

Qəzali`dən sədra`ya

fəlsəfə və hikmət

(Vəhədətə vücut və vəhədətə şühud)
(varlıqda birlik və sezgide birlik)

ismayıl cəfərli

Qəzali-sədra

Bismillah irrəhman irrəhim

Qəzali`dən sədra`ya

fəlsəfə və hikmət

**(Vəhədətə vücut və vəhədətə şühud)
(varlıqda birlik və sezgidə birlik)**

From Ghazali to Sadra, philosophy and theosophy
The unity of existence (pantheism)
and
the unity of intuition

Çevirən və artırmalar yazan
ismayıl cəfərli
sumər nəşr
Günəş ili1399/ aprel 2020

Bu kitab, 2020 aprel (neysan) ayında, iran`da ərəb-türk əlifbası ilə yayınlanan kitabdan köçürülmüşdür .amac bildiklərimizi paylaşmaqdır. Gözə dəyən yazma (taypi) xəta olarsa, qaynaq kitab əsas götürülməlidir. Cəfərli.

عنوان و نام پدیدآور	: غزالی دن صدرایا فلسفه و حکمت (وحدت وجود و وحدت شهود) / ترجمه و تدوین (چویرن و آرتیرمالار یازان) اسماعیل جفرلی (جعفرزاده).
مشخصات نشر	: تبریز: سومر نشر، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۵۲۰ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۸۷۸۸-۴۲-۳ : ۷۰۰,۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست	: فپا
یادداشت	: کتاب حاضر از منابع مختلف گردآوری، ترجمه نقد و بررسی شده است.
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۵۰۸-۴۹۹.
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. -- فلسفه
موضوع	: Sadraddin shirazi, Mohammad ebn Ebrahim-- Philosophy
موضوع	: وحدت وجود (فلسفه اسلامی)
موضوع	: (Pantheism (Islamic philosophy
شناسه افزوده	: جعفرزاده، اسماعیل، ۱۳۴۶ -، مترجم
رده بندی کنگره	: BBR ۱۱۲۳
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی	: ۶۰۵۴۸۸۱



Kitab adı	: qəzali`dən sədra`ya fəlsəfə və hikmət (vəhədatə vücud və vəhədatə şühud)
yazar	: ismayıl cəfərli
yayın evi(nəşir)	: sumer nəşr
yayın evi	: çap-e ruz
basqı və tiraj	: birinc basqı, 200 cild
basqı tarixi	: Günəş ili 1399/ aprel 2020
kitab qəti və səfhə sayısı	: vəzir(17.5*25 cm), 520 səfhə
yayın(pəxş) mərkəzi	: təbriz (iran), sumer nəşr, sumernashr@gmail.com
şabək	: cəfərli: 09143112680
dəyər	: 3-42-8788-600-978
	: 70000 tumən

İçidəkilər (dizin)

Önsöz	8
1. Bölüm	14
1-klasik islami fəlsəfə	14
1-1-islam fəlsəfəsinin doğuşuna təsir edən faktorlar	15
1-2-şərqdə islam fəlsəfəsi, əlkəndi	16
1-3-əbubəkr məhəmməd ibn zəkəriyyə ərrazi	18
1-4-farabi, ikinci öyrətmən və ya müəllimə sani,	20
1-5-ibn sina	25
1-6-əbureyhan məhəmməd ibn əhməd əlbiruni əlxarəzmi	30
2-islami fəlsəfənin dirəniş dövrü	34
2-1-qəzali	34
2-2-qərbdə islam fəlsəfəsi	45
2-3-ibn rüşd	45
2-4-işraq fəlsəfəsi	48
2-5-klasik islami fəlsəfənin son filosofu söhrəvərdi	50
2-6-təhafot əltəhafot və hikmət ülişraq kitablarının yazılma tarixləri	64
2-7-ibn ərəbi	66
3. Bölüm :	73
3-fəlsəfənin həzimetə və ədəbiyyatda yansıması	73
3-1-fəlsəfə-bilim və ağıl qarşıtlığı və fəlsəfənin həzimetə	73
3-2-təhafot əlfəlsəfənin yığcam şəkildə möhtəvası	75
3-3-ibn rüşd	78
3-4-qəzali-ibn rüşd irtibatında fərqliliklər	81
3-5-fəlsəfə-bilim qarşılığı axımlar və qəzalinin səmبولluğu	90
3-6-fəlsəfə-ağıl qarşıtlığının ədəbiyyata yansıması	92
4. Bölüm	106
4-vəhdətə vücud və vəhdət şühud	106
4-1-klasik islami fəlsəfə, və fəlsəfə-hikmətin, islam dünyasında qədəri	106
4-2-vəhdətə vücud qavramı nın ortaya çıxış zamanı	108
4-3-vəhdətə vücud istilahının müxtəlif düşünlərlə mənaları	110
4-4-vəhdətə vücud istilahının yeddi türlü mənası	113
4-5-təsəvvüfün gəlişmə dövənləri	115
4-6-ibn ərəbi və meister eckhart nəzərində vəhdətə vücud	117
4-7-vəhdətə vücud görüşünün ünsürləri və ərkən doğumlu vəhdətə vücud	126
4-8-vəhdətə vücud görüşünün tarixsəl dövənləri	128
4-8-1-ilkin və ya gərçəkci vəhdətə vücud	129
4-8-2-hülulçu vəhdətə vücud	130
4-8-3-irfançı vəhdətə vücud	134
4-8-4-cəbrçi vəhdətə vücud	140

4-8-5-özgürlükçü vəhdətə vücud və ya varoluşçu vəhdətə vücud	141
4-8-6-vəhdətə şühud və ya şühudçu vəhdətə vücud	150
4-8-7-təşkikçi vəhdətə vücud	152
4-8-8-insancıl vəhdətə vücud və ya eleşdirəl vəhdətə vücud	157
4-9-irfançı vəhdətə vücud və vəhdətə şühud un eleşdirisi	160
5. Bölüm	167
5-1-ədəbiyat da məlamilik hərəkəti	167
5-2-məlamiliyin eleşdirisi	172
5-3-ayrılıqçı axım və ədəbiyatda yaratdığı sapmalar	175
5-4-bəlli kəsirlərin sapmalarını bütün topluma ayid etmə xəstəliyi	197
6. Bölüm	209
6-çağdaş fəlsəfə, eleşdirəl realism və bilimsəl bilgi	209
6-1-yeni dünya görüşləri və paradaymlar	209
6-3-realist ontolojinin türlləri	214
6-5-bilgi bilimi türlləri	220
6-6-eleşdirəl realism	227
6-7-şərq və qərb filsufları arasında aparılan zahiri müqayisələr	248
7. Bölüm	250
7-vücudçuluq (isalətə vücud)	250
7-1-sədra və mütəaliyə hikmət haqda qısa bilgi	250
7-2-mahiyət və vücudun etibariliyi və isaləti haqda görüşlər	252
7-3-vücud isaləti haqda sədra'nın qanıtı	254
7-4-vücudun etibariliyi haqda işraq şeyxinin qanıtları	255
7-5-vücudun isaləti və mahiyətin etibariliyi haqda bürhan və eleşdirilər	259
7-6-sədraçılarının mahiyət və vücud isalətini isbatlama yontəmləri	273
7-7-sədraçılara görə farabi və söhrəvərdi vücud isalətinə inanırdı!	274
7-8-işraq şeyxi mahiyət-vücud qavramlarını etibari bilir	280
7-9-isalətə vücud, sədra öncəsi həkimlərin baxışında	281
7-10-igzistansyalizm və sədra'nın vücud isaləti teorisi	285
8. Bölüm	290
8-təşkik-e vücud/ vücudda təşkik	290
8-1-mütəaliyə hikmətin təşkike vücud haqda terminləri	290
8-2-xassi təşkik haqda örnəklər	292
8-3-vücudun xassi təşkikinə isbatı haqda qanıtlar	299
8-4-təşkikin zabitəsi	302
8-5-ərzi təşkik:	307
8-6-vücud təşkikində təşkik	309
8-7-təşkik haqda tənəqüzlər	309
9. Bölüm	313
9-cövhəri hərəkət	313

9-1-cövhəri hərəkət haqda terminlər	313
9-2-cövhəri hərəkətin qanıtları	315
9-2-1-əsfar`da (fəsl 26) cövhəri hərəkət üçün qanıtlar	316
9-2-2-ilk qanıt: maddə və surətin güc yetərsizliyi və əəla məbədə:	318
9-2-3-ikinci qanıt: illiyət yasıası	323
9-2-4-üçüncü qanıt, təşəxxüs olaraq məkan dəlılı	325
9-2-5-dördüncü qanıt, təşəxxüs olaraq, zaman və tədrici ulhüsul dəlılı	327
9-2-6-beşinci qanıt, şəxsi vücud birliyi dəlılı	327
9-2-7-altıncı qanıt, koun və fəsad ibtalı	328
9-2-8-yeddinci qanıt, ğayəlik dəlılı	328
9-3-mövzunun qalıcılıq şübəəsi» (bəqae mövzu şübəəsi)	330
9-4- iştıdada cövhəri və iştıdada vücudi və eleşdirisi	331
10. Bölüm	335
10-illiyət (nədənsəllik)	335
10-1-təriflər	335
10-2-sədranın illiyət haqqında üç aşamalı baxışı	338
10-3-gərçək aləmdə illiyət yasıasının önəmli xüsusiyyəti	343
10-4-ğeyr tammə illət in, qisimləri	344
10-5-ayrılıqçı kəsimplərcə illiyətin yox sayılması məsələsi	347
11. Bölüm	351
11-vücade rabit	351
11-1-terminlər:	351
11-3-bağlantı (rabitə) məsələsi	360
11-4-qanun məsələsi	361
11-5-riyazi məsələsi	364
11-6-platun və idealara tapınmaq və hikmətçilər	367
11-7-südur- ibda və sadir- məsdər məsələsi	375
11-8-soyut və ya gərçək bir yaratıq olaraq «vücade rabit»	377
11-9-məəqulat	380
12. Bölüm	388
12-hüzuri bilim və irfani şühud	388
12-1-hüzuri bilimin tarixi geçmişi	388
12-2-hüzuri bilim nədir?	390
12-3-hüzuri bilimin özəllikləri	395
12-4-hüzuri bilimin növləri, qaynaq yazılarda	398
12-5-hüzuri bilimin varlığının sübutu haqda qaynaq yazılar	402
12-6-hüzuri bilimin mərifət bilimi cəhətindən işəyararlığı	403
12-7-hüzuri bilimin sorunları	407
12-8-hüzuri bilim, bilim sanılabilirmi?	411
12-9-sədraya görə hüzuri bilim həman şühudi bilimdir:	413

13. Bölüm	423
13-nəfs və əğl və məəqul bilirliyi	423
13-1-müxtəlif filsuflarca nəfsin tərfi	423
13-2-nəfs və ya əqlin evrim aşamaları və ilgili terminlər	428
13-3-cismani məad	429
13-4-əğl və məəqul birliyi	434
13-5-təzayüf qanıtı	442
13-6-sədraçılarda qutsallaşdırma məsələsi	446
14. Bölüm : Sözlük	451
15-Qaynaqlar:	508
16-adlar dizini	515

Önsöz

Azərbaycan türkcəsində kitab və yazı, qəzali-sədra fəlsəfi görüşü və daha doğrusu hikmətçi görüşü haqda, demək olar yox dərcədədir, elə bundan dolayı bu mövzu üçün olduqca geniş və qapsamlı bir yazı yazmağı beynimə qoydum, bu kitabı yazmağa, bir ildən artıq tamam vaxt uğraşdım, umud edirəm bu dildə oxuyanlar üçün yararlı olsun. Bunu nəzərdə tutarsaq ki,



fəlsəfi görüşlərin boşluğu olan uzun bir dönmədə, yazılanlar, bəlli bir doğrultuda olan fikirləri özündə əks etdirirdi və o biri görüşlərə açıq sahə buraxılmırdı; bucur kitabların luzumu daha çox hiss olunur. Bu yazıda təlaş etmişəm bu zəminədə olan görüşləri həm icabi və həm səlbı bıçımədə bir yerə toplamış olam.

Kitabın ilk bölümlərində, klasik islami fılsofların görüşləri, xususən də fəlsəfənin həzımət dövründə olan görüşləri, verilmişdir. Ardıca bu dönəmin basqıcı fikirlərinin ədəbiyat da təsiri, və bu sahada ortaya çıxan bir sıra sapmalar açıqlanmışdır. Sonrakı bölümədə, varlıqda birlik görüşü, onun müxtəlif qolları, xususən də hansı nədənlərdən dolayı sezgisəl birliyi görüşünə, və eyn halda Azərbaycan türkləri içində olan insancıl vəhdəte vucud görüşünə dönüşdüyü təşərih olunar.

Sonrakı bölümədə qısa şəkildə çağdaş fəlsəfi və bilimsəl görüşlər və yontəmlər veriləndən sonra, vucudçuluq (isaləte vucud) nəzəriyyəsi və görüşü verilir. Bu düğərültü da isaləte vucud, vucudda təşkik, cohəri hərəkət, nədənsəllik/illiyət, və vucude rabit, və nəhayətən huzuri bilim, və nəfs və əğl və məqul və alim və məlum birliyi kunuları ələ alınar. Və sonunda sədranın bulqularından olaraq «nəfsin cismaniyə əlhudus və ruhani əlbəqa olması» məsələsi verilər. Son bölümədə qəzali sədra hikmətində işlənen bir sıra önəmli terminlər şərh olunmuş. Və nəhayətən qaynaqlar və adlar dizini verilmişdir.

Bilindiyi kimi, fəlsəfə sahəsi ağıl, ağılsallıq və ağılçılıqdan ibarətdir, bu sahədə heç bir fəlsuf və zahirdə toxunulmaz görünən heç bir qutsal şəxs və ədib, eleştiridən uzaq tutulamaz. Təbiətən eleştirilər bəzən müsbət və bəzən mənfi olabirlər. Və hətta mümkündür birinin dünya görüşlərinin təməlləri sorqusuala çəkilsin, və əlbətdə bu yol yönəmlə düşüncənin ilərləməsi ortaya çıxar.

Şayəd bu haqda ən aydın sözü, çağdaş böyük fəlsuf və fizikçi olan Karl Popper də görə bilir, o kitabının (açıq toplum və düşmanları) əvvəlində belə yazır:

«əgər bu kitabda bəzi böyük düşüncə sahibləri eleştirilib və ya onlar üçün bir para ağır sözlər deyilib, əsla hədəf onları kiçitmək deyil, əgər uyğarlığımızın davam tapmasına inanırsaq, böyük adamlara aşırı sayıq göstərməyi və yersiz sukut alışqanlığını buraxmalıyıq, böyük insanlar böyük yanlışlıqlarda edəbilərlər, və umumen onlara qarşı duran insan, çox az olar, onları eleştirməklə, eyləyəbilirik, daha ağır təfriqələri və düşüncə mirasımızın aradan getməsinin önünə keçək, və bu kitabın ortaya qoymağa çalışdığı budurki, keçmişin ən böyük öndərlərindən bəzi ləri, ağla və özgürlüyə qarşı ötədən bəri sürəgələn [sürüb gələn] saldırını dəstəkləmişlər. Mən bu kitabı 1938 də başladım, o zaman savaşı (ikinci dünya savaşının) sonucu bəlli deyildir, və kitabın bəzi eleştirilərinin ağır olma səbəbidə bundan qaynaqlanmaqdadır, kitabda bu sözü deməyə çalışmışam ki, bu uyğarlıq, hələdə hələdi, ilk doğuşundakı dərdlərindən qurtulmuş deyildir, yəni qapalı toplumdan «closed society», açıq topluma «open society» geçiş əzabından. Ayrı deyişlə, qəbilə toplumdan «tribalism» və büyücü və cadıçı güclərin və seçkin xalq düşüncəsindən, «the choozen people», insanın zəhnini açan açıq topluma geçiş əzabından hələ qurtulmuş deyildir. Bu kitab bir tərəfdən totaliterizm haqqında bilgimizi artıraraq, onunla müdavim çarpışmağımızda bizə kömək edir, və bir tərəfdəndə demokratik islahatla müxalifətin sorumlusu olan birsıra toplumsal fəlsəfələri bizlərə tanıtdırır, mən onların ən güclü olanının adını tarixsovculuq/ isaləte tarix və ya tarix təməlliyi

nəzəriəsi «historicism» qoymuşam». [Qaynaq 12; açıqtoplum və duşmanları, önsözünün xülasəsi, popper» cəfərli]

yuxarıda söylənən məsələ üçün bir örnək vermək yararlı olacaqdır: sədra özünün bir sıra yorumlarına görə, bElə düşünürdüki, məşşay filsufları, vucud isalətinə inanırdılar, halbuki indilikdə çoxlu düşünürlər, bunun tərsini ortaya qoyarlar, yenədə sədra fikr ediri, işraq şeyxi söhrəvərdi, vucudu etibari bilərək, mahiyəti də isalətli bilir, halbuki söhrəvərdi mahiyətində isalətinə inanmırdı. Hər halda bu təsbit əsasında sədra kitablarının bir qismətini tənzim etməyə çalışar və işraq şeyxinə cavab verməyə başlar. Mütməinən əgər sədranın söhrəvərdi haqda bilgisi ayrı şəkildə olsaydı, möhtəmilən yazılarını, ayrı bir doğrultuda yazmış olardı, əlbətdə mənzur bu deyilki onun hikmətçi düşüncəsi dəyişilərdi, bəlkə tənzimində müsbət və ya mənfi biçimdə dəyişimlər ortaya çıxabilirdi.

Örnəgin cənab dinani bu haqda bElə deyər:

«sədrulmutəəllehin, vəqti tanrının hidayəti ilə, isaləte vucudun kəşfinə nail olur, bu baxışla, filsufların əsərlərinə baxar və fikr edər məşai həkimlərdə vucudun isalətinə və mahiyətin etibariliyinə inanırdılar, ama doğrusu budurki bu sözlər açıq aydın məşai filsufların əsərlərində yoxuydu, və onlara nisbət verilən bu sözlər, işkalsız deyildir.» Ayrıca, «vucud isaləti, yada mahiyət isalətinin qəbul etməsi və digərinin rədd etməsi» məsələsi, mirdamad və sədradan öncə mətrəh deyildir, bu düşünürlər bəzən xas bir məqamda Elə sözlər deyiblərki «isaləte mahıt» görüşünə uyğun gəlir, və həmin düşünürlər ayrı yerdə vucud isaləti görüşünə uyğun sözlər yazıblar. [İbrahimi dinani, ğulamhüseyn, «isaləte vucud», niyayəşe filsuf, səs 429 425.] [Qaynaq 34;]}

-vəya ustad mütəhhəri'nin nəzəri bu haqda beylədir: «işraq şeyxinin, mahiyət isalətinə inanma idaası, bir cəhətdən düz və ayrı cəhətdən yanlışdır, çünki mahiyət və vucudun, illaki birinin seçilmə məsələsi ona mətrəh deyildi; onun kitablarında bElə məsələ yoxdur. O məsələni Elə bir cur tərh edibdirki, o haqda bu yorumları çıxarmaq olur. Söhrəvərdi bElə bir söz ortaya qoyar «فى عدم زياده الوجود على الماهيه فى الخارج» yəni «xaricdə

vucud və mahiyət iki şey deyil. Söhrəvərdinin görüşü bElə deyilki ilkcə mahitə, eyniyət qail olsun və sonrada vucudu, ona zayid bir eyniyət kimi görsün.

Əlbətdə o buna fikirləşmirdi ki məsələni ayrı şəkildədə görmək olar. Yəni biz eyləyə bilirik vucud və mahiyətdən birinə eyniyət qail ulaq və digərinə etibariyyət. [Qaynaq 32]

-Quşqusuz, çağımızda əllamə təbatəbayi azərbaycanın və ayrıca iranın ən böyük çağdaş fəlsufu sayılır. Əllamə o zaman fəlsəfinin savunmasını yaparkı, sədrulmutəlləhin'in zamanına tay fəlsəfə qarşıtlığı ən üst səvəyələrdə idi, ama əllamə eyləyə bildi yüzillərdən qalmış bu qatı və möhkəm səddi sındırsın və ağılcılıq və fəlsəfəyə qarşı qeyrsəhih tilismi pozsun. Və bu cəhətdən fəlsəfə əhlinin boynunda böyük haqqı vardır. Əlbətdə ki yol uzundur və yenə də çoxlu maneələri önümüzədən götürməliyik və buda düzgün və bilimsəl fəaliyyətlərin yanında bir sıra fədakarlıqlar da gərəkədməkdədir.

Bu mözvu üçün bir qısa xatırlama aydınladıcı olacaqdır. «Hovzə» dərgisi müsahibələrin birin bElə verər: məşhürdür ayətullah brucerdi, hikmət və fəlsəfə ilə müxalfidi, bu üzdən əllamə təbatəbayi'dən istər, əsfar dərslərini tətıl etsin, zamanın söz sahibnəzərlərindən biri deyər, getdim onun yanına və dedim bu necə təsmimdir tutubsuz, fəlsəfə Elə bir mövzudurki bütün dünya yuniversitələri onun üstündə hesab edirlər, bizim fiqh və üsul haqda olan mövzularımızda hamısı etibari sayılır.

Buyurdular: məndə qəbul edirəm, özümdə fəlsəfə oxumuşam, ama neynəyim bir tərəfdən tələbələr, bu sözləri həzm edəbilmirlər və inhirafa çəkilirlər, mən bir nəfəri isfhand'a görmüşəm əsfar'ı qoltuğuna vurub və deyir mən tanıyıam. Ayrı tərəfdən çoxları buna etiraz edirlər və basqı uyqulayırlar. Dedim məlum olur sizdə fəlsəfə ilə müxalif deyilsiz, bəlkə bElə bir dərviş sayağı dediçodularla müxalifsiz. «Demək olar bu şəxs bu sözü onun boynuna qoyar». Buyurdular əgər oturub yaxşı dərş oxusalar məsələ deyil.

Dedim: bElə isə mən «işarat»ı başlayaram və əllamə təbatəbayi`nidə qane edəmə «şəfa» dərsi desinlər, o buyurdu : «əllamə rizayət verməz o məni qəbul etmir.»

Dedim: bu nə sözdür, onun sizə çox sayqısı vardır, özüm «işarat»ı başladım, və mərhüm əllamə təbatəbayi`nin evlərinə getdim, o xəstə idi, cərayanı ərz elədim, o buyurdu, mən əsfarı tərk edəbilmərəm, mən öyrəncilrimlə qum`dan gedərəm (nüsrət) köşkünə. Dedim ağa bu nə sözdür tələbələrə şəhriyə lazımdır, siz «şəfa» dərsi verin və arada öz nəzərləridi də söyləyin, mərhüm əllamə qəbul etdilər. Vəqti bu xəbəri ayətullah brucerdi`yə verdim çox sevindi. Hər halda ayətullah brucerdi, ilk dönəm, əsfarın ələni tədrisi ilə müxalifət edərdi, ama sonralar öz nəzərin əməl etmədilər və mərhüm əllamə təbatəbayi, illərcə fəlsəfi məsəili tədris etdilər. [[Http://askdin.Com/thread](http://askdin.Com/thread)]

sədra dönəmində də azma çox və böyük ehtimalla daha kəsgin halda bElə bir cəvv və atmosfer hakim idi, xususan qəzali, fəxr razı, ibn ərəbi və cami`nin fikirləri doğrultusunda, və ayrı deyişlə irfani sufiyanə bağlamının basqıları sonucu, fəlsəfə, bilim, əql və əqli bilimler böyük ölçüdə basqı altındaydı. Buna baxmayaraq ki sədra`nın, dünya görüşünün, təməlləri ibn ərəbi`nin vəhədətə vucudu, və rəbbani`nin vəhədətə şuhudu, üzərində qurulmuşdu və əsasda həman sayaqda idi, ama fəlsəfə görünümlü olması səbəbiylə bu məcmuə və bağlamın şədid basqısına məruz qalırdı. Və Elə basqı uyqulayırdılarki bir dönəm sədra`nı eşeysəl sapmalara müttəhim etdilər.

Ustad mütəhhəri bu haqda belə yazar «umumi halda, irfançı dünya görüşünün əsası «vəhədətə vucud»a dayanar, ürəfa yaranışın sərrını təcəlli olaraq təbir edərlər, və Buna inanarlar, dünya eşq dən vücuda gəlibdir, və şərif ayəni «وما امرنا الا واحده- القمر 50» bu mənada təbir edərlər, ürəfa illiyəti qəbul etməzlər, çünki belə düşünürlər, illət - məlul o yerdə mənə taparkı orada həq`dən başqasıda(sani) olsun, onlar yaranışı, təcəlli, mütəcəlli, zühur və məzhər şəklində yorumlayarlar [qaynaq 143;]. Demək olar, sədrulmutəəllehin`də əsfar`ın dörd səfərində nəhayətən təşəün və

təcəlli teorisinə yetirər və öz dünya görüşünü, irfan və təsəvvüflə eyni doğrultuda qurmuş olar, əlbətdə Diqqət olunmalıdır burada, söz etdiyimiz vəhədatə vucud, irfançı vəhədatə vucuddur və digər növlərdən fərqlidir, bu haqda dördüncü bölümdə daha geniş şəkildə bilgi verilmişdir.

Demək olar, əslində bucur müxalifətlərin kökü, fəlsəfi mübahisələrə dayanmırdı, bəlkə bu səbəblə idiki sədra` düşüncələrini, qəzali-ibn ərəbi nin təsəvvüfi-irfani vəhdətə vucud və şühuduna bağlasada ama onları, zamana uyğun nisbətən modern və fəlsəfi biçimdə vermişdir. Ayrı təbirlə onları əmələ «ləbəs bəde ləbəs» şəklində tənzim etmişdir.

Yəni sədra, qəzali dən buyana uzun zaman ötməsini nəzərdə tutaraq, bu sonuca varar, irfani düşüncələr, daha əski qalıblar içində, istehkam və yaraşığını əldən vermişdir və çağdaş fikirlər qarşısında dayanıqlığı yoxuydu, və lazım idi yeni qalıblarla sunulsun.

