmalıdır. Bu, həm hiss orqanları, instinktiv səviyyədə, həm də təhsil, oxuma vasitəsilə məqsədyönlü şəkildə savadlanmaq-

Sufi fenomenologiya

la olur. Xüsusilə qeyd edək ki, bu mərhələdə şüur yalnız ümumiləşmiş biliklər almağa qabildir. Bunların arasında səthi, nisbi məlumatlarla yanaşı, kifayət qədər ciddi biliklər də var: fizika qanunları, riyazi formullar, astronomik kəşflər, vaxtilə cəmiyyətin qəbul etmədiyi, hətta buna ənənələrə təhlükə yaratdığına görə sahibi edam edilən faktlar. Bir vaxtlar reallığın çərçivəsini genişləndirməyə nail olan, Loqosda təsdiqini tapmış bu xüsusi ideyalar indi dərslərdə ümumi həqiqətlər sırasında verilir. Onlar Universal Həqiqətin bir hissəsidir və şüurların radiusunu daha da genişləndirib, ancaq indi idrak prosesinin üç mərhələsinə daxil olmur. Hətta onlara istinadən həmin istiqamətdə yeni bir axtarış aparılarsa belə, onlar artıq ümumi biliklər sırasına daxildir.

Rasional qatı hazır olan və müəyyən səviyyəyə gələn şüur özü də malik olduğu biliklər sayəsində hansı isə ideya yaradır. Xüsusilə qeyd edək ki, həmin ideya indiyə qədər qazandığı biliklərin əsasında formalaşır. Bir növ ilahi yaradılış prosesində olduğu kimi, insan bir ideyanı digərlərindən fərqləndirir və onun üzərində yeni bir struktur qurmağa başlayır. Bu biliklər nə qədər aydın və əsaslandırılmış olarsa, onun üzərində qurulan idrak prosesi də bir o qədər dəqiq olur. Mental səviyyədə olsa da, yaratmaq qabiliyyəti nurlandırmaq, öyrənmək bacarığını da aktivləşdirir. Bu, həqiqətin öyrənilməsi mərhələsidir. İnsan məqsədyönlü şəkildə kənardan bilik toplamağa, eyni zamanda yaddaşını səfərbər etməyə və əldə etdikləri vasitəsilə yeni ideyasının strukturunu hazırlamağa başlayır. Burada insan şeylərin eydedik qatına enmir, yalnız zahiri qavrama ilə kifayətlənməli olur. Qeyd etmək lazımdır ki, ümumi bilik toplamaqdan sonra bu mərhələ özündə yaradıcılıq və axtarış ehtiva etdiyinə görə, bir çox alim, tədqiqatçı, sənətkar elə onunla kifayətlənir, ikinci mərhələdən heç xəbəri olmur.

İdrakın ikinci mərhələsi – həqiqətin görülməsi təcrübənin yaşanmasıdır. Bu, elmi təcrübə də ola bilər, ruhani təcrübə də. İnsan hipotetik olaraq qurduğu strukturu görmək istəyir. Şüurun həm enerjisini idarə etmək, həm də daha böyük enerji mənbəyi – ruhla əlaqə yaratmaq imkanı məhz ikinci mərhələdə mümkündür. Belə olan halda şüurun inten-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

siyası daha da güclənir və mümkün eydoslardan nüvəyə keçmək imkanı artır. Bu mənada onu üstşüura keçid mərhələsi də adlandırmaq olar. İkinci mərhələdə biliklər əvvəlki qədər çox, dağınıq olmur, çünki məqsədyönlü şəkildə yalnız bir istiqamət boyu irəliləyir və kənar bilikləri mötərizəyə alır. Başqa sözlə desək, bu mərhələdə həm də fenomenoloji reduksiya başlayır. Xüsusi bir məsələyə də aydınlıq gətirək. Biz məhz kənar biliklər deyirik, mane olan deyil. Mane olanı tanımadan kənarlaşdırmaq mümkün deyil. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, qaranlıq məlumat şüurun intensiyasını bölə, zəiflədə bilər. Buna nümunə kimi işıq şüasının sınımasını göstərmək olar: düşdüüyü səthdən asılı olaraq şüa sına da bilər, əks oluna da, keçib gedə də, ümumiyyətlə udula da. Qaranlıq şüanı udur. Deməli, onun nə dərəcədə bu yol üçün faydasını, yaxud faydasızlığını bilmək üçün öyrənilməlidir. Onu da vurğulayaq: bu, şüurun bir neçə yerə maraq göstərən, parçalanması deyil. Şüur getdiyi yolda davam etmək üçün onun üzərindəki bilikləri öyrənməli və öz ideyası kontekstində “müşahidə etməlidir”. Məhz öz yolunu yaxşı tanıyan şüurun kənara çıxmaq təhlükəsi az olur. Həqiqətin görülməsi onu öz ətrafı ilə bərabər görmək deməkdir. Bu mərhələdə insan mütəxəssis kimi yetişir, cəmiyyətdə şəxsiyyət kimi öz yerini sabitləşdirə bilər. Bununla belə, iki əhəmiyyətli fakt aparıcı rol oynaya bilər. Yalnız ilk mərhələdəki ideyası hələ tam olunmayıbsa və şüur öz ruhu ilə əlaqə yarada bilsə insan idrakının növbəti üçüncü mərhələsinə həqiqətin dərkinə keçə bilər.

Üçüncü mərhələdə əsas aparıcı qüvvə ruh olur, ona görə də şüur fərqli müstəviyə keçir və üstşüur aktivləşir. İndiyə kimi üçölçülü dünyada hərəkət edən şüur ruh sayəsində dördüncü ölçünü də kəşf edir. Bu sözün hərfi mənasında harasa ucalmaq, uçmaq deyil. Riyazi dillə buna Minkovski fəzası* da deyil bilirik: olanlara nisbətən fərqli bucaq altında, daxildən baxmaq bacarığı. Ruhun verdiyi bu əlavə bacarığın başlan-

* Minkovski fəzası – özündə zaman (ct – zaman oxu) və məkanı (uzunluq, üçölçülülük Euklid fəzası) birləşdirən psevdo-evklid metrik məkandır. Burada Dekartın x , y , z koordinat oxlarına həm də zaman oxu ct əlavə edilir.

Sufi fenomenologiya

ğic nöqtəsi təbii ki, şüurdur. Onun sayəsində gözlərin gördüyü, qulaqların duyduğu dərinləşir, mümkün eydosların qabığından keçib eydosa doğru irəliləyir, şeylər eydedik struktur səviyyəsində qavranılır. Müqayisəli şəkildə desək, birinci mərhələ obyektə yalnız iki ölçülü müstəvidən – maddi dünya çərçivəsində baxışdır. İkinci mərhələ buraya üçüncü müstəvini də əlavə edir. Sonuncu üçüncü mərhələ şüurun ruh vasitəsilə baxış bucağının dəyişməsidir. Yəni düşüncə artıq dördölçülü fəzada təhlil etdiklərinə uyğun olaraq nəticə çıxarır. Təbii ki, bu, şey haqqında daha dəqiq bir bilik olur.

İdrak prosesinin üçüncü mərhələsində sufi fenomenologiya sufizmdən və fenomenologiyadan fərqli mövqe tutur. Bu mərhələ Husserlin fenomenoloji epoxésində yoxdur. Ruh müqəddəs mətnlərdən – Allahın insana ismarışlarından gələn bir anlayışdır və onun qəbulu ilk növbədə Allahla assosiasiya yaradır. Husserl transsendent mütləq varlığın özünü və mümkün başqa aləmlərin varlığını inkar etmir.¹ Bununla belə, haqlı olaraq vurğulayır ki, “mütləqin nizamlayıcı prinsipi mütləqin özündə, mütləq saf baxışla qavranıla bilər”, bu isə mümkün deyil. Yəni onun sözləri ilə desək, “daxili immanent tanrı” yoxdur, transsendent tanrı isə idrak olunmazdır. Bu səbəbdən mütləq varlıq ümumiyyətlə idrak prosesindən kənarlaşdırılır.² Husserl bunu teologiyanın mövzusu hesab edir və fenomenologiyaya aid etmir, hər nə qədər fenomenologiya teologiya üçün vacib rol oynasa da.³ Husserl bir çox məqamda, təbii ki, haqlıdır. Onun düşüncə zəncirində bir neçə əhəmiyyətli məqam var ki, məhz onlar idrak xəttini irəli getməyə qoymur, məsələyə teoloji məzmun verib fenomenologiyadan uzaqlaşdırır. Əvvəla, Husserl Tanrını yalnız transsendent qəbul edir və onun varlıqlarla əlaqəsini görmək istəmir. Halbuki, məhz bu əlaqə Ona olan trayektoriyasının başlanğıcıdır. Hər nə qədər filosof iddia etsə də ki, “şeyə mənanı verən təcrübədir”⁴, ancaq yenə də Mütləq varlığı anlamaq üçün mütləq şüurun olmadığına

¹ Гуссерль, Идеи... I, s. 144.

² Yəni orada, s. 157-158.

³ Yəni orada, s.158.

⁴ Yəni orada, s. 144.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

görə, onu idrak prosesindən kənarında saxlayır. İdrak prosesi insana xasdır və onun şüuru ehtiva edə biləcəyi qədər dərk edir. Husserl Tanrını transsendent qəbul etməklə, ilahi yaradılışın ilk başlanğıcını da idrakın fəvqünə qaldırmış olur. Sufi fenomenologiyada isə, idrakın öz kökünə qayıtmaq imkanı var. Hər şeyin, o cümlədən özünün də mahiyyətinə qədər getmək onun ilk ideya qazanması mərhələsinə, yəni ilahi yaradılışın başlanğıcına getməkdir.

İkincisi, Husserlin də iddia etdiyi kimi, fenomenologiya teologiya üçün xeyirli olduğu kimi, teologiya, xüsusilə bəzi anlayışlar da fenomenologiya üçün yararlıdır. Əgər biz insan şüurundan danışırıq və onun idrak imkanlarını təhlil ediriksə, onu fərqli sahələrlə məhdudlaşdırmamalıyıq. Yəni ruhu, yaxud Yaradanı teologiyanın termini kimi deyil, insan şüurunda özünə yer eləmiş, kifayət qədər gücə sahib anlayışlar kimi qəbul etmək lazımdır.

Üçüncü mərhələnin təhlilində, qeyd etdiyimi kimi, sufizmlə də müəyyən fərqimiz vardır. Əvvəla, təhlilimizdən göründüyü kimi, sufi fenomenologiyada idrakın üç mərhələsi yalnız müəyyən hazırlığı olan, artıq özünü tanıyan şüur üçün xarakterikdir. İdrakın bu üç mərhələsi ilk dəfə Mənsur Həllac tərəfindən pərvanə və işıq metaforasından istifadə etməklə izah edilib: pərvanə odun nə olduğunu bilir, sonra görür, nəhayət onun nə olduğunu anlamaq üçün odda yanmalı olur. Sonuncu mərhələyə çatan “O, hansı xəbərlə yoldaşlarının yanına qayıtsın? Əldə etdiklərindən sonra hansı halla dönsün? Gördüklərinə çatan kəsin xəbərə ehtiyacı qalmır, görülənə çatanın görməyə ehtiyacı qalmır”.¹ Düzdür, pərvanə bir obrazdır və Həllacın həyat tərzini xatırlasaq belə nəticəyə gəlmək olar ki, onun idrak prosesi məhz irrasional mərhələdə, sözün, təsvirin və şüurun aciz qaldığı anda bitir. Sufi fenomenologiyada çevrənin ikinci yarısı zirvədən geni dönüş – əldə edilən irrasional biliklərin rasionallaşması və şüurun ümumi sistemə daxil edilməsidir. Sufizmdə bu, yəni şüurun obyektə yox olması fəna halıdır. Başqa sözlə desək, bu, şüurun obyektin təbii strukturuna daxil olub, onun bir hissəsinə çev-

¹ Həllac. Təvasin, s. 24.

rilməsidir. §47-də biz fəna və fenomenoloji epoxé arasında müqayisə aparmışdıq. Lakin xatırladaq ki, sufizmdə fənadən sonra bəqa halı da gəlir. X əsr sufi traktatında deyilir: “Fəna – nəfsi keyfiyyətin itməsi (fəna olması), [bəndənin] çatdığı hala tabe olub ona mane olmamasıdır. Bəqa qulun bunlarla qalmasıdır. Həmçinin fəna qulun Allahın onun üçün etdiyi əməlləri öz əməlləri kimi bilməkdən uzaqlaşmasıdır. Bəqa qulun Allahla, Allah üçün olmasından qabaq onun Allah üçün olması naminə Allahın onu var etməsi görüntüsünün qalmasıdır”.¹ Müəyyən mənada bəqa sufi fenomenologiyadakı çevrənin ikinci yarısına bənzəyir. Sadəcə bəqa dayanmaqdır, olduqları ilə kifayətlənməkdir, Sufi fenomenologiyada isə ilahi vəhdətdən sonra dərk edilənlər təkrar şüurun emalına verilir və həmin həqiqətlər onu bir az daha gücləndirir. Unutmaq lazım deyil ki, insanın çatdığı həqiqət – həmin obyektin vacib eydosu başqa bir təkin mümkün eydosudur. Deməli, üçüncü mərhələ bir tərəfdən idrak prosesinin sonu olsa da, digər tərəfdən başqa bir idrak prosesinə keçiddir.

§ 57. *İndi – immanent və transsendent nüvə olaraq.
Şüur və indi.*

İndi zamanın *tode ti*-sidir. Lakin zamanın bu kəsiyində, həm də düşüncənin və məkanın *tode-tisi* var. Xatırlasaq ki, ideya və məkan da eydoslardan ibarətdir, onda *indi*-ni hər üçünün *tode ti*-sinin vəhdəti adlandırmaq olar. *İndi*-nin aktivləşməsi ideya ilə yanaşı, onun ehtiva etdiyi məkanının da genişlənməsidir – nöqtə xəttə, daha mürəkkəb həndəsi fiqura çevrilir. Proses ikiölçülü müstəvidən dördölçülü müstəviyə qədər uzanır. Başqa sözlə desək, *tode ti* zaman-məkan-ideya üçlüyünün vəhdətidir. Bu vəhdəti başqaları arasından fərqləndirən şüurdur. Necə ki, kvant mexanikasında işığın müşahidəsində sel ayrı-ayrı zərrəcik kimi görünür, eləcə də şüurun intensiyası böyük bir strukturdan ayrıca bir zərrəciyi – *tode ti*-ni fərqləndirir. İdeya üçüncü komponentdir, çünki

¹ Tusi. Lümə, s. 417.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

orada onun yalnız həmin zaman və məkana uyğun təzahürü var və o, reallıqdan da, mahiyyətdən də uzaq ola bilər. Hər varlıq eydoslarının nöqtələrin vəhdətidir və onun dərki məhz həmin nöqtələrin birindən başlayır. Varlığın tam dərki *indi*-lərin vəhdətinin dərkidir. Və bu vəhdətdə zaman və məkan da var. Belə nəticə alınır ki, bir şeyin dərki, anlaşılması, açıqlanması onun ideyası ilə yanaşı, onu ehtiva edən zamanın və tutduğu məkanın dərkinə də tələb edir, bunlar paralel deyil, bir-birini tamamlayan, iç-içə irəliləyən proseslərdir.

§21-də bildirmişdik ki, idrak prosesinin bitməsi – çevrənin tamamlanması həmin ideyanın zamanının bitməsidir. Məhz zamanı bitdiyinə görə də, o yenidən başlaya bilmir: bu, artıq başqa ideyanın öz zamanı ilə inkişafı hesab edilir. Proses zamanı *indi*-lərdən biri daha üst strukturun ideyasını ehtiva edəndə, proseslər təkrarlanır. Sufinin eyni halı bir neçə dəfə yaşaması və hər dəfə daha dərin şeyləri əxz etməsinin mahiyyəti budur. Vacib eydosa fokuslanan şüur hər hansı mümkün eydosda dayana bilməz. Belə olanda həmin ideyanın dərki bir neçə çevrədən ibarət olur. Bir şeyin tam dərki onun ideyasının zaman xətti ilə əhatə olunmalı – dairəyə alınmalıdır. Bu çevrənin içi həmin ideyanın məkanıdır. Haydeggerin şərhələrindən belə məlum olur ki, Hegel də eyni mövqedə durmuşdur: “Hegel zaman və məkanı yanaşı qoysa da, bunu səthi eləmir: məkan, “həm də zaman”. Bu “həm də” ilə fəlsəfə mübarizə aparır. ... Məkan zamandır, yəni zaman məkanın “həqiqətidir”. Əgər məkan dialektik olaraq olduğu kimi düşünülərsə, məkanın bu varlığı Hegelə görə zaman kimi açıılır”.¹ Deməli, zaman həmin ideyanın məkanını təyin edir. Məhz zamanla əhatə oluna bilən bir şey dərk olunandır. Başqa sözlə desək, şüurun intensiyası zamanla əbədiyyətdən müəyyən bir məkanı – ideyanın tutduğu yeri “dairəyə alır”, özünüküləşdirir və bu, onun dərki hesab edilir. Allahın dərəkölünməzlığı Onun 1) *indi*-lərə bölünməməsi və 2) zamanla əhatə oluna bilməməsi ilə əlaqəlidir. Dünnən-*indi*-sabah dərk olunan məkanın mərhələləridir. Hər hal mütləq özündən əvvəlkinin nəticəsi, sonrakı hal üçün səbəb olduğu kimi, *indi*-

¹ Heidegger, Martin. Being and Time, p. 481.

Sufi fenomenologiya

lər də bir-birini şərtləndirir və vahid xətt kimi ideyanı çevrəyə alır. Bu, Səlahəddin Xəlilovun da zaman haqqında sözlərinə aydınlıq gətirir: “Zaman məkanın matrisası, məkan zamanın ən kəsiyidir”.¹ Zaman xəttinin içindəki nöqtələrin hər birinin açılmaq imkanı olan məkan kimi nəzərə alsaq, onun məkanların necə matrisası ola biləcəyi məsələsi də aydınlaşar.

İndi təkdir, başqa *indi*-lərlər bir yerdə ümumiləşib başqa bir tək – daha böyük *indi*-ni yaradırlar. Bu ardıcılıq müvafiq olaraq onların ehtiva etdiyi ideya, zaman, məkanı da təsir edir. Bir uşağın *indi*-si ilə bir alimin ideyası arasındakı fərq bunun təsdiqidir. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq, onun fokuslandığı *indi* də dəyişir. İdrakın qanunauyğunluğuna görə, İlkənabə Yaradanın *indi*-sidir, maddi dünyada insan da *indi*-dir. İnsanın ən böyük *indi*-si isə Loqosdur. Bu *indi*-lərin tərkibindəki *indi*-lərin açılması onun “sahibinin” intensiyasından, iradəsindən asılıdır və fərq də bundadır. Bunu müqəddəs mətnlərdə ilahi zamanla bəşəri zamanın müqayisəsində bunu aydın görmək mümkündür. Məsələn, Qurani-Kərimdə yazılır: “O, göydən yerə qədər olan bütün işləri idarə edir. Sonra da (bu işlər) sizin saydığınız (illərdən) min ilə bərabər olan bir gündə Ona doğru yüksəlir” (Quran 32/5), yaxud “Bizim bir günümüz sizin min ilinizə bərabərdir” (Quran 22/47), başqa bir ayətdə isə “Bizim bir günümüz sizin əlli min ilinizə bərabərdir” (Quran 70/4) deyilir. Min il, yaxud əlli min – bunlar fərqi göstərmək üçün bir rəmz də ola bilər, özündə hansı isə həqiqəti daşıyan bir rəqəm də. Biz isə söhbəti sadəcə fərqi özünə yönəltmək istəyirik. Təqdim etdiyimiz sxem 12-yə baxanda diaqonal (ilahi zaman) üzrə həmin dairənin (bəşəri zaman) sahəsini hesablasaq fərqi daha aydın təsəvvür etmək olar: 5 sm diaqonallı dairənin sahəsi $S = d^2:4 \times \pi$ formul üzrə təqribən 19 sm-dır. Bu həm də o deməkdir ki, insan hətta qeyri-maddi aləmlərin həqiqətlərini də öz zamanına uyğun hesablayıb anlayır. dərk etmək iddiasında olanda belə o, bir insandır və zamanı buna uyğundur. Daha bir eksperi-

¹ Xəlilov S. “Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti”. Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 5-6, 2008, s. 176.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

mentə görə, alimlərin də iddia etdiyinə görə, insan işıq sürəti ilə hərəkət edərsə, zaman yavaşlayar. Başqa sözlə desək, ölçülərə, miqyaslara görə zaman da dəyişir və bu, şüur müstəvisində belədir: fərqli şüurların *indi*-si də fərqlidir. İndi-də ehtiva olunan zaman-məkan-ideya üçlüyünün nisbəti heç vaxt pozulmur. Hər eydosun öz zamanı varsa, bu, nüvə və mümkün eydosun öz zamanının olmasına dəlalət edir. Bu, həm də *indi*-nin immanent və transsendent ola bilməsinin təsdiqidir. “Özündə şeyin” zamanı da “özündə şey” kimi mövcuddur.

İdeya dördölçülü müstəviyə qədər yüksələ bilirsə, deməli *indi* də eyni şəkildə dəyişir. Burada bir neçə əhəmiyyətli məqam vurğulanmalıdır. Məlum olduğu kimi, koordinat sistemində şeyin məkanı xətlərin kəsişmə nöqtəsidir. Belə olan halda, sual yarana bilər ki, həmin şeyin *indi*-si hansı oxa uyğun hesablanır? Məsələn, subyektiv ruhla obyektin ruhun kəsişməsindəki həqiqətin *indi*-si hansıdır? Əvvəla, həmin nöqtə ümumi deyil, təkdir. Müvafiq olaraq, onun *indi*-si də *indi*-lərdən ibarətdir. Az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, şüurun qavrama gücündən asılı olaraq *indi* sadə də ola bilər, mürəkkəb də. Bir var bir xətt üzərindəki nöqtə, bir də var, 4 xəttin üzərindəki nöqtə. Nöqtə yenə təkdir, sadəcə mürəkkəb təkdir. İkincisi, qeyd etmişdik ki, subyekt və obyektin qarşılaşması zamanı hansının enerjisi daha güclü olursa, digərini mənimsəyir. Nəticədə hansı işıq üstün gəlsə, *indi* də ona mənsub olur.

Hər eydedik strukturda hər eydosun öz zamanı olsa da, nüvənin zamanı aparıcı və təyinedicidir. Bu baxımdan, şüur da həm bütövlükdə insanın zamanının, həm də ayrıca düşüncəsinin *indi*-sidir. Gündəlik həyatda şüurun işığı hansı eydosun üzərinə düşürsə, o aktivləşir, o, təyinedici nöqtəyə çevrilir. *İndi* – şüurun işığının düşdüyü andır. Bu, eyni zamanda, şüurun da müəyyən bir nöqtəsinin *indi*-sinin aktivləşməsidir – düşüncə öz trayektoriyasını o andan başlayır. Deməli, obyektiv olaraq götürdüyümü *indi*-də zaman-məkan-ideya vəhdətindən başqa şüurun intensivəsi, düşüncənin *indi*-si də var. Daha dəqiq desək, onların vəhdətini üzə çıxaran şüurun işığı, fokuslanmasıdır. İndi-nin nə dərəcədə yalın, yaxud doğru informasiya daşımalarını təyin edən də şüurdur. Nəzərə

alsaq ki, hər eydos öz həqiqətinin daşıyıcısıdır və yanlılıq həmin eydosun yanlış sistemdə qavranılmasıdır. Sxem-9-da bilik-şüür-düşüncənin işləmə mexanizmini göstərmişdik. Oradakı mürəkkəb çarxın hər dişi bir *indi*-dir. İndi keçmiş və gələcəyin təyinedici nöqtəsidir. Şüür da düşüncənin başlanğıc nöqtəsidir.

Həmin sxemdən o da görünür ki, şüurun özü də bilik – *indi* vasitəsilə hərəkətə gəlir. Bəzən *indi*-lərin sürətlə bir-birini əvəz etməsindən, yaxud başqa səbəbdən, şüür hamısını düşüncəyə ötürə bilmir və onlar altşüura çökür. Öz növbəsində bəzən uyğun şərait yetişəndə altşüurdakı hər hansı bir *indi* hazırki *indi*-ni sıxışdırır, bir növ çarxın nizamını pozur. Altşüurdan müdaxilə edən *indi* qaranlıqdır və təbii ki, enerji o tərəfə yönəlir. İnsan şüuru məhduddur, bu səbəbdən yalnız *indi*-ni qəbul edə bilir. Həqiqət isə zaman xəttinin ehtiva etdiyi dairədədir, bu isə düşüncənin öhdəsinə düşən vəzifədir. Şüür və düşüncənin səviyyəsi kifayət qədər yüksək və sabit olanda, kənar *indi* onların fəaliyyətində ani fasilə, “nasazlıq” yaradır, sonra daxili güc nizamı bərpa edir. Əksinə, onlar zəif olanda fəaliyyət yeni müdaxilə edən *indi*-yə uyğunlaşmalı olur.

Hər nə qədər *indi*-ni təyin edən intensiya olsa da, onunla ilk təmasda olan şüurun korrelyatlarıdır. İndi obyektiv gerçəkliyin *tode ti*-sidir. Buna görə də, onun dəyişən və sabit korrelyatlarla münasibəti eyni deyil. Məsələ burasındadır ki, dəyişən korrelyatlar xarici təsirə daha çox məruz qalar bilir – şüür bir növ kənardan istiqamətləndirilir. Təsəvvür, təxəyyül, hətta müşahidə bütünlüklə həmin *indi* tərəfindən “işğal olunur”. Əbu Turxanın dediyi kimi, “yaxındakı köz uzaqdakı Günəşdən daha betər yandıra bilər”.¹ İndi anında, uyğun bir vaxtda bir təsir etdiyinə görə, daha güclü görünür. Məhz burada həm şüurun, həm də düşüncənin səviyyəsi özünü göstərir. Dəyişən korrelyatlardan fərqli olaraq, yaddaşın *indi*-ləri şüurun özü tərəfindən işıqlandırılır. Yəni düşüncənin fəaliyyəti müddətində şüurun fokuslandığı obyektlərin arasında insanın öz yaddaşı da olur. Maraqlıdır ki, qaranlıq yaddaşdakı *indi*-lər kimi bu-

¹ Əbu Turxanın hikmət dünyası, s. 115.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

rada da qəfil aktivləşən anlar olur. Hər ikisi uyğun məqamda aktivləşir və prosesə qatılır. Nəticədə şüur onlarla hesablaşmalı olur, ya təsdiqləyir, ya müdafiə olunur. Yalnız fərq ondadır ki, qeyd etdiyimiz kimi, qaranlıq enerjini özünə çəkir, hətta onu udur və bununla ümumi işin gedişini pozur. Yaddaşda aktivləşən indi isə əlavə enerji tələb etmir, çünki zətən işıqlıdır və ümumi axına qoşulur.

§ 58. İlk ideya və maddi təzahür

Hər ideyanın ilk dəfə “ol” əmri alması ilə onun maddi forması arasında böyük bir proses var. Yaranışın mərhələlərində vacib eydosa müəyyən mümkün eydosların əlavə edilməsi həm yeni funksiyalar verir, həm strukturu mürəkkəbləşdirir, həm də konkretləşdirir. Nəticədə ideyanın ilk vacib eydosu ilə son maddi forması arasında böyük fərq yaranır. Sperma ilə insan arasındakı fərq qədər. Belə olan halda ortaya suallar çıxır: ilk ideyada şeyin son halı nəzərdə tutulur, yoxsa onlar proses boyu müəyyənləşir? Bunu təyin edən Yaradandır, yoxsa şərait? Mümkün eydoslar dəyişsə, ilk ideya da dəyişərmidi? Məsələn, bir sünbül-də 30, yoxsa 50 buğda dənəsinin olacağı ilk buğdadada bəlli olurmu? Bir şeyin yaranması prosesində kənar təsirlərin əhəmiyyəti varmı? Dini terminologiyaya uyğun olaraq, buna alın yazısı desək, o zaman ruhu olmayan, yaradılışın ən aşağı mərtəbəsi (mikroblar, daşlar, mamır) hesab edilən varlıqlar bu qanunauyğunluqdan kənarda qalmırmı? Əslində, bunlar yaradılışa aid suallardır. Lakin nəzərə alsaq ki, idrak prosesi yaradılış prosesinin əks istiqamətdə irəliləməsidir, o zaman sualların cavablarını da şüurda tapa bilərik.

Hər eydos Yaradan tərəfindən ümumi işıq selindən müəyyən ideya ilə ayrılır. Yəni eydos öz ideyası ilə bərabər “doğulur” və onu dəyişmək, yox eləmək həmin eydosun məhvi deməkdir. Bu isə yalnız onu Yaradanın hökmündədir. Eydosun vacib və ya mümkün olmasını təyin edən onun ideyasıdır. İlk mənbə gələcək varlığın eydedik strukturunun təyin edildiyi məkandır və strukturun yaradılışı onun nüvəsindən başlayır. Nüvədə şeyin varlığını şərtləndirən və digərlərindən fərqləndirən

Sufi fenomenologiya

mahiyyəti ehtiva edilir. Yəni nüvədən bəlli olur ki, bu, insandır, hansı istedadı var, yaxud bu, qiymətli daşdır. Eydedik struktur nüvəyə uyğun formalaşır və bu baxımdan, o da mahiyyətə aid edilir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, eydoslar özləri hər hansı iradəyə malik deyil, deməli, mümkün eydoslarla əlaqəni, vəhdəti təyin edən idarəedicilik funksiyası burada işləmir. Çünki birincisi, onun qüvvəyə minməsi üçün insan şüuru müəyyən səviyyəyə çatmalıdır. Yəni o qüdrət hələ maddiyat qazanmamış insana verilmir. İkincisi, o, idrak prosesinə və yaradıcılığa aid qabiliyyətdir, yaradılış prosesində isə yalnız ilahi iradə hakimdir. Eydedik strukturun formalaşması həmin şey maddiləşənə qədər davam edir və dayanır. Eydedik strukturun mahiyyəti və məzmunu nüvənin və mümkün eydosların vəhdətinin təzahürüdür. Yaranış prosesi iki mərhələdən ibarətdir – ilahi aləmdə gedən hissəsi və maddi dünya çərçivəsində. İnsan şüuru maddi dünyada qüvvədə olduğuna görə, yaradılışın ikinci hissəsinə müdaxilə edə, dəyişdirə bilər. Bu zaman onun mahiyyətinə deyil, yalnız strukturuna təsir göstərir. Bu, ilahi iradənin zəifliyi deyil, çünki ilahi iradə istəyəndə onun qarşısını almaq olmur. Bu, insana verilmiş seçim azadlığıdır. Nəhayət, onu da qeyd edək ki, yaranışın bu qanunauyğunluğu bütün varlıqlara aiddir. İnsanın alın yazısı dediyi məhz nüvədəki mahiyyətin reallaşma gücüdür. Bu, bütün varlıqlarda var, sadəcə aldığı təhsil, seçdiyi həyat yolu həmin mahiyyətlə uyğun gəlməyəndə və onun daxilindəki enerji özünü büruzə verəndə insan bunu daha aydın hiss edir. Başqa sözlə desək, ilk ideya ilə son nəticə zahirən eyni olmasa da, daxilə eynidir. Maddi formanın dəyişkən, keçici olması şeyin mahiyyətinin dərkində nüvənin əhəmiyyətinin göstəricisidir. Viktor Hüqonun Qvazimodosu dediyimizə gözəl nümunə ola bilər.

İnsanın yaradıcılığı da eyni trayektoriya boyu davam edir: ilk ideya və son nəticə. Lakin burada bir neçə əhəmiyyətli vurğulanmalıdır. Birinci növbədə insan öz mahiyyətini öyrənməli, nəyə qadir olduğunu dərk etməlidir. İkincisi isə o, ətrafını tanımalıdır. İnsan var olanlardan, yəni artıq müəyyən mahiyyətə sahib şeylərdən istifadə etməklə nə isə

Sufi fenomenologiyanın əsasları

yaradır, deməli, onları öyrənmədən nə isə edə bilməz. Üçüncü, onun yaddaşı, şüurunun rəasional qatı kifayət qədər zənginləşməli, inkişaf etməlidir ki, yaradıcılıq üçün ideya seçimi ola bilsin. Yəni insan özünə, ilahi aləmdə olduğu kimi, enerji seli yaratmalıdır ki, oradan gələcək strukturu üçün ən azından nüvə götürə bilsin. Onu da əlavə edək ki, bu, hər şüurda fərdidir və birinin ideyası başqası tərəfindən götürülsə belə, onun reallaşması fərqlənəcək. İlk mahiyyəti fərqləndirən insanın şüurunun unikalığı, yanaşmasıdır. Şüur təqlid oluna bilmir, çünki o da ilk mahiyyətin daşıyıcısıdır. Məsələn, bir buğda dənəsini evdə dibçəkdə də əksən, tarlada da, ondan buğda çıxacaq, çünki ilahi yaranışdan mahiyyətində yalnız bu var. Ancaq bir rəssamın başladığı rəsmi başqa rəssama həvalə etsən, ilk ideya qəti şəkildə əks olunmayacaq, hətta ona ilk ideya haqqında məlumat verib, ilk rəssamı təqlid etmək istəsə belə, alınmayacaq. Bunun bariz nümunələrini məşhur şedevrləri kopyalamaq istəyib orijinal kimi qələmə verməyə çalışan rəssamlarda görmək olar: nə qədər bacarıqlı olsa da, orijinalı yaratmaq olmur, çünki onun ilk ideyası nə kətanda, nə boyada deyil, rəssamın öz düşüncəsində, istedadındadır. Məhz buradan çıxış edərək onu da iddia etmək olar ki, ilahi yaradılışda da ilk ideya Yaradanın özündə qalır və insan Tanrının yaratdığıнын eynisini yarada bilmir. Bizim burada vurğulamaq istədiyimiz bu həqiqətdir: ilahi yaradılışda ilk ideyada son nəticə nədirsə, o mütləq var olur, maddi forması təhrif olunsa belə. İnsanın ilk ideyası nə qədər ciddi planlaşdırılsa da, reallıqda təmasda istənilən an kəsilə, yaxud başqa istiqamətə dönə bilər. Buna iki səbəb göstərmək olar: a) insanın özünün də, onun yaratmaq istəyini yeni strukturun tərkib hissələrinin də ilk ideyası da Yaradana məxsusdur və transsendentdir. O ilk uyğun şəraitdə üzə çıxıa bilər, deməli, insan ya özünü, ya obyektı kifayət qədər öyrənməyib və qurduğu yeni struktur əsassız alınıb; b) insanın destruktiv müdaxiləsi. Belə məlum olur ki, bəzən insanın ilk ideyası ilə onun üzərində yaratdığı son nəticə arasında ciddi fərq ola bilər. Bəzən deyirik, çünki subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəsişməsi məhz ilk ideyanın təsdiqlənməsidir və bu halda ortaya çıxan əsər öz mahiyyətinin mükəmməl

Sufi fenomenologiya

təzahürü olur. Bu, idrak prosesi zamanı insanın məhz vacib eydoslar vasitəsilə irəliləməsinin nəticəsidir. Buna nümunə olaraq zamana meydan oxuyan, Universal həqiqətin bir hissəsi ola bilən kəşfləri, əsərləri göstərmək olar.

İnsanın yaradıcılığı obyektiv gerçəkliyin müəyyən bir *indi*-sinin təzahürüdür. Belə olan halda, sual yaranır: insanın reallığı hansıdır? Əgər Kantın dediyi kimi, “şüur məndə başqa bir şeyin təsəvvürünün olmasının təsəvvürüdürsə”, o zaman şüurun insan verdiyi biliklərə nə dərəcədə etibar etmək mümkündür? Xatırladaq ki, insan həm bioloji, həm sosial, həm də ilahi varlıqdır. Bir fərd kimi bioloji tələblərə tabe olması onun şüurunda çox az yer tutur. Burada daha çox instinktlər, reflekslər ön plandadır. Məsələn, haqlı olaraq, Freyd bioloji (oxu – cinsi) instinktlərin şüuraltına daha çox təsir etdiyini, nəticədə onun bütün psixologiyasına güclü təsir etdiyini düşünür. Bizim fikrimizə görə, insanın instinktləri şüurla idarə olunmursa, deməli, heyvanda olduğu kimi fəaliyyət göstərir. Yəni söhbət şüuraltından deyil, insanın öz heyvani ruh səviyyəsindən çıxma bilməməyindən gedir. Heyvanda şüuraltı olmur, formalaşan yaddaş da şüurun topladığı biliklərin deyil, instinktlərin toplusudur. Başqa sözlə desək, insan öz ilk ideyasından çox uzaqdır, nəfsin istəkləri şüuru passivləşdirib.

İnsani səviyyə ilk dəfə sosial varlıqda formalaşmağa başlayır və insan cəmiyyətin tələblərinə adaptasiya olunmağa çalışır. Doğulanda insan artıq müəyyən öhdəliklərlə yüklənmiş olur: ailə ənənələri, millimənəvi dəyərlər, etik normalar. Bunlar ilbəl şüuraltına hazır informasiya kimi yüklənir. Şüuraltı qaranlıq yaddaşdır və dərk olunmadan həyatın gedişinə müdaxilə etdiyinə görə bəzən bu informasiyalar gənclərə ağırlıq verir. Onlar tam mənasını anlamadıqları, mənbəyini bilmədikləri bu tələblərə tabe olmağı azadlığa – insanlığın mahiyyətinə təcavüz kimi qəbul edirlər. Həqiqətən də, sosial tələblər insanın ilk ideyasına aid deyil. Dar mənada götürəndə cəmiyyət bir aqlının məhsuludur və elə bir aqlın gücü ilə də dağıla, dəyişə bilər. Bununla belə, onun formalaşması bir anlıq akt deyil, əksinə, məqsədyönlü şəkildə davamlı və sabit şəkil-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

də aparılan tədrici prosesin nəticəsidir. Buna görə də cəmiyyət düşüncələrin çərçivəsi olmaq, yazılmamış qanun qüdrətinə malik olur. Bu, həmin cəmiyyətdə yaşayan insanın həm şüurunun ilk ideyasının təməli, həm də son hədudları deməkdir. Bəzən kimsə öz düşüncəsinin genişliyini təsdiq etmək üçün kosmopolit olduğunu, yəni düşüncəsinin çərçivəsinin bütün yer kürəsi olduğunu vurğulayır. Bunu təqribən belə təsvir etmək olar: bir nəfər otaqdan kənara çıxmıdığı halda, bir başqası həmin evdə bütün divarları sökür. Bəli, məkanı genişlədir, şüur daha çox informasiya əldə edir, təcrübəsi artır, çərçivələrdən qurtulur, ancaq yenə də insanın – özünün təyin etdiyi divarların arasında mövcud olur. Kyerkegaarın fikrinə görə, insanı digər varlıqlardan fərqləndirən, onlardan üstün edən onun özü olub-olmamaq imkanına malik olması və bu imkanını dərk etməsidir.¹ Yəni insan azad bir “Mən”ə sahibdir, yaxud Mən özü azadlıq deməkdir, mümkün və zərurinin dialektikasıdır.² Söhbət öz iradəsi, düşüncəsi olan, eyni zamanda, ali varlıq qarşısında öz məsuliyyətini, öz “Mən”ini dərk edən insandan gedir: “Mahiyyətə özü olmağa cəsarət edən, fərdi – başqa birini deyil, məhz Allah qarşısında tənha olan, özünün nəhəng cəhdləri və məsuliyyətində tənha olan fərdi təhlil etməyə cəsarət edir. Bu, xristianlığın qəhrəmanlığıdır və onun mümkün nadirliyini də qəbul etmək lazımdır; lakin bu zaman saf bəşəriyyətdə qapanıb qalmaqla, yaxud ümumi tarixə heyran qalanın rolunu oynamaqla öz-özünü aldatmağa dəyərmi?”³ Deməli, azadlıq ətrafdakı divarın fiziki yıxılmasında deyil, ilk növbədə, düşüncənin öz mahiyyətini dərk etməsində, şüurun ruhla vəhdətindədir, çünki sonsuzluğa yol oradan açılır.

İlk mənbədə bütün ideyalar maddi varlıq qazanmır. Bu, ilahi iradənin hökmüdür. İnsanın da bütün ideyaları reallaşmır. Bunun bir sıra səbəblərini dedik. Lakin burada daha bir vacib məqam da var. Qeyd etdiyimiz kimi, əgər insanın ilk ideyası mümkün eydoslar üzərində qurulursa, deməli, kifayət qədər güclü təməli yoxdur və onun reallaşması in-

¹ Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М., «Республика», 1993, с. 308.

² Yəni orada, s. 267.

³ Yəni orada, s. 251.

Sufi fenomenologiya

sanın iradəsindən, bacarığından və kənar şərtlərdən asılı olacaq. Bu halda onun son nəticəsi obyektiv reallığın elə mümkün eydosları səviyyəsində qalacaq və daha dərinə yerləşə bilməyəcək. Onun ilk ideyanı nə dərəcədə əks etdirməsinin də heç bir əhəmiyyəti qalmır. Əksinə, ilk ideya insanın öz nüvəsindən qaynaqlanırsa, bu, onun reallaşmasına ilahi iradənin də qarışması deməkdir. Yüksək yaradıcılıq bir insan düşüncəsinin, bacarığının məhsulu olmaqdan daha çox, ruhunun obyektiv ruhla kəşib Mütləq ruhda ilk ideyanın təsdiqidir. Məsələn, da Vinçinin əsərləri yalnız bəlli əsrdə yaşamış bir rəssamın fırçasından çıxan tablo deyil. Onu yaradan insanın istedadı bilavasitə Yaradanın təsiri altında olub. Mütləq ruh səviyyəsinə hər şüur qalxmır. Bu, həm də özünü tam tanımamağın, ilk ideyanı təməlinin zəif olmağının və tam dəqiqləşməməyin nəticəsidir. Belə məlum olur ki, insan reallığı onun şüurunun radiusu qədərdir. Ondan kənardakı biliklər, tələblər, üstəlik maddi konkretliyi olmayan reallıq qəbul edilə bilmir. Sanki çox subyektiv nəticə alındı və Kantın dediyini təsdiqlədi: insanın şüurunun qəbul etdiyi reallıq həqiqi reallıq deyil, təsəvvür imiş. Əslində, nisbətən fərqlidir: inşanın qəbul etdiyi öz radiusu çərçivəsində olsa da, təsəvvür deyil, obyektiv reallığın bir parçasıdır. Şüurun qəbul etdiyi hər bilik obyektiv reallıqdır. Ola bilsin, mümkün eydoslar səviyyəsində, hətta müvəqqəti şərtlərdən doğulan həqiqətdir, dar çərçivədədir, ancaq o, həmin *indi*-nin reallığıdır. İndi-ni qəbul ediriksə, onu da qəbul etməliyik. Hətta bütünlüklə öz xəyal dünyasında yaşayan bir insanın da müəyyən real təməli var və onun şüurunun reallığı xəyallarıdır.

Şüur enerjidir və onun ideyası həmin enerjinin bəlli istiqamətə yönəlməsidir. Buna fizikada enerjinin yerdəyişməsi, burada isə fenomenoloji reduksiya deyə bilərik. Bu sıçrayışlı bir proses deyil, şüurun təbii quruluşa nüfuzudur. Təbiətdə isə sıçrayış olmur. Leibniz də bu faktı təbiətin qanunu adlandırır və bildirir ki, “Fizikada bu qanunun əhəmiyyəti böyükdür: bu qanuna görə kiçikdən böyüyə və tərsinə olan hər keçid həm səviyyələrə, həm də hissələrə nisbətdə ara ölçülər vasitəsilə

Sufi fenomenologiyanın əsasları

baş verir¹. Bir məsələni dəqiqləşdirək: kiçikdən böyüyə fərddən universallığa getməyi nəzərdə tutur, enerjini deyil, çünki enerji çoxdan aza doğru irəliləyir. Burada istər-istəməz Zadənin qeyri-səlis məntiqi yada düşür: 0 və 1 arası tədrici keçidi təmin edən ara ölçülərlə doludur. Canlı insan nümunəsində bunu daha əvvəl də qeyd etdiyimiz sufizmdə hallamaqların bir-birini əvəz etməsində görmək mümkündür. Məsələn, sufizmin mürid-mürəd qanunlarına görə, elə biliklər var ki, müəyyən düşüncə səviyyəsinə gələndə qədər mürid üçün qəti qadağandır. Əks halda onun şüuru çəkkə bilmədiyi yükdən çökə, həqiqətdən yayına bilər. Zadənin, müridin ilk vəzifəsi də məhz bundan ibarətdir – müridin şüurunun tədrici inkişafı, hər biliyi öz zamanında qəbul etməsi, idrak çevrəsini tamamlanmasına və yarı yolda qalmamasına kömək etmək. Ən vacibi isə, onu şüurunun ruhla vəhdətdə ola biləcək qədər inkişaf etdirmək.

Yaradandan fərqli olaraq şüur yolun başlanğıcında onun sonu haqqında aydın təsəvvürə malik deyil. Bununla belə, şüur öz məqsədini, gedəcəyi yolu nə qədər dəqiq bilərsə, bir o qədər uğur qazana bilər. Məhz bu halda o idrak prosesi boyu apardığı fenomenoloji reduksiyada mümkün eydosları nüvədən ayıra bilər və növbəti daha böyük strukturu tanıya bilər. Yalnız bu halda şüur önündəki qeyri-müəyyənliyə, qararığa doğru irəliləyə bilər. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, həmin qararıqdakı işığı görə bilər. Nəhayət onu da əlavə edək ki, ilk ideyanın dəqiq hesablanması onun son nəticəsini də tanımağa kömək edir. Məhz buna görədir ki, son nəticəni alana qədər alimlər bir eksperimenti döndə-dönə keçirir, sənətkar əsərini bir neçə variantda yaradır. Bu, sanki hazır bir şablona – təbii reallığa yerləşdirmək üçün fiqurun yonulub hazırlanmasıdır. O, tam, heç bir boşluq saxlamadan oturana qədər cəhdlər davam edir. Nə qədər qərribə də olsa, insanın öz yaratdığı, kəşf etdiyi həmin şey ayrıca bir işığa malik olur və insanın şüuruna qatılmaqla ona daha bir güc verir. Əslində, təəccüblü bir şey yoxdur. Mütləq ruhun müstəvisində obyektiv ruhla kəşifən subyektiv ruh hər iki ruhun işığından da faydalanmış oldu və bu, izsiz ötüşə bilməz. Buna, Mən-in özgü-

¹ Лейбниц. Новые опыты..., с. 56.

vəninin artması, özünü təsdiq etməsi də adlandırmaq olar. İstənilən halda, bu, güclənmiş şüurun daxildən təkamüdür.

§ 59. *Şüur və şübhə*

Şübhə şüurun intensiyasının qeyri sabitliyidir. Obyektlər arasında seçim edə bilməyən şüur gah birinin, gah digərinin üzərində fokuslanır, hansı biliyi düşüncəyə ötürəcəyinə qərar verə bilmir. İntensiya ilə əlaqəli olduğuna görə, şübhə idrak prosesinin hər mərhələsində mövcuddur. Sadəcə şübhənin mahiyyəti dəyişir. Məsələn, Əbu Hamid Qəzalinin “Munqız min əd-dəlal” əsərində qeyd etdiyinə görə, düzgün yolu tapana qədər şübhə onu bir çox yollara yönəldib. Dekart isə deyir ki, “tərəddüd etmək mənim varlığımın qeyri-kamil olması deməkdir”.¹ Bizim fikrimizə görə, şübhə seçim prosesidir. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq həm seçim obyektləri, həm də seçimi edən intensiya arasında fərqlər var. Onu da əlavə edək ki, hisslərin verdiyi biliklər arasında seçim edə bilməyən, çay yoxsa qəhvə içməyə qərar verməyən bir şəxs əli riyaziyyatda formullar arasında hesablamalar, axtarışlar aparan, yaxud əsrlərdir bəşəriyyətin inandığı bir həqiqətə alternativ söyləmək istəyən bir alimin şübhəsi eyni ola bilməz təbii ki.

