

## FƏLSƏFƏ və SOSİOLOGİYA

UOT 1

DOI: <https://doi.org/10.30546/19063.2025.02.11071>ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN  
ŞƏRQİNDƏ SOSIAL İDEAL VƏ  
ƏDALƏT PROBLEMİNƏ METODOLOJİ  
YANAŞMALARIN ÖZƏLLİKLƏRİ

RADİF HEYBƏT OĞLU MUSTAFAYEV

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu  
İslam fəlsəfəsi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi,  
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosentAzərbaycan Respublikası, Bakı ş.,  
İstiqlaliyyət küç., 30. AZ1001  
E-mail: hradif@mail.ru

## XÜLASƏ

Orta əsrlər müsəlman Şərqində sosial ideal və ədalət probleminə metodoloji yanaşmaların özəlliklərinə diqqət özünün aktuallığı ilə seçilir. Belə ki, müxtəlif yanaşmalar daha çox ilkin mənbələrlə tanış olmadan aparılmış tədqiqatlar olduğundan bu sahədə fərqli düşüncələr yeralmaqdadır. Təqdim edilən məqalədə orta əsrlər müsəlman Şərqində cərəyan etmiş hadisələrə əsaslı şəkildə yanaşaraq bu sivilizasiyanın dini, ictimai, siyasi və fəlsəfi fikirlərində ədalət probleminə, o cümlədən də sosial ideallarına diqqət edilmişdir. Müəllif ilkin dövr İslamda mövzunu araşdıraraq onun sonrakı dövr, o cümlədən də orta əsrlər Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrindəki təzahürləri işıqlandırılmışdır.

**Açar sözlər:** *sosial ideal, utopiya, ədalət, kəlam, peripatetizm.*

Ümumi qəbul edilmiş mövqeyə görə, “İnsan cəmiyyətinin inkişafının müəyyən mərhələsində meydana gəlmiş və onun qanunauyğunluqlarını özündə əks etdirən ədalət və ədalətli cəmiyyət ideyası bəşər ictimai-siyasi və dini-fəlsəfi fikrinin ən mühüm elementlərindəndir” [1, s.6]. Halbuki, tədqiqat obyektini seçdiyimiz orta əsrlər müsəlman Şərqində ədalət probleminin, o cümlədən də sosial idealın İlahi ədalət prinsipi üzərində qurulduğundan, həqiqətən də, bütövlükdə “Müsəlman Şərqi ölkələrində ictimai-siyasi şəraitin araşdırılmasında məsələnin bu səpkidə qoyulması, dünyəvi və ilahi ədalət anlayışlarının qarşılıqlı bağlılıqda götürülməsi daha doğru olardı” [1, s.9]. Amma, ədalətin bu cür ontoloji təqdimatından fərqli olaraq onu “insan cəmiyyətinin, birinci növbədə, onun yoxsul və hüquqları tapdanmış təbəqələrinin mənafeyini təmsil edib, konkret ictimai tələbatı ödəməyə yönəlmiş müxtəlif tarixi mərhələlərdə meydana gələn utopik təlimlərin sosial idealının ifadəsi” [1, s.6] kimi səciyyələndirənlər əksəriyyət təşkil edir. Deməli biz, bu mövqedən deyil, yuxarıda istinad edilmiş mülahizələrdən çıxış etsək, doğ-

rudan da, insanlar tərəfindən irəli sürülmüş “...sosial utopiyaların əsas elementi, onların başlıca prinsipi olan ədalət anlayışı öz ifadəsini bu təlimlərdə irəli sürülən sosial idealda tapmışdır” [1, s.7]. Əslində bu cür rasional “...sosial idealın həyata keçirilməsi, gerçəkləşdirilməsi bütün (bizsə deyərdik ki, əsasən dünyəvi – R.M.) ictimai hərəkətlərin əsas qayəsi olmaqla yanaşı, onların mütərəqqi inkişafının da başlıca göstəricisi” [1, s.7] hesab edilə bilər. Lakin bu yöndə addımlar atmış dini hərəkətlərin də mütərəqqi nailiyyətlər əldə edə bilmək imkanlarını gözdən keçirmək doğru olmazdı. Belə ki, əsasən dünyəvi yanaşmanı əldə rəhbər tutmuş bir çox tədqiqatçılardan biri olmuş N.S.Kirabaevə görə, İslam dini özünəqədərki Ərəbistanın qəbilə və tayfalarında dini şüurun təkamülünün təbii və qanunauyğun bir mərhələsində meydana gəlmişdir [2, s.7]. Elə İslam dininin meydana gətirdiyi müsəlman icmasının (ümmət) bütün münasibətlər sistemi də bir çox tədqiqatçıların fikrincə: “İslamaqədərki Mərkəzi Ərəbistanın oturaq cəmiyyətlərində mövcud olan sosial münasibətlərin elə elementlərinə istinad etmişdir ki, bunlar ictimai şüurda hələ də yenilik kimi dərk edilib, bəzi hallarda isə əsas etik-hüquqi normalarla ziddiyyət təşkil etmişdir” [3, s.72].

İslam dinində “cahiliyyət” (cəhalət, nadanlıq, qaranlıq) dövrü adlandırılmış islamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyinin araşdırılmasında dinin ilk mənbələrini və bu ənənəyə əsaslanmış çoxlu sayda tədqiqat işlərini fərqləndirmək olar. Bu cür mənbələr islamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyini səciyyələndirmək üçün dəyərli mənbələr olduğu kimi, sözügedən reallıqda İslam dininin meydana çıxmasının daha çox teoloji izahını əks etdirməkdədirlər.

Dini yanaşmanı əldə rəhbər tutmuş QMİ sədri, tarix elmləri doktoru Ş.A.Paşazadə qeyd etmişdir ki, “bədəvilər öz etnik-tarixi kökləri barədə həqiqi təsəvvürləri itirmişdilər. Bu təsəvvürlərin məfkürə təməli olmaq etibarını ilə hənifilik öz ardıcılarının sayına görə bütpərəstliklə rəqabət apara bilməzdi” [4, s.28]. İslamaqədərki Ərəbistan mühitində-

ki dünyagörüşləri cahiliyyət dövrünün düşüncələri (zənn əl-cahiliyyə) kimi inkar etmiş İslam dinində əslində, bununla ərəb qəbilələri arasında geniş yayılmış təkcə bütperəstliyi deyil, bütün cahil, nadan, qeyri-əxlaqi sosial-ictimai münasibətlər sistemi ittiham edilmişdir. Buna görə də, Quranda “cahiliyyət” sözünün ərəblərdə “elmin” olmaması ilə deyil, “mülayimlik anlamına gələn “hilmin” antonimi olan “cəhilə” sözündən alınıb “qabalıq”, “çılğınlıq” mənasını bildirdiyini müəyyən etmiş filologiya elmləri doktoru A.Qasimova, özünün “Cahiliyyət ərəblərinin əqli-mənəvi durumu” adlı fundamental tədqiqatında bir yaşam tərzini kimi “cahiliyyət”in hər zaman, hər yerdə ola bilməsi mövqeyindən çıxış etmişdir [5, s.20].

Həqiqətən də, ilkin müsəlmanlıq icma mədəniyyətinin əxlaqi prinsiplərinə istinad edir və burada icma təfəkkürü aparıcı mövqeyə malik idi. Lakin cahiliyyət dövrü ərəb qəbilə və tayfalarında hökm sürmüş icma münasibətlərindən fərqli olaraq, müsəlman icması qohumluq əlaqələri əsasında deyil, iman birliyi (ideoloji birlik) əsasında formalaşmışdır. Artıq qəbilələrarası ittifaqların (hilfin) mahiyyətini vahid tanrıya (Allaha) inamı tərənnüm etməklə rədd etmiş Məhəmməd peyğəmbər “İslamda hilf (bloklaşma) yoxdur” [6, C.VII, s.74] prinsipini elan edərək, iman birliyini önə çəkirdi. İslam təlimi “ictimai-əxlaqi baxımdan insanların imanda şəriklik şüarıyla, cahiliyyət birlik şüurunun lakonik ifadəsi olan “zalimlik etmiş olsa da, zülmə məruz qalmış qardaşına kömək et!” əxlaqını, yəni qəbilə təəssübkeşliyini inkar etmişdir. Belə ki, Əhməd Əmin İslam peyğəmbərinin hədislərinin birində: “leysə minnə mən dəə ilə əsəbiyyə au qətli əsəbiyyə...” – Peyğəmbərin, islamaqədərki dövrün əsəbiyyə münasibətlərinə çağırən və buna görə öldürülən şəxsin ondan (müsəlman) olmadığını misal gətirmişdir [7, s.105].

Bütövlükdə İslam ifrat qəbilə təəssübkeşliyi kimi qəbilə əxlaqından irəli gəlmiş dar dünyagörüş sistemi ümumbəşəri məzmunla əvəz etdi. Üstəlik, bu dinin meydana gəldiyi mühitin ifrat qəbiləçilik təfəkkürünə qarşı təkənnəlik prinsipini irəli sürərək buna qədər mövcud olmuş sosial və hüquqi münasibətlər sisteminin də yeni məzmun kəsb etməsinə gətirib çıxarmışdır. İslamın nəzərdə tutduğu cəmiyyət modelində, əgər yoxsul və bununla bərabər mömin olan bir insan üstün tutulur və bu hal təqdir edilirsə, yoxsulluğun həqirlik və dilənmək dərəcəsinə çatması da məqbul sayılır. İslamda yoxsulluq təqvaya

yaxın olsa da, “lakin yoxsul başqasının malına göz dikməməli, ona həsəd aparmamalı, nə yolla olursa-olsun varlanmağa həris olmamalıdır. {Çünki} İnsanın göz və könül toxluğu İslamın təqdir etdiyi ən gözəl xüsusiyyətdir” [8, s.146].