Ayrı deyişlə bu məcmuə bilməyərək əmələ öz zərrərinə yönəlik hərəkət edirdilər, ama təbiəydirki belə uyumsuzluqlar keçicidir, məmulən hər kəs bir balaca dinamik düşüncə sahibi olarsa çox tez öz təbəqəti yararını anlayacaqdır, və belə də oldu.

Hər halda bundan sonra sədra` tədrisə məşğül olar, çoxlu öyrəncilər eyitər, və bir rəvayətə görə, bu gedişdə, malla məhəməd baqir məclisi, 13 yaşında, şirazlı malla sədradan, rəvayət toplama icazəti alar [fəvayəd olrəzəviyə, c2, s380] [məxəz: (tarix fəlsəfə dər islam, c 1 s 496, intişarat səmt, tehran. Henri korbən, s184. [Http://askdin.Com/comment/652045](http://askdin.Com/comment/652045)]

ismayıl cəfərli-mart-2020

1. Bölüm

1-klasik islami fəlsəfə

birinci və ikinci bölüm «cəvizçi fəlsəfə tarixi» və «fəlsəfənin əsasları» kitablarından xülasə edilərək və bir sıra artırımlarla verilir, bu fəsilləri verməkdən hədəf, əslı mübahisə başlamadan öncə oxuyucuları, o zamanın fəlsəfi hərəkətləriylə və düşüncə odaqlarıyla tanış etməkdir¹:

fəlsəfə axımı əski yunan fəlsəfəsindən sonra bir az qaranlıq və birazda durqunluq dönməni yaşayaraq ortaçağ fəlsəfəsi dönməinə girər, ortaçağ fəlsəfəsində batıda sırasıyla helenistik və patristik fəlsəfələri ortaya çıxar, sonrasinda daha durqun dönmə başlar, və bu arada islam dünyasında islami fəlsəfə, ortaya çıxaraq, fəlsəfənin durqunluğunu pozar, ona yeni bir mövqeyət və qonum qazandırar. İslam fəlsəfəsi, batının patristik fəlsəfəsinin ardından ağır bir «qaranlıq çağ»a girdiyi sırada, kəltür tarixində özəlliklə bilginin sadəcə qurunmasına deyil ayrıca yeni artırımlarla zənginləşməsinə səbəb olmuş; bu anlamda, antik [əski] fəlsəfə ilə 12. Yüzil sonrası iskolastik kristiyan fəlsəfəsi arasında köprü olmuşdur. İslam fəlsəfəsi, yalnız ərəblərin yox, bəlkə ümum müsəlmanların və özəlliklə türklərin iştirakı ilə ortaya çıxar, bu üzdən bu fəlsəfə, bir bütün olaraq islam kəltüründən doğmuş olan fəlsəfə gələnəyi deyə təriflənə bilər.

Fəlasfə və həkəmət

islam fəlsəfəsi, əlbətdə, standart və bir tikə bir fəlsəfə gələnəyini ifadə etməz. Və müxtəlif fəlsəfə axımları, onun içində yer alır. Məsələn, məşay fəlsəfəsi, yunan tərzı fəlsəfəni, önəmli ölçüdə təqib edər, Buna müqabil təsəvvüfi fəlsəfə, irfani bilgi əsasında hərəkət edər. Təsəvvüfi fəlsəfə, azacıq ağılyürütmə şəklinin yanında, daha çox şühudi bilgi əsasında hərəkət edər və ümumən hikmət adıyla tanınar.

1- Qaynaq 62; 63

Yəni, fəlsəfə, varolanların bilgisi olaraq tanınırsa, hikmət, daha çox ruh haqqında araşdırmanı ifadə edər, və əmələ quran və ilahi vəhyi yorumlayaraq, hermenotik bir araşdırmağa dayanan «peyğəmbər və din fəlsəfəsi» halına gəlir.

1-1-islam fəlsəfəsinin doğuşuna təsir edən faktorlar

islam fəlsəfəsinin doğuşuna təsir edən üç önəmli tarixsəl faktor olduğu qəbul edilir:

(1)müxtəlif uyğarlıqların qarşıtlığı: gərçəkdəndə islam uyğarlığı, 622dəki doğuşundan sonra, və təqribən səksən il sürən çox sürətli yayılışı boyunca, ərəb yarımadasını quşadan xeyli gəlmiş kùltùrlərlə qarşı qarşıya qalar. İslam dünyasına daxil olan pers və bizans imparatorluqları, və sonrada türk toplumlarının qatılmaları, islam uyğarlığı üçün bir növ meydan oxuma, hətta təhdid vücudə gətirər, təbiətən bu toplumlar islam uyğarlığı içində yeni həll yolları axtararlar. Necəki əməvilər, ilk quruluş dönəmində belə, sadəcə quran və hədisdən çıxardılacaq ilkəllərlə, bütün toplumsal və siyasal hayatda ortaya çıxan bütün məsələləri, və hətta dini və əxlaqi məsələlərin tümünü çözməyəcəyini açıqlıqla gördülər. İslam, bilgiyə dayanan bir din olduğu üçün; ilk baxışda islami olmayan bu qaynaq və bəlgələrin incələnməsi, heçbir zaman bir təhdid olaraq görülmədi. Bu səbəblə yunan fəlsəfəsi, çevirilər yoluyla islam dünyasına qazanıldı.

(2)məzhəb bölünməsi: islam dini, doğuşunun ardından çox qısa bir sürə içində böyük bir sürətlə yayılışının bədəlini ağır bir şəkildə ödəmişdir. Toplum, bir tərəfdən bu böyüməyə mübahat edərkən, bir tərəfdəndə müxtəlif məzhəblərə və özəlliklə sünnü - şiə məzhəblərinə bölünərək, birliyini qayb etmə təhlikəsiylə qarşı qarşıya qalar.

(3)ağılcılıq, gələnəkçilik ayrımı: islam dinin sünnü və şii ayrılığından sonra, fəlsəfənin doğuşunda bu dəfə dində və dildə birliyi/arınmağı tamın etmə təlaşları olaraq, ağılcılarla, gələnəkçilər, ortaya çıxar, batı terimələriylə, «humanizm ilə skolastisizm» bənzəri bir rəqabət olaraq tanınabilir.

Təbiətən bu dövəndə, islami olmayan uyğarlıqlardan, islami topluma daxil olan bilgilər, örnəyin dilbilgisi, ədəbiyat, xətabət, məktub sanatı, tarix, əxlaq, duğabilimi və tıbb, daha çox «ərəb bilimləri» olaraq görünər. Və beləliklə humanizm və skolastisizm arasında bu çarpışmalar islami eyitim və hüquqla birlikdə ayrı ayrı islam fəlsəfəsinin doğuşunda təsirli olmuşdur.

İslam fəlsəfəsinin qaynaqları və dövənləri

islam fəlsəfəsinin doğuşunda başda quran, hədis, kəlam və yunan fəlsəfəsi olmaq üzərə, çoxlu qaynaqlar yer alar. Profesör cəvizçi, islam fəlsəfəsinin bu dövrəsini, daha çox bölgəsəl cəhətdən və qismən də mövzu cəhətindən üç ayrı dövəmə bölər. 1-birinci dövəm: əlkəndi, razi, farabi, ibn sina və qəzali kimi filosoflar vasitəsiylə, ərəb yarımadasının quzeyində başlar, və doğuda gəlişər. 2-bu dövəm ibn baccə, ibn tofeyl və ibn roşd kimi filosoflar tərəfindən spanyada gəlişər. 3-söhrəvərđi və ibn ərəbi kimi filosofların gəlişdirmiş olduqları təsəvvüfi fəlsəfə və aydınlanma fəlsəfəsidir.

Bu kitabda, islami fəlsəfənin həyat dövrəsi, iki əsli dövəmə ayrılar, birinci dövəndə, daha çox yunan sayaqı fəlsəfə dirçəlməyə başlar, və əlkəndi ilə başlar, farabi-ibn sina vasitəsiylə zirvələrə çatır, İkinci dövəm, islami fəlsəfə, hücumə məruz qalaraq, dirənişə gəçər, nəhayətən fəlsəfənin həzimatıylə son bular, və fəlsəfənin yerinə, sufiçi-irfançı (təsəvvüfi-irfani) hikmət gəçər, dirəniş dövəmi, fəlsəfə dili ilə, fəlsəfəyə hücum edənlərin simgə ismi, qəzali olaraq, dirəniş səmbolu ibn roşd`dur, bu dövəm söhrəvərđi, islami fəlsəfənin son filsufu olaraq müxtəlif düşüncə qruplarını uzlaşdırmağa qalxar, nəhayətən ibn ərəbi, fəlsəfəni yerli köklü şəkildə irfançılığa və sufiçiliğə gətürər, fəlsəfə sayaqı ağıl yürütmə son bular.

1-2-şərqdə islam fəlsəfəsi, əlkəndi

əbu yüsuf yəqub bin ishaq əlkəndi(el-Kindi) (800-873), etnik anlamda ilk ərəb, költürəl mənədada ilk yaradıcı islam filosofudur, onun hər şeydən

öncə oluşum halında olan islam düşüncəsində, terminoloji və metodoloji baxımından olduqca önəmli bir payı vardır. Əlkəndi, ərəstunu islam alminə gətirər, ayrıca islam teolojisindən (kəlamdan) fəlsəfəyə keçişini sağlar, vəhy olunan həqiqətlərə rasiyonel yontəmləri tətbiq edər və bütün bunları bəzi «dindəşlərinin təbii müxalifətinə» rağmen ortaya qoymağı başarmışdır.

əlkəndi, fəlsəfə və həqiqət: əlkəndinin təməl əsəri «kitab fi əlfəlsəfə tül ovla» idi; bu əsərində, fəlsəfəni «insan sanatlarının dəyər və mərtəbə baxımından ən üstünü» tanitar, və fəlsəfənin görəvinidə «insan gücü ölçüsündə varlığın həqiqətini bilmək» olaraq bildirər.

Onun nəzərində həqiqətin haradan gəldiyi önəmli deyil, filosofa düşən, həqiqəti, haradan gəldiyinə baxmadan, minnətdarlığını ifadə etməyi unutmadan almaqdır.

Ərəstu dünyanı mənşə və kökən cəhətdən əzəli olduğunu önə sürərkən, əlkəndi dünyanın yaradıcı tərəfindən yoxdan var edildiyini mətrəh edər və bu haqda ondan ayrılır.

O, ərəstudan alaraq, fəlsəfəni öncə əməli və nəzəri bölümə ayırar. Nəzəri fəlsəfəni, ortaçağ fəlsəfəsinə uyğun, ikiyə, yəni «elm ülməxluqat» olaraq fizik və «elm üləlahi» olaraq metafizikə bölər. Onun metafiziki, «cisimlərə gərək duymayan və heçbir şəkildə cisimlə rabitəsi olmayan şeyləri», «şəni uca allahın birliyini, onun ən gözəl isimlərini» qonu alar, hər şeyin müyəssər və ғayə səbəbinin o olduğunu, sağlam tədbiri və tam hikmətiylə tüm varlığı onun yönətdiyini» bildirər. Əlkəndi tanrının varoluşunu isbatlamaq üçün birsıra dəlillər mətrəh edər. Nizam «ғayə və ya düzən-amac dəlili», evrənbilimsəl dəlil «islam fəlsəfəsində hüdus dəlili» bu dəlillərdəndir.

O yaxın olduğu mötəzilə oxuluyla, və yeni-platoncu ғələnəyin tavrına uyğun olaraq, və kristiyan batının və ya saxta diyonisos'un və ya negativası kimi, tanrının ona ayid sifətlərini (əssifət üzzatiyə) inkar edib, onun keyfiyətlərinin ancaq olumsuz olaraq tərifi lənə biləcəyini (əssifət ülsəlbiyə) söylər. Əlkəndi, tanrı-evrən bağlamında, bir yandan

pəlotinos`dan gələn südur (türüm) teorisini bəniməsr, digər yandanda ilkvarlığın tanrının özgür iradı eyləm ilə yoxdan yaradılmış olduğunu söylər.

O öyrətilisində, həm islami və həm yunani öyrətiləri aralarında təzadlar olduğuna rəğmə, bir araya gətirərək, islam fəlsəfəsinin gəlişiminədə önəmli bir rol oynar.

əlkəndi və əxlaq: əlkəndi əxlaq bağlamında «risalə filhilə ledəfe üləhzan» adlı əsərində soqratik və ərəstucu əxlaq anlayışından ama özəlliklədə istoa`cı əxlaqdan ünsürləredə yer verər. İstoa`cı fəlsəfədən, ən çoxda dünya və nemətləri qarşısında bağımsızlığa, şəxslərin əxlaqi feillər olaraq önəminə təkid etmiş olan epiktetus`dan təsirlənmişə bənzər.

Əlkəndiyə görə, insan bir bədən və bir ruhdan meydana gələr, və əlbətdə gərçəkdən varovlan ruhdur, mutsuzluqlar, bədən yada cismə, və iyi sanılan maddi şeylərə bağlanmaqdan qaynaqlanar. Gəlib geçici iyi sanılan maddi şeylərə bağlanmaq bireyin ruhsal dəngəsini pozar,və onları qayb etmək, onu qurxu, didərginlik, əndişə və üzüntülərə gər q edər.

Gərçək səadətə ancaq ərdəmli bir hayatla yetişiləbilinir. Ərdəmlər, soqrat və platonda olduğu kimi dörd danadır: hikmət yada bilgəlik, helm (düzümlülük, səbr) yada etidal, ədalət və cəsəret. Onlardan ən önəmlisi olan hikmətin vəzifəsi, ərdəmin sərvətdən üstün olduğunu göstərməkdir. Ədaləti, içsəl dəngəni sağlar, və insanı sərvət çıqınlığından, həddi aşmaqdan, taciz və təcavuzdan qoruyar. Adil şəxs üçün amac, əlbətdə gümüş yada altın yığmaq olmayıb, hikmətdir; çünkü altın və gümüşlə sadəcə zorluqlar və əza gələr; və əndişənin gəldiyi yerdə, yəni hikmətlə, hüzur və etidal gələr.

1-3-əbubəkr məhəmməd ibn zəkəriya ərrazi

[razi(el-Razi) (854-925) rey əhli olduğu üçün, divane ləğate türk dən bir cümlə gətirmək yerində olacaqdır, kaşğərli məhmud kitabını hicri 444 (m. 1052) yazarkən rey haqqında belə yazır : «rey və qum türk bölgələridir»]

razi, doğalcı olaraq, islam düşüncəsində təbiyyun axımına öndərlik edər, platonculara, atomcularla pitagorasçılara, mütəmayil olaraq tanınar. O islam inancına ayqırı şəkildə, əqli, vəhyin önünə keçirərək, daha rasiyonalist bir fəlsəfə yolunu sunona qədər açar.

Demək olar razinin doğalcılığı böyük ölçüdə həkimliyindən, və aləmi bir həkim kimi qavramasından qaynaqlanır. Gərçəkdəndə soqratı bütün filosofların xocası olaraq görən razi əsərlərində, soqrat xaricində pitagorasçılara, demokritosə, platon, Ərəstu və porpirhos'a olduqca müraciət edər. Fəlsəfənin heçbir zaman bir və eyni qalmadığını və onun peşinə taxılanlar arasındakı kiçik fərqliliklər yoluyla ilərlədiyini söyləyn razi'yə görə, filosof olmaq həqiqətə sahib olmaq deyil ayrıca, yolda, və həqiqət yolunda olmaqdır.

(A) razi və beş əzəli ilkə və yaradılış:Razi'yə görə, islami gələnəyə tərs, və ilham aldığı yunan fəlsəfəsi gələnəyinə uyğun olaraq, yaradıcıyla birlikdə, maddə, ruh, məkan, və zamanda, əzəlidilər.

Razi'yə görə, şəkil vermə olaraq yaratma, yalnızca yaratma əməlinin failini deyil eyni zamanda yaratma əməlinin onda qaym olacağı bir dayanağı, yəni maddəni (həyulanı), və ayrıca əzəli olan maddə isə onun qayim olabiləcəyi bir yeri, yəni boşluğu lazım qılır. Ərsətu'da olduğu kimi, cismin işğal etdiyi bu yer, cisimdən bütünüylə bağımsız olan sonsuz kollı məkandır. Eyni şey, zaman üçündə keçərlidir. Əlbətdə bu, ərsətu'nun hərəkətə bağlı, ölçüləbilir və sınırlı zaman görüşündən fərqli olaraq, mütləq zamandır.

(B) razi və əxlaq:razi əxlaq görüşünü «bütün filosofların xucası» deyə dəyərləndirdiyi soqratyən əxlaq anlayışına və platonvən pəsikülüjjisinə (zəhin biliminə) dayandırır. Əxlaq tibəqi platonda olduğu kimi, metafizikə tabedir. Radikal bir dualizm içində, insan, ruh və bədən olaraq iki onəsərdən mıdana gələr. Bunlardan gərçəkdən var olan, əzəli və əbədi olub, bədən qarşısında mütləq bir bağımsızlıq içində olan ruhdur. Bədən sadəcə ruhun amaçlarını gərçəkələşdirəbilməsi üçün bir arac olaraq vardır.

İnsanın özəyi olan ruh, üç parçaya ayrılır. Bunlar ilahi ruh (əql), heyvani ruh, və nəhayət şəhəvi və ya nəbatı, ruhdur. Razi'də, Ərsətu'da olduğu kimi, ruh, son təhlildə rasiynel parça və ağıldışı parça deyə ikiye ayrılır. Aqlın görəvi, yaradılışı, yaradıcısını və evrən düzenini bilməkdir. Onun əxlaq anlayışının iki təməl ərdəmi, Buna görə, bilgəlik və ədalətdir. Və buda təfəkkür, yəni fəlsəfə ilə mümkündür.

Əksi durumda, ruhun, ağıldışı parçası, hər növ kötülük və ərdəmsizlik qaynağı olaraq basqın çıxar, və ruhu təməldə məkan, maddə və zamandan oluşan bu dünyaya ayid bir ünsür halına gətirər, bu dünyaya məhkum edər. Kötülük yada şeytani eyilimlərin başında hırs, tamah, öfkə, yalan, oburluk (acgözlük), sərxoşluq, cinsəl dürtü/ mühərrik, dünyəvi şərəf düşkünlüyü və ölüm qorxusu gəlməkdədir.

1-4-farabi`, İkinci öyrətmən və ya müəllime sani,

islam fəlsəfəsinin ən önəmli qurucu filosoflarından biri və dünyanın «ən böyük filosoflarından biri olan» farabi`dir (AlFarabius, Avennasar) (mş 950 -870). Farabi`nin tam adı əbu nəsr məhəmməd ibn uzluq tarxan olub, o batıda alfarabius və ya əlnəsər adıyla tanınır. O, yunan məntiq və fəlsəfəsinə, ona bütünüylə yabancı bir kultural atmosferə, başarıyla uyğunlaşdırdığı səbəbiylə, birincisi Ərəstu olmaq üzərə, «İkinci öyrətmən yada ustad» anlamında «müəllim-e sani» ünvanına layiq görülmüşdür. Farabi` olohiyət, nübüvvət və məad inancının yanı sıra, platon və yeni-platonculuqdan aldığı bəzi ünsürlər alar və məşay fəlsəfəsindən, olduqca sağlam bir seçici sistem qurar.

O, türüm öyrətisi bir yana qoyularsa, psikooloji, bilgi nəzəriəsi və metafizikində tamamen ərəstucu bir tavrı tutar, ayrıca platonun dövlət və yasalara dayanan siyasət fəlsəfəsinə, böyük bir məharətlə, çağdaş siyasi duruma uyqulamağı başarır.

Farabi`yə görə, vəhi, fəlsəfəni öncəleyn təməl bir olqu və siyasi yasadır. Və əlbətdə ilahi yasa öyrətisinin, açıq olmadığını iləri surər. platonun «Toplumu kim yönətməlidir» sualına, filosof-kral cavabını verər. Onun

nəzərində, yasa qoyucu, digər insanlara necür yaşayacaqlarını söyləyəbilməsi üçün, doğru-yanlış bilməlidir. Və bu üzdən onun, filosof və eyni zamanda peyğəmbər olması lazımdır. Bilgili təxəyyül gücü yüksək olmalıdır.

**(A) farabi` və metafizik:** farabi` metafizik alanında bir bütün olaraq ərəstunu təqib edər və metafiziki, ontoloji-teoloji olaraq üç bölümə ayırır: 1-maddi olmayan cövhərləri, və onların mahiyyətini, qonu edən teoloji; 2-varlıqların varoluşlarını qonu edən, ontoloji; və nəhayət 3-münfərid və özəl bilimlərin təməlini incələyn disiplin.

Farabi` və tanrının sifətləri: onun metafizikinin təməl mövzuları belədir: ilk nədən yada varlıq və ya tanrı, tanrının sifətləri, tanrının varoluşuna dayır qanıtlar, tanrının dünya ilə rəbitəsi, dünyadakı varlıqların ontoloji mahiyyətləri.

Onun metafiziki, sadəcə islam fəlsəfəsi və teolojisində deyil ayrıca quran dada ifadə edilən, tanrıdan başlayaraq ən aşağıya, maddəyə qədər uzanan hiyerarşik varlıq anlayışı vardır, və tanrı evrənin yaratıcısıdır.

Buna görə, tanrı heçbir şeyin ondan məntiqi və ontoloji baxımdan öncə gələməyəcəyi və yenə heçbir şeyin ondan ontoloji yöndən və ya varlıq baxımından üstün olamayacağı mükəmməl varlıqdır. Yenə, o əzəli və əbədidir; heçbir sıxıntıdan, olumsuzluqdan və ya putansiyalitetdən (bilquvvəlikdən) təsirlənə bilər deyildir. Ötə yandan, tanrı nə maddə və nədə form olub, bunları özündə birləşdirmə zorunluluğu və ya sorumluluğunda olmayan varlıqdır. O özündən başqa heçbir amacı olmayan, öz varlığı yenə bizzat özündən başqa hər hansı bir şeydən türəməyən varlıqdır. Olumsuz sifətlərinə gəlinə, tanrının ziddi yoxdur; bölünəməz. Ötə yandan, ilk nədən yada tanrı, maddə olmayaraq, cövhər baxımından ağıl olan varlıqdır. O, ən yüksək gərçəklik və ən təməl həqiqət olub, ən mükəmməl, ən sevgili və ən cömərd varlıqdır.

Farabi və tanrı dəlilləri

onun ilk dəlili, ortaçağda ilk kəz, əziz anselmus əl ilə formulə edilən məruf ontoloji dəlilin, toxum halındakı ilk haləti sanılır. Farabi`yə görə, tanrı ilk

olaraq vardır, ondan daha çox kəmal sahibi olan bir varlıq düşünüləməz, tanrı haqda yoxluqdan söz ediləməz; onun varlığı bir an üçün yox sayıldığında, bu durum məntiqi imkansızlığa yol açar və varlığın oluşumu, və düzəni açıqlanamaz halə gəlir.

Digər dəlil, «ilk nədən dəlili» və ya «evrənbilimsəl dəlil»yən bir haləti olaraq, onun özəklə varoluş arasında verdiyi metafiziki ayrımaya dayanan imkan dəlilidir.

Özək-varoluş (zat-vücut) ayrımına görə, (sonralar akviinas`da böyük önəm qazanar) maddi cövher yada varlıqlar, mürəkkəb varlıqlar olub bir özəklə bir varoluşdan meydana gəlirlər. Özəklə varoluş, yalnızca zehinsəl bir ayrım deyil, eyni zamanda gərçək olan bir ayrımdır, çünki belə bir ayrım sayəsində biz bir şeyin, var olub olmadığını bilmədən, nə olduğunu bilirik. Tüm varlıqlar üçün mətrəh olan bu ayrım, tanrı üçün keçərli deyildir, çünki tanrının özəky var olmaqdır. Tanrı özəky etibariylə zorunlu (vacib) olan, var olması və varlığını dəvam etdirməsi üçün başqa bir nədənə ehtiyac duymayan varlıqdır.

Buna müqabil, duyusal dünyanın varlıqları, tanrı kimi zorunlu deyil, mümkün varlıqlardır; varlığa gəlib getmələrindəndə bəlli olduğu üzərə, maddi cövher yada varlıqların özəkləri varoluşlarını içərmədiyi üçün onlar zorunluluqla var olmazlar. Bu varlıqlar yox sayıldıklarında, hər hansı bir məntiqi imkansızlıq mətrəh olmaz. Hətta bir möhtəməl varlığın yoxluğu (gənəl varlıq düzəni içində fərq belə ediləməz.

Farabi`nin işlətdiyi üçüncü tanrı dəlili teleoloji dəlil və ya düzən və amac qanıdır. Ona görə, evrəndə var olan mükəmməl düzən, tanrının əsəri, onun ədaləti və cömərdliyinin (bəxşiş) Sonucudur. Bu iki ilahi özəllik sayəsində, evrənin müxtəlif bölümlərinin hər biri, ədalətə uyğun biçimdə və hamısıda bir bütün olaraq birbiriylə uyum içində düzənlənmişdir.

Farabi və varlıqların sınıflanması:farabi`nin varlıqları sınıflamasında ilk mərhələdə mütləq və ən mükəmməl varlıq olaraq tanrı, «ilk nədən»dir. Sonra «İkincilər», yəni göy kürələri və sayılarına təqabul edən doqquz ağıl

alanıdır. Varlığın üçüncü düzeyi, tanrı ilə ayaltı evrən arasında vasitə və aracı durumda olan müəssir ağıldır.

Dördüncü düzeydə bəsit və tinsəl bir varlıq olan ruh (nəfs) yer alır. Nəfs göy cisimlərində dayirəsəl hərəkəti, insan, heyvan və bitkilərdə də biyoloji, fizyoloji, fizyonomik və psixoloji hər tür fəaliyyəti ifadə edir. Beşinci və altıncı varlıq düzeyində, birbirinə bağlı form və maddə yer alır. Bunlardan form müəssir və şəkil verici, maddə isə pasif və şəkil alıcıdır. Bu iki bəsit ilkinin birləşimiylə ayaltı evrəndə öncəliklə topraq, hava, su və atəş oluşur. Maddi varlıq alanının təməldəşləri olan bu dörd kök maddənin hər birində soyuqluq-sıcaqlıq, quruluq-yaşlıq kimi dörd qarşıt keyfiyyət bölünür. Bu keyfiyyətlərdən ikisinin olması sonucunda bir qarışım yada ilk somut maddə və ya cisim meydana gəlir. Bu prosesin ilk aşamasında inorganik varlıqlar, sonrada orqanik varlıqlar yer alır.