İlk şübhə kimi şüurun zəif, tam aydın olmayan ilk ideyasını göstərək: şüur nə istədiyini, nə axtardığını dəqiq bilmir. Nəticədə şüurun təkanı zəif olur, intensiya obyektlər arasında parçalanır, hansına istiqamətlənəcəyini bilmir və fokuslandığı yeri kifayət qədər işıqlandıra bilmir, yalnız bulanıq təəssürat yaradır. Bir obyekt özündə bir neçə məlumat ehtiva edir və ilk baxış hamısını tək kompleks şəkildə qəbul edir. Məsələn, parabüzənə baxan onu rənginə, üstündəki xallarına, ayaqlarına, qanadlarına ayırmadan, tam şəkildə görür. Yalnız ilk təəssüratdan sonra diqqəti çəkən, yəni şüurun fokuslandığı cəhət digərlərinin önünə keçir. Bu, asılıdır həmin şəxsin məqsədindən: böcəyin şəklini çəkmək istəyən rəssam, onunla oynamaq istəyən uşaq, onu araşdırmaq istəyən

¹ Декарт. Рассуждение о методе, с. 269.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

bir mütəxəssisin diqqəti fərqli şeylərə yönəlir, təbii ki. Məqsədi bəlli olmayan biri isə qərar verməkdə çətinlik çəkəcək. Yaxud böcəklər haqqında araşdırma aparan bir entomoloq əgər tədqiqatının mövzusunun dəqiqləşdirməsə, parabüzən və arı arasında tərəddüddə qalacaq. Bu şübhəyə səbəb ani kənar təsirlər də ola bilər. Kimsə tədqiqat üçün arının, bir başqası parabüzənin daha uyğun gəldiyini deyir və şəxs öz ideyası üzərində dərindən çalışmadan tərəddüd edir, diqqət yayınır, nəticə əldə edilmir. Bu, şübhənin ən aşağı səviyyəsi olsa da, kifayət qədər güclü olmayan şüur üçün ciddi maneə ola bilər.

İkinci şübhə növündə ilk ideya güclü olsa da, təkan zəif olur. Bu, kifayət qədər bilik olmayanda, düzgün metodologiya seçilməyəndə yaranan şübhədir. Şüurundakı ideya kifayət qədər aydın olduğuna görə, insan müəyyən metodun uyğun gəlmədiyini, lazımı nəticə vermədiyini anlayır. Belə olan halda, ilk növbədə ideyanın özü təkrar araşdırılır və oradan çıxış yolu, bir növ təkrar təkan axtarılır. Yeri gəlmişkən, yaddaşdan, xüsusilə altşüurdan qarışan informasiyalar da bu şübhəni yarada bilər. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, belə ani müdaxilələr şüurun fəaliyyətində fasilə - şübhə yaradır. Bu müdaxilə kifayət qədər gücə sahibdir və nəticədə şüur yoluna davam edə də bilər, tamamilə fərqli yola da dönər. Metodologiyanın düzgün seçilməməyi biliklərin alınması ardıcılığını da pozur. Əslində həmin ideyanın açılmasına, reallaşmasına xidmət edən bir bilik ümumi struktura uyğun gəlmir və şüurda onun doğruluğuna şübhə yaranır. Yeri gəlmişkən bura həm də obyektə düzgün yanaşmanı da əlavə etmək lazımdır. Məsələn, dəyirmanın un üyütməlidir, ancaq onu işə salmadan içinə buğda tökəndə nəticə alınmır. Şəxs düşünür ki, ya bu dəyirman işləmir, ya un üyütmək üçün deyil, ya da un ümumiyyətlə üyüdülmür. Bir strukturda hər eydosun öz yeri var və ondan qabaqkı eydos yerində oturmasa, sonrakı da uyğun gəlməyəcək. Metodologiya düzgün seçilməməyi və şübhənin şüuru üstələməyinin ən ağır fəsadı əsl həqiqəti yalanla səhv salmaq və ikinciyə üstünlük vermək olur.

Şüurun səviyyəsi artdıqca şübhənin də ağırlığı, müqaviməti artır.

Sufi fenomenologiya

Burada şübhənin xarakteri dəyişir. Qeyd edək ki, söhbət istər ideyası, istərsə də getdiyi yolu kifayət qədər dəqiq hesablamış şüurdan gədir. Müəyyən mənada, bu, üstşüuru açıq, şüur və ruhu arasında vəhdət yaranmış şəxsin şübhəsidir. İlk baxışdan belə düşünmək olar ki, artıq yolunun müəyyən mərhələlərini ilahi iradənin tabeliyində olan, güclü intensiyaya malik şüura hansı şübhə mane ola bilər? Buradakı şübhə mövcud çərçivəni aşmaqla bağlı olur. Kifayət qədər aydınlanmış şüurun mövcud çərçivədən kənara çıxmaq ehtiyacı yaranır və buna gücü də çatır. Lakin qarşısındakı qaranlıq şüurda mövcud çərçivədən çıxmağa tərəddüd vardır. Ruhun korrelyatlarından danışanda belə qaranlığa işıq salanın məhz iman olduğunu qeyd etmişdik. Şübhənin ortadan qaldırılması da imanın gücündən asılıdır. İman zəif olanda və yanıqlı, məhv olma qorxusu üstün gələndə şüur başqa yollar axtarır və bu, onun intensiyasını zəiflədir. Nəticədə şüur yeni addım ata bilmir. Əksinə, iman kifayət qədər güclü olanda və şüurun işığı güclü olanda qarşısını heç nə ala bilmir. Söhbət iki çərçivədən gədir. Birinci halda, bu, insanın öz daxili çərçivəsidir. Şüur yeni bir mərhələyə keçmək üçün illərlə inandığı həqiqətlər üzərində fenomenoloji reduksiya aparmalı, onlardan yalnız birini seçməli, vacib hesab etdiyi bilikləri mötərizəyə almalı olur. Gördüyü, toxunduğu konkret reallıq arxasında mücərrəd bir reallığın da olduğunu qəbul etmək, təbii ki, şübhədən keçir.

Daxili çərçivə yaradan və şübhəyə yol açan daha bir səbəb də bitmiş idrak prosesidir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, müəyyən həqiqətin qavranılması bitəndən sonra növbəti mərhələ artıq şübhə ilə qarşılır. Məsələn, bir tədqiqatçı çiçəyin daxili strukturunu öyrənirsə və elmi nəticəni əldə edirsə, az qala hər atomunu əzbər bildiyi bu çiçəyin daha hansı hikmətə isə yol açma bilməsinə şübhə ilə yanaşır. Bu tərəddüdü həm elmi səviyyədə, həm də ruhani təcrübədə müşahidə etmək mümkündür. Maraqlıdır ki, əsasən yüksək düşüncə sahibləri arasında rast gəlinən bu şübhə ciddi müzakirələrə, yeni hesablamalara səbəb olur.

İkinci halda isə söhbət mövcud cəmiyyətin, elmi mühitin qəbul

Sufi fenomenologiyanın əsasları

etdiyi, inandığı və qoruduğu çərçivədə gedir. Məsələn, Qalileyin düşüncələri öz dövründə kilsə tərəfindən kifayət qədər narazılıqla qarşılanır, alim ciddi təqiblərə, inkvizisiyanın sərt cəzalarına məruz qalırdı. Yeri gəlmişkən, xüsusilə vurğulayaq ki, insan sosial varlıqdır və biliklərinin, gəldiyi nəticələrin ictimaiyyət tərəfindən reaksiyası ona böyük təsir göstərir, imanını zəiflədə, şübhəsini artırma bilər. Amma daxili təkən kifayət qədər böyük olanda ictimaiyyət böyük etiraz yaratsa belə, o öz çərçivəsi daxilində qala bilmir, şübhəsinə üstün gəlir. Kilsə Qalileyi həbsə salsada, neçə illər yazmaq qadağası qoysa da, onun bilikləri bir şüura yerləşə bilməzdi, davamı öyrənilməliydi, tamamlanmalıydı, çünki o biliklər fərdi deyildi, universal idi.

Şübhə düşüncənin *indi*-sidir. Sadəcə bu indi başqa bir ilə əvəzlənə bilmir və uzanır. Nəticədə durğunluq, fasilə yaranır. Bəzən düşüncə şübhənin özünü araşdırıb, dünyünü açmağa çalışsa da, əslində, qaynağı şübhə olduğuna görə, həll yolu da ondan gəlməlidir. Şübhə intensiyanın parçalanma nəticəsində zəifləməsidir. Şüurun iki cür reaksiyası ola bilər: a) şübhəni yaradan qüvvə daha güclüdirsə, şüur tamamilə özünə qapanır, acizliyini etiraf edib əvvəlki dar çərçivədə fəaliyyətini davam etdirir, b) şüur daxilində yeni qüvvə axtarır və yeni təkənə qayıdır. Məntiqlə belə nəticə alınır ki, əgər şüur intensiyanın zəifliyindən yararlırsa, deməli, onu ortadan qaldırmaq üçün şüurun işığı artmalıdır. Şüurun səviyyəsindən asılı olaraq bunu əlavə biliklər qazanmaqla da etmək mümkündür, şüurla ruhun vəhdətini artırmaqla da, kənardan kömək istəməklə də. Sonuncu üsul da şüurun səviyyəsinə görə fərqlənir. Valideynlər, müəllimlər, müraciət edilən uyğun kitablar şübhəyə işıq sala, seçim etməyə kömək edə bilər. Bunlarla yanaşı, insan həm də ilahi iradədən kömək istəyə bilər. Burada imanın da rolu çox böyükdür. Məsələ burasındadır ki, iman Yaradanın insanın bilavasitə əlaqəsini qəbul etməkdir. Bəzən insanın şübhəsi o dərəcədə böyük olur ki, insanın ümidi yalnız bütün şeylərin mahiyyətini bilən Yaradana qalır. Düzgün yol seçməsi üçün insan dualarla Ona üz tutur, təvəkkül edir, uzun zikrlərlə özünü bütün dünyadan təcrid edir ki, Onun “cavabını” eşidə bilsin. Bu

“cavablar” isə işarələr, simvollar şəklində. Dini nöqteyi-nəzərdən bu, normal, hətta zəruri bir çıxış yoludur. Fəlsəfi baxımdan isə mübahisəli görünə bilər. Məsələn, Husserl simvolların nə isə gizli bir həqiqət açmasına çox skeptik yanaşır¹ və bildirir ki, “ilahi fizika gerçəkliyin kateqorial tərifləri əyaniləşdirə bilməyə qadir deyil. Necə ki, ilahi qüdrət elliptik funksiyaların rəsmini çəkməyə, yaxud skripkada ifa etməyə qadir deyil.² Husserl dediklərində haqlıdır, ancaq incə bir məsələni diqqətdən qaçırır. İlahi qüdrət skripkada ifa etmir, ifa edən şəxsin düşüncəsində müəyyən qaranlıq məqamların işıqlanmasına kömək edir. İlahi iradənin təsiridir ki, rəssam rənglər arasında yeni birini seçə bilər, bəstəkar xaos arasında harmoniyanı eşidir. Dua, yaxud zikir şüurun intensiyasını gücləndirir, o, bütün kənar məqamlardan sıyrılır və fenomenoloji epoxé baş verir. Simvol deyilən şey yalnız müəyyən hədəfə istiqamətlənən insan üçün əhəmiyyətə malikdir və üstşüur səviyyəsində təsir gücünə malik və yalnız hədəfə uyğun gələn şəraitdə aktivləşir. Simvollara müraciət edən, yaxud onlardan işarə gözləyən məhz şübhə içində olan, şüuru oyaq və kənardan təsir gözləyən şəxsdir.

§ 60. *Mikrokosm və makrokosm*

Hər şeyin ehtiva etdiyi həqiqət özlüyündə tam olsa da, daha böyük həqiqətin hissəsidir. Bu, bütün yaradılışın bir mükəmməl sistem, orqanizm kimi mövcud olmasına dəlalət edir. Heç nə təsadüfi və boş yerə yaranmayıb, kainatda, təbiətdə baş verən hər hadisə zəncirvari reaksiya ilə haradasa əks-səda verir. Məsələn, arxeoloqların araşdırmalarının nəticələrinə görə, XXI əsrdə Qrenlandiyanın və Antarktidanın buzlaqlarında tapılan kükürd VI əsrdə İndoneziyada baş vermiş iki nəhəng vulkanın³ izi, çöküntüsüdür. Elə həmin təbii fəlakətin nəticəsi olaraq həmin dövrdə (VI əsrdə) Mərkəzi Avropada dərin sosial-iqtisadi

¹ Гуссерль, Идеи... I, s. 166.

² Yenə orada, s. 167.

³ Уласович К. Извержение двух вулканов вызвало кризис в средневековой Европе. <https://nplus1.ru/news/2016/04/20/two-volcanoes-trigger-crises>.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

böhranın faciələri yaşanıb. Yaxud maraqlı bir elmi faktıdır ki, ən möhkəm və dəyərli qiymətli daş olan almaz vulkanın kraterində yaranır. Bu səbəb-nəticə ardıcılığı hər zaman alimləri, filosofları düşündürür, bu qanunauyğunluğu izah edəcək formullar, nəzəriyyələr kəşf edirlər. İnsan bir tərəfdən ətrafında baş verənləri anlamağa, digər tərəfdən, özünü olanların fonunda görməyə, öz əhəmiyyətini dərk etməyə çalışır. O, yalnız yaradılışı anlayan yeganə varlıq deyil, həm də, daim vurğuladığımız kimi, yaradıcıdır. Başqa sözlə desək, insan yaradılış zəncirində öz yerini təyin etməklə yanaşı, onun tərkibində oxşar zəncir qurmağa qadirdir. Onun bu qabiliyyəti bəzən ilahi yaradılışa alternativ çıxmaq iddiasına da böyüyə bilir. Süni intellekt, kosmosa göndərilən bütöv laboratoriyalar, canlıların klonlaşdırılması – bunlar hamısı insanın öz sərhədlərini genişləndirilmək, öz mülkünü böyütmək planlarıdır. İnsan bioloji olaraq nə qədər digər canlılara bənzəsə də, əslində çox fərqlidir və daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, onların yaradılış zəncirinin bir halqası deyil. Buna görə də, təbiətdə bir canlının məhvi, yaxud bir təbiət hadisəsi başqa birini, hətta daha artığının məhvinə, yaxud mutasiyasına səbəb ola bilər. İnsan isə hər zaman insan olaraq qalır. Təkrar edək ki, fiziki baxımdan müəyyən dəyişiklik yaşasa da, mahiyyəti dəyişməz olaraq qalır. Buzlaşma dövründə təbiət hadisələrinin nəticəsi olaraq bütün flora və fauna dəyişdi, insan sadəcə bir yerdən başqa yerə köçdü. Yaponiyadakı nüvə partlayışından sonra yeni xəstəliklər, anomal hadisələr artdı, ancaq bu, onları insanlıqdan çıxartmadı. İnsan acından ölə bilər, aqressivləşə, quldura çevrilə bilər, hakim, yaxud nökər ola bilər, ancaq mahiyyət olaraq dəyişməz. İnsanı dəyişən yalnız onun şüuru və onun üzərində formalaşan idrak prosesidir. Bir aslan fiziki göstəricilərinə görə bütün heyvanlardan üstündürsə, bir insanın üstünlük göstəricisi onun ağı və şüurudur. Öz mövcudluğunu təmin edən mühitini yaratmaqla yanaşı, yaddaşı, şüuru, bacarıqları onu “insan” formasında saxlayır, böyüdür, gücləndirir. İnsan yaradılış prosesini tam əks istiqamətdə izləmək qüdrətinə malikdir və buna görə də, biz şüuru yaradılış prosesinin əks olunma, geri dönüş nöqtəsi adlandırırıq. İlmənbədə olduğu

kimi, şüurda da bütün yaradılış ehtiva olunur. Onu açan isə idrak prosesidir. Bu səbəbdən yalnız insan makrokosma alternativ olaraq mikrokosm hesab edilə bilər. Orqanizm olaraq insana yaxın, hətta bənzər canlılar var, hətta orqan transplantasiyasında onlardan istifadə halları da məlumdur, ancaq onlar mikrokosm deyil. Daha da dəqiqləşdirək ki, mikrokosm olan şüurdur. Məntiqlə, makrokosmu makro-şüur və ya meqa-şüur sa adlandırmaq olar.

Yaradılış ilkmənbənin tam açılışı deyil və varlıq qazanmayan sonsuz sayda eydoslar mövcuddur. İnsan şüuru da məhduddur və ehtiva etdiyi həqiqətləri öz çərçivəsi daxilində qavraya bilər. Burada açar söz “öz çərçivəsi”dir. Sufilərin tez-tez istinad etdikləri bir qüdsi hədisə görə, Yaradan özünü tanıtmək üçün xəlqi yaradıb. İnsan da şüurunun verdiyi imkanlar daxilində Onu tanıyır. Bu, obyektivliyin subyektiv çərçivədə qavranmasıdır, dəryanı oradan götürülən bir stəkan su vasitəsilə öyrənmək kimi. Təbii ki, insan onun hamısını bir tam olaraq dərk etməyə qadir deyil və ondan kənardakılar *özündə şey* olaraq qalır. Paradoksal bir mənzərə alınır. Yaradan mövqeyindən baxanda hər şey nur içində, işıqlıdır, insan mövqeyindən baxanda isə mütləq qaranlıq içində mikrokosmlardan makrokosma uzanan ayrı-ayrı nur zolaqları mövcuddur. Bir şüurun işıqlandırdığı zolaq bütün insanlıq üçün aydınlanır, növbəti isə ona əlavə olunur. Bu o deməkdir ki, makrokosmu öyrənmək üçün hər şüur öz zolağını açmağa bilər. Dekart öz metodlarından danışanda vurğulayır ki, “biz addım-addım dolaşmaq və qaranlıq məqamları daha sadə edərək və sonra baxdığımız ən sadələrdən çıxış edərək qalan şeylərin dərkinə aparan pillələrə qalxırıq.”¹ Universal həqiqət səviyyəsinə qədər yüksələn və işıq zolağını üzə çıxartmaq üçün qaranlığa nüfuz edə bilən hər şüur bu nöqtəyi-nəzərdən insanlıq üçün bələdçi rolunu oynayır. Prosesə fərqli bir bucaqdan da baxmaq.

Sührəvərdi fəlsəfəsinə görə yaradılış iyerarxiyasında Nurlar Nurdan (oxu – makrokosmdan) aşağı doğru istiqamətlənən hər qatın işığı azalmağa doğru gedir. Materiya qaranlıqdır. Belə olan halda para-

¹ Декарт. Правила для руководства ума, с. 91.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

doks yaranır: daha işıqlı Universumu (Nur iyerarxiyasında üst və Nur-lar Nuruna yaxın qatlardan biri) qaranlıq materiya daşıyıcısı olan insan necə işıqlandıra bilər?! Üstəlik, nəzərə alsaq ki, enerji Əvvəla, açar kəlməmizə - “öz çərçivəsi” ifadəsinə qayıtsaq, məlum olar ki, hər şüur məhz öz nurunun verdiyi imkanı qədər irəliləyə bilər. İkincisi, xatırladaq ki, şüurun nurunun böyümək qabiliyyəti var və bu proses zamanı insanın maddi tərəfi dəyişməyə də, mənən güclənir. Xüsusilə əlavə edək ki, özünütanıma daxili qaranlığın da azalması deməkdir. Nəhayət, üçüncüsü, Sührəvərdinin ifadəsi ilə desək, “hər naqis nurun kökündə özündən yüksək nura qarşı eşq, hər ali nurun kökündə özündən aşağıdakına qarşı isə qaliblik (idarəçilik) var”.¹ Deməli, içik nur üst nur tərəfindən “udulur”, insan daha üst sistemin tərkibinə qatılır, bir hissəsinə çevrilir, yəni ki, ona doğru yönəlsin.

Hissə və tam olaraq mikrokosmla makrokosm arasında hər hansı maneə yoxdur, sadəcə şüur özü məhduddur. Yəni o, hansı səviyyəyə qədər qalxa biləcəyini idrak prosesi boyu özü müəyyənləşdirir. Bu baxımdan, birmənalı şəkildə iddia etmək olar ki, maddi bədən şüura maneə ola bilməz. Hətta bunun əksini sübut etməyə çalışsalar da, sonradan həqiqət üzə çıxıb. Bunun bariz nümunəsini orta əsr kilsə siyasətində görmək mümkündür: ilk günah içində olan insanın əsas işi ömrü boyu bu tövbə ilə yaşamaqdır. Bu səbəbdən Qərb filosoflarının “müqəddəs borcu” insan şüurunu bu məhdudluqdan çıxarmaq idi. Məsələn, Şopenhauerə görə, insan məkan və zaman çərçivəsində sıxışdırılıb və bu səbəbdən həm özü əzab çəkir, həm də əzab verir. Filosof bunun köklərini xristian sələfləri kimi ilk günahda axtarır və bunu, bir növ, hər kəsin içində olan məhvedici nüvəyə bənzədir. Rasselin də vurğuladığı kimi, Şopenhauer öz görüşlərində başı bəlalı günah faktını yenidən gündəmə gətirərək, həddindən artıq qabardır: “İnsan nə ilə qürurlanır? Günah dolu hamiləlik, iztirablı doğuş, əzablı həyat, qaçılmaz ölüm!”² Berdyayev məhz bu keçid dövrünü xarakterizə edərək yazır: “XVI, XVII və XVIII

¹ Sührəvərdi. Hikmət əl-İşraq, s. 136.

² Шопенгауер А. *Обитель духа*. М., Эксмо Алгоритм, 2008, s. 15.

Sufi fenomenologiya

əslrlər – insanın özünü orqanizmdən azad hiss edib və mexanizmə hələ tabe olmadığı keçid dövrüdür. İnsan qüvvəsi yaradıcı fəaliyyət üçün azadlığa buraxılıb. İnsan üzvi, ictimai və fərdi həyatın bağrından çıxdı, əli-qolu açıldı, diferensiallaşdı və tabe olduğu üzvi mərkəzlə məcburi əlaqədən xilas oldu”.¹ Bu müzakirədə Hegelin mövqeyi xüsusilə maraqlıdır. O, ilk günah anlayışına yeni bir şərh verir: “...günaha düşmə haqqında mifdə İncil çox dəqiq söyləyir ki, həqiqətin dərkə yalnız insanın təbiətlə ilkin cənnət vəhdətinin qırılması nəticəsində mümkün olmuşdur”.² Hegel ilk günahı elmlə, idrakla eyniləşdirir və bununla insanı ona ömürlük xəcalət verən hissini əslində onun ən böyük üstünlüyü olduğunu göstərir, ondan qaçmaq əvəzinə daha yaxşı mənimsəməyi düzgün yol hesab edir. Hegel diqqəti maddi bədəndən şüura çevirməklə insanı maneədən, dar çərçivədən xilas edir.

Fenomenoloji reduksiya idrak prosesinin özək xəttidir: mikro-kosmla makrokosmun bəlli nöqtələri arasında çəkilən xətdir. İnsan onu çəkmək üçün obyektə tam öyrənməlidir ki, eydedik strukturların içindən keçən işıq zolağını görüb ayıya bilsin. Başqa sözlə desək, sistemlərin, eydedik strukturların vacib eydoslarını birləşdirən fenomenoloji reduksiya. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqam var: vacib eydoslar əlaqələndirilməsə qaranlığın həmin hissəsi işıqlanmayacaq. Bir növ elektrik dövrəsi kimi, tamamlanmasa işıq yanmayacaq. Bunu aparılan eksperimentləri müəyyən qərarla yekunlaşdırmamağa bənzətmək olar. Əlaqələndiriləndə isə, hətta mötərizəyə alınan biliklər də işıqlanacaq və başqa bir ideyanın inkişafında kömək edəcək. Xatırladaq ki, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi Albert Maykelson və Edvard Morlinin işığın sürətini öyrənən təcrübələrinin “mötərizəyə alınmış” biliklərinə istinad edib.

Belə məlum olur ki, insan mövqeyindən baxanda qaranlıq görünən aləmin fonunda insan iki cür dəyərləndirilə bilər: ya qaranlıq içində ayrı-ayrı işıq zərrələri – Nurlar Nuruna qədər işıq zolağı yarada biləcək mikrokosm, ya da bu qaranlıqda əriyən qara nöqtə - şüuru maddi dünya

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории, с. 147-148.

² Yənə orada, s. 139.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

çərçivəsindən yuxarı çıxma bilməyən varlıq. Hər ikisi özündə makrokosmu ehtiva edir, sadəcə biri içində potensialı üzə çıxardır, digəri yox.

§ 61. Şüur və biliyin əzəliliyi

Həqiqətlərin dərki barədə fəlsəfədə iki mövqe daha öndədir: 1) bütün biliklər idrak prosesi boyu qazanılır; b) insan fitrən hər şeyi bilir, idrak sadəcə onları xatırlamaqdır. Sufi fenomenologiya orta bir mövqe tutur, yəni müəyyən biliklər var ki, xatırlanmalı, bəziləri isə proses boyu öyrənilməlidir.

Birinci mövqeyin tərəfdarı olan John Lokk biliyin fitriliyinin əsas meyarı kimi ümumi razılığı götürür¹ və bunun mümkünsüzlüyünü “eyni şey həm olub, həm də olmaya bilməz” maksiması əsaslandırır”.² Filosof onu da dəqiqləşdirir ki, “Əgər ideyası fitri deyilsə, prinsiplər də fitri deyil. ...Əgər ideyalar doğuluşdan yox idisə, deməli elə bir vaxt var idi ki, ruhda bu ideyalar yox idi, belə çıxır ki, onlar fitri deyil, hansı isə başqa bir mənbədən gəlirlər, çünki ideyaların özlərinin olmadığı yerdə onlar haqqında nə bilik, nə razılıq, nə əqli və də sözlü təyinat ola bilməz”.³ Əslində, Lokk insandakı mükəmməl ideyalar məhz mükəmməl varlıq, yəni Allah tərəfindən əvvəldən verilə bilər,⁴ deyən Dekartın fikirlərinə zidd gedirdi. İkinci mövqeyin kökünə istər antik dövrdə, istərsə də dini mətnlərdə rast gəlmək olar. Platonun “Diaoloqlar”ında Sokrat bildirir ki, insan ruhunun daha əvvəl gördüklərini sonralar sadəcə xatırlamalıdır: “Əgər təbiətdə hər şey bağlıdırsa, ruh da hər şeyi dərk edibse, ona nə isə mane olmur ki, nəyi isə xatırlasın. İnsanlar buna idrak deyirlər – özü tapsın və s. Əgər öz axtarışlarında israrlıdırsa: axtarmaq və dərk etmək elə xatırlamaqdır”.⁵ Dində də eyni yanaşma mövcuddur.

¹ Локк Дж. “Опыт о человеческом разумении”. Сочинения в 3-х т. Т.1. М., Мысль, 1985, с. 110.

² Yenə orada, s. 107.

³ Yenə orada, s. 135.

⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 270.

⁵ Платон. “Менон”. Диалоги Платона.

<https://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/menon.htm>

Sufi fenomenologiya

Bibliyada Süleyman peyğəmbər hekayələrində deyilir: “Rəbbin hikmət verir; Onun dilindən – bilik və ağıl; Hikmət sənin ürəyinə girəcək və bilik səni ruhuna xoş gələcək”. (Bibliya. Hekayələr 2/6, 10) Yaradan yalnız başlanğıcda deyil, idrak prosesi boyu da biliklə təmin edir: “Bütün qəlbinlə Allaha ümid elə, öz ağına güvənmə. Bütün yollarında Onu dərk elə və O sənin yollarını istiqamətləndirəcək” (Bibliya. Hekayələr 3/5-6). Əslində, insanı Yaradanın ona həm də bilik verməsi, idrakını istiqamətləndirməsi məntiqlidir. Qurani-Kərimdə də deyilir ki, insanı yaradanda Allah ona bütün adları öyrətdi (Quran 2/31). Belə məlum olur ki, insanın ruhu doğulmamışdan əvvəl adları, yəni məlumatları, elmləri artıq bilirdi. Daha sonra o da vurğulanır ki, insan “Allahın elmindən, Onun dilədiyi qədərindən başqa heç nəyi qavraya bilməzlər” (Quran 2/255). Məsələyə kompleks yanaşanda diqqəti iki vacib fakt cəlb edir: a) biliklər insana o, maddi forma almamışdan qabaq, ruhuna verilir, idrak ruhun bildiklərini xatırlamadır. Başqa sözlə desək, idrak prosesinin aparıcı qüvvəsi ruh olur; b) hansı bilikləri hansı həcmdə verəcəyini Allah təyin edir. Lakin ortaya başqa suallar da çıxır: Hər insan üçün ayrıca bilik öyrədilir, yoxsa öyrədilənlər ümumidir? Biliklər zamanla dəyişirmi, yoxsa bugünün və antik dövrün insanları eyni biliklərə sahibdirlər? Əgər eynidirsə, biliklərin kəşf ardıcılığını kim təyin edir? Eyni deyilsə, bu, obyektiv gerçəkliyin dəyişdiyinə dəlalət etmirmi? Başqa sözlə desək, suallar bizi hər iki mövqedə həqiqət payı axtarmağa sövq edir.

Xatırlamaq bilik arxivinin təkrar aktivləşməsidir. Yəni şüur öz mülkündə olan biliyə təkrar müraciət edir. Bu bilik fitridir, sonradan qazanılıb, altşüurda, yoxsa üstşüurda – fərqli yoxdur. Əsas odur ki, həmin bilik artıq bir dəfə (ən azı) şüurla təmasda olub. Bu arxiv nə qədər sabit və böyük olarsa, bir o qədər şüur öz hərəkətində inamlı, hərəkətlərində qətiyyətli olar. Şüurun iki belə arxivi var. Birinci onun ilk ideyası – nüvəsinə yüklənən mahiyyəti, ikincisi, yaddaşı. Birinci Yaradanın yalnız ona verdiyi və fərqləndirdiyi həqiqətdir ki, bütün varlığı – eydedik strukturu onun üzə çıxması üçün çalışır, ikinci isə ömrü boyu qazanırlar və formalaşır. Bu, hər insanın öz arxivinin dəlili və deməli, xatırla-

nan biliklərin də fərqli olmasının səbəbidir.

Qurani-Kərimin məlum ayəsinə (Quran 2/31) təkrar qayıdaq və iki fakta diqqət yetirək: a) insan öyrənən məxluqdur; b) insan bu adları sonradan öyrənir. Bütün varlıqlar ilkmənbədə bərabərdir və eyni Universal sistemin hissələridir. Lakin bu, hamısını bilmək qabiliyyəti vermir. Elə həmin ayələrdə mələklər etiraf edir ki, biz Sənin öyrətdiyin qədər bilirik. Bu, nüvəyə yüklənən mahiyyətdir. Hər varlıq buna sahibdir və hər biri özününkündən xəbərdardır. Yalnız bu mərhələdən sonra Allah insana yalnız özünün bildiyi adları öyrədir və bununla onu fərqləndirir. Bibliyanın ayəsi ilə müqayisə edəndə belə aydın olur ki, sonradan verilən biliklər artıq idrak prosesi boyu verilir və bu biliklərlə doğru yolu seçə bilir. Bu, insanın digər varlıqlardan fərqli olaraq, malik olduğu biliklərdən başqa Allahdan yenə bilik almaq qüdrətinin göstəricisidir. Bu, artıq maddi dünyada formalaşan və Yaradanı ilə əlaqəsini dərk edən insanın qazandığı bacarıqdır. Onu da əlavə edək ki, Qurani-Kərimdə biliklərin ruha, yoxsa şüura öyrədilməsi haqqında hər hansı dəqiqləşmə yoxdur. §5-də Kitabın başqa bir ayəsində (Quran 7/172) Rəbb və insan arasındakı ilk dialoqdan söz edilir və ilk ideyanın – Rəbbini tanımağın – məhz o zaman və ruha deyil, şüura verildiyi məlum olur.

İnsanın nüvə və mümkün eydoslardan ibarət olması müəyyən mənada həm də onun biliklərinin hüdudlarıdır, çünki sonralar idrak, yaxud xatırlama prosesi boyu insanın təkan nöqtələri məhz onlar olur. Onu da əlavə edək ki, nüvə həm də az əvvəl dediyimiz, ilahi qatdan adların öyrənməsinin mənbəyidir. Bir daha vurğulayaq ki, bu, xatırlama deyil, öyrənmə, qavrama prosesidir. Bu mənada, nüvəyə istinad edən idrakın hüdudları daha genişdir və Loqosa qədər ucala bilir.

Xatırlama, Lokkun dediyi kimi, ümumi razılıq deyil, əvvəlcədən təyin edilmiş fərdi mahiyyətinin reallaşmasıdır. Maraqlıdır ki, məhz xatırlanan bilik üzərində qurulan idrakın istiqaməti dəqiq olur və kənara çıxma hallarının qarşısını alır. Məsələn, nüvəsində bəstəkarlıq istedadı olan Bethoven heç cür heykəltəraş ola bilməzdi və ona aid bilikləri də

öyrənə bilməzdi. Belə nəticə alınır ki, xatırlamaq elə özünü tanımaq, dərk eləməkdir. Sokrat deyir ki, “özündə bilikləri tapmaq xatırlamaq deməkdir”.¹ İstər daxili reduksiya, istərsə də ətraf aləmin öyrənilməsi zamanı insan mahiyyətinin qatlarını açmağa, bir növ xatırlamağa çalışır. Qurani-Kərimin ayəsindən belə məlum olur ki, adları öyrənmiş – öz mahiyyətini reallaşıdır bilmiş insana işarə olaraq Allah onu yaratdığı üçün hikməti olduğunu vurğulayır. Necə ki, nüvənin reallaşması üçün mümkün eydoslar zəruridir, eləcə də xatırlanan bilikləri dərk eləmək, eyni zamanda, daha artığını xatırlamaq üçün sonradan qazanılan biliklərə ehtiyac var. Sxem 12-yə uyğun izah eləsək, xatırlama – diaqonaldır, idrak prosesi – dairə. Nüvə kimi mümkün eydoslar da yaradılışdan müəyyən ideyaya malikdirlər və onlar da xatırlanan biliklər sırasındadır. Lakin nüvədən fərqli olaraq onlar dəyişkəndir və şəraitin, obyektiv gerçəkliyin təsiri, təzyiqlə ilə başqa struktura daxil olur, yeni bir mahiyyətə xidmət edə bilər.

İnsan yalnız şüurunun irəlilədiyi yolun həcmində həqiqət qazana bilir, qalanları isə qaranlıqda qalır. Obyektiv gerçəklik bundan daha böyükdür. Şüurun cızdığı çevrə nə qədər böyüsə də, o, hüdudları olan fenomenidir. Subyektiv ruhun yüksələ bildiyi ən yüksək nöqtə obyektiv ruhla kəsişmə anıdır – diaqonalin üst nöqtəsi. Bu, şüurun nüvəsində yaranan ideyanın təsdiqidir və məntiqi olaraq o da xatırlamadır. Belə məlum olur ki, idrak iki xatırlama arasında öyrənmə xəttidir. Bununla belə, ilk nöqtə hələ “xammal”, təkandır, üst nöqtə əlavə biliklərlə zənginləşən şəxsin düşüncə və Mən-ini özündə əks etdirən və onların işığında təqdim olunan, təbii quruluşda öz yerini sabitləşdirən ideyadır. Deməli, hər xatırlanan ideya eyni olmadığı kimi, son nəticədə də eyni ola bilməz. Burada istər-istəməz Mütləq ruhun, Hegelin dediyi kimi, üç təzahürü – din, sənət və fəlsəfə yada düşür. Lokkun məntiqinə görə, məsələn, Yaradan, Allah anlayışları da fitri ola bilməz² və buna əsaslı dəlillər gətirir. Burada bir neçə əhəmiyyəti məqama açıqlıq gətirmək la-

¹ Yenə orada.

² Локк Дж. Опыт..., с. 142.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

zımdır. Bir var daxili iman, bir də var onun üzərində qurulmuş sistem. Birinci ruhun halıdır. Onu anlamaq, xatırlamaq üçün şüur ruhla əlaqə quracaq səviyyəyə gəlməlidir. Deməli, uşağın onu tanımamağı imanın Lokkun iddia etdiyi kimi, yoxluğu deyil, hələ üzə çıxmamağıdır. İman üzərində qurulmuş sistem isə rəşional şəkildə imanın təbliğıdir. Fərqli xalqlarda fərqli olması təəccüblü deyil. Mütləq ruhun təzahürü univərsal həqiqətdəki xatırlamadır və ona görə də, yenə Lokkun ifadəsi ilə desək, hər kəs tərəfindən qəbul edilir.

İlmənəbədə insan başqa həqiqətlərlə bir yerdə olsa da, o, yalnız varlıq qazanmış şeyləri dərk edə bilər. Bu, qeyd etdiyimiz kimi, Allahdan adları öyrənməyinin yalnız idrak prosesi boyu baş verməyinin təsdiğıdir. Əks halda insanın qeybi – varlıq qazanmayan həqiqətləri də xatırlama imkanı olardı. Təkrar edək ki, ilkmənəbədə insanın idrak qabiliyyəti olmur. İnsan Yaradanın sonsuz həqiqətlərindən biridir. Bu sonsuzluq içində o, məhz öz nüvəsinə, mahiyyətinə uyğun yolu tutmağı bacarmalıdır. Həllacın sxem 5-də təsvir etdiyi kimi, insan tək həqiqəti – onun üçün nəzərdə tutulan yolu tanımalıdır. İnsan yalnız başlanğıcda ona məxsus biliyi xatırlaya bilər və bu, xaos arasında öz xəttini tutmağı öyrədir. Bu həqiqətdən asılı olmadan, yolun qalan hissəsi onun seçiminədən, iradəsindən asılı olaraq öyrəndikləri əsasında irəliləyir. Bunda iki əhəmiyyətli faktorun rolu var: düzgün metodologiya və təcrübəli müəllim-bələdçi. Eynşteyn yazır ki, “düzgünü bilmək gözəldir, ancaq bu, bələdçi olmaq üçün çox azdır, çünki o həqiqətə can atmağın əsasını və dəyərini sübut edə bilmir. Deməli, biz burada bizim varlığımızın yalnız rəşional konsepsiyasının məhdudluğu ilə rastlaşırıq”.¹ Həqiqəti axtaran adama onu olduğu kimi verəndə, şüur inkişaf etmədən, hazırlaşmadan onu götürür və bu, onun düşüncəsində “yad cisim” kimi qalır. Əksinə, şüurun özünü istiqamətləndirib ona gətirəndə və şəxs öz düşüncəsində onun rəal yerini görəndə həqiqəti nəinki qavramaq, onu özününkü etmək də asan olur. Metodologiya bir tərəfdən şüurun intensivliyinin davamlı olub dağılmamasının, biliklər xaosu arasından öz yolundan

¹ Эйнштейн А. Наука и религия. https://scepsis.net/library/id_147.html

çıxmamasının təminatıdırsa, digər tərəfdən, obyektin təbii quruluşunu nəzərə alan yanaşmaların cəmidir. İnsan nəyi, necə, nə üçün axtardığını əvvəldən bilməli və ona uyğun hərəkət etməli, hazırlaşmalıdır.

Metod qədər vacib olan digər faktor isə müəllimdir. Sokrat idrakin xatırlamaq olduğunu sübut etmək üçün Menona – gəncə suallar verir. Öz üslubuna uyğun olaraq o, bələdçi suallar verir, yəni gəncin şüurunun istiqamətləndirir. Burada əhəmiyyətli bir neçə məqam var. Əvvəla, Sokrat gəncə nəyi isə xatırlamağı deyil, əvvəldən bildiyi məlumatlardan məntiqi nəticə çıxartmağı öyrədir. Lokkun da iddia etdiyi kimi, $2 \times 2 = 4$ kimi sadə hesabı gənc fitrən bilmir. Daha vacibi isə, Sokrat ona özünün bilmədiyi şeyləri, məsələn, musiqi ifa etməyi öyrətmir. Deməli, istər özünü tanımaq, öz nüvəsindəki həqiqətləri xatırlamaq, istərsə də həmin istiqamətdə irəliləmək olsun, fərqi yoxdur – müəllim artıq özünün getdiyi yolda bələdçilik edə bilər və rolu da bundan ibarətdir. Əks halda, gənc doğru cavabın yanından keçib gedər, xəbəri olmaz. Başqa sözlə desək, Pifaqorun teoremi, yaxud hər hansı sadə həqiqət də hər kəsin ruhunun bildiyi bir həqiqət deyil və onunla gündə 100 dəfə də rastlaşmış olsa, hətta diqqətimiz də çəksə, bu, hələ onu bildiyimiz anlamına gəlmir.

Bələdçi yalnız müəllim yox, ilahi iradə də olur. Sokrat insanın mahiyyətinə aid xüsusiyyətləri (“Dialoqda” xeyirxahlıqdan söhbət gədir) xatırlanan biliklər sırasına daxil etmir. Onun gəldiyi nəticəyə görə, bu, ilahi vergidir və onu xatırlamaq lazım deyil, çünki zətən “Tanrı tərəfindən hərəkət etdirilir” və bu səbəbdən “özləri də bilmədən çox böyük işlər görürlər”.¹ Bizim fikrimizə görə, ilahi iradə – insan mahiyyətinin reallaşmasında daxili enerjinin, şüurun intensiyasının artması, maneələri dəf etməsidir. Buna gözəl nümunə kimi Bibliyadan Yereimiya peyğəmbərin hadisəsini göstərmək olar. Yəhudilərin ikinci böyük peyğəmbəri olaraq xatırlanan bu şəxsə Allah-Təala tərəfindən peyğəmbərlik çox gənc, 15-20 yaşlarında verilib. Tanrı buyurur: “Gəncəm demə. Səni göndərəcəyim hər kəsə gedəcək, sənə buyurduğum hər şeyi söylə-

¹ Platon. Menon.

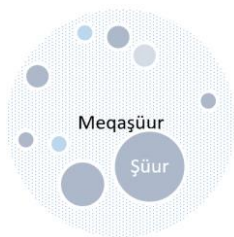
Sufi fenomenologiyanın əsasları

yəcəksən. Onlardan qorxma, çünki səni qurtarmaq üçün sənənləyəm”. (Bibliya. Yeremiya, 5-8). Allahın ilk müraciətinə gənc etiraz edir, çünki nəinki özünü, heç Yaradanını da tanıyacaq, dərk edəcək yaşda deyildi – danışmağı bacarmırdı. Burada yenə də uşaq yaşında xüsusi istedadla malik olanlar – vunderkindlər yada düşür. Onlar da öz şüurları, iradələri ilə deyil, məhz Yaradanın istəyi ilə Onun verdiyi sözləri mexaniki şəkildə çatdırırlar. Yeremiya deyir: “Sonra (Rəbbim) əlini uzadıb ağızma toxundurdu: “Budur, sözlərimi ağızına yerləşdirdim. Budur, ölkələrin və millətlərin kökündən qoparılib yığılması, yox edilməsi, yerlə bir edilməsi, təkrar tikilib ucaldılması üçün səni məsul etdim”. (Bibliya. Yeremiya, 9-10). Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bəzən insanın mahiyyətində elə bir həqiqət olur ki, bütün bəşəriyyət üçün əhəmiyyət kəsb edir və kifayət qədər hazırlığı olmayan bir insanın bacarıqları onun reallaşması üçün kifayət etmir. Belə olan halda, ilahi iradə, Sokratın dediyi kimi, öz hökmünü yeridir.

III bölmə. Loqos (Meqaşüür)

§ 62. Şeylərin eydedik quruluşu və Loqos

İnsanın fərdiliyi onun şüurundadır. O, bir tərəfdən, insanın Məninin nüvəsi, şəxsiyyətinin daxili gücüdürsə, digər tərəfdən, obyektiv dünyaya istiqamətlənən idrak prosesinin başlanğıc nöqtəsidir. Bütün orqanizmi qanla təmin etmək üçün ürək iki dövrə vurmali olur: kiçik və böyük. Şüur idrak prosesinin ürəyidir və o da iki dövrə vurur. Kiçik dövrə özünü tanıma və özünüdürkdür, böyük isə ətraf aləmin öyrənilməsi, biliyin qazanılmasıdır. Hər iki dövrə bir-birini tənzimləyir və tamamlayır. Birinin güclənməsi, yaxud zəifləməsi, durğunlaşması müvafiq olaraq digərində əks-səda verir. Şüurun inkişafı nöqtədən başlayıb get-gedə böyüyən çevrələr olmalıdır, lakin hər zaman belə olmur və şüur eyni çevrə boyunca hərlənib qala da bilir. İdrakın ilk təkəni şüurdan olsa da, hamın başlanğıc nüvə də ola bilər, hər hansı mümkün eydos da. Yalnız nüvədən başlanan idrak obyektin vacib eydosuna qədər gedir və



Sxem 14. Meqaşüür.

(*sxem 12*) fərdi şüur aşağıdakı nöqtədir, Loqos isə diaqonal üzrə üstdəki. Loqos bütün şüurların çatdığı təkdir. Belə nəticə çıxır ki, Loqosda sonsuz sayda şüurun təsdiqi, əksi var. Özündə şüurları ehtiva etdiyinə görə Loqosa Meqa-, yaxud Makro-şüür da demək olar.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

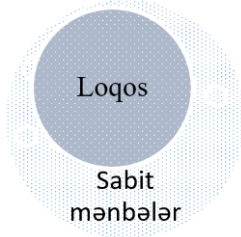
Maraqlıdır ki, həmin sxemə üstədən baxsaq, təkin fonunda çoxlu nöqtələr görmək mümkündür. Nəticədə belə bir sxem yaranar (*sxem 14*). Hər nöqtə bir fərddir – bir insana məxsusdur. Meqəşüurdan fərqli olaraq, insan şüuru sadədir, başqa şüurları ehtiva edə bilmir. Hər nə qədər nurlandırıcı, idarəedici olsa da, başqa strukturlara nüfuz edib onun bir hissəsinə çevrilə bilsə də, bir şüur başqasını ehtiva edə bilməz. Bundan əlavə, şüurun yaradıcılıq qabiliyyəti olsa da, onun yaratdığına heç biri şüura malik deyil. Yəni o, özü kimi bir yaradıcı, idarəedici varlıq yarıda bilmir. Onun kəşf elədiyi robotlar şüurun verdiyi proqram üzrə hərəkət edən, variantlar arasında uyğun cavabı tapıb yerinə qoyan aparatdır.

Şüur immanent hadisədir və hərəkətverici enerjisi də içdən olmalıdır. Kənardan təsir onun təbii inkişafını pozur. Meqəşüur transsendentdir. Hər şüurla əlaqəsi baxımdan immanent olsa da, özü transsendent fenomendir. Hər şüur özünü dərk etdikcə böyüyür. Sxemdən də görüldüyü kimi, bəziləri heç nöqtə səviyyəsindən çıxma bilmədiyi halda, daha böyük ölçüyə çatanlar da var. Əvvəlki paraqrafda qeyd etdiyimiz kimi, idrak iki işıq arasında zolaqdır. Bu, şüurla meqəşüurun vəhdətidir. Dərk edilən hər həqiqət meqəşüurda da əks olunur. Burada daha bir incə məqam var. Şüur həmin insanın çərçivəsində hər hansı inkişafa qadirdir. Bununla yanaşı, o, inkişaf edərək universal sistemə qədər yüksələ bilər. Onu da əlavə edək ki, sxemdə meqəşüurun (Loqosun) bir sərhəddi olsa da, bu rəmzi xarakterlidir. Əslində onun sərhəddi insan şüurunun fəvqündədir və şüurların böyüməyi meqəşüurun həcmi daraltmır.