Cəmiyyətdəki sosial fərqlərin mövcudluğunu inkar etməmiş İslamın müqəddəs kitabı Quranda, cəmiyyətdə insanlardan birinin başqasından {dərəcə etibarıyla} üstün olmasının səbəbi, “Birinin o birinə iş gördürməsi” ilə izah edilmişdir [9, surə 43, ayə 32]. Bununla da İslam mücərrədlikdən çəkinərək, gerçək həyatdakı sosial və hüquqi bərabərsizliklərə biganə olmadığını nümayiş etdirmişdir.

Möminləri qardaş elan etmiş İslam (bax: 9, surə 49, ayə 10) müsəlmanları bir-birinə qarşı dost və mərhəmətli olmağa (məs., borcu bağışlamağa (9, surə 2, ayə 280), möminin mömini öldürməməsinə (9, surə 4, ayə 92), ədalətlə davranmağa çağırır. İslam peyğəmbərindən söylənilən hədislərin birində deyilir ki, “Həqiqətən də Allah mömin üçün möminin qanını, malını, namusunu və onun (mömin kimsə – R.M.) haqqında pis fikirdə olmağı haram bilmişdir” [10, C.IV, s.49]. İslam peyğəmbəri “müsəlmanın başqa müsəlman qardaşını həqir vəziyyətdə görməsi”ni şər adlandırmışdır [48, C.IV, s.79]. Başqa bir hədisdə isə peyğəmbər, qonşuluğu gözəl yerinə yetirən bir şəxsi müsəlman hesab etmişdir [10, C.IV, s.123]...

Müsəlman ümmətinin başçısı “Məhəmməd peyğəmbər isə, ...şəxsi və ya hər hansı bir klanın (qəbilə “əsəbiyyəsi”, təəssübkeşliyi – R.M.) iradəsini deyil, İlahi iradə və buyruqların həyata keçirilməsini təmin edirdi” [11, s.193]. Beləliklə də, O.Bolşakovun fikrincə: “...hamının (bütün icma üzvlərinin – R.M.) itaət etdikləri ali məqsədlə müqayisədə, şəxsi istək və xeyir-şər haqqında mövcud olmuş təsəvvürlər olduqca cılız görünürdü” [12, s.135]. Amma tədqiqatçıya görə, “Məhəmməd heç də yeni bir dövlət və ya yeni dövlət institutları yaratmaq fikrində olmasa da, icma (millə) haqqında olan təsəvvürlərin gerçəkləşməsi dövlət qurumu olmadan mümkün deyildi” [12, s.135]. Hətta bu anlamda müsəlman icmasında yaranmağa başlayan, hakim təbəqəyə məxsus olan, “Allahın və Peyğəmbərinin öz nemətləri ilə varlandığı...” (9, surə 9, ayə 74) şəxslərə isə, hamının hörmətlə yanaşması tövsiyə edildiyi (9, surə 58, ayə 11) misal göstərilərək Türkiyə tədqiqatçısı Süleyman Karagülləyə görə bu şəxslərin idarəetmə üsuluna gəldikdə guya İslamda “Başçıların (ulul-əmr) sadəcə {istənilən məsələyə}

veto {hüququ} və sürgün {etmək} haqqı var”dır şəkildə müəyyənliklər verilmişdir (13, C.II, s.11). Bunu qüvvətləndirmək üçün Quranda “hər bir tayfanın {öz} rəhbəri” olduğu da (bax: 9, surə 13, ayə 7) misal göstərilməkdədir.

Halbuki, Ş.A.Paşazadəyə görə: “nəzərə alınmalıdır ki, ümmət öz başlıca əlamətlərinə görə müsəlman cəmiyyəti idi və dövlətlə eyniyyət təşkil etmirdi” [4, s.55]. Quranın Ali-İmran surəsinin 110-cu ayəsində isə müsəlman icması bəşəriyyət üçün meydana çıxarılan ən xeyirli bir ümmət adlandırılır. Çünki elə İslamın təqdir etdiyi belə bir cəmiyyət modelində insanlar “yaxşılıq edib pisləkdən uzaq dururlar”. İslam peyğəmbəri dini-mənəvi başçı olmaqla yanaşı, müsəlman icmasının dünyəvi işlərini də tənzimləyirdi. Elə bu səbəbdən də O.Bolşakovun fikrincə: “Qərbi Ərəbistanda qəbilə-tayfaların 630-631-ci illər ərzində dini-siyasi bilikləri, hər şeydən əvvəl, Məhəmmədin şəxsiyyəti ilə bağlı olub, yalnız onunla qarşılıqlı andlaşmalarla təsbitlən”mişdi [12, s.188]. Dövlət isə əsasən ümmətin siyasi təşkilinin başlıca təsisatı kimi onun idarə edilməsini, onun ictimai və siyasi mənafeyinin qorunmasını həyata keçirməli idi.

Başqa sözlə deyilsə, “Müsəlman cəmiyyətinin ideoloji əsası ilahi prinsiplər üzərində qurulduğundan onun təməlində duran ədalət də ilahi ədalətin ifadəsidir” [1, s.114]. Tədqiqatçı Z.Qasımova görə, “...İslamda da sosial ədalətin bərqərar edilməsi, daha dəqiq deyilsə, ilahi ədalət meyarlarına uyğun bir cəmiyyətin formalaşdırılması vəzifəsi həm nəzəri cəhətdən konseptual bir şəkildə işlənib hazırlanırdı və həm də, ən əsası, praktikada ictimai islahatlar formasında tətbiqi baxımından ön plana çəkirdi” [1, s.130-131]. Halbuki, “Bu islahatlar əslində utopik səciyyə daşıyıb, yalnız müəyyən tarixi dövr ərzində davam etdi, sonradan İslam cəmiyyətində siyasi və iqtisadi rıçaqlar hələ dəvətə qədər formalaşmış Qüreyş aristokratiyasının (Əməvilərin) və onlardan sonra bu təbəqənin daha gənc nümayəndələrinin (Abbasilərin) əlinə keçdikdən sonra sosial ədalət utopik bir nəzəriyyə və ya ən yaxşı halda müəyyən hərəkətlərin gedişində “həyata keçirilmiş utopiyalar” formasında yaşadı” [1, s.131].

Fikrimizcə, yuxarıda sözügedən proses İslamda nəzərdə tutulan İlahi ədalət və idealdan kənara çıxıb şəxsi, qrup maraqlarının daha çox önə çəkildiyi və buna qarşı müxtəlif formada mübarizə aparıldığı dövəmləri ifadə etməkdədir. Heç də təsadüfi deyildir ki, tədqiqatçının qruplaşdırdığı “Həyata keçir-

rilmiş utopiyalar”ı “...sosial ədalət, real islahatlar, cəmiyyət üzvlərinin hüquq və azadlıqlarının, eləcə də birinci növbədə, mülkiyyət baxımından bərabərləşdirilməsi ilə gerçək həyatda tətbiq” hesab edərək buna misal kimi, “Şərq xalqlarının, o sıradan Azərbaycan xalqının tarixində məzdəkilik, manilik, xürəmilik, ismailik, sufilik və b. hərəkətlər orta əsrlər dövründə sosial utopiyaların əməli şəkildə həyata keçirilməsi cəhdlərinə nümunə...” kimi təqdim edilmişdir [1, s.32].

İlk müsəlman icmasının dövlət olmadığını qeyd etmiş müəlliflərdən fərqli olaraq Z.Qasimov hesab edir ki, “İslam dövləti sosializm prinsipindən çıxış edərək, bütün vətəndaşların sosial təminatı vəzifəsini öz üzərinə götürmüşdü” [1, s.132]. Üstəlik ədalətli hakimiyyət məsələsinin öz əksini Quranın çoxsaylı ayələrində və Məhəmməd peyğəmbərin hədislərində tapdığını vurğulamış tədqiqatçıya görə, “İslamda dövlət idarəçiliyi işində ədalətin rəhbər tutulmasına ən bariz misal Şura prinsipinin tətbiqi” olmuşdur [1, s.136]. Bunun ədalətli parlamentarizm metodu olduğunu qeyd etmiş tədqiqatçı yazır ki “Şura həm də dövlət idarəçiliyində demokratik prinsiplərin rəhbər tutulmasını tələb edirdi” [1, s.136]. Bu anlamda tədqiqatçı vurğulayır ki, “Peyğəmbərdən sonra hakimiyyətə gələn dörd Rəşidi xəlifənin, xüsusilə Ömər ibn Xəttabın və Əli ibn Əbu Talibin dövründə verilən çoxlu rəvayətlərdə onların ədalətli idarəçilik metodlarından danışılır” [1, s.137]. Bu dövrü bir çoxları kimi İslam adlandırmış tədqiqatçı yazır ki, “İslamda ədalət və ilkin demokratizm prinsiplərinin tətbiqi siyasəti uzun sürmədi” [1, s.138]. Belə ki, “Sonuncu Rəşidi xəlifə Əli ibn Əbu Talibin vəfatından sonra, ilkin İslam demokratiyasının hələ xəlifə Osman ibn Əffan (656-cı ildə ildə qətlə yetirilmişdir) dövründə (644-656) başlamış tənəzzül davam edirdi” [1, s.138]. Az sonra “Suriya valisi Müaviyə ibn Əbu Sufiyan (603-680) 661-ci ildə hakimiyyəti ələ keçirəndən sonra köhnə Qüreyş aristokratiyasının uzun ağalıq dövrü başladı və erkən İslama xas olan ədalətli idarəçilik siyasətinə də son qoyuldu. İlahi şura prinsipinə əsaslanan ilkin demokratik idarəçiliyi varisliyə əsaslanan teokratik monarxiyə əvəz etdi” [1, s.139]. Beləliklə də, “İslamda sosial ədalət konsepsiyası...daha çox nəzəri təlim xarakteri alıb, sosial utopizmin bir ünsürünə çevrildi” [1, s.139]. Bu tarixi fakt deməyə əsas verir ki, İslamda təqdir edilənlər əslində reallaşdırılması mümkün utopik olmayanlar kimi sonradan mahiyyətləri təhrif edildiyindən utopikləşdirilmişdir. Heç də təsadü-