Burası artıq farabi'nin cisimlər alanı dediyi, gök cisimləri, dörd ünsür, mədənlər, bitkilər, heyvanlar və insanlardan meydana gələn maddi varlıq alanıdır.

Buna görə, bütün bir varlıq alanı, farabi'də son təhlildə ayüstü aləm və ayaltı evrən dəyə ikiye ayrılır. O ayüstü evrəndə doqquz göysəl kürə yada fəlk'lə bunları yönədən doqquz hərəkət etdirici və ya ağılın var olduğunu önə sürər. Bunlardan ilki, dünyanın ətrafında yirmi dörd saatda birkəz dönmə ən dış fəlkədir. İkinci, sabit ulduzların olduğu kürə yada fəlkə olmaq durumundadır. Geri qalan yeddi kürədə isə sırasıyla o zamanlar bilinən beş gəzəyənlə günəş və ay yer alır.

Farabi və tanrı-evərn rabitəsi: farabi metafizikində Sonrakı addımda, bu hiyerarşik varlıq zəncirinin nəcür meydana gəldiyini, açıqlayır. Farabi bu işi islam dünyasına plotinos'dan intiqal etmiş olan məruf südur və ya evrənsəl ağıllar teoreisiylə görər. Farabi varlıq teoreisi baxımından spiritualist/tinsəlci sayılır, o Ərəstu və yeni-platoncu fəlsəfədən alan məlzəməylə, özəl bir türüm/ südur və evrən görüşü inşa edir, farabi türüm görüşündə, ərsətu'nun hərəkətin qaynağı olan nədənsəlliyə, islam inancı gərəyi, naqis olduğunu izafə edir. Burada mütləq olan tanrı

eyni zamanda mütləq ağıldır, öz özünü bilir, bu səbəblə özü tərəfindən bilinir. Yəni tanrı həm ağıl həm əğl edən həmdə əğl ediləndir.

(B) farabi və insan və əxlaq anlayışı

maddi evrən yada ayaltı aləmdə bütün varlıqları maddə-surət, varoluş-özək ayrımına tabe tutan farabiyə görə, insanın maddəsi bədəni, özək və ya formada ruhudur. Ruh, platonda olduğu kimi, birsıra parçalardan ziyadə, ərsətu'nun bildirdiyi kimi, birsıra qüvvələr və ya yetilərlə karakterizə olur. Bunlardan birincisi, ağıl ikinci təməl qüvvət olan şühud qüvvətidir, və üçüncüsü xəyal qüvvətidir. İnsanın nəhayi və ən yüksək amacı mutluluqdur. İnsan, mutlu olmaq üçün, tək başına bunu gerçəkləşdirmə güc və imkana sahibdir. Mutluluq Elə bir dəyərdir ki heçbir şeyə bir arac olmayıb, doğrudan doğruya bir amacdır, və bu, apaçıq bir şeydir. Mutluluq ağıl qüvvətinin həyata keçməsiylə meydana gəlir, və ağılın vəzifəsi bir şey üçün ən yüksək təmini yaratmaqdır.

(C) farabi və siyasət fəlsəfəsi:ərdəm iyi dəyərləndirilsə, mutluluq dalıca gəlir, amma insan, təcrid edilmiş bir halda deyil ayrıca iyi yönətilən bir Toplumda başqalarıyla iyi rabitələr içində yaşadığı və doğru yönləndirildiyi zaman ancaq ərdəmli olur. Başqa bir deyişlə, ərdəmli olabilmək üçün insanın iyi düzənlənmiş və doğru yönləndirilən ərdəmli Toplumlarda yaşama zorunluluğu olmaqdadır.

Farabi, toplum və dövlət yönətimini, insan beyninə bənzədir. platon kimi, hiyerarşik bir sıralama içində üç sınıflı bir toplum idrakını ortaya quyar, hər təbəqə yuxarıdan əmir alar və altdakılara əmir verir. Nəcür ki tanrı əməl edir, və ya biyoloji cəhətdən, beyin, insanı yönətar, eyni şəkildə siyasi və ya ictimai cəhətdən, hiyerarşinin ən təpəsində, özü başqaları tərəfindən yönətilməyib, tamamilən yönətar bir idarəci, bir peyğəmbər olur. Hiyerarşinin ən alt basamağında, fəlsəfi həqiqətdən yoxsun, və özlərini belə idarə etməkdən aciz insanlar yer alır.

1-5-ibn sina

ibn sina (buxaralı 980-1037) əsil adı əbuəli hüseyin ibn abdullah ibn sina olan, Buna müqabil ortaçağ kristiyan dünyasında Avicenna adıyla tanınan, böyük islam filosofudur.

[İbn sina m.980 ilində buxarada anadan olaraq, və türk dünyasının qəlbində və türk kultürünün təsiri altında böyüyərək, dünyaca ünlü bir türk düşünürüdür. [Buxara haqqında ilk kitab, nəşəxi tərəfindən m. 932 «h. 320» ilində ərəbcə olaraq «buxara tarixi» adında yazılar, bu kitab 200 il sonra farscaya çevrilər. «Səfhə7-8»də belə yazır: «boxara bir suluq yer və qamışlıq ydı... Turkustandan adamlar gəldi və oranı abad elədilər...»]. Araşdırmacılara görə, uyğarlıq tarixinin ən böyük möcizəsi olaraq h.Musa, h.Əysa, h.Məhəməd, eyləyə bildilər, bir din şəmsiyəsi altında milyarlarca insanı bir araya toplusınlar, yenə onlara tay bir bənzərini ibn sina islam kultürü üçün edər, və islam kultürü və uyğarlığının zirvəsində mərkəzi bir rol oynar. Gərçəkdəndə islam fəlsəfəciləri islam düşüncə tarixində kəlamdan fəlsəfəyə geçşi sağlayanın əlkəndi; bu fəlsəfəni terminoloji, yöntem və məsələlər lahazından sistəmləşdirənin farabi`; öz dönminə qədər gələn bu zəngin birikimi yenibaşdan işləyərək böyük bir kolliyat halında dəyərləndirənin isə ibn sina olduğunu düşünrlər.

Ibn sina, sadəcə bir böyük filosof olmaqla qalmayıb, eyni zamanda güclü bir alim yada bilgin olaraq həm islam dünyasında həm də kristiyan batıda böyük bir ün qazanmışdır. İbn sina fəlsəfə və özəlliklə metafizik alanındada güclü izlər buraxar. Və fəlsəfəni, ən yüksək nöqtəyə daşıyır. Ərstuya çox şey burclu olmaqla birlikdə, özəlliklə epistemoloji və metafizikində yeni-platoncu öyrətiləri bənimsədiyi üçün heçbir şəkildə onu ərəstucu kimi dəyərləndirmək olmaz. Olduqca geniş qapsamlı bir sistem meydana gətirən ibn sinanın, ilk böyük başarısı Ərəstu fəlsəfəsiylə platonik fəlsəfənin qüsursuz bir səntezini olmuşdur.

Ibn sinanın bilgi anlayışı:ibn sina ağıl yürütməni dörd aşamalı olaraq bildirər:

1-maddi və ya bilqüvvə ağıl: teorik ağıl boş bir lövhə kimi, mütləq bir pütansiyalitə (bilqüvvəlik) halı içində olmaqla birlikdə, tüməlləri qavrama, əql edilirləri idrak etmə yetənəyinə sahibdir, ağılın bu epistemoloji mövqeyəti maddi ağıl adlanır. Ağılın bu durumu, ilk maddənin heç şəkil almamış halına bənzədilir. 2-bilmələkə ağıl: maddi ağıl ilk əql edilirləri, yəni rasiynel düşüncənin təməl düzənini meydana gətirən («bütün, onu meydana gətirən parçalardan böyükdür» və ya «bir şeyə eşit olan iki şey arasındada bir eşitlik vardır» türündən) soyut məntiqi öncülləri və ya (çelişməzlik ilkəsi bənzəri) apriori ilkələri qavradığında, görəli olaraq pütansiylə halə gəlir və beyləliklə bilmələkə ağıl düzeyi ortaya çıxar. 3-bilfel ağıl: ağıl bu düzeydən etibarən, ikinci əql edilirləri qiyasdanda yararlanaraq qavramağa yada çıxarsamağa müstəid halə gəlir. Və bilfel ağıl düzeyinə yvksəlmiş olur. 4-müstəfad ağıl: ağıl bu düzeyə yüksəlirkən ən yetgin halə gələr və Buna müstəfad ağıl deyilir.

(C) ibn sinanın insan və ruh anlayışı: o, özündən öncə ki bir çox yunan və islam filosofu kimi, insan varlığı mətrəh olduğunda, doalist bir görüş bəniməsr. Buna görə, insan mürəkkəb bir varlıq olub bir ruh və bir bədənədən meydana gəlmişdir.

Ibn sina, tibqi platon kimi ruhun üç parçadan oluşduğunu söylər. üç parçalı ruh sırasıyla nəbati, heyvani və əqli parçalardır. Bu parçaların bütünlə olan rabitəsi, türün cinslə olan rabitəsi kimidir. Parçalardan hər biri, nəbati ruh, qaraciyərdə, heyvani ruh, qəlbə, və əqli ruh, beyində olacaq şəkildə, bədənənin bəlli bir orqanında oturur.

Ibn sinaya görə, insanlar, nəbati və heyvani ruhları, Təm digər heyvanlarla paylaşır. Ama insan, əqli ruha sahib olduğü üçün heyvanları, eyləminin qüsursuzluğu və isaləti baxımından sınırsızca aşma yetənəyinə sahibdir. Əqli ruhun, biri pratik ağıl, digəri isə teorik ağıl olmaq üzərə, iki vichəsi yada boyutu vardır.

Bunlardan pratik ağıl, bədənə ək olaraq, nəbati və heyvani ruhlarla teorik ağıl arasındaki rabitələri düzənləyib yönləndirir. Əqli ruhun ikinci boyutu isə teorik ağıldır.

Bu teorik ağıl, birsıra mələkə yada duyulara sahibdir. Bu yetənk yada duyulardan birincisi, ağıla fiziki duyulardan gələn məlumatdan hərəkətlə, bir nəsnə və ya epistemik bir ubəjə inşa etmə imkanı vern ortağ duyudur. İkinci mələkə isə alqılanan nəsnənin surət yada imgəsinə sahib olan xəyal gücüdür. İbn sinanın psixologiyasında bunu, təsvirləri hafizədə birləşdirib ayıran və yeni təsvirlər meydana gətirən təxəyyül yetisi təqib edir. İbn sina lahazından dördüncü güc yada mələkə alqılanan təsvirə bir anlam yükləyən qavrayış yetənidir. Onun burada verdiyi klasik örnəyə görə, qurd alqısından, insan üçün təhlikə anlamı çıxarsanır.

(D) ibn sina və metafizik: ibn sina fərqli yerlərdə fərqli isimlərlə, metafiziki beş ayrı bölümə ayırır: 1-birlik-çoxluq, nədən-sonuc, qüvvə-fel kimi bütün varlıqlar üçün keçərli olan (gənəl anlamların bilgisini araşdıran bölüm; 2-üsul və ilkələri araşdıran bölüm; 3-tanrının varlığını, birliyini, sifətlərini və bu sifətlərin gərçəkdə nə anlama gəldiyini araşdıran bölüm; 4-mərtəbə olaraq tanrıdan sonra gələn ilk tinsəl cövhərlər ilə bunlardan sonra gələn ikinci mənəvi cövhərlərin (göklərdən sorumlu, ərşi daşıyan, doğani idarə edən, oluş və pozuluş dünyasında olanları düzənləyən cövhərlərin) isbatı mövzusunu ələ alan bölüm və nəhayət 5-gök və yerin cisimsəl cövhərlərinin sözü edilən mənəvi cövhərlərə boyun əyişini və bunlar arasındakı rabitəni incələyən bölüm.

Ibn sina və tanrının varoluşu: onun metafiziki, hiyerarşik bir varlıq anlayışı içində, ilk və ən gərçək var olan, maddi olmayan cövhər olaraq zorunlu varlığa, yəni tanrıya dayanır. İbn sinaya görə, çevirimizdə varoluşlarını gözləmlədiyimiz varlıqlar, özləri gərəyi mümkün yada möhtəməl olan varlıqlardır onlar özlərində, özləri gərəyi heçbir zorunluluq daşımazlar. Var olmamaları heçbir təzad olmadan düşünləbilən varlıqlardır.

Ustəlik mümkün varlıqlar bir nədənsəlik zənciri içində yer alırlar; yəni, onlar bir nədəni olan, varoluşlarını özlərindən deyildə özlərinin xaricindəki bir şeydən alan varlıqlardır.

Yunan düşüncəsindən təsirlənən və filosof yönü olduqca qüvvətli olan ibn sina, kəlamçıların yaratımcılığını [bu görüşə görə tanrı maddə və dünyanı yarardır] əlbətdə qəbul edəməzdi. Bunun yerinə, o tanrını dünyadan, onun varlığının bəsit və zorunlu olması olqusuyla ayırdı. Tanrı maddə və formdan meydana gələməz; o bəsit və saf varlıq olmaq durumundadır. Tanrıdan, yalnız maddi olmayan, özək və varoluşdan mürəkkəb olan ağıllar türər; maddi varlıqlar isə özəklərini meydana gətirən form ilə maddədən meydana gələn mürəkkəb varlıqlar olub varoluşlarını tanrıya borçludurlar.

Ibn sina beləliklə, yunan fəlsəfəsinin dünya görüşüylə islami yaradımcılıq öyrətişi arasındakı təzaddı ortadan qaldırır. Buna görə, o yunanlı filosoflarla bərabər, zaman içində yaradılışı rədd edərkən, dünyanın əzəli olduğunu mətrəh edir. Ayrıca bir yandanda kəlamçıların birlikdə, dünyanı bütünüylə və əzəli-əbədi olaraq tanrıya bağlı halə gətirir.

Ibn sinaya görə, tanrı yada zorunlu varlıq biricik, ən yetkin, ən gözəl varlıq və tək gərçəkdir. Bu baxımdan başqası onu sevsin yada sevməsin, o öz özünü sevər; bu səbəblə o sevgi, sevən və seviləndir; eşq, aşiq və məşuqdur; o yenə həy, qadir və mürid olub, bu keyfiyyətləri öz özünü bilməsinin sonucudur. Zorunlu varlığın bilgisində mətləqdır. Tümüllər və ya düşünüləbilir olanlar (məqulat), onları sonsuz bir şəkildə düşünen ilahi ağıldadır, zira düşüncə, düşünen və düşünülen tanrıda bir və eyni şeydir.

Ibn sina və türüm(südur) öyrətişi: ibn sinaya görə, var olanların tanrıdan türəməsi onun bilgi, düşünmə və qavrama fəaliyyətiylə, öz özlüyünü bilməsiylə yaxından bağlıdır. Tanrının öz zatını bilməsi, biləndə bir çoxluğa yol açmaz; çoxluq doğrudan doğruya tanrıdan çıxmaz. Bir olandan sadəcə bir çıxabilir.

Tanrıdan südur edən ilk varlıq olan ilk ağıldan doğar; ilk ağlın buo bilmə fəaliyyətindən üç şeyin varoluşu çıxar: o, öz ilkə yada yaradıcısını düşünürkən, ikinci əqli; öz özəyini zorunlu deyə bilirkən, bir ruh yada nəfsi və özünü mümkün deyə tanırkən, ilk göyün cismini (birinci fələk

yada kürəni) yaradır. İkinci ağlıda eyni biliksəl fəaliyyət içində başqa bir üçlünün doğuşuna yol açar. İbn sinaya görə, eyni şey üçüncü ağıl üçündə mətrəh olub, bu sürəc ayaltı evrəni yönətən onuncu ağıla, müəssir yada fəal ağıla gəlincəyə qədər təkrarlanar. Ayrıca ibn sina, farabi'nin südur teorisini də təkmillədən.

(E) ibn sina və əxlaq: ibn sinaya görə əxlaqın nəhayi amacı olan yetkinlik, iki ayrı türə ayrılar: pratik və teorik yetkinlik.

İnsan hər nə qədər pratik yetkinliyə yetişincə ərdəmli olub eyləm baxımından kəmalə ərmış, təbii olaraq istək və arzuların ölçülü tətəminindən həz alacaq şəkildə bəlli bir mutluluğa haq qazansada bu mutluluq yetərli və tətmin edici bir mutluluq olmaqdan uzaqdır. Buna görə, şühud gücünün iki aşırı uc arasındakı dəngəsi olaraq iffətli, öfkə gücünün dəngə halı olaraq igid, şəxsin hər növ psixoloji yatqınlığı ilə ictimai rabitələrində qurduğu dəngə olaraq hikmət dolu və nəhayət, nəfsin tələblərini bəlli bir dəngədə tutmaqla bağlı olan adil bir yaşayış, müsəlmana əlbətdə bəlli bir mutluluğa yetişmə imkanı verir. Ayrıca bu olsa olsa, ölümdən sonra yetişiləcək gərçək mutluluq üçün bir hazırlıq olabilir.

İbn sinaya görə, insanı, insan edən şey, mütləq insana xas olan əqli ruhdurki insanı gərçək mutluluğa yada əbədi səadətə, pratik kəmalə, teorik yetkinliyə yetişdirir.

(F) ibn sinanın siyasət və din fəlsəfəsi:

İbn sinanın vəhi-fəlsəfə bağlamında düşüncəsi farabi'nin fikrinə bənzər. İbn sinaya görə, sezgi gücü bəzi insanlarda yox deyiləcək qədər azkən, bəzilərinədə olduqca yüksək səviyələrə çıxabilir: bu halda, ibn sinaya görə, peyğəmbərin göysəl ağıllardan sadəcə bilginə alış tərzi deyil ayrıca alınan bilginin necəliyidə filosofun bilgisindən fərqlilik göstərir. Peyğəmbər müəssir ağıldan bütün əql edilirləri «birdən alır.» Bu fikri vəhy daha sonra xəyal gücündən keçərək insanlara yetişdirilir. Tanrının iyiliyini, onun insanlar üçün qoymuş olduğu quralları insan varlıqlarına ilətməklə yükümlü olan peyğəmbərin ən önəmli görəvi, dünya mutluluğu

və əbədi səadət üçün lazım bilgini vermək və əxlaqi ərdəmləri öyrətməkdir. Tanrının nəcür bir varlıq olduğu, onun vəhdaniyyəti və ötəki sifətləri, ölümdən Sonrakı hayatın keyfiyyəti kimi mövzularda peyğəmbərin insanlara bilgi axtarmaqla yüklü olduğu mövzulardır. Bununla birlikdə, peyğəmbər bu mövzuları insanlara hərkəsin anlaya biləcəyi bir dillə, rahat qavranabilən «misallarla» anlatır. Demək ki insana açıq yetkinliyin doruq nöqtəsini, əxlaqi ərdəmə yetişmək üçün lazım olan eyləm və düşüncənin birlik və bütünlüyünü həyata keçirən peyğəmbərdə görən ibn sina, islami Toplumun düzənini ilahi hikmətə uyğun olaraq düzənləmə görevini peyğəmbərə verir. Çünki peyğəmbər öz gəlişimi üçün lazım bütün əxlaqi özəlliklərə sahibdir; eləki bu özəlliklər, ona sadəcə özgür düşüncəni həyata keçirmə imkanı sağlamaqla qalmayıb, başqa insanlar üçün yasalar və ədalətin tasisı yoluyla qurallar qurma yetəngi qazandıran olqun və yetkin bir ruha şəkil verir. O, bütün bəşəri iyiliklərin qaynağında olan ədaləti təsis edən şəxs olmaq durumundadır.

1-6-əbureyhan məhəmməd ibn əhməd əlbiruni əlxarəzmi (m. 973-1051/1048) (h. 362-443)

əbureyhan biruni xarəz`min başkəndi kas`da bugünkü şahabbas vəli yaxınlarında anadan olar. Xarəzm dolayları çoğunluqla türklərin oturduğu bülğələrdir. Onun ana dilinin peçənlərin türkcəsinin təsirində qaldığı qəbul edilməkdədir. Biruni, 44 yaşlarında gəznə`lərin qoruması altında çalışmağa başlar. Birününin, ibn sina ilə tartışmaları olmuşdur, iyi bir araşdırımacı olan Biruni, bir çox dil bilirdi. Ərəbcə, farsca, sanskritcə, iybranica, süryanca, yunanca və türkcənin bəzi dialektləri bildiyi dillər arasındaydı. Biruni bəzilərinə görə, 114, bəilərinə görə 180 kitab yazdığı bilinməkdədir.

Biruni və təcürbəçi bilim adamı: biruni bilimsəl yontəmlə çalışmağı sevən bir bilgindi. Nəql və söyləntiləri olduğu kimi qəbul etməz, çeşitli qaynaqları qarşılaşdırırdı. Hətta qaynaqların sağlamlıq dərəcəsinə araşdırırdı. Əqli əsas alır, gözləm və təcürbə etməyi sevərdi. Hipnotizmanı rəd edər və

büyüclüyə qarşı çıxardı. Hindlilərin əlacla ölünü diriltmə iddalarının tənəsuxla qarışıq yanlış inanclardan olduğunu söylərdədi. Avcıların müziklə geyiki yaxalamalarının, təlqin və hıpnotizməyə bağlı olduğunu bildirdi. Astrolojiyə (talebinlik, falçılıq) çox güvənməzdi. Ancaq bilimsəl gərçəklərə uyması oranında astrolojiyə başuvrduğı olmuşdur. Fal, üfürük (püfləmə), uğursuzluq, ulduza baxma usulləriylə gələcəkdən xəbər verməyi doğru bilməzdi. Bilimsəl yəntəmlərlə ömrün uzunluğunu təsbit etməyə çalışmışdır.

Biruni və fizik bilimi: dünyanın yuvarlaqlığı və döndüyü üzərində durduğı bilinməkdədir. Yer çəkimini təsbit edər. Günəşin yerdən uzaqlığı, sabit və gəzəyən ulduzların durumları və ay`in hərəkəti haqqında gözləmlər ortaya qoyar. Özəlliklə fiziki cuğrafiyanın gəlisməsində təsirli olmuşdur. Şəhrlər arasındakı məsafələri ölçmüş, enləm, boylam və dünya çevrəsi üzərində çalışmalar ortaya qoymuşdu. Hənzuz yirmi yaşlarındaykən yarıçapı 10 arşın olan bir kürə düzəldərək ölkələrin yerlərini işartlənmişdir. Işığın hızının səsdən çox olduğunu təsbit etmiş, 29 maddənin özgül ağırlığını (vəzne məxsusunu) ölçmüşdür. Bu ölçülər bugünün bilgisinin vardığı sonuclara yaxındır. Duz ürətimi və mädən işlətməsi mövzularında da əmək sərf etmişdir.

Biruni, riyaziyyatın trigonometri (müsəlləsət)dalında çağına görə çox dəyərli çalışmalar apararaq ona yön vermişdir. Triqonometri funksiyəlarının (tabelərinin) birər oran və sayı keyfiyyətində olduqlarını söylənmişdir. Sinus, kosinus və tanjant funksiyonlarına sekant, kosekant və kontenjant funksiyonlarını əklənmişdir.

Təqvim və kronoloji açıısından zamanına görə islam dünyasında çox geniş çalışmalarda olmuşdur. Bu çalışmalarına qanıt olaraq olağanüstü bir qaynaq keyfiyyətində «asarulbaqiyyə ən əlqrun əlhaliyyə» adlı əsərini göstərbilirik. Bu kitabdan birününin çağının çeşitli ulusları və uyqarlıqlarıyla yaxından ilgilnədiyini də anlamaq mümkündür.

«Əlqanun əlməsudi» adlı əsəri də astronomi cəhətindən çox dəyərli bir qaynaqdır. Rəsəd etmə və rəsədxana qurma cəhətindən islam

mədənitinə böyük xidmətlər etmişdir. Oruc və namaz vaxtları, islamda astronomiyə olan niyazını artırmışdır, məmun zamanında önəm qazanan rəsəd işləri getdikcə gəlmiş və biruni ilə önəmli bir aşamaya yetişmişdir. Onun Xarəzmi zicinin təməlləri adlı əsərinin ibranicə çevirisi hazırlanmış və avrupaya tanıtılmışdır.

Biruni və kopernik ayrı ayrı günəş tutulma düzləmi əyimiylə (günəş tutulma səfhəsinin şibi: incline plane) ilgili çalışmalar aparmışdılar. Biruni bu əyimin sabit olduğunu, ölçülərdə qarşılaşılacaq kiçik fərqlərin gözləmə və alət yanlışlarından qaynaqlandığını söyləmişdir. Kopernik isə günəş tutulma düzləmi əyiminin sabit olmadığını söylədi. Beləcə biruni doğru, kopernik isə yanlış sonuca varmışdır.

Biruni, birləşik qablar ilkəsi (mürtəbitə qablar qanunu), su qaynaqlarının yararlı bir şəkildə işlədilməsi, quyulardan yüksəklərə su çıxarılması və kanalların yararlı hala gətirilməsi mövzularında da çalışmışdır. Biruni, kimiya, büyü (cadı) və əfsun kimi təməlsiz düşüncələrə inanmamışdır. Butlara tapınmanın anlamsızlığını dilə gətirmişdir.

Biruni və yaradılış fəlsəfəsi: biruni`yə görə bir bilim dalında uzmanlaşmaq istəyən şəxsin bütün bilimlərin ən azından (gənəl ilkələrini öyrənən bir filosof olması lazımdır. Biruni, aləmin var olmasının bir ilk nədəmə bağlı olduğunu söyləmişdir. Daha açıq ifadəylə evrənin allah tərəfindən yaratıldığını doğrulamışdır. Dünyada olan hər şeyin, insanın doğasına uyğun olduğunu, bunun bir rastlantı sonucu olamayacağını bildirmişdir. Biruni evrənin hadis olduğunu yəni yaratıldığını bəlirtmək üçün bu görüşə dayanmışdır: cisim bir-birini izləyən hadisələrdən ayrılmaz. Hadisələrdən ayrı düşünüləməyən nəsnə, Hadisələr kimi sonradan olmadır. O halda cisim qədim yəni öncəsiz deyil, hadisdir, yaratılmışdır.