Fenomenologiya şeylərin eydedik quruluşunu öyrənən fəlsəfədir. Belə ki, əgər elmi təcrübələr zamanı şeylərin fiziki quruluşu, kimyəvi tərkibi, yaxud həndəsi proporsiyaları aydınlanırsa, fenomenoloji təcrübədə – reduksiyada obyekt onun eydedik quruluşudur. İnsan düşünəndə və həmin şeyin mahiyyətini dərk etmək istəyəndə şüur onun atomları ilə deyil, eydosları ilə əlaqə yaradır, mötərizəyə alınan şeyin fiziki xassələri, hissələri deyil, eydosları olur. Düzdür, şeylərin varlığında ki nur, yaxud enerji verən ruh da müzakirə edilir, lakin onlar məhz fenomenolo-

loji reduksiya zamanı varlığın eydedik tərkibində yer alan hissələr, fenomenlərdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bütün varlıqlar – konkret və mücərrəd, substansiya və aksidensiyalar – eydedik quruluşa malikdir. Bu strukturda eydoslar vacib və mümkün olmaqları ilə fərqlənirlər. İstər maddi, istərsə də ilahi varlıqların eyni tərkibi universal vəhdətin, vahid harmoniyanın dəlilidir.

Eydoslar vahid bir enerji selindən ideya ilə fərdiləşmiş zərrələrdir. Bu ideyaların toplandığı ilk məkan isə sabit mənbələrdir. Eydedik strukturların yaranması tədrici və mərhələli prosesdir. Sabit mənbələrdə



Sxem 15. Sabit mənbələr və Loqos.

ilk təyin edilən onların nüvəsi olur və sonrakı proses onlara uyğun gedir. Başqa sözlə desək, nüvə – şeylərin yaranışının başlanğıc nöqtəsidir. Şüur şeylərin eydedik qatına nüfuz etməklə həm onun yaradılış prosesini izləyir, həm nüvəyə qədər irəliləmək imkanı qazanır, həm də universal harmoniyaya qatıla bilər. Əvvəlki paragraflarda vurğuladığımız həqiqəti təkrar

vurğulayaq ki, şüur yalnız varlıq qazanmış şeyləri qavramaq imkanına malik olduğuna görə, onun yüksələ bildiyi ən yüksək nöqtə də məhz onların vahid mənbəyidir. Bu, Loqosdur və sabit mənbələrdən fərqli olsa da, onun tərkibindədir (*sxem 15*). Sxemdə şüur həm nüvə (nöqtə) şəklində, həm sabit mənbələrin tərkibində var, həm də Loqosda. Fərq bundadır ki, əvvəla, sabit mənbələrdəki hər nüvə sonra Loqosa qayıda bilmir. İkincisi, sabit mənbələrdə həmin fenomen hər nə qədər gələcək insanın potensialını özündə ehtiva etsə də, hələ nüvədir, eydedik strukturu hələ tamamlanmayıb. Loqosda isə artıq maddi forma qazanmış, Mən kimi özünü təsdiq etmiş insanın inkişaf edib yüksək səviyyəyə çatmış şüurudur. İdrak prosesini xatırlasaq, o zaman, Loqosu işıqlanmış, sabit mənbələrin qalan hissələrini isə qaranlıq və transsendent hesab etmək olar.

Şüur yeganə eydosdur ki, digər eydosları qavramaqla onlara təsir etmək qüdrəti qazanır. Bununla o, öz ətrafında kiçik dünyalar, lokal

Sufi fenomenologiyanın əsasları

harmoniyalar yarada bilir. Bu, ona qaranlıq, naməlum mühitdə işıqlı nöqtəyə çevrilib böyümək, zolaq şəklində Loqosa qədər uzanmaq imkanı verir. Yəni şüurlar vasitəsilə iki aləm, iki harmoniya arasında əlaqə yaranır. Loqos özü işıq olduğuna görə, ona yüksəlmək də yalnız işıqlanmaqla mümkündür. Hər nə qədər şüur başqa şüurları ehtiva edə bilməsə də, başqa varlıqların təbii quruluşuna nüfuz etməsi, onları öz ideyası ətrafında birləşdirməsi ilə Loqosun modelinə bənzəyir. Sadəcə Loqos nüvələri – şüurları, şüur isə mümkün eydosları cəmləyir. Loqos mümkün eydosları yalnız vasitəli – şüurun tərkibində ehtiva edir, halbuki sabit mənbələrdə onların hamısı mövcuddur. Dediklərimizdə bir fakta da diqqət yetirək ki, yüksələn və vəhdətə çatan yalnız şüurdur, bütün fiziki bədən deyil. Sadəcə şüur insanın bütün mahiyyətini ehtiva etdiyinə görə, onun mental yüksəlişini insana şamil edilir.

Əvvəlki paraqrafda malik olduğu xüsusiyyətlərə görə, Loqosu məntiqli olaraq meqəşüur adlandırmışdıq. Lakin arada əhəmiyyətli bir fərq var. Qeyd etdiyimiz kimi, şüur təsir gücünə malik yeganə eydosdur. Loqos isə belə bir təsirə malik deyil, yəni o, özü şüurlarla hər hansı əlaqə yaratmaq qabiliyyətinə malik deyil, yalnız bütün mövcud həqiqətlərin cəmi, vəhdətidir. Belə olan halda, Loqos və ruhun əlaqəsi də sual yaradır.

Ruh təkeydoslu fenomendir və hər varlığın nüvəsinə və eydedik sistemə uyğun olaraq Yaradan tərəfindən verilir. Ruh insanla bərabər yaransa da, onun varlığı və idrak prosesində rolu, ya şüurun müəyyən səviyyəsində mümkün olur, ya da rəşional elm çərçivəsinə sığmadığına, izah edilmədiyinə görə, ümumiyyətlə qəbul edilmir. Ruh insanın vacib eydosu deyil. Onun bütün varlıqda yayılmasına baxmayaraq, yalnız şüurla əlaqə yaradıb, onun inkişafına kömək edə bilir. Onu da əlavə edək ki, ruh şüurun ilahi aləmlə əlaqəsində, oradan bilavasitə biliklərin qazanılmasında əhəmiyyətli rol oynasa da, insanın mental yüksəlişində o, aparıcı qüvvə deyil. Loqosa çatan ruh deyil, şüurdur, sadəcə ruhla bir yerdə. Leibniz monadlarını təhlil edərkən yazır: “Hər yaradılmış monad bütöv universam olsa da, ancaq daha dəqiq şəkildə o, birbaşa əlaqədə

Sufi fenomenologiya

olduğu və entelexiyasını təşkil etdiyi cismi təmsil edir; və bu cisim dolmuş məkanda materiyanın əlaqələnməsinə görə bütün Universumu ifadə edir, eləcə də can bütün Universumu ifadə edir, bu zaman xüsusi olaraq hansı cismə aiddirsə onu ifadə etməklə”.¹ Məsələn, bir damlada bütün dənizin keyfiyyətini öyrənmək mümkün olsa da, həmin damla məhz müəyyən şəraitin, zaman və məkanın ifadəçisidir. Deməli, yalnız insan çərçivəsində qalmaqla bir şüur inkişaf edə bilir. Yəni ruhun varlığı zəruridir.

Ruhani təcrübə ruhun irəliləməsi, hal və məqamları yaşamasıdır. Həmin yolu şüurla bərabər keçməsi, yaşanan həqiqətlərin qavranması və dərk edilməsi – fenomenoloji reduksiyadır. Bu, həqiqətlər arasından birinin – daha üst sistemlə əlaqəli olanın seçilməsi, digərlərinin mütərizəyə alınmasıdır. Onu da əlavə edək ki, onlar mütərizəyə alınsa da, enerjisi şüurda qalır. Loqosa gedən işıq zolaq şəklində olsa da, ətrafdakı işıqlar sayəsində güclü və davamlı ola bilir. Deyilənlər haqlı bir sual yaradır. Məlum olduğu kimi, ruh təkbəşinə də yüksələ və Loqosla vəhdət yarada bilir. Belə olan halda, ruhani təcrübə ilə fenomenoloji reduksiyanın əsas fərqli nədir? Ruhani təcrübə yalnız irrasional biliklərə, bəzən mistik bacarıqlara istinad edir. Təcrübənin sahibi həmin bilikləri ya rasionallaşdırmaq istəmir, ya da buna gücü – rasionallıq şüuru kifayət etmir. Bəli, hər ikisində Loqosla vəhdət yaşanır, sadəcə birincidə bu, şəxsi çərçivədən kənara çıxmır, irrasional səviyyədə qalır, ikinci halda isə prosesdə şüur iştirak edir, irrasional biliklər müəyyən rasionallıq səviyyəsinin üstünə gəlir, qismən də olsa, rasionallaşır və ümumi sistemə daxil edir. Nəticədə həmin biliklər yalnız bir şəxsin yox, ən azı bir cəmiyyətin, hətta bəşəriyyətin düşüncəsinin radiusunun genişlənməsinə səbəb olur.

Meqaşüur ora ucala bilən fərdi şüurun genişlənməsi, sonsuzluğa çıxışıdır. Digər ideyalar arasından birini nüvə olaraq qəbul edəndən sonra şüur onun eydedik strukturunu yaratmağa başlayır. Bunun üçün

¹ Лейбниц. Монадология. 1710”. *Сочинения в четырех томах*. Т. I. М., Мысль, 1982, с. 424.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

əlavə həqiqətlər dərk edir, təcrübələr keçir, lakin ən vacib mərhələ həmin hazır strukturun meqaşürda təsdiqidir. Yalnız həmin haldan sonra dərk edilən həqiqətin reallaşmaq mərhələsi başlayır – çevrənin ikinci tərəfi cızılır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, insanın yaradıcılığı obyektiv təbii quruluşun bir hissəsinə çevrilməsə, yaxud onun bir hissəsinin kəşfi olmasa, bütöv sistem onu kənarlaşdırıb, məhv edir. Bütöv sistem Loqosda əks olunub, deməli, şüurun yaratdığı, yaxud kəşf etdiyi orada təsdiq olunmalıdır. Bu mənada meqaşüuru həm bir şüurun böyüməsi, həm də mövcudluq qazanmış Universum adlandırmaq olar. Xüsusilə vurğulayaq ki, bu, fərdi şüurun Universuma deyil, onun bir hissəsinə çevrilməkdir. Əks halda ora ucalan hər şüur digər həqiqətləri də rahatlıqla kəşf edib, bir anda kainatın bütün sirlərini açardı.

§ 63. Pre-insan – insan – post-insan. Yadlaşma.

Şüurun Loqosla əlaqəsi immanentdir. Hər şüur Loqosun sanki şüasının ucudur. İnsanın mahiyyətində bu əlaqəni qavramaq və kəşf etmək var. Bunun üçün şüur mümkün eydoslar üzərindən hərəkət edib, nisbi həqiqətlərlə kifayətlənməməli, nüvələr səviyyəsinə keçməlidir. Söhbət həm özünün, həm də ətrafın eydoslarından gedir. Loqos yaradılmışdır, hüdudları insan şüurunun fəvqündə olduğuna görə ona sonsuz deyir. Şüur onunla eyni sistemin tərkibində deyil. Universal sistem Loqosun özüdür və insan da onun tərkibindədir. Şüur onun nisbətdə bir nöqtədir və sonsuzun *indi*-sidir. İnsan həmin nöqtəni açmaqla idrak çevrəsini qura bilir və Loqosa çata bilir.

Altşüur, rəşional şüur və üstşüur qatları haqqında məlumat verəndə onu da vurğulamışdıq ki, şüur termini hər üçünü ehtiva etsə də, bununla daha çox rəşional şüur nəzərdə tutulur. Səbəb bundadır ki, gündəlik həyatda, fəaliyyətlərində insanların əksəriyyəti əsasən bu qatla kifayətlənir, digər qatlar haqqında ya xəbərsiz olur, ya da kitablardan ümumi məlumat kimi bilirlər. Pre-insan – insan – post-insan bölgüsündə də insan adında hər üçü ifadə olunur. Sufi fenomenologiyada bu bölgü şüurun özünüdərkinə nisbətdə aparılır. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək la-

Sufi fenomenologiya

zımdır ki, ingilis dilindəki eyni ifadələrlə və sufizmdəki ümumi-mömin – seçilmiş bölgüsü ilə müəyyən fərqlər mövcuddur. Təhlil zamanı buna xüsusi diqqət yetiriləcəkdir.

İnsan şüurunun, onun mahiyyətinin fərqi varana kimi yaddaşına və şüuraltına kifayət qədər informasiya yığılır. Bunlardan bəziləri düşüncədə təhlil edilib, Mən-in formalaşmasına yönəlsə də, əksər hissi emal olunmadan toplanır. Bu zaman altşüür xüsusilə böyüyür. Təsədüfi deyil ki, Freyd psixanalizində əsasən bu dövrə istinad edir. Bu proses insan dünyaya gələndən başlayır. Müəyyən yaş həddində gənc, yeniyetmə düşüncəyə başlayanda şüür də fərqli müstəviyə keçir. Bu proses boyu daxili radius ya böyümür. Kənar radius isə sürətlə genişlənir – insan ətraf aləmi öyrənir, dünyagörüşünü zənginləşdirir, özünün ixtisas – maraq dairəsini müəyyənləşdirir. Daxili təkan ya olmur, ya da zəif olur, çünki insanın əsas diqqəti sosial varlıq kimi özünü təsdiqə yönəlir. Təbii ki, istər düşüncə, istərsə də Mən yalnız kənar təsirin gücü ilə hərəkət edir. Bu mərhələdə şüurun korrelyatları daha çox hiss orqanları olur və təbii ki, daha çox ruhun bioloji və heyvani mərhələsi aktiv olur. Bu, pre-insan mərhələsidir. İngilis dilində ‘pre-human’ insan öncəsi, ümumiyyətlə insanlıq yaranmamışdan əvvəlki dövr nəzərdə tutulur. Sufizmdəki ‘ümumi’ (bəzən avam) ifadəsi isə əsasən hər kəs – həyatının, kimliyinin, imanının mahiyyətini anlamayanlar nəzərdə tutulur. Bizim fikrimizə görə, insanın nüvəsi və əsl mahiyyəti olan şüurun “kəşfindən” öncə insan nə qədər bilik və sosial status qazansa da, pre-insan mərhələsindədir. Sufizmdə diqqət mərkəzində əsasən iman durur. Yəni müəyyən mənada ‘ümumi’ pre-insan anlayışına daxildir. Bu müddət yaşla ölçülmür, çünki insan öz şüurunu erkən yaşlarında da qavraya bilər və özünüdərk prosesi başlayar, əksinə, gec yaşda da. Bəzi hallarda, ümumiyyətlə insan həmin mərhələdən çıxmaya bilər.

İnsanın şüuru və düşüncəsi arasında əlaqə yarananda və düşüncə öz iradəsi ilə hökm verməyə başlayanda, yəni özünüdərk prosesi aktivləşəndə insan mərhələsi başlanır. Əslində, ilk baxışda pre-insan mərhələsi ilə böyük fərq yoxdur. Bununla belə, insanın şəxsiyyət kimi özünü

Sufi fenomenologiyanın əsasları

cəmiyyətdə təsdiq etməsində, mütəxəssis kimi öz peşəsinə yiyələnməsində və bu sahədə biliklərini, təhlil qabiliyyətlərini dərinləşdirməsində, vətəndaş kimi istər ailə, istərsə də bütün insanlıq qarşısında öz məsuliyyətini anlamasında daxili təkanın, özünü dərkən varlığı əhəmiyyətli dəyişikliyə səbəb olur. Məhz bu, çox vaxt şüurlu həyat, insan ömrü adlanır. Bu mərhələdə altşüür də kifayət qədər aktiv olur, sadəcə, şüür tədricən gücləndiyinə görə, ona mane ola bilmir. Mən-in formalaşmasının böyük hissəsi də bu dövrə aiddir. İnsan əsasən pre-insanın davamı olur. Düzdür, bəzən arada kəskin dəyişiklik də ola bilər və insan pre-insanın davamı olmaq istəmir, fərqli yol tutur. Nəzərə alsaq ki, ön mərhələ olmadan insanın şəxsiyyətinin formalaşması mümkün deyil, onda bunun nə dərəcədə nadir və ağırlı bir proses olduğunu anlamaq olar. Çünki şüür yalnız öz mənbəyi, öz təməli üzərində növbəti mərhələyə keçə bilər. Hətta kənar təsir olsa belə, təməl, təkan şüurun özündə olmalıdır. Əvvəlki ifadə də olduğu kimi, burada da sufizmdəki ‘mömin’ sözü ilə oxşar məqamlar çoxdur. Hər nə qədər sufi mütəfəkkirlər diqqəti şüura, ağıla fokuslamasalar da, məlumdur ki, dinin dərk edilərək yaşanması yalnız imanın gücünə olmur. Burada Qurani-Kərimdən “heç düşünürsünüz mü?” sualının tez-tez təkrarlanması da bizim haqlı olmağımıza dəlalət edir.

Post-insan mərhələsi yalnız xüsusiyyətlərin, sufilərin dediyi kimi, seçilmişlərin qalxa biləcəyi mərhələdir. Kifayət qədər öz potensialına bələd olan, özünü dərk edən şüür öz daxilində bir fenomenoloji reduksiya aparmağa başlayır. Husserl fəlsəfəsində bu, “öz mütləq varlığındakı saf şüürdür” – fenomenoloji reduksiya zamanı mötərizələrlə təmizlənmiş və intensiyası yalnız məqsədə yönəlmiş “bizim axtardığımız “fenomenoloji qalıq”. Husserl bildirir ki, mötərizəyə almaqla son nəticədə “heç nə itirməyib, mütləq varlığı qazanırıq. Bu varlıq isə əgər onu düzgün tanısaq, özündə dünyəvi olanın transsendensiyasını ehtiva edir”.¹ Sufi fenomenologiyada bu, üstşüürdür. Sadəcə, dəqiqləşdirək ki, Husserldə saf şüür fenomenoloji reduksiyanın sonundakı şüürdür, sufi fenomenologi-

¹ Гуссерль, Идеи... I, s. 153-154.

yada isə, o, fenomenoloji epoxé-yə aparən prosesdə şüurun mərhələsi. Yəni daha geniş məfhumdur və daha uzun zaman kəsiyini ehtiva edir.

Post-insan üstşüurun aktivləşməsi və insanın bütün potensialının istifadəsi, mahiyyətinin reallaşmasıdır. Yaradıcı insanlar, sənətkarlar, elmin gedişatında əhəmiyyətli dönüş edən alimlər məhz post-insan mərhələsində öz bacarıqlarını göstərə bilirlər. Üstşüur, yaxud saf şüur həm insanın özünün, həm də şeylərin vacib eydosları arasında üzvi əlaqəni, vəhdəti qavramaq mərhələsidir. Loqosa çatan məhz üstşüurdur.

Post-insanda həm daxili təkan, həm də ilahi iradənin təsiri güclü olsa da, o da özündən əvvəlki mərhələlər üzərində formalaşır. Əlbəttə, bu, tamamilə yeni bir həyat tərzi, düşüncə də olar. Lakin burada kənar təsir, xüsusilə Yaradanın bilavasitə təsiri olduğuna görə ikinci, birinci mərhələdən fərqlənə bilər. Düzdür, burada da zəruri olan şüurun öz daxili potensialı, illər ərzində qazandıqları olur. Bununla belə, post-insan mərhələsi onun davamı olmaya da bilər. Dediymizə nümunə olaraq Blez Paskalı göstərmək olar. Bununla belə, ilk mərhələlərdə toplanan biliklər itmir. Post-insan mərhələsi sadəcə onların daxilindəki əsas xətti fərqləndirməyi bacarır. Post-insan mərhələsi Loqosla vəhdət anına qədər davam edir. Bu, şüurun artıq dördüncü ölçüyə keçididir. Kulminasiya anından – Loqosla vəhdət anından sonra, idrak prosesinin sxemindən də görüldüyü kimi, çevrə ilk nöqtəyə geri dönməli olur. İlk nöqtə insan mərhələsindədir. Xatırladaq ki, çevrə nöqtənin açılmış formasıdır. Bu açılmanın iki rakursdan izahını vermək mümkündür. Bir tərəfdən, şüur öz potensialını tanımaq, özünü dərk etmək üçün açılır, onun nəyə qadir olduğu, qabiliyyəti, istedadı reallaşır. Digər tərəfdən, bir şüur nümunəsində Loqosun – üst nöqtənin daha bir məqamı işıqlanır. Yəni tamamlanmış çevrə hər iki nöqtənin reallaşmasıdır və eyni çevrə üzərində olmaqla hər iki nöqtə vəhdətdə olur.

Qərb düşüncəsində post-insan – ‘post-human’ ilk baxışda bizim təqdim etdiyimizdən tamamilə fərqlənir. İlk dəfə bu termini işlədən Françeska Ferrandonun dediyinə görə, “Post-insan yüksək robototexnikanı, nanotexnologiyanı və bioetikanı ehtiva edən geniş bir sahədə isti-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

fadə edilir”.¹ Məqalədən belə məlum olur ki, söhbət, bir tərəfdən, maddi dünyanı öz hökmü ilə dağıtmaqda olan, digər tərəfdən, rəşional düşüncəsinin zirvə məqamını yaşayan və özünün də tədricən texnikalaşdığı insandan gedir. Müəllifin də vurğuladığı kimi, post-insan “ontoloji hakimlikdən imtina”² və ətrafa daha böyük anlayış göstərməkdir. Burada diqqət çəkən bir neçə məqamı vurğulayaq. Rəşional düşüncəsinin zirvəsində olan insan məhdud olduğunu sezir və nə qədər qərribə də səslənsə, düşüncədəki yerini yüksək texnologiyaya verir ki, çərçivələri aşsın. Bundan başqa, insan öz hökmü ilə kainatın, ətraf mühitin harmoniyasını pozur, çünki anlamır. Sufi fenomenologiyada həmin üfüqi insan şüurunun özü açır və açdığı yeni müstəvidə universal sistemlə harmoniyanı qavramaq imkanı qazanır. Ən vacibi isə, burada insan öz varlığının üstünlüyünü dərk etməklə yanaşı, bu üstünlüyündən düzgün istifadə etməyi bacarır.

Pre-insan – insan – post-insan bölgüsündə iki əsas faktor nəzərə alınmalıdır: a) reallığın təsiri; b) şüurun səviyyəsinin göstəricisi və özünüdərk, özünü reduksiya. Birinci faktor uşaq doğulandan mövcuddur və aktivdir. Buna görə də, iddia etmək olar ki, qeyd etdiyimiz bölgü reallığın şüurda inikasıdır. Reallığın konkret, dar çərçivəli, yoxsa mücərrəd və sonsuz olması bilavasitə şüurda öz əksini tapır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, şüur bir növ güzgüdür və insan doğulandan ətraf aləm bilik, informasiya şəklində şüura hopur. Şüurun öz seçimi, iradəsi, planları formalaşana qədər bu proses mexaniki, gedir və alınan informasiyalar ümumi, səthi, keçici xarakterli olur. Ona görə bəzən deyirlər ki, “uşaq ailənin güzgüsüdür”. Seçim formalaşandan sonra proses şüurun iştirakı ilə olsa da, reallıq çərçivə olaraq qalır. Bu çərçivənin həddləri dəyişdikcə, böyüdükcə, alınan biliklər və müvafiq olaraq onları ehtiva edən həcm də böyüyür. Reallıq deyəndə yalnız ətraf aləm, maddi dünya deyil, ilahi aləm də nəzərdə tutulur. Məsələn, sufilər üçün tək

¹ Ferrando Francesca. “Towards A Posthumanist Methodology”. A Statement. Frame. Journal of Literary studies. 25.1.2012 https://www.frameliteraryjournal.com/wp-content/uploads/2014/11/Frame-25_01-Ferrando.pdf, s. 10.

² Yənə orada.

həqiqət (oxu – reallıq) Yaradandır.

Pre-insan bütünlüklə kənar təsirin altındadır və burada söhbət konkret və nisbi həqiqətlər reallığından gedir. İnsan mərhələsində də maddi reallıq üstünlük təşkil etsə də, burada mürəkkəb, Universumun ümumiləşmiş həqiqətləri də yer alır. Əvvəlki mərhələdən fərqli olaraq burada özünütanıma var və bu fakt ruhla əlaqə yaratmaq imkanı verir. Post-insanda kənar təsir yalnız ilahi iradə ola bilər, çünki şüur artıq mümkün eydoslardan nüvəyə keçir və nisbi həqiqətlər əhəmiyyətini itirir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, hər mərhələ digərinin davamı ola bilər, olmaya da. Birinci halda şüur tədricən yeni mərhələyə uyğunlaşır və hər hansı radikal dəyişiklik yaşamır. Şüur mövcud çərçivələrdən kənara çıxmadığına, “qaranlıq sahələrə” keçmədiyinə görə, ümumi fondan seçilmir, rezonans yaratmır. İkinci halda isə məhz bu “qaranlığa” keçid şüurun daxili tarazlığını pozur və yadlaşma yaşanır.

Yadlaşma şüur hadisəsidir və o, yalnız şüur özünü tanıyandan sonra mümkündür, Bu baxımdan, belə güman etmək olar ki, pre-insan və insan mərhələləri arasında yadlaşma ola bilməz. Bununla belə, əgər keçid qəfil, sıçrayış xarakterli olarsa, mümkündür. Məsələn, ailədəki faciə uşağı birdən-birə böyüdür və o, olanlara fərqli gözlə baxmağa başlayır. Bu zaman o, özünütanıma da yaşayır, yadlaşma da. Yadlaşmanı yaradan səbəbin kənar təsir, yoxsa fenomenoloji reduksiya olmasından asılı olmayaraq, bu, şüurun özünə obyekt olaraq baxmasıdır.

İnsan mərhələsi rəasional şüurun sabitlənməsi və güclənməsi dövrüdür. Hər şəxsdə post-insan mərhələsi olmaya da bilər, müvafiq olaraq keçidə məxsus yadlaşmanı da yaşamır. Post-insan illər ərzində stabilləşən mövcud çərçivənin fəvqünə qalxmaqdır. Bu çərçivədə cəmiyyət, yaddaş arxivi, şüurun qurduğu planlar, ideyaları, aldığı təhsil, bir sözlə, rəasional şüur və onun üzərində bərqərar olan insan var. Düzdür, bu mərhələ də kənar təsir nəticəsində baş verə bilər, bununla belə, əksər hallarda post-insana keçid fenomenoloji reduksiyanın məntiqli davamıdır. Məsələ burasındadır ki, fenomenoloji reduksiya zamanı mətərizəyə alınan ideyalar və təsəvvürlər arasında indiyə qədər xüsusi əhəmiyyət

Sufi fenomenologiyanın əsasları

kəsb edən, hətta həyatın mənası olaraq qəbul edilənlər də olur. Şüurun ruhla əlaqəsi və yeni imkanların açılması, həm olanlara yeni baxışdır, həm də köhnə çərçivədən kənara çıxmaqdır. Allaha itaətin üçüncü növündən – bərişmədən yazanda Hegel bildirir ki, “Tanrılar ruhda, ilahiliyə münasibətdə yadlaşmış, mənfi təyin edilmiş, Tanrıya qarşı duran subyektdə real olmalıdırlar. Vəhdət bilavasitə baş verə bilməz..., əvvəlcə möhkəm və müstəqil çıxış edən şeyi qurban verən vasitə tələb edir”.¹ Filosofun sözlərindən belə anlaşılır ki, yadlaşma, hər iki tərəf arasında ki məsafəni götürmək üçün qurban verilən inkardır.² İnkər isə mötərizəyə alınan ideyalar, həqiqətlərdir.

Post-insan şüuru, Mən-liyi kifayət qədər güclü insana xas mərhələ olduğuna görə, ona keçid zamanı maraqlı bir yadlaşma prosesi gedir. İlk addımda yeni mühit, hələ ki, qaranlıq olan yaddır və insan daxili tərəddüd yaşayır, əvvəlki biliklərindən dəstək axtarır və tapmadıqca yadlaşmanın digər mərhələsi başlayır: təzə mühit doğmalaşır, köhnə yadlaşır. Biz hər zaman qeyd edirik ki, üstşüur rəşional şüur üzərində bərqərarlıdır. Bununla belə, proses yalnız şüur üzərində qurulanda, qaranlıqla ilk təmas onu dayanmağa məcbur edir, çünki əvvəlki – rəşional şüur mərhələsi daha işıqlı və sabit görünür. Məhz ruhla əlaqə vəziyyəti dəyişir və şüuru irəli getməyə məcbur edən iman, ümid və sevgi – ruhun halları olur. Onlar vasitəsilə intensivliyi artan şüur qaranlığı işıqlandırır və yad eydedik strukturu öyrənməyə sövq edir. Şüurun yeni eydedik strukturla doğmalaşdıqca, daha əvvəl tərkibində olduğu strukturlardan sanki qopur.

Yadlaşma iki cür ola bilər: şüurun özünə və ətraf mühitə, cəmiyyətə. Birinci halda, ətrafdan alınan biliklər daxili reduksiya ilə ziddiyyətə girir, insan öz düşüncələri arasında parçalanır. Şüurda sanki iki ideya layihələnməyə başlayır. Hər ikisi hansısa arqumentlərə əsaslanır, dəlillər gətirir. Əslində, bu, insanın mahiyyəti ilə mümkün eydoslar arasında gedən bir çəkişmədir. Mahiyyətin kifayət qədər güclü olmaması,

¹ Гегель. Философия религии в двух томах. Том 2. М.: Мысль, 1977, с. 166.

² Yenə orada.

Sufi fenomenologiya

yaxud yaxşı tanınmaması, əvəzində gündəlik həyatla, müasirliklə səsleşən nisbi həqiqətlərin üstün gəlməsi daxili təbəddülatlara səbəb olur. Bunu şüür və Mən arasında mübarizə də adlandırmaq olar. İnsan yaşadığı cəmiyyətdə kifayət qədər özünü təsdiq edibsə, yəni indiyə qədər mümkün eydoslar səviyyəsində dərk elədikləri onun Mən-ini formalaşsınsa, post-insan mərhələsi zamanı insan daxili bir mübarizə yaşamalı olur. Məsələn, Cəlaləddin Rumi cəmiyyətdə nüfuzlu bir şəxsiyyət, din xadimi idi. Şəms Təbrizi ilə görüş onun üstşüurunun oyanmasına və tamamilə yeni bir şəxsin doğulmasına səbəb olmuşdu. Deməli, insan kənara çəkilib özünə yad gözlə baxmağa məcbur olur ki, düzgün seçim edə bilsin. Seçim mahiyyətin xeyrinə olanda isə, insan bir sosial varlıq olaraq yadlaşma prosesini yaşamalı olur. Xüsusilə vurğulayaq ki, söhbət Mən və cəmiyyət arasındakı problemdən deyil, insanın şüurunda yaşanan ikiləşmədən gedir. Hər cəmiyyətdə müəyyən mənada bir şablon formalaşır: gənc necə olmalıdır, məktəbli standartları nəyi tələb edir, alim meyarları hansılardır və s. Məsələ burasındadır ki, insan həmin şablonu sındırmasa, inkişaf olmaz, bu isə, öz növbəsində yadlaşmaya gətirir.

Yadlaşmanın inkarla müşayiət olunduğuna görə, insanın yaşadığı hallardan biri də tənhalıqdır. Bunu pre-insan mərhələsindən çıxan yeniyetmələr çox yaşayır. İnsan daxilən olduğu kimi, cəmiyyət arasında da tənha qala bilir. Başqa sözlə desək, insan əvvəlki təmas xətlərindən imtina edib, yenilərini hələ yaratmadığı müddətdə o, tənhadır. Yadlaşma ideyaların deyil, əqidəsi, inancları, planları ilə bir yerdə bütöv insanın mötərizəyə alınmasıdır. Əhəmiyyətli bir məqam kimi onu da vurğulayaq ki, insan tərəflərdən biri ilə tam yadlaşmayana qədər, digər tərəflə doğmalaşa bilməz. Əvvəlki mərhələnin qəbul da artıq ikincinin şərtləri ilə mümkün olur. Məsələn, Rumi yeni bir düşüncə müstəvisinə keçməsi və həyat tərzini də ona uyğunlaşdırması, onun bir din xadimi olmasının inkarı olmadı, onun fərqli bir müstəvidə təqdimi oldu.

§ 64. *Varlıq və yoxluq*

Allah insan şüurunun, təsəvvürünün fəvqündə durur. İnsan yaradılmış və məhdud varlıq olduğuna və intensiyasının işıqlandırdığı qədər bilik ehtiva edə bildiyinə görə, Onu yaratdığı varlıqlar, ilk növbədə, özünün vasitəsilə tanıyır. Şüur yalnız yaddaşı, qavradığı biliklər üzərində əməliyyat apara, yeni struktur yarada bilir. Buna görə də, Mütləq Yaradana şamil etdiyi ilahi ad və keyfiyyətlər əslində özünə məxsus olanların daha kamil, üst dərəcəsidir. Bəzi dini-mistik təlimlər hətta öz iddialarında daha da irəli gedib insan və Tanrını eyniləşdirirlər. Məsələn, hürufiliyin banisi Fəzlullah Nəimi insana müraciət edərək yazır:

“Cahanın mərkəzi olan nöqtə – sənsən.

Yaranışın təməli olan qətrə – sənsən.

Zata işarə edən ad – sənsən.

Adı bəyan edən hərf – sənsən”.¹

Hətta bu panteist müraciətdə də, bir tərəfdən, insanın inkişafının hüdudlarını/hüdudsuzluğunu, digər tərəfdən, Mütləq Varlıq haqqında təsəvvür dəqiqləşdirilir: cahanın mərkəzi, Zatı və adı olan, yaranışın təməli və s. Bu isə növbəsində, vəhdətdə olsa da, iki mövqeyin – ilahi və bəşəri – varlığının qəbuludur. Biri yaradılış iyerarxiyasına üstdən, digəri altdan və əks istiqamətdə baxış bucağı olduğuna görə, aralarında əsaslı fərqlə var. Ən böyük fərq isə varlıq və yoxluq haqqında düşüncələrdir.

Yaradana nisbətə varlığın iki növünü ayırmaq mümkündür: 1) artıq varlıq qazananlar və 2) potensial var olanlar. Birinciləri var olma zamanına görə uzun müddətliyə (sonsuzluğa qədər var edilənlər: ilk işıq seli, ilahi aləmlər kimi) və qısa müddətliyə ayırmaq olar. Yoxluq qaranlıq, namələmdir. Yaradan yaratdıqlarının mahiyyətini və işıq ehtiva etdiklərini bilir, deməli, Ona nisbətə yoxluq yoxdur. Potensial var

¹ Кулизаде З.А. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 113.

olanlar uzun müddətli var olanların tərkibindədir və ilahi iradəyə tabedir. Onların var olmaması üçün başqa maneə yoxdur.

İnsan eydos yarada bilmir, yalnız artıq var olanlar əsasında nə isə yenidən strukturlaşdırma bilər. Enerji, ilahi nur hər eydosun varlığının göstəricisidir. Bu baxımdan, enerjinin saxlanması prinsipi universal həqiqətin bir qanunauyğunluğudur və onu Yaradandan başqasına tabe deyil. Buna görə də, insan eydosu məhv edə də bilmir, yalnız onu bir formadan başqasına keçirə bilər. Enerji hər eydosa malikdir, təbii quruluşdakı enerji nüvənin işığının inikasidir. Buna görə də, insan eydosdan fərqli olaraq təbii quruluşu dağıdıb, yenisini yarada bilər. Burada yada Anaksaqorun “var olan şeyləri” düşür: “Yaradılış və məhv olma haqqında ellinlərdə düzgün rəy yoxdur: axı heç bir şey nə yaranmır, nə də məhv olmur, yalnız var olan şeylərdən birləşir və ayrılır. Beləliklə, yaranışı birləşmə, məhv olmanı ayrılma adlandırmaq daha düz olar”.¹ Belə məlum olur ki, maddi dünyada hər şey varlıq hüququ qazanan eydoslardır. Bu o deməkdir ki, əslində insan üçün də yalnız varlıq var. Maraqlıdır ki, hətta müasir fizika da təcrübələrlə sübut edir ki, mütləq boşluq, yoxluq yoxdur. Deməli, antik fəlsəfədən Parmenidin görüşlərini uyğun olaraq, belə iddia etmək olar ki, yoxluq yoxdur. Sadəcə dərk olunmayan varlıq var.

İnsan şüurunun son həddi Loqos/meqaşüurdur. Ora yüksəliş, sxem 12-də qeyd etdiyimiz kimi, iki yolla – diaqonal və çevrə vasitəsilə mümkündür. Birinci, idrak deyil, yalnız ruhani təcrübədir və onun nəticəsi bir fərdin çərçivəsindən kənara çıxma bilmir. Bununla yanaşı, tək xəttin kənarında qalan qaranlıq çoxdur, buna görə də, belə təcrübə sahibləri onlara nə istinad edir, nə də onların varlığını qəbul edir. İkinci, şüurun aparıcı qüvvə olduğu və düşüncənin də iştirak etdiyi idrak prosesidir. Burada da çevrədən kənar qaranlıq qalır, lakin burada daxili müstəvi işıqlıdır və insan anlayır ki, dərk etdikləri bütövdən hissədir, bildikləri vasitəsilə ora da yol tapmaq mümkündür. Şüurun trayektoriyasında kənar qalanlar yoxluq hesab edilir. İnsanın varlıq və yoxluq

¹ Рожанский И.Д. *Анаксагор*. М.: Мысль, 1983, с. 54.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

haqqında anlayışları onun idrak qabiliyyətinə nisbətdə formalaşmış, ona görə də, burada təsnifatın mahiyyəti fərqlidir.

Şüurun mürəkkəbliyini və idrakın çoxşaxəliyini nəzərə alaraq varlıq və yoxluğun bir neçə təsnifatını müəyyənləşdirmək olar. Bunlardan birincisi isə, onların varlıq və mövcudluq nisbətinə – ontoloji və ontik – görə aparılan bölgüdür.

Şüur varlıqları *indi-yə* və *tode ti-yə* uyğun olaraq tanıyır. İnsan kontekstindən kənar baxanda məlum olur ki, bir şey var ediləndə onu mahiyyətinə onun ontik mənası da yüklənir. Yəni şir həmişə şirdir, yarpaq da elə yarpaq olaraq yaranıb. Zamandan, məkandan asılı olmayaraq onun mövcudluğu mahiyyəti ilə eynidir. Varlığın ontoloji mahiyyəti və ontik mövcudluğu arasında fərqi insan şüuru yaradır. Həm olanları qavramaq üçün hissələrə ayırmaq, üzərində təcrübə apararaq daxilinə nüfuz etmək, onu ayrı-ayrı zaman kəsiklərində müşahidə edib varlığında dəyişiklikləri üzə çıxartmaq, həm də şeylərin strukturunu, orijinal varlığını dəyişib ona yeni ontik mahiyyət – mövcudluq vermək insana xasdır. Bu gün tələbə olan insan sabah həkimdir, bu gün canlı olan, sabah ölüdür. Bu münasibət şüurda kifayət qədər sabitləşdiyinə görə, çox vaxt ontoloji deyil, ontik mahiyyət önə keçir və əvvəlkinə – ontolojini də əvəz edir. Əslində, ontik mahiyyət ontoloji varlığın *indi-si*, *tode ti-sidir*, və təbii ki, keçicidir. Buna görə də, o, yox olanda, başqası ilə əvəz ediləndə şüur onu varlığın yox olması kimi qəbul edir. Yəni bir şeyin indiyə qədər daşdığı missiya, malik olduğu funksiya dayananda, bunu yoxluğa bərabər tutur. Xüsusilə vurğulayaq ki, eydoslar deyil, strukturlar, təbii quruluş, yəni ontik mahiyyət dağılır. Sual yarana bilər ki, biz bəzi varlıqların məhz qısa müddətə yaradıldığını iddia etdik. İnsan da belə varlıqlara aiddir. Belə olan halda, onun ontoloji və ontik mövcudluğu eyni olmurmu? Eyni zamanda, ontik baxımdan yoxa çıxan bir varlığın ontoloji varlığının dəlili varmı? Hətta ontoloji olaraq varlığını davam etdirirsə, ontik baxımdan yoxdursa, həmin zaman və məkan üçün bunun bir əhəmiyyəti qalır mı? Əvvəla, əgər biz məsələni konkret bir məhdud zaman kə-

siyində məsələni anlamağa çalışırıqsa, bəli, bir ontik məhv onun ontoloji məhvinə bərabərdir. Daha böyük miqyasda götürəndə isə, bütün eydosların sonunda vahid işıq selinə qayıtdığını – başqa varlığa çevrildiyini qəbul edərik. İkincisi, insanın da şir, yarpaq kimi, ontik və ontoloji varlığını eyni qəbul etsək, bəli, yenə də onun yox olmaq iddiası ilə razılaşmalı olarıq. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, insan ontik qatdan daha dərin və geniş bir fenomendir. Belə olmasaydı, neçə əsr bundan əvvəl yaşamış bir filosofun, bəstəkarın əsəri bu gün var olmazdı. Məsələ burasındadır ki, Loqosda təsdiqini tapan və Mütləq Ruh müstəvisində yaradıcılığının zirvəsini yaşayan ontik deyil, ontoloji varlıqdır.

İnsana görə, varlıq üç növə ayrılır: a) artıq var olan; b) potensial var olan, 3) varlığı mümkün olmayan. Artıq var olanlar əvvəldən də vardır, onu insanın özü yaratmayıb, ancaq mövcudluğuna şahiddir deyə, varlığına da inanır. Apriori biliklər kimi. Buraya həm konkret, həm də mücərrəd varlıqlar aiddir. Belə varlıqların yoxluğunu insan müvəqqəti hal kimi qəbul edir. Məsələn, suyun, havanın, enerjinin varlığı kimi. Bununla yanaşı, insanın öz mövcudluğu ilə əlaqəli müvəqqəti varlıqlar da var. Buraya zaman baxımdan keçmişdə qalatlardan tutmuş, ətrafda gedən proseslər nəticəsində məhv olanları aid etmək olar. Potensial var olanlar hər obyektiv dünyaya, həm də insanın öz dünyasına aid edilə bilər. Birinci halda, insan məntiqlə hansısa şeylərin varlığının zəruri olduğunu görür, qavrayır. Bulud qaralıbsa, yağış olacaq; toxum əkilərsə, buğda bitəcək və s. İkinci hal insanın öz ideyalarına aiddir. İlk dəfə müəyyən ideya irəli sürən insan onun reallaşması, maddiləşməsi üçün struktur hazırlayır, əlavə biliklər toplayır və inanır ki, nəticə uğurlu olacaq. Onlar ideya olaraq insanın düşüncəsində mövcuddur və var olmaq üçün müəyyən şərait tələb olunur. Onu da əlavə edək ki, insanın ideyaları mücərrəd olsa da, yaratdıqları konkret olur: musiqi nota, ideya sözə çevrilir və s. Çünki yaratmaq üçün istifadə etdiyi eydoslar maddidir. Şüur səviyyəsi aşağı olanda yaradıcılığın ideyası da kifayət qədər konkret, sadə olur. Üstşüur səviyyəsində yaranan ideyalar daha mücərrəd olur. Bununla belə, ən mücərrəd ideyasını belə reallaşdırmaq üçün

Sufi fenomenologiyanın əsasları

maddi vasitələrdən: səs, söz, rəng və s.-dən istifadə edilir. Varlığı mümkün olmayan varlıqlar yalnız insan şüurunun məhsuludur. İnsanın təxəyyülündə yaranan, onun qabiliyyətlərini və imkanlarını aşan ideyaları bu sıraya daxil etmək olar. Burada əhəmiyyətli bir məqamı vurğulayaq. Post-insan mərhələsində mövcud çərçivələri sındıran bir çox ideya olur ki, mümkünsüz görünür. Tarixən edilmiş elmi kəşflər, sənət əsərləri buna nümunə ola bilər. Bir var insan məhz öz qabiliyyətini, rəşadət şüurunun potensialını hesablayaraq bu yola başlayır. O, başqaları üçün mümkünsüz olsa da, onun özü üçün potensial varlıqdır. İnsanın uçmaq istəyi və təyyarənin hazırlanması, yaxud insanın kosmosa qalxması və s. Bir də var, heç bir təməli olmadan, sadəcə xəyal məhsulu olan ideyalar. Onun sahibi hətta onun reallaşması üçün hər hansı addımı atsa da, sabit təməlin olmaması onu mümkünsüz edir. İnsanın işıq sürəti ilə gədən və günəşə çatan hava gəmisinin hazırlamaq arzusu kimi.

Hər şüur varlığı eyni qəbul etmədiyinə görə, yoxluq haqqında təsəvvürü də fərqli olur. Yoxluğu üç növə ayırmaq olar: 1) var olub, sonra yox olan; 2) olmayıb, sonra olmaq potensialı olan yoxluq və 3) olması mümkün olmayan yoxluq. Bu bölgədə hər yoxluğu varlığın növlərinin əks tərəfi kimi qəbul etmək də olar.

İnsanın daha çox şahidi olduğu və tanıdığı birinci növ yoxluqdur. Şüurun intensiyası ontoloji varlığa deyil, ontik mövcudluğa yönələndə, onun dəyişməyini, məhvini yoxluq kimi qəbul edir. O, qavramaq üçün hər hansı bir struktur tapmır və intensiyası kəsilir. Sanki boşluğa düşən şüur onu yoxluq adlandırır. Məhz bu mənada insan var olanı yox edə bilmək bacarığına görə əksər hallarda özünü güclü, az qala mütləq hakimiyyət sahibi hesab edir. Əgər yalnız təbii quruluşu nəzərdə tutsaq, o zaman insan həqiqətən böyük dağıdıcı qüvvəyə malikdir və var olanı yox edə bilər. Şeylərin eydedik quruluşu baxımından isə yoxluğun varlığını qəbul etmək olmur. Sadə bir müqayisə: insan binanı yerlə yeksan edir, ancaq onun daşları qalır. Maraqlıdır ki, bu səviyyədə düşünən insanın yaratması məhz yoxluq üzərində bərqərar olur. Yəni o, əvvəlcə var olanı yox eləməlidir ki, onun detallarından öz yaradıcılığı üçün isti-

Sufi fenomenologiya

fadə edə bildin. Məsələn, özünə ev tikmək istəyən bir şəxs həmin məkanda bitən meşəni yox etmək istəyir. Onun şüurunda əvvəlcə yox etmək ideyası, daha sonra, nə qədər paradoksal səslənsə də, yox etdiyi ağaclardan yeni nizam – ev tikmək ideyası mövcuddur. İnsan meşəni məhv və ağacları tikinti materialına çevirir.

İkinci növ yoxluğa insanın arzuları, planları, ümumiyyətlə gələcəyi daxildir. İnsanın həyatı onun üçün qaranlıqdır və onun hər növbəti addımı sanki yoxluq üzərinə yerimək kimidir. Bir tərəfdən artıq malik olduğu biliklər, digər tərəfdən yeni ətraf mühitdən öyrəndikləri sanki yoxluq üzərinə körpü salır və adam həyatını yaşayır. Yəni yoxluğu var etməklə. Yoxluğun bu növü əslində varlığın ikinci növü ilə eynidir. Sadəcə əhəmiyyətli bir əlavə də edək. Bu gələcəkdə nəyin var olub, nəyin olmayacağını, hətta öz planlarının belə nə dərəcədə həyata keçəcəyini insan dəqiq bilmir. Düşüncədə kifayət qədər aydın olan, yaxud ən azından yaradılmasının dəqiq planı hazırlanan belə ideyalar şüurun səviyyəsinə görə dəyişə bilər. Əgər aşağı səviyyədə olan düşüncə öz yaradıcılığını bəzən yoxdan var etmək kimi anlayırsa, daha üst səviyyədə olanlar həm ideyanın mənbəyini, həm də onun reallaşması üçün istifadə olunan “yoxluğun” mənbəyini bilir və dərk edir. Üstşüur isə yoxluğun ümumiyyətlə olmadığını dərk edir. Onu da qeyd edək ki, yoxluğun bu növünün araşdırılmasından belə məlum olur ki, o, var olan hansı isə inkişafın, qabiliyyətin məntiqi davamıdır. Məsələn, bir uşaq dünənə qədər bilmədiyi fizikanı öyrənməklə onun həmin elmə olan istedadı oyanır. Bu, yoxluqdan yaranan bir sevgi, bacarıq deyil, onun vacib eydosunda var olan həqiqətin aktivləşməsi və zamanında üzə çıxmasıdır. Buna nümunə kimi uzaq məsafədəki səs dalğalarını tutan radionu, yaxud simsiz telefonları göstərmək olar: yoxluqdakı varlığı dərk etmək və yeni nizam üçün istifadə etmək.