fi deyildir ki, formalaşdırılmış stereotiplərinə görə “Qərb şərqsünasları iddia edirlər ki, İslama istibdad xarakterli idarəçilik xasdır” [1, s.140]. Beləliklə də, təkcə dindəki müsbət məqamlarla yanaşı, bu əsasla- ra istinad etmiş çoxsaylı dini-fəlsəfi, o cümlədən də sosial-siyasi fikrin bütün nailiyyətləri də arxa plana keçirilmişdir. Halbuki, Z.Qasımova görə, “Xüsusilə İslam mədəniyyəti tarixində “ədl və tovhid əhli” - ədalət və Allahın təkliyi inancının tərəfdarı kimi tanınan mötəzili mütəfəkkirlərin əsərlərində çağ- daş dövrün ən demokratik ideyalarından belə geri qalmayan fikirlər irəli sürülmüş..., onlar müasirlə- rindən fərqli olaraq utopik konstruksiyalar çərçi- vəsinə qapanmayıb, öz fikirlərini gerçəkləşdirmək yolunda ən müxtəlif vasitələrdən, o cümlədən silahlı mübarizədən belə çəkinməmişlər” [1, s.141]. Amma bu zaman unutmamaq olmasın ki, mötəzililər kimi, di- gər dini-fəlsəfi təlim və hərəkətlərdə, o cümlədən də sonradan dövriyyəyə daxil olan fəlsəfədə ədalət yalnız insanla bağlı araşdırılırdı. Bu isə özlüyündə insan qüsurları ilə mübarizəni əks etdirib real gö- rünmədiyindən getdikcə utopik səciyyə daşması- nı qaçılmaz etmişdi. Yalnız üç il müddətində ilkin İslam ədalətini bərpa etməyə səy göstərmiş Əməvi xəlifəsi Ömər ibn Əbdüləziz haqqında Əbulfərac əl-İsbəhani yazırdı ki, “O ilk olaraq, öz yaxınlarınd- an və ailə üzvlərindən başladı, əllərində nə varda- sa aldı, onların əməllərini ədalətsizlik hesab etdi” [1, s.145]. Bu və digər addımlarından cəsarətlənmiş mötəzililər “qədim və ilkin orta əsrlər dövrünün bü- tün inqilabçıları kimi, ictimai sərvətin bütün cəmiyyə- t üzvləri arasında bərabər bölünməsinə çağırmış və bunu gerçəklikdə həyata keçirməyə çalışmışlar” [1, s.146]. Hətta tədqiqatçı qeyd edir ki, “mötəzi- lilər öz nəzəri fikirlərinə əks gedərək tarixdə ilk dəfə seçkisiz, beyətsiz və əqdsiz mənəb sahibi olmuş bir şəxsi özlərinə imam olaraq tanıdılar” [1, s.146]. Beləliklə də irsi hakimiyyəti tanımış mötəzililər “öz imamət təliminin ən əsas, mütərəqqi, demokratik prinsiplərindən birindən geri çəkilib varislik yolu ilə hakimiyyətə sahib olmuş şəxsə dəstək verdilər” [1, s.146]. Eləcə də onlar mehdilik ideyasını “özlərinin fəaliyyət proqramı kimi qəbul etməmiş, daha doğ- rusu, real inqilab və islahatçılıq hərəkətlərinə üstün- lük vermişlər” [1, s.147]. Əsasən məğlubiyyətlərinə baxmayaraq onlar belə bir nəticəyə nail oldular ki, “Xalq kütlələrinin “şura ilə seçilən imamın” sosial ədaləti bərqərar edəcəyinə ümidi daha da qüvvət- ləndi, bu da öz növbəsində yeni-yeni hərəkətlərin alovlanması üçün əsas oldu” [1, s.150-151]. Sosi-

al ədalət şüarını əldə rəhbər tutmuş mötəzililər ilk Abbasi xəlifələrinə qarşı da silahlı mübarizə aparıb bu dəfə ikinci imam Həsən ibn Əlinin övladlarını dəstəkləsələr də, hər iki üsyan məğlubiyyətlə nəti- cələnmişdir. Müsəlman sxolastikası olmuş kəlamın inkişafında mühüm rol oynamış mötəzililər “...ərəb millətçiliyi mövqeyindən çıxış edərək, müəyyən müddət ərzində, daha doğrusu, 847-ci ildə xəlifə Mütəvəkkilin hakimiyyətə gəlməsilə başlanan irtica hökmranlığınadək xilafətin hakim ideologiya- sına çevrildi” [1, s.154]. Çox keçmədən, yəni “IX əsrin ikinci yarısından başlayaraq mötəzililərin öz- ləri də Abbasilərin və onların yeni müttəfiqləri olan ortodoksal sünniliyin qəzəbinə gəldilər” (1, s.155). Beləliklə də, “Mötəzililərin böyük bir qismi şiələrə, qalan hissəsi isə sünnilərə birləşib, onların içində əridi” [1, s.155].

Mötəzililərdən fərqli olaraq şiəlik imamət və mehdiliyə istinad edib ilkin İslam ədalətinin bərqə- rar olması istiqamətində mühüm addımlar atmışdır. Belə ki, tədqiqatçı Z.Qasımova görə, “şiəlik təkcə cəmiyyətdə yoxsul təbəqələrin mənafeyinin müda- fiçisi olmaqla qalmadı, o həm də xilafət ərazisində yaşayan xalqların ərəb hökmranlığına qarşı müba- rizəsinin də ideoloji ifadəsi oldu” (s.160). Xüsusilə də, o vurğulayır ki, “Silahlı müqavimət yolunu rədd edən onikiimamililər mehdilik konsepsiyasını rəh- bər tutdular” [1, s.165].

Öz növbəmizdə Mehdiliyin heç də konsepsiya olmadığını qeyd edib bildirmək istərdik ki, bunun İslam peyğəmbəri tərəfindən müjdələnməsi faktı onu dini inanc baxımından utopiklikdən çıxartmış olur. Üstəlik sözügedən hadisənin ümumislam sə- ciyyəli olduğundan çıxış edərək deyə bilərik ki, bu elə İslamda nəzərdə tutulmuş ədalətin yer üzündə bərqərar edilməsindən başqa bir şey olmamışdır. Bu zaman Mehdi ilə Məsihin qarışdırıldığı kimi, peyğəmbər hədisinə istinad edib saxta mehtçilik hərəkətlərinin olduğu da danılmazdır. Ən başlıcası isə, ümumi qənaətə görə, bildirilir ki, “...Rəşidi xə- lifələrdən sonra Mehdiyəqədərki dövr ərzində sosi- al ədalət istəyi bir istək, xəyal olaraq qalacaqdır və onun bərqərar edilməsi cəhdləri uğursuzluqla nəti- cələnəcəkdir” [1, s.173].

Bir çox tədqiqatçıların batiniliyə aid etdiyi isma- ililikdə “...ədalətin bərpasını onlar ismaili imamlar- ın rəhbərliyi altında qurulan dövlətlərin varlığın- da görmüşlər” [1, s.201]. İsmaililiyin müasir dövr tədqiqatçılarından V.A.İvanovla həmfikir olaraq Z.Qasimov yazır ki: “...sosial proqramları baxımın-

dan ismaililər və başqa şiə məzhəbləri, doğrudan da, erkən İslam dövründəki sosial ədalət və bərabərliyin həyata keçirildiyi vaxtların bərpası uğrunda mübarizə aparmışlar” [1, s.204]. Həmçinin onlara görə, “...həqiqi bilik həm kamil insanın, həm də onların yaşadığı kamil ismaili solumunun-ədalətli cəmiyyətin ən əsas göstəricilərindəndir” (s.211). Bunu isə, “İsmaililərin fikrincə, hər bir dini vacibətin daxili mənalıdır ki, onları yalnız imamlar, “bab”lar, “hüccət”lər (dəlillər) və “dai”lər (çağırışçılar və ya təbliğatçılar) bilirlər” [1, s.211]. Z.Qasimovun qeyd etdiyi kimi, ismaililərdən “...Fatimilərin mehdilik adı altında vəd etdiyi ədalət sırf nəzəriyyə kimi qaldı və əslində onlar orta əsr feodallarının tipik nümayəndələri idilər” [1, s.217]. Halbuki fikrimizcə, bu onların sinfi mənsubiyyətindən daha çox özünəməxsus dini həqiqət daşıyıcısı olduqları ilə əlaqədar hesab edilə bilər. Necə ki, “Həqiqi ədalətli Mehdiyin gəlişi qərməti cəmiyyəti üzvlərinin faktiki mülkiyyət və hüquq bərabərliyini təmin etməli idi” [1, s.218]. Amma “Qərmətilərin ticarət karvanlarına, həcc ziyarətinə gedənlərə, habelə Məkkə şəhərinə, Kəbəyə məşhur basqınları, bu zaman baş verən soyğunçuluq və quldurluq halları, İslamın toxunulmaz saydığı hüduqların pozulması da son halda bu hərəkətin ictimai mövqeyini zəiflətdi, onu nüfuzdan saldı və axırda məğlubiyyətinə gətirib çıxardı.” [1, s.219].