Biruni görüşünü açıqlarkən bu məntiqi ortaya qoyar; Hadisələrin bir-birini izləməsinin sonsuz olması düşünüləməz. Əgər düşünülürsə zamanın öncəsiz olduğu sonucu çıxar. Zamanın sonsuz olması isə imkansızdır. Çünki zamanın bir parçası olan mazi, azlıq-çoxluğa müsaid sınırlı bir vəqiədir. sayıya dayanan hər olqu da bir başlanqıca sahibdir. Başqa bir

deyimlə sayılı nəsnə, birdən başlar və bəlli bir sayda son bulur. O halda zamanın başlanqıcı və fərz edilən bir anda sonu vardır. Bu durumda zamanın sonlu olduğu və sonradan meydana gəldiyi ortaya çıxar. Sonuc olaraq zaman sonludur və bu səbəblə aləm yaradılmışdır. Geçmiş illərin miqdarını və sayısını isə qiyas yoluyla bilmə imkanı yoxdur.

Biruni, əxlaq fəlsəfəsinə önəm vermişdir. Ona görə igidlik, yalnız özünü deyil, başqalarını da düşünməkdir. Lazım olduğunda toplum üçün sıxıntıya qatılanmaqdır.

Biruni və evərim nəzəriyyəsi: [burada insan evrimi haqda biruni'nin nəzəriyyəsi verilir, bu mətləb cənab feyzullahi vəhidin məqalələrindən alınmışdır, bu nəzəriyyəni araşdırmaq üçün məqalənin əslilə birlikdə biruni'nin kitabına rücu olunmalıdır. Əbureyhan biruni belə yazır : «insan o biri canlı heyvanlara görə çox roşd edibdir və diqqətlə baxarsaq o qədər qabağa gedibdir ki itgillər səviyəsindən ayısovlar və sonra büzinəgillər səviyyəsinə çıxıb və sonunda insani qiyafiyə yetiribdir» [qaynaq : bir cildlik ərək sözlüyü, şəms təbriz dərgisi sayı 125, feyzullhi vəhid). Bir haldaki davin insan evrim nəzəriyyəsinə 19. Yüzildə verib, biruni 9 Yüzilə ondan öncə belə bir nəzəriyyə vermişdir. Hər halda keçmişdə olan bilginlərimizin haqqında daha çox araşdırmalar lazımlı olacaqdır.]

Bütün bu nədənlərlə biruni, türk bilim və düşüncə tarixinin ən böyük və ən rəngli bilginlərindən biridir. Hətta George sarton"un dediyi kimi dünyanın yetişdirdiyi sayılı böyük şəxslərdəndir.

Biruni ərəbcə və farscanı ana dilindən sonra öyrənmişdir.. O zamanında ərəbcənin bilim dili olaraq önəmini vurqulamışdır, və bu sözü «dəricə övülməkdənsə ərəbcə söyülməyi daha yey sanıram» yazmışdır. [Qaynaq 62; s 132]

2. Bölüm

2-islami fəlsəfənin dirəniş dövrü

birinci və ikinci bölüm «cəvizçi fəlsəfə tarixi» və «fəlsəfənin əsasları» kitablarından xülasə edilərək və bir sıra artırımlarla verilir, bu fəsilləri verməkdən hədəf, əsl mübahisə başlamadan öncə oxuyucuları, o zamanın fəlsəfi hərəkətləriylə və düşüncə odaqlarıyla tanış etməkdir. Bu bölümə qəzali və ibn roş`dun fəlsəfəsi haqda ümumi fikirlər ortaya qoyularkən, Sonrakı bölümə daha çox, fəlsəfə, bilim və ağıl yönü cəhətləri mübahisə olunacaqdır.

2-1-qəzali

islam fəlsəfəsinin, gələcəyi yada yazqısı üzərində ən bəlli edici təsiri qoyan, heç şək yox ki qəzalinin (Al-Ghazali, tuslu 1058-1111) tutumudur. Çünkü qəzali, islamın doğusunda, yəni ən stratejik bölgəsində, əlkəndinin başladıb farabi`nin ama özəlliklədə ibn sinanın sürət qazandıraraq davam etdirdiyi din ilə fəlsəfənin birliyini təmin etmə hərəkətiylə, dini fəlsəfə yoluyla əqliləşdirmə sürəcinin, müstəqim və qeyrmüstəqim sona çatdıranıdır.

Tək bir adamın bunu nəcür edəbilməsi, yəni bir fəlsəfə çığırını qapataraq, təsəvvüfi fəlsəfə çığırını, ağılcı fəlsəfəyə tamamilən qarşıt bir gönül fəlsəfəsini inşa edəbilməyi nəcür başara bilmiş olduğunu, sadəcə qəzalinin dövründə olduğu qoşullar ilə onun fikri qüdrətinə bağlamaq lazımdır. Onun yaşadığı dönəm, dışarıdan xaçlıların, içəridəndə batinilərlə ismaililərin çalışdığı, siyasi cəhətdən ağır bir çalxantı, hətta bohran dönəmiydi. Qəzali, işdə belə bir bohran dönəmində, islam toplumuna eyni inanc, duyqu və düşüncə doğrultusunda yeni bir dinamizm qazandırmaq amaciyla ortaya çıxmışdı. Bu amacını yabancı qaynaqlara yox, islamın öz qaynaqlarına dayanaraq gərçəkləşdirməyə çalışması təsirli oldu. Güclü zəkası, ehyacı fikirləri, yol göstərici eleşdiriləri və rəbbani

şəxsiyyət ilə dönəmə və islam düşüncəsinin Sonrakı uzun yüzillərinə damğasını vurdu.

Onun fəlsəfədəki təsirini bir ayrı cəhətdə hume və kant'ın fəlsəfədə etdiyi təsirlə müqayisə etmək olar. Bununla birlikdə, hume və kantın öz çağlarının fəlsəfəsinə yönəlik eleştirilərinin fəlsəfəni metafizikdən arındıraraq, bilimi təməlləndirəcək və dəstəkləyəcək bir fəlsəfə idrakının bayraqdarlığını etdiyi; hər qoşul altında, din yada metafizik və gələnek qarşısında fəlsəfədən və ilərləmədən yana bir eleştiri olduğu yerdə, qəzalinin fəlsəfə eleştirisi, hər nə qədər özünün doğrudan doğruya belə bir amacı olmamış olsada rasiyalist fəlsəfəni ortadan qaldırmaq üçün bir səmbol halına gələr. Ayrıca, bunu tam bir yol ayrımında ortaya qoyması, və sözlərinin doğru tavrı kimi görünməsi, qarşıt və seçənək söyləmə və təvirləri tündən təsirsizləşməsinə səbəb olmuşdur.

Qəzalinin fəlsəfə eleştirisi: qəzali öncəliklə bir yontəm tartışması ortaya qoyaraq, ardından, ağılı heçbir alanda kəsin bilgiyə varamayacağı sonucona varar. Bu çərçivə içində fəlsəfəyə, özəlliklə yunan tərzli fəlsəfənin özünə hücum etməyə başlar. Onun əsəri «təhafot əlfəlsəfə» də fəlsəfənin din üçün kəsinliklə zərərli olduğu mətrəh olar.

Qəzali, filosofların ilahyatla bağlı bəlli başlı mövzuların çözümündə iləri sürdükləri iddaların kəsin və iqna edici qanıt yada dəlillərə dayanmadığını bildirər.

Qəzaliyə görə, məşai filosoflar rasiyənəl dəlillərlə qanıtlanması mümkün olmayan yontəmlər işlədərk, əzəli evrən və başlanğıcsız zaman fikrini savvınlər və yaradıcı tanrı inancından inhiraf tapmasına səbəb olurlar; tanrının bilgisini insanın bilgisiylə qarışdıraraq dəyişən varlıqlarla bağlı bilginin onları bilənlərdədə dəyişməyə yol açacağı öncülündən hərəkətlə tanrının yalnızca özünün bilincində olduğunu və ya təməlləri yada bütün əşyayı təməl bir bilgiylə bildiyini iddaa edərlər, allahın bilgisini sınırlayarlər; və platondan bəri sürəgələn ruhun bəsitliyi və geyrmaddiliyi təzinə dayanaraq, axirət hayatının sadəcə ruhani bir hayat, axirət mutluluğunda əqli və mənəvi duyumlardan ibarət olduğu şəkildəki

fikirləriylə cismani dirilişi rəd edərlər, duyu həz'ləri və ya dərd ləriylə bağlı quran öyrətilərini xalqın əxlaqi tərbiəsini amaclayan səmbollar olaraq dəyərləndirərlər.

O, sonuc olaraq, bütün bu fikirləri qoranda yer alan sərih açıqlamalarla tərs düşdükləri və peyğəmbərləri yalanladıkları üçün fəlsəfinin iman lahazından zərərli olduğu və filosofların təkəfir edilmələri lüzumu qənaətinə varır.

Qəzali bu haqda filosofların, düşüncələrini, imanın əsaslarına ayqırı olduğunu və bu səbəblə kafir sayılmaları lüzumunu bildirər və onları üç qrupa ayırar: materyalistlər (dəhriyun), doğalcılar (təbiyyun) və metafizikçilər yada teistlər (ilahiyyun).

Bunlardan materyalistlər gərçəkdən var olan biricik şey yada cövhər olan maddənin əzəli olduğunu, evrəndə gözləmlənən düzənin maddənin öz gəlişmə yasalarının bir sonucu olduğunu mətrəh edərlərkən, doğallıqla bir yaradıcının varlığını inkar edirlər.

Doğalcılar yada teistlər isə bir yaradıcının və ya ağıllı bir tanrının varlığına inanmaqla birlikdə, onun dünyaya müdaxilə etməsinə izin verməzlər və bir epi fenomən (yan ürün/hasil) olaraq gördükləri ruhun tinsəliyini və bu səbəblə də ölümsüzlüyünü rəd edərlər. Teistlər, materyalistlərlə doğalcıların yanlışlarını gözlər önünə sərməklə birlikdə, qəzalinin baxış lahazından, ən azından evrənin əzəli olduğunu mətrəh etdikləri, tanrının bilgisini sınırladıkları və hamısından da önəmlisi, türüm öyrətiləriylə ilahi yaratmanın evrənsəl bir determinizmə tabe olmasından sorumlu olduqları üçün imanin özlüyünü savaqlamaları bir yana, dinə digərlərindən daha böyük bir zərər verirlər.

Quran`ın ruhu ilə (gənəldə fəlsəfə, özəl olaraq da yunan fəlsəfəsi arasında bir böyük uçurum olduğuna inanan qəzaliyə görə, farabi və ibn sinanın ən böyük yanlış haq yolunu buraxaraq batili təqlid etmələri, dinin pozitif olqularını metafizik sistəmlərə qurban etmələri və bu Səbəblə, islam dinini önyarqılı bir fəlsəfə sistəminin baxışıyla yorumlamalarıdır.

Təhafot`da qəzali, filosofların tam yirmi başlıq altında topladığı görüşlərini şiddətlə eleştirir.

Qəzali və evrənin əzəliliyi: islam inancına uyğun olaraq, evrənin tanrı tərəfindən mütləq yoxluqdan, içində olunan andan bəlli bir uzaqlıqda olan keçmişin bəlli bir anında yaradılmış olduğuna; tanrının yalnızca formaları deyil ayrıca formaların yanısıra maddəni və bəlli bir başlanqıcıyla sonu olan zamanı da yaratdığına inanan qəzalinin ən çox rahatsız olduğu fəlsəfi görüş, Kitabın təqribən olaraq dördə birini bu mövzunu tartışmağa və çürütməyə ayırdığı, maddənin və ya evrənin əzəliliyi görüşü və məsələsidir.

Filosofların evrənin əzəliliyinə dair qanıtları, qəzaliyə görə, nədən və iradə qavramlarıyla bağlı üç varsayım yada öncülə dayanmaqdadır: 1-hər sonucun bir nədəni vardır; 2-nədən-sonuc xaricində başqa bir xarici qüvvətin yardımıyla eyləmdə olmalıdır; 3-nədən (illət) var olduğunda və ya iradi bir eyləmdə olunduğunda, o doğrudan doğruya sonuca nədən olmalıdır.

Varsayımları qanıta uyquladığımızda, evrənin yoxdan varlığa gəlməsinin bir nədəni olduğunu söyləməmiş lazımdır; bununla birlikdə, bu nədən fiziki bir nədən deyildir; çünkü fərziyə gərəyi evrəndə belə bir fiziki nədən zətən var deyildi. Yada bu fiziki nədən bəlli bir zamanda tanrının iradi bir eyləmiylə vücuda gəlmişsə əgər, bu təqdirdə ilahi iradənin özünün başqa bir nədən tərəfindən bəlli edilmiş olması lazımdır. Ama onun xaricində Hənz heçbir şey var olmadığından, buda mətrəh olamaz. O zaman, filosoflar, qəzaliyə görə, bizi o iki seçənkdən sununcusunu qəbul etməyə zorlarlar: ya tanrının varlığından heçbir zaman heçbir şey zühur etməmişdir ki, evrən vara olduğu üçün bunu qəbul etmək zətən mümkün deyildir-yada evrənin onun iradəsinin vasitəsiz bir təsiri olaraq əzəldən bəri var olmuş olması gərəkməkdədir.

Sonuca, təxmin ediləcəyi üzərə, şiddətlə qarşı çıxan qəzali, üç qəbul yada öncülə saldırır. Evrənin tanrı tərəfindən seçilmiş olan bəlli bir anda onun iradəsindən nəşət etdiyi inancının ağıl ilkələri və ya məntiqin

prensiplərini heçbir şəkildə ixlal etmədiyini savvnan qəzaliyə görə, (1) ilahi iradənin bir nədənə bağlı olmadan eyləmdə olabiləcəyinə inanmaq bütünüylə məşrudur; (2) yada ən azından, bu nədənin tanrının iradəsi xaricində olmayıb, onun bizzat özündə var olduğuna inanma gərəyi vardır. (3) üstəlik sonucun doğrudan doğruya nədəni təqib etməsi lüzumu məntiqi bir zorunluluq deyildir. Zətən bütün güclük, filosofların ilahi və ya kolli iradəsini, insanın cüzi iradəsindən hərəkət edərək, yanlış bir tərzdə qavramağa çalışmalarından qaynaqlanmaqdadır. Tanrının iradəsi, tibqi onun mütləq bilgisinin insanın sınırlı bilgisindən bütünüylə fərqli olması kimi, insanın iradəsinə heç bənzəməz.

Deməkki qəzaliyə görə, tanrı, mütləq və özgür iradəsiylə hər şeyi hər zaman yaratmağa qadirdir. O, tanrının evrənin yaradılması üçün bəlli bir anı əzəldə seçməsinə anlaşılar qılacaq sağlam bir nədən yada ilkənin olmasının, zaman içindəki bütün anlar birbirlərinə bənzədiyi üçün imkansız olduğunu söyləyən filosoflara qarşı, tanrının evrəni yaratmaq üçün istədiyi anı tərcih etmə qüdrətinə sahib olduğunu söylər. Zətən tanrı bu özgürlüyə sahib olmasaydı, onun iradəsi, mütləq yox, sınırlı olması lazım olacaqdı.

Evrənin əzəli olduğunu qanıtlamağa çalışan filosofların tutarsızlıqlarının ən böyüğü, qəzaliyə görə, onların bu haqda türüm teorisinə başvurmalarıdır. O teorini qaranlıq üzərinə qaranlıq, boş və güvənilməz bir təxmin olaraq dəyərləndirirkən, türüm görüşünü bənimsəyənlərin nə evrəndəki çoxluq və düzəni açıqlayabildiklərini, nədə dərinədən sarıldıqları «birdən yalnızca birin çıxdığı» öncülünə rəğmən, tanrının mütləq birliyini qoruyabildiklərini söylər.

Varlığın tanrıdan, tibqi işığın günəşdən çıxdığı kimi, adətə özözündən zərürətən daşdığını bildirən qanıtın ən önəmli güclüyü, teorinin tanrının mütləq bilgisini ortadan qaldırması yada kəsin olaraq sınırlamasıdır.

Qəzali və tanrının bilgisinin nəligi: türüm öyrəti(teori)sını bənimsəyən filosofların, demək ki qəzaliyə görə, eyni bağlamda düşdükləri ən təməl yanlış, onların, öyrətinin bir gərəyi olaraq tanrının öz özünü bilməsiylə

yaratmanın eyni şey olduğunu düşünmüş olmaları və sistemlərində tanrının yalnızca tüməlləri, yəni cinsləri və türləri və doğa yasalarını bilib tikəlləri, somut Hadisələri və şeyləri bilmədiyini söyləmək durumunda qalmalarıdır. Yunan düşüncəsində platon, islam fəlsəfəsindədə farabi tərəfindən ortaya qoyulmuş olan bu ayrım, qəzaliyə görə, dini yıxacaq, tanrını ən təməl sifətindən yoxsun buraxaraq ateizmlə sonuclanacaq qədər zərərli bir ayrımdır. Necəki tanrının sadəcə tüməlləri bildiyi iləri sürüldüyündə, onun zaman-üstü aşqınlığı içində ona yaxarib dua edən möminlərin dualarını duymayacağının, bununla inanların özlərinə «tanrının mənə nə yararı var?» Deyə sormalarına yol açacağının qəbul edilməsi lazımdır.

Qəzali südur yada türüm öyrətisini bənimsəyən filosofların tanrının bilgisini sadəcə tüməllərin bilgisiyə sınırlamalarının ən önəmli nədəninin, onların tanrını dəyişimdən bağışiq tutma istəkləri olduğu inancındadır. Filosofların qanıtına görə, bireylər, tək tək nəsnə və Hadisələr, davamlı bir dəyişim içindədir. Dəyişim mətrəh olduğunda, bilgidə bilinənə tabe olduğu üçün dəyişmək durumundadır. platon və Ərəstu kimi filosoflar, tikəllərin dəyişim olqusu səbəbiylə bilinməyəcəyini, bilginin hər zaman tüməllərin və (gənəl yasaların bilgisi olduğunu mətrəh etmişdilər. Ayrıca hal bundan ibarət deyildir. Bilginin mövzusu olan şey yada bilinən dəyişincə, sadəcə bilgi deyil ayrıca o şeyi biləndə dəyişmək, hətta ona bir şəkildə tabe olmaq, dahası onun buyruğu altına girmək durumunda qalır. Bu nədənlə tanrı tək olanları, tikəlləri bilsəidi, onunda dəyişməsi lazim olacaqdı. oysa tanrı mütləq olaraq dəyişməz olan varlıqdır. İşdə bu durumun bir sonucu olaraq, tanrı tikəlləri və ya cüzi olanı bilməməkdədir. Tanrının sadəcə öz özəkinini və tüməlləri deyil ayrıca tək tək varlıq və Hadisələrində hətta bir toz danasını biləbildiyini savunan qəzali, bu dəlilə bilginin bilənin özəkinə ayid bir keyfiyyət yada bağintı olduğunu, bilinənin dəyişsə belə, tanrının özəkinin dəyişməyib, eynən öz halında qaldığını söyləyərək cavab verir.

Qəzali və nədənsəllik (illiyət): qəzalinın yunanlı filosoflarda və bu filosofların görüşlərini islam inancıyla bağdaşdırmağa çalışan müsəlman filosoflarda şiddətlə eleşdirdiyi başqa bir qonu da onların nədənsəllik ilkəsinə dörd əllə sarılmaları, təbii Hadisələri yenə təbii nədənlərlə açıqlamaları, qısacası duğadakı düzənliliyi təbii nədənsəlliyə bağlamalarıdır. Filosofların nədənsəllik bağlamında, doğaya içkin olan yasalılığı qəbul etmələri, onun gözündə bir kəz daha küfürlə eşanlamlıdır çünkü onların evrəndə vüqu tapan Hadisələrin onların doğa yasaları adını verdikləri ilkələrə ayqırı və ya qarşıt olaraq meydana gləbiləcəklərini qəbul etməmələri ilahi iradənin inkarından başqa heçbir şey deyildir. Əgər filosofların dedikləri doğru və təbii nədənsəllik ilkəsi keçərli isə tanrının iradəsi keçərsiz halə gələcəyi kimi, təbii olaraq möcüzələrədə yer qalmayacaqdır.

Təbii yada fail nədənsəllik yerinə tanrısal nədənsəlliyi geçirməyi və beləliklədə təbii nədənlərin öz başlarına atil şeylər olduqlarını, onlara heçbir şəkildə iradə yüklənəməyəcəyini, mütləq özgür olan ilahi iradənin ona xarici heçbir yasayla sınırlanmayıb, möcüzələrə yol açabiləcəyini göstərməyi amaclayan qəzali, heç şəkk yox ki öncə təbii nədənsəllik ilkəsinin keçərsizliyini qanıtılmaq üçün çalışır. Daha doğru bir deyişlə, nədən-sonuc bağlılığını qəbul etməklə birlikdə, bu bağlılığın doğanın ondan gələn bir zorunluluq olaraq görülməsinə qarşı çıxan qəzaliyə görə, belə bir zorunluluq bilimsəl olaraq qanıtlanamaz. Onun doğanın ondan gələn bir zorunluluq olaraq təbii nədənsəlliyə dönük rəddiyəsi bağlamındakı stratejisi, tibqi hume kimi, nədən ilə sonuc arasında zorunlu bir rabitə olmadığını istidlali olaraq göstərməkdən meydana gəlir. Susuzluq ilə su içmək, yanma ilə atəş, ışıq ilə günəşin doğuşu arasındakı rabitənin heçbir şəkildə zorunlu bir rabitə olmadığını savunan qəzaliyə görə, keçən terimlərdən biri digərini məntiqi olaraq lazım qılır deyildir. Çünkü atəşin yaxmayabiləcəyini, suyun susuzluğu gedərməyə biləcəyini düşünməkdə məntiqi cəhətdən heçbir təzad yoxdur. O bizim yalnızca, filosofların aralarında nədənsəllik bağı olduğunu söylədikləri

nəsnələrin birbiri ardısıra gəldiklərini, bənzər Hadisələrin hər zaman birləşmiş halda olduqlarını gözləmlədiyimizi söylər. Bu isə onlar arasında, zorunlu bir bağlantı deyildə sadəcə bir ardışılıq rabitəsi olduğunu qanıtlar:

qəzaliyə görə, sonuc nədəni izlər, nədənle birlikdə ortaya çıxar ama onun içindən çıxmaz. Deməki təcrübə və gözləmlər, yalnızca iki hadisənin ard arda gəlişini sapdamaqla/təsbit etməklə sınırlı qalır. Bunlardan birinə nədən, digərinə sonuc adının verilməsi tamamilən bu iki hadisənin ard arda gəldiyini görməyə alışmaqdan qaynaqlanan bir dil məsələsidir və bunlar arasındakı qarşılıqlı rabitənin zorunluluğu yönündəki hökümdə bizzat alışqanlıqın təlqin etdiyi zorunlu olmayan bir yarıqdır.

Zorunluluq qavramı yalnız və yalnızca məntiq alanına ayid bir qavram olub, bir imkanlar yada möhtəməlliklər alanından ibarət olan təbii alanda zorunluluğa yer yoxdur. Örnəyin atəş ilə yanma arasındakı rabitə, onlar möhtəməlliklər alanına ayid olduqları üçün kəsinliklə zorunlu bir rabitə deyildir. doğadakı nəsnələr və ya Hadisələr arasındakı rabitələrdə zorunluluğa bənzər bir şey varsa əgər, bu özəkləri etibariylə birbirlərinin xaricində və ya birbirlərindən ayrı olan terim yada Hadisələrin davamlı təkrarlanmaq surtiylə, zəhinlərimizdə birləşik halda görünmələri səbəbiylədir.

Filosofların nədənsəl zorunluluq dedikləri şey, demək ki qəzalinin gözündə, təbii bir zorunluluq deyil ayrıca sadəcə bir alışqanlıqdır yada eyni anlama gəlmək üzərə, psixoloji bir zorunluluqdur. Atəş-yanma bənzəri bütün təbii varlıq və Hadisələr arasındakı sözdə nədənsəl rabitələr doğanın özündəki bir zorunluluqdan qaynaqlanmayıb, tanrının o şəkildə iradə və təqdir edib yaratmasının bir sonucudur. Çünkü atəş cansız bir şeydir və cansız bir şeydə məntiqi olaraq gərçək anlamda bir nədən və fail olamaz. Durum belə oluncada təbii nədənsəlliyin yerinə tanrısəl nədənsəlliyi iqamə etmədə və bu səbəblə, möcüzələrin mümkün olduğunu mətrəh etməkdə heçbir saqınca yoxdur.

(B) qəzali və təsəvvüf: dini ağıl yoluyla təməlləndirmə yoluna heç meyl etməyən, tanrının rasiyənə bir tərzdə bilinəbiləcəyini söyləyənlərə şiddət ilə qarşı çıxan, qısacası fəlsəfədə aradığını tapmadığı kimi aradığını tapanları küfurlə suçlayan qəzali, ən sonunda gönül yoluna girib, təsəvvüfi görüşü və həyat tərzini bəniməsə. Ona görə, təsəvvüfi ünsürlər dinin ən canlı bölümünü meydana gətirib, dini həyatı tam bir həqiqətə döndürür. Gərçəkdə uzun illər quşqunun pəncəsində qıvrandıqdan, islam düşüncəsinə kötü bir şəkildə sirayət etdiyini düşündüyü yunan tərzli fəlsəfəni çürütdükdən sonra, qəzali nurların nuru tanrının özünü quşqudan qurtardığını görür. Qəzali belə bir yönəlim içində, təsəvvüfün praktikindən və ya dini bir təcrübə, vəsul və ya hülul umuduna qapılmazdan öncə, təsəvvüfün teorik boyutu üzərində durur; tanrının sifətlərini, insan ruhunun mahiyyəti qonusunu, allahın evrənlə olan rabitəsini və mistikin ittihad və ya vəsul təcrübəsi üçün vəzgeçilməz olan yaşayış bilgəliyinin təməl ünsürlərini ələ alır. Ya əhl sünneti təsəvvüfə yada heç olmazsa təsəvvüfə əhl sünnetə yaxlaşdırmaq istəyən qəzalinin, bununla birlikdə özəlliklə tanrının sifətləri ilə bağlı görüşlərinin çox böyük ölçüdə quran'a dayandığını bəlirtməkdə yarar vardır. Ona görə, tanrı özündə bir olan, bənzəri və əvvəli olmayan qədim varlıqdır. Bütün varlığın nəhayi və ən yüksək, biricik nədəni olan tanrı yenə, varlığın yetkinliyinə sahib olan biricik həqiqətdir. Var olan sadəcə odur; yalnız o haqdır və başqa hər şey batildir. Şükr edəndə Şükr ediləndə odur; sevəndə seviləndə odur.