Üçüncü halda insan müəyyən bir ideyanın reallaşmasının mümkün olmadığını anlayır. Bu, mövcudluğu mümkün olmayan varlıqdır. Onu da əlavə edək ki, ideya kifayət qədər konkret olanda, köməkçi biliklər kifayət qədər olanda, onun var, yaxud mümkün olmaması daha

aydın görülür. Burada yoxluğa səbəb kənar təsirlə bərabər şüurun özü-nün də hazırlıqsız olmamasıdır. Ya ideya konkretləşə bilmir, əlavə bi-liklər kifayət etmir, ya da onun reallaşması üçün lazımi material tapıl-mır, şərait yetişmir və həmin ideya yoxluqda qalır.

Belə məlum olur ki, yoxluq insanın düşüncəsinin məhsuludur və bölgü də şüurun səviyyəsinə uyğun aparılır. Bu, bir tərəfdən, qaranlıq, hələ dərk edilməmiş şeylərə əsaslanır, digər tərəf-dən, şüurun radiusuna. Başqa sözlə desək, şüurun yazılmamış bir qanunauyğunluğu var ki, onun hü-dudlarından kənar qalan yox hesab edilir. De-məli, şüur nə qədər çox inkişaf edərsə, bir o qədər “yoxluq” azalar. Dediklərimizi dəniz radarı ilə izah edə bilərik (*sxem 16*): radarın çatdığı yerlərdən kənar qaranlıqdır və oradakı “varlığı” ya yaxınlaşıb işıqlandırmaqla görmək mümkündür, ya da məntiqlə təsəvvür etmək.



Sxem 16. Dəniz radarı.

Nə qədər paradoksal olsa da, bəzən mütləq varlığın qəbulu özün-də yoxluq anlayışını da ehtiva edir. Məsələn, “Allahın yoxdan var et-məsi” ifadəsində, bir tərəfdən, Onun Yaradan olması qəbul edilsə də, hansısa bir “yoxluq” da diqqəti cəlb edir. Bu, Yaradandan başqa “yox-luq” deyə bir ideya mənbəyinin olmasına işarə edir. Halbuki, məntiqlə, var olanın içində yoxluq ola bilməz. Maraqlı faktdır ki, müqəddəs mətnlərdə – Bibliya və Qurani-Kərimdə də qeyd edilmir ki, Allah məhz yoxluqdan var etdi. Bibliyanın “Yaradılış” surəsinin təfsirində yazılır ki, müqəddəs mətnə Allahın nədən yaratdığı deyilmir ki, insanlarla analogiya yaranmasın. Kitabın ön sözünün müəllifi onu da əlavə edir ki, əvvəllər təfsirdə də “yoxluqdan yaratmaq” ifadəsi olmayıb, sonra-dan əlavə edilib.¹ Məntiqlə dini kitablarda belə bir şey yazıla bilməz, çünki bu, ikinci əzəli varlığın qəbulu deməkdir. Eyni zamanda, hər şe-yin sonunun yoxluq olması haqqında da bir məlumat yoxdur.

¹ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания/ Пер. с иврита, предисл. и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2007, с. 12.
https://vk.com/doc89166821_437895638

Sufi fenomenologiya

Beləliklə, obyektiv gerçəklik kimi yalnız varlıqdan danışmaq olar, yoxluq isə şüurun səviyyəsindən asılı olaraq varlıq haqqında təsəvvürdür. Bunu bir növ işıq və qaranlığa bənzətmək olar: işıq artdıqca qaranlıq azalır.

§ 65. Fenomenoloji ardıcılıq və şüurun aktları

Fenomenoloji reduksiya şüurun intensiyasının tək istiqamətə yönəlməsidir. Bu zaman şüurun potensialı və bacarıqları, korrelyatları həmin istiqamət ətrafında səfərbər olunur. Buna görə də, fərqli şüur səviyyələrində fenomenoloji reduksiyanın nəticələri fərqli olunur. Eyni obyektin öyrənilməsi zamanı bir neçə idrak çevrəsinin zəruriliyinin səbəbi də budur. Altşüur qaranlıq yaddaş hesab edildiyinə görə, fenomenoloji reduksiya yalnız digər iki səviyyədə mümkündür. Fenomenoloji reduksiya iki mərhələdən ibarətdir: daxili (özünüreduksiya) və xarici. Birinin varlığı mütləq digərinin də aktivləşməsini şərtləndirir. Özünüreduksiya nə qədər dəqiq olursa, bir o qədər də şüurun işığı artır, cillənir və obyektə münasibəti dəqiqləşir. Eyni zamanda, xarici reduksiyanın nəticələri, qazanılan yeni biliklər bilavasitə özünüreduksiyada əks olunur, bir növ onun xammalını artırır.

Fenomenoloji ardıcılıq fenomenlərin bir-birini tamamlamasıdır. Bu, şeyin atomar quruluşundan fərqlidir. Belə ki, bir şeyin maddi quruluşu bir dəfə təyin edilir və sona qədər də dəyişməz olaraq qalır. Məsələn, kimyəvi reaksiyalarda müəyyən ardıcılıq pozulanda, yaxud kəmiyyət dəyişikliyi olanda, partlayış ehtimalı da yaranır, ümumiyyətlə başqa bir maddənin alınması da. Məsələn, şüşə və büllur tərkiblərindəki qurğuşunun faizinə görə fərqlənir. Yaxud qrafit və almazın tərkibi eyni olsa da, məhz elektronların quruluşuna görə, biri kövrək və qara, digəri möhkəm və şəffaf olur. Bundan fərqli olaraq, şeyin eydedik quruluşu dəyişkəndir və ona düşən işıq fokuslanmasından asılı olaraq eydoslar yerini dəyişə bilər. Fenomenoloji reduksiya fenomenoloji ardıcılıqla hərəkət edir. Belə məlum olur ki, başlanğıc təkən şüurun intensiyasıdır və nəticənin nə dərəcədə həqiqəti əks etdirməsi ondan asılıdır. Belə nə-

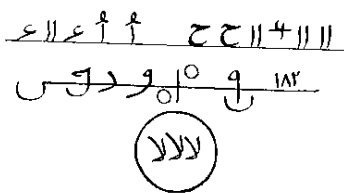
Sufi fenomenologiyanın əsasları

ticə çıxır ki, fenomenoloji ardıcılıq şüurun intensiyasının irəliləmə mərhələləridir. Onu da qeyd edək ki, eydedik quruluşun dəyişməsi zahirədə bəlli olmur və şeyin tərkibi, keyfiyyəti, görkəmi dəyişməz qalır. Necə ki, atomar quruluşun öyrənmək üçün eksperimentlər, təcrübələr aparılır və bu zaman onu dəyişməli olur, eydedik quruluşa da müdaxilə edib onu dəyişən şüurun intensiyasıdır. Hər mütəxəssis şeyə öz marağı, bacarığının imkanları daxilində baxır. Yəni şüur həmin şeydə özünə lazım olan ardıcılığı və keyfiyyətləri görür. Dəyişən idrak xətti – şüurun intensiyası və ona müvafiq olaraq fenomenoloji ardıcılıqdır. Belə bir maraqlı faktı da əlavə edək ki, dəqiq elmlərdə keçirilən təcrübələr, hesablamalar başqası tərəfindən davam etdirilə bilər, çünki atomar quruluş təkdir, dəyişməzdir. Bu axtarışlar eydedik qata keçəndən sonra isə bu mümkün olmur. Çünki filosofların, düşüncə sahiblərinin, yaradıcı insanların yolları fərddir, təkrar olunmazdır, çünki həmin yol yalnız onun şüuruna məxsusdur. Sadəcə alınan son nəticə ümumi həqiqətə çevriləndən sonra ondan hər kəs faydalana bilər. Bütün şeylər eydedik səviyyədə daha böyük sistemin tərkib hissələri kimi bir-biri ilə əlaqəlidir. Buna görə də şüur bir varlıqdan digərinə keçid edə bilər.

İntensiya obyektin eydedik strukturuna müdaxilədir və bu zaman ilk qarşılaşdığı şey xaosudur. Eydoslar üzərlərinə düşən intensiyadan asılı olaraq işıqlanır, ancaq özləri hər hansı iradəyə malik olmadıqlarına görə, müəyyən sistem üzrə düzülmlər, gizlənmirlər, yaxud önə keçmirlər. Onları düzən və müəyyən ardıcılıq üzrə işıqlandıran fenomenoloji reduksiya olur. Başqa sözlə desək, şüurun ilk müdaxiləsi nöqtədən başlayır. Nöqtədən sonra hansı fiqurun açılması isə fenomenoloji reduksiya zamanı bəlli olur.

Dediklərimizdən belə məlum olur ki, eydedik struktur sabit bir formaya malik deyil. Hər nə qədər vacib eydosu nüvəyə, mümkün eydosu da onu əhatə edən qabıqlara bənzətsək də, bu, hərfi mənada qəbul edilməməlidir. Bəli, həqiqətən də mümkün eydoslar üzdədir, maddi formada konkret təzahürə malikdirlər. Bu fakt onları daha tez, hiss orqanları tərəfindən qavranılmağa şərait yaradır. Bununla belə, qeyd etdiyi-

miz kimi, intensiyadan asılı olaraq ardıcillıq dəyişə bilər. Məsələn, Nikola Kuzanlı bu ardıcillığı nöqtə-üçbucaq-çoxbucaqlı-çevrə şəklində görüb. Mənsur Həllac isə nöqtə-xətt-xaotik hərflər-çevrə şəklində* (sxem 17). Ola bilsin ki, son nəticə çevrə olduğuna görə, vacib eydosu mərkəzdə, digərlərini isə onun ətrafında təsəvvür edirlər. Lakin bu, bir faktdır ki, şüurun intensiyasının gücündən asılı olaraq, idrak xətti istənilən eydosdan başlanıla bilər. Təkrar edək ki, aparıcı qüvvə intensiyadır və burada iki hal mümkündür. Bir var, mütəxəssis konkret bir fakt axtarışındadır. Məsələn, dəmirin korroziyası yalnız müəyyən şərtlər altında



Sxem 17. İdrak ardıcılığı.

bir məqam var. Həqiqətən də, son qərara bir təsiri olmayan bəzi faktlar qaranlıqda qala bilər, nəticənin dəqiq alınması üçün isə nüvə mütləq öyrənilməlidir. Sonda nüvənin özü də mütəxəssisə alınsa belə, idrak xətti mütləq nüvədən keçməlidir, çünki mümkün eydosların keyfiyyət və xüsusiyyətlərində onun bilavasitə təsiri var.

Bir də var, şüur öz nüvəsindən başlayaraq axtarışa çıxır. Bu zaman vacib eydos aydınlanana qədər bütün mümkün eydoslar öyrənilir – nüvənin reallaşmasında, təzahüründə rolunu oynayan və bütün keyfiyyət və xüsusiyyətlərinin daşıyıcıları olaraq. Eyni zamanda, hər biri mütəxəssisə alınır. Məqsəd nüvəyə çatıb onun vasitəsilə daha böyük sistemə keçid etməkdir. Məsələn, dəmirin nüvəsinin öyrənilməsi vasitəsilə keçiricilər, yaxud bərk metallar haqqında daha geniş məlumatlara keçid mümkündür.

İnsan da müəyyən eydedik quruluşa malikdir və idrak prosesində onun da fenomenoloji ardıcılığı dəyişə bilər. İnsan gün ərzində fərqli

* Mənsur Həllacın bu sxemində hərflər düşüncəni, xətt tək Yaradanı ifadə edir. Yuxarıdan aşağı insanın idrakı a) tam kaos şəklindədir və Tək həqiqətdən (düz xətt) kənarlıdır, b) nisbətən nizama düşüb, aydınlanıb və Tək həqiqətlə kəşifən nöqtələri var, c) Yaradanın Özünün dərkini idrak fəvqindədir.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

funksiyalar yerinə yetirməli olur və hər birində ayrı-ayrı bacarıqları özünü göstərir. Daxili fenomenoloji ardıcılığı təyin edən yenə də şüurun intensiyasıdır. Bu, özünüreduksiyaadır. İdrak prosesi daxili eydedik quruluşla obyektin eydedik strukturu arasında körpünün salınması, xəttin çəkilməsidir. Özünüreduksiya daxili işığın artmasını və dəqiq fokuslanmasını təyin etməklə yanaşı, həm də düzgün korrelyatların təyini. İstər Mənsur Həllacın, istərsə də Kuzanlının sxemləri bir daha təsdiq edir ki, fenomenoloji reduksiya çox mərhələli prosesdir. Bu, hər mərhələyə uyğun korrelyatların da dəyişməsidir.

Şüurun daxili radiusunun artması onun korrelyatlarının sayının və funksiyasının artması deməkdir. Onu da qeyd edək ki, əslində, dəyişən korrelyat deyil, ondan istifadə edən şüurun səviyyəsi və fenomenoloji ardıcılığıdır. Necə ki, bir qələmlə həm şeir yazmaq olur, həm də cizməqara çəkmək, eləcə də, şüur inkişaf etdikcə, korrelyatların da daha üst qabiliyyəti üzə çıxır. Məsələn, göz baxmaqla bərabər həm də görür, diqqətli baxışla bir keyfiyyəti digərlərindən ayıra bilir. Rəssamın gözü isə hətta mövcud olmayan rəngi və onu alacağı yolları da “görür”. Eləcə də qulaq eşidib dinləməyə bilər, dirijorun qulağı isə 30 nəfərlik orkestrdə neyin səsini fərqləndirir. Bir daha vurğulayaq ki, şüurun qatlarına uyğun olaraq korrelyatlar fərqli funksiya yerinə yetirə bilər.

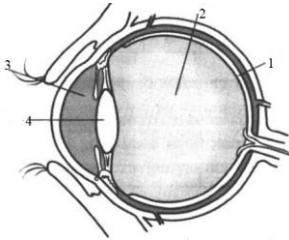
Ontik mövcudluqda fenomenoloji ardıcılıq daha çox mümkün eydoslardan ibarət olur. Burada məhz müəyyən şəraitin formalaşdırdığı struktur var ki, şüur da yalnız onları tanımağa cəhd edir. Məsələn, polisdən mütəxəssis kimi təyin edən sonradan qazanılan və onu ontik tanıdan keyfiyyətlərdir: fiziki hazırlıq, silahdan istifadə, cinayətkarla söhbət bacarığı və s. Onun ontoloji mahiyyəti yalnız müəyyən şəraitdə üzə çıxar bilər və nə qədər qərribə də olsa, təəccüb, heyranlıq doğurur. Maraqlıdır ki, küçədə yıxılan bir insana kömək göstərən həkimin hərəkəti normal, hətta borc kimi qəbul edildiyi halda, polisə eyni hərəkəti icraiyyətdə böyük səs, rəğbət yaradır. Əslində, ikisi də insandır və insani keyfiyyətlərə malik olmaları təəccüblü deyil, məntiqlidir. Ancaq ön planda onların ontik mahiyyəti durduğuna görə, cəmiyyət fərqli reaksi-

ya verir. Nə qədər qəribə olsa da, deməliyə ki, yaddaşlarda qalan ilk növbədə ontik mahiyyət olur.

İntensiyanın irəliləməsində yaddaşın rolu böyük olduğuna görə, onu həm də fenomenoloji ardıcılığı təyin edən korrelyat adlandırmaq olar. Əvvəla, burada həm də qaranlıq yaddaş faktoru var ki, ən gözlənilməz anda aktivləşə, prosesə, hətta fenomenoloji ardıcılığa təsir göstərə bilər. İkincisi, şüurun öz yoluna davam etməsi üçün keçmiş biliklərin üzərinə yeniləri gəlməlidir. Yoxsa hər dəfə sıfırdan başlamaq effekti yaşamalı olacaq. Yaddaşın zəifliyi, şüur və yaddaş arasında əlaqənin zəifliyidir. Şüur əlaqələndirici rolu oynayır, yəni özündə hər hansı informasiyanı tutub saxlamır, ya yaddaşa, ya düşüncəyə, ya da fəaliyyətə yönəldir. Belə olan halda, bir anlıq yaddaşa əlaqənin itməsinin nəticəsini təsəvvür eləmək çətin deyil. Yəni əslində bütün biliklər yaddaşa qalır, sadəcə şüurla əlaqə itdiyinə görə, yararsız, passiv hala düşür.

§ 66. *Şüur – optik prizma olaraq və Loqos*

Şüur şəffaf şüşə kimi yalnız sadə keçirici deyil. O, daha çox üzərinə düşən işıq şüalarını dəyişərək ötürən optik prizmadır. İnsanın ilahi



Sxem 18. Gözün quruluşu.

aləmlə əlaqəsi ruhu ilə yanaşı, həm də şüurundakı nuru ilədir. Düzdür, hər ikisi bütün yaradılmışlardan var. Sadəcə insana məxsus nurun əlavə funksiyaları onu bir növ optik prizmaya çevirir. Əgər insan orqanizmini gözə oxşatsaq, şüur onun bülluru rolunu oynayır* (*sxem 18*): ən kiçik işıq zərrəsinə belə reaksiya verən və aldığı informasiyanı ya yaddaşa, ya altşüura ötürür. Nəzərə almaq lazımdır ki, necə ki, göz yalnız büllurdan ibarət deyil və görmək üçün bütün orqanlar bərabər fəaliyyət göstərməlidir, eləcə də, idrak prosesi yalnız şüur deyil, onun ağla, yaddaşa, korrelyatlara və s. ehtiyacı var. Xatırladaq ki, şüur məhz varlıqdakı işıq

* 1 – tor qişa, 2 – şüşəvari cisim, 3 – buynuz qişa, 4 – büllur.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

zərrələrinə fokuslanmaqla, onu haqqında informasiya alır. Şüür biliyi həm də yaddaşdan alaraq düşüncəyə ötürür, yəni yalnız xarici təsirlərin qəbul edilməsində deyil, həm də daxili proseslərdə iştirak edir. Burada əhəmiyyətli məqam ondan ibarətdir ki, şüür müəyyən mahiyyətə malikdir və informasiyalar məhz həmin filtdən keçir və “sınır”. Məhz şüür sayəsində insanın bacarıqları və bilikləri arasında əlaqə yaranır, düzgün istiqamətdə fokuslanır. Eyni zamanda, aldığı informasiyanı sistemləşdirib, rəşional və irrəşional bilikləri fərqləndirə bilir. Əks halda, düşüncədə bir xaos yaşanar. Əvvəlki paraqrafda qeyd etdiyimiz kimi, şüurla əlaqə itəndə düşüncə də passivləşir, yaddaş da. Özünüreduksiya prosesi aktivləşməyən insanın ‘bülluru’ – şüuru sadəcə şüşəni xatırladır – hər şeyi olduğı kimi ötürür, bəzi şeyləri isə ümumiyyətlə görmək qabiliyyətindən məhrumdur. Bu mənada şüür yaradılışdan mövcud olsa da, insan onu “cılalamalı”, işlək hala gətirməlidir, eyni zamanda, onun bulanmaması, qara pərdə ilə örtülməməsi üçün diqqətli olmalıdır.

Sührəvərdi fəlsəfəsinə görə, “hər dəfə nur və nurlanma artdıqca, qahir nura eşq və məhəbbət də çoxalır. Nurlar Nurundan (gələn) zənginlik və yaxınlıq da artır”.¹ İnsanın hərəkətə və inkişafa qadir nuru şüurunda olduğuna görə, nurla bağlı bütün əməliyyatlar şüurda baş verir. Burada üç proses gedir və onlar bir-birini həm tamamlayır, həm də şərtləndirir. Xatırladaq ki, termodinamikanın ikinci qanununa görə, güclü enerji zəifə doğru axmalıdır. Lakin bunun üçün əvvəlcə həmin şeylər təmasda olmalıdır. Bir-birindən uzaq obyektlərin enerjisi nə qədər güclü olsa da, hər hansı keçid olmur. Şüür ruhu ilə əlaqəni yaratmaqla və öz mahiyyətini tanımaqla ilahi nurla təmas yaratmış olur və bu vasitə ilə nuru artır. Bu – özünüreduksiya. İlahi nurun mənbəyinin açılması şüurun daha üst qata meylini və cəhdini artırır. Şüurun nur mənbəyi Loqosdur. §27-də ilkmənbədən yazanda vurğuladığımız kimi, Vətənə – ilkmənbəyinə dönmək istəyi yaradılışdan mövcuddur. Sührəvərdi onu, bu kiçik nurun böyük nura eşqi adlandırır. Nəhayət, üçüncü proses şüurdan obyektə axan enerjidir. Şüurun nuru nə qədər güclü olarsa, bir o

¹ Sührəvərdi, Hikmət əl-İşraq, s. 223.

Sufi fenomenologiya

qədər radiusu genişlənər və daha çox eydosun nurunu öz nuruna qata bilər. Bu, xarici fenomenoloji reduksiyadır. Göründüyü kimi, şüurun nurunun inkişafı fizika qanunu üzrə hərəkət edir, sadəcə, ilk addım, ilahi nurla şüur arasında təmas nöqtəsini bərpa etmək lazımdır ki, enerji mübadiləsi başlasın.

Özünüreduksiya ilk növbədə özünü tanımaq, öz potensialını idarə etməkdir. Eyni zamanda bu, özünün Loqosla əlaqəsini dərk etmək deməkdir. Fərq eləmir, şüur gələcəkdə həmin əlaqə ilə nə qədər irəliləyə biləcək. Əsas olan, həmin əlaqənin varlığını dərk etməsidir. Loqosla əlaqə sabit xətdir. Bu xətt həmin şüuru hər hansı xaosa düşməkdən, idrak yolunda mümkün eydoslara keçib əsas inkişaf xəttindən yayınmaqdan, başqa şüurların təsiri altına düşməkdən xilas etməklə yanaşı, Mütləq Varlığın təsirini aydın və vaxtında görməyə kömək edir. Başqa sözlə desək, Loqosla əlaqə şüurun sabit varlıq şərtidir. Yəni bir var sabit bir xətt üzrə hərəkət edə və oradan enerji ala. Bir də var fərqli təsirlər nəticəsində tez-tez istiqamət dəyişə, idrak trayektoriyalarını tez-tez yarımqıq qoya, enerjisi tükənə. Loqos həmin sabitliyin təminatıdır. Loqosla əlaqə idrak prosesinin üçüncü – həqiqətin haqqı mərhələsidir və bu, şüurun baxış bucağını dəyişdirir, radiusunu genişləndirir.

Şüur nə qədər Loqosa çox yaxınlaşırsa, bir o qədər öz fəaliyyətini dəqiq hesablayır. Loqosdan uzaq olan şüur daha çox xaosa düşür, öz üzərində idarəni itirir. Loqosa yol vacib eydoslardan – mahiyyətdən keçir, mümkün eydoslardan deyil. Məsələn, bəzən rəşional şüuru kifayət qədər inkişaf etmiş bir şəxs elə düşünür ki, mövcud vəziyyət, ətrafında baş verənlər onun nəzarəti altındadır və heç bir halda başqasının təzyiği altında düşə bilməz. Ancaq şərtlərin gedişi ani olaraq əks istiqamətdə dəyişir və məlum olur ki, yanılmış. Əslində burada təəccüblü bir şey yoxdur. Mümkün eydoslar səviyyəsində inkişaf edən şüur özü də mümkün eydos “statusundadır”. Bu isə o deməkdir ki, hər hansı başqa bir şüur onu öz planlarında “xammal” kimi istifadə edə bilər.

İnsan sosial varlıqdır və qeyd etdiyimiz kimi, onun ontik mahiyyəti ontoloji mahiyyətdən daha aktualdır. Onun şüurunun dəyişməsi ilk

Sufi fenomenologiyanın əsasları

növbədə məhz onun yaxın çevrəsində, cəmiyyətində hiss olunur, fayda verir. Düzdür, idrak prosesi, fenomenoloji reduksiya daxili prosesdir. Bu, müəyyən laborator reaksiyalar, təcrübələr tələb etsə belə, şüurda gedən təhlillər üstünlük təşkil edir. Çünki yalnız şüurun təsdiqindən sonra ideya reallaşa bilir. Bu, şüurun öz daxilində də, Loqos səviyyəsində baş verə bilər. Hətta sınaq-səhv metodu, yəni təcrübənin şüuru qabaqlaması da şüurun şübhələrinin təsdiqi, yaxud inkarıdır. Maraqlıdır ki, şüur nə dərəcədə dəqiq, dərin və geniş bir mahiyyətə sahib olması onun sosial varlığında da təzahür edir. Hətta həmin şəxs gündəlik rutindən, ictimai-siyasi proseslərdən uzaqda dursa belə, onun cəmiyyətə təsiri güclü olur. Bunu radiasiyanın şüalanmasına, yaxud termodinamikanın ikinci qanununa bənzətmək olar: ilahi aləmdən alınan, Loqosda təsdiqlənən nur mütləq kənara axacaq. Yeri gəlmişkən, xatırladaq ki, bəzi mistik təriqətlərdə tərki-dünyalığı, cəmiyyətdən uzaq qalması Mütləq varlığa ucalmağın və Universal Harmoniyaya qoşulmağın əsas şərti hesab edilirdi. Lakin insanın mahiyyətini və missiyasını bilən heç bir müfəkkir belə bir mövqeni dəstəkləməyib və hər hansı bir yolla digərləri üçün bələdçi olmağı bacarmışdır. Çünki qazanılan bilik, formalaşan Mən cəmiyyətdə reallaşır. İnsan hər nə qədər sonsuzluqla təmasda olsa da, mənən yüksəlsə də, Loqosla vəhdət yaşasa da, o, maddi dünyanın, səbəb-nəticə şərtlərinin hakim olduğu məhdud dünyanın sakinidir. Maddi dünyada reallaşmayan, rasionallaşmayan hər hansı irrasional bilik, ruhani təcrübənin nəticəsi şüurun daxili radiusdan çıxmasına və bəlli müddətdən sonra eyni çevrə boyu hərhlənməsinə səbəb olur. İnsan nə fiziki varlıqdan məhrum olan mələk, nə də ruhdan məhrum daşdır. O, məhz insandır və inkişafı, qazandıqlarının cəmiyyətdə inikası da bu qanuna uyğunluğa tabe olmalıdır.

§ 67. Şüurun mücərrədliyi və Loqos

Şüur mücərrəd fenomendir. Bununla belə, olduğu məhdud insan sistemi onu konkret çərçivəyə salır. Konkretlik özünü kiçik yaşlarından şüurun həcmi böyüdən və zənginləşdirən biliklərdə, məfhumlarda, in-

san yaradıcılığının nəticəsində göstərir. Üstəlik nəzərə almaq lazımdır ki, şüur daha çox özünün rasiona və konkret tərəfi ilə tanınır. Onun əbədiyyətə deyil, *tode ti*-yə və *indi*-yə fokuslanması səbəbindən şeylərin ontik mövcudluğu ontoloji mahiyyətini üstələyir. Əslində, bu məsələlərə müəyyən dərəcədə aydınlıq gətirmişik. İndi isə diqqəti başqa şeyə yönəltmək istəyirik. Konkretlik şeyin özündədir, yoxsa bunu ona şüur şamil edir və əksinə? Üstəlik, əgər konkretlik şüura məxsusdursa, o zaman şüur hər şeyi məhdud anlayır və hətta dərk etdiyi bir obyekt də özündə şey olaraq qalmırmı?

Biz şüuru təsadüfən mücərrəd adlandırmırıq. Nəzərə almaq lazımdır ki, o, bir tərəfdən malik olduğu daxili nur, digər tərəfdən, əlaqədə olduğu ruh onu universallığın bir parçası edir. Qeyd etdiyimiz kimi, hər şüur meqaşüurun *indi*-sidir, nöqtəsidir və onun açılmaq, həndəsi fiqura – çevrəyə çevrilmək imkanı var. Konkret şüurun mücərrədə çevrilməsi onun varlığının təsdiqi, mahiyyətinin açılmasıdır.

Hər şüurun öz intensiyası və idrak həddi var. Yəni bir var mütəxəssis öz sahəsinə aid bəlli, ümumi faktları araşdırır – şüur konkret çərçivədən kənara çıxmır. Bir də var, o, müəyyən konkret faktdan çıxış edərək şeyin mahiyyətini, ətraf mühitlə əlaqəsini, ən nəhayət onun hansı ümumi həqiqətin bir hissəsi olduğunu araşdırır – şüur mücərrəd müstəviyə çıxır, obyekt vasitəsilə özünün də mücərrəd mahiyyətini tanıyır. Buna yaxşı nümunə kimi, Nyutonun cazibə qanununu kəşf etməsini göstərmək olar. Düşən obyektləri başqa alimlər də görmüşdü, ancaq bu faktın dərininə, mahiyyətinə gedən Nyuton oldu. Bu hadisə onun şüurunun hansı radiusda çalışdığına göstəricisidir. Kəşf etdiyi qanunlardan da belə məlum olur ki, o, bütün təcrübələrində daha dərinə getməyə çalışırdı və alma nümunəsi ilə (qanunun kəşfinə məhz almanın səbəb olması mübahisəlidir) ən sadədən ən universal bir qanuna getməyin mümkünlüyünü göstərir. Nyutonun “Optika” əsərinin ön sözündə Eynşteyn yazır: “Təbiət onun üçün açıq bir kitab idi və o, çətinlik çəkmədən oxuyurdu. Təcrübələrin nəticələrini nizama salmaq üçün cəlb elədiyi konsepsiyalar sanki təcrübələrdən, çoxlu detalları qayğıkeşliklə təsvir

etdiyi və oyuncaq kimi sıra ilə düzdüyü incə eksperimentlərin özündən axıb gəlir. Bir simada o, eksperimentçini, nəzəriyyəçini, ustadı, onlardan az dərəcədə olmadan – söz rəssamını birləşdirirdi. O bizim qarşımızda güclü, əmin və tənha dayanır; onun sezgi sevinci və zərgər dəqiqliyi hər sözündə və rəsminə özünü göstərir”.¹ Bu sözləri Nyutonla yanaşı, konkret hadisələrin hüdudlarını keçib onun universal mahiyyətini axtaran bir çox mütəfəkkirə şamil etmək olar. Dediklərimizdə əhəmiyyətli bir anı təkrar vurğulayaq: təbii quruluşun mücərrədliyinə çıxmaq üçün şüur əvvəlcə öz konkretliyindən çıxmağı bacarmalıdır. Axı, şüurun özünün də əbədiyyətə çıxışı var və o, şəxsin ontik varlığı, *tode ti-si* ilə məhdudlaşa bilməz. Yalnız mücərrədliyə çıxmaqla şüur anlayır ki, Mütləq Ruhun dəyişməz təzahürlərini dünyaya tanımaq onun qüdrətindədir. Bəli, konkret obyektlər bitmiş formaya malikdir olsa da, unutmaz ki, vacib eydoslar öz aralarında əlaqəlidir və bu əlaqə Loqosa qədər gedib çıxır. Mücərrəd həqiqətlər şüurun hüdudlarına yerləşməyə bilər, ancaq prosesin başlanğıcı *indi*-dən, konkretdən başlayır. Bunu qəbul etməmək bütün həndəsi fiqurlardan yalnız nöqtənin, bütün musiqilərdən yalnız tək notun mövcudluğunu, gerçəkliyini qəbul etməyə bənzəyir.

Kvant fizikasına istinadən deyə bilərik ki, hər şey bizim gördüklərimizdən daha böyükdür və biz onu yalnız şüurumuz hüdudlarında qavraya bilirik, olduğu kimi görmək üçün əlavə cihazlara, hətta texnoloji kəşfə ehtiyac var, o isə hələ icad olunmayıb. Bu, o deməkdir ki, əslində, bütün yaradılmışlar konkretir, mücərrədlik yalnız onu tam qavraya bilməyən şüurdadır? Digər tərəfdən, Loqosda təsdiq edilən həqiqət şüurun gördüyü ilə eynidirsə, Loqosa nə ehtiyac var? Ümumiyyətlə, sabit mənbələrdəki həqiqətlə Loqosdakının arasında fərq varmı?

Məsələyə yaranışın tək-ümumi-tək prinsipi üzrə baxaq.

Sabit mənbələrdə hər eydos öz mahiyyət və missiyası ilə mövcuddur. Yaradılış prosesin də onlar əvvəlcədən təyin edilmiş ardıcılıqla öz yerini tutur. Buna gözəl nümunə kimi, ana bətnində embrionun yara-

¹ Самый великий физик. <https://habr.com/ru/post/484292/>

Sufi fenomenologiya

nıb insana çevrilməsini göstərmək olar. Ardıcılıq o dərəcədə dəqiqdir ki, onun hər hansı pozulma faktı ilə gələcək insanın orqanizmində anormallığı, xəstəliyi və s. təyin etmək olur. Bu, eydosların və prosesin özünün Yaradanının iradəsinin dəqiqliyidir. Tək Yaradanın ideyası hər yaradılan – ümumidən fərqləndirilən eydos aydındır. Onun reallaşması üçün digər aydın ideyalar əlavə edilir və konkret tək alınır. İnsan mövqeyindən vəziyyət nisbətən fərqlidir. İnsan özü eydos yaratmır və çox saylı eydoslar arasından öz ideyasını “görməyə” – tək təyin etməyə məcburdur. Şüurun nisbətən konkretləşdirə bildiyi həmin ideyanın reallaşması üçün digər təklər yenə də çoxsaylı eydoslar arasından seçilməli, öyrənilməlidir – mücərrəd mərhələ. Fenomenoloji reduksiyanın sonunda ideya konkretləşmiş olur və bunun dəlili olaraq maddi formanın çərçivəsinə düşməyə hazırdır. Yəni konkret təkdən başlayan proses konkret təklə bitir. Nyutonun nümunəsində də gördüyümüz kimi, bir konkret hadisə onu universal bir qanunauyğunluğa qədər aparır. Şüür həm vacib, həm də mümkün eydosları öyrənir, nəticədə ətrafına artıq tanıdığı təkləri toplayır. Yalnız bundan sonra o, ilk ideyasının son konkret halını yaratmağa qadir olur. Yeri gəlmişkən onu da əlavə edək ki, şüurun həcmi və konkretliyini təyin edən onun qazandığı biliklərdir. Ruhla əlaqə onun nurunu artırmaqla yanaşı, mücərrədlərə də yolunu açır. Xüsusilə vurğulayaq ki, bu əlaqə ruhun dərkini, qavranılması üçün deyil, çünki ruh təkeydoslu fenomendir və yalnız tanıma bilər. İnsan onu şüurunun çərçivəsinə salıb öyrənməyə çalışması əslində onun özünü deyil, şüurla konkret təsirlərini, təmaslarını öyrənmiş olurlar.

Dediklərimizdən belə məlum olur ki, mücərrədlik ilahi yaradılışda yoxdur və yalnız insana xasdır. Mücərrədlik şüurun hüdudlarının məhdudluğunun göstəricisidir. Son tək birincidən əlavə biliklərlə, zənginliyi, ən vacibi isə konkretliyi ilə fərqlənir. Bəli, biz vurğuladıq ki, ilk təkin konkretliyi olmasa, idrak prosesi irəliləyə bilməz. Lakin bu da faktıdır ki, əvvəla, həmin ideya çoxluq arasından hipotetik olaraq seçilir və idrak prosesi boyu dəyişə bilər, ikincisi, həmin tək mücərrədləşməyə, sonuncu konkret alınmaz. Nyutonun alması konkret olduğu qədər də

Sufi fenomenologiyanın əsasları

mücərrəddir. Cazibə qüvvəsi də yalnız almaya aid deyil, bütün yer sisteminə aiddir. Belə məlum olur ki, Loqosda təsdiq olunan həqiqət şüurdakı ilə eyni deyil, hətta ola bilsin ki, ilk ideya son nəticədə mümkün eydoslardan biri olsun.

Loqos dərk olunana bilən həqiqətlərin vəhdət aləmi və insan şüurunun radiusunun çata biləcəyi son həddir. Əgər sabit mənbələrdə bütün yaradılmışlar, hətta hələ mövcudluq qazanmayanlar da varsa, Loqosda yalnız dərk olunacaq və artıq olunmuş həqiqətlər mövcuddur. Yəni burada insanın idrak prosesinin artıq qüvvədə olduğu çərçivədə reallaşmış şeylərin həqiqətləri var. Sual yaranır: şüurun hansı radiusunun həddidir? Daxili, yoxsa xarici? Hər ikisinin. Əlbəttə, hər ikisi bir-birini tamamlayır – daxili radius obyektiv həqiqətə gedən yolun unikallığının, xarici isə obyektiv təbii quruluşun ehtiva olunan hissəsidir. Xarici radiusun uzunluğu Mən-in ehtiva potensialından asılıdır, Mən isə bilavasitə şüurun daxili radiusu sayəsində inkişaf edir. Bu səbəbdən, eyni obyekt haqqında ayrı-ayrı şüurlar həm fərqli informasiya alır bilir, həm də onu fərqli ifadə edir. Sabit ideyalarda yaranan bir tək həqiqət haqqında Loqosa bir neçə idrak zənciri uzanır. Çünki həmin ideya böyükdür, mürəkkəbdir və tək şüurun çərçivəsinə sığmır. Məhz bu prizmadan baxanda, həmin həqiqət mücərrəddir. Ona gələn idrak yolları həmin mücərrədliyin ayrı-ayrı konkret təzahürləridir. Onu da təkrar vurğulayaq ki, həmin mücərrədliyi konkretləşdirən və fərqləndirən insanın Mən-i, şüurudur.

Loqosun məhz hansı radiusun üzərində olması haqqında sualımız təsadüfi deyil. Zətən mücərrəd bir fenomen kimi Loqosun varlığını insan yalnız üstşüur qatında öyrənir və ona yönəli bilir. İlk baxışda belə düşünmək olar ki, insanın bəlli həqiqətlərlə şərtlənən, rəşional bir həyatı var və ondan kənarında olanlar sadəcə bu həyatı mürəkkəbləşdirir. Başqa sözlə desək, ontik mahiyyətlə və *tode ti* ilə kifayətlənən bir insan üçün maddi dünyanın fəvqündəki həqiqətlərin, Loqosun bir əhəmiyyəti yoxdur.

Dediklərimizdən belə fikir də yarana bilər ki, Loqosun həcmi və

Sufi fenomenologiya

həddini şüurların idrakı təyin edir. Əvvəla, əgər bütün bəşəriyyətin düşüncə tarixini nəzərə alsaq, onda etiraf etməliyik ki, şüuru yalnız müəyyən sonsuz məkanın zərrələrini qavrayır, dərk edir, şərhlər verir. Nyuton və kvant fizikası arasında bir müqayisə aparsaq, məlum olar ki, həmin məkanda artıq dərk olunmuş həqiqətlərlə yanaşı, hələ ki, özündə şeylər, yəni idrakını gözləyən şeylər də mövcuddur. Onu da xatırladaq ki, Loqosa gedən yol bir dəfə işıqlanır və sonra gələnlər üçün həmin kəşf ümumiləşir. Fikrimizi fransız riyaziyyatçısı Laqranjin Nyuton haqqında dediyi sözləri də təsdiqləyər: “O, ən xoşbəxt adamdır, dünya sistemini yalnız bir dəfə qurmaq mümkündür”.¹ İkincisi, Loqos sabit mənbələrin tərkib hissəsidir. Bu isə o deməkdir ki, onun həcmi təyin edən Yaradandır. Burada əhəmiyyətli bir məqama da aydınlıq gətirək. Qurani-Kərimə görə, İslam sonuncu din, Məhəmməd peyğəmbər (s.) isə sonuncu peyğəmbərdir. Bəzi təfsirçilər və mütəfəkkirlər bunu həm də ilahi vəhyin, yəni ilahi biliklərin dayanması kimi də şərh edirlər. Belə olan halda, bir paradoks çıxır ortaya. İlahi vəhyin dayanması insana verilən qüdrətin – öyrənmək, yaratmaq və ilahi iradədən kömək almaq bacarığı əlindən alınıb. Quranda bu barədə bir məlumat yoxdur. Digər tərəfdən, bəzi mütəfəkkirlərin iddia etdiyi kimi, Allah bir dəfə yaradıb və kənarda dayanıb. Məsələn, Leibnizlə Klark öz yazışmalarında məhz bu məsələni müzakirəyə çıxarırlar. Leibniz Yaradanı Fövqəldünya Əql adlandırır (Intelligentia Supra mundana) və Onu immanent hadisə kimi qəbul etmir. Klark isə əksinə, bildirir ki, Tanrı həm zahirdədir, həm batində.² Bizim də fikrimizə görə, dünya sistemi elə qurulub ki, Allahın müdaxiləsi olmadan da irəliləyir. Lakin burada başqa bir məqam diqqət tələb edir. Eydoslar özləri özlərini idarə etmir, yaratmır. Onların bir yaradıcısı var. Üstəlik, dünya sistemi daim hərəkətdə və dəyişməkdə olsa da, sabit bir qanunauyğunluq daim qorunur. Bununla yanaşı, insan idrakı da daim universal həqiqətdən hissələr kəşf etməkdədir, yəni Loqos da aktivdir. Və bütün bunlar 3 əsr əvvəl olduğu qaydada davam edir. Bu,

¹ Yenə orada.

² Лейбниц. Переписка с Кларком... s. 440.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

sabitliyin bir qoruyanı var.

Bununla yanaşı, maddi dünyada insanın yaradıcılıq faktoru da unudulmamalıdır. Sabit mənbələrdə yaradılanlar insan tərəfindən dəyişdirilə bilər. Onun təbii quruluşu dağıdıb yeni strukturlar yaradır və onlara tamamilə yeni məna, məzmun vermək qüdrəti var. Məsələn, hava cisimlərini öyrənmək üçün teleskopu, optik şüşəni, uçmaq üçün təyyarəni və daha kəşfin müəllifi insandır. Başqa sözlə desək, onların təbii quruluşunu Yaradan deyil, insan verib, deməli, məntiqlə, universal həqiqətlər sırasına daxil deyil. Belə olan halda, bəşəri yaradıcılığın həqiqəti də Loqosda əks olunurmu? Əgər olunursa, belə nəticə çıxartmaq olarmı ki, bəşəri yaradıcılıq da Loqosu zənginləşdirir?!

İnsanın yaratdıqlarını iki növə ayırmaq olar: daha böyük həqiqəti dərk etmək üçün vasitə (saat, optika, təyyarə və s.) və mövcud olanın əsasında tamamilə yeni. Birinci halda, idrak prosesi zamanı ortaya çıxan ehtiyac, acizlik əlavə köməyə üz tutmağa məcbur edir. İnsan zamanı olduğu kimi şüuruna yerləşdirə bilməyəndə onu hissələrə ayıran cihaz düşündü; şeylərin gözlə görünməyən hissələrini müşahidə etmək üçün mikroskop kəşf elədi və s. Bu mənada, insanın kəşf elədiyi bütün həqiqətləri vasitə adlandırmaq olar. Sadəcə bəziləri təbii quruluşun müəyyən hissələrinin kəşfidir, bəziləri isə insanın bacarıqlarını gücləndirən. İkinci halda isə yaradılan şeyləri Mütləq Ruhun təzahürlərinin ifadəsi adlandırmaq olar. Burada əvvəlki strukturu qismən dəyişməklə yenisi yaradılır: sənət və fəlsəfə. Yəni yaradıcılıq əsərləri universal həqiqətdə bu və ya digər dərəcədə öz yerini tuta bilər. Axı, sonra gələn və vahid harmoniyayı tanımaq istəyənlər üçün bu kəşflər bələdçi ola bilərlər. Məsələyə bu prizmadan baxanda, yəni hər həqiqətin aydınlanmasında ayrı-ayrı Mən-lərin rolunu qəbul ediriksə, onda birmənalı şəkildə təsdiqləməli oluruq ki, bəli, Loqosda insan yaradıcılığı da var. Bununla yanaşı, bir də fərqli bucaqdan baxaq. Xatırladaq ki, insan yeni eydos yaratmır. Deməli, insan yaradıcılığı kəmiyyətin deyil, keyfiyyətin dəyişməsidir. Mən həmin dəyişikliyin göstəricisidir. Mərmərdən hazırlanan heykəl eyni materialın fərqli formasıdır, onu Mütləq ruhun təzahü-

Sufi fenomenologiya

rü edən onu yaradan sənətkardır. Bernini ehtirası, Mikelancelo isə müdrikliyin verdiyi təmkin və səbri mərmər vasitəsilə ifadə edir. Bir əsərdə bir neçə xətt kəşisir: təbii quruluşu dağıtmadan ona verilən yeni məzmun, sənətkarın Mən-i və subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəşidiyi nöqtənin ifadəsi. İnsan ora artıq mövcud olandan əlavə yeni nə isə əlavə etmir. Bu o deməkdir ki, Loqosa sabit mənbələrdən olduğundan artıq heç nə daxil olmur. Sadəcə ümumi həqiqət Mən-lərin çərçivəsində təkrar canlanır.

Belə məlum olur ki, Loqosda vəhdət halında olan həqiqətlər arasında bəşəri yaradıcılığın da nəticələri var və bu, onun sabit mənbələrdən başlıca fərqi. Sadəcə zəruri bir vurğu ilə: düşüncələri ilə ilahi yaradılışın mahiyyətinə kifayət qədər yaxınlaşa bilmiş, təbii quruluşun eydedik qatını dərk etmiş və şüuru konkret maddi çərçivədən mücərrədlüyə çıxarılmış insanların yaradıcılığı. Bu, Yaradanın insana verdiyi ən böyük qüdrətdir. Belə düşünmək olar ki, qədim yunan miflərində tanrıların ya insan, ya da yarı insan şəklində təqdim olunması insana verilən imkan və bacarıqların əksi idi. Yaxud bəzi miflərdə, məsələn, Gilqameş, Prometey, yaxud Odisseyin macəralarında insan tanrılarla mübarizəyə qalxır, öz imkanları və bacarıqları ilə heç də tanrıdan aşağı olmadığını sübut etməyə çalışır. Maraqlıdır ki, bu miflərdə insanlar heç vaxt qalib gəlmir. Məsələ burasındadır ki, öz şüurunda kifayət qədər aydınlıq yaratmış, öz mahiyyətini dərk etmiş insan öz imkanlarını da yaxşı bilir. Başqa sözlə desək, qüdrətindən artıq bir iddia məhz əsl həqiqəti bilməməyin nəticəsidir.

§ 68. *Canlı və cansız dünya*

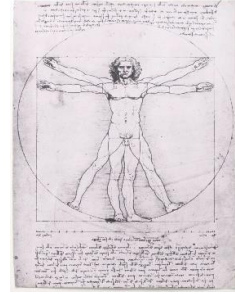
İnsan özü üçün ikitərəfli bir şablondur. Belə ki, o, əvvəlcə öz ətrafını, canlı və cansız dünyanı insan nümunəsində öyrənir, sonra da gəlmiş qənaətləri təkrar insana tətbiq edir. Sadəcə, bu dəfə düşüncələrinin nəticələrini qanunauyğunluq kimi təqdim edir. Belə qənaətlər arasında həqiqət olanı da var, olmayanı da. Bunun ən bariz nümunəsi Yaradanı insana, yaxud insanı yaradana bənzətməkdir. Yaxud insana və kainat

Sufi fenomenologiyanın əsasları

arasındakı müqayisələr. Məsələn, Leonardo da Vinçi e.ə. 1-ci əsrdə yaşamış arxitektör Vitruviusun sxemini və öz anatomik biliklərini birləşdirərək məşhur eskizini çəkir (sxem 19). Britannica ensiklopediyasında Heydenreichin yazdığına görə, Leonardo bununla insan bədəninin Kainatın analoqu olan mikrokosm olduğunu göstərmək istəyib: “Leonardo yazırdı: “Qədimdə insanı kiçik dünya adlandırırdılar və bu ad həqiqətən yerinə düşür, çünki insan torpaq, su, hava və oddan ibarətdir... və bu bədən torpağa bənzəyir”. O, insan skeletini qayalara (“yerin dayaqları”), nəfəs alarkən ciyərlərin genişlənməsini isə okeanların qabarma və çəkilməsinə bənzədirdi”.¹ Yaxud ümumiləşmiş elmi biliyə çevrilmiş Darvin təkamülü dediklərimizə nümunə ola bilər.