Z.Qasimov X.Dodixudoevə istinadən yazır ki, “ “Yeni çağırış” tərəfdarları olan ismaililərin irəli sürdüyü pozitiv ideyalardan biri də hər iki cinsdən olan insanların hüquq bərabərliyinin qəbul edilməsi idi. İsmaililər habelə milli təəssübkeşliyə qarşı çıxır, həqiqi müsəlman qardaşlığı ideyalarını təbliğ edirdilər. Onlar bütün insanların, dinindən, millətindən və sinfi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, qardaşlığını irəli sürürdülər” [1, s.223]. Əslində bu cür İslami çağırışlara üstünlük verməklə yanaşı bu dövr “İsmaililər həmçinin torpaq islahatı ideyası ilə də çıxış etmiş, torpaq üzərində xüsusi mülkiyyətə qarşı çıxmış və onu əvəzsiz paylamağa çağırmışlar” [1, s.223]

Orta əsrlər müsəlman Şərqində bir çox problemlərə münasibəti əks olunmuş ictimai-siyasi fikri şərti olaraq rəşionalizmə istinad etmiş, üç qrup ideya cərəyanı kimi fərqləndirmiş A.İqnatenko yazır ki, bunlara: “1) Antik dövr intellektual ənənələri davam etdirən filosofların (fəlasifə) cəmiyyət və siyasətə baxışlarını ehtiva edən mücərrəd rəşionalizm; 2) “Hökmdarlara nəsihət” adlı xüsusi bir janrda öz əksini tapmış pragmatik rəşionalizm (bunla-

rı pragmatik siyasi konsepsiyalar da adlandırmaq olar – R.M.); 3) İbn Xəldun və onun davamçılarının müqəddəm sosioloji refleksiyalardakı rəşionalizm, tarix fəlsəfəsi” aiddir [14, s.133].

Dini-fəlsəfi təlim kimi səciyyələndirilən və yuxarıdakı bölgədə birinciyə aid edə biləcəyimiz “Səflıq qardaşlar” gizli cəmiyyətinin də nəinki imamət inancını qəbul etdiyini, hətta onun nəzəri-fəlsəfi əsaslarını da işlədikləri məlumdur. Amma fəlsəfi mövqelərini aşkarlayan bir məqam kimi, “Onların fikrincə, Allahın yer üzərindəki xəlifəsi ağıldır...Allah ağlı fəzilət sahibləri üzərində rəis təyin etmişdir...” [1, s.175]. Bunun açıqlanmasına görə, “...Nətiq Peyğəmbər olmadıqda onun yerini Fəal Ağıl və ya İlkın Varlıq olan İmam tutur...Onun bütün zamanlar və əsrlər ərzində varlığı Allahın varlığına hüccət, dəlil olaraq zəruridir.” [1, s.175]. Artıq utopikliyin təzahürü kimi, “Səflıq qardaşları”ndan görürük ki, “Onların məqsədi bu xəlifəti devirib yerində xeyirxah adamların dövlətini yaratmaq idi” [1, s.178]. Belə ki, “...“Səflıq qardaşları” öz dövrləri üçün çox orijinal olan sosial utopiya nəzəriyyəsi işləmiş və rəsələlərində öz siyasi ideallarını zamanı üçün aktual olan “İdeal şəhər” və daha orijinal utopik “Səğün adası” şəklində ifadə etmişlər” [1, s.178]. Bir sözlə, ““Səflıq qardaşları” əmin idilər ki, insanları həyat tərzi dəyişməklə, onları maarifləndirməklə düzgün yola yönəltmək, onlarda haqq və ədalətə bağlılığı möhkəmlətməklə əbədi səadətə çatdırmaq mümkündür” [1, s.181]. Üstəlik bildirilir ki, “istər “Səflıq qardaşları”nın, istərsə də ismaililərin ideal şəhər anlayışları həm də...elm şəhəri haqqında söylənilən Peyğəmbərin “Elm şəhəri və onun qapısı” hədisi ilə də sıx bağlıdır” [1, s.193]. Elə bu hədisdəki “şəhər” anlayışının əldə rəhbər tutula biləcəyi güman etdiyimiz mücərrəd rəşionalizm mövqeyinin nümayəndələri kimi müsəlman filosoflarının cəmiyyət modelləri maraq doğurmaya bilməz.

Belə ki, Şərq peripatetiklərinin səadət haqqında baxışlarından bəhs edərkən hələ orta əsr mütəfəkkiri İbn Xəldun yazırdı ki, “onlara görə hər kim ki, Fəal əqlin nə olduğunu bilib və ölümündən qabaq bunu (Fəal əqli – R.M.) anlayarsa, o səadətdən nəsisini, payını almış olur” [15, C.III, s.109]. Amma Əbu Nəsr əl-Farabidə təkcə yerdəki xəşbəxtlik deyil, “Bədənin ölümündən sonra nəfis üçün səadətlər və izzatlar”ın olduğu da bildirilirdi [16, s.76; 17, s.195-196]. Filosofun dini doqmalara biganə olduğunu söyləyən tədqiqatçıların fikrincə, bu, Farabinin fəlsəfi sistemindəki, “geniş mənada nəzəri və

praktik elmlər, dar mənada isə intellektual və etik xeyirxahlıq arasındakı münasibətlərin” düzgün dərk edilməsi ilə izah edilə bilər [2, s.114]. Fikrimizcə isə, “müqəddəs mətnlərin hərfi mənasıyla ziddiyyət təşkil etməyən, obrazlar və pritçalar formasında nəzəri və praktik fəlsəfənin həqiqətlərini təqdim edən belə bir “həqiqi din” [2, 114] Farabinin din haqqında olan idealını əks etdirmişdir. Çünki, Farabi və sonrakı Şərq peripatetikləri apodiktik biliklərə əsaslanmış fəlsəfi həqiqətlərin əksər insanlar tərəfindən dərk edilmədiyini iddia edirdilər. Sadə insanların anladıqları dil dindəki obrazlı, asan anlaşılan dildir.

Bununla belə, Fərabiyə görə, “nəfs bədənin əsarətindən azad olduqdan sonra “ali səadət” olan “kamilliyin” sonuncu mərtəbəsinə” nail olur” [18, s.74]. Bu vaxt insan nəfsinə ehtiraslardan çox, əql hakim kəsilir. Halbuki, Fərabiyə görə, bu intellektual kamilliyə “nail olmamış nəfslər, bədən öləndən zaman öz ilkin elementlərinə (ünsürlərə – R.M.) parçalanırlar” [18, s.76]. Ümumiyyətlə, Farabi qeyd edilən intellektual səadəti mülki (dünyəvi – R.M.) səadətdən ilkin olan, əvvəlinci bir şey hesab edirdi. Sonralar bu barədə yazmış İbn Sina Farabinin “Elmlərin siyahıya alınması” (“İhsa əl-ulum”) kitabına işarə edərək, burada “Dünyəvi və axirət xoşbəxtliyinə hazır olan kəs...hər birinin qayəsi göstərilən siyahıya alınmış elmlərdə öz nəzəri qüvvəsinin təkmi (Fəal əqlin dərk – R.M.), əsasları onun (nəfsin növlərinə aid – R.M.) qüvvələrindən hər birinə mənsub ismət, şücaət, hikmət və ədalət olan fəzilətlərdə öz əməli qüvvəsinin təkmi və onların rəzilliklərdən çəkinmə”yinə tövsiyə edildiyi bildirilirdi [16, s.108]. Bu məqamdan bəhs edərkən, Orta əsrlər müsəlman filosoflarından “...peripatetik filosofları sadəcə lənətlənməmiş, dərin mühakimələrlə, məntiqi dəlillərlə {onları} təkzib etməyə səy göstərmiş...” [16, s.13] Orta əsrlər mistiki və sxolasti Əbuhamid Qəzali “Mizan əl-əməl” (“Əməlin ölçüsü”) əsərində göstərirdi ki, fəlsəfənin məqsədi “xoşbəxtliyə nail olmanın yolunu göstərməkdən ibarətdir” [18, s.49]. Xoşbəxtlik isə, “Axirət dünyasına hazırlıq olan, həqiqi bilik (ilm) və düzgün əməlin vəhdətindədir” [19, s.243]. Şərq peripatetizmində də həqiqi biliyin nəzəri sənətlə, yəni fəlsəfə ilə əldə edilməsi mümkün sayılırdısa, əməli (praktik) sənət olan siyasətlə isə, insan əməlini düzəldib, nəfsini xoşbəxtliyə yönəltmək mümkün sayılırdı. Başqa sözlə, kamilliyin əldə edildiyi elm, praktik fəlsəfə olan siyasət elmi və ya mülki elm hesab edilirdi. Xoşbəxtliyə isə insan “...