Ayrıca qəzali, yunanlı filosofların təsiriylə tanrının təməldə ağıl və ya öz özünü əql edən (düşünən) düşüncə olduğunu mətrəh edən filosoflardan əsas, tanrının təməldə yaradılışın nədəni olan iradə olduğunu savunmaq baxımından ayrılır. Bu isə əlbətdə fəlsəfənin rədd edilib dinin və ya teolojinin olumlanması anlamına gəlir. Ona görə, öz eyləmlərinin iradə edicisi olub, öz iradəsindən sadir olacaq hər eyləmin dayanağı və qaynağı durumunda olan tanrı, az və çox, böyük və kiçik, xeyir və şər, yarar və zərər hər şeyin qəzası, yaraqısı və iradəsiylə meydana gəldiyi varlıqdır.

Digər filosoflar kimi tanrının aşqın yönünü vurqulayan, onun yaradıcısı olduğu zaman və məkanın sınırlılığının ötəsində olduğunu hər fürsətdə söyləyən qəzali, bir yandanda tanrının zaman və məkan düzəni olaraq evrənə içkin olduğunu söyləməyə çox diqqət edər. Onun iradəsi evrənin hər yerində təzahür edərkən, əzəli-əbədi bilgəliyi və cəmalı özünü yaratılmış olanların gözəlliyi və etişamında göstərir.

Sadəcə tanrıdır özündən qayim olan, eyləki onun xaricində olan hər şey onun sayəsində vardır. Onun zati xaricindəki hər şey yox olucudur və bu əzəldən əbədə hər durumda keçərlidir. Başqa varlıqlar ancaq tanrı səbəbiylə və onun sayəsində var olurlar. Buradan hərəkətlə, ondan başqa bir şeyin var olmadığı söylənə bilər. Əsil və gərçək varlıq yada nur tanrıdır; allahdan başqa şeylər isə özlükləri etibariylə yoxluqdan ibarət olub, allaha nisbətə və o səbəblə varlıq qazanırlar.

Yenə tanrının qüsursuz iyilik və mütləq gözəllik olduğunu, nurlar nuru olub, yaradıcı həqiqətdən başqa heçbir şey olmadığını söyləyən qəzali hər şeyə rəğmən, bütün bu sifətlərin onda nəcür olduğunu əqlən bilinməyəcəyini və insanın diliylə təsvirlənəməyəcəyini söyləməyə özən göstərir.

Onun gözündə tanrı evrəndə nə isə nəfs və ya ruhda insanda odur. Başqa bir deyişlə, nəcür ki tanrı evrənə həm aşqın və həmdə içkin isə ruhda bədənə eylədir. Tanrının insana öz ruhundan püflədiyi, onun sifətlərini və hətta özəkinə yansıdan ilahi qıvılcımla aydınlanmış olan ruh, eynən tanrı kimi görünməz, bölünməz, zaman və məkanla sınırlanmamış olub, kəmmiyət və keyfiyyət məqulələrindən bağısqıdır. Dahada önəmlisi, ruh yada nəfs, tibqi tanrı kimi iradədir yada ən azından insan tanrıya özəlliklə iradə baxımından bənzərlik göstərir. Bu, islam fəlsəfəsində iradənin ağıl, din yada imanında fəlsəfə qarşısında mütləq üstünlüyünü ifadə edən ən önəmli an yada uğraqdır.

Gərçəkdəndə qəzali bədənə sadəcə özünün bir aracı olduğu, öz başına hayat verən bir yaşama sahib olan və bədənə təcrübəsi altına alıb düzənləyən ruhun ən təməl ünsürünün düşüncə yada ağıl deyil ayrıca

iradə olduğunu iləri surər. İradə özgürlüyünə sahib insan üçün çox sayıda ehtimal mətrəhdir: insan ya maddə eşqi və ya bədən sevgisiylə bədəni tətminə yönəlir, yada özəlliklə iradəsi və özünü tanrıya yaxlaşdıracaq ərdəmli eyləmlərlə, tanrının o sözünə qulaq verərək gərçək qaynağına yönələbilir. Bunu başaşaabilən insanda, həqqin həqiqətinin özündə təcəlli etdiyi qəlbə, qəzaliyə görə, varlıq nəcürsə eyləcə açıq seçik qavranır. Şəxsin hər növ rasiynel çıxarım və ya tərkiablərdən bağımsız olaraq öz iç təcrübəsiylə yetişmiş olduğı bu bilgi sadəcə peyğəmbərlərə və yüksək bir əxlaqi arınmayı gərçəkləşdirəbilmiş olan vəlilərə verilən, duyu və ağıln ötəsinə geçəbilən qüdsi-nəbəvi ruhun bir məzhəriyyətidir.

Qəzali və etnik: indiki dünyada bir sıra dünya görüşlərini yaymaq üçün və ayrı deyişlə bir sözü digərlərinə qəbulləndirmək üçün, türlü yol yöntemlərdən istifadə edərlər, bu yolların biri etnik məsələsidir, beyləki bir sözü, daha düzgün və dəyərlı göstərmək üçün, qarşı mütəbəin soy kökü kullanılar, örnəyin əgər bizim mütəbəimiz türk insanları olsalar, Təbiətən əgər biz ilkcə deyərsək ki qəzali soyca türkdü, Təbiətən mütəbə qəzalinin sözlərinə daha müsbət şəkildə baxacaq həttə əgər bu sözlər ən yırııcı və anti demokratik sözlər olsada.

Bu mövzunu bu səbəblə mətrəh etdiməki arada sırada görünürki bəzi araşdırmaçılar və xüsusəndə onu savunanlar onun türk soylu olduğunu mətrəh edərlər bəlkə onun despotik sözlərini daha rahat biçimdə mütəbəə qəbul etdirəbilsinlər.

Nə yazıqkı bucür yol yöntemlər, məmuli danışıqlardada işəlnməkdədir, bucür məsələləri öncələr, mən tehranda daha çox görərdim örnəyin biri istirdi türklərin əleyhinə bir cok desin ilkcə bunu mətrəh edərdiki guya atası və ya anası türkdür və ya bir tərəfdən türklərlə ilişgilidir və sonrada türklərə qarşı hər tür qaralama sözləri ortaya qoyardı.

Qəzalinin soy kökü hər nə olursa olsun onun ilk mərhələ də sözləri və Sonrakı mərhələ də onun sözlərinin hansı yöndə etgi yaratdığı önəm daşıyır, əgər onun soyu bu etnikə bağlanarsa bizim boynumuza daha böyük görəv düşərki, onun fəlsəfə, bilim və ağıl qarşıtı sözlərini daha

dəqiq və daha düzgün şəkildə açıqlayabilək, çünki bu halda belə yıxıcı sözlər, bizim millətimiz üzərində daha çox etgili ola bilər. Ayrı örnək verərsək bir halda ki kəsrevi və ya həsən təqizadə və ya təqi ərani soyca bu etnikə bağlıydılar, ama yanlış düşüncələri üzündən; və türk kultürünə, dilinə və tarixinə üz çevirmələri sonuncu; ən çox zərəri türk insanına vurdular. Təbiətən düşmənlərdə bu hallarda (kəsrevə də xüdə kimi) ən çox faydalanmağa yönəlməli. Bucür məsələləri göz önünə alarsaq bu məsələnin nə qədər önəmli olduğu daha aydın şəkildə anlaşılabılır. Qəzalinin soy kökü və onun necə ayrılıqçı hərəkətin xidmətində olduğu haqda, üçüncü bölümün əvvəlində yetərinə bilgi verilmişdir, burada onları təkrarlamağa gərək yoxdur.

2-2-qərbdə islam fəlsəfəsi

islamın qərb bölgələrində, və xüsusən andolos və mərakeşdə, fəlsəfə bəlli bir çərçivə içində gəlişər, buradakı filosoflardan ən adlımları, ibn məsərrə (883-931); ibn bacə (1095-1138), və ibn tofeyl (1105 -1186) kimilərə işarə etmək olar, ayrıca ibn rüşd və ibn ərəbi də bunların son düşüncələri kimi verilməlidir, burada uç ilk bilgin, şərqdə olan filosofların izindən gətdikləri üçün daha artıq açıqlama verilməyəcəkdir, maraqlılar, «cəvizçi fəlsəfə tarixi»nə rücu edə bilərlər, ama son iki alim yəni ibn rüşd və ibn ərbi, bu Kitabın kunsu olduğu üçün daha geniş şəkəlidə mübahisə olunacaqdır.

2-3-ibn rüşd

islam dünyasında, fəlsəfənin xüsusən yunan tərzli fəlsəfənin ən böyük təmsilcisi, çoxları tərəfindən ibn rüşd (1126-1198) olaraq qəbul edilir. Ərəstucu fəlsəfəni islam düşüncəsinə uyğunlaşdırar. O din ilə fəlsəfə arasında heçbir uyuşmazlıq və təzaddın olmadığını düşünər. O ərsətu'nun siyasət xaricində qalan Tümü əsərlərinə birinci sınıf şərhlər yazır, bunlar fəlsəfənin kristiyan düşüncəsi tərəfindən anlaşılmasında böyük rol oynar, və bu səbəblə böyük «şarəh» kimi tanınır. İbn rüşd, yənədə, ərsətuçuluğu, ona yabancı ünsürlərdən, özəlliklədə yeni-

platoncu təsirlərdən arındıraraq, müəllimə əvvəl, yəni Ərəstu məktəbi çərçivəsində yeni başdan inşa edər. Nəhayət, ibn rüşd fəlsəfəni onu islam inancına ayqırı bulanlara qarşı böyük bir güclə savvınar. Gərçəkdəndə filosofların dinsizliklə ittiham edildiyi bir dönməndə, fəlsəfəni savvınar. Əsərləri ən iyi durumda yasaqlanan, ən kötü durumdada yaxılan filosofa və əsərlərinə, o zamanlar gərçək bir qaranlıq içində olan kristiyan avrupa, sahib çıxar, beləliklə o bilim və fəlsəfə bayrağının, islamdan kristiyanlığa geçişinin səmbolu olmuşdur.

ibn rüşd və metafizik: ibn rüşd din-fəlsəfə rəbitəsində, öz metafizikinin ana xətlərini ortaya qoyar. Onun, metafiziki, şəkk yox ki bir «bir» və ya «tanrı metafiziki»ndən çox, bir «varlıq metafiziki»dir. Çünkü ona görə metafizik, varlıq olaraq varlığı, fizik biliminin incələdiyi varlıq tərləriylə bunların ilk nədənə varıncaya qədər bütün ilkələrini qonu alan gənəl - teorik bir bilimdir. Başqa bir deyişlə, ibn rüşd islam fəlsəfəsinə yeniplatoncu fəlsəfədən intiqal edən türüm şemasını qorumaqla birlikdə, onda önəmli tədillər etmiş və eşbiçimli, yəni eyni ilkələrin həm ayüstü evrən və həmdə ayaltı almdə geçərli olduğı bir evrən tərhı içində, var olanların varlığını ərəstucu bir şema və ya maddə/form analizi bağlamında yəni hilomorfik bir çərçivə içində ələ almışdır.

Ibn rüşd və ilk mühərrik və ya tanrı: ilk mühərrik yada hərəkət etdirici və ya tanrı, onda tibqi Ərsətu`da olduğı kimi həm bütünüylə gərçək həmdə tək tək hər varlığın öz feli durumunu son təhlil də ona borclu olduğı edimsəllik ilkəsi olaraq, cisimsəl olmayan cövhəridir.

Ibn rüşd və tanrının sifətləri: tanrının varoluşunu birsıra dəlillərlə qanıtladığına inanan ibn rüşd, daha sonra tanrının sifətlərini tartışmağa geçər. Bu haqda ilk ələ aldığı sifət, birlikdir. İbn rüşd birlik xaricində, tanrının yeddi sifətini daha sayar. Bunlar bilgi, hayat, qüdrət, iradə, eşitmə, görmə, və kəlam sifətləridir. Qəzalinin filosofların allahın cüziləri bilməsini açıqlayamadıqları ittihamına qarşı, ibn rüşd ilahi bilgi ilə bəşəri bilgi arasında sadəcə bir isim bənzərliyi olduğunu, bu səbəblə onun bilmə şəklinin insanların bilmə tərzinə qiyas ediləməyəcəyini söylər. O, iki bilgi

türü arasındakı fərqliliyi, insanın bilgisinin bir sonucun, oysa tanrının bilgisinin bir nədən məsulu olduğuna işarə edərək açıqlar. Buna görə, evrənin yaradıcı nədəni olan tanrı, nədən olmağa dayanan bir bilgiyə sahibdir. Başqa bir deyişlə, tanrı tikəlləri, onların varlığa gəlməlrinə nədən olmaq surətiylə bilir, oysa insanın bilgisi bu tikəllərin varlığa gəlməlrinə bağlıdır. İbn rüşd, ötə yandan ilahi bilginin tanrının ilk mühərrik olması olqusunda təməlləndiyini mətrəh edər. Buna görə, tanrı onun nədən olacağı hər hadisəni əzəli olaraq bilir; yəni, onu insanlar kimi, Hadisə vüqu tapdığı zaman deyildə tamamən bilməkdə olduğu üçün idrak edər.

Hayat sifətinə gəlincə, ibn rüşd tanrının bu sifətinin doğrudan doğruya bilgi özəlliyinin bir sonucu olduğunu söylər. O, ilahi iradə və qüdrət sifətlərində tanrının özəksəl və zətə özəllikləri olaraq ortaya qoyar. Bunun nədəni isə yaradılmış hər varlığın, onun varoluşunu istəyən və bunu etmə qüdrətinə sahib olan bir failin varoluşunu lazim qılmasıdır. Tanrının kəlamıyla bağlı sifətə, ibn rüşd, quran`ın tanrının kəlamının təzahürü olub olmadığıyla, onun əzəlimi yoxsa yaradılmış mı olduğuyla bağlı tartışmanın gündəmə gəlməsi nədəniylə özəl bir önəm verir. Ona görə, ilahi kəlam bilgi və qüdrət sifətlərindən çıxar çünkü kəlam bunlardan daha çox birşey deyildir. İlahi kəlamın mələklər və ya peyğəmbərlərə yendirilən vəhilər aracılığıyla onu ifadə etdiyini bildirən ibn rüşdə görə, quran əzəli-əbədidir ayrıca ona dəlalət edən sözcüklər tanrı tərəfindən yaradılmışdır. Və ibn rüşd nəhayət, tanrının, tibqi yaratmış olduğu əsərlə bağlı hər şeyi görərək və eşidərək bilən sanatçı kimi, yaradılmış olan hər şeyi, başda görmə və eşitmə olmaq üzərə, hər tür bilmə tərzini işlədərək bildiyini ifadə edər.

Aləmin kökəni: evrənin qaynağı haqdada ibn rüşd, Aləmin zaman içində varlığa gəlməsinə nədən olan əzəli bir iradə anlayışının öz içində tənəqüzlü olduğunu söyləyərək, qəzalinin və əşəri kəlamcılarının yaratma öyrətiminə qarşı çıxıb, ərəstucu bir yaxlaşım bənimsər.

Biz insanlar bir şey etməyə qərar verə bilər, eynilə olmadan öncə bəlli bir sürə bəkləyə bilərik; ayrıca belə bir durum tanrı üçün mətrəh olmaz. Tanrı üçün arzuyla eynilə, iradə ilə fəl arasında bir boşluq olunmaz; o, bu səbəblə tanrının, zamansal bir varlıq olmadığı təqdirdə, ələmi zaman içində yaradamayacağını iləri sürər. İbn rüşd, işdə bu çərçivə içində, ərsətinin, yeni-platoncuların və kəlamcılarının «evrənin yaradılışıyla» bəqli görüşlərini yetərincə iyi bir şəkildə inclədiyimiz təqdirdə, «daha az quşqulu və mövcud varlıq düzəninə daha uyğun düşən görüşün ərsəstucu görüş olduğunu» rahatlıqla görəbiləcəyimizi söylər. Buna görə, ilahi yaratma, bir şeyləri yoxdan var etməkdən çox, maddə və formu bir araya gətirmə yada qüvvəni fələ çıxarma eyniləmidir. O halda, evrənin maddə və formunu bir araya gətirən, biləşimi, yəni evrəni ortaya çıxaran yaradıcı, ibn rüşdə görə, tanrıdır. O, dahası bu yaratmanın davamlı olduğunu ifadə edər.

Ibn rüşd, insanın bilgisini tək bir ağıla, əbədi olan müəssir ağıla yerləşdirmiş və ruhun ölümsüzlüyünə kəsin olaraq qarşı çıxmışdır. İnsan öldükdən sonra, bədənə bəqli bütün aşağı varlıqlar yox olub gedər, yalnızca Təm insanlarda ortaql olan müəssir ağıl qalır. Müəssir ağıl tək olduğu üçün əzəli-əbədidir, ölümsüzdür.

(C) ibn rüşdun ələql və siyasət fəlsəfəsi:ibn rüşd, metafizikinə ək olaraq, ələqldə ərsəstunu izlər; tibqi Ərsəst kimi hər şeyin bir özəyi ya doğası olduğunu, bu doğanın o şeyin amacını müşəxxəs etdiyini savvnr. Buna görə, insan varlığında bir doğası olub, bu doğa insan davranışının yönəldiyi amacı bildirər. Bu amac isə insan lahazından mutluluqdur.

2-4-ışraq fəlsəfəsi

islam fəlsəfəsinin üçüncü önəmli fəlsəfə gələneyi, mistik və ya ışraqi fəlsəfənin yada aydınlanma fəlsəfəsinin oluşdurduğu gələnəkdir. Buna görə, islam fəlsəfəsində birinci gələneyi (gənəl olaraq məşay fəlsəfə, özəl olaraqda bu fəlsəfənin doruql nuqtəsini təşkil edən ibn sina fəlsəfəsi, onun islam inancını ərsəstucu terminoloji və fəlsəfi yaxlaşım

səntezləməsinin sonucu olan fəlsəfəsi təmsil edir. İkinci gələnek isə əndülüsdəki islam fəlsəfəsi, özəlliklə də ibn rüşdçülük tərəfindən təmsil edilmişdir. İşdə, biri doğuda, digərində batıda yer alan bu fəlsəfələrdən sonra gələn islam fəlsəfəsi gələneyi əsas etibariylə söhrəvərdir və ibn ərəbi kimi düşünürələr tərəfindən, böyük ölçüdə məşay və ya yunan tərzli fəlsəfəyə seçənək olaraq gəlişdirilmiş olan işraqi fəlsəfədir.

12. Yüzildə iranda başlayan işraqi fəlsəfənin əsas öncüsü qəzalidir; bu fəlsəfə, öncəliklə ibn sina fəlsəfəsi tərəfindən təmsil edildiyi şəkildə məşay fəlsəfənin və ya islam ərəstuculuğunun bəzi təməl düşüncələrinə dönük bir eleşdiri ortaya qoyar və bu fəlsəfənin bir sıra ayrımlarının xətalı olduğunu mətrəh edir. İşraqi fəlsəfə bu eleşdiriyə paralel olaraq, özəkin varoluşdan daha önəmli olduğu bir gərçəklik, və sezginin bilimsəl yada rasiynel bilgidən çox daha anamlı olduğu bir bilgi anlayışı gəlişdirir. Nurlar nuru olaraq tanrıyla onun yaratdığı varlıq arasındakı bağları təşrih etmənin bir yolu olaraq «nur» qavramını işlədən işraqi fəlsəfə, sonucda fiziki dünyanın tanrının bir görünümü yada təcəllisi olduğunu ifadə edən davamlı bir bütün olaraq gərçəklik təlqqisi ortaya qoyar.

«İşraq» sözcüyü, «günəşin doğuşu sırasındakı işıma, aydınlanma, parlama» kimi anlamlar verir. Burada, ağıl yürütməyə yada biliksəl ağılın fəalitinə gərək qalmadan, doğrudan içə doğma, iç aydınlanma, kəşif və mənəvi təcrübə ilə, sezgisəl, dolayırımsız, zamandışı bilgi alınabilinir. Ayrıca ontoloji cəhətdən, varlıq İlahi nurun təcəllisi sonucunda zühur edib gərçəklik qazanar; arınan insan nəfsi İlahi nurların təcəllisiylə aydınlanır və kəmalə ərə.

Bu tür bir düşüncə şəkli və ya işraqi fəlsəfənin yenədə ibn sinaya çox şey borclu olduğu qəbul edilir. Bunun nədəni isə ibn sinanın fəlsəfi karyerinin/həyatının sonlarına doğru, məşay fəlsəfədən üstün gördüyü, sezgini təmələ alan bir doğru fəlsəfəsi qurma girişimində olmuş, hətta belə bir fəlsəfənin məhdudəsi içində dəyərləndirilməsi gərəkən bir əsər, günümüze yetişməmiş «əlhikmət ülmüşriqiyyə» adlı əsəri qələmə almış olmasıdır. Necəki işraqi fəlsəfənin qurucusu söhrəvərdir, ibn sinanın doğru

hikmətini yenidən canlandırmaq istədiyini ayrıca əski iranlı rahib kırıllar tərəfindən təmsil edilən İlahi hikmətin qaynağını tanyiamadığı üçün bunu başaramadığını söylər. Yenə eyni qonuda qaynaqlar, söhrəvərdinin «həyy ibn yəqzan», «risalət üttəyr və selaman və absal» kimi səmbolik və alqorik əsərlərini oxumuş və bu əsərlərdən tasirlənərək, hikmətin və işığın anayurdunun doğu olduğu fikrini bənimsəmişdir.

Söhrəvərdinin əlbətdə ibn sinadanda tasirlənərək oluşdurduğu işraqi fəlsəfə içində, uzmanlar ən az iki ayrı gələnək və çox sayda filosof təsbit edib, onun islam dünyasında günümüə qədər yetişən olduqca canlı bir gələnək meydana gətirdiyini söyləsələrdə işraqi fəlsəfənin ən önəmli iki təmsilcisinin söhrəvərdi və ibn ərəbi olduğu qəbul edilir.

2-5-klasik islami fəlsəfənin son filosofu söhrəvərdi

1-söhrəvərdinin yaşanı (m.1154-1191. H 549-587)

şeyx işraq, və ya əsli adıyla desk, əbulftuh şeyx şəhabəddin yəhya ibn həbəş ibn əmirək söhrəvərdi, zəncan vilayəti yaxınında əbhər bölgəsinin söhrəvərd kəndində dünyaya gəldi. Söhrəvərdi, ilk təlimini həman kənddə tamamladı. Daha sonra, fəlsəfəyə, özəlliklə ibn sinanın görüşlərinə şiddətlə qarşı çıxacaq olan fəxrəddin razi ilə birlikdə, o dönəmdə elm mərkəzi olan mərağa şəhrinə gedər və şeyx məcdəddin ceili'dən hikmət və fiqh üsulu dərsləri aldı. Sonralar isfahana gedər və sufilərle tanış olar bu dönəm bayızid bəstami və həllac mənsur kimi ariflərdən etkilnəmişdir. Söhrəvərdi bu dönəmdə çoxlu fəlsəfi və ədəbi əsərlər yaradar.

Söhrəvərdinin təfəkkürü və mirası, sonralar füzuli, xətai, həbib, nəbati kimi böyük türk şairlərin düşüncə fəlsəfəsini təşkil verər.

Şeyx uzun müddət anadoluda gəzərək bir zaman diyarbkir, miyafrəqin (silvan), hani və mardin şəhərlərində qaldıqdan sonra konya və sivas gedib sultan 2. Qılıç ərslanın oğulları borkyaruq, məlikşah və süleymana dərslər verdi. Nəhayətən şam da hələb və dəməşqə gedir və xaçlı savaşılarında böyük ün və iştihar qazanan «məlik zahir» (səlah əddin

əyyubinin oğlu) ilə görüşər, və onun rəşadət və cəsarətinə cəzb olaraq və onun dilək ilə hələb də qalar, və həman şəhərdə «hikməte işraq» məruf kitabını yazar. Mütməinən əyyubilər kimi, hələb şəhri türk yurdu kimi olduğu üçün, onunda nəzərini cəlb etmiş olmalıdır və bu üzdəndə bu diyarlarda öz doğma yurdukimi məskən salar.

Hələb şəhərində ikən, burada bir sıra mühafizəkar və qeşri dinçilərin həsədinə və qısqanclığına uğradı və nəhayətən onların şikayət ilə zindana düşər və sonrada həman mühafizəkar dinçi kəsimplərin totəəsiylə və hətta səlah əddin əyyubinin oğlunun razi olmamasına rəğmən, zindəndə şəhid edilər, tarixi qeydlərə görə hakimin Sonrakı peşmanlıqlarında işə yaramayaraq bilim və fəlsəfə aləmi böyük xosrana düşər. (H. 587).