Biz məcazi bənzətmələrə heç toxunmuruz.

İnsanın heyvanla müqayisəsi, oxşar cəhətlərinin öyrənilməsi onu başqa sahələrdə də tətbiq etməyə imkan verir. Hələ qədimdə, orta əsrlərdə insanı öyrənmək üçün heyvanlardan istifadə edilirdilər və bu gün də elmi təcrübələrdə, insanın daxili orqanlarını öyrənilməsində heyvanlar insanları əvəz edir. Darvin nəzəriyyəsi isə onları canlıların təsnifatında eyni növə aid etməklə yanaşı, eyni təkamül zəncirinin halqaları olaraq qəbul etdi. Burada iki fakt əsas götürülür: insanın heyvani xüsusiyyətləri və heyvanların insani qabiliyyətləri. Məsələn, bu gün ən yüksək texnologiyalardan istifadə edərək delfinlərin səsində hansı informasiyanı ötürdüklerini öyrənməyə çalışırlar. Bu axtarışları mütəxəssislərin öz öhdəsinə buraxaraq biz yalnız bunu əlavə edə bilərik ki, insan heyvanlarda məhz özünə məxsus keyfiyyətləri axtarır. Yəni insanın müqayisə obyektini ilk növbədə özüdür. Delfinləri bir uzun ömürlü tısbağa ilə, yaxud qorilla ilə deyil, məhz insanla müqayisə edir, çünki insanı ən yüksək yaradılmış hesab edir və onunla müqayisə edə-



*Sxem 19. Da Vinçi.
Vitruvian insan.*

¹ *Heydenreich Ludwig Heinrich*. Anatomical studies and drawings of Leonardo da Vinci <https://www.britannica.com/biography/Leonardo-da-Vinci/Anatomical-studies-and-drawings>.

Sufi fenomenologiya

rək həmin heyvanın şüurunun, düşüncə qabiliyyətinin səviyyəsini, yaddaşını, hətta əxlaq normalarını təyin etməyə çalışır. Müqayisə adətən daha üst olanla aparılır və buna görə də, heyvanların, hətta bəzən bitkilərin də ruhunun varlığı, şüura malik olmaqları müzakirə mövzusunə çevrilir. Elm bu barədə qəti qərar çıxarmadığına və müqəddəs kitablar da da açıq ayələr olmadığına görə, biz bu məsələyə toxunmuruq.

Heyvanlar haqqında məlum olanlardan belə nəticə çıxartmaq olur ki, onların istər ruhu, istərsə də şüuru (əgər varsa) öz fiziki varlığının çevrəsindən kənara çıxmır. Əslində, bu təəccüblü deyil, çünki onların ruhunun ən son səviyyəsi elə heyvani mərtəbədir. Onların öz aralarında ünsiyyət imkanları belə bu çərçivədən kənara çıxmır. Heyvanın mahiyyətini ontik və ontoloji bölmək mümkün deyil, çünki o, indi nədirsə, mahiyyətə də odur. Başqa sözlə desək, insan və heyvan eyni fiziki quruluşa, refleks və reaksiyalara malik olsalar da, insan fərqli dünyanın sakinidir. İnsan əslində təbiətin bir hissəsi kimi yox, Yaradanın ilahi iyerarxiyasının bir hissəsi kimi yaradılıb. Heyvandan fərqli olaraq, onun şüurunun həddi öz insani çevrəsi deyil, maddi dünyanın fəvqündə olan Loqosdur. Onun böyüməsi, inkişafı heyvanlarda olduğu kimi yalnız üfüqi xətlə – fiziki deyil, həm də şaquli – daha üst dünyaya doğrudur. Və əgər birinci inkişaf müəyyən həddə çatandan sonra reqress başlayırsa, eyni şeyi mənəvi böyümə haqqında demək olmur. §14-də də qeyd etdiyimiz kimi, insan heyvanla eyni cəbhədə deyil, hətta əks cəbhədədir. İnsan olmadan da canlı və cansız aləm öz arasında mükəmməl harmoniyadadır. Əlbəttə, insan da bu harmoniyaya qoşula bilir, təbiətin səslərini, sirlərini öyrənir, lakin onun əsl harmoniyası daha üst aləmdir. Bunu nəzərdə tutan filosoflar da yaradılış iyerarxiyasında insanın yerini xüsusi təyin ediblər, onun nurunun, bacarıqlarının mahiyyətinin fərqliliyini vurğulayıblar. Təbiət insana nisbətdə daha konkretdir və onun hər sakini üçün aydındır. İnsanın isə həm də mücərrəd tərəfi olduğuna görə, hətta özü üçün də qaranlıqdır. Digər varlıqlarda işıq və qaranlığın payı əvvəlcədən təyin olunur və işığın artmaq imkanı yoxdur. İlahi aləmlə bilavasitə əlaqəsinə, şüurunun inkişafına müvafiq olaraq

insanda isə bu göstəricilər dəyişə bilər.

Deyilənlərdə daha bir vacib xüsusiyyəti vurğulayaq. İnsan hər yaş dövründə öz yaxın ətrafını – subyektiv dünyasını formalaşdırmağa çalışır. Düzdür, həmin dünyanın böyümək tempini və səviyyəsini obyektiv biliklər təyin edir, lakin onun keyfiyyətini, dəyərlərini formalaşdıran şüur özü olur. Buna görə də, bir çox məfhum yalnız subyektiv dünyaya məxsusdur. Husserl yazır: “Dəyərli, gözəl, mehriban, cazibədar, kamil, yaxşı, lazımlı, fəaliyyət, iş, və s. eyni zamanda, dövlət, kilsə, hüquq, din və başqa anlayışlar, yəni dəyərli, yaxud praktik fəaliyyətlərin əhəmiyyətli şəkildə strukturlaşmasına yardım etdiyi obyektivlik – bunların hamısına təbiətşünaslıqda yer yoxdur, onlar təbiətə aid anlayış deyil. Ancaq daxildən, fenomenoloji mənbələrdən anlamaq lazımdır ki, dəyər və praktika sferalarına aid olan bu predikatlardan mücərrədləşmə kimsə ixtiyarına buraxılmış azad mücərrədləşmə deyil. Belə ki, o, faktiki olaraq radikal şəkildə elmi sahənin heç bir özünə qapalı ideyasını, deməli, həm də özünə apriori olaraq özünə qapalı heç bir elmi ideya istehsal etməzdi”.¹ Əslində obyektiv təbiətlə özü arasındakı fərqi bilməklə insan ilk növbədə öz şüurunun sərhədlərini və imkanlarını öyrənmiş olur. Bəzi insanlar müəyyən həddə çatandan, bir növ fiziki göstəriciləri ilə bərabər şüurunun böyümək tempi də dayanır və həyatının, şüurunun qalan hissəsi həmin çərçivədən kənara çıxmır. Belə insanlar bütün obyektiv hadisələrə, həqiqətlərə yalnız öz subyektiv dünyasından dəyər verə bilər. Xatırladaq ki, şüurun böyümək zamanı və sərhəddi fiziki göstəricilərindən qat-qat çoxdur.

İddia etdiyimiz kimi, Loqos dərk edilmiş və ediləcək həqiqətlərin vəhdət aləmidir. Belə olan halda, insandan kənar dünyanın həqiqətləri orada əks olunurmu? Və onlar subyektiv həqiqət kimi daxil olurlar, yoxsa elə obyektiv dünyanın bir hissəsi olaraq qalırlar? Əgər insan Loqosa diaqonal xətlə deyil, çevrə boyu yüksəlsə, deməli, həm maddi, həm də onun fəvqündəki həqiqətləri qavrayıb, zəruri olanları seçib və kaos içində öz yolunu dəqiqləşdirib. Yəni obyektiv dünyanın müəyyən

¹ Husserl. Ideas...II, p. 27.

bir hissəsi – şüurun radiusu həcmində həmin çevrənin daxilindədir. Daha bir əhəmiyyətli məqam isə Loqosun məhz şüurun vasitəsilə işıqlanmasıdır. Bu isə o deməkdir ki, bəzi obyektiv həqiqətlər subyektiv baxışın işıqlandırdığı qədər, yəni, məsələn, hər hansı mərmər sal daş kimi deyil, möhtəşəm bir sənət əsər daxil ola bilər. Buna görə də, bir obyektiv həqiqət fərqli zamanlarda, hissə-hissə işıqlanıb. Məsələn, e.ə. 300-cü ildə Evklidin, 12-ci əsrdə Sührəvərdinin, 13-cü əsrdə Bonaventuranın, 17-ci əsrdə Nyutonun işıq haqqında görüşləri fərqlidir, ancaq eyni həqiqətin hissələridir. Şüurlar dəyişdikcə, şeylər haqqında məlumatlar da dəyişir. Belə məlum olur ki, obyektiv reallıq Loqosa yalnız vasitəli, yəni şüurla aydınlanır və vasitəyə uyğun olaraq dəyişə, haradasa ön plana çıxan bir həqiqət başqa bir yerdə köməkçi mövqeyində qalır. Bu mənada insan həm də digər yaradılmışlarla ilahi aləm arasında bir əlaqələndiricidir. Necə ki, öz varlığında fərqli mahiyyətləri, maraq dairələri ortaya çıxır, eləcə də, obyektiv reallığa münasibətdə o, tamamilə ikinci dərəcəli bir keyfiyyətlə hətta mahiyyəti də yox edə bilər. Yəni insan bir almaz dənəsini cilalayıb ondan çoxtərəfli bir brilyant düzəltdiyi kimi, obyektiv varlıqları “təkrar emal etməklə” onlara ikinci, üçüncü həyat verə bilər.

İnsan təbiət zəncirinin bir halqası deyil. Bununla belə, onun idrak çevrəsi təbiətə səbəb genişlənir və yaradıcılığı onun üzərində gerçəkləşir, yəni təbiəti “özünüküləşdirməklə” irəliləyir və öz ərazisini onun hesabına böyüdür. Husserl yazır: “Təbiət nəzəri subyekt üçündür; o, onun korrelyativ sferasına aiddir. Əlbəttə, bu sadəcə o demək deyil ki, təbiət artıq mümkün nəzəri, koqnitiv subyektin korrelyatı kimi tamamilə təyin edilib. Təbiət mümkün idrakın obyektidir, lakin o, belə obyektlərin bütün mülkünü tükəndirmir. Təbiət, saf təbiət olaraq nə dəyərlər, nə sənət əsərləri və s. şeylər ehtiva etmir, baxmayaraq ki, onlar mümkün idrak və elmin predmetidirlər”.¹ Burada incə bir məqamı vurğulayaq, Husserl təbiəti idrak prosesinin bir halqası olaraq görsə də, ondan daha böyük olduğunu, bir şüurla tükənmədiyini bildirir. Bu, həm də şüurun böyümək potensialıdır. Bununla yanaşı, Husserl təbiət vasitəsilə

¹ Yenə orada, s. 4.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

gerçəkləşən əsərlərin qaynağının əslində insan olduğunu vurğulayır. Filosofun dedikləri ilə razılaşımaqla yanaşı, onu da əlavə edək ki, təbiətdə həmin şeyin zərrəsi olmasa, insan onu yarada bilməz. Çünki, birincisi, onun yaratdıqları zəttən artıq yaradılmış üzərindədir. O, daşı odu yerinə yandıra bilmədiyi kimi, qrafiti də cilalayıb qiymətli daşa çevirə bilməz. Bunun üçün həmin şeyin mahiyyətində həmin potensial, mahiyyət olmalıdır. İkincisi, insan yalnız təbiətdə gördüyü, şüurda artıq əks olunmuş bir şeyi yarada bilər. Yəni hər nə qədər idrak zamanı çevrəni cızan şüur olsa da, çevrənin içindəki obyektiv reallıqdır.

Loqosa yüksələn yalnız üstşüurdur. Deməli, idrak xətti yalnız nüvələrdən keçən, mövcud çərçivədən kənara çıxan, ümumi biliklərdən bir anı seçib vacib eydosa qədər gedən və daha böyük sistemə keçən xüsusi təfəkkür. Burada yeni bir baxış bucağı formalaşsa da, və yeni bir mərhələ başlasa da, əvvəlki həqiqətlər də orada ehtiva olunur. Mövcuddur. Bundan başqa, üstşüur bir təkdən başlasa da, sonda kəşf elədiyi ümuminin mahiyyətindəki yeni bir qat olur. Ümumi dediyimiz təbiətin mövcudluğunu, inkişafını izah edən universal bir qanun da, bir prinsip də ola bilər. Məsələn, bir təkdən başlayıb Loqos səviyyəsində təsdiqlənən Nyutonun qanunları bir şəxsin deyil, təbiət ümumisinin bir təkidir. Məhz təbiətə – obyektiv gerçəkliyə məxsus olduğuna görə də, başqa şüurların da radiusunu genişləndirə bilər.

§ 69. Loqos və İnsan

Loqos və meqaşüur yaradılışın idraka açıq olan hissəsidir. Bununla biz, bir tərəfdən, insanın rolunu və əhəmiyyətini vurğulamış oluruq, digər tərəfdən, idrakdan kənarda da varlıqların mövcudluğunu və onların idrak fəvqündə olduğunu. Yəni həm insanın gücünü, həm də gücünün məhdudluğunu. Bu baxımdan, bütün yaradılışı da iki yerə ayırmaq mümkündür: insanlı və insansız hissə. Loqos birinci hissəni ehtiva edir. Qüdsi hədisi xatırlasaq, maraqlı bir nəticəyə gəlmək mümkündür. Yaradan bütün eydosların mahiyyətini bilir və tanıyır. Ona özünü tanıdan isə insan. İstər özünün, istərsə də digər varlıqların həm

Sufi fenomenologiya

nüvəsinin, həm də mümkün eydoslarının mahiyyətini üzə çıxara bilən, onların yerini dəyişdirib nüvə mümkün eydosa və əksinə çevirən, bir tərəfdən, şeylərin təbii quruluşunu öyrənib ora nüfuz edən və obyektiv həqiqəti öyrənən, digər tərəfdən, həmin quruluşu dağıdıb yerində öz ideyasının quruluşunu yaranan tək varlıq insandır. Bunu, az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bunu təbii almaz daşını cilalayıb çoxtərəfli brilyanta çevirməyə bənzətmək olar. Lakin burada vacib bir məqam nəzərə alınmalıdır. Necə ki, Loqos tək-tək həqiqətləri deyil, Tək həqiqəti ehtiva edir, eləcə də, ora yüksələn şüurlar fərdiyyətini itirir, yerində Universal İnsan qalır. Məhz belə olduğuna görə, bir dəfə işıqlanan idrak yolu ümumiləşir, bir dəfə genişlənən çevrədən başqa şüurlar da istifadə edir. Deməli, geniş mənada götürəndə, hər fərdin çalışdığı Loqosa çatmaq və Universal İnsan anlayışına qoşulmaqdır.

Bütün yaradılmışların insan üçün var olması məsələsi çox müzakirələrə səbəb olub və inanırıq ki, hələ çox iddialar, mövqelər təqdim ediləcək. Bəli, insan olmayanda, təbiət, kainat öz axarı ilə davam edər. Lakin Loqosda durğunluq yaranar. Biz tez-tez təkrar edirik ki, insan təbiət zəncirinin halqası deyil. Dediklərimizdən belə başa düşülür ki, insan sabit mənbələr və Loqos sisteminin mərkəz halqasıdır. Hətta belə iddia edə bilirik ki, Loqos insana görə və insan üçün vardır.

İnsanın gücü onun idrakındadır. Onun tən yarısı qavrama, tanıma, mənimsəmədirsə, digər yarısı da, onu ifadə etməkdir. Hər nə qədər şüurun imkanları çox, sərhəddi Loqosa qədər ucalsa da, ifadə etmək üçün insanın yalnız üç imkanı var: səs, söz və rəqəm. İbrahim peyğəmbərə şamil edilən və Bibliyanın ilk surəsinin təfsiri hesab edilən “Yaradılış Kitabı”nda (Yetsir Səfəri) tədqiqatçıların yazdığına görə, “hərflərdə üç yaradılış sferasının gizli mənası açılır: bəşəri, ulduz və planetar və il boyu zamanın ritmik hərəkəti sferası”.¹ Qurani-Kərim ayələrindən öyrəndiklərimizi də bura əlavə etsək, maraqlı bir məqam alınır: insan öyrənən və yaradıcı olaraq yaranıb. Əvvəlki paraqrafda qeyd etdiyimiz kimi, Loqosa onun da yaratdıqları daxildir. Müəyyən mənada, insanın ya-

¹ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания, с. 10.

ratmaq üsulları həm də onun idrak yollarıdır. “Allah, Döyüşlərin Rəbbi, İzrailin Qadiri otuz iki möcüzəli yolla yaratdı... və Öz dünyasını üç səfərlə (üsulla – *K.B.*) – yazı/hərf, rəqəm/hesab və nitq/nəqlə öz dünyasını yaratdı”.¹ Söhbət əlifbanın hərflərindən və onların ifadə etdiyi söz, rəqəm və səsdən gedir. Hər üçü həm yaradılışın, həm də insanın dilidir və özündə rasionel və irrasional bilikləri ehtiva edir. İnsan özünü də bu üç üsulla tanıyır və tanıdır. Burada əhəmiyyətli bir məqam var: hər nə qədər bunlar yaratmaq, ifadə etmək üsulları olsalar da, bütün növ bilikləri ehtiva etsələr də, şüur qəbul etdikləri arasında onlardan kənar qalanlar da var. Şüur Loqosda daha böyük həqiqətin də şahidi olur, təsdiqləyir, ancaq reallaşan yalnız bu üç üsula sığanlar olur. Həllacın dediyi kimi, Loqosda həqiqətlərin “hərfləri nə ərəbcə, nə də əcəmcə”².

Təbii quruluş sabitdir. Bu baxımdan, Loqosdakı həqiqət də sabit və bütövdür. Lakin onun şüura təsir gücü yoxdur. Əksinə, şüur onu dəyişə bilər. Buna görə də, Loqosa gedən yol tək və eyni deyil, şüurları sayı qəddərdir; həqiqət tam halda deyil, yalnız şüurun həcmi qədər açılır. Şüurun həcmi deyəndə biz bir neçə faktı nəzərə tuturuq. Birincisi, bu nur özündə şüurun bu səviyyəyə qədər qazandığı bütün biləkləri ehtiva edir. Buradan isə ikinci fakt alınır: bütün biliklər arasında öz xəttini tutub irəliləmək, əlavə bilikləri isə mötərizəyə almaq fenomenoloji reduksiyaadır. Bu, bir növ məcranı daraltmaqla axını sürətləndirmək və gücləndirməkdir. Üçüncü, bu, özünüreduksiya vasitəsilə öz imkan və potensialını tanıyan şüurun Loqosla əlaqə yaratmasıdır.

Bizim Loqosu meqaşüur adlandırmağımızın birinci səbəbi, oraya yüksələ bilmiş şüurların orada əks olunması, onların həddi hesab olunmasıdır. Bununla yanaşı, əgər insanı bir fərd çərçivəsinin fəvqündə qəbul ediriksə, o zaman Loqos Universal İnsanın şüuru, daha dəqiq desək meqaşüurdur.

¹ Yenə orada, s. 21.

² Həllac. Təvasin, s. 35.

IV bölmə. Sufi fenomenoloji reduksiya

§ 70. Sufi təcrübənin fenomenoloji reduksiyaya keçidi

Sufizm konkret təlim kimi İslam dini zəminində təşəkkül tapıb və onun prinsiplərinə əsaslanaraq həm öz fəlsəfəsini, həm də praktikasını qurub. Necə ki, İslam dini özündən əvvəlki dinlərin əsas prinsiplərini özündə ehtiva edib, yeni dünya şərtlərinə uyğun şəkildə təqdim edib, eləcə də Sufizmdəki həqiqət axtarışı prinsiplərinin köklərini qədim Hind fəlsəfəsindən tutmuş, Kabbalaya qədər, Plotin fəlsəfəsindən tutmuş Xristianlığa qədər bir çox dünyagörüşlərdə tapmaq mümkündür. Əslində bu, nəinki normaldır, hətta qanunauyğunluqdur. İnsan tək mahiyyətlə yaradılıb və Pifaqoru, Konfusini düşündürən həqiqətlər orta əsrlərin də, bu günün də, hətta gələcəyin filosoflarını düşündürəcək. Hegelin də vurğuladığı kimi, Mütləq Ruhun təzahürləri zaman və məkanın fəvqündədir. Buna görə də, qədim insanların zövq aldıkları gözəlliklər, sənətlər bu gün də zövq verir, onları düşündürən əbədi suallar bu gün də müzakirə mövzudur. Dəyişən şəraitlər, şərtlər, vasitələr, yəni ətrafdır. Mənəvi dünyası Mütləq Ruha köklənən insanın əsrlər, illər ərzində dəyişən yalnız zahiri olub. O, öz həqiqət axtarışlarını mövcud dinlə əsaslandırır, tanınan vasitələrlə, mərasimlərlə müəyyən formaya salır, malik olduğu qabiliyyətlərlə ifadə edir. Sufizm də müsəlmanın universal aləmə qədər uzanan həqiqət axtarışı təcrübəsi, Mütləq Ruhun əbədi təzahürlərini İslam dini zəminində təqdim edən düşüncə tərzidir.

Əsrlər ərzində mövcud şəraitin, dövrün tələbləri sufizmə də güclü təsir göstərüb. Nəticədə əsas prinsipi mənəvi kamilləşmə olsa da, bu gün daha çox zahiri forması, teatr səviyyəsinə yüksələn mərasimləri ilə

Sufi fenomenologiyanın əsasları

tanınır. Bunları nəzərə alaraq, sufizmi kənar, sonradan “yamanmış” prinsiplərdən kənarlaşdıraraq diqqət mərkəzində ana prinsipi saxlayırıq – insanın bütün gücünün, enerjisinin və potensialının tək həqiqətə gədən idrak yoluna sərf etməsini. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bu yol mərhələli və reduksiya xarakterlidir – mürəkkəbdən sadəyə, çoxdan təkə doğru aparır. Təhrifə uğrayan daha bir məsələ də şüura münasibətdir. Dini-mistik təlimlərə xas bir mövqə sufizmə də yad deyil – rasionallığın məhdudluğu kimi tam sıfırlanmasının zəruriliyi. Sufi mütəfəkkirlər də onu irrasionala keçid zamanı yetərsiz qəbul ediblər. Altından qalın bir xətt çəkərək vurğulayaq – ağılı inkar edib, ancaq ağıldan üstdə daha bir idrak qabiliyyətinin varlığına şübhə etməyiblər. Şüur haqqında bölmədə qeyd etdiyimiz kimi, konkret şüur ifadəsi işlənmir. Məsələn, Eyn əl-Qüzat Miyanəci yazır: “Bil ki, ağıl doğru tərəzidir və onun hökmü yalan olmayan həqiqi yəqinlikdir, o, heç vaxt zülmə təsvir edilməyəcək adildir. Bununla yanaşı, ağıl istəsə, özü ilə hər şeyi bəzəyər, hətta axirət işlərini, peyğəmbərliyin həqiqətini, əzəli sifətlərin həqiqətlərini. Bu istək onda şeytandandır. Bil ki, bu istək yavaş-yavaş ağıldan sonrakı həddin nurunun parlamasını yox edir”.¹ Mütəfəkkir idrak prosesində ağılı üstünlüklərini, həqiqətin təyində əsl meyar olduğunu bildirməklə yanaşı, onun məhdud olduğuna və daha üst qatda ziyan vura biləcəyinə işarə edir. Miyanəci onu da qeyd edir ki, “Allahın sifətləri iki yerə bölünür: bəzi varlıqlarda baxmaq yolu ilə dərk edilə bilənlər. Bura hakim, yaradan, xaliq kimi sifətlər aiddir və onlar ağılı dərk üçün təsvir edilirlər. Əslən varlıqla əlaqəli olmayan sifətlərə gəlincə, onların dərk və həqiqəti ağıldan sonrakı həddə uyğundur. Bunlar əzəmət, ucalıq, gözəllik, lətafət sifətləridir. Ağılı bu kəlmələrdən dərk etdiyinin hamısı onların həqiqətlərindən uzaqdır”.² Zənnimizcə, filosofun sözlərinə müəyyən aydınlıq gətirmək yerinə düşərdi. Yaradan öz yaratdığına əks olunur və insan onlar vasitəsilə Allahı tanıya bilər. İnsan öz bilik potensialına istinad edərək ilahi sifətləri adlandırır, təsvir edir. Mövcudat yal-

¹ Miyanəci. Zubdətü'l-həqaiq, s. 98.

² Yenə orada, s. 32.

Sufi fenomenologiya

nız maddi dünya ilə məhdudlaşmır və bu, bəzi ilahi sifətlərin rasiional düşüncə fəvqündə olduğuna da dəlalət edir. Burada təkrar diqqəti cəlb edən ağıldan üst mərtəbənin varlığı və orada aqlın acizliyidir. Üstşüura keçid zamanı vurğuladığımız bir faktı təkrar xatırladaq: müəyyən mərhələdən, artıq rasiional şüurun məhdudluğunun dərkə və ruhun şüurla birləşmək zərurəti zamanı tək həqiqətə yönəlmək üçün aqlın bütün qazandıqları və imkanları mötərizəyə alınmalıdır. Edith Stein bunu qaranlıqla üz-üzə qalmağa bənzədir.¹ Sufi mütəfəkkir Əbu Hüseyn Nuri aqlı belə təsvir edir: “Ağıl özü kimi acizlərə dəlalət edə bilər, çünki Allah aqlı yaradıb onu Öz vahidliyinin nuru ilə işıqlandırandan sonra ağıl Onun Allah olduğunu bildi. Deməli, ağıl Allahı ancaq Allahla tanıya bilər”.² Rasiional düşüncə öz məhdudluğunu anlayandan sonra növbəti mərhələyə keçə bilər. Ağıl rasiional insanın göstəricisidir, lakin Yaradana tanımaq yolunda yolun yalnız ilk mərhələsində qüvvədədir. Eyni fikrə Hegelin də görüşlərində rast gəlmək mümkündür: “...Ağıl insanın həqiqi təyini və Allah haqqında bilikdir. Lakin, vasitəli bilik yalnız sonlu məzmununda məhdudlaşmalı olduğuna görə, ağıl bilavasitə bilik, imandır”.³ Gətirdiyimiz nümunələrdən belə görünür ki, həm sufilər, həm də filosoflar çevrə xarakterli idrak trayektoriyasından danışdıqlarına görə, aqlı, rasiional təfəkkürü inkar etməzlər, yalnız onun müəyyən mərhələdən sonra yetərsizliyini vurğulayırlar.

Sufizm haqqında formalaşan yanlış rəylərdən biri də, sufilərin bütün iradə və qərarından imtina etməsi, sevgi və imana sahib olandan sonra yolun digər qismini Allahın onu Özü aparacağına inamdır. Məsələn, Sərrac Tusinin fikrinə görə, “Eşq (oxu: iman – *K.B.*) elə bir atəşdir ki, o, aşıqlərin köksündə və ürəyindədir. O, Allahdan savayı hər şeyi yandırır və külünü qırağa atar”.⁴

¹ Штайн. Наука Креста, с. 64.

² Tusi. Lümə, s. 63.

³ Гегель Г.В.Ф. “Наука логики”. *Энциклопедия философских наук в 3-х т.* Т. 1, М., Мысль, 1974, с. 186.

⁴ (Əttar. Təzkiyə...) s. 391-392. عطار فریدالدین. تذکرة الأولیاء. طاشکند. در مطبع فتح الکوی. م. 1943.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

Əbu Əli Rüzbari isə bunu belə ifadə edir:

*“Səninlə olmayan Sənin məhəbbətindən,
İstəyindən, sevdikləri ilə ünsiyyətdən fanidir.
Onu bürüyən dərin eşq onu təmizləməyə
Səbəblərdən uzaqlaşdı bilməz”.*¹

Maraqlıdır və əhəmiyyətli bir haldır ki, sufi mütəfəkkirlərin yüksək duyğulu kəlamları nə qədər böyük həqiqət ehtiva etməsindən asılı olmadan, sonralar təliminin təhrif olunmasında böyük rol oynayıblar. İngilis şərqşünası Riçard Nikolson Cəlaləddin Rumi və Əbu Hamid Qəzalini müqayisə edir və birincinin gizli işarələrlə yalnız sufilər üçün, ikincinin isə sistemli, aydın, sufizmi anlamaq istəyən hər kəs üçün yazdığını bildirir.² Başqa sözlə desək, sufilər idrak prosesinin hamısını deyil, yalnız son mərhələsindən yazdıqlarına görə, yanlış təəssürat yaranır. Halbuki, onların kəlamlarından, o cümlədən, sufizmin idrak yolunun mərhələlərindən belə məlum olur ki, rəşadət düşüncə inkar edilmir və edilə də bilməz.

Sufizm ruhani təcrübədir, yəni həqiqətin dərkində ruhun iştirakını və əhəmiyyətini qəbul edən düşüncə tərzidir. Tarixə baxanda belə qənaətə gəlmək olur ki, sufilər öz təcrübələrini iki cür yaşayıblar. Bunlardan biri, sxem 12-yə istinad etsək, diaqonal boyu, yəni yalnız ruhun müşayiət etdiyi hallardır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, burada qazanılan irrəşadət biliklər şüurun rəşadət qatı üzərinə gəlmədiyinə görə, onların rəşadətə imkan azdır və bir şəxsin Mən-indən kənara çıxmır. İkincilərin təcrübəsində isə ruh öz nuru, açdığı biliklərlə şüurun köməkçisidir. Xüsusilə vurğulayaq ki, söhbət məhz şüurdan – insanın mahiyyətini özündə ehtiva edən nüvədən gedir, ağıldan deyil. Ruh məqsəd, yaxud bilik mənbəyi deyil, ilahi aləmlə əlaqə vasitəsidir. Nəzərə almaq lazımdır ki, sufizmdə həqiqətə gedən yolun ilk vacib mərhələsi şəriətdir və müəyyən bilik bazası, təməl hazırlanandan sonra təriqət – təcrübə başlayır və onun da böyük bir hissəsi yenə də rəşadət səviyyəsinin güc-

¹ Tusi. Lümə, s. 435.

² Nicholson R.A. *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923, p. 52, 52.

Sufi fenomenologiya

lənməsinə həsr olunur. Yalnız son mərhələlər – üstşüurun yaşadıkları və qazandıqları qələmə alınanda əvvəlki mərhələlər xatırlanmır, çünki, bir növ, mötərizəyə alınıb artıq. Nəticədə sufizm haqqında yanlış təəssürat və təsəvvür yaranır.

§ 71. Sufi təcrübənin fenomenoloji reduksiyaya keçidi (davamı)

Fenomenologiyanın təşəkkül şərtlərinə baxanda belə nəticə çıxartmaq olar ki, sufizm kimi o da böyük bir imana söykənib. Bu, başqa bir imanın böhranından sonra doğulan bir imandır, çünki “yeni dövrün əvvəlində fəlsəfənin ideallarının və metodlarının bütün dəyişikliklər üçün həlledici əhəmiyyətə malik olmasına yaranmış inam uçulmuşdu”.¹ İnsanın öz varlığına, mahiyyətinə inamın yox olması düşüncə xaosuna, fiziki gücün hakimliyinə səbəb olmuşdu. O, etiraf edir ki, “dünyaya məna verən mütləq ağla inam məhv olduğuna görə, tarixin mənasına, bəşəriyyətin mənasına, insanın öz fərdi və ümumbəşəri varlığının əqli məna qazanması imkanı kimi anlaşılan azadlığına inamı da uçuldu. Bu inamın itirilməsi o deməkdir ki, insan “özünə”, öz əqli varlığına inamı itirir. O bu varlığa heç də həmişə malik deyil və “mən varam” tezisi ilə də açıq-aşkar malik olmur. O bunu öz həqiqəti, özünü həqiqətdə sezmək uğrunda mübarizədə əldə edə bilər”.² Filosof bir neçə kəlmədə dövrün tam mənzərəsini verir: əqlin uçulmuş idealı, özünə inamını itirmiş insan, Dekartdan başlayan “var olma” prinsipinin puç və naqis olması, özünü fərqli bir yerdə axtarmağın vacibliyi. Husserl “fəlsəfənin böhranını yeni dövrün elminin böhranı ilə eyni vaxtda düşdüyunü və bunun bütün avropalı bəşəriyyətin bütün mədəni həyatını, bütün “ekzistensiyasını” (mahiyyətini) bürüyən böhran” olduğunu bildirir.³ Buna görə də, dövrün xaosu içində həqiqətə gedən yolu aydın sezmək üçün

¹ Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. СПб., Владимир Даль, 2004, с. 26.

² Yənə orada, s. 28.

³ Yənə orada.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

“geriyə – şeylərin özünə” şüarını irəli sürür. O, bir növ, mənbəyə qayıdıb yenidən düzgün istiqamət götürməyi təklif edir və Platona qədər qayıdır.

Sufi fenomenoloji reduksiya ruhi təcrübənin fenomenologiyaya tətbiqidir. Eyni zamanda, bu, insanın zahiri aləmdən tədricən ayrılaraq diqqətini tək həqiqətə yönəltməyin və bu zaman ilahi aləmdən irrasional bilikləri – mərifəti almağa hazır olmaq prosesinin fərqli bir rəkursdan – fenomenoloji baxış bucağından daha detallı və fəlsəfi təhlilidir. Burada incə bir məqam var. Sufi fenomenologiyasının spesifik xüsusiyyətlərindən biri dərk olunmamış şeyi mötərizəyə almağı yanlış hesab etməyidir. Bu, bir tərəfdən, vacib bir həqiqəti ötürmək təhlükəsinin qarşısını alır, digər tərəfdən isə, kənar qalan bir hadisənin qəfil müdaxiləsinin qarşısını almaqdır. Bundan əlavə, sufi fenomenologiya insanın daxili kamilləşməsi ilə idrak prosesini – zahiri idrakının əlaqəsinin sabitliyi zəruri bilir. Burada bizə stimül verici faktor kimi müasir elmin qara dəliklər* haqqındakı fərziyyəsini əsas götürdük. Sufi fenomenoloji reduksiya bu prosesin müəyyən mənada izlənməsidir. Əslində, onu adi fenomenoloji reduksiyadan fərqləndirən başlıca amil də məhz budur: ruh və bədənin, iman və fiziki quruluşunun – daxili və xarici enerjinin vəhdətini daim qorumaq. Husserl hər nə qədər ruh və bədəni fərqli hesab etsə də, onların əlaqəsini qəbul edir: “maddi şey” və “can” – varlı-

* Черная дыра. <https://indicator.ru/label/chernaya-dyra>;

Черные дыры: почему они черные, как их находят и при чем здесь квазары. <https://trends.rbc.ru/trends/futurology/60741be59a79470547496e3b>.

Bu fərziyyəyə görə, nüvə qravitasiyası sayəsində böyüyür, ətrafında hər şeyi, hətta işığı da udur. O, elə bir sıxlığa çatır ki, uzaqdan yalnız qara dəlik görünür, halbuki içində işıq var və o, Houkinq şüalanması, yəni elementar hissəciklərin, fotonların çıxması nəticəsində ətrafa yayılır. O, yeni bir sistemin mərkəzi ola biləcək qüvvəyə malikdir. Təkrar edək ki, bu yalnız bir fərziyyədir. Bununla belə, sufi fenomenologiyada Mən-in inkişafına uyğun gələn bir prinsipdir. Ətrafında hər şeyi, xüsusilə şeylərin işığını mənimsəyən şüur nəticədə ətrafa fotonlar yayır. Belə insan olduğu cəmiyyətdə, tarixi gedişətdə yaradıcılığı və varlığı ilə yeni bir səhifə olmağı bacaran şəxsdir. İnsan Allahın yaratdığı Mən-indən, mahiyyətindən imtina edə bilməz. Etsə, Allahın iradəsinin əleyhinə getmiş olar ki, bu, həm dini baxımdan düzgün hesab edilmir, həm də eydedik quruluşu buna imkan vermir – insan öz vacib eydosunun mahiyyətindən çıxıb bilməz.

Sufi fenomenologiya

ğın fərqli sahələridir. Bununla belə sonuncu birinciyə əsaslanır və buradan da cisim haqqında təlimdə ruh haqqında təlim təşəkkül tapır”.¹ Ruh bədən haqqında təlim çərçivəsində öyrənilir. Sufi fenomenoloji reduksiya həmin çərçivədən nəinki çıxır, hətta onun baxış bucağından cismi təkrar təhlil edir və ruha istinadən cismin xüsusiyyətləri mötərizəyə alınır. Bundan başqa, Husserl ruh haqqında elm deyəndə, haqlı olaraq psixologiyayı, tarixi, sosioloji fənləri, mədəniyyət haqqında elmi qəbul edir. Ruha isə təəssüratları aid edir. Yəni məsələyə tam psixoloji kontekstdən yanaşır. Sufi fenomenologiyada ruh təəssüratlar çərçivəsinin fəvqünə qaldırılır və ilahi biliklərin qazanılmasında, şüurun sonsuzluğa keçməsinə bir vasitə kimi nəzərdən keçirilir.

Nəhayət, sufi fenomenoloji reduksiya iki reduksiyanın – sufi təcürübənin və fenomenoloji reduksiyanın sintezi olduğuna görə, əvvəla burada reduksiya hər dəfəsində daha dərinə və daha geniş radius boyu irəliləyən çevrə xarakterli bir neçə prosesin cəmidir. İkincisi, sufi fenomenoloji reduksiyada paralel olaraq iki akt gedir – daxili və xarici reduksiya. Sufi fenomenologiya nə inamı elmləşdirir, nə də şüurun imkanlarını mistikləşdirir. Bu, bir tərəfdən, insanın rəşional və irrəşional bilik almaq imkanlarının paralelliyinin, digər tərəfdən isə, imanın ağıla, ağılın isə imana köməkçi olaraq qəbul edilməsidir. Plankın ifadələri ilə desək, onlar bir-birini nəinki istisna edir, əksinə tamamlayır.² Hər birinin öz sahəsi və öz bacarıqları var və birinin güclü olduğu yerdə digəri zəif ola bilər. Şərt hər ikisinin bərabər irəliləməsi olduğuna görə, onları həm bir-birini tənzimləyən qüvvələr, həm də eyni prosesin fərqli mərhələləri kimi qəbul edirik. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, söhbət məhz Allaha imandan gedir.

§ 72. *Sufi fenomenoloji reduksiyanın spesifikliyi*

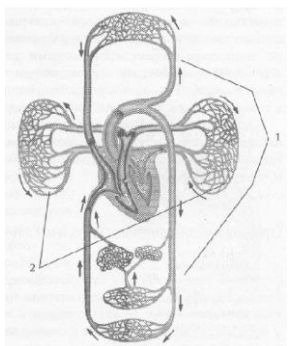
Husserlin dediyinə istinad etsək, reduksiya təmizləmədir və onun

¹ Гуссерль. Идеи I., s. 64.

² Планк М. Религия и естествознание.

sayəsində “nəhayət “transsendental” təmizlənmiş fenomenlərin azad üfününü və bununla da bizim spesifik mənada fenomenologiyanın sahəsini əldə edirik”.¹ İdrak prosesi zamanı qazanılan biliklər hər vaxt sistemli, məqsədyönlü aparılmır. Şüura təsir edən amillər çoxdur və o, müxtəlif informasiyalarla yüklənir. Eyni zamanda, illərlə təsir çevrəsində qaldığı mühit, tərbiyə, etiqad, dövlət və cəmiyyət qarşısındakı öhdəliyi, ontik mahiyyətindən irəli gələn tələblər, altşüura hopanlar və məqsədyönlü kənar təsirlər insanı elə bir xaos qarşısında qoyur ki, həqiqi biliklər ya unudulur, ya da görünməz qalır. Husserlin qeyd etdiyi təmizləmə məhz həmin həqiqətin üzə çıxmasına xidmət edir. Bunu həm də şüurun bütün intensiyasının səfərbər olunub tək istiqamətə yönəldilməsi adlandırmaq olar. Sufi fenomenologiyaya görə, reduksiya təmizləməklə yanaşı, həm də şüuru enerji ilə təmin edir.

§51-də termodinamikanın prinsiplərindən çıxış edərək şüuru daimi mühərrik adlandırmışdıq. Onun hərəkətinin daimiliyinin təminatçısı sufi fenomenologiyada iki reduksiyanın olmasıdır: daxili (özünüreduk-



Sxem 20. Böyük və kiçik qan dövranları.

siya) və xarici reduksiya. Burada əhəmiyyətli bir məqama aydınlıq gətirək. Reduksiya intensiyası güclü şüura xas bir aktdır. Yəni reduksiyanın başlanması üçün şüur həm daxilən, həm də xaricdən kifayət qədər güclənməlidir. Bu isə intensiya vasitəsilə mümkündür. Sadəcə, adi idrak prosesində o, dağınıq, sistemli olur, reduksiyada isə şüurun iradəsi, seçimi ilə və sistemi şəkildə. Ümumi şəkildə daxili və xarici reduksiya deyəndə biz onun mahiyyətində duran intensiyayı nəzərdə tuturuq. Təhlillərimizdə biz əsasən daxili və xarici radius ifadələrini işlədirik. Başqa sözlə desək, özünüreduksiyanı və xarici reduksiyanı anlamaq üçün intensiyanın hərəkət trayektoriyası haqqında təsəvvür olmalıdır.

Şüurun intensiyasının hərəkətini insan orqanizmində kiçik və

¹ Гуссерль. Идеи I., s. 20.

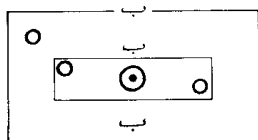
Sufi fenomenologiya

böyük qan dövranları ilə müqayisə etmək olar (*sxem 20*). Qısa təsvir etsək, 27 saniyə ərzində kiçik qan dövranı (2) zamanı qan oksigenlə zənginləşir və böyük qan dövranında (1) qandakı qidalər orqanlara yayılır. Hər iki dövranın mərkəzi, tənzimləyicisi ürəkdir. Sufi fenomenologiyada daxili radiusun hərəkəti kiçik qan dövranına bənzəyir – şüür özünütəhlil nəticəsində həm öz daxili potensialını, həm də ruhla əlaqəsini dərk edir və bununla ilahi aləmlə daimi əlaqəsini bərpa edir. Məhz bu əlaqə vasitəsilə insan ilahi iradənin təsirini anlayır, həm də üstşüür səviyyəsinə yüksəlir və irrasional bilikləri qazana bilir. Bunu şüurun daimi qidası adlandırmaq olar. Bununla yanaşı, şüurun həcminin böyüməsi, formalaşması və özünütəhlilə başlaması xarici reduksiyanın nəticəsində baş verir. Bu, insanın ətraf aləmi öyrənməsi, əvvəlcə ümumi, daha sonra xüsusi biliklər vasitəsilə zənginləşməsidir. Müvafiq olaraq, reduksiya da eyni sxem üzrə hərəkət edir. Sadəcə burada qanuna uyğunluq dəyişir. İntensiyanın hərəkəti zamanı xarici radius insan doğulan andan – instinktlərlə bərabər başlayır, daxili radius isə şüurun yalnız müəyyən inkişaf səviyyəsindən sonra aktivləşir. Reduksiya əksinə – əvvəlcə özünüreduksiya başlayır, şüurda kifayət qədər güclü təməl və sabitlik yaranır və bundan sonra xarici reduksiyanın trayektoriyası, istiqaməti təyin edilir.

Özünüreduksiya şüurun potensialının səfərbər olunmasıdır və həmin ana qədər malik olduğu enerji, işıq xarici reduksiyanın ilk mərhələlərini işıqlandırır. Bununla belə, işıq şüası mənbədən uzaqlaşdıqca seyrəlir və zəifləyir. Şüür ilk ideyasını reallaşdırmağa başlayanda istər istəməz diqqət bir neçə istiqamətə yayılır. Eyni zamanda, kənar təsirlər diqqəti başqa səmtə yönəldib ilk ideyanı unutdura bilir. Xarici reduksiya, bir tərəfdən, ilkmənbədən gələn işığın yayınmamasının qarşısını alır və öz istiqamətini saxlamağa kömək edir, digər tərəfdən, əvvəlcədən qazandığı bilikləri mötərizəyə almaqla onların işığını saxlayır və ilk işığa qatır. Bir daha təkrar edək ki, sufi fenomenoloji reduksiya özündə bir neçə idrak çevrəsi ehtiva edən tək və davamlı prosesdir. Xarici reduksiyanın daha bir funksiyası isə ilk ideyanı – özünüreduksiyanın

nəticəsini dəqiqləşdirmək, cilalamadır. İlk ideya təxəyyül, fərziyyələrə əsaslanan iddia ola bilər. Xarici reduksiya onun əvvəlcə reallıqla qarşılaşmasını, nə dərəcədə mövcud çərçivəyə uyğun gəldiyini (yaxud ondan kənara çıxdığını) dəqiqləşdirir və ona müvafiq hərəkət edir. Başqa sözlə desək, özünüreduksiya nöqtənin təyini, xarici reduksiya xəttin çəkilməsidir.

Xatırladaq ki, özünüreduksiya ilahi aləmlə daimi və vasitəsiz əlaqənin təminatçısıdır. Məhz üstşüür səviyyəsində obyektin eydedik strukturuna onu pozmadan nüfuz etmək, onunla vəhdətdə olmaq, onu daxildən öyrənmək imkanı yaranır. Məhz həmin səviyyədə ilk ideyanın təsdiqlənməsi baş verir. Həllac Mənsurun “Təvasin” əsərinin “Ta sin



Sxem 21. Həllacın idrak təsviri.

dairə”¹ bölməsində dediklərimizi izah edə biləcək bir sxem verir (*sxem 21*). Yeri gəlmişkən, onu da əlavə edək ki, Həllacın özü sxemdəki işarələrə aydınlıq gətirmir və yalnız mətdəki işarəli üslubdan onun düşüncələrini anlamaq mümkündür. Mətdən belə məlum olur ki,

böyük düzbucaqlı dünya ərəb əlifbası “bə” (ب – qapı) ilə işarələnən isə elm, bilikdir. Kiçik dairə şəkilli nöqtələr həqiqət axtaran insanlardır. Orada həqiqət axtaran yolunu itirə bilər. Kənardakı nöqtə, aşağıdakı daha bir qapı – bə hərfi ona işarə edir. Kiçik düzbucaqlı ilahi elmlərdir. Oranın da qapısı var, ancaq əvvəlki qapıdan fərqli olaraq düz xəttin üzərində deyil. İçəridə də insanlar olduğuna görə, deməli, giriş var. İçəridəki dairələrdən ikisi boş, yalnız biri doludur. Elə həmin əsərin “Fəhm tasin”ində (*sxem 5*) bildirir ki, bu nöqtələrdən yalnız biri Haqqdır, digərləri batil. Onu tapan tam mərkəzdədir. Əvvəlki izahlarımızın birində biz ortadakı nöqtəni Haqq adlandırırıq, lakin sonrakı təhlillərimizdən belə qənaətə gəlirik ki, o, məhz həmin səviyyəyə qalxa bilmiş insanın dərk edə bildiyi haqqdır. Həllacın rəsmi sufi fenomenoloji reduksiyanın sxemi adlandırmaq olar. Birincisi, obyektiv dünya öz həqiqətləri ilə

¹ Həllac. Təvasin, s. 30-31.

Sufi fenomenologiya

çox böyük və rəngarəngdir, insan öz axtarışında davamlı olmalı və öz istiqamətini dəyişməməlidir. Hələ yolun başlanğıcından öz ideyasına sadıq qalmalıdır. İkincisi, ilahi aləmə keçid obyektiv dünyadan keçir. Üçüncüsü, Haqq məhz ilahi aləmdədir, eydedik strukturun nüvəsini yalnız üstşüurla qavramaq mümkündür. Dördüncüsü, Haqqın tapmayan insanın axtarışları boşdur. Nəhayət, Haqqı tapan insan universal sistemin mərkəzində yerləşir. Bunu Loqos da adlandıra bilərik, sxem 12-yə üstdən baxanda diaqonal boyu hər iki nöqtənin tam üst-üstə düşməsi – subyektiv ruhla obyektiv ruhun kəsişməsi də.