insanlar birliyində...” [2, s.115], “şəhərdə, kollektivdə” [20, s.111] və deməli, cəmiyyətdə nail olur. Müxtəlif insan qrupları və ya ayrıca bir insanla necə davranacağına öyrənilməsinə vacib sayan Farabi, insanların təbiətən fərqli olduqlarından, onlar arasındakı “qanunun {da} hallarla şərtləndiyini” vurğulayırdı [18, s.60]. Belə ki, bir insan qrupunda mövcud olan qanun başqa insan qrupları üçün əhəmiyyət daşıyamaya və onun icrası zəruri olmaya bilər. Amma qanun – namus (cəmdə nəvamis) çoxobrazlı, dəyişkən, öləri olmaqla nisbi səciyyə daşıdığı kimi, insanların rifahı və səadəti onun məqsədi olduğundan mütləq səciyyəyə də malikdir. A.İqnatenkoya görə, cəmiyyətdəki qanunların qanunverici insanlar (vadi ən-namus) tərəfindən müəyyən edildiyini söyləyən Farabinin fikrincə, “Birinci qanunverici – Zevsdir” [18, s.61]. Qanunların həyata keçirildiyi cəmiyyət isə Fərabiyə görə, iki yerə: bütöv və yarımcıq cəmiyyətlərə bölünür. Platon və Aristotelin bütöv cəmiyyət, cəmiyyətin sonuncu mərhələsi kimi təqdim etdikləri şəhər (polis), Farabidə S.M.Hatəmiyə görə, bütöv, kamil cəmiyyətin ilkin və ən aşağı forması olan “cahil şəhər”lərə uyğun gəlir [20, 136]. Farabinin fikrincə, “ali səadət”ə və “kamilliy”ə nail olmaq, antik filosofların başa düşdükleri bütöv cəmiyyətdə deyil, Şərq peripatetiklərinin bölgüsündə bütöv cəmiyyətin ilkin forması olan kiçik toplumlardan – şəhərlərdən fərqlənən “Fəzilətli şəhər”də, “Yetkin toplum”da (ifadə Ə.Əliyevindir) mümkündür. A.İqnatenkonun fikrincə, Farabi Yetkin toplum-şəhər (əl-mədinə əl-fəzilə) dedikdə, “həqiqi səadətin əldə edilməsi məqsədində qarşılıqlı surətdə bir-birinə yardımçı olan insanların yaşadıkları şəhər”i nəzərdə tuturdu [18, s.78]. Daha çox yaşadığı dövrün reallıqlarından çıxış etmiş Fərabiyə görə, ədalət “...mübarizədən ibarət olub müəyyən bir qrupun istənilən bütün başqa birisini məğlub etməsidir” [19, s.353]. Elə insanın və ümumiyyətlə bütün təbii mövcudluqların mahiyyətindən irəli gələrək bu qəbil ədalətin həyata keçirilməsini təbii saymış Farabinin Yetkin toplumu da ierarxiyalaşmış bir toplumdur. Ürək ətrafında bədənin bütün orqanları və hissələri birləşərək bütövlük əmələ gətirdikləri kimi, Yetkin toplumda da “hissələrin harmoniya və qarşılıqlı yardımlaşmasını təmin edəcək nizam” [18, s.88], “öyrədən öyrənənə münasibətində olan insanlararası əlaqə (irtibat)” [18, s.78] və xeyirxahlıq bərqərar olmalıdır. Bütün bunlar Farabinin sosial idealında nəzərdə tutduğu humanizmi ifadə edərək, hər şeydən əvvəl Yetkin toplumun başçısının və



zifələrinə daxil olan bir işdir. Əgər Fəal əql belə bir şəxsin “duyğu ilə dərk edən əqlinə (əql munfəil) təsir etdikdə {o} müdrik – filosof” olduğu kimi, “təxəyyül qüvvəsinə təsir etdikdə isə, qabaqcadan görün – peyğəmbər olur” [18, s.90]. Ən önəmli olan məqam bu şəxslərdən hər ikisinin bilavasitə (bi bə-sair ənfusihim – öz bəsirətiylə) səadətə nail olmalarıdır. Belələrindən fərqli olaraq, heç də bütün insanlar öz səadətlərini və ona gedən yolu dərk etməyə qadir deyildirlər. Sosial bərabərsizliyi intellektual qradasiya əsasında təsbitləmiş Farabidə, bunu başqa tomları özünün idealından aşağı saydığı hallarda da, ümumi şəkildə görmək mümkündür. Çünki, özünün idealında həqiqi biliklə bu biliyə uyğun əsl əməlin vəhdətini vurğulamış Farabi, şəhərin Yetkin toplum adlandırılması üçün də bu şərti zəruri saymışdır. Yetkin topluma zidd olan şəhər-toptumlar isə: 1) “Cahil toplum” (“əl-mədinə əl-cahiliyyə”); 2) “Azgın toplum” (“əl-mədinə əl-fəsiq”); 3) “Çaşqın toplum” (“əl-mədinə əz-zəlyə”); 4) “Qarışıq toplum” (müxtəlif dindən olanların yaşadıkları şəhər – R.M.) (“əl-mədinə əl-mütəbəddil”) elə bu idealın əməl olunmadığı toptumlardır. Bunlardan Cahil toplumun altı növünü fərqləndirmiş Farabi bunları: “zəruri olanlarla davranan toplum”, “mübadilə toptumu”, “alçaq toplum”, “şöhrətsevər toplum”, “ağalıqsevər toplum”, “kollektiv toplum” adlandırır.

Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi İbn Sina (980-1037) yazırdı ki, “Allah öz rəhmi sayəsində təzələnen bir mərhəmət şəfqəti göstərərək insanları ağıllarında və fikirlərində fəzilətli, mülklərində və rütbələrində isə təfəvütlü etmişdir” [16, s.107]. Allahın belə davranmasını ədalətli hesab edən filosof qeyd edirdi ki, “Bu, onların fənasına səbəb fəsad uğramaqda hallarının bərabər, talelərinin yaxın olmasındandır, öz aralarında rəqabət, bir-birlərinə həsəd aparmaları, bir-birini sıxışdırmaları, incitmələri üzündəndir”. Ağıl sahiblərinə istinad etdiyini bildirən İbn Sina yazırdı ki, “adamların əgər hamısı padşah olsaydı əyani surətdə büsbütün həlak olardı. Onlar yoxsulluqda bərabər olsaydılar zərərdən ölərdilər, bəladan qırılardılar” [16, s.107]. Farabi və “Safliq qardaşları”nın yazdıqları kimi, İbn Sina da bildirirdi ki, “Padşahın və camaatın, himayə edənin və himayə olunanın, xidmət edənin və xidmət olunanın bərabər surətdə ehtiyac duyduğu şeylər var. Çünki hər bir insan bu dünyada ruhunu saxlayan, bədənini yaşadan qidaya, əlinin mayası ilə nail olduğu, çalışmasını dayandırdıqda (asudə vaxtda) sığındığı mənzilə möhtacdır” [16, s.108]. Bununla

yanaşı cəmiyyətdə insanlar “...mənzilini qoruyan, qazancını yığib saxlayan həyat yoldaşına, qocalanda onun üçün çalışan, yaşa dolanda onu təmin edən, nəslini davam etdirən, ondan sonra xatirəsini yada salan oğul-uşağa, ona kömək edən, yükünü çəkən, qulluğunda hazır dayanana və xidmətçilərə möhtacdır” [16, s.108].

İbn Sina insanı heyvandan fərqləndirən əlamətlərə dili, davranış normalarını, öngörmə və ümid etmə kimi keyfiyyətləri aid edirdi. İbn Sinanın fikrincə, “İnsanın özü-özünə {nəfsinə} şeylərdən ən yaxınıdırsa, özünə qarşı olanların ən comərdidirsə və özünə diqqətdə ən üstünüdürsə idarəetmə növlərindən onun başlamalı olduğu birinci şey özünü idarə etməkdir” [16, s.108]. İbn Sina yazırdı ki, “ağıl idarə edəndir, nəfs isə pislili əmr edəndir, çox eyiblidir, öz təbiətində olduqca qüsurludur, onun xasiyyətinin prinsipi damğa vurmaqdır”. Dünyəvi və axirət xoşbəxtliyinə hazırlaşan hər kəsə ismət (iffət), qənaət, səxavət kimi fəzilətlərin zəruriliyini qeyd edən İbn Sina, hesab edirdi ki, “insan üçün vacib olan şey qeyd edilən həmin fəzilətləri qazanmaq və onlardan hər birinin əksi olan rəzilliklərdən qaçmaqdır” [16, s.109]. Fəzilətin ifrat və təfrit (ölçünün əksliklə pozulması – R.M.) kimi iki rəzilliğin arasında orta hal olduğunu bildirən İbn Sina, ədaləti də zülm və məzlumluq arasında orta bir vəziyyət hesab edirdi. Bütün bunlarla bərabər İbn Sina əsl insanıyyət gerçəkləşdirilməsini sosial ideal saydığı Ədalətli Şəhərdə mümkün bilirdi.

Başqa peripatetik filosoflar kimi, İbn Bəcca (1070-1138) da cəmiyyətdəki sosial qradasiyanı intellektual əsasda aparırdı. Fəal əqli qabiliyyətlərinə görə o, insanları üç qrupa bölür: “sadə xalq” (cumhur), “nəzəriyyəçilər” (nuzzar) və “bəxtəvərlər” (suədə). Sonuncular Fəal əqli birbaşa dərk etdiklərindən, onunla vəhdətdə olur (mütəvəhhid), yəni onlar qovuşmuşlar kimi də səciyyələndirilirlər. Farabi və İbn Sinadan fərqli olaraq, İbn Bəcca insanlararası əməkdaşlığı və birliyin (dövlətin – R.M.) yaranması səbəbini “Nə maddi tələbatların ödənilməsində, nə də ki, təhlükəsizliyin təmin edilməsində görür, onu intellektual kamilliyə olan tələbatla” əlaqələndirirdi [2, s.136]. İbn Bəccaya görə, təbiətə müxtəlif olan insanların dövlətdə birləşmələri, onların kamilliyə can atmalarından irəli gəlir, fərdi kamilliğin zamini isə “Fəzilətli Şəhər”dir. İbn Bəcca, “Başlıca məqsəd kimi seçilmiş mənasız şöhrətpərəstliyi və maddi rifahı, müasiri olduğu cəmiyyəti bürümüş “nəfs xəstəliyi”nin simptomları hesab edirdi” [11, s.177].

Sosial utopiyasını “Fəzilətli Şəhər”, “Kamil Şəhər”, “Mütləq xeyirxahlar Şəhəri”, “İmam Şəhəri” kimi müxtəlif adlarla adlandırmış İbn Bəcca, Kamil şəhəri insani nəfsin əqli və ya düşünən qüvvəsinə bənzərdirdi. Heyvani nəfsin müxtəlif qüvvələrini qeyri-kamil toplumlardakı həyat tərzlərinin obrazı (siyar) hesab edən İbn Bəccaya görə, “Cismani Şəhər”, “Bər-bəzək Şəhəri”, “Təxəyyül Şəhəri” və “Yaddaş Şəhəri” heyvani nəfsdəki duyğuya, müstərək hissə, təxəyyül və yaddaş qüvvələrinə bənzəyir. Belə ki, “Cismani Şəhər”də əhalinin fəaliyyəti yalnız cismani formalarda mövcud olur. Belə bir həyat təzi yaşayan insanın məqsədi yemək-içmək, ev-eşikdir. Buraya həmçinin əyləncə məqsədi ilə edilən ovçuluğu, şahmat oyununu da əlavə etmək olar. Əsas məqsəd isə cismani həzz almaqdır (iltizaz). “Bər-bəzək Şəhəri”nə gəldikdə isə, buradakı insanlar əvvəlki toplumdakı həyat tərzinə yaxın həyat keçirənlər də, bunlar mənəvi dəyərləri özlərinə məqsəd bilirlər. “Yaddaş Şəhəri”nin toplumunda mənəvi formanın yadda qalması üçün xatırlanmasına (zikr) üstünlük verilir. Belələri əsrarəngiz işlər görüb, abidələr, kitab və poemalar yaradırlar.