Söhrəvərd kəndi qeydar şəhrinin 20 kilometr qərb tərəfində yerləşir, qərəquş çayı bu kəndin içindən keçir, bölgə, tarixin yazılı hala gəldiyindən bəri türklərin yaşayış yurdu olmuşdur, Azərbaycan müvərrixi professor zəhtabi tarix kitabında (iran türklərinin əski tarixi, səfhə 420-433), qeydar tarixinə işarə edərək türklərin islamdan öncə o bölgədə höküm sürdurmələrindən yazar. Etimoloji cəhətdən, (ərk sözlüyündə işarə olaraq) qeydar və söhrəvərd sözündə türkcə anlam daşıyır. Qeydarlar və ya qeydərlər türk tayfalarının adıdır. bu kəlmə türk tayfa adlarılada örtüşür, qayı və qayıtlar türklərin böyük tayfalarından sayılır və «ər» əki türk tayfalarının adında görünməkdədir, Məsələn əfşar, qacar, xəzər, azər və qeydar/qayitar kimi kəlmələrdə görmək olar. Söhrəvərd sözündə türk kökənli olaraq «söhərə» və «vərd» sözlərindən düzəlibdir, Azərbaycan türkcəsində kəlmə ortasında «k» hərfi «ə» şəklində oxunur, Məsələn sökəmə sözünü divan lüğət türkdə bahadır və igid mənasında gələrək, Azərbaycan türkcəsində söhmən şəklində söylənir (misalən xoy yaxınında söhmən ava və ya sökmən ava), sök sözü «rı/ru/rə...» ək ilə söhrə şəklinə gəlir (rı əki tanrı, kipri, ağacarı, sərdəri kimi kəlmələrdə özünü göstərir), söhrü sözü mənaca yer və düşməni sökən, və igid anlamındadır, söhərə sözü ilə Azərbaycan türkcəsində çoxlu kəlmələr düzəlibdir Məsələn: söhrül (şəbistərdə kənd və çay adı),

söhrün (zəncan və əhərdə kənd adı, söhrəvan (xoyda kənd adı, yanlışlıqla gohəran yazarlar), söhrə (sərab da kəndə adı); vərd sözü, kökü tanınmaz olmaqla bərabər, türkcədə vardı sözüylə (varılan yurd mənasında) müadil olabilir.

Söhrəvərdi və işraq fəlsəfəsi: söhrəvərdi işraqi fəlsəfənin qurucusu olaraq işraq fəlsəfəsini, bir tərəfdən məşay fəlsəfi gələnlə rabitəsini qorumağa çalışır, və bir tərəfdəndə sezgisəl bir bilgi türündən söz edir. Ona görə, həqiqətə yetişmənin bir-birini tamamlayan iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, təfəkkür və teoriyə dayanan «bəhs», ikinci isə qulluq, çilə çəkmə və əxlaqi arınmada ən yüksək düzəyə yetişməyi ifadə edən «təəllüq»dür. Həqiqətin bilgisinə, düşünməyə və araşdırmağa başvurmada yetişmə düzeyinə yüksəlmiş olana «mütəəlləq» adını verən söhrəvərdi, həqiqəti arayanları bu yontəmləri işlətəmələri baxımından üçə ayırır: 1- təəllüqü əsas alıb bəhsə önəm verməyənlər; 2-təfəkkür və bəhsi önəmsəyib təəllüqü ehmal edənlər; və 3-hər iki yoluda təqib edənlər. Söhrəvərdi birinci qrup da peyğəmbərlərlə sufilərin, ikinci qrup da Ərəstu ilə onu izləyən farabi və ibn sina kimi filosofların olduğunu söylər. Üçüncü qrup da, özudə olmaq üzərə işraq fəlsəfəsini bənimsəmiş olanların olduğunu söyləyən söhrəvərdi, fəlsəfəsində işdə bu yeni düşüncənin ana ünsürlərini ortaya qoyar.

(A)söhrəvərdinin məşay fəlsəfəyə yönəlik eleşdirisi: işraq fəlsəfəsi ontoloji məsələlərlə bilgi məsələsinə bir çözüm gətirəbilmək üçün işıq səmbolizmini işlədər. Bunagörə, söhrəvərdi ayrı evrənbilimsəl quruluşları təriflərkən, işıq səmbolizminin imkanlarından yararlanaraq məşay filosofların zorunlu varlığı üçün «nurların nuru», ayrı ayrı ağıllar üçündə «soyut nurlar» deyimini işlədir. Bunun, şəkk yox ki ən önəmli nədəni, işıq metaforu yada səmbolizminin varlığın birliyi ontoloji ilkəsinə mükəmmələn uymasıdır. Bu düşüncə əsasında işıqlar yoğunluq baxımından fərqlilik göstərsələrdə özəkləri etibariylə eyni qalırlar. Ötə yandan eyni işıq metaforu (təşbihi), var olanların işıq qaynağına olan yaxınlıq və uzaqlıqlarını ifadə etmək imkanı sağlaması baxımındanda özəl

bir önəm daşır. Bu üzdən işıq, bilgilənmədə mühüm rol oynayaraq, söhrəvərdi bu imkan və qavrayışdan yoxsun ərəstucu fəlsəfənin xətalılarına işart edər.

Buna görə, söhrəvərdi hər şeydən öncə ərsətu'nun tərifi nəzəriyyəsinə, bu anlayışda bir tərifi parçalarını oluşturan cins və türsəl ayrım üçün heçbir meyar olmamasına və türün özündən daha az bilinən bir şeylə təriflənməsinə qarşı çıxar. Özakçi tərifi anlayışına, təriflənən şeyin tək tək hər bir və bütün ünsürlərini saymanın imkansız olması nədəniylə qarşı çıxan söhrəvərdi, yenə eyni məntiqi baxış açısıyla, ərəstucu məqulələrin ən azından küçümsənməyəcək bir bölümünün süni və gərəksiz olduğunu mətrəh edər. Məsələn, etki və edilgi hərəkət təzləri olub hərəkətə yendirgənəbilir məqulələrdir. Bu üzdən, cövhər, hərəkət, rabitə, kəmmiyət və keyfiyyət məqulələrinin bir varlığı digərlərindən ayıraraq tanımaq baxımından yetərli olduğunu mətrəh edər. O, əsasən varlığı, mənəvi varlıqları hesabla qatmadan, mütləq maddəyə yendirgəyərək, məqulələri bəlli bir sayı ilə sınırlamanın yanlış olduğunu iddaa edər.

Ərəstu və onun izindən gedən məşay filosofların, cövhəri maddə və formdan meydana gələn bir mürəkkəb olaraq təriflədiklərini, cismin ayırd edici özəlliyi olaraq kəsintili və kəsintisiz olmanın təməlinə maddəni qoyduqlarını və cismi tərifləmədə böyüklük və ya miqdarın bir rolu olmadığını mətrəh etdiklərini söyləyən söhrəvərdi, bununda xətalı bir yaxlaşım olduğuna işart edər. Çünki ona görə, kəsintisizliyin iki cisim arasındakı davamlı bağlılığı bəlli etsə də cisimdən ayrı bir şey olduğu yerdə, böyüklük cisimdən ayrılmaz olan bir şeydir. Söhrəvərdinin baxış lahzından cisim həcm yada böyüklükdən ibarət olub mütləq cisim mütləq böyüklükdən, özəl cisimlər isə özəl böyüklüklərdən oluşur. O, bu üzdən, məşayların cismin təməlinə mahiyyəti bəlihsiz maddəni qoymalarının anlamsız bir şey olduğunu savunur.

Söhrəvərdi məşayların alqı və bilginidə açıqlamadıqlarını mətrəh edər. Onun baxış lahzından ərsətu'nun izindən gedənlər, bir şeyin alqılanabilməsi üçün onun maddə dən soyutlanmış olmasını bir qoşul

olaraq mətrəh edərlər. Söhrəvərdiyə görə, bu iddaa doğru olsaydı əgər, güc halındakı soyut və ya bəlihsiz maddənin doğrudan alqılanması lazımiydi. Oysa maddə ancaq bir form qazandıqdan sonra alqılana bilməkdədir. Söhrəvərdi, bu nuqtədə qalmayıb, ərəstucu alqı anlayışının təməlində olan görmə nəzəriyyəsinə öz fəlsəfəsinin təməl qavramı olan işığa qapı açacaq şəkildə, böyük bir güclə eleşdirir. Ərəstucu anlayışa görə, nəsnelərin formları göz bəbəyinə təsir edər və buradan öncə orta q duyuya və oradanda ruha yetişir. Göy üzə kimi çox böyük nəsnelərin bu kiçik göz bəbəyinə təsir etməsinin nəcür mümkün olduğunu soran Söhrəvərdiyə görə, sadəcə aydınladılmış bir nəsnenin görüntüsü olabilir. İnsan belə bir nəsneni gördüyündə, nəfsi onu qaplar və onun işığı tərəfindən aydınlatılır. İşdə görmə, nəsnə qarşısında nəfsin bu aydınlanmasıdır. Ona görə, mütləq görmə əməli belə, bilginin aydınlanmağa dayalı işraqi karakterini göstərər.

(B) söhrəvərdinin varlıq görüşü

söhrəvərdi, varlıq görüşü baxımından, varlıq yada varoluşun öncəliyini mətrəh edən yaxlaşma qarşı, özək yada nəliyin öncəliyi üzərində israr edən bir ontoloji mövqeyətinin savunuculuğunu edər. Bu özəyi nur yada işıq olaraq təriflədikdən sonrada onu var olmaq üçün özündən başqasına ehtiyac duymayan «saf nur» və varlığı başqasından olan «arizi nur» deyə ikiyə ayırır. Özündən qaim olan qaranlığa «ğəsəq»(örtülü və gizlin), başqasına bağımlı olan qaranlığada «həy» adını vern söhrəvərdi, bağımsız, bilinc və idrak sahibi olan varlıqların «saf nuru» təmsil etdiyini, bunların maddə ilə heçbir rabitəsinin olmadığını söylər. Onun varlıq görüşündə, allah, mələklər, idealar və insani ruhlar saf nuru təmsil edərkən, ulduzlar və atəş kimi varlığı başqasında olanlar «arizi nur» deyə adlandırılır. Cisim yada fiziki nəsnelər türündən bilincdən yoxsun varlıq türləri, əsil qaranlığı; rənk, qoxu və dadla bağı keyfiyyətlər arizi qaranlığı təmsil edər:

varlığı meydana gətirmək üzərə nurun işraqında, yəni nurlar nuru olan allahdan çıxıb yayılmasında; nurun biri dikey, öteki yatay olmaq üzərə iki

tür hərəkətinin mətrəh olduğunu iləri sürən söhrəvərdir, varlığın nurlar nurundan çıxışını hiyerarşik bir sistəmlə açıqlar. Gərçəkdəndə o məşay filosofların südur yada türümü yerinə, işraqi, ağlların yerinədə nurları keçirir. Nurlar hyerarşisinin başında, aşağıdakı nurlar zəncirinin qaynağı olan nurlar nuru tanrı vardır. Nurlar nurundan çıxan varlıq, ilk nurdur. Söhrəvərdir tərəfindən eyni zamanda «mələklərin reysi» olaraq təriflənən bu ilk nur, qaynağından sadəcə kəmal dərcəsi baxımından fərqlilik göstərir.

Söhrəvərdirə görə, ilk nur cut xüsusiyyətlidir; o, nurlar nuruna ən yaxın nur olduğu üçün zəngin və yetkin; özəyi etibariylədə fəqir və eksik olmaq durumundadır. İlk nur qaynağını idrak etdiyində ondan ikinci nur, fəqirliyini idrak etdiyi zamanda ondan ən yüksək bərzəx deyilən ilk kölgə meydana gəlir. Bu üzdən, onun sistəmindən bütün varlıq nurlar nurunun kölgəsi yada təcəllisi sayılır. Burada aşağıya doğru işraq, hər nur bir nuru və bir bərzəxi, yəni fələki meydana gətirəcək şəkildə davam edər. Söhrəvərdinin sistəmində nurlar, südurün onuncu ağılda son tapdığı məşay anlayışdan fərqli olaraq, sonsuza qədər yayılır. O, göysəl aləmlə fiziki dünya arasına, platonun riyazi idealarına təqabul edəcək şəkildə, «bərzəx» adını verdiyi aracı bir dünya yada varlıq düzəyi yerləşdirir. Varlığı bu şəkildə bir nurlar hyerarşısı və ya nurlar təbəqəsi olaraq tasarlayan söhrəvərdinin ontolojisi, belə bir noranı birlik içində gərçək bir vəhdətə vücuda izin verir.

(C) söhrəvərdinin bilgi görüşü

söhrəvərdinin bilgi teorisi, doğallıqla təcrübəsi bir bilgi nəzəriyesini ifadə edər; bu teori, «nur» yada «ışiq» kimi, varlıq baxımından gərçək və öncə gələn bir şeyin vasitəsiz idrakı yada qavrayışına dayanır. Gərçəkdəndə söhrəvərdir lahazından baxıldığında, öncəlik işiq öz özünü tərifləyən, öz özünün tərfi olan bir şey olub, onu görmək yada təcrübələmək, onu bilmək anlamına gəlir. İşraqi sistəm dahası, öz «mənliyini» məkansal yayılımı və ya vucudundan öncə və zorunluluqla idrak edən bir öznənin, bilən öznənin zamandışı qavrayışının mütləq keçərliliyi və kəsinliyini

mətrəh edər. Buna görə, özək bilinci olan varlıq yada özündəlikləri, gərçəkliyin tümünü quşadan nurlar olaraq tərifləyən söhrəvərdinin nükteyi nəzərindən, cisimsəl olmayan soyut bir nur, saf özək bilinci ifadə edər. Ona görə, ışıqdan tamamilən yoxsun olmayı təmsil edən mütləq qaranlıq xaricində qalan digər cisimlərdə daha az aydınlıq olsalar belə, bəlli bir özək bilincə sahibdirlər.

Gərçəkliyi təməl ilkənin işığında bu şəkildə tərifləyən söhrəvərdi, bu gərçəkliyin bilgisinə və ya varlığın həqiqətinə dörd ayrı aşamada yetişildiyini mətrəh edər. Buna görə, birinci aşama bilən şəxs yada filosof tərəfindən həyata keçiriləcək bir hazırlıq fəaliyyətiylə bilinir. Başqa bir deyişlə, o, filosofun, bilginin təməlini meydana gətirən «təcrübə» və ya «ilahi görüş»yə hazırlıq halı içində, dünyadan vazgeçməsi lüzumunu söylər. İşraqi bilgi sürəcində ikinci aşama, filosofun «ilahi işığın» görüşünə yetişdiyi, gərçək aydınlanma mərhələsidir. Üçüncü aşama olan «inşa» aşamasında isə aydınlıqdan bilginin özünün qazanıldığı sınırsız bilgi aşamasıdır. Sonuncu və nəhayi aşama isə bu görsəl təcrübə və ya mistik təcrübənin bəlgələnməsi və ya yazıya tökülməsi mərhələsidir.

Gərçəkdəndə birinci aşamada, qütbətə çıxma, ət yeməkdən saqınma bənzəri pratik yada uyqulamalarla şəxsin yada filosofun özünü ilham, hətta vəhy təcrübəsi üçün hazırlaması mətrəh olur. Bu türdən bütün praktikləri çiləci və mistik praktiklər məhdudəsi içində ələ alan söhrəvərdi, «tanrının nuru»ndan bir parçanın birsıra sezgisəl güclərə sahib olan filosofda zətən olduğunu söylər. O, birinci aşamadakı çiləci praktikləri həyata keçirmək surətiylə öz varoluşunun gərçəkliyini və sezgisinin doğruluğunu qəbul etmə durumuna gəlir. Söhrəvərdiyə görə bu aşama, ilahi işığın insanın varlığına daxil olduğu ikinci aşamaya götürür. İkinci aşamada o halda bir dizi qavrayıcı nurun təsirinə məruz qalan filosof, bu işıq yoluyla gərçək bilimlərin təməlini meydana gətirən bilgiyə yetişir. Bu aşamada istidlali analizdən yararlanan filosof, yaşamış olduğu mistik təcrübəni sınağa keçirir və onu ərəstucu qanıtlamayı işlədərək

təməlləndirir. Bir analiz sürəciylə tamamlanan bu mərhələdə, mistik təcrübənin keçərli qılındığı bir bilgi sistemi inşa olunur.

Bu çərçivə içində «mövcudiyət yoluyla bilgi» deyə təriflənən işraqi bilgi anlayışı, söhrəvərdi tərəfindən əlbətdə fəlsəfi alanla sınırlanmayıb, başda şeir olmaq üzrə, başqa alanları da qapsayacaq şəkildə genişləndirir. Gərçəkdəndə xəyali mistisizm (irfane nəzəri) alanını da dərinlən təsir edən sezgisəl bilgiyə verilən özəl epistemoloji yer, əslində ozan-filosof-mistikə xas bilgi paradigmasını təriflər. Bu bilgi və qavrayış paradigması, sırasıyla öznəni, öznədəki bilinci və yaradıcılığı ehtiva edir. Buna görə, öznədən bilən öznəyə və nəhayət, bilən-yaradan öznəyə keçiş, hər şeydən öncə doğa halındakı öznə olaraq insan varlığının, bilginin sıradan bilməyi aşdığı və mənəvi səyahətin başladığı ilk aşamadakı bilən öznə olaraq insana dönüşümünə iştirak edir. Bu dönüşüm daha sonra, bilən öznənin qüdrət və ilah alanına girişini, bilgisinin nəsnəsiylə birləşməsini, varlığın həqiqətinə yetişməsini və nəhayət həqiqətin bilgisini şeir yoluyla ortaya qoymasını ifadə edən bilən-yaradan insana dönüşümüylə gəlir.

Söhrəvərdinin fəlsəfi düşüncə ortamında yeri

heç şəkə yoxki fəlsəfə qarşıtı qəzali axımından sonra, söhrəvərdi, islam fəlsəfəsinin ağılı filsuflar cameəsinin, son və eyn halda böyük filsufu sayılır, söhrəvərdi sonras, ağıl və bilim axımı və fəlsəfə hərəkəti son bular və daha heç vaxt da dirçələbilməz, yəni qəzaliçi axım qəti surətdə zəfər qazanar və fəlsəfə- ağıl hərəkətini həmişəlik pozquna uğrar. Söhrəvərdi dən sonra fəlsəfə adıyla hıç bir filsuf və heç bir yazı yaradılmadı, bilim və fəlsəfə və ağıl yürütmək, donduruldu, fəlsəfə və ağıl və bilim təkfir oldu; sufilik və arifçilik, hikmətçilik və daha doğrusu şühudçuluq adıyla, fəlsəfə və bilimin yerini tutdu, islam aləmi bu cəhətdən uzun bir qaranlığa girdi. Sonralar bir sıra hərəkətlər, geri dönüş hərəkəti kimi ortaya çıxaraq, nəhayətən sədra`çı axım vasitəsiylə təməmən idalisti bir düşüncə ilə və şühudçuluğu savunaraq, bilim qarşıtı düşüncəylə, fəlsəfə və hikməti, klasik islami fəlsəfənin gerilərinə doğru, və ta plotinosçu və əflatuncu düşüncəyə sürütlədi və fəlsəfə alanında bir sıra açıq qapılar yaradan

söhrəvərdinin də fəlsəfəsinin qapılarını tamamilən qapamış və bağlamış oldu. Və nəhayətən butunculluk və ayrılıqçılığın sözcülüynü edərək, onların təmsilcisi halına gələrək, karl popperin sözü əsasında, əflatunun seçkin qrup teorisinin hikmət sahasında uyqulayıcısı halına gəldilər. Bu axım, zahiri bəzəklərinə baxmayaraq, bir tərəfdən fəlsəfənin əsas əbzarı və aracı sayılan ağıl ünsürünü, və digər tərəfdəndə təbiətdə olan əsas yasanı yəni illiyəti heçə sayaraq əmələn bilim və eyn halda fəlsəfənin önünü tamamilən qapamış oldu. Bunu açıqlamaq üçün qısa bir bilgi verilməlidir.

-Söhrəvərdi belə düşünürdü bütün mövcudlar və varlıqlar nurdan düzəliblər, nurların birbirlərinə saçmasıyla və birbirinə toxunmasıyla bu görüntülər meydana çıxar, işraq sözü ərəbcədə işıqların birbirinə toxunması və dəyməsi mənasında olaraq bu fəlsəfənin adı kimi tanınar. Söhrəvərdinin bütün təlaş bu cəhətdə idi, qəzali axımından sonra, ağılcı fəlsəfə ilə təsəvvüfi şühud arasında köprü qursun və onları birbirləriylə barışdırsın, ama mütəəssib dinçilər bunada tab gətirəbilmədilər və nəhayətən bu hərəkəti yer köküylə boğdular.

Söhrəvərdinin bu təşəbbüsü haqda bir neçə örnək verirəm.

Söhrəvərdi hikmət ülişraq kitabında belə yazar: (Diqqət olmalıdır, bu kitabda işlənən şühud sözü, irfani şühud mənasında olaraq sezgi (intuition) anlamındadır və mühavirədəki mənadan fərqlidir.)

Şəhab əddin`ə görə hər insan, ilkcə mübahisə hikməti öyrənməlidir və sonra zövq hikmətinə yönələbilir, bu üzdən onun təlim tərbiyə təntəmi bu sayaqdaydı ki ilkcə məşay hikmətini açıqlayar və kitablarında izah layar, və sonra təqibçilərinə işraq fəlsəfəsinə girməsini tövsiyə edər, yəni mübahisə hikmətini, zövq hikmətinin müqəddiməsi kimi görər. [Qaynaq 58 : hikmət ülişraq, səfhə otuz dörd.]

(Açıqlıq verilməlidirki söhrəvərdinin fəlsəfəsində, mübahisə hikmətindən mənzür, ağıl, istidlal və elm yoluyla müqəddimatı öyrənmək, və ayrı deyişlə, əql yoluyla və farabi və ibn sinanın yolu olaraq məşay fəlsəfəsi əsasında, bilim yontəmləriylə və dəlilləriylə bilgilərə yetişmək deməkdir.

Və zövq fəlsəfəsinin mənası, riyazət, sezgi və şühud yöntəmiylə, daha yüksək səviyədə bilgiyə əl tapmaq deməkdir.)

Yenədə söhrəvərdi, «əlmüşare və əlmütarihat» kitabında belə deyər: «bu kitab üçlü bilimdən ibarətdir... Və burada mən, məşay fəlsəfəsindən xaric olmamışam, və hər kəs bəhsi elmlərdə (mübahisə fəlsəfəsində), kamal məharət ələ gətirməyibədi, onun işraq hikmətinə yol tapması mümkün deyildi, və lazımdır o şəxs, bu kitabı, işraq hikmətinə girmədən öncə, mütaliə etsin. Və o zamankı bu bölümü düzgün alqıladı, və bu yolda üstvar və möhkəm oldu, ondan sonra riyazət yoluna addım atmalı və işraqa daxil olmalıdır, ta bəlkə bəzi işraq məbadisini və ilkələrini görüntüləsin və onları müşahidə etsin» [qaynaq 58; hikmət ülişraq, səfhə otuz üç].

-Bütün bu mətalibə nəzərən və xüsusən modern və post modern fəlsəfələridə nəzərdə aldığımızda, bu mövzunu açıq aydın söyləmək mümkündür, sezgi və ya şühud, göylərdən insan zehninə gələn bilgi deyil, bəlkə insanların yönəlimsəllik (qəsdliyyət, Intentionality) yöntəmləriylə və bir şeyə və fikirə odaqlanmasıyla ələ gətirə bildikləri şeydir. Yəni dinsəl bir dillə desk, sezgi, göylərdən insan zehninə gələn bilgi deyil, bəlkə tanrının insan vücudunda yaratdığı yetənəyin imkanlarındandır. Bunun tərsini söyləmək tanrının yaratdığı nəzm və düzenini heçə saymaq deməkdir.

Yenədə dönə dönə vurqulanmalıdır, söhrəvərdinin sözləri əsasında bir şey haqqında, var olan bilimi öyrənmədən onları sezgi ilə ələ gətirmək xorafat dan başqa bir şey deyildir, və çoxlu islami bilginlərcə, müsəlman aləminin geri qalma səbəblərinin başında xorafata inanmaq olaraq, bilimi önmsəməmək gəlir.

İşraq fəlsəfəsinin qaynaqları: heçbir fəlsəfi məktəb, özündən öncəki fəlsəfi məktəb və düşüncələrdən bağımsız və tarixi zəminləri olmadan ortaya çıxmamışdır. Bu, söhrəvərdinin işraq fəlsəfəsi üçün də keçərlidir. Şübəhsiz söhrəvərdinin ilk qaynağı, farabi`, ibn sina, əlkəndi, qəzali və öncəki digər filsuflarla tanışdır. Özəlliklə söhrəvərdinin

varlıqda birlik təfəkkürü böyük ölçüdə farabi'nin «öncəsiz və sonsuz varlıq» təfəkküründən çox etgilənmişdir.

O eyni şəkildə, əşəri və mötəzilə mütəkəllimləriylə və altıncı yüziylə qədər bir çox tərəfdar bulan təsəvvüf və irfan ustadlarıylada yaxından tanışmışdır.

Söhrəvərdi hər şeydən öncə, müsəlman bir filsuf ünvanıyla, quan-e kərim başda olmaq üzrə islami mətinlərin təsirində qalmışdır.

Əlbətə söhrəvərdini yanlış düşünənlər az olmayıbdır, hətta malla sədra kimi bir alım, söhrəvərdinin tənaso x teorisinə inandığını zənn edib halbuki dərinə gedəndə hikmət ülişraq kitabında o həm tənaso x və hülul məsələsini rəd edibdir və həm məcusiyəti yanlış bir inanc kimi tanıtdırıbdır.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, söhrəvərdi, işraq fəlsəfəsi terminolojisinin kilidi olan nur, zülmət, ziya, şərq (məşriq) və qərb (məğrib) kimi terimləri quran`dan ilham almış və fəlsəfəsini bunun üzərinə bina etmişdir.

Söhrəvərdinin işraqi hikmətinin təməlində etkili olan bir digər düşünmə sistimidə hermesi fəlsəfədir. Hermes yunan mitolojisinin bir fiquru olaraq, çoxlu mütəfəkkirlər onun həzrət idris olduğına inanarlar. Hermes, söhrəvərdəiyə görə işraqi gələnəyin və sünnetin babasıdır. Zira o, işraqi sünneti, tarixi cəhətdən hermesə Vəsl edər.

Söhrəvərdi hermes fəlsəfəsinin, öz fəlsəfəsi üzərindəki etkiləri haqqında belə deyər : «ilahi, sənə xatir, aşikar qıldığım bu nurlar elmi və Buna bağlı digər elmlərin sirat əlmüstəqim də gəlişməsinə yardımçı olan fəlsəfə öncüsü əflatundur. Təbii bu elm və işraqi hikmətin tarixi geçmiş, fəlsəfənin babası olan hermesə qavuşur...»