§ 73. Sufi fenomenoloji reduksiya və Mən

Fenomenoloji reduksiya obyektin eydedik strukturuna nüfuz etməkdir. Söhbət sadəcə müşahidədən getmir. İnsan obyektin mümkün və vacib eydoslarını tanıması üçün mütləq onun təbii quruluşuna daxilədən bələd olmalıdır. Bu, həqiqətdir ki, hər şeyin öz yanaşma tərzini, metodunu var. Məsələn, şeylərin fiziki quruluşunu, yaxud kimyəvi tərkibini elmi təcrübələrlə, eksperimentlərlə öyrənmək mümkündürsə, eyni üsul bir musiqinin mahiyyətini anlamaq üçün yetərli deyil. Necə ki, Husserl deyir ki, həndəsi fiquru skripkada ifa etmək mümkün deyil, eləcə də musiqini elmi teoremlə ifadə etmək olmur. Bununla belə, istər şüurun məqsədi daha böyük sistemə qoşulmaq olsun, istərsə də obyektin təbii quruluşu üzərində öz yeni ideyasını qurmaq olsun, fərqi yoxdur, hər ikisində də ilk vacib addım məhz fenomenoloji reduksiyadır. Obyektin daxilinə, onun eydedik strukturuna nüfuz etməyi yalnız mahiyyətində bu qabiliyyət olan şüur bacarar. İlahi qüdrət insan şüuruna, ruhuna müdaxilə edib onu istiqamətləndirdiyi və daxili potensialını üzə çıxartdığı kimi, insan da qarşısındakı obyektə nüfuz etməlidir ki, onun eydoslarını tanısin, ya onu dəyişdirə, ya da növbəti mərhələyə keçid edə bilsin. Bu prosesdə əhəmiyyətli yerlərdən birini də Mən tutur. Husserl Kantın dili ilə: “‘Mən düşünürəm’ elə olmalıdır ki, mənim bütün təsəvvürlərimi

Sufi fenomenologiyanın əsasları

müşayiət edə bilsin”¹ – yazır, ancaq sonra onu da əlavə edir ki, “biz fenomenoloji tarix olaraq saf “mən”lə yalnız onun bilavasitə dəlillə təyin etdiyi mahiyyəti üzrə spesifiklik və onunla bərabər verilən saf şüür qədər hesablaşacağıq. Saf “Mən”ə aid olsa da, deyilənlərdən kənara çıxan bütün istənilən təlimlər istisna edilməlidir”.² Deməli, Husserlə görə, Mən-ə daha çox bilik daxil olsa da, reduksiyaaya daxil ola bilənləri təyin edən yalnız saf şüürdür.

Şüür daxili işığın – intensiyanın yönəldicisi və qazanılan bilikləri düşüncəyə ötürəndir. Sxem 10-dan bəlli olur ki, o, həm də Mən-in nüvəsidir. Əks qütbədən baxanda isə, Mən şüurun qabığıdır və ona subyektivlik verir. Mən düşüncə sistemindən kənarlaşdırılanda subyektivlik də qalmır. Əslində, subyektiv Mən-in verdiyi tələb və istəklər çərçivəsidir. Daxili təkanı və istiqaməti verən şüürdür, onu məhdudlaşdıran isə Mən-dir. Deməli, hər hansı bir obyektin eydedik strukturuna daxil olanda, yəni başqa bir strukturun hüdudlarını qəbul edəndə əvvəlki çərçivə – Mən kənarda qalmalıdır. Bu, şüura həmin strukturla “doğmalaşmağa” kömək edir. “Mən” istər yalnız saf şüurla əlaqəli şəkildə, Husserlin dediyi kimi, istərsə də bütün digər istəkləri ilə, fərq etmir, saf şüurun aktında həm əlavə “yük”, maneə, həm də çərçivədir – şüuru başqa strukturla tam qarışmağa mane olan çərçivə. Bu baxımdan sufi fenomenologiya sufizmin reduksiyasına əsaslanır.

Ruhani təcrübələrdə də Allah gedən yolda Mən-dən imtina əhəmiyyətli məqamlardan biridir. Bunu bir tərəfdən nəfsdən imtina kimi vacib hesab edirlərsə, digər tərəfdən, Allahın yeganə gerçək varlıq kimi qəbul edilməsidir. Məsələn, Dionisiy Areopaqit deyir: “...Yalnız tamamilə həm özündən, həm bütün varlıqlardan imtina etməklə, yəni hər şeyi özündən aralamaq, hər şeydən azad olmaqla sən İlahi Zülmətin fəvqəltəbii pərəltisina ucala bilərsən”.³ Eyni fikir onlardan bir neçə əsr sonra M. Ekxart tərəfindən də təkrarlanır: “...İnsan özü özünün köləsi kimi

¹ Гуссерль. Идеи I., s. 178.

² Yenə orada, s. 179.

³ Дионисий Ареопагит. *Мистическое богословие*. Пер.: Л. Лутковского. http://psylib.org.ua/books/_dioar01.htm

Sufi fenomenologiya

özünün xeyirxahı simasında öz «mən»indən əl çəkməyə nə qədər, o, xeyirxahın meyvələrinin nə dadını bilər, nə onları yığa bilər”.¹ Belə məlum olur ki, Mən maddi dünyanın çərçivəsində var olan fenomendir və özündə məhz maddi istəkləri ehtiva edir. Lakin işin başqa tərəfi də var: Mən formalaşmalıdır ki, ondan da imtina etmək mümkün olsun. Məsələn, Mənsur Həllac beytlərinin birində deyir:

“Mən həyatın həbsində ünsiyyətdən uzaq düşmüşəm.

*Məni bu həbsdən öz yanına götür”.*²

Başqa bir yerdə isə Allaha belə bir dua ilə müraciət edir: “Səndən rica edirəm ki, məni məndən alandan sonra məni mənə qaytarma. Nəfsimi məndən gizlədəndən sonra onu mənə göstərmə”.³ Əslində, idrak prosesi boyu insanın tədricən zahiri dünyadan batınə yönlənməsi və bu zaman əvvəlkilərdən imtina etməsi ruhani təcrübənin qanunauyğunluqlarından biridir. Lakin bu da bir faktdır ki, Mən yalnız maddi deyil, həm də ruhani potensialı ehtiva edir və yalnız maddi istəkləri çərçivəsində qəbul etməklə onun şüura ən yaxın fenomen olduğunu inkar etmiş olarıq. Xatırladaq ki, sxem 10-na görə Mən özündə şüur və düşüncəni ehtiva edir və hansı dəyərlərə sahib olması məhz onlardan asılıdır. Yəni Mən-dən imtina onun içindəki düşüncə və şüurun da təmizlənməsi üçün çıxış yolu deyil.

Sufi fenomenoloji reduksiyada proses nisbətən fərqlidir. Mən həm daxili, həm də xarici radiusun mərkəz nöqtəsi hesab edilir, çünki az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, şüurun istiqamətinə subyektivlik, unikalıq verən odur. Şüur yalnız obyektiv quruluş boyu davam etsə, bütün yollar eyni olardı və hər kəs eyni həqiqəti dərk edərdi. Məsələn, Bernini və Mikelancelonun əsərlərindəki fərq Mən-in təzahüründədir. Şüurun qazandığı biliklər daxili radius boyu məhz Mən-i sabitləşdirir, genişləndirir. Bütün sonrakı yaradıcılıq prosesinin layihələri də burada qurulur, mövcud çərçivənin güclü və zəif məqamları burada dəyərləndirilir, yeni

¹ Экхарт М. *Духовные проповеди и рассуждения*. Перев. с нем. М.В.Сабашникова. Санкт-Петербург: Азбука, 2000, с. 171.

² Əxbər əl-Həllac, s. 58.

³ Yənə orada, s. 17-18.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

addımın hansı istiqamətdə atılacağı, mümkün nəticələr burada təyin, təhlil edilir. Mən təməldir, əsasdır və üzərindəki inkişafı müəyyənləşdirir. Belə demək mümkündürsə, Mən daxili radiusun cızdığı çevrədir. Məhz Mən-i düzgün formalaşmış bir insan mikrokosm hesab edilə bilər.

Xatırladaq ki, idrak prosesində iki cür inkişafdən danışa bilərik: a) təbii quruluşun öz daxili qanunauyğunluğunu öyrənmək və b) mövcud quruluş üzərində yenisini yaratmaq. Hər ikisi fenomenoloji reduksiyanın nəticəsidir. Lakin birinci halda subyektivlik maneədir, çünki şüur daha böyük sistemin tərkibinə qatılmaq istəyir. Bəli, bu, faktıdır ki, həmin mərhələyə qədər şüurun intensiyasını istiqamətləndirən Mən olub, lakin o, təbii quruluşun tərkibinə girə bilməz, çünki eydos deyil, eydedik sistemdir. Bu halda Mən mötərizəyə alınır. Bu fenomenoloji epoxé-də yalnız obyektiv həqiqət var. İkinci halda, idrak prosesi Məndə hazırlanmış ideyanın reallaşması ilə məşğuldur. Obyektin təbii quruluşuna müdaxilə həmin ideyanın formalaşması, yəni onun nüvəsinə uyğun gələn eydosların seçilməsidir. Bu idrakın zirvə nöqtəsi subyektiv və obyektiv ruhların kəsişməsidir. Başqa sözlə desək, burada Mən-in varlığı zərurətdir, mötərizəyə də alınma bilməz, çünki fenomenoloji epoxé onun çərçivəsindədir.

Belə məlum olur ki, nəticədən asılı olmayaraq, Mən fenomenoloji reduksiyanı subyektiv çərçivədə saxlayan qüvvədir. Öz növbəsində, fenomenoloji reduksiya idrak prosesində obyektivliyin təminatçısıdır. Bu prizmadan baxanda, məsələn, hermenevtikanın mahiyyəti daha aydın görünür. Struktura nüfuz etmək həm onun yaranış zəncirini izləməyə, həm də dövrün həmin obyekt üzərində buraxdığı izləri təhlil etməyə imkan verir. Təbii quruluşa nüfuz etməklə həm mümkün eydosları, həm də obyektin mövcudluğunu təmin edən vacib eydosu tanımaq olur. Növbəti addımın nə olacağını – daha böyük sistemə keçid, yoxsa yeni strukturun hazırlanmasını isə təyin edən Mən-dir. Dediyyəminin təsdiqi kimi, bir alimin və bir heykəltəraşın idrak trayektoriyasını göstərmək olar.

Sufi fenomenologiya

Az əvvəl nümunə gətirdiyimiz mütəfəkkirlərin niyyəti yeni struktur yaratmaq deyil, var olan tək həqiqəti dərk etmək, sufilərin ifadəsi ilə desək, Haqla var olmaqdır. Belə olan halda, fenomenoloji reduksiyanın sonunda Mən-dən imtina zərurətdir. Şüur obyektə tam “doğmalaşmaya”, əriməyə qədər onun əsl mahiyyətini dərk edə bilməz. Bu, fenomenoloji reduksiyanın əsas şərtidir. Lakin burada əhəmiyyətli bir məqamı təkrar vurğulayaq: idrak yalnız canlı, yəni maddi bədəni ilə ruhu vəhdətdə olan insana xasdır. Bu o deməkdir ki, istər Mən-dən imtina ilə, istərsə də, Mən-in öz ideyasının təsdiqi ilə bitsin, fərq eləmədən hər fenomenoloji reduksiyanın nəticələri mütləq şüura qayıtmalıdır, idrak çevrəsi qapanmalıdır, qazanılan irrasional biliklər rasionallaşmalı, şüurun sistemə yerləşdirilməli, düşüncə və Mən-in inkişafına yönəldilməlidir. Bu, öz inikasını yaradıcılıqda tapır. Biliklərin nə dərəcədə rasionallaşması, yaxud xammal şəklində qalması da bu zaman bəlli olur. Məsələn, tədqiqatçılar Həllac Mənsurun simvollarla zəngin dilini “dəmir ləbləbi” adlandırırlar, çünki yalnız həmin yolu keçmiş, eyni halı yaşamış şəxslərə nə isə aydın ola bilər.

Dediklərimizdən bir məsələni diqqət mərkəzində saxlamağa çalışırıq – şüur, düşüncə və Mən bir sistemin tərkibi kimi inkişaf etməli, bir-birini tamamlamalıdır. Əlaqənin kəsilməsi, birinin digərlərindən ayrıca inkişaf etməsi sistemin pozulmasına səbəb olur.

§ 74. Sufi fenomenoloji reduksiya, fenomenoloji epoxé və Yaradan

Ruhani təcrübə zamanı insanların gəldiyi nəticələrdə iki həqiqət sezmək mümkündür: 1) Allah – tək həqiqətdir və 2) Allah transsendent varlıq kimi hər şeyin fəvqündədir. Məsələn, Ekxartın fikrinə görə, “...Allah ancaq onu istəyir ki, sən özün olmaqdan çıxasan, çünki sən məxluqsan və Allaha imkan verəsən ki, səndə Allah olsun”.¹ Belə olan təqdirdə sual yaranır: fenomenoloji reduksiyanın sonunda fenomenoloji

¹ Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения, с. 42.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

epoxé Yaradanın özüdürmü? Digər tərəfdən, biz tez-tez vurğulayırıq ki, Loqosa gedən yolda işıqlanan yolun növbəti dəfə işıqlanmağa ehtiyacı yoxdur. Haqqın həqiqətinə aparan yol niyə istisnadır və təkrar-təkrar müzakirələrə səbəb olur?

Sufi fenomenologiyaya görə, Allah təkdir və bütün yaradılışın fəvqündədir. O, eydos deyil, ona görə də, dərkinə yol da yoxdur. İnsanın idrak prosesi yalnız öz ilkmənbəyinə, daha dəqiq desək, Loqosa qədər uzana bilir. O, isə Allahın özü deyil, yaratdığıdır. Təki anlamaq çoxluqdan keçir. Allahı tanıdan da Onun ad və sifətləridir. Ekxart deyir ki, “Vahid olan Allah məxluqatın mahiyyətini təşkil etməklə çoxdur, lakin bu çoxluq “ustadın içində sənət kimidir. Allah Özünə baxdı və eyni zamanda həm Özünü, həm də bütün şeyləri gördü”.¹ Xatırladaq ki, Qurani-Kərimdə də deyilir ki, “Əvvəl də, axır da, zahir də, batin də Odur. O, hər şeyi biləndir” (Quran 57/3). Əslində, bu, onun bilavasitə Özünün deyil, yaratdığı eydosa aiddir. Allaha şamil edilən ad və sifətlər insan düşüncəsinin məhsuludur: o, özünün malik olduğu keyfiyyətlərin alisini Ona aid etməklə bir növ özünün inkişafı, kamilləşməsi üçün nümunə təyin edir. Məhz insan düşüncəsinin məhsulu olduğuna görə də, əminliklə iddia etmək olar ki, Allah bu ad və sifətlərdən daha böyük məfhumdur. Miyanəci yazır: “Allahın sifətləri Onun zətı ilə vəhdətdə deyil, çünki Onun sifətlərinin hamısı Onun zətı ilə bir olsa birlik təşkil edərdi (ikinci aləm olmazdı – *K.B.*). Lakin Onun sifətləri zətindən ayrı deyil. Belə olsa, Allahın bir neçə varlıq olmasını bildirərdi (aləmlər müstəqil varlıq olardı – *K.B.*). Belə deyə bilərik: Onun sifətləri zətina bağlıdır”.² Sufi fenomenologiyada daha çox Yaradan adından istifadə edirik və bununla həm ontoloji görüşlərimizi təyin etmiş oluruq, həm də insanın idrak trayektoriyasının son həddini göstəririk: insan Onu yalnız yaratdıqları vasitəsilə və o çərçivədə tanıya bilər. Yaradanın hər şeydə və zaman varlığı bir aksiomdur və daim təkrarlamağa ehtiyac yoxdur.

Fenomenoloji reduksiya obyektivliyin subyektivliklə çərçivəyə

¹ Yenə orada, s. 105.

² Miyanəci, Təmhidat, s. 304.

Sufi fenomenologiya

alınan xəttidir. Husserl Allahı təbiətdən kənarında və reduksiyanın daha üst mərhələsində qəbul edir: “Təbiəti tərk edəndən sonra biz bilavasitə şüurun reduksiyasına məruz qalan saf mən-dən fərqli bir transsendentliklə qarşılaşırıq. O tamamilə fərqli şəkildə qavranılır – o, sanki birbaşa dünyanın transsendentliyinə əks durur. Biz Allahın transsendentliyini nəzərdə tuturuq”.¹ Bununla belə, Husserlin Allaha münasibəti fenomenoloji reduksiyanın ümumi prinsipinə uyğundur. Yəni o, haqlı olaraq şüuru məşğul edən, onun diqqət mərkəzində olan hər şeyi, o cümlədən transsendent varlığı da prosesə daxil edir: “Təbii ki, biz bizim fenomenoloji reduksiyanı “mütləq” və “transsendentə” də aid edirik. O, bizim yaradacağımız axtarışların yeni sahəsindən çıxarılmalıdır ki, o, saf şüurun özünün sahəsi olmalıdır”.² Husserl təbiət və Yaradanı transsendentliyini fərqləndirir və ikincini saf şüurun sahəsinə – mötərizəyə alınan biliklərdən sonra qalan mərhələyə aid edir.

Sufi fenomenologiyaya görə, insan fenomenoloji reduksiyaya yalnız qavraya biləcəyi şeyi daxil edə bilər. Allah ümumiyyətlə idrak xəttinin fəvqündədirsə, deməli, reduksiyaya da daxil deyil. Husserl haqlı olaraq Yaradan və təbiətin transsendentliyini fərqləndirir, çünki təbiətin transsendentliyi müvəqqətidir və yaradılmış olaraq şüurun potensialı çərçivəsindədir. Allah isə deyil. O, yalnız ayrı-ayrı ad və sifətləri ilə insanın şüurunun hüdudları qədər idrak prosesinin obyekt ola bilər. Bu hüdud Loqosdur. Başqa sözlə desək, insan idrakının hakim olduğu məkan və zamanda hər şey fenomenoloji reduksiya edilə bilər. Əvvəlki paraqrafda da qeyd etdiyimiz kimi, şüurun ilk ideyasından asılı olaraq son həqiqət – fenomenoloji epoxé iki cür ola bilər, lakin hər ikisi subyektiv və obyektivliyin sintezidir. O, tək nöqtədir – dərk edilən sonuncu eydedik strukturun nüvəsidir. Bu eydedik struktur təbii quruluşun tərkibində də ola bilər, yeni, insan düşüncəsinin məhsulu. İkinci halda o, həm də Mütləq ruh müstəvisində dərk edilmiş olur. Bununla belə, həmin nöqtə insan düşüncəsinin həmin səviyyəsinin həmin zaman

¹ Гуссерль. Идеи I., s. 180.

² Yəni orada, s. 181.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

kəsiyindəki son nöqtəsidir. Onun özü daha böyük bir sistemin tərkibinə daxildir. Əlbəttə, bu bir faktdır ki, ilahi iradə idrak prosesinə təsir göstərər, onu istiqamətləndirə bilər. Bu müdaxilə həmin şüurun həddləri çərçivəsindədir. Dediklərimizə nümunə kimi Yəremiya peyğəmbəri gətirə bilərlər – Yaradan ona bacarmadığı, istəmədiyi bir missiya yükləyir. Lakin işin nəticəsinə baxanda, əksinə, bir daha əminlik yaranır ki, Yaradan öz bəndəsini, onun potensialını daha yaxşı bilir və onu dar həddlərdən çıxardır. Nə qədər ağırlı bir proses olsa da, insan bacarır.

Fenomenoloji reduksiya ilk ideyanın təsdiqi trayektoriyasıdır, epoxé artıq təsdiq olunmuş ideyadır. Nə qədər qərribə səslənsə də deməli ki, istər ilk ideyanın doğulmasında, istərsə də, proses boyu mövcud ilahi iradə fenomenoloji reduksiya zamanı mötərizəyə alınır: ideyanın özündən başqa hər şey. İlahi iradə ideyanın mahiyyətində deyil, onun reallaşması prosesindədir, ona görə də kənarlaşdırılır. Bu, Yaradanın inkarı deyil, çünki O, ideyanın mahiyyətində zətən var. Xüsusilə vurğulayaq öz gücünü, mahiyyətini dərk edən insan “Allah dərk etmək” iddiasına düşmür. Məsələn, sufilər hər zaman “Haqq” sözü işlədir. Bu, idrak prosesinin son mərhələsi – Haqqın həqiqətini dərk etməkdir, yəni ideyanın təsdiqidir.

İlahi iradənin mötərizəyə alınması daha bir fakta görə zəruridir. Əvvəla, bu, həmin iradənin mahiyyətinin düzgün qavranması deməkdir. İkincisi isə, fenomenoloji reduksiya şüurun xəttidir və ilahi iradənin öz mahiyyətinə fokuslanmaqla həmin xətdən çıxır. İnsanların imanının sabitləşməsi və doğrularkən olduğu zəif nöqtədən daha güclü məqama gəlməsi üçün ilahi mətnlər nazil olub, peyğəmbərlər məsul ediləblər. Alim və mütəfəkkirlər isə insanın şüurunun potensialının və qabiliyyətinin düzgün istiqamətlənsə və istifadəsi üçün bələdçi və nümunələrdir. Burada incə və əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır. Bir var insanın daxili gücünü artıran və səfərbər edən ilahi iradənin tanınması, bir də var rəsmi, qeyri-rəsmi təbliğatlarda, dini-mistik ədəbiyyatların simvolalarında, din xadimlərinin moizələrində çatdırılan Mütləq Varlıq obrazı. Fenomenoloji reduksiya zamanı, təbii ki, həmin obraz və onun təbliğatı

Sufi fenomenologiya

ilk növbədə mötərizəyə alınmalıdır. Ekxart yazır: “Öz içində yaratdığın ən kiçik məxluqun surəti Allah qədər böyükdür... Çünki o, səndən bütün Allahı alır”.¹ Məsələ burasındadır ki, istənilən başqa şüurun müdaxiləsi reduksiya təsir edə bilər. Nəzərə alsaq ki, dini, dini-mistik təlimlərin təbliğatı xüsusi psixoloji məqamlara hesablanaraq şüur, daha təhlükəlisi isə, birbaşa şüuraltına nüfuz edir və az qala daxili təkan kimi təsir göstərə bilər, o zaman idrak prosesi, reduksiya zamanı mötərizəyə alınmasının necə böyük əhəmiyyət kəsb etməsini anlamaq olar. Nəhayət, ilahi iradə şüurun xətdən çıxması üçün Yaradanın müdaxiləsidir, yəni vacib olan ideya və onun son nəticədə təsdiqidir.

§ 75. Sufi fenomenoloji reduksiya və idrak prosesinin mərhələləri

Sufi fenomenologiyaya görə, fenomenoloji reduksiya həqiqətin görülməsi ilə başlasa da əsas proses üçüncü mərhələyə – həqiqətin haqqına aiddir. Fenomenoloji reduksiya sadə və anidən başlayan bir proses deyil və müəyyən hazırlıq tələb edir. Onun başlanması üçün ilk şərt müəyyən bir ideyanın digərlərinin arasında fərqlənməsidir. Bu, ümumi biliklər fonunda birinin seçilməsidir, deməli, ilk növbədə həmin ümumi təməl hazır olmalıdır. Lazımi biliklər, məlumatlar toplanmalı və şüurun sistemə salınmalıdır. Təməl nə qədər zəngin və aydın olarsa, şüur da bir o qədər düzgün seçim edir. Deməli, şüur artıq özünütəhlil bacarığını aktivləşdirməlidir ki, ümumi biliklər arasında məhz hansının irəli apara biləcək potensiala malik olduğunu təyin edə bilsin. Bu, idrak prosesinin ilk mərhələsi – həqiqətin bilinməsidir. Özünütəhlil şüurun daxili radiusunun çalışması və müəyyən sistemin yaranmasıdır. Bundan sonra qazanılan biliklər həmin sistemə daxil olacaq. Bu, müəyyən bir istiqamətə də formalaşmasıdır. Ola bilsin ki, gələcəkdə belə istiqamətlər çox dəyişəcək, bununla belə onun yaranması şüurun ilk sərbəst seçimidir. Burada ilahi iradə, yaxud kənar təsir də ola bilər, bununla belə, seçimi

¹ Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения, с. 42.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

edən şüur özüdür. Məsələn, ixtisas seçimində valideynlər yardım edir, lakin son sözü yeniyetmənin özünə vermək lazımdır, çünki əksər hallarda məhz bu yaşda insanın şüuru sistemləşməyə başlayır. Onu da əlavə edək ki, təməlin hazırlanması iki cür olur. Bir var insan bəlli bir istiqamətə fokuslanmadan sadəcə bilik toplayır, təhsil alır, dünyagörüşünü genişləndirir. Belə olan halda idrak prosesinin ikinci mərhələsi olmaya da bilər, yəni insan həyatında elə bu səviyyədəki biliklərlə kifayətlənər. Bir də var, insan ümumi fonda konkret bir istiqamət üzrə ixtisaslaşmaq qərarına gəlir və bilikləri dar çərçivə üzrə toplamağa başlayır, şüurunun intensiyası parçalanmadan tək istiqamətə yönəlir. İxtisaslaşma – fenomenoloji reduksiya deyil.

İdrak prosesinin ikinci mərhələsi – həqiqətin görülməsi öz sahəsinin çərçivələri görüb qavramaqdır. Şüur mövcud ümumi həqiqətləri dərk etməyi, mənimsəməyi bir neçə prosesə səbəb olur: a) şüurun irəliləmək üçün işığı və gücü artır; b) şüur artıq işıqlanmış sahəni görməklə yanaşı, mümkün qaranlıq, yəni potensialı da öyrənir. Bu, kifayət qədər böyük bir mərhələdir və insanın istər şəxsiyyət kimi, istərsə də mütəxəssis kimi yetişməsi üçün kifayət edir. Yəni mövcud işıqlı sahəni şüurun daxili radiusun ehtiva etməsi ondan böyük zəhmət və iradə tələb edir. Şüurun daxili radiusu həmin sərhəddə yerləşməməsi və axtarışa çıxması üçüncü mərhələnin və fenomenoloji reduksiyanın başlanğıcı deməkdir.

Üçüncü mərhələ – həqiqətin Haqqı şüurun özünüreduksiya zamanı fərqləndirdiyi bir ideyanın təsdiqidir. Məhz bu mərhələdə üstşüur aktivləşir, ilahi iradənin təsiri daha aydın hiss olunur və mövcud çərçivələr dağıdılır. Bu mərhələnin spesifikliyindən biri də budur ki, əgər ilk iki mərhələdə ümumi bilik toplamaqla təməl gücləndirilsə, burada əksinə, həmin ümumi biliklər mütərəziyyəyə alınmağa başlayır. Burada qazanılan biliklər üstşüur səviyyəsində olur. Xatırladaq ki, bu, mövcud, hər kəs tərəfindən tanınan, qəbul edilən ümumi çərçivədən kənara – qaranlıq keçiddir. Deməli, fenomenoloji reduksiya həm insanın öz şüurunda, həm də idrak prosesində bir mərtəbə qalxmaqdır, mövcud ümu-

Sufi fenomenologiya

mi biliklər arasından bir xüsusi biliyin – nöqtənin tapıb onu xəttə çevirmək istəyidir. İnsan yeni eydos yarada bilmir, ancaq mövcud ümumi biliklər arasında xüsusi biliyi tapıb onu Loqosa qədər uzatmaq qabiliyyətinə malikdir. Bu, fenomenoloji reduksiyadır. Sufizmlə müqayisə etsək, bu, pərvanənin odun strukturuna qarışması – yanmasıdır. Sadəcə pərvanə şüur və iradə sahibi deyil, oddan qayıda bilmir. Onu irrasional biliklərini heç cür rasionallaşdırma bilməyən və öz fərdi çərçivəsində qalmaq şəxsə bənzətmək olar. İnsan isə həm qayıdır, həm də orda yaşadıklarını, anladıklarını növbəti mərhələ üçün istifadə edə bilir. Sual yarana bilər ki, idrak prosesi üç mərhələdirsə, növbəti mərhələ deyəndə nəyi nəzərdə tuturuq. Bu, çevrənin ikinci yarısı – ideyanın rasionallaşması və reallaşmasıdır. Burada şüur aparıcı qüvvə olsa da, istiqamət obyektə deyil, şüurun özünədir, bir növ qazanılan biliklərin yerləşdirilməsi və sistemləşdirilməsidir. Onu ayrı mərhələ kimi qeyd etmirik.

Haqqın həqiqəti obyektin nüvəsinin və ona yaxın mümkün eydosların dərkidir. Burada iki əhəmiyyətli məqam var. Birincisi, həmin mərhələnin işıqlanmasıdır. Üstşüurun aparıcı qüvvə olduğu prosesdə özündə şey sənin üçün şeyə çevrilir. Fenomenoloji reduksiya yalnız dərk olunmuş biliklər arasında mümkündür. O, idrak prosesinin sonuncu mərhələsində başlasa da, əvvəlki biliklər də təkrar cəlb olunur. İdrak prosesinin son nəticəsi çevrənin tamamlanması, xəttin başlangıç nöqtəyə qayıtmasıdır, biliklərin Mən-in formalaşmasında rol oynamasıdır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bundan sonra əvvəlki biliklər də fərqli prizmadan nəzərdən keçirilməyə başlayır, çünki baxış bucağı kökündən dəyişir, başqalarının görmədiklərini görüb, anlamağa başlayır. Məsələn, Tesla mövcud bilikləri öyrənəndən, yəni onların daha alt qatına nüfuz etməklə öz yeni fərziyyələrini, irəli sürə bilirdi. Burada əhəmiyyətli bir məqamı vurğulayaq. İdrak prosesinin ilk iki mərhələsi ümumiləşmiş bilikləri öyrənmək, təqlid, təkrar, ən yaxşı halda təhlil etməkdən ibarətdir. Fenomenoloji reduksiya əvvəlki biliklərə qayıtsa da, onların nüvəsinə, yaxud nüvəsi vasitəsilə başqa üst sistemə keçid imkanlarını nəzərdən keçirir. Hətta üstşüurda hansı isə biliklərin mənim-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

sənilməsi də fenomenoloji reduksiya deyil. Fenomenoloji reduksiya konkret bir xəttin izlənməsidir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bu, ya universal sistemin başqa bir hissəsinin kəşfi, ya da şüurun öz ideyasının – yeni strukturun yaradılması ilə nəticələnən intensiyanın məqsədyönlü irəliləməsidir.

Mövcud konkret hədudlardan kənara çıxması üçün şüur özü mücərrədlərə çıxmalıdır. Bu, üstşüurun aktivləşməsidir. Əksinə, həmin mücərrədlikdə ayrı-ayrı həqiqətlərə fokuslanmaq fenomenoloji reduksiyadır. Maraqlıdır ki, intensiyası zəif olan şüurun önünə özünə şey çıxanda onu qaranlıq olaraq qəbul edir və geri qaydır, intensiya kifayət qədər güclü olanda isə nəinki yeni işıq zərrəciklərini görür, həm də onları mənimsəyir. Üstşüur səviyyəsində tələb olunan intensiya adi səviyyədən qat-qat güclü olmalıdır ki, qaranlıqdakı işıq görə bilsin. Fenomenoloji reduksiyanın bir qanunauyğunluğu da, məhz həmin intensiyanın varlığıdır ki, onunla şeylərin eydedik qatına nüfuz edə bilsin. Plotin yazır: “Ola bilsin ki, bizim dünyanın materiyası ağılın yetdiyi dünyadakı materiyanın tam əksidir. Belə ki, bizim dünyada o, fərdi formalarda çıxış etməklə özündə ümumi ilə tək qismən birləşdirir. Ona görə də burada formalar sabit olmur, çünki bir hadisə digərini sıxışdırır və materiya daim dəyişir. Noumenal dünyada materiya özündə fərdiliklə ümumiliyi birləşdirir. Ona görə də orada materiya başqa şeyə çevrilə bilmir, çünki artıq özündə birləşdirib”.¹ Plotinin sözləri bir neçə məqama aydınlıq gətirir. Şeylərin eydedik qatı mövcud varlığın fərqli qatıdır və zahiri formaya – materiya bənzəmir. Daha vacibi isə, orada dərk olunan obyektiv gerçəkliyin subyektiv hissəsidir – ümumi və təkin kəşimə nöqtəsidir. Heizenberqin yazdığına görə, “Kvant nəzəriyyəsində formulə etdiyimiz təbiət qanunları elementar hissəciklərə deyil, bizim onlar haqqında bildiyimizə aiddir”.² Eyni qanunauyğunluq bura da aid edilir. Mümkün eydoslar nisbidir və şüurun mövcud strukturu dağıdıb üzərində yenisini qurmaq qüdrəti var. Lakin nüvəyə yaxınlaşdıqca mümkün

¹ Плотин. Эннеады. II.4.3.

² Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987, с. 295.

Sufi fenomenologiya

eydosların həmin strukturdakı əhəmiyyəti və rolu da artır. Buna görə də, onları dağıtmaq, başqa strukturun tərkibinə qatmaq daha böyük enerji tələb edir. Onu da əlavə edək ki, fenomenoloji reduksiya şüurun vacib eydos səviyyəsində enerji toplamaqdı. Yaradıcılıq qazanılan birliklərin rasionallaşması, həmin enerjinin xərclənməsi, sərf edilməsidir.

İdrak prosesi, təkrar vurğulayaq, bir neçə çevrədən ibarət olur. Eyni qanunauyğunluq haqqın həqiqəti mərhələsi üçün də keçərlidir. Hər fenomenoloji reduksiya tək çevrəli trayektoriyadır. Bu baxımdan, onu bütöv idrak prosesinin yekunu da hesab etmək olar. Onu da əlavə edək ki, bəzən bir fenomenoloji reduksiyanın müddətində idrak xətti bir neçə dəfə şüura qayıdıb yeni təkanla yeni çevrəyə başlaya bilər. Səbəb – şeyin eydosları tam bilinməlidir ki, aralarında reduksiya aparmaq mümkün olsun. Buna görə də, onun əldə etdiyi son həqiqəti həm də idrak prosesinin sonu hesab edilir. Loqos məhz fenomenoloji reduksiyanın sonunda çatılan bir mərhələdir. Bundan sonra məlum olur ki, şüurun ilk ideyası nə dərəcədə təsdiq olundu, nə dərəcədə özündə şey qaldı. Düzdür, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bu, şüurun bütün potensialının zirvəsidir və buradan sonrakı mərhələni görməyə, qavramağa onun enerjisi çatmır. Buna görə də, bəzən onu mütləq həqiqət, yaxud Yaradanın özü olduğunu da güman edirlər. Prosesin əsl mahiyyətini və universal sistemin quruluşunu dərk edənlər isə bilir ki, işıqlanan həqiqət həmin sistemin yalnız bir hissəsidir. Həmin nöqtənin ifadəsi olan yaradıcılıq işıqlanan sahənin yeni radiusudur və onun son nöqtəsi növbəti şəxsin fenomenoloji reduksiyasının ilk nöqtəsi olacaq.

§ 76. İmmanentlikdən transsendentliyə keçid

Yaranış qanunauyğunluğuna görə, hər şeyin eydedik strukturuna aid xüsusiyyətlər immanent, ondan kənarda qalanlar isə transsendentdir. Nəzərə alsaq ki, varlıqlar arasında bunu qavrayan yalnız insandır, o zaman bu anlayışların meyarının insan olması da təəccüblü deyil. Məhz bundan çıxış etdiyinə görə də, Kant təməl daşı kimi təcrübəni qəbul edir: “Bizim bacarıqlarımızın təbiətində əsası olan hər şey məqsədyön-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

lü və onların düzgün tətbiqi ilə razılaşdırılmış olmalıdır, əgər biz özümüzü bəzi anlaşılmazlıqlardan qoruya və onlara düzgün istiqamət verə bilsək. Beləliklə, transsendental ideyalar, çox güman ki, müsbət şey və deməli, immanent tətbiqi ehtiva etməlidir, halbuki onların tətbiqi yanlış anlaşılma və gerçək şeylərin anlayışı kimi nəzərdən keçirilsə, onların tətbiqi transsendent və buna görə də aldadıcı olar”.¹ Kantın dediklərini bizim mülahizələrə tətbiq edəndə belə məlum olur ki, insanın immanent ideyasına uyğun gələn şeylər müsbət və düzgündür, əks halda, aldadıcı ola bilər. Filosof haqlı olaraq belə hesab edir ki, “Əslində, özü özlüyündə ideya yox, yalnız onun tətbiqi bütün mümkün təcrübəyə münasibətdə ya onun sərhədlərindən kənara çıxar (transsendent) yaxud özünə xas olar (immanent), bu asılı olur biz ideyanı birbaşa guya ona uyğun gələn əşyaya yönəldirik, yoxsa zəkamızı ümumiyyətlə təmasda olduğumuz əşyaya tətbiq edirik; qoyuluşdan irəli gələn bütün səhvləri zəka və ya ağla deyil, mühakimənin çatışmazlığına yazmaq lazımdır”.² Deməli, burada əsas olan məhz zəkanın səviyyəsidir, çünki ideyanın immanentliyini, yoxsa transsendentliyini təyin edən odur. Sufi fenomenologiyaya görə, hər varlığın ayrıca eydedik strukturu olmaqla yanaşı, həm də daha böyük sistemin tərkib hissəsidir. Başqa sözlə desək, immanent və transsendentliyin qəti sərhəddi qalmır. Deməli, transsendentlik nisbi anlayışdır.

Sufi fenomenologiyada şüurun hərəkət trayektoriyasının daxili və xarici mərhələlərə bölünməsi həqiqətlərin immanent və transsendent olmasından irəli gəlir. İnsan immanent ideyaları transsendentlə paralel olaraq qavrayır, daha dəqiq desək, hər ikisi bir-birini şərtləndirir və nəticədə insan özünü ətraf vasitəsilə və ətrafi daxili tələbatları vasitəsilə öyrənir. Burada əhəmiyyətli məqam ondadır ki, immanent dünya transsendent sayəsində böyüyür, özündə şeylər sənin üçün şeyə çevrilir. Şüur bir tərəfdən maddi dünya çərçivəsində var olan, digər tərəfdən ilahi

¹ Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 3, под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гульги, Т. И. Ойзермана, М., «Мысль», 1964. с. 552.

² Yenə orada.

Sufi fenomenologiya

aləmə daimi əlaqəsi olan bir fenomendir. Belə olan halda, sual yarana bilər ki, immanentliyin sərhəddi haradır?

Sufi fenomenologiyaya görə, transsendent həqiqətləri iki növə ayırmaq olar: mütləq və nisbi. Mütləq transsendentə yaradılış prosesinin fəvqündə qalanlar aiddir. İnsanın təsəvvürünün, təxəyyülünün çatdığı şey ola bilməz. Bu baxımdan, Yaradan öz zəti baxımından transsendentdir, ad və sifətləri, yəni Onu insana tanıdan keyfiyyətləri ilə immanentdir, çünki insan varlığından, malik olduğu keyfiyyətlərdən, bacarıqlardan çıxış edərək Onu təsvir edir. Nisbi transsendent ideyalar isə insan düşüncəsinin radiusuna daxil olmaq potensialına malik olanlardır. Müvafiq olaraq, immanent həqiqətləri də iki yerə ayırmaq mümkündür: insanın mahiyyətinə var ola və potensialına uyğun olaraq mənimsənilən həqiqətlər. Diqqət edin: həm transsendent, həm də immanent ideyaların ikinci növü kəşifdir. Düzdür, Kanta görə, insan təcrübəsinin daxilində bütün şeylər immanentdir, lakin eyni prinsipi bizim düşüncələrimizə tətbiq eləmiş olsaq, yalnız mütləq transsendent qalar, yəni yalnız Mütləq Varlıq.

Hər şüur meqaşüurun bir zərrəsidir və onun dərk elədiyi, qavradığı həqiqətlər Loqosla əlaqəlidir. Daxili radius şüurun öz mahiyyətini və ruhla əlaqəsini aydınlatmaqla immanent həqiqətlərin sərhəddini genişləndirir. Bu isə öz növbəsində insan təcrübəsinin miqyasını, sərhədlərini böyüdür. Daha dəqiq ifadə etsək, insan öz potensialını kəşf etdiyi qədər irəliləyə bilər. Həmin hüdudlardan kənarda insana heç bir təcrübə yeni bilik qazandıra bilməz. İnsanın idrak prosesi immanent ideyadan başlayır. Bəli, bu faktdır ki, şüur xarici radiusun imkanları qədər bilik qazanır və seçdiyi ilk ideya da oradan qaynaqlana bilər. Bununla belə, hər obyektiv həqiqət, hər özündə şey şüurun daxili imkanları qədər mənimsənilə bilər. İdrak qaranlıqdan, özündə şeydən başlaya bilməz.

Hər nə qədər şüur müəyyən bir mahiyyətə malik olsa da, onun həcmi böyüməsi, həmin mahiyyətin reallaşması üçün ilk növbədə xarici radius genişlənməyə başlayır. Burada həm instinktlərin, həm də olduğu mühitin rolu böyükdür. Həmin radiusa müvafiq olaraq daxili ra-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

dius da formalaşmağa başlayır. Yəni hər nə qədər immanent ideyalar bilavasitə insanın öz struktura aid olsa da, onların hansının üzə çıxacağını və ümumiyyətlə hansı potensiala sahib olmasını təyin edən erkən yaşlarda təcrübə olur. Şüurun malik olduğu korrelyatlar yalnız zahiri dünyaya uyğunlaşır: hiss orqanları, yaddaş, təxəyyül və təbii ki, rasio-nal şüur və altşüur özü də. Məhz xarici radiusun təsiri ilə müəyyən korrelyatlar daha aktiv olur, bəziləri isə ümumiyyətlə passiv qalır – immanent həqiqətlər yalnız təcrübənin imkan verdiyi qədər aydınlana bilər. Müəyyən mərhələdən – şüurun özünütəhlili və iradəsi möhkəmlənəndən, öz intensiyasını özü idarə etməyi öyrənəndən sonra daxili radiusun inkişafı xarici radiusun önünə keçir. Lakin inkişaf hələ də maddi dünya çərçivəsindəki təcrübə vasitəsilə davam edir. Sadəcə, Kantın ifadəsi ilə desək, “zəkamızı ümumiyyətlə təmasda olduğumuz əşyaya tətbiq edirik”.

İnsan mürəkkəb varlıqdır və nüvəsi olduğu kimi, mümkün eydosları da idrak prosesinin təkan nöqtəsi ola bilər. Düzdür, Loqosa aparıcı yolun başlanğıcı vacib eydosdur, bununla belə, nəzərə alsaq ki, hər eydos müəyyən bir mahiyyətə malikdir və onlardan hər biri məhz immanent həqiqətlər sırasına daxildir. Sadəcə, bir var onlar vacib eydosun kontekstində, onun tərkibi olaraq çıxış edir və zamanı gələndə mötəri-zəyə alınır, bir də var, həmin eydos özü müstəqil bir idrak prosesinin başlanğıcı olur. Burada vacib olan şüurun intensiyası, idrak prosesinin başlanğıcında onun malik olduğu gücdür. Husserlin fikrinə görə, immanent yönəlmiş intensional duyğular deyəndə şüur və obyekt arasında vəhdətin yaranmasını nəzərdə tuturdu. Transsendental yönəlmə zamanı isə belə bir vəhdət yaranmır.¹ Sufi fenomenologiyaya görə də, işıq mə-nimsənilməmiş – qavranılmamış obyekt artıq şüurun radiusu çevrəsinə daxil olur. Lakin burada iki mühüm məqam var. Mə-nimsənilməmiş hər bilik immanent olmur, hətta təcrübənin hüdudlarına daxil olsa da. İdrak prosesində həqiqətin bilinib və görülməsi insan təcrübəsinin genişlənməsi mərhələləridir. Bunlar ümumi biliklər vasitəsilə mümkün olur. Onu da

¹ Гуссерль. Идеи...I, с. 116.

Sufi fenomenologiya

vurğulayaq ki, ümumiləşmiş biliklər əvvəllər transsendent olublar və onlar indi də immanent deyil, çünki insanın mahiyyətinə aid deyil. Məsələn, qravitasiya qanunu, yaxud işığın sürəti. Bunlar təbiətin qanunlarıdır. Kant öz fəlsəfəsində immanent olan hissi qavrama ilə şərtlənmiş təcrübi, empirik olan, idrakın transsendental prinsiplərinin tətbiqi yönələn şeyi adlandırır. Əvəzində təcrübəyə sığmayan şeyləri transsendent hesab edir. Sufi fenomenologiyaya görə, onlar məhz transsendent həqiqətin immanent hissəsidir. Ümumi biliklər məhz bunlardan ibarət olur. Qeyri-səlis məntiqi xatırlasaq, onlar 0 və 1 arasında yerləşən biliklərdir. İşıq haqqında həqiqətlər neçə əsrlərdir yazılır, lakin hələ də transsendent hissələri qalıb. Bir fenomen, yaxud hadisə konkret, maddi çərçivə daxilində qəbul ediləndə deyilənlə razılaşmaq olardı, lakin universal sistem şəklində götürəndə mənzərə dəyişir. Hətta insanın özü də bir obyekt, universal sistemin hissəsi olaraq nəzərdən keçiriləndə transsendent həqiqətlərə malik olduğu məlum olur.

Qeyd etdiyimiz kimi, insanın təcrübəsi şüurun daxili mahiyyəti və ruh vasitəsilə Loqosa qədər uzana bilir. Bu təcrübə zamanı, bir tərəfdən, immanent biliklər – insanın öz mahiyyəti açılır, digər tərəfdən, nisbi transsendent ideyalar. İmmanentdən transsendentə keçid üstşüür səviyyəsində baş verir və iki cür olur: tədrici və radikal. Birinci halda transsendentə gedən yol bir-birini şərtləndirən mərhələlərdən ibarətdir: hər dərk edilmiş eydos növbəti eydosa ip ucu verir, mümkün eydoslardan başlanan xətt nüvədə bitir. Nüvə həmin strukturun tamamlanmasının göstəricisi olmaqla yanaşı, yeni üst sistemin də mümkün eydosudur. Qavranılan hər yeni eydedik struktur bir transsendent özündə şeydir.

İmmanentdən transsendentə ikinci keçid isə radikaldır. Bu, çevrənin diaqonal xətti üzrə idrakın irəliləməsidir. Əgər birinci halda proses tədricən, daha çox şüurun daxili təkəni ilə və mümkün eydoslardan nüvəyə doğru gedirsə, ikinci halda, bu bir an içərisində baş verir və birbaşa üst sistemin eydosu işıqlanır. Şüurun səviyyəsindən və ruhla əlaqəsindən asılı olaraq bu, nüvə də ola bilər, ona yaxın mümkün eydos da. Bunu yalnız şəxsən özü bilir və ifadə edə bilmir. Bu, geniş bir pro-

Sufi fenomenologiyanın əsasları

ses olmayıb sadəcə bir an davam etdiyinə görə, sufilər onu şimşəyin çaxmasına bənzədirlər və parıltılar (*ləvami*) adlandırırlar. §21-də bu barədə danışmışdıq. Üstşüür o an müddətində həqiqəti qavramaqdan daha çox yeni biliklə yüklənir. Tədrici keçid fenomenoloji reduksiyanın nəticəsində baş verir, radikal keçid – ruhani təcrübə, yaxud hər hansı mistik mərasim nəticəsində. Birinci halda üstşüür fenomenoloji reduksiya boyunca dərk etdiyi eydosları mötərizəyə alırsa, ikinci halda rasio-nal şüür özü kənarda qalır. Bundan başqa, tədrici keçidin sonunda qavranılan yeni strukturun həqiqəti ümumi həqiqətlərin sırasına daxil edilir, ikinci halda isə bu, baş vermir.