İbn Bəcca sadaladığı bu qeyri-kamil şəhərlərin həyatda “saf şəkil”də deyil, toplumların “qarışığı” şəklində mövcud olduğunu vurğulamaqla, bu toplumların ali məqsədlərini bir-birindən fərqləndirmişdir.

Farabi Yetkin şəhərdə yaşayan, fikirlərinə və həqiqəti dərk etmələrinə görə başqa insanlardan fərqlənən insanları – disidentləri “nəvabit” (hərfi mənada, cürcəti) adlandıırırdısa, İbn Bəcca hesab edirdi ki, sadalan cəhətlərə görə oxşar olan bu şəxslər, qeyri-kamil şəhərləri belə Kamil topluma çevirə biləcək və deməli, hamını xoşbəxt edə biləcək insanlardır [11, s.183-184]. İntellektual tənhalıqla səciyyələnən belə şəxslərin baxışları cəmiyyətdə qəbul edilmiş fikirlərdən fərqlənir.

İbn Bəcca Həqiqətə qovuşmaq deyərkən Şərq peripatetikləri kimi Fəal əqlin ağılla idrakını nəzərdə tuturdu. İbn Bəcca, insanın onun cəmiyyətdən kənar mövcudluğunu təsəvvür etmirdi. Həqiqətin, yəni dünyanın, insanın, cəmiyyətin həqiqi dərk edilməsi Kamil toplumda (və ya toplumlarda) mümkündür. İbn Bəcca sufilikdə olan zahidliyə, tərki dünyalığa qarşı Kamil Şəhərdə olan kollektivçiliyi, birgə əməyi, bərabərlik və kamilliyi təbliğ edirdi.

Əslində, İbn Bəcca S.M.Hatəminin fikrincə: “elə bir ideal şəhərin fantastik obrazını təsvir edirdi ki, bunun gerçəkləşdirilməsi tamamilə qeyri-mümkün”

idi [20, s.231]. Maariflənməyi, təhsili cəmiyyət həyatında önə çəkmiş İbn Bəcca, özünü idarə edə bilməyən insanları təbiətə qul adlandıırırdı. O, formal xeyirxahlıqdan bəhs edirdi.

Beləliklə, İbn Bəccanın fikirlərinin təhlili göstərir ki, “mütləqiyyətin və tiraniyanın hakim olduğu dövrdə, {dövlətdə} islahatların aparılması imkanlarının məhdudluğundan məyus olan filosof, nəzəri siyasətdən uzaqlaşaraq, çıxış yolunu mütləq və həqiqi mənəviyyətin simvolu və modeli kimi rəşional metafizikanın dərin düşüncə okeanına qər q olmaqda görürdü” [20, s.236].

Özünün özəl cəmiyyət idealını açıqlamamış İbn Tüfeyl (təqr. 1105-1185) isə insan-cəmiyyət münasibətlərinə başqa prizmadan yanaşması ilə seçilir. İbn Tüfeyl fəlsəfi povestindəki qəhrəmanının insan cəmiyyətindən kənarda heyvanlar arasında yaşamasını təsvir etməklə, insanın cəmiyyətdən kənarda da yaşaya bilməsini mümkün sayırdı. Əslində İbn Tüfeyl A.İqnatenkunun fikrincə, qəhrəmanı vasitəsi ilə “müasiri olduğu ərəb-islam cəmiyyətinin böhranlı vəziyyətini, getdikcə elmi nailiyyətlərin inkar edərək, mövhumatçı formalarda dinin rolunun artmasını qeyd etməklə, cəmiyyətin dəyişdirilməsinin qeyri-mümkünlüyünü” ifadə edirdi [18, s.204]. Bu səbəbdən də heç bir ideal Şəhər layihəsi irəli sürməmiş İbn Tüfeylin qəhrəmanı öz dostu Asal ilə söhbətlərindən aldıqları zövq və mənəvi ləzzətin az sayda insanlara qismət olduğunu anlayaraq, öz adasına qayıdır, Həqiqət haqqında düşüncələrə qər q olmaqla ömürlərini başa vururlar. Ən maraqlısı isə, rus tədqiqatçısının qeyd etdiyi kimi, bu hekayənin XVII əsrdə ingilis dilinə tərcümə edildikdən sonra məşhur “Robinzon Kruzo” müəllifi Daniel Defoya böyük təsir etməsidir [18, s.204]. Üstəlik, İbn Tüfeyl kimi bütün Şərq peripatetiklərin utopik təlimlərindən təsirlənərək, məsələn, erkən Avropa utopistlərindən F. Bekon da (1561-1626) özünün “Yeni Atlantida” əsərində də “xoşbəxt insanların adasını və onların krallarını ərəbcəni xatırladan Bensalim, Əltabin adlandırması da heç də təsadüfi deyildir” [18, s.245].

Orta əsrlər İslam sxolastlarını – mütəkəllimləri ara həkimlərinə bənzədən İbn Rüşd isə olduqca təzadlı bir ideoloji mühitdə yaşamış, “...dövrün, şəraitin ruhuna uyğun elmi yaradıcılıq üsulu ilə” [16, s.14] yenidən Xeyirxah Şəhər haqqında fikirlər irəli sürmüşdür. Sosial baxışlarında, “peyğəmbərlik”lə “fəlsəfi müdrüklük” arasında fərqlərin olduğunu, ziddiyyətin isə olmadığını göstərməyə çalışan İbn



Rüşd, İslam peyğəmbəri Məhəmmədin sonuncu peyğəmbər (xatəm əl-ənbiya) olması məqamına əsaslanırdı. Belə ki, filosofa görə, İslam peyğəmbərinin sonuncu peyğəmbər olması, ali həqiqətin filosoflara məxsus əqli imkanlarla dərk edilməsini zəruri edir. “Biz Allah-təalanın “Elmdə sabitqədəm olanlar” kəlamına əsaslanırıq” [16, s.185] söyləyən İbn Rüşd, “Şəriət mətnlərində həm hərfi (zahiri), həm də daxili (batini) mənalının mövcudluğunun səbəbi(ni) insanların öz fitri qabiliyyətlərinə və mühakimələr yürütmək bacarığına görə bir-birindən fərqlənməsi”ndə görürdü [16, s.184].

Bütün Şərq peripatetikləri kimi, İbn Rüşd də insan səadətini insani nəfsin əqli qüvvəsi ilə əlaqələndirmişdir. İbn Rüşdə görə aqlın nəzəri və əməli funksiyalarından irəli gələn fəaliyyətin kamil bir şəkildə gerçəkləşdirilməsi isə “...ağıllı xeyirxahlar (fəzail) sayəsində mümkündür” [18, s.235]. Bununla belə, hər bir insanın bütün xeyirxahlıqlara bütövlükdə nail olması üçün cəmiyyətin olması zəruridir. Təbiətə müxtəlif olan insanların toplumu isə onlar arasındakı qarşılıqlı asılılığı, əmək bölgüsünü, əməkdaşlığı şərtləndirir. Platon kimi İbn Rüşd də ideal saydığı toplumun əhalisini üç qrupa: sənətkarlara və tacirlərə; döyüşçülərə və keşikçilərə; müdriklərə-filosoflara bölürdü. Sadalanan bu təbəqələr arasındakı münasibətlərin səciyyəsiindən çıxış edərək, İbn Rüşd Xeyirxah Şəhər adlandırdığı toplumu, həmçinin Xeyirxah insanlar (qardaşlar) Şəhəri (mədinə əl-Əxyar) də adlandırır. İbn Rüşdün fikirlərində ən önəmli məqam isə, onun belə bir ideal toplumun prinsiplərinə ərəb-müsəlman tarixində Məhəmməd peyğəmbərin sağlığında və “Rəşidi xəlifələr”in hakimiyyətləri dövründə əməl edildiyini söyləməsidir. “O zaman ilahi qanunlar, peyğəmbər vasitəsi ilə insanlara göndərilən Qanunlar həyata keçirilmişdir” [18, s.236]. Müaviyyədən başlayaraq Əməvi sülaləsinin hakimiyyəti dövründə müsəlman icmasındakı hakimiyyət timokratiyaya (yolunu azmış “şöhrətsevər toplum” (mədinə əl-kəramə) – R.M.), daha sonra isə varlı və acgöz azlığın (“alçaq şəhər” (mədinə əl-xisəsə) yəni, oliqarxiyaya – R.M.) hakimiyyətinə çevrilmişdir. İbn Rüşd Xeyirxah Şəhərdə təkə hökmdarların yox, bütün sakinlərin var-dövlət hərisliyinin qəti əleyhinə çıxış etmişdir. Onun fikrincə Şəhərdə mübadilə və yığım üçün nə qızıl, nə də ki, gümüş olmalıdır, bunun əvəzinə hamı ən zəruri olanları bərabər şəkildə pulsuz əldə etməlidir. İbn Rüşd də sələfləri kimi Şəhər əhalisinin tərbiyələndirilməsi işinə xüsusi diqqət yetirirdi. İbn

Rüşdə görə, “Tərbiyələndirmək məqsədi ilə “sadə xalqın səadətə nail olması üçün zəruri olan” və daha asan dərk edilə bilən pırıçalardan, əfsanələrdən də istifadə edilə bilər” [18, s.238]. Filosofun fikrincə, heç bir tərbiyənin təsir etmədiyi insanlara qarşı isə, Xeyirxah Şəhərin prinsiplərinə uyğun gələn zor işlətmək məqbuldur.