Çox bilginlər belə bir söz deməkdə dilər : «farabi nəcür ki məşay fəlsəfəsini ehya etdi və bunun üçün «müəllime sani» (ikinci öyrətmən) adlandı, söhrəvərdi də yazdığı risalə və kitablarla, işraqilərin fəlsəfəsini ehya və təcdid etmişdir.»

Demək olar ayrılıqçılar tərəfindən yürüdülmən bütün basqılara rəğmən, bu axım əmələn türk kütlələrinin düşüncəsinin təmsilçisi olaraq, əmələn fəlsəfə və düşüncə sistemlərinin xalq düşüncəsiylə mütabiqəti sayılmışdır.

Söhrəvərdinin türkcə şeiri

söhrəvərdinin doğulub yaşadığı və sonrada onun dərs oxuduğu yerlər tamamilən türk bölgələri olduğuna rəğmən dayıma belə bir təbliğat aparılır guya söhrəvərdi türk deyil, Təbiətən tarix boyu, türk alimlərinin çoxu, bir neçə dildə yazdıqları üçün, belə sahiblənmələrə məruz qalırlar. Bu Hadisə söhrəvərdi üçündə keçərlidir. Böyük filsuf söhrəvərdi haqqında bu növ yanaşma tərzini tərsinə çevirən, «bayram» dərgisinin müdürü «əli məhəmməd bəyani» cənablarının təlaş olmuştur. Cənab bəyani, 1395 ilində, zəncan topraqlarına ayid xəmsə bölgəsində, o günə kimi tanıtılmamış olan, və hicri 13üncü yüziylə ayid olan «mirza sadıq uryadi manşani» adında bir şairin kitabını yayınladı, Kitabın adı «yetdi namə» idi. qeyd olunmalıdı bu kitabdan seçilmiş mətalib, sonralar cənab riza həmrəzin vasitəsiylə «کتاب زبان و ادبیات تورکی آذربایجان»da yayılar.

Bu kitabda digər dəyərlı mətalibin yanı sıra, işraq şeyxinə ayid olan bir şeirdə yer alırdı. Bu şeir türkcə olduğu üçün böyük önəmə malik idi, çünki bundan öncə söhrəvərdi haqda olan bəzilərinin özlərinə çıxma tezləri, tamamilən çürüdülmüş olurdu.

Kitabda şair uryadi manşani, işraq filosofundan yaxşı adıyla söz açandan sonra, öz şeirinin içində bu alimə ayid olan, şeiri də yazar, şeirin mətni belədir (Diqqət edilməlidir beytlərin əvvəlində yazılan sayılar, Sonrakı açıqlamalar üçün artırılmışdır.):

«Şeyx işraq dan eşit

- 1-eşit bu qissəni ey yare müştəq, ki sahib qissə dir ol şeyxe işraq.
- 2-qaraquş oldu muled ol cənabə, dil açdı hərfə göz açdı kitabə.
- 3-yazırlar şəhre qeydare nəbi dən, zühur etmiş o şeyxe pakdamən.
- 4-qalib əqlim ginə onda əcəb də, kəsildi başı zindane Hələb də.
- 5-ərəbi, türkünü, həm farsiyatı, edib daxil sözün də çox nukatı.

- 6-qılıb əsrare həqqi çun əyani, verib canın olubdur cavdanı.
7-qalib dır yirmi dən artıq kitabı, edibdir şöhrə ol ali cənabı.
8-riza olsun bu gün xanəndə bizdən, gətirdim yeddi beyti ol əzizdən.
9-bu yeddi beyti şeyx işraq dən san, atam nəql eyləmiş öz ustadından.

- (1) əqul olcarəti vəddəmo care, və li əzmo rrəhilo elə ddəyare.
(2) kiminsə məqsədə qasid düşübdür, gərək getsin bunu ona eşitdür.
(3) müsafir rahi istər məqsəd üçün, dayanmaz rah də bir məqsəd üçün.
(4) dayansa məqsədi hərgiz bulunmaz, qulağına çəkin bu hərfi bir az.
(5) əgər sufi isən sufini atgil, bir iki saygılan məqsudə çatgil.
(6) fəqət amacına bax yola baxma, saqın heç yerdə sağa sola baxma.
(7) kimi sufi, kimi dərviş, kimi ac, gərək yol larda olsun, oldu yəlvac.»

Şeir üçün qısa açıqlama: şeirin 1-9 beytləri : cənab uryadı manşanı, bu şeirin özünə ayid olan doqquz beytin, ilk beytlərində, söhrəvərdinin doğum yeri və şəhid olduğu haqda açıqlamalardan sonra beşinci beyt də önəmli məsələyə işarə edər və söhrəvərdinin üç dildə yəni ərəb, türk və fars dillərində əsərlər yazdığını söylər, bu söz o cəhətdən önəmlidir ki Mütməinən bu böyük filsufun ayrı türkcə əsərləridə vardır və bunları araşdırıb tapmaq gərəyir. Sonrakı beytlərdə, yeddi beytin söhrəvərdiyə ayid olduğunu takid edər. Bu şeirlərin mənasını daha açıq şəkildə verirəm.

- (1) deyirəm qonşuma göz yaşımı tökərkən, mənə yolculuq əzmi gərəyir bir diyar üçün.
(2) hər kim bir amac üzrə yola düşübdür, bu yolu sonuna qədər getməlidir.
(3) amaca yetirmək üçün bir sıra yol yontəmlər olmalıdır, yol yontəmlər hədəf deyil bəlkə amaca doğru getmək üçün olmalıdır.
(4) yola düşən və bir hədəf doğrultusunda yürüyən, bunu iyi bilməlidirki, o əsla hədəfindən və sözündən dönməməlidir çünki dayanarsa və şübhəyə düşərsə, məqsədə çatabilməz.

(5) suf yundan olan geyimə deyilir, sufidə yun geyim geyənə deyilir, bu beytdə söhrəvərdi deyir hətta yun geyimində özünə yük eləmə və məqsuda yetmək üçün, bir iki say və yoluva başla.

(6) amacı bilmək çox önəmlidir, amacdan qaymaq və sağa sola münhərif olmaq, insanı azdırar və heç vaxt nəzərdə tutulan amaca yetişə bilməz.

(7) amacı tanımaq və bu hədəfə doğru yürümək, bütün insanlar üçün keçərlidir, insan bu yoldan qayarsa özudə məhv olub gedər, sufi, dərviş və ya yoxsul olsada yenə bu yolu tanımalıdır və hətta yalvac (peyğəmbər və tanrı elçisi) üçündə bu məsələ belədir.

Bu beyt də işlənən yalvac sözü türkcə kəlmədir, peyğəmbər və qılavuz anlamındadır. Məhmud kaşğərlinin (m. 1008-1102, h. 398-495) yazdığı divan lüğət türk də yalavac sözcüyü tanrı elçisi üçün gəlmişdir, ayrıca divanda bir də yalafar kəlməsi vardır, xaqan və ya bir insanın ayrı bir yerə yolladığı elçiyə yalafar deyirdilər. Etimoloji cəhətdən, divandakı kəlmələrə baxarsaq bu kəlmələr yal və yol kəlmələriylə bağlantılıdır. Və bunlar hər ikisində eyni sözcük olaraq uzanıb gedən atəş yalına və ya yol kimi uzanan yola deyilirdi, demək olar, Təbiətən bir xaqan və birilərinin elçisi o şəxslərdən olardı ki söz və yol yöntəm sahibi idir və başarılı və ağ saqqal insanlar sayıldılar bu əsasda yalafar bilici və başarılı elçi mənasındadır və yalavac və ya yalavaç və yəlvac sözcüyüdə yol və məktəb sahibi olan peyğəmbər və tanrı elçisi mənasındadır, bu kəlmələrdə «far, vaç» ək ləri var sözünün müxtəlif və dəyişilmiş şəkilləri olmalıdır.

Söhrəvərdinin bu şeirinin ilk beytini, Azərbaycanın böyük şairlərindən həkim hidəci, türkcə şeirinə təzmin olaraq seçmişdir, bu mətləb, həm yuxarıda olan şeirin işraq şeyxinə ayid olmasını kəsinləşdirir, və bir tərəfdən hidəcinin eyni yurda ayid çox əski bir filsufa olan hörmətini və əhəmiyyət verməsini göstərir.

Mənəm gəm düşgünü qurbət dəüçarı,

pozulmuş kövşəni solmuş baharı.

Könül ağla gedəki kəndə sarı,

əqul olcarəti vəddəmo care,
və li əzmo rrəhilo eləddəyare.

[Qaynaq 60; s 25; qaynaq ?? səfhə 59].

Şeyx işraq həmin mətlə ilə ərəbcə şeiridə vardı:

أَقُولُ لِجَارَتِي وَالدَّمْعُ جَارٍ، وَلِي عِزُّ الرَّحِيلِ إِلَى الدِّيَارِ.
دَرِينِي أَنْ أَسِيرَ فَلَا تَنُوحِي، فَإِنَّ الشَّهَبَ أَشْرَقَهَا السَّوَارِي.
وَسِيرُ السَّائِرِينَ إِلَى التَّجَاجِ، وَحَالُ الْمُسْرِفِينَ إِلَى الْبَوَارِ.

Şeirlərin anlamı belədir: (deyirəm qunşuma göz yaşımı tökərkən, mənə yolculuq əzmi gərəyir bir diyar üçün. Mənə nişan ver, bu isarətim üçün yas tutmazsan, göy daşlarını parıldatır əllərimin bəzəkləri. Salıqların (yolcuların)seyri qurtuluşa tərəfdir, və iəsrəfçilərin halı kötülüyə doğrudur.) Söhrəvərdi bu məzmunu bir ayrı şeirində belə işlədər:

وَإِنِّي فِي الظَّلَامِ رَأَيْتُ نُورًا، كَأَنَّ اللَّيْلَ بَدَلَ النَّهَارِ

(mən qaranlıqda bir nur gördüm, eləbilki gecəni gündüzə döndərəyirdi)

-bu şeirlər söhrəvərdinin öz yol yöntəminə və yoluna olan sabit qədəmliyin göstərir və Təbiətən bu yolu özündə gedərək, canın qoydu.

2-6-təhafot əltəhafot və hikmət ülişraq kitablarının yazılma tarixləri

(klasik islami fəlsəfənin son filosofu söhrəvərdi) sözünü aydınlatmaq üçün, aşağıdakı açıqlama yararlı olacaqdır:

hikmət ülişraq kitabı, söhrəvərdi öz yazısına görə, hicri 582 (m. 1187)də yazır. Ama böyük ehtimalla ibn rüşd təhafot əttəhafot kitabını hududən 576-580 (m. 1181-1185) illəri arasında yəni h. 578 (m. 1183) də yazır.

Ibn rüşdün kitabı «təhafot əttəhafot»un yazılma tarixi bəlli deyildir, ama həds vurulur bu kitab 576 dan (m. 1181) tez yazılmayıbdır, çünki ibn rüşd, «fəsl ulməqal» kitabını 575 də və «əlkəşif ən minhəc ulədillə» kitabını 576 da yazır, və əlkəşif kitabında fəsl ulməqal dan ad aparar ama təhafot əttəhafot kitabının adı burada keçməz.

Bu Kitabın yazılma tarixini bilmək üçün tarixə baş vurmalıyıq. Tarixi qeydlərə görə, andolos da müvəhhidan hökumətinin ikinci hakimi əbu

yəqub uydu, o fəlsəfə bilən idi, bu zaman ibn tofeyl'in (h. 498-580, m. 1105-1185) tövsiyəsiylə, ibn rüşd, hakimin yanında böyük hörmət və ərc və qürb-ə sahib olar, ayrıca ibn tofeyl in tövsiyəsiylə bu dönəm ərsətu'nun kitabların tərcümə edər, əbu yəqub, h. 580 da (m.1185) ölər və yerinə oğlu əbu yysif əlmənsur oturur, ama 10 il sonra (yəni h. 590, 1195 də) kamoyu basqısı sonucu və bir sıra şəxsi gərəzlər səbəbiylə, ibn rüşd küfr və zəndiqəyə mütthim olar və xəlifənin dəsturuyla kitabları yandırılar və ibn rüşd da qortəbə'nin 50 kilometrliyində yəhudi qəbiləsi olan bölgəyə təbid olar, sonralar bəzi böyükklərin şafaəti ilə mərakeş-ə qayidar və h. 595 (m. 1200) ilində 72 yaşında dünyasını dəyişər. Və sonrada onun cəsədin qortəbə'yə aparıb, orada quylarlar.

Ibn tofeyl (ölüm ili 580h) yazılarında, fəlsəfənin andolos da yenilgisindən və geriləməsindən yazır, deməkki bu dönəm və xüsusən son dönəm, fəlsəfə, bu bölgədə önəmini əldən vermiş olur ayrı deyişlə ibn rüşd da, önəmli sayılan təhafot əttəhafot kitabını, hicri 580 dan öncə yazmış olmalıydıki fəlsəfənin zirvəsi sayılırdı. [Qaynaq 66;].

Ibn rüşd ərsətu'nun şərehi olaraq fəsl ulməqal, əlkəşif, və təhafot əltəhafot kitablarını yazır, və iki ilk kitab 575 və 576 da yazıldığı səbəbiylə, üsulən üçüncünündə yazılma tarixi onlardan çox fasiləli olmayacaqdır.

Əmələn əlkəşif kitabı bir növ müqəddimə və təhməd olaraq təhafot əltəhafot kitabı üçün yazılar, demək olar, ibn rüşd 576 da əlkəşif kitabını yazarkən, dalısica təhafot kitabını yazır.

Təhafot əltəhafot kitabı 1930 da muris in təşəbbüsüylə beyrut da çap olar, muris müqəddimədə belə yazarkı: bu Kitabın içəriyi nişan verir ibn rüşd onu yaşamının olqun çağında yəni hicri 6. Yüzilin 2. Yarısında yazmışdır ama hər halda hicri 576 dan tez yazılmayıbdır.

-Bir ayrı məqalədə [qaynaq 68;], ibn rüşdün yaşamı yazıçılıq və yaradıcılıq cəhətindən üç dövrəyə bölünür: (1)-başlanış dönəmi (h 567 - 571) balaca yazılar yazır. (2)-orta dönəm (h 571 - 573), fəlsəfi və fiqhi yazılar, örnəyin «bədayə, əttəhafot, fəsl ulməqal, əlkəşif ən mihəc ulədillə» kimi kitabları

yazar. (3)-son dövəmdə (h 573 - 575), ibn rüşd yazdığı yazıları və xüsüsən siyasi mətalibi gözdən geçirmə dövəmidir.[Qaynaq 68; məmməd sultani]. Bu mətləb əsasında bunu demək mümkündürki, ibn rüşd təhafot əttəhafot kitabını h 575 (m. 1181) ili ətrafında yazmış olmalıdır.

Bu sözlərə və tarixlərə ətfən, bu sonuca varırıq, ibn rüşd təhafot əttəhafot kitabını hududən 576-580 (m. 1181-1185) illəri arasında yəni h. 578 (m. 1183) də yazar.

Bu halda mətləbin ünvanı haqda deyilməlidir: əgər söhrəvərdi ilə ibn rüşdü islami fəlsəfənin son böyük filsufları nəzərə alarsaq, ölüm illəri əsasında, ibn rüşd son filsuf sayılabilir, ama yuxarıdakı sözlərə ətfən, söhrəvərdi ilə ibn rüşdün ən məruf kitablarının yazılma tarixinə baxarsaq, hikmət ülişraq ən azından dörd il təhafot əttəhafot kitabından sonra yazıldığına görə, söhrəvərdini «klasik islami fəlsəfənin son filsufu» kimi adlandırmaq yerində və düzgün olacaqdır.

2-7-ibn ərəbi

ibn ərəbi (İbn Arabi) (1165-1240) qəzalinin açdığı yoldan yürüyən islam fəlsəfəsinin son önəmli filosoflarındanr. İbn ərəbi, plotinos`ün sistəminə bənzər, və mütəsəvvif, kəlamcı və filosofların əsərlərindəndə yararlanan irfani bir fəlsəfə ortaya qoyar. Və qəzalinin atdığı addımın iziylə «vəhdətə vücut» teorisini, ilk kəz və açıq bir şəkildə verər. Bəzi yorumculara görə ibn ərəbi, çox kiçik yaşda ibn rüşd ilə qarşılaşaraq, öz teorisini əsasında kristiyan və islam uyğarlığının və düşüncəsinin birbirindən ayrılmasını, hətta tamamən qopmasını söylər.

Bu öykü belədir: bir gün ibn ərəbinin babası ibn rüşdə oğlunun gözlə görülməz alanların qapısını açmış olduğunu söyləyincə, məşay filosof ondan oğluyla bir görüşmə əyarlamasını istəmiş. Görüşmədə filosof gənc ibn ərbəiyə fəlsəfi təfəkkür yada məntiqin sezgisəl bilgi yada İlahi kəşif ilə eyni sonuclara yetişib yetişmədiyini sual edıncə, ərəbi «həm evet həm xeyir! Bu "evetlə xeyir" arasında ruhlar yerindən, boyunlar cəsdlərindən fırlar» cavabını vermiş. Korbin və çitik (Corbin ve Chittick) kimi islam

fəlsəfəsi tarixçi və yorumcularına görə, ibn ərəbi və onun izindən gedən filosoflar «evet»lə və ya rasiyənə düşüncənin məşruiyyətinin olumlanmasıyla «xeyir» və ya bu əqli düşüncə türünün ilahi olanı bilmək lahazından uyqunsuzluğunun əlanı arasındakı yaradıcı gerilimi qoruyub, bundan islam düşüncəsi və ya həqiqətin kəşfi lahazından çox olumlu sonuclar çıxarmışdılar; oysa kristiyan düşüncəsi, latın ibn rüşdəcılığığında tasiriylə, ağıl və sezgi arasındakı dənğanı qoruyamayıb, tək yanlı bir çizgidə, tamamen rasiyənə bir doğırlutuda ilərləmişdir.

Bu ağıl-gönül, rasiyonalizm-mistisizm ikiliyi, gərçəkdə onun filosof şəxsiyyətinədə damğasını vurmuş bir ikilikdir. Çünkü ibn ərəbi, sözcüyün fəlsəfə anlamı içində kəsinliklə bir filosof deyildir; ama fəlsəfə dən daha gənəl bir anlam içində bir hikmət gələnəyinin əsəri olan bir düşüncə şeklini anladığımız təqdirdə, onun bir həkim yada filsuf olduğunu söyləmək lazımdır. Başqa bir deyişlə, ibn ərəbi öncəliklə ona tanrı tərəfindən bəxş edilmiş üstün və ayrı bir bilgiyə sahib olduğona inanan bir sufidir ama əsərləri, onun sözünü etdiyi bilgi və dəruni təcrübəni açıqlamaq üçün sərgilədiyi tələş məhdudəsi içində fəlsəfi bir terminoloji işlətəməsi nədəniylə, fəlsəfə lahazından maraqlı və önəmli olmaq durumundadır. Buna görə, o ilahi özəkin bilinəməz və bir bütün olaraq evrənin allahın sifətlərinin bir təzahür yada təcəlli alanı olduğona inanırdı. Dahası, bu ilahi sifətlər ifadələri baxımından yaradılışı lazımlı qıldığı üçün mütləq birliyin özünü bir çoxluğa dönuşdürməsi zorunlu olmuşdu. Ərəbi, buradan insanın mənəvi yöndən gərçəkləşməsinin nəhayi amacının fenomenlərin görünüşdəki çoxluğunun gerisindəki birliyin bilincinə varmasını lazımlı qıldığı sonucunu çıxardır. Bu işə mənlikdən mütləq bir vəzgeçişlə olur, eyləki bu sürəcdə şəxs mütləq birliyin bilincinə varırkən, dünyanı həm bir və həmdə çox olaraq görməyi öyrənir.

(A) ibn ərəbinin bilgi görüşləri: ibn ərəbinin bilgi görüşləri ibn rüşdə verdiyi cavabdan anlaşılmaktadır. Onun iki bilgi növü, fəlsəfi istidlali bilgi ilə kəşif və ya mistik bilgi arasındakı ayırım ətrafında dönər. O, bir

tərəfdən ağla dayalı digər yandan təcrübi bilgiyə və nəhayət, «gizəmlərə dayanan bilgi» deyə bilgilərə vurqu vursada sonunda iki bilgi türü, məntəqsəl- rasyonel və mistisizm (irfan) üzərində durur. Bu iki qavrayış və idrak türündən sadəcə birinə dayanmanın yetərsizliyi və ya uyqunsuzluğuna işartlən, teori yada rasiynel bilgidə ağlın, kəşif yada mistik bilgidədə müxəyyələnin gözüne işarə edər.

Bu gözlərin hər ikisidə qəlbədə yer alaraq, ağıl gözü, tək tək hər bir şeyin bireyəslər gərçəkliyini, özəkini yada mahiyətini tapıb ayırd etmə zərfiyətinə sahibdir. Xəyal gözü isə, zorunlu varlıq yada vücudun var olan hər şeydəki mövcudiyətini alqılama yetənəyini ifadə edər. Fərqliliyi tanıyan ağıl, zorunlu varlığın haqqını, yəni gərçəkliyini, həqiqətini və aləmdə var olan başqalığını (kəsrəti) tanıyar və qavrar. Xəyal gücü isə başqalığı inkar edib əyniliyi (vəhdəti) alqılar. O, zorunlu varlığın möhtəməl varlıqlarda görünən üzünü bulur. Bu, ağlın tanrını ayrı olaraq qavradığı və onun qiyaslanamazlığı və ya aşqınlığını olumladığı (tənziə); xəyal gücünün isə tanrının mövcud olduğunu görüb, onun bənzərliyini yada içkinliyini təsdiq etdiyi (təşbih) anlamına gəlir. İbn ərəbiyə görə, sadəcə hər iki gözlədə görünən qəlb, tanrını, aləmi və mənliyi, gərçəkdə olduğu şəkliylə anlayabilir. Rasiynel düşüncəni daha çox filsuflar və kəlamcılar «düşüncə ərbabları» işlədər və kəşif yolunu sufilər işlədər, kəşif yolu ağla qiyasla daha üstün bir qavrama və bilmə tərzidir.

İnsan, yaratıqları, tanrının surətindən yaradılmış olmaları və özlərində tanrının Təm sifətlərini sərgiləyə bilmələri yada gərçəkələşdirə bilmələri olqusuna borcludurlar. Bu səbəblə yetkin insanlar sadəcə tanrını gərçəkdə olduğu kimi bilməklə qalmazlar ayrıca əyni zamanda tanrının sifətlərini dünyadakı varoluş tərzləriylə ifadə edərlər. Bu yetkinliyin fərqli tərzləri və dərəcələri olduğunu bildirən ibn ərəbi, ən yüksək yetkinlik düzeyinə yetişmiş şəxsə əyni anda iki gözə birdən sahib olan şəxsə «mühəqqiq» adını verir. Belə yetkin insanlar bir gözləriylə yaratıqlar olaraq biricikliklərini, digər gözləriylədə tanrıya olan bir və əyniliklərini görüb idrak edərlər. Özlərinin tanrıya həm yaxın həmdə uzaq, həm

gərçək həmdə gərçək olmayan, həm var həmdə yox olduqlarına tanıq olurlar. Tanrının sifətlərini bir yönüylə tamamilən sərgilərkən, bir yönüylədə gizlərlər.

Umumen filosoflar tanrını əsəri yoluyla bilmək, yaratıqlara bənzər şəkildə dəyərləndirmək və onu bu keyfiyətlərə görə tərifləməyi «təşbihi» rədd edərəkən və ya küçümsərkən, tanrının yaradılmışlara ayid özəlliklərdən ucaldılması və təqdis edilməsi anlamında tənzihi doğru perspektif və təsvir olaraq bənimisərlər. Hər ikisinin qorumaqla birlikdə, sufilerin təşbihini önə çıxardan ibn ərəbi, demək ki tanrının yetişilməz, bilinəməz olduğu sürəcə tənzihi, insan varlığına yaxın olduğu ölçüdə təşbih yoluyla qavrana biləcəyini qəbul edər. Necəki o quran`da keçən «allahın insan varlıqlarını iki əl ilə yaratmış olduğu¹» ifadəsini, onun öz surətini varlığa gətirirəkən həm tənzihin və həmdə təşbihin sifətlərini işlətmış olduğu anlamına gələcək şəkildə yorumlar. Başqa bir deyişlə, tanrı yaratıqlarıyla həm birlikdədir həmdə onlardan ayrırıdır. Yəni rasyonel filosoflar gərçəkliyi, hər şeyin birliyini və ya geridəki nəhayi birliyi tamamilən göz ardı edərək incədən incəyə tədqiq və analiz edərlər. Oysa kəşifə inanan mütəsəvviflər, tanrının hər şeydəki mövcudiyyətini görərlər. Əqli qavrayış tərz, analizi yaradırsa, xəyala dayanan kəşifdə boşluqları qapatır, rabitələr qurar və gərçəkliyi somut imgə və təsəvvürlər yoluyla qavrar. Əlbətdə tənzihi və təşbihin eyni ölçüdə keçərli və Təm durumlarda eşit haqlara sahib olduğu anlamına gəlməz. İbn ərəbiyə görə, təməl və əgəmə olması gərəkən, son təhlildə təşbih olmaq durumundadır.

(B) ibn ərəbinin metafiziki və vəhdətə vücud öyrətisi

nəcürki təşbihin tənzihi qarşısında bir üstünlüyü var isə ibn ərəbinin, klasik panteist öyrətinin tanrı anlayışından fərqlilik göstərən içkin tanrı anlayışında aşqın bir tanrı görüşü qarşısında mütləq bir öncəliyi vardır. Bu içkin tanrı tələqqisi isə ibn ərəbinin fəlsəfi və təsəvvüfi düşüncəsində

1-قرآن کریم: سورہ ص، آیه 75: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ.

təməlində olan «varlığın birliyi» və ya vəhdətə vücut öyrətilməsinə ortaya çıxar. Bununla birlikdə, daha başdan, onun vəhdətə vücut öyrətilməsinin materialist bir gerçəklik anlayışına qarşılıq gəlmədiyini bəlirtmək lazımdır. Gerçəkdəndə duysal nəsnelərin meydana gətirdiyi dünya, allahın keçici bir kölgəsindən ibarətdir. Fenomenlər, tanrıdan ayrı yada bağımsız bir varlıqları və ya anlamları deyil. İbn ərəbi allahın xaricində qalan hər şeyin, heçliyə yendirgəndiyi bir tür panteizmi ifadə edər. Buna görə, yalnızca tanrı, hər şeyi qüsuratıb, qapsayan əzəli həqiqətdir.