Dediklərimizdən belə məlum olur ki, idrak prosesi zamanı inşa-nın immanent həqiqətləri artır və bununla şüurun gücü, enerjisi və da-xili radiusu da böyüyür. Nisbi transsendent həqiqətlərin aydınlanması, özü-üçün-şeylər sənin üçün şeylərə çevrilməsi immanent və transsen-dentin ümumi sahəsini də böyüdür. Dəyişməyən, sabit qalan yalnız Mütləq transsendentdir. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, O, haradasa kənarda, varlıqların fəvqündə deyil. Hər şey Onun mülkündə baş verir.

§ 77. Sufi fenomenoloji reduksiya doqma və mülahizələrin kəsişməsində

Sufi fenomenoloji reduksiya ağıl və imanı bir-birini tamamlayan iki fenomen kimi qəbul etməklə, həm onların metodlarından istifadə edir, həm də birinin vasitəsilə digərinin qoyduğu doqmaları keçə bilər. Belə ki, əgər elmi təfəkkür üçün iman xüsusi rol oynamırsa və qarşısın-da səcdə ediləcək yeganə qüvvə insan ağılıdırsa, dini-mistik təlimlər imanla, ruhla, ezoterik üsullarla gediləcək yolda ən böyük maneə kimi məntiqi və ağılı görürlər. Məsələn, Həllac “Təvasin” əsərində çəkdiyi sxemlərə geniş izah vermir, çünki onların mahiyyətinin rasio-nal ağılın fəvqündə durduğuna əmindir. Sxem 12-də insanın idrakının son məqsə-dini göstərir, ancaq ona gedəcək yolu göstərmir, yalnız simvolik işarə-lərlə kifayətlənir. Yaxud kosmologiyanı, hər şeyin yaranışını fiziki qa-nunlarla, formullarla izah edən Stiven Houkinq bütün əhəmiyyətli mə-

Sufi fenomenologiya

qamları xoş təsadüfə bağlamağı daha məntiqli hesab edir, nəinki Ali Ağılı – Yaradanı qəbul etməyi. Beləcə, qütbün bir tərəfi yalnız imanın hakim olduğu sahədə ağılın varlığını küfr bilirlərsə, digər tərəf isə ağılın təhlil etdiyi sahədə ruhun söz haqqını, daha üst Ağılın varlığını qeyri-elmi yanaşma, absurd hesab edirlər. Sufi fenomenoloji reduksiyanın iki çevrəsi hər iki qütbü qəbul etməyə imkan yaradır.

Sufi fenomenologiya məsələyə eydedik strukturdan baxdığına görə, zahiri maneə və doqmalar əhəmiyyətini itirir. Bəli, Husserlin dediyi kimi, fenomenologiya “ciddi elmdir”. O, Britaniya ensiklopediyasının “Fenomenologiya” bölməsində yazır: “Daha bir elm lazımdır ki, yalnız şüurla məşğul olsun. Maddi varlığın bu və ya digər növü ilə deyil, şüurun şeyləri necə təsvir etməsi ilə”.¹ Husserl fenomenologiyayı dünyagörüşü səviyyəsindən dəqiq elmlərə çevirmək istəyirdi. Lakin şüur fenomeninin özü mümkün çərçivələrin hamısından kənara çıxmağa məcbur edir. Bununla yanaşı, sufi fenomenologiyadan belə məlum olur ki, fərdlər səviyyəsində şüurlar nə qədər fərqlidirsə, Universal İnsan səviyyəsində bir o qədər universal və dəqiq tələblərə tabedir. Həmin səviyyəyə qalxmaq üçün isə şüurun iman və ruhla əlaqəsi istifadə olunmalıdır.

Daim xatırladığımız kimi, son iki əsr yüksək texnologiyalar, insan ağılının təntənəsi ilə yanaşı, həm də insanın düşdüyü mənəvi böhranla xarakterizə olunur. Məsələn, Nitsşenin, Freydin, Marksın fəlsəfəsini araşdıran Kassirer bildirir ki, “Hər nəzəriyyə prokrust yatağına (şablona – *K.B.*) dönürdü və empirik faktlar verilmiş nümunəyə uyğunlaşdırılırdı. Bunun nəticəsində müasir insan nəzəriyyəsi özünün ideya özəyini itirdi, əvəzində isə tam bir düşüncələr xaosu qazandıq”.² Bəşəriyyətin bu gün üzləşdiyi mənəvi böhranın təhlilindən belə qənaətə gəlmək olar ki, öz inkişaf prosesinin hansı isə mərhələsində o, yanlış yerə sapıb və öz inkişafını təmin edən əsas enerjisindən. Berdyayev yazır: “Mənim qəti əminliyimə görə, tarixin indiyə qədər gördüyü ən böyük

¹ Лекция седьмая. Эдмунд Гуссерль (1859-1938). Феноменология.
https://docs.google.com/document/d/17OYvQ2YbW3_TdO2_Z-fmcQXXEGUrsWf4XiOvj6iOEWM/preview?hgd=1

² Кассирер. Опыт о человеке..., с. 25.

Sufi fenomenologiyanın əsasları

inqilab baş verdi – insan cinsinin böhranı, fransız inqilabı kimi hər hansı illərə aid edilə biləcək zahiri keyfiyyətlərə malik olmayan, lakin ölçüyə gəlməyəcək qədər çox radikal bir inqilab. Mən maşının insan cəmiyyətinin həyatına girməklə əlaqəli olan çevrilişdən danışiram”.¹ Təbii ki, insan düşdüyü böhrandan çıxış yolları axtarır, səbəbini kosmoloji hadisələrdən tutmuş, global istiləşmədə görür. Fakt budur ki, insanın inkişafının yeni (bəlkə də unudulmuş) enerji mənbəyinə ehtiyacı var. E.Kassirer yazır: “İnsan həyatının mürəkkəb quruluşunda biz gərək bütün bizim ideyalarımızın və iradəmizin mexanizmini hərəkətə gətirən gizli hərəkətverici qüvvəni tapaq”.² Deməli, məsələ kifayət qədər ciddi olduğuna görə, ciddi bir çıxış yolu da olmalıdır. Husserl bu böhrandan çıxışın fenomenologiya olduğuna əmindir: “Biz – bu günün adamları, bu prosesin iştirakçıları təhlükə qarşısındaıyıq – skepsis (şübhə) dənizində boğulmaq təhlükəsi”,³ “fenomenologiya bizi elmi sistemin köhnə obyektiv idealından, riyazi təbiətşünaslığın nəzəri formasından xilas edir. Deməli, bizi ruhun analogiyası ideyasından xilas edir. Halbuki bu, fizika ilə analogiya ilə də qurula bilərdi”.⁴ Maraqlıdır, Sartrın ideyalarına istinadən desək, belə məlum olur ki, Husserl cəmiyyətin tələbləri ilə öz potensialını təqdim edir. Sadəcə bu cəmiyyətin var olması və davam etməsi üçün yeni meyarlar, yeni dəyərlər və yeni metodlar təklif edir, daha dəqiq desək, cəmiyyətin, insanın dəyişməsinə tələb edir. Sufi fenomenologiyaya görə, həmin enerji mənbəyi Loqosdur. Ora qalxmaq üçün hər şüurda potensial var, sadəcə onu üzə çıxartmaq lazımdır. Sufi fenomenoloji reduksiya ora yüksəlmək üsuludur və şüur-ruh (iman) vəhdətinə istinad edir. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, məhz şüurun intensiyasının səfərbərliyi – reduksiya həm yaradıcı enerjinin gözünü açır, onun bütün gücünü hiss etdirir, həm də şüurun tam azadlıq qazanmasına, öz unikallığını dərk etməyə imkan verir.

Sufi fenomenologiyaya görə, doqma nədir? Qapalı və istənilən

¹ Бердяев. Смысл истории, с. 148.

² Кассирер. Опыт о человеке..., с. 24.

³ Гуссерль. Кризис европейских наук..., с. 30-31.

⁴ Yənə orada, s. 349.

Sufi fenomenologiya

şüuru yad ünsür kimi qəbul etməyən sistem. Həllacın ifadələri ilə desək, bizim fikrimizə görə, xətt – qadağa nöqtələrdən ibarətdir və onlardan yalnız biri Haqdır. Məhz həmin nöqtə vasitəsilə istənilən qaranlığı işıqlandırmaq mümkündür.

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, sufi fenomenoloji reduksiyaya görə, idarə edən və hökm sahibi insanın ruhla güclənmiş şüurudur. O, Loqosa – tək həqiqətə yönələn şüur həm aqlın, həm dinin doqmalarını mötərizəyə ala biləcək qüdrətə sahibdir.

III Fəsil

SUFİ FENOMENOLOJİ METODOLOGİYA

I bölmə. Sufi fenomenoloji metodologiyaya giriş

§ 78. *Sufi fenomenologiyanın metod kimi əhəmiyyəti*

Təhlillərimizdən belə nəticə alınır ki, sufi fenomenologiya idealist mövqeli, yüksək materiya, universal həqiqətlər, ümumbəşəri maksimal sistemidir. Ancaq bu sadə sistem deyil. Onu təqribən mövləvi dərvişə bənzətmək olar: bir əli havaya doğru yönəli – ən uca həqiqətləri qəbul etməyə hazır, digər əli yerə açıq: bütün bildiklərini insanlara, cəmiyyətə verməyə məsul olan, bu kainatın universal harmoniyasına apararıq, ancaq ayaqları ilə maddi dünyaya bağlı olan insan. Mövləvi dərviş İlahi aləmlə Yer arasında ötürücü olan insanın simvoludur. Sufi fenomenologiyanın missiyası da budur: həqiqət axtaran hər insanın düşüncəsində ilahi işıq mənbəyini tanıtmaq, yüksək həqiqətlərə gedən yolu hər kəsə göstərmək. Bu fəlsəfi sistemdə başlanğıc nöqtə *indi, tode ti* – konkret reallıqdır, aparıcı qüvvə şüur və onun ətrafında formalaşmış Mən, zirvə nöqtə isə Loqosdur. Deməli, bütün proses *indi* həll olunur.

İndi-nin insanı, bir tərəfdən, yüksək elmi texnologiyalara imza atan, digər tərəfdən, mənəvi böhranda olan bir varlıqdır. Kökləri kifayət qədər dərinə işləyən hər iki proses az qala paralel şəkildə inkişaf etməyə başlayıb, beləcə insanı iki qütb arasında parçalanmağa məhkum

Sufi fenomenologiya

edib. Əvvəlki paraqraflarda Heizenberqə istinadən gəldiyimiz qənaətə görə, bugünkü böhran da, təbiətlə insan arasında yaranmış uçurumun da tək səbəbi insan özüdür. Maraqlıdır ki, bu mövzuda Heizenberq və Haydegger arasında bir müzakirə olmuşdur. Filosof fizikə irad tutaraq bildirir ki, "...Halbuki, əslində insan özü ilə, yəni öz mahiyyəti ilə bu gün heç bir yerdə artıq rastlaşmır".¹ Heizenberq cavabında bildirir ki, "Siz (Haydegger) öz ifadələrinizdə işarə edirsiniz ki, bilmirəm, Sizi düzmü başa düşmüşəm, mümkün ki, gələcəkdə vəziyyət dəyişəcək; biz, ola bilsin ki, dünyanın elə bir halına doğru gedirik ki, insanın dünyaya münasibəti prinsipcə fərqli olacaq. Bu sual məni narahat edirdi və mən məhz təbiət elmləri bucağından sizə cavab vermək istəyirəm ki, "xeyr". Dövrümüzün təbiətşünaslığı əvvəlki dövrlərdən daha artıq dərəcədə "obrazlı məktubdur" və deməli, dünyanın ideyalara müvafiq şəkildə şərhidir. Sadəcə obrazlar daha mücərrəd olub ancaq bununla həm də daha sadə olublar".² Əhəmiyyətli bir haldır ki, məhz dəqiq elmlərin mövqeyindən yanaşmaqla Heizenberq bir növ böhranı insanın "obrazı" adlandırır və mahiyyətini önə çəkməyə çalışır. Onun yazdığına görə, bəzən ayrı-ayrı texnikaların ümumi məqsədə xidmət etdiyini göstərə bilsək də, bununla belə bəzən həmin ayrı-ayrı texniki proseslər ümumi məqsədlə çox dolayısı ilə əlaqəli olurlar. "Belə olanda texnika artıq şüurlu insan öz maddi hakimiyyətini genişləndirmək istəyən cəhdinin məhsulu kimi deyil, daha çox qlobal bioloji proses kimi görünür, burada insan orqanizminə məxsus olan strukturlar get gedə daha geniş şəkildə insanın ətraf mühitinə keçir – insan nəzarətindən olduğu kimi çıxan bioloji proses, çünki "insan nə istədiyini edə bilir, ancaq nə istədiyinə qərar verə bilmir".³ Əslində, Heizenberq insanın böhranının səbəbini açıq göstərir: insan öz mahiyyətini tanımır. Məhz bu səbəbdən sufi fenomenologiyanın mərkəzində insanın öz mahiyyətini dərk etməsi durur. Az əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, insanın *indi*-si durğunluqda olduğu

¹ Гейзенберг. Шаги за горизонт, с. 361.

² Yənə orada, s. 348.

³ Yənə orada, s. 298.

na görə, bütün idrak prosesi passivləşib, yaxud məqsəddən yayınıb. Bu səbəbdən onun əlaqəli olduğu hər bir sahə, hər bir istiqamət böhrandadır. Böhranda çıxış yolu axtaran Fromm yazır: “Son orta əsrlərin çiçəklənməsi insanların İlahi şəhr surəti ilə ilhamlanması idi. Müasir dövrün çiçəklənməsi Maddi Proqres Şəhrinin surətinin ilhamlandırması ilə əlaqəli idi. Ancaq bizim əsrimizdə bu surət Babil qülləsinə çevrilib ki, o da artıq uçulmağa başlayır və onun uçuntuları altında hamı, hər şey məhv olacaq. Əgər İlahi şəhr Maddi Şəhrlə tezis və antitezisdirsə, onda xaosa yeganə alternativ yeni bir sintezdir: son orta əsrlərin mənəvi cəhdlərinin renessans sonrası rasiona düşüncə və elmin nailiyyətləri ilə sintezi. Bu sintezin adı Varlıq Şəhridir”.¹ Siyasi, iqtisadi və bu kimi böhranları bir kənara qoysaq yerində psixoloji, düşüncə, mənəviyyat böhranları qalır. Ən vacibi isə, soyuq məntiqin, quru faktların məngənəsində qalan və sezgi, iman, sevgi kimi amillərdən uzaq düşən fəlsəfə özü böhran yaşayır. Düzdür, belə böhranlar tarixdə çox olub və hər zaman məhz böhranların əsası olan insan böhranının kökünü, səbəblərini, xüsusiyyətlərini öyrənməklə onların öhdəsindən gələ bilib. Daha əhəmiyyətli bir qeyd isə budur ki, insanlığın unudan insan böhran yaşayır. Sadəcə insanlığın mahiyyətini xatırlatmaqla onu böhrandan çıxarmaqla sanki özünübərpə proqramına qoşmuş olarıq. Frommun sözlərinə qayıtsaq, çıxış yolu sintezdədir və sufi fenomenologiyanın missiyası bu sintezi yaratmaqdır.

Fəlsəfi təlim dünyaya, hadisələrə və şəxsən özünə baxış bucağının formalaşmasıdır. Hətta özündə subyektiv bir mövqe ehtiva etməsə də, hər hansı konkretlikdən uzaq olsa da, hər nəzəriyyə obyektiv gerçəklikdən subyektiv hüdudların ehtiva etdiyi hissədir. Həmin hissə hər iki tərəfə öz təsirini göstərir. Nils Bora istinad edən Heizenberq yazır: “Təbiətin dərki hər zaman təxmin edir ki, biz, Borun dediyi kimi, teatrın yalnız tamaşaçıları deyil, eyni zamanda, iştirakçı simalarıyıq”.² Deməli, istənilən fəlsəfi təlim də özündə həm də metodunu, işləmə mexa-

¹ Фромм Э. *Иметь или быть*. М., Прогресс, 1990., с. 209-210.

² Гейзенберг. Шаги за горизонт, с. 295.

Sufi fenomenologiya

nizmini ehtiva edir. Yəni şüurla məhdudlaşan həmin hissə eydedik struktura malik olmaqla yanaşı, həm də yanaşma üsulunu əks etdirir. Tədqiqatçıların belə bir fikri ilə biz də razılaşmalı oluruq ki, “hər elmi metod müəyyən nəzəriyyənin əsasında hazırlanır və o, bununla zəruri ilkin şərt kimi çıxış edir. Bu və ya digər metodun effektivliyi, gücü “metoda sıxılmış” nəzəriyyənin ehtivası, dərinliyi, fundamentallığı ilə şərtlənir. Öz növbəsində “metod sistemə çevrilir”, yəni elmin növbəti inkişafı üçün istifadə edilir, nəzəri biliyin sistem kimi dərinləşməsində və açılmasında, onun təcrübədə materiallaşmasında, obyektivləşməsində istifadə edilir”.¹ Əslində, metod həmin təlimin mahiyyətini daha aydın və dəqiq ifadə edir, nəinki mürəkkəb terminlərlə ifadə olunan təriflər. Çünki metod, birincisi, məhz həmin təlimin ən güclü məqamından çıxış edir, ikincisi, onunla təmas məqamlarını göstərir. Əgər bu, yoxdursa, deməli, bizim fəlsəfənin təbiri ilə desək, o, başqa bir fəlsəfi təlimin mümkün eydosudur. Deməli, sufi fenomenoloji nəzəriyyənin də metodologiyasını təyin etmək üçün ilk növbədə onun açar kəlmələrini göstərmək lazımdır. Onlar ilk tanışlıqla yanaşı, həm də metodologiyanın təsir dairəsini, miqyasını təyin edəcək. Sufi fenomenologiyada bunlar şüur və Loqos/meqaşüur, ruhani və əqli təcrübələr, eydos, eydedik zəncir və sufi fenomenoloji reduksiyadır. Şüur və meqaşüur insan idrakının qüvvədə olduğu hədudların təyiniidir. Diametrinin bir ucu insan şüuru, digər ucu isə ilahi aləmdəki meqaşüur olan bu idrak çevrəsi özündə həm subyektiv aləmi, həm də obyektiv dünyanı ehtiva edir. Ruhani və əqli təcrübələr bu sahədə gedən prosesin mərhələlərini ifadə edir. Bunlar ayrılıqda müstəqil, öz hədudlarında fəaliyyət göstərdikləri kimi, bir-birini də tamamlaya bilirlər. Eyni zamanda, onlar insanın rasiional və irrasional bilik almaq imkanlarının göstəriciləridir. Nəhayət, eydos, eydedik zəncir və sufi fenomenoloji reduksiya bir fərddən Universal İnsana, şüurun nöqtədən çevrəyə qədər irəliləmə üsulunu və tra-

¹ Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фатхи Т.Б. Философия для аспирантов: Учебное пособие. Изд. 2-е - Ростов н/Д: "Феникс", 2003. - <https://www.booksite.ru/localtxt/koh/ano/vsky/31.htm>

Sufi fenomenoloji metodologiya

yektoriyasını, hər hissəni daha üst sistemin tərkibində olduğunu vurğulayır. Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir məqamı təkrar qeyd edək: sufi fenomenologiyanın metodologiyası öz məzmununa istinad edir, çünki “metod həmişə “məzmununun daxili özünü hərəkətinin formasının dərk”, “elmin özü özünü konstruksiya edən yolu” (Hegel) olub və olacaq”.¹

Hazırda bəşəriyyətin dərin bir mənəvi böhran içində olması və ondan çıxmaq əvəzinə daha da dərinə düşməsi metodları da təkrar nəzərdən keçirtməyi tələb edir. Axı insan və təbiət, insan və insan arasındakı uçurumun böyüməsi hər şeydən əvvəl insanın baxış bucağının inikasındır. Qədim Çin hikmətinə istinad edən Heizenberq yazır: “Bizim böhran dövrümüzdə insanın vəziyyətini “ruhunun niyyətlərinə əminsizlikdən” daha dəqiq xarakterizə etmək çətin ki, mümkün olsun”.² İnsan öz mənəvi dünyasında nə qədər sabit və işıqlı olarsa, bir o qədər ətrafına münasibətində də elə olar. Fəlsəfə düşüncə tərzidir, deməli, hər hansı fəlsəfi nəzəriyyə, ilk növbədə, insanın mənəvi təkamülünü təmin etməli, bütün dünyada hakimiyyətini bərqərar etməyə çalışmazdan, yeni planetlər kəşf etməzdən əvvəl, özünü tanımağı, özünə hakim olmağı öyrətməlidir. Filosofluq ontik mahiyyəti deyil, hissənin fəvqündə bütövü görmək bacarığıdır. Dekartın təbiri ilə desək, var olmaq üçün düşünməyi hər insan bacarmalıdır. Düzdür, Platon və eləcə də, bir çox filosofların fikrinə görə, fəlsəfə seçilmiş insanlar üçündür. Tamamilə haqlıdırlar. Lakin bu da həqiqətdir, məsələyə düzgün yanaşma, özünüdərk etmək hələ filosofluq deyil. Filosof – seçilmiş insan hər kəsə məhz düzgün düşünməyin yollarını öyrətməlidir. Bu, onun missiyasıdır.

Açar kəlmələrdən görüldüyü kimi, sufi fenomenologiya həm maddi, həm də ilahi aləmi ehtiva etməyə çalışır. Onların fərqli olmasını, hətta bəzən bir-birini inkar etməsini sufi fenomenologiya bir üstünlüyə çevirir. Heizenberqin dediyi kimi, “Hüduqların xarakterini bilməyimizin özü yeni oriyentasiyanı tapmağımızda ilk istinada çevrilir”.³

¹ Yenə orada.

² Гейзенберг. Шаги за горизонт, с. 299.

³ Yenə orada, с. 305.

Sufi fenomenologiya

Yəni biz öz hər birinin hüdudunu başqa sahəyə keçid kimi qəbul etməklə, şüurun radiusunu genişləndirmiş oluruq. Onu da əlavə edək ki, sufizm və fenomenologiyanın metodları ehtiva olunmaqla yanaşı, spesifik xüsusiyyətlər də nəzərə alınmalıdır. Fenomenologiya tədqiqatçısı Qabriella Farina məqalələrinin birində bildirir ki, “Fenomenologiyanın unikal və son tərifini vermək təhlükəlidir və ola bilsin ki, nə qədər paradoksal görünsə də, tematik istiqaməti də olmayacaq. Əslində, bu, nə doktrina, nə də fəlsəfi məktəbdir, daha çox düşüncə üslubudur, metoddur, açıqdır və fərqli nəticələr verən təcrübə daim yenilənir. Bu fenomenologiyanın mənasını təyin edən istənilən bir həvəskarı yanlış yerə yönəldə bilər”.¹ Əslində, eyni sözləri sufizmə də aid etmək mümkündür. Çünki o da konkret bir metoddan daha çox düşüncə tərzini, həyata, insanın özünə spesifik bir yanaşmadır. Xatırladaq ki, həm sufizmə, həm də fenomenologiyada subyektivlik aparıcı amildir. Fenomenologiya psixoloji duyğular üzərində formalaşaraq fəlsəfi müstəviyə keçsə də, yenə də insan duyğularına söykənir. İnsan şəxsiyyətinin formalaşması və inkişafı üzərində bərqərar olan sufizm isə ruhani təcrübədir və hisslərə deyil, ruhun hallarına istinad edir. Qabriella Farina qeyd edir ki, “Fenomenologiya şeylərin mənasına və insan həyatına paralel şəkildə təsir göstərir. O, “dünyanın mənasının” dəyişdirilməsini ehtiva edir: hər şey hətta obyektivliyini qorusa belə, subyektin intensional aktları ilə əlaqəli şəkildə onun yaşadığı təcrübənin məzmununa çevrildiyi halda məna və dəyər qazanır”.² Həm sufizmə, həm də fenomenologiyada obyektivlik insandan asılı vəziyyətdə olmasa da və ondan ayrıca böyük bir sistem olsa da, insanın şüurunun müdaxiləsi ona yeni struktur verməklə yanaşı, onun öz mahiyyətini də açma və subyektiv baxış radiusunu genişləndirə bilər.

Sufi fenomenologiya 21-ci əsrdə olduğu böhranı həll etmək istəyən insanın bələdçisi, fəlsəfəsidir. Müharibələr, silahlar, xəstəliklər işin

¹ Farina Gabriella. Some reflections on the phenomenological method
<http://www.crossingdialogues.com/Ms-A14-07.pdf>.

² Yəni orada.

görünən tərəfidir, məsələnin daha əhəmiyyətli tərəfi isə insanların mə-nəvi aləmi, onların şüurlarının hansı istiqamətdə irəliləməsidir. Xatırla-daq ki, hər insan öz idealına doğru irəliləyir, ona bənzəməyə, varlığını ona uyğunlaşdırmağa çalışır.

Müasir dövrdə gedən prosesləri araşdıranda belə məlum olur ki, insanın öz mahiyyətindən kənar düşməsinin başlıca səbəblərindən biri məhz həmin idealın böhranda olmasıdır. Umberto Eko “Eybəcərlik fə-l-səfəsində” yazır: “...Avanqardçı rəssamlar hərdən öz idbarlıqlarını və formal idbarlığı təsvir edirdilər, hərdən sadəcə öz surətlərini deformasi-ya edirdilər, lakin tamaşaçılar onların əsərlərində bədii idbarlığın nü-munəsini görürdülər. Onlar bunu idbarlığın gözəl təsviri kimi yox, real-lığın eybəcər təsviri kimi qəbul edirdilər”.¹ Belə məlum olur ki, insan-lar reallıqda kamillik deyil, eybəcərlik axtarır və tapırlar. Əgər əvvəllər nümunə müsbət obyekt idisə, heykəltəraşlar, rəssamlar gözəlliyi təcəs-süm etdirməyə, yazıçı-şairlər müsbət qəhrəmanları, fədakarlığı, cəsərə-ti, xeyrixahlığı tərənnüm etməyə çalışırdılarsa, indi mənfilik əsas diqqət mərkəzi və tədqiqat obyektinə çevrilməyə başlayıb. Bu səbəbdən me-yarlar dəyişərək istər-istəməz nümunə olaraq göz qabağında daim mənf-i qəhrəmanlar durur. Hətta müsbət qəhrəmanların özlərinin də mənfili-yini tapmaq bir kəramətə çevrilib. Heç kimin ideal olmaması, ən nümu-nəvi şəxsiyyətin də naqis keyfiyyətlərə, uğursuzluqlara malik olmasını açıb göstərmək tədricən müsbət keyfiyyətlərin tərənnümünü ümumi-yətlə sıradan çıxarıb. Məsələn, Joli yazır: “Dahiliyin tədqiqinə həsr olunmuş əsərlər çox nadirdir; ...onların əksəriyyəti, demək olar ki, hə-mişə böyük adamların qəbahət və zəifliklərini üzə çıxarmağa can ata-raq, öz predmetlərini aşağılamağa, ...cismani və ruhi xəstəliklərin rü-şeymini aşkar etməyə çalışırlar”.² Dahinin “iç üzünün” gündəmə gəti-rilməsi və dövrlə səsəldirilməsi Moro dö Turun nəticəsindən o qədər də fərqlənmədi: “düha – nevrozdu”, yaxud da çoxlu dahi insanların ru-

¹ История уродства. Под ред. Умберто Эко. М., Слово/SLOVO, 2007, с. 364.

² Joli A. *Böyük adamların təbiəti*. Bakı, “Zəkiöglü” nəşriyyatı, 2008, s. 11-12.

Sufi fenomenologiya

hi xisləti əslində eynilə səfəhlərinki kimidir”.¹ Bəlkə də belə bir məntiqin nəticəsidir ki, XXI əsrdə bu fikri əsas tutaraq bir çox səfeh dahilər sırasına daxil edildi. Təəssüflə bir daha vurğulayaq ki, XX-XXI əsrlərdə cəmiyyət, onun dəyərləri və meyarları dəyişdiyinə görə, nümunə olan insanlar da dəyişdi. Naqislik kamilliyi üstələdi, eybəcərlik geniş yayılmağa, tərənnüm olunmağa başladı. Burada Nitsşenin məşhur sözləri yada düşür: “Müəyyən bir müddət uçuruma baxanda uçurum da sizə baxır”.

Sufi fenomenologiyanın ehtiva etdiyi sahələrə uyğun olaraq metodları da fərqlidir. Əslində, Heizenberqin “Alim heç vaxt yeganə bir təlimə istinad etməməli, öz düşüncəsini bir tək fəlsəfə ilə məhdudlaşdırmamalıdır”² sözləri burada da keçərlidir. Sufi fenomenologiyada metodologiyanın mərkəzində insan və onun mahiyyəti durur. Mahiyyət deyəndə biz onu bütün digər varlıqlardan fərqləndirən və bir boy yüksəkdə tutan bacarıq və keyfiyyətlərini nəzərdə tuturuq. O, şüur və ruhu ilə ilahi aləmlə əlaqəli olan, öz şüurundan Loqosa qədər olan həqiqətləri dərk edən, Universumun hissəsinə çevrilən və yeni eydedik struktur yarada bilən varlıqdır.

İnsan həqiqəti şüurunun səviyyəsinin çatdığı yerdə axtarır. Kimsə *indi*-nin həqiqəti ilə kifayətlənir, digəri başqasının şüuruna etibar edir, onun həqiqətləri ilə yaşayır, üçüncü biri isə ilk həqiqətə getməyə gücü çatan potensialını reallaşdırır. Bu, məsələnin bir tərəfidir. Digər tərəfi isə həqiqətin meyarlarını düzgün təyin etməyi bacarmaqdır. Sufi fenomenologiyanın metodları yeni kəşf deyil, sadəcə əvvəldən məlum olan metodların üfüqlərinin genişləndirilməsidir. Başqa sözlə desək, burada hər hansı yeni termin, yeni yanaşma yoxdur, məlum olanın yeni istifadəsi var.

¹ Yenə orada, s. 63.

² Гейзенберг. Физика и философия..., с. 85.

§ 79. *Sufi fenomenologiyaya görə dil*

Fəlsəfə tarixindən məlum olduğu kimi, dil fəlsəfəsi Aristoteldən XX əsrdə Vitqenşteynə qədər kifayət qədər zəngin bir inkişaf yolu keçməklə yanaşı, həm də spesifikasiləşib. Biz dilin fəlsəfəsindən yox, yalnız sufi fenomenologiyaya uyğun məqamlardan bəhs edəcəyik.

Dil şüurun korrelyatıdır. Bəzən onun ifadəçisi olur, düşüncədə olanları ətrafa çatdırır, bəzən əksinə, ətrafda olanları düşüncəyə ötürür. Şüur qavradığı hər informasiyanı mütləq öz “dilin” süzgəcindən keçirir. Bu baxımdan, dil – həm immanent hadisədir və “mən”in ifadəsidir, həm də kənar dünyanın Mən-dəki inikasıdır. Bir növ dil – iki dünyanın ehtivasıdır. Bu baxımdan, dil və düşüncə faktorlarının bir-birini tamamlaması xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Təbii ki, onların tarazlığının pozulan vaxtları da olur. Belə ki, bir var dil təfəkkürün ifadəçisi olur, bir də var dil təfəkkürün istiqamətləndiricisi. Konkret şeylərin, şəraitin tələbləri arasında dilə də qoyulan şərtlər var. Dil şüurun qəbul etdiklərini həmin tələblərə uyğunlaşdırmalıdır ki, cəmiyyət, çoxluq onu qəbul edə bilsin. Dil bu zaman hakim mövqə tutur. Məsələn, dövrün tələbinə uyğun olaraq və səsini daha geniş auditoriyaya çatdırmaq üçün Məhəmməd İqbal “İslam düşüncəsinin rekonstruksiyası” əsərini ingiliscə yazıb. Mütəfəkkir öz düşüncələrini məhz dilin tələblərinə uyğunlaşdırıb. Amma “Cavidannamə” əsərini urduca – ruhunun dilində yazıb. Hər ikisi eyni təfəkkürün məhsuludur, ancaq birində hakim mövqə dilə, digərində ruha, daha dəqiq desək, ruhun Loqosa çatdırdığı şüurüstünə aiddir. Ruhun köməkliyi ilə şüur ilahi aləmə, sonsuza keçir, şüurüstü Loqosla vəhdət yaradır. Bu səbəbdən yaradıcılığı çox vaxt ruha şamil edirlər. Oradan qaynaqlanan əsərin “dili” də ruhun dili olur və o, yalnız söz olmur. O, həqiqəti hansı dildə qəbul edirsə, o dildə də ifadə etməyə çalışır.

Dil yaradılış zamanı eydosa verilmiş mahiyyətin ifadəsidir. Şərt deyil ki, bu, mütləq sözlə, hərflə olsun. Xatırladaq ki, İbrahim peyğəmbərə şamil edilən “Yaradılış Kitabı”nda (Yetsir Səfəri) da deyildiyinə görə, yaradılış söz, rəqəm və səs vasitəsilə gerçəkləşib. Başqa sözlə de-

sək, Yaradan bu üç dildə “müraciət edib, sözünü çatdırır”. Şüur hər hansı şeyin eydosunu anlamaq üçün həmin strukturla doğmalaşmalı və onunla “eyni dildə” anlaşmalıdır. Deməli, insan bu üç “dildən” ən azı birini bilməlidir. Təbii ki, dil deyəndə məhz sözlərlə ifadə edən, çatdıran vasitə nəzərdə tutulsa da, bu da həqiqətdir ki, bəstəkar yazdığı simfoniyanı, yaxud heykəltəraş yonacağı fiquru sözlə ifadə edə bilmir. Həmin həqiqətin “dilinin” aləti söz deyil. Bəlkə də buna görədir ki, illərdir, əsrlərdir Bernininin “Terezanın ekstazi” əsəri haqqında fərqli sözlər, fikirlər söylənir: hər kəs əsərin strukturuna daxil olub, onun dilində dediklərini anlamağa çalışır. Müəllifin özünün həmin mərmərlə “söhbətini” isə yalnız özü bilir. Əlbəttə, belə iddia eləmək olar ki, insan sözlə düşünərək hər hansı işi görür, hətta bu, sözsüz bir iş olsa da. Lakin bunu da xatırladaq ki, həqiqətlər həm də irrasional olur və onlardan çoxu daha sonra rasionallaşır, bəziləri isə rasionallaşmadan yaddaşın bir yerində öz növbəsini, şəraitini gözləyir. Bəzən dərk olunan həqiqəti ifadə edən söz tapılmayanda leksikona yeni söz, elm tarixinə yeni qanun adı əlavə edilməli olur. Bu yeni söz də ola bilər, sadəcə həmin qanunu tapan şəxsin öz adı da. Nisbilik sözü Eynşteynin nəzəriyyəsinə qədər sıradan söz idi. Hərflər digər iki vasitəyə – səs və rəqəmlərə nisbətdə daha konkret olduğuna görə, düşüncə onu daha rahat qəbul edir. Şüur bütün həqiqəti konkret formaya, qəlibə salaraq düşüncəyə, yaxud yaddaşa ötürür ki, ümumiləşə, hər kəs tərəfindən qavranıla bilsin. Söz həmin ümumi konkret formadır.

İki halda bilik sözlə ifadə olunmur: birbaşa şüuraltına keçəndə (çünki rasionallıq şüurun ondan xəbəri almır) və şüurüstü tərəfindən qəbul olunanda (çünki rasionallıq şüur onu tanımır). Birinci halda şərait yetişəndə həmin informasiya öz izahını tapa bilir, çünki şüurun radiusu daxilindədir və ümumiləşmiş biliklərdəndir. O vaxta qədər düşüncə və şüur özü ondan xəbərsiz olduğuna, yalnız emosiyalarda, ani hərəkətlərdə özünü göstərir. Bu səbəbdən, belə hallar psixoloqlar, psixoterapevtlər tərəfindən təsvir, təhlil edilir. Qaranlıq yaddaşa hopan belə informasiyalar uzun müddət şüuraltında gözləyə bilir və məqamı gələndə qəfil

aktivləşir və əvvəldən məlum vəziyyətlərə uyğun adlandırılır. Məsələn, Freyd müşahidə etdiyi belə hallara qədim miflərdən məlum hadisələrə uyğun adlar verməklə onları izah edirdi – Edip kompleksi, yaxud Elektra kompleksi. Başqa sözlə desək, şüuraltı laldır və qaranlıqdır, buna görə də onu vaxtında görmək və “eşitmək” olmur. “Dili açılanda” isə çox aydın anlaşılır.

Ondan fərqli olaraq, şüurüstündə sözlər acizdir. Yaradılışın üç vasitəsi məhz orada istifadə edilir, buna görə də, şüurüstündə yaradıcılıq öz dilində danışır – sözlə, rəqəmlə, səslə. Şüurüstündə qavranılan həqiqətlər, Qurani-Kərimdə xatırlanan “iki yay məsafəsinə çatan”ın öz dilindədir. Həllacın dediyi kimi, “Onun (ikinci yaya çatanın) hərfləri çox deyil, onlar nə ərəbcədir, nə əcəmcə”.¹ Bu həqiqətlər yalnız ilk, başlanğıc nöqtəyə qayıdandan sonra şüur tərəfindən rasionallaşır, qəlibləşdirilir, ümumiləşir. Burada böyük yük ilk növbədə yaddaşa düşür, çünki məhz indiyə kimi oxuduqları, bildikləri, dərk etdikləri yeni biliyi konkretləşdirməyə kömək edir. İnsan hansı istiqamətdə formalaşsınsa, o “dildə” də ifadə edir: Dantenin qələmlə təsvir etdiyi cəhənnəmi Roden daş üzərində canlandırır, Ferens List isə musiqi ilə. Deməli, şüurüstü eydosların “nə ərəbcə, nə əcəmcə” olan həqiqətini oxuya bilir və həmin dildə ünsiyyət qurur. Xüsusilə vurğulayaq ki, bu səbəbdən yüksək yaradıcılığın dili kimliyindən asılı olmadan hər kəs üçün anlaşılındır və demək istədiyini hər kəsə çatdıra bilir. Ümumiləşmiş həmin əsər bir növ Loqosla insanlar arasında vasitəçiyə çevrilir və hər kəs öz dilində, öz ruhunda həmin həqiqəti anlayır. İnsanın ruhunu bir növ Loqosla vəhdətə çatdırdığına görə, insan orada deyilənləri öz dilində eşidir.

Belə məlum olur ki, sufi fenomenologiyaya görə, şüurun iki dili var: konkret, maddi dünyaya aid və mücərrəd, yaradıcılığına, ruhuna aid. Bunlar bir-birini tamamlasa da, eyni olmaya da bilər. Əgər birinci dövrün şərtlərinə, qanunlarına görə dəyişə bilirsə, ikinci – şüurun, ruhun öz dilidir və sabitdir. Bundan başqa, bütün yaradılmışların öz “dili” var ki, şüur fitrən onları bilir və obyektə ünsiyyətdə olandan sonra onu

¹ Həllac. Təvasin, s. 35.

Sufi fenomenologiya

öz dilinə çevirir. Biliklərin ümumiləşmiş adlarından biri də termindir.

§ 80. Sufi fenomenologiyada terminlər

Fəlsəfədə, o cümlədən elmdə varislik prinsipi daim qorunub saxlanmalıdır ki, həqiqətin inkişaf xətti qırılmasın. Digər tərəfdən, bu, həm də universal düşüncənin və əbədi fəlsəfənin sabitliyinin əyani göstəricisidir. Maraqlıdır ki, bəzən həmin sabitliyi izləməklə hər hansı bir terminin ikinci, hətta üçüncü mənası üzə çıxır, yaxud unudulmuş bir terminin təkrar öz varlığını göstərir. Bunlarla yanaşı, hər fəlsəfi təlim, yaxud alim öz mövqeyindən universal həqiqətin görünən tərəfini təqdim etməyə bir ehtiyac hiss edir və həmin ifadələr, sözlər ədəbiyyata, elmə, yeni termin kimi daxil olur.

Adından da göründüyü kimi, sufi fenomenologiyanın terminologiyası iki əsas mənbədən qaynaqlanır: sufizm və fenomenologiyadan. Fəlsəfənin mahiyyətinə uyğun olaraq, bəzi terminlər olduğu kimi qəbul edildiyi halda, bəzilərinə yeni məna verilir. Əslində, bu, qeyd etdiyimiz kimi, yeni məna verməkdən daha çox, terminin kölgədə qalan başqa bir mənasının aktullaşmasıdır. İstər sufizm, istərsə də fenomenologiya boş yerdə, yoxdan yaranmayıb, əsrlər boyu davam edən həqiqət axtarışının daha bir formasıdır. Məsələn, sufizmlə tanış olanlar onun ya uzaq Şərqi fəlsəfəsindən gəldiyini, yaxud Plotin fəlsəfəsini təkrarladığını, hətta zahiri dəyişmiş qnostisizm olduğunu da iddia edirlər. Həqiqət isə budur ki, sufizm insanın həqiqət axtarışının İslam dini zəminində təzahürüdür. O, tək Allaha inanan, Qurani-Kərimdə buyurulan prinsiplər çərçivəsində özünü kamilləşdirmək istəyən, ürəyində, düşüncəsində Allahdan başqa bütün anlayışları silib atmaqla öz insanlıq mahiyyətini dərk etmək istəyən şəxsin dünyagörüşü, düşüncə tərzidir. Uzaq Şərqi, yaxud Antik dövrün fəlsəfələri ilə oxşarlıq, hətta eyni məqamlar isə yalnız ona dəlalət edir ki, iman bütün insanları birləşdirir, Həqiqət təkdir, dəyişən onun zahiri forması və ifadəsidir.

Eyni sözü Husserl fenomenologiyası haqqında da demək mümkündür. İstər terminləri, istərsə də bəzi prinsipləri ilə özündən əvvəlki

Sufi fenomenoloji metodologiya

təlimlərə söykənsə də, fenomenologiya dünyaya, insana yeni baxışdır. O, hətta cəmi bir neçə əsr əvvəl yaşamış Hegel fenomenologiyasından da fərqlənir. Məsələn, *epoché – εποχή* hələ ellin dövründə məlum olub və ilk dəfə Aristotel tərəfindən fəlsəfəyə gətirilsə də, Husserl ona fenomenoloji mahiyyət verdi və biz də ondan istifadə etdik. Reduksiya, yaxud eydos anlayışları da məhz Husserl fenomenologiyasında ikinci, hətta üçüncü həyat qazandırlar. Özündən əvvəlki fəlsəfələrin terminlərinə müraciət edən filosof məsələyə belə aydınlıq gətirir: “Bütün kəskinliyi ilə qeyd etməliyik ki, biz burada əvvəldən verilmiş bir fəlsəfi mövqeni öyrətməmişik və hər hansı ənənəvi fəlsəfi təlimdən, lap hər kəs tərəfindən qəbul edilən olsa da, istifadə etməmişik. Ancaq ciddi şəkildə bəzi *prinsipial təhlillər* vermişik, yəni yalnız sezgi zamanı bilavasitə bizə verilən fərqləri düzgün şəkildə həyata keçirmişik. Biz onları olduğu kimi dəqiq, hər hansı hipotetik və ya təhliledici izahlar olmadan, Qədim və Yeni Dövrün nəzəriyyələri ilə bizə gəlib çatanların dediklərini əlavə etmədən istifadə etmişik”.¹ Yalnız ayrı-ayrı prinsiplərdən, terminlərdən çıxış edərək ümumi təlim haqqında fikir yürüdüb onu hansı isə əvvəlki birinin təkrarı, yaxud təfsiri olduğunu iddia etmək, ümumi mənzərəni görməmək deməkdir. Bunu təqribən Bernini və Mikelancelo əsərləri ilə müqayisə etmək olar. Hər ikisində təqribən eyni alətlərdən istifadə olunur, yüksək ustalıq, istedad, lakin nəticə fərqlidir. Hərəsi Loqosdan məhz ona məxsus həqiqəti götürür, biri digərini təkrarlamır və burada aparıcı qüvvə olan Həqiqət terminə yeni mahiyyət verir.

Sufi fenomenologiya əqli və ruhani təcrübənin vəhdətini çatdıran bir fəlsəfə olduğuna görə, əvvəlki fəlsəfələrdən hansı isə detalları ehtiva etməklə yanaşı, yeni baxış və yeni yanaşmaya da sahibdir. Bu xüsusiyyət özünü terminlərdə də göstərir. Belə ki, bir var, məhz həmin fəlsəfələrə aid terminlər, anlayışlar, bir də var mövcud terminlərə yeni mahiyyət vermək. Məsələn, sufizmdən hallar və məqamlar, fəna-bəqa, ruhani təcrübə, sabit mənbələr (*ayani-sabitə*), vəhdət kimi anlayışlar götürülüb. Onu da bildirək ki, biz zətən məhz öz fəlsəfəmizə uyğun gələn

¹ Гуссерль. Идеи ...I, s. 65.

Sufi fenomenologiya

prinsipləri götürdüyümüzə görə, bunu məntiqi addım hesab edirik. Əlbəttə, elə termin var ki, başqa dirlərdə, təlimlərdə fərqli sözlə ifadə olunub. Terminlər aid olduqları təlimin güzgüsü, göstəricisidir. Belə ki, əgər biz öz fəlsəfəmizin yaranmasında məhz sufizmdən təkan almışıqsa, deməli, ruhun yüksəlməsi, Mən-in son nəticədə obyektin strukturunda əriməsini məhz fəna adlandırmalıyıq, Hind fəlsəfəsinə uyğun samadhi, yaxud nirvana yox. Eyni mövqe fenomenologiyaya da aiddir. Məsələn, fenomenoloji reduksiya, epoxé, eydos, eydedik quruluş hər nə qədər daha qədim anlayışlar olsa da, biz onları məhz Husserlə yaxın mənada istifadə edirik. Burada əhəmiyyətli məqamlardan biri də eyni anlayışın hər iki təlimdə mövcud olmasıdır. Belə olan halda onlar arasında müqayisə aparılır və sufi fenomenologiyada məhz hansı mənada istifadə edildiyi bildirilir. Məsələn, fəna və fenomenoloji epoxé, yaxud təriqət, hallar və məqamların bir-birini əvəz etməsi və fenomenoloji reduksiya və s.

Sufi fenomenologiyada artıq mövcud terminlərə fərqli mahiyyət də yükləməli olmuşuq. Bunlardan birinci *meqəşüurdur*. Bu termin ədəbiyyatlarda bəzən bütün tarix boyu var olan insanların yaddaşı kimi qəbul edir, bəzən də, məsələn, Hind fəlsəfəsinin bəzi təhlillərində Tanrının bədəni kimi. Yəni şüur və meqa sözlərinin sintezi tədqiqatçılar üçün geniş üfüq verib. Bizim fəlsəfəmizdə isə o, sabit mənbələrin, yəni hələ varlıq qazanmamış ideyalar aləminin məhz varlıq qazanan hissəsidir. Daha dəqiq desək, sufi fenomenologiyada meqəşüur bütün şüurların çatma bildiyi kulminasiya məkanıdır. O, bütün şeylərin həqiqətini ehtiva edir və hər şüur məhz bu ali məqama çatmaq üçün fenomenoloji reduksiya aparır. Məhz meqəşüurla vəhdət yaşaya bilən şüur mövcud həqiqətlər sırasına yeni ümumbəşəri bir həqiqət əlavə edə bilir, yaradıcılığının zirvə anını yaşayır. Meqəşüur şüurun idrak prosesi zamanı çatma biləcəyi ən ali məqamdır və orada yaşadığı vəhdət zamanı qazandığı birliklər onun şəxsiyyətinin kamilləşməsində əhəmiyyətli rol oynayır. Ehtiva etdiyi həqiqətləri bir Vahid kimi cəmlədiyinə və universallığını nəzərə alaraq meqəşüuru həm də *Loqos* adlandırırıq. Bu mənada biz Lo-

Sufi fenomenoloji metodologiya

qosa da nisbətən fərqli mənə yükləmiş oluruq. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, meqaşüür/Loqos Yaradan deyil, yalnız Onun yaratdıqlarının həqiqətləridir. Bu mənada meqaşüura Haqq və ya Həqiqət demək də mümkündür.