İbn Rüşd başqa Şərq peripatetiklərindən fərqləndirən başqa bir orijinal məqam isə ondan ibarətdir ki, səadət deyildikdə başqaları təkə kişiləri nəzərdə tutduqları halda, o, öz sosial utopiyasında kişilərlə bərabər saydığı qadınların da səadəti probleminə diqqət yetirmişdir.

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində Nizami Gəncəvinin ideal insan və cəmiyyət haqqındakı düşüncələri Şərq peripatetiklərinin sosial baxışlarını xatırlatdığı kimi, sosial idealında ifadə olunan ideal hökmdar obrazı da Əndəlüslü peripatetik İbn Rüşdün “peyğəmbər-filosof”la səsləşən “hökmdar-peyğəmbər” obrazını andırır. Belə ki, A.Rza-yevə görə, “dövlətin vəzifələrini müəyyən edərək, Nizami birmənalı olaraq, onun (dövlətin) “iki qanunun”, “iki sarayın” – ilahi iradənin və xalq iradəsinin” icraçısı olmasının müqəddəm vacib şərt olduğu qənaətinə gəlir” [21, s.164]. Başqa orta əsr müsəlman mütəfəkkir-filosofları kimi Nizami də, tiraniyanı, zorakılığı və ədalətsizliyi dövlətin süqut etməsinin başlıca səbəbi hesab edirdi. İnsan həyatının ağıl əsasında qurula biləcəyinə əmin olan Nizami, insanın zülm, istismar, köləlikdən azad olması tərəfdarı idi. Amma şairin yaşadığı dövr “siyasi, sosial və iqtisadi istismarın, insan şəxsiyyətinin əzildiyi, hüquqsuzluq, ədalətsizlik, zorakılıq, kütləvi inamsızlıq, əksliklərin mübarizəsi hakim olduğu” orta əsrlər zamanı idi [21, s.160]. “Ədalətli hökmdar” idealında da Nizami, ən ağıllı və ədalətli hökmdarın da öz mənafeyini hər şeydən üstün tutduğunu gözəl bilirdi. Bu səbəbdən də o, təsəvvürlərdə insanlıq dərəcəsinin ən yüksək mərhələsi olan peyğəmbərliyə müraciət edirdi. Belə ki, Allahın vəhyini İsgəndərə çatdıran mələk onun bir peyğəmbər kimi asudəliyə son qoyaraq fəlak kimi dünyanın başına hərlənib, xalqı Allaha itaət etməyə dəvət etməsini, əqlin üzündəki niqabı ataraq, yəni peyğəmbərlərə xas olan mərifətlə dünyanı diyar-diyar gəzib bütün insanlara xeyir verməsini, “o dünyanı ələ almağa (qazanmağa)” çağırır. Amma İsgəndər bir peyğəmbər kimi səfər əzmi ilə yol hazırlığı görərkən mənalı kəlamlar yığaraq, dini kitabdan savayı üç müəllimin – Aristotel, Platon və Sokratın fikirlərinə dair

kitabları – “üç gözəl nəsihətnamə{ləri} də” özüylə götürür.

Yer üzündə bolluq və firavanlığın, təbii sərvətlərin zənginliyinin bir sıra amillərlə yanaşı, insan qayğısından da asılı olduğunu İsgəndərin səfər etdiyi yerlər təmsalında təsvir edən Nizami, təbiətin də ədalətsizlikdən əzab çəkdiyini vurğulayır. Z.Məmmədovun qeyd etdiyi kimi, “...ədalətli şəhərin sakinləri öz qonaqpərvər və humanist xasiyyətlərinə görə fütüv və ideyası təbliğ edən əxilərə bənzəyirlər: “Yoldaş aciz olsa kömək edirik, çətinlik çəkirsə xilas edirik”, “Bir-birimizdən heç bir şey əsirgəmirik”” [22, s.62].

Var-dövlətlərini, uşaqlarını, əkin və mal-qaranı Allaha tapşıran bu şəhər sakinləri oğrudan da qorxmurlar. Çünki onların sürülərinə dəyən canavar yerindəcə gəbərir, bir sünbül dərənə belə qəfil ürəyinə ox deyir. Bir sözlə Allaha pənah aparmış bu əhalini, özlərinin dedikləri kimi, elə Allah qoruyur.

Xəbərcilik, qeybət qırmaq, fitnə törətmək, qan tökməkdən uzaq olan bu insanlar heç kəsi pis yola çəkməyib, başqalarının eyiblərinə göz yumurlar. Onlar qəzəbli, acıqlı insanlara məsləhətlə kömək edir, dərədlinin dərəcəsinə, şad olanın şadlığına şərik olurlar.

Nizami Gəncəvinin sosial idealında şəhər əhalisi arasında qızılın və gümüşün dəyərsiz olması qeyd edilir. Dünya malına həris olmayan bu insanlar xəsislik nə olduğunu bilmirlər. Bununla belə, Nizami bu ideal cəmiyyətdə yolundan çıxan insanları sıralarından qovduqlarını da qeyd etməyi unutmurdu [23, s.576].

XIII əsrdə Şərqi elmi-fəlsəfi fikrini zənginləşdirmiş filosoflardan Siracəddin Urməvi və Nəsirəddin Tusi özlərinin ictimai-siyasi baxışlarına görə praktik rəasionalist mövqeli “Hökmdarlara nəsihət” janrının müəlliflərini xatırladan Azərbaycan filosoflarıdır.

Tədqiqatçı alim Z.Məmmədov qeyd etmişdir ki, ““ədalət” anlayışı Siracəddin Urməvi tərəfindən çox geniş məzmununda başa düşülür, təkcə insanlar arasındakı münasibətə deyil, bütünlükdə maddi aləmə şamil edilir”di [24, s.226]. Sosial-siyasi baxışlarında mötədillik prinsipini əsas götürən filosof, ifrata varmağı orta hədd olan ədalətə qarşı qoyurdu. Ədalətin hüquq bərabərliyini ifadə etməsinə daha çox diqqət yetirən Siracəddin Urməvi yazırdı ki, “Cəzalandırmaqda və tərbiyələndirməkdə {padşah} öz əyanlarını və digər rəiyyətləri bərabər tutur ki, ədalət və insaf tərəfi qorunmuş qala” [24, s.229].

Müsəlman Şərqi xalqlarının və bütövlükdə orta

əsr bəşər ictimai-siyasi fikir tarixində fikirləri mühüm nailiyyət sayıla bilən Siracəddin Urməvi, sosial ədaləti yalnız hüquqi bərabərliklə əlaqələndirərək yazırdı ki, “Beləliklə, ədalət odur ki, rəiyyətləri bir-biri ilə (başçı, əyanlar – R.M.) hüquqca bərabər edir və özlərini də rəiyyətlərlə hüquqca bərabər tuturlar” [24, s.230]. Belə ki, bərabərlik aktını cəmiyyətin bütün üzvlərinə eyni dərəcədə şamil edən Siracəddin Urməvi İslam peyğəmbərinin adından yazırdı ki, “Rəiyyəti basıb-keçmək və öz övladlarını seçib-ayırmaq böyüklüyün şərti deyildir”.

Görkəmli dövlət xadimi olmuş Əbu Cəfər Nəsirəddin Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Həsən Tusi (1201-1274) orta əsr müsəlman Şərqi bir çox mühüm siyasi hadisələrinin iştirakçısı, ictimai-siyasi baxışlarını “Nəsihətlər” janrında – praktik rəasionalist mövqedən ifadə etmiş filosof olmuşdur. “Ədalət” sözünün mənasını mənşə etibarilə “bərabərlik” və “tarazlıq” sözləri ilə əlaqələndirən Nəsirəddin Tusi, yazırdı ki, “bərabərliyi isə birliyi (vahidliyi) başa düşmədən anlamaq çətinidir” [25, s.97]. Nəsirəddin Tusi “...əks və zidd qüvvələrdən artıq və əskikləri alan, ifratlıq və çatışmazlığı aradan qaldıran, onu birlik libasında naqislik və rəzilətin ən aşağı nöqtəsindən kamillik və fəzilətin ən yüksək zirvəsinə qaldıran odur” – dedikdə, Allahı və ya Şərq peripatetizmində onun sinonimini – Vacib varlığı nəzərdə tuturdu. Sosial həyatda bərabərliyin və yaxud Nəsirəddin Tusinin təbirincə desək, tarazılığın, müvazinətin və deməli, ədalətin tətbiq edilməsi vacib olan üç sfera vardır. Bunlara birinci, maddi nemət və peşələr; ikincisi, müamilə və mübadilə sahəsi; üçüncüsü, “məcburiyyətlə olan işlər” (məsələn, tərbiyə və tənbeh kimi)” aiddir [25, s.98]. Nəsirəddin Tusiyə görə, “həqiqətdə bərabərlik və ədalət “vicdan” səmindən”, ilahi namusdan (qanun, cəmi nəvamis – R.M.) ibarətdir, çünki onun da mənbəyi mahiyyəti birlik olan böyük Yaradandır” (25, s.99). Cəmiyyətdəki sosial təbəqələr arasında “dilsiz” adil” adlandırdığı pulu Nəsirəddin Tusi, “xalq arasında adil və bərabərləşdirici vasitə” adlandıırırdı [25, s.99]. Pulun “üçüncü namus” adlandırdığını qeyd edən Nəsirəddin Tusi yazırdı ki, “böyük Yaradanın namusu bütün namuslara nümunədir, ikinci namus (yəni, dünyəvi yurisprudensiya – R.M.) hakim bu “ilahi namus”u” təqlid etməlidir, üçüncü namus {isə} ikinci (yəni artıq ilahi qanunun dünyəvi qanunla sintezinə nail olunmuş – R.M.) namusu (qanunu) təqlid” etməlidir [25, s.99]. Belə ki, Nəsirəddin Tusi Aristotelin dilindən yazırdı ki, ““ilahi