Sufi fenomenologiyada çox əhəmiyyətli yer həm də *özünüreduksiya*dır. O, özünü təhlil və özünü dərkən, o cümlədən, sufizmdəki kamil-ləşmənin üst mərhələsi. Metaforik olaraq insan orqanizmində kiçik qan dövranına bənzətdiyimiz özünüreduksiya bütün idrak prosesini, meqaşüura qədər getmək bacarığını təmin edən vacib aktdır. Başqa sözlə desək, insan fenomenoloji reduksiyanı ilk növbədə özündən, öz şüurundan başlayır və oradakı nəticədən asılı olaraq idrak prosesinin istiqamətini, sahəsini və miqyasını təyin edir.

Sufi fenomenologiyada idrak prosesinin üç mərhələsini də məhz sufi terminləri ilə ifadə edirik və burada məhz Həllacın terminlərindən istifadə edirik – həqiqətin bilinməsi (*ilm əl-həqiqət*), həqiqətin görülməsi (*ayn əl-həqiqət*) və həqiqətin haqqı (*haqq əl-həqiqət*). Lakin biz nisbətən daha geniş miqyasda götürürük və sufizmdən fərqli olaraq bu mərhələləri keçənin ruhla yanaşı, həm də şüur olduğunu deyirik. Yəni biz həmin ifadələri yalnız simvol kimi deyil, real akt kimi qəbul edirik. Sufi fenomenologiyaya görə, bütün şeylər eydosdan ibarətdir və idrak prosesi də həmin eydosların qavranılmasıdır. Bu mənada biz idrak prosesini həm də *eydedik zəncirin qurulması adlandırırıq*. Bu termindən istifadə etməklə biz həm sufizmdən gələn mərhələlər arasında əlaqə yarada bilirik, həm də şüurun konkretlikdən mücərrədliyə, rasionaldan irrasionala keçidini izah edirik. Ən vacibi isə sufi fenomenologiyada eydedik zəncir ilk nöqtə – şüurla son nöqtə – meqaşüür arasındakı əlaqənin – çevrənin qurulmasının ifadəsidir.

Üzərində xüsusi dayandığımız və nisbətən yeni mənə verdiyimiz terminlərdən biri də *intensiya və intensionallıqdır*. İdeya olaraq bir çox təlimdə, xüsusilə dinlərdə mövcud olan intensiya şüurun yönəlməsini, fokuslanmasını bildirir. Sufi fenomenologiyada da eyni mənada istifadə edilsə də, həmin işığın mənbəyi, inkişaf xətti şüurun fitrətən malik ol-

Sufi fenomenologiya

duğu ilahi nurla izah edilir. Əslində bu məqamda biz Sührəvərdinin İş-raq fəlsəfəsindən yararlanmışıq. Bu işıq həm hər varlığın Yaradanla əlaqəsidir, həm də şüura malik varlıqların idrak prosesində şüura düzgün istiqamət göstərir, kompas kimi daim Yaradana, daha dəqiq desək, Loqosa doğru yönəldir. Burada əhəmiyyətli bir məqamı da vurğulayaq. Məhz Loqosa doğru ucalan idrak xətti çevrə xarakterlidir, əyilir və zirvə anını yaşayandan sonra geri – ilk nöqtəyə qayıtmağa qabildir. Başqa sözlə desək, idrak xətti mərkəzəqaçma qüvvənin təsiri ilə əyilir. Ondan kənara çıxan xətt kənara əyilir və ilk nöqtəyə qayıda bilmir. Deməli, nə idrak prosesi tamamlanır, nə şəxsiyyətin formalaşmasında hər hansı faydası olur. Daxili işıq – şüurun malik olduğu ilahi nur/intensiya həmin qüvvə, idrak xəttini kənara çıxmağa qoymayan daxili qüvvədir. Eyni zamanda, şüurun intensiyası məhz düzgün istiqaməti işıqlandıran, yeni müstəvidə qaranlığı aydınladan bir qüvvədir. Sufi fenomenologiyada istifadə olunan ilahi işıq metafizik anlayışa bənzəsə də, burada bir neçə əhəmiyyətli göstəriciyə də malikdir. Xatırladaq ki, Sührəvərdi fəlsəfəsinə görə, ilahi işığın mahiyyətində daha böyük işığa – Yaradana meyl mövcuddur və onu öz daxilində kəşf edən insan başqa xarici təsirlərə qarşı daha güclüdür və Yaradanın bələdçiliyini daha aydın sezə bilər. Sufi fenomenologiya bəşəri nurun bu keyfiyyətindən çıxış edir və belə qənaətə gəlir ki, şüurun intensiyası, enerjisi fizikanın ikinci termodinamika prinsipinə uyğun olaraq zəif enerjiyə doğru axır. Lakin burada enerji itmir, əksinə, qavranılan eydosun işığı mənimsənilir və şüurun işığı artır. Bu, həm şüurun idrak xəttini izah edir, həm də insanın ilahi aləmə yüksəlmək bacarığını.

§ 81. Daxili radiusun formalaşması: özünüdərk və özünüreduksiya

Sufi fenomenologiyanın başlıca metodu reduksiyadır. 1932-ci ildə Husserl R. İnqardenə məktubunda yazır ki, “bütün fəlsəfədə ən çətin

Sufi fenomenoloji metodologiya

şey fenomenoloji reduksiya, onun fəlsəfi anlayışı və istifadəsidir”.¹ Əslində, bu çətinliyi fenomenologiya ilə tanış olan hər tədqiqatçı hiss edir. Sufi fenomenologiyada reduksiya insan orqanizmində qan dövranını xatırladan iki ardıcıl və bir-birini tamamlayan prosesdən ibarətdir: özünüreduksiya və xarici reduksiya. Bunlar kiçik və böyük radiuslar boyu hərəkət edən idrak çevrələridir. Əslində, hər iki radius insanın məqsədli və məqsədsiz, şüur və altşüur səviyyəsində bilik toplaması, yaddaşının formalaşmasıdır. Başqa sözlə desək, şüurun təkan alması və reduksiyaya başlaması üçün sabit bir təməl yaranmalıdır. O, nə qədər zəngin və aydın olarsa, reduksiya da bir o qədər dəqiq aparılır. Sufi fenomenologiyada idrak prosesi tək-ümumi-tək prinsipi ilə irəliləməsi daxili və xarici radiusların formalaşmasında özünü göstərir. Belə ki, şüur konkreti mücərrədləşdirməklə ümumiyyə, universala, sonra əldə etdiklərini təkrar konkretləşdirməklə təkə qayıdır. Təbii ki, şüurun səviyyəsindən asılı olaraq, proses də fərqli aparılır. Bununla belə, proses boyu daha bir prinsip qorunur: obyektivlik. Məsələ burasındadır ki, ümumi biliklər yalnız obyektiv şəkildə qəbul edilir. Şüur bir tərəfdən obyektiv qanunauyğunluğu mənimsəməklə yanaşı, digər tərəfdən, özünün iştirakını, qarşılıqlı münasibətləri də görməyə, anlamağa başlayır.

İdrak prosesinin başlanğıc nöqtəsi şüurdur. Eyni zamanda, o, makrokosmu özündə ehtiva edən mikrokosmun – İnsanın nüvəsidir. Sufi fenomenologiyaya görə, şüur nə qədər güclü olarsa, bir o qədər idrak trayektoriyası dəqiq və aydın olar. Güc isə onun mahiyyətinin tanınmasında və ruhla əlaqəsinin yaranmasındadır. Metodların hamısının subyektivi insandır, bununla belə, əvvəlcə ilk nöqtənin özü prosesin başlanğıcı üçün aktivləşməlidir. Yəni şüurun özü obyekt olmalıdır. Bu isə özünüreduksiyadır. Biz bu termini təsadüfən seçməmişik.

Sufizmin ana xətti kamilləşmədir – insan özünün ilk ideyasına, mahiyyətinə yaxınlaşması. Burada maraqlı bir paradoks var: sufi mütəfəkkirlər özünüdərkə Yaradana tanımağa bərabərləşdirirlər, çünki O, hər

¹ Бабушкин В.У. *Феноменологическая философия науки: критический анализ*, М., “Наука”, 1985, <http://psylib.org.ua/books/babus01/txt01.htm>.

Sufi fenomenologiya

şeyin əslidir. Həllac deyir:

*“Bir mənbədə bu mənbə Sənsən yoxsa mən?
Həm Sən, həm mən ikiliyin isbatından uzaq olaq!”¹*

Əslində, sufizmə görə, “Gözün gördüyü elə bir məxluq yoxdur ki, onun «ayn» (mənbəyi) və «zati» Haqq olmasın”.² Kamilləşmə – ruhani təcrübənin əsas mahiyyəti öz daxili dünyanı o dərəcədə təmizləmək, saflaşdırmaq, sufi termini ilə desək, cilalamaqdır ki, Yaradan həmin qəlbə baxanda güzgü kimi Özünü görə bilsin. Belə düşünmək olur ki, söhbət hər şeyi məhz obyektiv görüb tanımaqdan gedir. Başqa sözlə desək, insanın özünü tanıması həm də ətraf aləmə obyektiv baxmaq imkanı verir. Təbii ki, özünüdərk yalnız sufilərə məxsus deyil. Hegel yazır: “Yalnız insan ilk dəfə duyğularının seyrəkliyindən düşüncənin ən ümumiliyinə, özü haqqında biliyə yüksələ, öz subyektivliyini, öz “Mən”ini dərk edə bilir. Bir sözlə, insan düşünən ruhdur və yalnız və yalnız bununla təbiətdən seçilir. Öz-özlüyündə təbiətə məxsus olan bir şey ruhun arxasında yerləşir; düzdür, ruh özü ilə təbiətin məzmununu tam dolğunluqla əhatə edir, lakin ruhda təbiətin mahiyyəti xarici təbiətdəkindən tamamilə fərqli şəkildə özünü büruzə verir”.³ Göründüyü kimi, özünüdərkə həm də ətrafın dərki aid edilir, çünki o, təcrid olunmuş şəkildə mövcud deyil.

Sufi fenomenologiyada özünüreduksiya özünüdərkdən nisbətən fərqlənir. O, özünütanımanı, özünüdərki ehtiva etsə də, onlarla eyni mənalı söz deyil. Bu, insanın öz keyfiyyətləri arasında bir nöqtəni – ideyanı seçib onu inkişaf etdirməkdir. Rumi deyir, “İnsan böyük şeydir, onda hər şey yazılmışdır. Zülmət pərdələri özündəki o elmləri görməyə, onu oxumağa imkan vermir. Zülmət pərdələri dünyanın bu növbənöv məşğuliyyətləri, tədbirləri və arzularıdır”.⁴ Özünüdərk insanın öz mahiyyətini tanıması və onu bu maddi dünyanın yazılmış-yazılmamış qanunlarından qorumağa çalışması, onu çirklənməyə, zədələnməyə, kiçil-

¹ Hüseyn ibn Mansur Hallac. www.sufimaster.org/husayn.htm

² İbn Ərəbi. *Fusus əl-hikəm*, s. 107.

³ Гегель. *Философия духа*, с. 24-25.

⁴ Rumi C. *Fihi ma fih*. Terc.: A.A.Konuk. İstanbul, 1994, s. 48.

məyə, yad təsirlər altına düşməyə qoymamasıdır. Nəticədə həmin zərrənin üzərinə qabıq üstündən qabıq gəlir: insanın iradəsi möhkəmlənir, sərtləşir, məqsədi aydınlaşır, təfəkkürü itiləşir. Əvəzində nüvə neçə qalın qatın altına düşür. Eckhart yazır: “İnsanın özündə onun qəlbinin dərinliklərini gizlədən çoxlu pərdələri var. İnsan çox şey bilir, bir özünü bilmir. Bəli, ruhu örtən otuz ya da qırx pərdə, öküz və ya ayının ki kimi qalın və möhkəm dəri var. Öz mülkünə daxil ol və orada özünü dərk etməyi öyrən”.¹ Özünü reduksiya daxili dünyanın “cılalanması” nəticəsində həmin zərrəni üzə çıxarıb, hər hansı bir ideyanı onun işığında inkişaf etdirməkdi. Məsələn, “Pyeta” heykəli, yaxud Nyutonun kəşf elədiyi təbiət qanunu həmin zərrədə yox idi, ancaq onların reallaşmasında enerji verən, irəli aparən o oldu. Özünü dərk öz potensialını tanımaqdır, özünü reduksiya həmin potensialı məqsədyönlü şəkildə xərcləməkdi.

Özünü reduksiya çox mərhələli prosesdir. Əgər söhbət vacib eydosun mümkün eydoslardan fərqləndirilməsindən, eydosların mötərizəyə alınmasından gedirsə, deməli, əvvəlcə, onlar öyrənilməlidir. Bu, insan özünü detallarına – hər eydosuna qədər tanınması, dərk etməsi deməkdir. Bununla o, a) öz enerjisinin gücünü görüb dəyərləndirir; b) həmin enerjinin mənbəyini – ilahi nuru tanıyır və sonsuzluğa çıxmaq üçün ruhla əlaqə yaradır; c) öz bacarıq və qabiliyyətlərini dəyərləndirir, onların öz həyatında hansı yeri tutduğunu aydınlaşdırır. Məsələ burasındadır ki, özünü reduksiya altşüür, şüür və üstşüürün limitlərini də təyin edir və üstşüürə keçid yaradır. Daim informasiya selinin, eyni zamanda, sosial varlıq kimi cəmiyyətin şərt və tələblərinə uyğunlaşmaq zərurətinin təzyiqi altında olan insan öz şüüründə bir sistemləşmə aparmalıdır. Söhbət cəmiyyəti dəyişməkdən, yaxud informasiya selini dəyərləndirməkdən, yaxud təcrid olunub guşənişin həyat tərzini keçirməkdən deyil, insanın bu proseslərin içində öz kimliyini qoruyub, öz ideyasının arxasınca gedə bilməsindən gedir. Yalnız özünü reduksiyaadan sonra şüür özünü ətraf aləm arasında görüb seçir, yəni öz individuallığını görə bilir. Bunu anlayın insan yalnız onun dərk edə biləcəyi bir həqiqətin

¹ Хаксли О. *Вечная философия*. М., Эксмо, 2004, с. 248.

varlığına, yəni öz ideyasına inanır. Buraya həm təbiət qanunlarının kəşfi, yəni obyektiv təbii quruluşun subyektiv bir hissəsinin aydınlanması, həm də subyektiv ruhu ilə mütləq ruha qədər ucalıb, yeni bir eydedik strukturun yaradılması daxildir.

Deyilən xüsusiyyətlər özünüreduksiyanı– düşüncə və Mən-in inkişafının məqsədyönlü formalaşmasının daxili təkanıdır. Biz tez-tez məqsədyönlü ifadəsi işlətməklə, prosesin həm də pərakəndə ola biləcəyini də vurğulayırıq. Husserl yazır: “İnsanın şəxsi həyatı özünüdərk və özünə hesabatın bir neçə mərhələsini keçir, seyrək, dağınıq hallardan universal özünüdərk və özünə hesabata qədər”.¹ Özünüreduksiya şüurun intensiyasının öz iradəsi və seçimi ilə fokuslanmasıdır. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, şüurun iştirakı olmadan ego-nun süni şəkildə şişirdilməsi, yaxud düşüncənin yüklənməsi halları baş verir və şüur-düşüncə-mən üçlük sisteminin təhrifinə səbəb olur. Özünüreduksiya şəxsi profilaktika kimi belə süni şişmələri, təbii axının harada isə bloklanmasını aydınlaşdırır, qarşısını alır və nəzarətdə saxlayır.

Qeyd etdiyimiz kimi, özünüreduksiya insanın potensialının göstəricisidir, deməli həm də xarici radiusun ölçüsünün təyinedicisidir. Məhz özünüreduksiya da toplanan bilik və enerji səfərbər olunur və insan özünün gələcək idrak trayektoriyasını hesablayır, çevrənin hansı radiusda çəkiləcəyi ilk nöqtədə təyin edilir. Başqa sözlə desək, xarici, yaxud zahiri reduksiya özünüreduksiyanın davamı kimi gedir, sadəcə, indi obyektiv aləmdə. Universal sistem sonsuzdur, rəngarəngdir. Özünüreduksiya o sonsuzluqda subyektiv hüdudların təyiniyədir. Fərqi yoxdur, söhbət obyektiv sistemin bir hissəsinin kəşfindən gedir, yoxsa yeni bir strukturun yaradılmasından, istənilən halda, trayektoriyamı çəkən şüurdur. Bu, şüurun hər səviyyəsinə aid qanunauyğunluqdur. İki şüur eyni yolu keçə bilməz, çünki fərqli eydosa, fərqli radiusa malikdirlər və fərqli korrelyatlardan fərqli istifadə edirlər. Məhz buna görə də, eyni strukturun fərqli hissəsini görüb kəşf edirlər. Burada daxili və xarici reduksiya düz mütənasibdir – biri zəif olanda digəri də zəif olur və tə-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук..., s. 354-355.

bii ki, obyektiv strukturdan ehtiva etdiyi hissə də ya kiçik olur, ya da ümumiyyətlə ora nüfuz etmək mümkün olmur. Şüür nə qədər geniş-tutumlu və yüksək səviyyəli olursa, bir o qədər dərk etdiyi həqiqət də ümumbəşəri və universal olur. Məsələn, bir dülgərin emalatxanasında hazırladığı yeni dizaynly kətil və Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi hər ikisi subyektiv şüurdan başlanan prosesin məhsuludur. Şüurun səviyyəsi və təbii quruluşa nüfuz dərəcəsi biri emalatxana, digəri isə bəşəriyyət miqyasında bir həqiqətə işıq salır.

Sufizmdə, eləcə də digər ruhani təcrübələrdə özünüreduksiya prosesinə kömək etmək üçün cəmiyyətdən təcridi zəruri addım hesab edirlər. Məqsəd xarici təsirləri minimuma endirməklə, ruhunda, şüurunda Yaradanın (!) təsir gücünü görmək üçün diqqəti daxili aləmə cəmləməkdir. Bunu xüsusilə idrak yolunun başlanğıcında olan tələbələrə tətbiq edirlər. Eyni zamanda, ətraf aləmin təzyiqinə hazırlayırlar. Bunu Mən-in daxilən təmizlənilib, zahirən möhkəmlənməsi də adlandırmaq olar. Sufi fenomenologiyaya görə, sosial varlığın yalnız ruhani aspektdən güclənməsi birtərəfli hazırlıqdır, öyrənmədən təcrid etdiyi keyfiyyətləri şüür üçün maneə kimi qalır. Husserlin yazdığına görə, “özünü təcrübədə dərk etməklə, ümumiyyətlə Mən kimi yaşamaqla (düşünməklə, dəyərləndirməklə, fəaliyyət göstərməklə), mən zəruri olaraq Mən-əm və onun öz Sən-i, öz Biz-i və Siz-i var – şəxs əvəzliliklərinin Mən-i”.¹ Digər tərəfdən, bu, şüurun idrak çevrəsinin radiusunun da dar olacağına dəlalət edir. Nəhayət, bir həqiqət unudulmamalıdır ki, ustad nə qədər güclü olsa da, hər şüür öz trayektoriyasını özü cızmalıdır. Ustad yalnız ilk nöqtənin inkişafı üçün düzgün bilik əldə edilməsinə, düzgün istiqamət seçilməsinə qarışa bilər. İnkişafın istər daxildə, istərsə də xaricdə hansı radius boyu gedəcəyi isə şüurun gücü təyin edir.

Beləliklə, özünüreduksiya, bir tərəfdən, özünü böyük strukturun hissəsi kimi görməyi öyrənməkdə, digər tərəfdən, həmin böyük struktura gedən yolu öz mahiyyətindən başlamaq qabiliyyətidir. Bu, sufizmdə olduğu kimi yalnız özünü kamilləşdirmə deyil, həmin prosesin tən

¹ Yenə orada, s. 351.

Sufi fenomenologiya

yarısıdır. Prosesə ruhi təcrübəni qatmaqla isə fenomenoloji reduksiya-dan da fərqlənir. Daha vacibi isə özünüreduksiyanın zirvə məqamı və daxili təkanın əsas mənbəyi meqaşüür/Loqosdur. Yəni ilk nöqtədən çıxan şüür zirvə nöqtəsini də bildiyinə görə, intensiyanı, enerjisini və biliklərini ona görə hesablayır.

§ 82. Sufi fenomenologiya mental və ruhani təcrübə kimi

Sufi fenomenoloji reduksiya yaradılış prosesinin əks istiqaməti boyu izlənməsidir. Yəni əgər yaradılış sadədən mürəkkəbə – tək eydosdan mürəkkəb sistemə doğru gedirsə, fenomenoloji reduksiya əksinə, mürəkkəbdən sadəyə doğru irəliləyir. Düzdür, idrak prosesinin başlanğıcında şüür – insan sisteminin nüvəsi durur, lakin nəzərə almaq lazımdır ki, şüür özü də mürəkkəb sistemdir və özünüreduksiya məhz onun sadələşməsi, onun eydosuna çatmaq aktıdır. Bunu təqribən ana bətnində rüşeymin inkişafı ilə müqayisə etmək olar. Bir nöqtədən bütöv sistemə qədər gedən hər inkişaf mərhələsində bir orqan, bur funksiya formalaşır. Hər növbəti gələn özündən əvvəlki tərəfindən şərtləndirilir, bir növ ona ehtiyac yaradır. Yaradılışın sonu konkret varlıqdır, fenomenoloji reduksiyanın sonu isə ilk ideyanın təsdiqi. Bu, obyektin hər hansı mümkün eydosu da ola bilər, nüvəsi də, Loqos da.

Sufizmin ruhani təcrübəsinin tətbiqi sufi fenomenoloji reduksiyanı bir neçə əhəmiyyətli məqamda Husserl fenomenologiyasından fərqləndirir. Vurğulamaq lazımdır ki, ruhani təcrübə deyəndə söhbət hər hansı meditatativ mərasimdən deyil, şüür və ruhun qarşılıqlı “əməkdaşlığından” gedir. Şüür insanın çoxeydoslu nüvəsidir. Ruh təkeydoslu fenomenidir, mahiyyəti bilinməsə də missiyası bəllidir: insanın fiziki mövcudluğunu təmin edən enerjidir. Eyni zamanda, ruh ilahi aləmlə bilavasitə əlaqəli olduğuna görə, öz nuru ilə şüür üçün bir növ bələdçi rolunu oynayır. Başqa sözlə desək, hər ikisi güclü enerjiyə sahibdir və ikisinin birləşməsi idrak prosesini daha aydın və dəqiq edə bilər.

Husserl fenomenologiyasında şüür əsas aparıcı qüvvədir və onun ali mərtəbəsi saf şüürdür. Ruhani təcrübəni əlavə etməyimiz şüurun

Sufi fenomenoloji metodologiya

mərtəbələrində nisbətən fərqli bölgü aparmağımıza səbəb olub. Sufi fenomenologiyada, əvvəla, altşüuru təhlilə cəlb etməklə psixologiyanın özündə də bəzi yanaşmalara korrektə etmişik. Freyding də psixanalizindən bəllidir ki, altşüür böyük enerjiyə sahib, şəxsiyyətin formalaşmasına güclü təsir edən, eyni zamanda, hələ də kifayət qədər qaranlıq qalan bir sahədir. Biz altşüura daxili azad məkan yaratmaqla onun mənfi təsirini, dağıdıcılıq meylini nəinki yumşaltmış oluruq, həm də onu yaradıcılığa yönləndiririk. İkincisi, şüuru ruhla əlaqələndirməklə onun sonsuzaya yolunu açmış oluruq. Bu, yenə də şüurun azadlığıdır. Şüür nə qədər azad olarsa, bir o qədər təxəyyülü və yaradıcılıq enerjisi güclü olar. Bu isə öz növbəsində şüurun Loqosa, yəni universal həqiqətlərə yaxınlaşmaq imkanlarını artırır.

Kəşf olunan qanunun hər hansı formulla ifadə olunması, yəni rasionallaşması onun hələ maddi olması anlamına gəlmir. Həmin formul qanunun insan şüurunda özündən əvvəlki qanunlara nisbətdə rasionallaşmış ifadəsidir. Məsələn, şüurun intensiyasını işıqla müqayisə etsək də, bunun bildiyimiz işıqdan fərqli olduğunu da qəbul edirik və onu hər hansı hərflə, simvolla göstərmək mümkün olmadığına görə, sadəcə sözlə izah etməli oluruq. Ancaq bu, intensiyanın maddi olması demək deyil. Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, mövcud ümumi biliklərin hüdudlarından sonra olan sahə qaranlıq görünür. Buna görə də, mövcud formullar, sahələr şüurun metafizik aləmə keçidini həmin qaranlığa addım atmaq, qeyri-elmi təşəbbüs kimi dəyərləndirilir. Maraqlıdır ki, Husserl fenomenologiyanı məhz qaranlıqda əl havasına yol axtarmağa bənzədir: “Kim, bizim kimi, demək olar ki, əl havasına yeni eydedik fənnə yol tapır və soruşur ki, burada hansı növ araşdırma mümkündür, nədən başlamaq lazımdır, hansı metodlara riayət etmək lazımdır, və qeyri-ixtiyari üzünü çevirir əvvəlki yüksək inkişaf etmiş eydedik fənlərə, xüsusilə riyaziyyat, hər şeydən əvvəl həndəsə və hesablama (arifmetika) tərəfə”.¹ Əslində, sufi fenomenologiya da həmin qaranlıqda, daha dəqiq desək, qeyri-müəyyənlikdə cavab axtarır, sadəcə Husserldən

¹ Гуссерль. Идеи...I, с. 212 -213.

Sufi fenomenologiya

fərqli olaraq biz qaranlığın olmadığını, sadəcə orada işığı görməyin əhəmiyyətini vurğulayırıq. Bunu isə ruh və iman vasitəsilə etmək mümkündür. Onu da əlavə edək ki, ruhani təcrübənin tətbiqi sufi fenomenologiyaya dini prinsiplərdən, kateqoriyalardan istifadə imkanı verir. Az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, bununla idrak prosesində ruhun və imanın da gücü şüura qatmış oluruq. Xatırladaq ki, Edith Steinin öz müəllimi ilə yolunu ayıra faktlardan bir məhz iman olmuşdu. Belə demək mümkündürsə, Husserlin son nöqtə saydığı eydos sufi fenomenologiyada mötərizəyə alına bilər.

Husserl üzünü ənənəvi fənlərə tutmadan öz metodunu təklif edir, lakin bunu maddi dünya çərçivəsində edir və o, fenomenologiyayı da maddi eydedik elm kimi götürür.¹ Sufi fenomenologiya isə metafizik metoddan istifadə etməklə eydedik zənciri ilahi aləmə – Loqosa qədər uzada bilir. Şüur maddi varlıq deyil və özündə metafizik funksiya da ehtiva edir. Təkrar edək ki, şüur ilahidən işığa sahibdir ki, məhz onun sayəsində intensiyaya malikdir. Bu işığın mənbəyi ilahi aləm olduğuna görə, şüur oraya qədər gedə bilir. Yəni əslində sufi fenomenologiya qeyri-adi, mistik bir təklif irəli sürmür, insanın bütün potensialından düzgün istifadə yollarını göstərir.

Sufi fenomenologiyada yaradılış prosesi əsas trayektoriya kimi götürüldüyünə və proses metafizik aləmə qədər davam etdiyinə görə, fenomenoloji reduksiya zamanı maddi aləmə aid bütün biliklər, xüsusiyətlər mötərizəyə alına bilər, alınmalıdır. Şübhəsiz ki, idrak prosesi məhz şeylərin konkret tanınmasından – həqiqətin bilinməsindən başlayır. Sufi fenomenologiyanın idrak prosesinin ilk ikisi Husserl fenomenologiyasını ehtiva edir, sonuncu üçüncü mərhələ – həqiqətin haqqı isə dörd və beşözlü aləmə keçidi tələb edir.

Husserl “İdeyalar...” əsərində dönmə-dönmə təkrar edir ki, fenomenologiya deskriptiv (təsviri) elmdir: “Fenomenologiyaya gəlincə, onun niyyəti fenomenoloji quruluşda transsendental saf yaşantıların mahiyyəti haqqında deskriptiv təlim olmaqdır və hər deskriptiv, təkrar struk-

¹ Yenə orada, s. 213 -214.

Sufi fenomenoloji metodologiya

turlaşdırmayan və ideallaşdırmayan fənn kimi o öz qanuniliyini özündə saxlayır”.¹ Sufi fenomenologiyada şüurun məqsədi obyektin eydosuna nüfuz etməklə onu tanımaqdır – düşüncə üçün bilik almaqdır. Şüur həm də yaradıcılıq prosesinin başlanğıc nöqtəsidir. Yaradıcılıq isə, bir tərəfdən, obyektiv quruluşu öyrənməkdirsə, digər tərəfdən, başqa eydedik struktur vasitəsilə öz ideyasının strukturunu hazırlamaqdır. Başqa sözlə desək, sufi fenomenologiya obyektin eydedik qatına nüfuz etməklə, onu daxildən öyrənməklə, Husserlin ifadəsi ilə desək, substrukturlaşdırmaq – təkrar strukturlaşdırmaq istəyir. Eyni zamanda, obyektin vacib eydosuna, nüvəsinə yaxınlaşmaq, hətta çatmaq yaradılışın ilk ideyasını qavramaqdır. Bu, ideallaşdırma deyil, şeyin mahiyyətini olduğu kimi tanımaqdır, ən vacibi isə onun vasitəsilə üst sistemə keçməkdir. Bu mənadə, sufi fenomenologiya heç cür deskriptiv təlim ola bilməz. Onun bir neçə sahəni özündə birləşdirməyini və əsas məqsədi idrak prosesini öyrənmək olduğuna görə, onu koqnitiv təlim adlandırmaq olar. Onu da vurğulayaq ki, sufi fenomenologiya yalnız insanın idrakını öyrənir, çünki heyvanlarda şüurun olduğunu, texnika, maşının isə Loqosla əlaqəsinin mövcudluğunu qəbul etmir. Bundan əlavə, insan düşüncəsini nevrologiya səviyyəsində öyrənmir, əksinə, düşüncəni və şüuru maddi hüdudlardan kənara çıxmasına inanır. Qısa şəkildə desək, koqnitiv elmləri təşkil edən ənənəvi psixologiya, informatika, nevrologiya, antropologiya, linqvistika və fəlsəfənin yanına metafizika da əlavə edir.

Onu da qeyd edək ki, sufi fenomenologiyadakı Loqos anlayışı bütün şüurların trayektoriyasını tək nöqtədə birləşdirməklə yanaşı, həm də insan idrakı üçün açıq olan universal sistemin adıdır. Bunu bir tərəfdən, bütün yaradılmış şeylər bütöv, eydedik səviyyədə əlaqəli olan bir Universumdur. İnsanın özünün də o sistemin bir hissəsi olması və idrak qabiliyyətinin olması ona bu sistemi qavramaq imkanı verir. Sufi fenomenologiyada bütün şüurlar fərqli, unikaldır, ancaq hər biri tək nöqtəyə – Loqosa yüksəlməklə vəhdət halına gələ bilər.

¹ Yenə orada, s. 221.

§ 83. *İman və şüurun sintezi metafizik metod olaraq*

Adətən dini anlayış kimi qəbul edilən iman insanın mahiyyətinə xasdır. Məhz nüvədə var olduğuna görə, o, insanın dünyagörüşünə, hisslərinə, qərarlarına, xəyallarına, Mən kimi formalaşmasında əhəmiyyətli yer tutur. Bu səbəbdən biz imanı metodlar sırasına daxil edirik. Əslində, Aristotelin təbiri ilə desək, “birinci fəlsəfəyə” aid – Loqos, Yaradan, ruh kimi metafizik anlayışları qəbul ediriksə, o zaman metafizik metodun təhlili də olmalıdır. Bu səbəbdən imanı maddi dünya fəvqündə şeylər arasındakı əlaqələrin, kənar, xüsusilə ilahi iradənin təsirini, müdaxiləsini öyrənən, dərk etməyə çalışan metafizik metod kimi təqdim edirik. Nəyə iman? – məsələnin təməli, eyni zamanda, onu konkretləşdirən sualdır. Çünki idrak prosesinin gedişini, radiusunu, özünü-reduksiyanın formalaşmasını şərtləndirən mühüm fakt imanın obyektidir. Sufi fenomenologiyaya görə, şüurun iradəsinə və seçiminə, eyni zamanda, onun mahiyyətinin güclənməsinə və imkanlarının maksimum gerçəkləşməsinə imkan verən Mütləq Varlıq olduğuna görə, söhbət də yalnız Ona imandan gedə bilər. Onu da xüsusilə əlavə edək ki, bu gün insanın mənəvi böhranın səbəbi bilavasitə onun imanının obyektidir.

Dinlər tarixindən belə məlum olur ki, Mütləq Varlığın təmsil edən təşkilatlar, dini institutlar həmişə imanın da obyektinin yerini tutmaq iddiasında olublar. Bunu təqribən günəş və onun işığı ilə işləyən batareyaya bənzətmək olar. İnsan şüuru nə qədər zəif, cahilliyi nə qədər güclü olubsa, belə təşkilatların da imanın obyektini kimi sabitləşməsi, nəticədə şüurun çərçivəsinə çevrilməsi halları da bir o qədər çox olub. Belə təşkilatlarla mübarizə Mütləq Varlıqla mübarizəyə bərabər tutulub. Nəticədə, Dekart kimi bəzi filosoflar imana yeni obyekt təklif edirlər – inşanın öz ağılı. Leibniz kimi bəzi filosoflar isə, dini institutlara deyil, Ali varlığa imanı xilas etməyə çalışırdılar. Leibnizin fikrinə görə, insan daşığıcı olduğu kamil sifətləri inkişaf etdirməklə sonsuzluğa yaxınlaşır, öz məhdudluğuna qapılmaqla isə məhz şərə və rəzilliyə doğru gedir, çünki “Yaradılmışlar öz kamilliyini Allahın təsirindən alırlar. Qeyri ka-

Sufi fenomenoloji metodologiya

milliyi isə özlərinin sonsuz ola bilməyən şəxsi təbiətlərindən alırlar. Və bununla Allahdan fərqlənirlər”.¹ Leibniz sanki kilsənin mövqeyi ilə elm arasında bir balans tapmağa çalışmaqla imanı və bununla da insanı xilas edir: “Fərd, bir tərəfdən, bəşəri istəklərinin və məqsədlərinin rəzilliyini, digər tərəfdən, təbiətdə və ideya dünyasında təzahür edən aliliyini və ecazkar nizamı hiss edir. O, öz varlığını bir zindan məhbusu kimi görməyə başlayır və yalnız Kainatı bütövlükdə nə isə bir vahid və dərk olunmuş şey kimi qəbul edir”.² O, əmindir ki, “kosmik dini hiss elmi araşdırmanın ən güclü və mərhəmətli yayıdır”.³ Bir detallı xüsusilə vurğulayaq ki, Leibniz diqqəti yaradıcılığın əsas təkanverici qüvvəsi olan ilahi aləmlə əlaqəyə – imana yönəldir.

İman insanın mahiyyətində olduğuna görə, onun verdiyi bütün imkanlar insanın potensialının gerçəkləşməsinə, yaxud boş xərclənməsinə yönəlir. Obyektlər haqqında düşüncələrimizdən sonra iddia etmək olar ki, bu, ilahi aləmə də, maddi dünyaya da eyni dərəcədə aiddir. Sadəcə, birində iman insanı daha geniş müstəviyə çıxarır, digərində isə obyektin ölçüsündən kənara çıxmağa qoymur. Başqa sözlə desək, insan qəbul etdi, ya etmədi, o, həm də ilahi varlıqdır və iman bu aspektdə onun öyrənilməsi, eyni zamanda, onun özünün də nə isə öyrənməsi üçün vacibdir. Berdyayev yazır: “İnsanı yalnız Allaha münasibəti ilə anlamaq mümkündür. İnsanı ondan aşağı olanla anlamaq olmaz. Onu yalnız ondan yuxarı olanla anlamaq olar. Ona görə də, insan problemi bütün dərinliyi ilə yalnız dini şüurda qoyulur”.⁴ Sührəvərdinin hər aşağıdakı nurun üstdəki nura qarşı hiss etdiyi eşqə bənzəyir. Əslində, təəcüblü deyil, çünki insan öz mahiyyəti ilə əlaqəli olduğu məkanla düzgün xarakterizə edilə bilər. İdrakın ora ilə olan əlaqələrindən biri isə imandır. Maraqlıdır ki, Berdyayev fenomenoloji metodu qətiyyənlə qəbul etmir: “Mən fenomenoloji metodun psixologiyada məhsuldar ola bil-

¹ Лейбниц. Монадология, с. 420.

² Эйнштейн А. Религия и наука. *Эволюция физики*. Москва, Устойчивый мир, 2001, с. 13.

³ Yenə orada, s. 14.

⁴ Бердяев. О назначении человека, М., Республика, 1993, с. 56.

Sufi fenomenologiya

cəyinə, metafizikanın və meta-tarixin dərkinə kömək edəcəyinə inanmıram, əgər buna metod demək mümkündürsə. Mən yalnız ekzistensial-antropoloji və dini-mənəvi metoda inanıram. Husserl fenomenoloji metodla mahiyyəti öyrənmək istəyir, Haydegger isə fenomenoloji metodla təcəssüm olunmağı öyrənmək istəyir. Lakin bu zaman var olan itir və insanın həyatının, dünyanın və Allahın sirrini örtən obyektivləşmə baş verir.¹ Berdyayevin etirazı anlaşılındır, çünki Husserl fenomenologiyasında ilahi aləmə, Yaradana iman nəzərdə tutulmur. İman insanı daxilən gücləndirir və təbii ki, konkret gerçəkliklə səsləşməyəndə aciz durumda görünür. Belə olan təqdirdə, iman və ağıl arasında hər hansı uyğunluğun, ortaq inkişaf istiqamətinin varlığını da qəbul etmirlər. Bu isə öz növbəsində növbəti yanlış addıma səbəb olur. Yanlışlıq müəyyən anlayışdan ona aid olmayan funksiyanı gözləməkdir. İman düşüncəyə yol açır. İman düşüncə də deyil, düşüncənin sərhədlərini genişləndirən işıqdır, intensiyanın gücünü artıran qüdrətdir. Eyni funksiyaya iki fərqli anlayışları rəqib kimi gördüklərinə görə, “ağıl və iman bir-birinə düşmən kəsilir”. Nəticədə düşünə bilən fenomenin özü iman obyektinə çevrildi. Dekart ilk addımı atdı və çox uğurlu oldu – insanı düşüncə sahibi kimi var edən onun ağılı imiş. Həqiqətən də insan düşündüyü qədər var, kim hansı çərçivədə düşünürsə, o çərçivə hüdudunda da var: öz fərdi maraqları, bir cəmiyyətin tələblər, yoxsa universal ölçüdə?! Ağılın dəyərinin artması, elmin inkişafı insanı daha ağıllı insanın quluna çevirdi. İnsan yaratdığı elmlərlə, texnika ilə daha çox təbiətə, onun sirlərinə nüfuz edir, nüfuz etdikcə sahiblənir, sahibləndikcə dəyişdirir, özünə ram edir, “özəlləşdirir”di. Bu, bir-birini şərtləndirən və stimullaşdıran addımlar insanı yeni bir aləmə aparırdı. Bir tərəfdən, tanış idi, çünki özü yaratdığı dünya idi, digər tərəfdən, insandan kənar və ondan asılı olmayan bir dünya idi, öz qanunları, öz tələbləri var idi və onun qatlarını kəşf etmək üçün onun qanunlarına tabe olmaq lazım idi. Maraqlıdır, dinin köləliyindən qaçan insan könüllü şəkildə özünə bir “Tanrı” düzəldirdi. Berdyayev bunu belə təsvir edir: “Hansı isə sirli bir

¹ Бердяев. Экзистенциальная диалектика..., с. 255.

qüvvə, sanki insana və təbiətin özünə yad olan üçüncü bir element inşanın həyatına girir, insan və təbiət üzərində dəhşətli bir hakimiyət qazanır. Bu yeni dəhşətli qüvvə insanın təbii formalarını parçalayır. O, inşanı hissələrə bölür, dağıdır və nəticədə insan əvvəllər olduğu kimi təbii varlıq olmaqdan çıxır”. Günahı yazan da insan, bağışlayan da insan. Hakim də insan, məhkum da insan. Mütləq Hakimiyət! Heizenberq bunu belə təsvir edir: “Tarixdə ilk dəfə Yer üzündə insan özü ilə baş-başa qalıb, heç bir başqa tərəfdaş və ya rəqib daha görmür”.¹ Nəticədə, Husserlin də dediyi kimi, “insan “özünə”, öz əqli varlığına inamı itirir”.²

İmanın insanın mahiyyətində olması onun obyektinin təkrar insanda axtarılması yeni bir addım idi. Bu mənada, Freydin axtarışları zəminsiz deyildi. Onun görüşlərini təhlil edən Yunq yazır: “Freydin böyük nailiyyətlərinə mən onunzalımcasına dünyaya müasir dövrün çürüklərini göstərməsini aid edirəm ki, bu da ona populyarlıq gətirmədi. ...Qeyri-şüuriyə müəyyən yollar açmaqla Freyd bizim yeni sivilizasiyaya yeni təkan verdi”. Yung bir şeydə yanıldı: çürükləri nümunə kimi göstərməsi Freydə populyarlıq gətirdi. Əslində, bu, bütöv bir prosesin görünən və get-gedə güvən qazanan dalğası idi, insan yeni iman obyektini axtarırdı və Freyd onu insanın özündən təklif etdi. Məntiqi olaraq, insanlar səcdəsinə durduqları çürük-tarıqlarla sığındıqca, inamları da çürüməyə başladı və şüurun radiusu daha da kiçildi. Berdyayevin fenomenoloji metoda inamsızlığı bizim bir metod kimi imana müraciət etməyimizə əminliyi artırdı. Çünki məhz iman insanı hadisələrin, düşüncələrin meta-qatına qaldırmaq gücündədir. Sadə onu dini institutların “monopoliyasından” çıxarıb insanın özünə, şüuruna qaytarmaq lazımdır, çünki Eynşteynin də bir məqaləsində dediyi kimi, “dinsiz elm topal, elmsiz din kordur”.

İman – şüurun ali qüdrətin daim onunla olmasına və inandığı hər həqiqətin mənbəyinin Loqosa bağlı olmasına inanmaqdır. Bu imana nə

¹ Гейзенберг. Шаги за горизонт, с. 300.

² Гуссерль. Кризис европейских наук..., с. 28.

Sufi fenomenologiya

həmin ali qüdrətin gəlib şüurun yerinə nəyi isə dərk etməyi, nə də Loqosun yanında insan şüurunun aciz olması daxildir. Əksinə, şüuru passivləşməkdən, başqa bir şəxsin şüurunun təsirindən qoruyan hissdır. Qeyd etdiyimiz kimi, iman kifayət qədər güclü bir hiss və enerji mənbəyidir. Belə olmasaydı, gizli təşkilatlar yüksək potensiallı gənclərin mənəvi istismarı üçün məhz imanı silah kimi istifadə etməzdilər. İman birbaşa mahiyyətə, nüvəyə təsir edə biləcək bir vasitə olduğuna görə, onun idarəsi şüurun daxili təkənin idarəsi deməkdir.

İman şüuru mücərrəd hədudlara keçirən ən güclü vasitədir. Söhbət həm obyektiv dünyadan, həm də öz daxili aləmindən gedir. Məsələn burasındadır ki, şüur malik olduğu məhdudluqdan irəli gələn bir tələblə daha çox ontik mövcudluğa, *indi-yə* fokuslanır. Ondan kənardakı mücərrədlik, qeyri-müəyyənlik, qaranlıq daxili qorxu və vahimə yaradır. İman bunun qarşısını alan daxili gücdür. Bu, ilk növbədə, insanın daha böyük sistemin hissəsi olmasına varlığına inanıb onunla əlaqəni öz mahiyyətində axtarmaqdır. İstər şüurun daxilindəki nurun kəşfi, istərsə də ruhla əlaqənin varlığını üzə çıxaran imandır. Digər tərəfdən, imanın sayəsində obyektiv dünyanın da konkret hədudlarından kənara çıxmaq mümkün olur. §47-də iman ruhun inikaslarından birincisi kimi təqdim ediləndə diqqəti məhz ona yönəlmişdik – iman qaranlıqda işığı görə bilən vasitədir və düşüncələrin mövcud çərçivələrini aşmaq üçün ilk addımdır.

İman üstşüurun başlıca metodlarından biridir. Belə ki, əgər altşüur və rəşional şüur daha çox ümumi biliklər, yəni artıq işıqlanmış sahədə fəaliyyət göstərir, zənginləşirsə, üstşüur insanın fərdi yoludur, qeyri-müəyyəndir. Buraya, rəşional qatın qəbul etməkdə çətinlik çəkdiyi irrəşional biliyin qazanılması da aiddir. Biz təsadüfən ilk növbədə imanın daxili gücünü vurğulamadıq. Məsələn burasındadır ki, özünü reduksiya imanın özünü də duruldur, dəqiqləşdirir, şüurla əlaqəsini aydınlandırır. Nəzərə almaq lazımdır ki, üstşüur mərhələsində şüurun ən güclü metodlarından biri imandır və onun yanlışlığı, zəifliyi bilavasitə insanın düşüncəsində, Mən-ində əks olunur. İman, bəzi iddialara görə, hazır

Sufi fenomenoloji metodologiya

doktrinaları şüura qəbul etdirməklə onu passivləşdirir. Əvvəla, mühüm bir məqam kimi qeyd edək ki, şüurla əlaqəsi olmayan iman istənilən həqiqətin səcdəsinə dura bilər. İkincisi, bir daha təkrar edək ki, iman düşüncə deyil, yalnız onun yolunu işıqlandıran vasitədir. Deməli, şüur hansı səviyyədə olursa, ona uyğun da həqiqət qəbul edə bilər.

İman həm başlanğıcdır, həm də aparıcı qüvvə. Artıq formalaşmış iman bilikdən önə keçir və bundan sonra o, təyin edir ki, insan hansı tip biliklərlə irəli gedəcək və ya ümumiyyətlə getsinmi. Şüur hər nə qədər şübhə, tərəddüd, qaranlıq içində olsa da, onu ölü nöqtədən tərpədən məhz iman olduğuna görə, onun kifayət qədər güclü və davamlı olması vacib şərtidir. Hər şüur öz imanını boyda irəliləyir və iman bitəndən sonra şüurun da enerjisi bitir. İmana şüur və ruhun əlaqəsi də demək olar. O, nə qədər sabit ruh vasitəsilə alınan enerji və bilik də bir o qədər sabit olar. Bu mənada, iman şüur üçün əlavə resursların təminatçısı da adlandırılabilir.

İman idrak prosesinin metodudur və hər idrak çevrəsinin tamamlanması onun da güclənməsinə və təsdiqlənməsinə səbəb olur. Biz birmənalı olaraq təsdiqlənir deyirik. Çünki müəyyən imanla yola çıxan şüur kulminasiya anında məhz həmin imanın obyektinə ilə vəhdət yaşayıb geri döndür. Proses ərzində daha güclü bir təsir, başqa bir obyektə yaranan iman idrakın trayektoriyasını dəyişə, hətta dayandıra bilər. Bu, mümkün haldır. Belə olanda isə, əvvəlcə başlanmış çevrə ümumiyyətlə tamamlanmamış qalır. Yəni bir imanla yola başlanan yol başqa imanla həmin nöqtəyə qayıda bilməz. Şüur inandığını təsdiqləmək üçün irəliləyir.

Qeyd üçün

Könül Bünyadzadə

Sufi
fenomenologiya

I cild

Çapa imzalanmışdır: 20.06.2023. Formatı 70x100 1/16.
Həcmi 26 ç.v. Sifariş № 22. Tiraj 500

“Zərdabi Nəşr” MMC Nəşriyyat Poliqrafiya müəssisəsi
Tel.: (012) 514 73 73, (050; 055; 070) 344 76 01
e-mail: zerdabi_em@mail.ru