namus”a yiyələnmiş adamlar bərabərliyə, xeyrə, səadətə və ədalətə aparan işlər görər, {çünki} “ilahi namus” yaxşılıqdan başqa heç bir şeyə razılıq verməz, çünki böyük Yaradanın iradəsi yalnız gözəl əməllərə yönələr; “ilahi namus” da buna uyğun olaraq faydalı, xoşbəxtliyə səbəb olan işlərə meyl edər, fəsad əməllərdən qaçar” [25, s.100]. İlahi qanunu bütün vəziyyətlərin, kəmiyyət və keyfiyyətlərin ortası, başqa sözlə ədalət (ədalətli) hesab edən Nəsirəddin Tusi, “ədalət” anlayışı ilə “hürriyyət” (azadlıq) anlayışı arasında müəyyən məsələlərdə, məsələn, müamilədə, alqı-satqıda müştəriçilik (oxşarlıq) olduğunu qeyd etsə də, yazırdı ki, “...dünyanın işlərini ədalətlə daha çox nizama salarlar, nəinki hürriyyətlə” [25, s.106]. Səxavətli, azad, alicənab adamlar var-dövləti saxlamaq üçün yox, paylamaq üçün toplusalar da, Nəsirəddin Tusinin qənaətinə görə, heç də “hər “azad” adam ədalətli... hər ədalətli {adam isə} “azad” olmur [25, s.107].

Namus sahibinin (vicdan sahibi, başqa sözlə desək, ilahi qanunu mənimsəmiş insan – R.M.) ədalətli cüz (hissə) kimi deyil, küll (bütöv) halında nəzərdən keçirdiyini qeyd edən Nəsirəddin Tusi, ədalətin məhdud olduğunu, çərçivələrinin mövcudluğunu qeyd edirdi. Çünki ““bərabərliyin” müəyyən həddi vardır, artıqlığın (ifratın) isə yoxdur; bundan əlavə artıqlıq hey çoxalmağa meyl göstərir, hamıya aid olmaz, ədalət isə hamıya şamil olar” [25, s.108]. Nəsirəddin Tusinin fikrincə, yalnız “mütləq ədalətə, sərrast bərabərliyə riayət etməkdən başqa qalan hər şey ədalətsizlik”dir [25, s.108]. Belə ki, ədalət də özünün nəfsani heyəti sistemində: zatına (mahiliyyətinə) görə, zatının şərəfinə görə və onunla əlaqədə olan şəxsin (onun daşıyıcısı olan sahibinin – R.M.) etibarına nisbətən üç qismə ayrılır. “Birinci təbirdə (mənadə) onu “nəfsani səltənət”, ikinci təbirdə “nəfsani fəzilət”, üçüncü təbirdə “ədalət” adlanır [25, s.109].

Nəsirəddin Tusiyə görə əgər “Camaat rəis və başçıların özlərinə bərabər hesab etsələr..., ondan bir yaxşılıq gördükdə, arzu və istəklərini yerinə yetirdikdə bunun müqabilində onlar da başçıya hörmət edib bir şey verərlər” [25, s.206]. Dövlətin yalnız ədalət əsasında uzun müddət yaşaya biləcəyini söyləyən alim, ədalətin üçüncü şərtin “hər sinfin (təbəqənin – R.M.) arasında uyğunluq yaratdıqdan və hər adamın ləyaqət və istedadına görə rütbə verdikdən sonra, onlar arasında olan ümumi gəliri mühafizə etməyə, hərənin öz payına düşənə özünə verməyə səy göstərilməli, burada haqqa (ədalətə – R.M.) və xidmətə fikir verilməlidir” [25, s.214].

## ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Qasimov Zakir. *Azərbaycan dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixində sosial utopiya və ədalət problemi (Qədim və orta əsrlər dövrü)*, Bakı, 2022, 351 s.
2. Курабаев Н.С. *Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья)*. Москва, Изд-во УДН, 1987, 176 с.
3. *Социально-политические представления в исламе: История и современности/ Сб. ст.* Москва, Наука, 1987, 120 с.
4. Paşazadə Ş.A. *İslamda ümmət və şüubilik*. Bakı, *İrşad İslam araşdırmaları mərkəzi, Bilik*, 1992, 127 s.
5. Qasimova A. *Cahiliyyəttə ərəblərinin əqli-mənəvi durumu*. Bakı, Elm, 2007, 240 s.
6. Sehihi Buhari Muhtasarı *Tecrid-i Sarıh tercümesi ve şərh-i 13 cildde./Mütercim ve şərh-i Kamil Miras*. Ankara, *Emel matbaacılık, C.VI. 546 s., C. VII. 472 s.55, C.VI, s.343*
7. پرتو اسلام، ترجمه کتاب فجر الاسلام بقلم عبس خلیلی، تهران، چاپ سپهر
8. Məmmədov A. *İslamda əsas sosial-fəlsəfi anlayışlar*. Bakı, *Nafta-Press*, 2001, 180 s.
9. *Qurani-Kərim/ərəb dilindən tərcümə edilənlər: Z.Bünyadov və V. Məmmədəliyev*. Bakı, *Azərnaşır*, 1992, 714 s.
10. İmam Gazali. *İhyau Ulumid-Din*. 8 ciltte/ ter. Mehmed A. Müftü oğlu. C.IV, C.VI, 480 s.
11. *Ислам, Религия, общество, государство*. Москва, Наука, 1984, 232 с.
12. Большаков О.Г. *История Халифата*. Т.І. Москва, Наука, 1989, 312 с.
13. Süleyman Karagülle. *İslam (Devlet-Dünya) Düzeni*. II C., İstanbul, *Kobayayinevi*, 1997, 182 s.
14. *Рационалистическая традиция и современность Ближний и Средний Восток/Сб. ст., Москва, Наука, 1990, 280 с.*
15. İbn Haldun. *Mukaddime./ Çeviren Zakir Kadir Ugan*, İstanbul, *Milli Eğitim Basımevi*, 1989, C.I. 684 s., C.II. 668 s., C.III. 440 s.
16. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər)/Tərtibçi Z. C.Məmmədov, Bakı, *Bakı Dövlət Universiteti nəşriyyatı*, 1999, 304 s.
17. ал-Фараби. *Научное творчество./ сб. ст.* Москва, Наука, 1975, 184 с.
18. Игнатенко А.А. *В поисках счастья*. Москва, Мысль, 1989, 251 с.
19. ал-Фараби Абу Н.М. *Философские трактаты*. Алма-Ата, Наука, 1970, 623 с.
20. Хатами С.М. *Традиция и мысль во власти авторитаризма / Пер. с перс. Х.Вахриза*. Москва,



*Изд-во Моск. Ун-та, 2001, 288 с.*

21. Рзаев А.К. История политических и правовых учений в Азербайджане (от истоков до XX века). Баку, Элм, 2000, 526 с.

22. Məmmədov Z.C. Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri. Bakı, Elm, 2000, 84 s.

23. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. Bakı, Yazıçı nəşriyyatı, 1982, 688 s.

24. Məmmədov Z.C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Bilik İrşad Mərkəzi, 1994, 340 s.

25. Tusi Xacə Nəsirəddin. Əxlaqi-Nasiri./farsca-dan tərc. və şərh R.Sultanov. Bakı, elm, 1989, 256 s.

**Радиф Гейбат оглы Мустафаев**

**Институт философии и социологии НАНА**

**Ведущий научный сотрудник отдела**

**исламской философии,**

**кандидат философских наук, доцент**

**Особенности методологических подходов  
к проблеме социального идеала и  
справедливости в средневековом  
мусульманском Востоке**

#### РЕЗЮМЕ

Изучение методологических подходов к социальным идеалам и справедливости в средневековом мусульманском Востоке примечательно своей актуальностью. Поскольку эти подходы в значительной степени представляют собой исследования, проводимые без обращения к первоисточникам, в этой области существуют разнообразные точки зрения. Данная статья, опираясь на фундаментальный подход к событиям в средневековом мусульманском Востоке, фокусируется на вопросе справедливости в религиозных, социальных, политических и философских идеях этой цивилизации, включая ее социальные идеалы. Изучив тему в раннем исламе, автор проливает свет на ее проявления в более поздние периоды, в том числе в средневековой азербайджанской социально-философской мысли.

**Ключавые слова:** социальное идеаль, утопия, справедливость, мусульманское схоластика, перипатетизм.

*Rəyçi: Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Azad Cəfərov*

*Məqalə redaksiyaya daxil olub: 21.10.2025*

*Çapa qəbul olunub: 12.12.2025*

**Radif Heybat oglu Mustafayev**

**Institute of Philosophy and Sociology of ANAS  
Leading Research Fellow, Department of Islamic  
Philosophy,**

**PhD in Philosophy, Associate Professor**

**Features of methodological approaches  
to the problem of social ideal and justice in the  
medieval Muslim East**

#### SUMMARY

The study of methodological approaches to social ideals and justice in the medieval Muslim East is notable for its relevance. Since these approaches are largely research conducted without consulting primary sources, diverse perspectives exist in this area. This article, drawing on a fundamental approach to events in the medieval Muslim East, focuses on the issue of justice in the religious, social, political, and philosophical ideas of this civilization, including its social ideals. Having examined the topic in early Islam, the author sheds light on its manifestations in later periods, including in medieval Azerbaijani socio-philosophical thought.

**Keywords:** social ideal, utopia, justice, Muslim scholasticism, peripatetism.

*The date of the admission of the article  
to the editorial office: 21.10.2025*

*Accepted for publication: 12.12.2025*