Həqiqət bir və bölünəməzdir, vəhdətə vücut öyrətilməsi varlığı tək bir gerçəklik olaraq görər. Gerçəklik, cövhəri bir birlik olmaqla birlikdə, eyni zamanda iki fərqli keyfiyyətə sahib olması nədəniylə bir ikilik olaraq qarşımıza çıxar: haq və xalq. Tək gerçəklik, o halda iki fərqli şəkildə yada yəndən dəyərləndirilə bilər. Öz başına ələ alındığında, bu gerçəklik məkan və zamanla bağlı bütün bağıllıqların üstündə və ötəsində, fərqlilşəməmiş və mütləq varlıqdır. Bilgidən qəsd edilən bir şeyin duyular və istidlali düşüncə yoluyla anlaşılması isə bu gerçəklik özü haqqında heçbir şeyin söylənəməyəcəyi və ya bilinəməyəcəyi soyut bir özündəlik yada monad dır. Tənzihiin nöktəyi nəzərindən baxıldığında, bilmək, bilinən şeyi bəlli etmək, ona bəllirləmə/ bilinirlik qazandırmaq anlamına gəlir. Bilinirlik isə mütləq varlığın mahiyətinə ayqırı bir sınırlamanı ifadə etdiyi üçün mütləq varlıq Təm bəllirlənəməmişlərin ən bəllirlənəməmiş yada özündə şeydir.

Ayrıca hər şey bundan ibarət deyildir; mütləq varlıq fenomenal dünya adını verdiyimiz dünyada təcəlli etdiyi kimi, insanlarda onu fenomenal dünyanı oluşturan təcəlli yada təzahürlərin kəsəti içində ararlar. İbn ərəbiyə görə, fenomenal dünyanın digər varlıqları kimi, insanlarda özləri aracılığıyla tanrının özünü təsvir etdiyi isimlər, bildiyi araçılar olmaq durumundadır. Bütün bu varlıqlar allahın təcəlliləri və isimləri olub, onun zahiri yönünü oluşturlar. İşdə bu üzdəndir ki gerçəklik həm bir həm də çox; həm vəhdət həm kəsərt, həm əbədi həm fani; həm aşqın həm də içkindir.

Ibn ərəbi və tanrı-evrən rəbitəsi: ibn ərəbiyə görə, varlıq tərhində, gərçəklik dayirəsəldir bu başı və sonu bəlırsız qapalı bir dairə üzərindəki hər nuqtə pütənsiyel olaraq dairənin tamamını yənsıdar. Burada yaradılış yada fenomenal dūnyanın varoluşu və ya tanrı evrən rəbitəsi «allahın bilinmə istəyi»ylə açıqlanar. Tanrı-aləm rəbitəsi, islam dūnyasında tanrının eyləmlərinin iradi olub olmaması baxımından, (gənəlliklə iki şəkildə anlaşılmışdır. Bunlardan birincisi, daha ziyadə kəlamcılar tərəfindən savunulan və tanrının qadire mütlqligindən yola çıxan görüşdür. Tanrını hər hansı bir şəkildə zorlayabiləcək bir dış və ya iç nədənin olamayacağından hərəkət edən bu görüş, tanrının qadire mütləq, yəni dilədiyi şeyi dilədiyi kimi edəcək gücdə olduğunu qanıtılama işi üzərində yoğunlaşır. Bu görüşə görə, evrənin yaradılışından söz edərkən zorunlu bir nədənsəllik bağı yada hikmət aramaq, onu tanrını zorlayıcı bir nədən olaraq görmək, tanrının mütləq qüdrətiylə çelişir. Bu görüşün qarşısında isə ibn ərəbi tərəfindən də bənıməsənən, tanrının eyləmlərində bir hikmət və anlam olduğu iddaasıyla ortaya çıxan görüş yer alır. Bu görüşün hərəkət nuqtəsi, tanrının hər şeyi bir bilgi və hikmətə görə etdiyidir. Bu görüşdən, tanrının eyləmlərində, bizim biləcəyimiz yada biləmədiyimiz bir amacın olduğu sonucu çıxar.

Evrənin varlıq nədəni olaraq tanrının bilinmə istəyini göstərirkən, «bilinməz bir xəzinəydim, bilinmək istədim; aləmi yaratdım ki onunla bilinəyim» anlamındaki qüdsi hədisdən yola çıxan ibn ərəbi, o halda bir şeyin özəkini doğrudan və ya dolayılı olaraq, yəni özəkiylə bilməsi və ya «eyni kimi başqa bir ortam və ya yer» aracılığıyla bilməsi arasında bir ayırım qoymaqdaydı. Ona görə, tanrı özünü əlbətdə bilməkdəidi; bununla birlikdə, bu bilmə, bir şeyin özünü özündə və doğrudan bilməsi anlamına gəlirdi. Oysa evrənin varoluşu, ikinci bilginin bir sonucudur. Bu isə

tanrının özünü bir başqa şeydə görməsi və bilməsi anlamına gəlir. Demək ki ən (gənəl anlamıyla evrənin varlıq nədəni, tanrının bilinmə arzusudur¹.

1-Bu haqda «aşqın və içkin (südurçu və hülulçu) vəhdəte vücut» bölümündə bəzi ayələrə işarə olunubdur. mincümlə: «təlaq 65/12 : tanrı yeddi göyü və yeri yaratdı ki sizlər onun gücünü və qüdrətini görəsiz», və «zariyat 51/56 : mən cin və insi yalnız mənə ibadət etmək üçün yaratdım». (Nəsimi, baki çapı s264).

3. Bölüm :

3-fəlsəfənin həzimetə və ədəbiyyatda yansımaları

3-1-fəlsəfə-bilim və ağıl qarşıtlığı və fəlsəfənin həzimetə

islam aləmində hansı səbəblərlə fəlsəfə geriləməyə başladı və Buna səbəb olan kimlər öncülük etdi, və bunun yerinə oturan görüşlərin ortağı adı olan vəhdətə vücut və ya varlıqda birlik hansı ünsürləri özündə barındırırdı, və daha doğrusu, bu qoşullar içində ortaya çıxan varlıqda birlik teorisinin təməlləri nələrdi, divan ədəbiyyatında və ictimai həyatda necə təsir etdi.

Bucür suallara cavab aramaq üçün, islam aləmində zahirdə çoxda tanınmayan, ama böyük təsir yaradan bir aləmə işarə etmək lazımdır. Bəzən insanlar, çoxda ön görülmənin şəkildə, Sonrakı böyük dəyişim və dönüşümlərin (təğyir və təhəvvulatın) tətikəyicisi və başlayıcısı olurlar, bunun üçün xorasan bölgəsinə baxmalıyıq.

-Təsəvvüf bir sıra alimlərin yanısıra, dərin təsir buraxan üç dana böyük alim ərsəyə yetiribdir: əbulqasim fərdusi (ə. 329-416)(m. 935-1020) fars dilini canlandırmaqda və ayrıca bastangəralığı ona aşılamaqda böyük bir rol oynadı. Əbu cəfər məmməd ibn həsən tusi (şeyx tusi) (ə. 385-460)(m. 995-1067), əttəzhib və əlistibsar kitabları ilə imamiyə məzhəbinin təməllərini bərkidər, bu alimlər bölgəsəl təsir buraxsalar da, ayrı bir alim, imam əbu hamid məhəmməd qəzali (m. 1059-1114, h. 505-450) yazılarıyla, xüsusən təhafot əlfəlsəfə kitabıyla bütün islam aləmini təsir altına alar, və aşırılığı, həm sünnü kəsime və həm ayrılıqçı kəsime aşılayar. Öncəki ayrılıqçı şəxslərin yanında, qəzalinin önəmi o qədər böyükdü ki, fəxr razi (rey, 1149-1210) kimi bir alim onun haqqında deyər, «əgər bütün kitablar aradan gedə və yalnız qəzalinin «əhya» kitabı qala müsəlmanlar üçün kafıdır». Və suyutı də deyər (mısır, 1445-1505) «əgər allah həzərtə məhəmməddən sonra yenə də istəsəydi bir peyğəmbər yollaya, şəksiz o qəzali olacaqdır».

Qəzalinin soy kökü haqqında, ək bilgi, İkinci bölümdə verilmişdir.

--Əski çağlarda, bilim və fəlsəfə ahli, ərəstu'nun sözlərini vəhyi münzəl bilirdilər, ama şərqdə 11. Yüzdə qəzali, və qərbdə 15. Yüzlə və sonrası, **bakon, Descartes, John Locke** və hume kimi filsuflar onu eleşdirməyə başladılar, ama onların eleşdiriləri və şəkləri bir birindən fərqli idi. Əbu hamid məhəmməd qəzali, ibn **teymiyyə** (hərran Türkiyə 1263-1328); ibn covzi «nəqd ülelm vəlüləma» kitabının yazarı, (bəğdad 1116-1200), ibn qəyyüm əlcovzi (hərran-Türkiyə 1292-1350), və xüsusən qəzali, fəlsəfəni təxrib etmək üçün və əşəri¹ kəlamını bərkitmək üçün, və xüsusən, yeni anlamıyla sezgi, şühud, batınlilik və təsəvvüf yolunu genişlətmək üçün, ərəstunu nəqd edirdilər, və fəlsəfəni rədd edərək tək yolu din yolu olaraq göstərirdilər. Və hədəfləri fəlsəfəni küfr yolu kimi göstərmək idi. Qəzali axımının yolu, Quşqusuz, düşməncilik yaratma və təkfir əsaslı bir yol uydu, necəki qəzali kitabında açıq aydın deyər, «mənim hədəfim fəlsəfəni təxrib etmək üçündür²». Ama qərbi filsuflar, fəlsəfəni, təcrübi və riyazi cəhətlərdən nəqd etməyə çalışırdılar və hədəfləri fəlsəfəyə yeni qapılar açmaq və onu dogmalardan qurtarmaq idi.

Qəzali və ona bağlı axımın düşüncələri demək olar ki kəmi halda onun məruf kitabı «təhafot əlfəlsəfə» kitabında gəlmişdir, ayrı deyişlə bu kitab bu cəryanın düşüncələrinin özəyi və əsası kimi sayılmalıdır. İşarə olunmalıdır, bu kitabda verilən eleşdiriləri cavab landırmaq üçün böyük alim ibn rüşd, «təhafot əlthafot» kitabını yazar. Əmümilikdə, orta çağda

1-Əşəri və mötəzilə qruplarının düşüncələri haqda fəlsəfənin əsasları 2. Cildə rücu edin.

2-قائناق 10؛ ص 43، Farsca: {غزالی چنان که خود اقرار کرده است می گوید تا «برخی از افکار فلاسفه را به برخی دیگر بزند تا تهافت و تناقض گویی آنها را آشکار سازد» و هم او این نبوده است که مذهب صحیح را بر طبق قواعد فلسفه شرح و بسط بدهد، و هر جا ایجاب می کرده که اعتقاد صحیح را بیان دارد خواننده را به کتابی حواله داده که قواعد العقائد نامیده می شود.}:

Ğəzalı özünün dediyinə görə tələş edir «bəzi fəlsəfənin fikirlərini o birinə toqquşdurmaqda onların çelişkilərini və mütənaqiz sözlərini ortaya qoysun», və hər yerdə düzgün inanc demək istəyəndə oxuyucunu, özünün yazdığı qəvəd uləqayid kitabına həvalət edər.

Doktor əli əsgər hələbi qəzalinin fəlsəfə qarşıtlığı haqda belə yazar: qəzali fəlsəfə ni oxudu, ama onu pis niyyətlə oxudu, o fəlsəfə təhsil etdi, bəlkə onun dərinliyini tapsın, onun nəqslərini və əyblərini dünyaya yaysın, və daha önəmlisi, o fəlsəfəni öz yanında oxudu, və onu öyrənmək üçün ustad yanına getmədi, və həmin məsələ səbəb oldu o fəlsəfəyə kin bəsləyə və fəlsəfə ni təhqir edə, və əgər o fəqə və təsəvvüf və kəlam kimi, fəlsəfə ni də ustad yanında öyrənsəydi, daha məntiqli və kinsiz şəkildə onunla üzləşərdi. [Qaynaq 10; s 32.]

iki təhafot kitabından söz gedər, Buna baxmayaraqki şərqdə daha çün birinci və qərbdə akuinasın təşəbbosu ilə ikinci təhafot əsas alındı.

İşarə olunmalıdır burada güclü bir axımdan söz gedir nə tək bir kitabdan. Yəni «təhafot əlfəlsəfə» kitabının yazıldığı dövrdə çoxlu alimlər varıydı ki fəlsəfə və ağıl ünsürünü yenməyə çalışırdılar, bu tartışma və savaşı sonuclanması, qəzali ilə kəsinləşir və onun kitabı bu hərbdə son nüqətəni qoyaraq, fəlsəfənin həzimetini sağlayabilir.

--Fəlsəfə ilə gələnək(sənnt) və ya əql ilə nəql qarşıtlığı yalnız qəzaliyə ayid deyil, bu savaş islamın ilk düğədüğü gündən başlar, qəran kərimdə, bunca əql və təəqql məsələsinə takid olduğona rəğmən, bir əddə ənhrafı yvrumlarla bu savaşı, barışdırma yönüylə yox, körükləmə yoluyla yvrütədərlər, necəki əlkəndi 270 əsər yazdığına rəğmən, bir ədənin «əşyanın həqiqəti haqda, məərfət ələ gətirmək, küfr sayılır» sözüylə, mətükəl, əbası xəlifəsi vasitəsiylə çoxlu çətinliklərə məruz qalar.

İlkə birinci təhafot haqqında açıqlamalar verilir.

3-2-təhafot əlfəlsəfənin yığcam şəkildə möhtəvası

qəzalinin təhafot kitabını digər yobirlərindən ayıran özəlliklər belə idi: təhafot əlfəlsəfə, (1) fəlsəfə qarşıtı bir kitab olsada daha çox fəlsəfi dilə yaxın idi, (2)qəzali filsufları Məsələn (dəhriyun, təbiyun, ilhiyun) olaraq birbirindən ayırar və müxalif sözləri deməkdə əmanətdar olaraq, onları birbir analiz edər. (3) qəzali riyazi və təbii bilimləri və xüsüsən tib, kimiya, abadanlıq, eemar kimi əməli bilimləri, xalqın səlamətliyi üçün, və əlbətdə illiyət qanununa söykənməmə şərt ilə tövsiyə edirdi, və daha doğrusu onların zahiri bölümlərin yox, bəlkə əsaslarını hədəf alırdı.

Qəzalinin kitabı 4 müqəddimə və 20məsələdən oluşur, ilk müqəddimədə, qəzali, (təlbis, fənd və hilə yoluyla) filsufların başçılarını ərstuya bağlamaqla, onun düşüncələrini, fəlsəfənin əsasları kimi göstərmək və onları nəqd eləmək və öz deyişiyə hədəf alıb çürütmək istəyir, və tənəqoz ların ortaya qoymaq istəyir.

-Qəzali 1.-5. Məsələlərdə tanrı-varlıq bağlılığı olaraq, varlığın qədəmini (öncəsizliyin və ya əzəliliyini), varlığın sonsuzluğunu(əbədiliyini), tanrının fail və sane liyini, sanəin vücudunun isbatını, təkliyinin isbatını, mətrəh edər, və filsufların bunları isbat etməkdə acız olduğunu önə sürərək onları təkfir edər.

-Qəzali 6.-13. Məsələlərdə tanrının sifətlərini açıqlayar, və filsufları əcə müttəhim edər; onun dediyinə görə, filsuflar, tanrının elm və qüdrətini isbatlayamazlar; guya, filsuflara görə, tanrı cins və fəsil olmadığı üçün və məhdud olmadığı üçün tərif olunamaz, o bəsit olduğu üçün özək və mahiyyəti yoxdur, o cism deyil çünki cism hadisdir; filsuflar Aləmin sane və illətinin olduğunu isbatlayamırlar; filsuflara görə, tanrı yalnız kolli və tüməlləri bilir və cüziləri və tikəlləri bilməz (bir şeyin xüsusiyyəti onun zatıdır, Məsələn od yandırır və cüziyatı bilməyə ehtiyac yoxdur); filsuflar tanrının zatını bilməsini isbatlamaqda acizdilər.

-Qəzali 14-15-16. Məsələlərdə fələki və təbii mövzuları mətrəh edər, ona görə filsuflar yer və göyün tanrıya müti olmasını isbatlamaqda acizdilər, mələkləri göyün mühərriki və göylərin «mühərrikə nüfusu» kimi sanarlar, və onlar hər şeyə bilgileri vardır; qəzaliyə görə bu təsəvvürlər yanlışdır və hər şey tanrının əməmindədir.

-Qəzali 17. Məsələdə səbəbiyyət, və ya illiyəti(nədənsəlliyi) rədd edər; qəzaliyə görə insanlar (və daha doğrusu filsuflar), illiyət yasasını əql vasitə siylə yox, bəlkə adət yoluyla ortaya çıxarırlar, və məsələnin maraqlı tərəfi buradadırki qəzali, əql ünsürünü isbatlamaqda və xüsusən tanrısal məsələləri isbatlamaqda nəqsli olduğuna inanmasına rəğmən, əqli yontəmə baş vuraraq ortaya qoymağa çalışır.

Qəzaliyə görə, illiyət deyilən və sanılan yasalar, yəni şeylərin arasında olan iqtiran və ardıcılıqlar, adət nəticəsində ortaya çıxarlar və onlarda gərçək zərurət yoxdur. Onların iqtiranı, tanrının istəyi əsasında, nəfsində və zatında Elə bir şey yoxdur.

Qəzaliyə görə birinci məqamda (əqli mövzu olaraq) filsuflar, ehtiraq və yandırmanın failini od və atəş bilirlər, halbuki onun faili tanrıdır. Və ya

Məsələn birinin anadan olmasının failini atası olaraq demək olmaz, yalnız məklər tərəfindən onun vücudu onun atasının bətnində qoyulubdur.

İkinci məqamda (nəqli mövzu olaraq) od eyləyə bilir yandırmasın, necəki h. İbrahimi yandırmadı. və ya h. Musanın əsası əjdəhaya döndü. və ya bir ölü, tanrı tərəfindən dirildi. Yəni mümkündür tanrı h. İbrahimdə Elə xüsusiyyət yarada və ya od da Elə xüsusiyyət yaradək əsl təsirin qoymaya. Necəki bilirik biri, üzərinə tələq (ayiq/ yalıtım) vurub təndirə girərsə od ona təsir etməz.

Və əgər bir görməyən adamın gözüünün önündə pərdə olaraq və əgər gündüz o pərdə düşərsə və o rəngli şeyləri görərsə fikr edəcəkdir bu rənglərin təsvirinin düzəlməsinin illəti, onun gözüünün açılması səbəbiylədir ama gecə olduğunda və qaranlıq düşərsə görəki nur və işıq bu təsvirlərin görünməsinin səbəbidir, o adət nəticəsində bu səbəbiyyət və illiyətləri düzəldir.

Bu üzdən bu iddaa ki od, zatında yandırmağın failidir və ya çörək, doymağın, və dava, sağalmağın failidir batildir. [Bu düşüncəyə görə əgər insan əlini qovzayırlı əslində insan fəqət bunu istəyir və quvzamağın faili tanrıdır. Və insan məcazən deyirki insan faidir.]

-Bu haqda deyəbilirik, qəzali bir tərəfdən, möcüzə kimi 3-5 hadisəni hətta istisnalar olaraq qəbul edərsəkdə, milyard milyard illiyət əsasında hadisə olan Hadisələrə gəlib qıldı və bütün illiyət qanunu sual altına apardı [illiyət və ya səbəb-sonuc yasaı, burada bir hadisənin, ortaya çıxmasında, müxtəlif ünsürlərin və qoşulların zərurət təşkil etməsinə deyilir], ayrıca qəzali əmdən hər növ ardıcılığı (təəqub məsələsini, daldala və ard arda gələn Hadisələri), illiyət əsasında olan Hadisələrlə qarışdıraraq, əsas məsələni etibarsızlaşdırmağa çalışır. Yəni qəzali, təbiət də və doğada yayqın olan illiyət yasaını ya dərk edəbilmirdi və ardıcılıqla illiyəti qarışdırırdı (Məsələn gündüz-gecənin dal dala gəlməsi ardıcılıqdır; və ya Məsələn insanın yatmasından sonra günəşin doğması təəqubdur), və ya əmdən bunları bir-birinə qarışdıraraq, əsl məsələnin üstünü örtməyə çalışırdı. [İşarə olunmalıdır illiyət yasaı nə nəfəy olubilir və

nə isbatlanabilir çünkü bunun üçün insan müqəddimə və öncüllərə yəni misallara dayanaraq bunu ortaya qoyar, yəni bu yasanı qəbul və ya rədd etmək üçün, yenədə illiyət yarasına söykənmək lazımdır və bu yəntəm dövr və təsəlsül deməkdir və batildir. Necəki bətrand rasel (fəlsəfənin məsələləri) «the problems of philisophy» yazısında deyir: səbəbiyətin başlanqıcını isbatlamaq mümkün deyil ama naçarən yaşam umuratını geəcindirmək üçün səbəbiyətin zərurətinə söykənməliyik. Yenə hume, səbəbiyə məsələsində böyük münəqişələr ortaya qoydu, ama onun əsl məsələsi, səbəbeytin rədd edilməsi yox, qətiyətdən möhtəməlliyə doğru yorumlamasıydı.]

3-3-ibn rüşd (m.1126-1200, h. 520-595) «təhafot əlhafot» kitabını, qəzaliyə cavab olaraq yazır. İbn rüşd kitabında eynən 20 məsələ başlığı altında qəzalinin eleşdirilrinə cavab verər və 17 inci məsələ də səbəbiyə haqqında belə deyir: «hərkəs səbəbiyəti dansa, ağılı danır», səbəbiyə və adət məsələsi haqda qəzaliyə belə cavab verər və onu rədd edər¹: «adət dediyimiz söz, əslində mübhəm bir ləfzdir, çoxda dərin mənası yoxdur, və əmələn vəzi və fərzi bir feldir, vəqti deyirik filankəsin adəti budur, yəni o çox vəqt bu işi görər (edər), və əgər adət məsələsini bütün varlıqlara nisbət verərsək o halda aləmdə, «həkim failə» (tanrıya) nisbət verməyə, heç bir hikmət qalmaz, ama bu düşüncəki bəziləri zəruri bilgi və mərifət dən başqa, zəruri olmayan bilgilərə də inanırlar (yəni təəqüb kimi məsələləridə illiyət zən edir), və nəfs (zəhn) onun haqqında fərzi hökm sadir eləyir, halbuki zənn etdiyi məsələ zəruri deyildir, bu düşüncə filsuflar tərəfindən də bəyənilir və qəbul edilir, və əgər belə işləri adət adlandırırıq, yanlış bir fikir deyildir, Əksi halda Buna nə ad qoyabilərlər, və aya bunu failin (tanrının) adəti bilək? və ya varlıqların, və ya bizim adətimiz olaraq verilən hökmlərimizə deyək? Və əlbətdə məhəldirki

1-Qaynaq 11; təhafot əttəhafot, ibn rüşd, tərcümə və tövzi: doktor əli əsəğər hələbi, səfəhə 440-444, 17.Məsələ

böyük tanrıda adət olmuş ola, necəki tanrı quran`da (əhzab 33/62 və fatir 35/43) buyurur: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا/ تحوِيلًا): tanrı qanununda əsla dəyişiklik/ çevriliş görməzsən). Ve əgər murad təbiəyət varlıqlarında (cansız şeylərdə), adətdən söz gedirsə, beləki bir varlıq, iqtizayə şey etsin (bir işi zəruri və ya əksərən etsin), bu geyr mümkündür, və əmma əgər onların məqsudu o adətdirki bizim varlıqlar haqqında verdiyimiz hökmə deyilir, şəksiz bu adət, əql felindən və eyləmindən başqa bir şey deyildir, və əqlin təbi və xüsusiyyəti budur və bu üzdəndirki əqəl, əql olubdur, və filsuflar belə adəti nəfy etməz və danmazlar.

Bu mövzunu ayrı şəkildədə verəbilirik: aya bu adət həkim failin (tanrının) adətidir? Əgər belə isə, haşaki bir adət onun üçün cari olmuş olsun, və ya bu təbii varlıqların adətidir? Və bilirik ki belə bir adət yoxdur, məgər canlılar üçün; bizdə adət deyilən şey, bizim, varlıqlar haqqında qəzavətimizdən ibarətdir, və bu da yalnız ağıl vasitəsiylə olur, və ixtilafli məqamlarda ortada vardır və onları doğru düzgün bilmək üçün əql tərəfindən araşdırmaq lazımdır», ibn rüşd yenə deyir: «ama h. İbrahim kimi möcüzələr məsələsi, Elə məsələ deyilki yorumlana bilsin, çünki fəlsəfinin işi dinin bucür məsələlərini incələmək deyilki güvən və itminanı yalnız təslim və imana verər, bilgin filsuflar, şəriətin məbadi və başlanışı haqda söz söyləməzlər və tartışmazlar, və hərəkəs belə etsə kəsgin tədibə ehtiyacı vardır.¹»

-Əqəl-din fərqlilikləri

mövzunu çağdaş dildə belə verəbilərik:

əql və din(vəya nəql), üç yöndən yəni cövhər, üsul, və yöntəm; cəhətindən birbiriylə fərqlidir.

Cövhəri cəhətdən, din, vəhi və elçilərin sözlərinə dayanar, ama fəlsəfə əqlə dayanar.

1-Əbən rüşd, bu yazıları səbəbiylə, qeşri və geriçi kəsimin təhrikiylə, [əbbası xəlifəsinin andulus nümayəndəsi (əbu yəqub oğlu əbu yusif əlmənsur)] tərəfindən , dinsizlik ittihamıyla zindana salınar və kitabları yandırılır. [Qaynaq 14 : təkfir şodegan və qorbanıyan elm və əqəl və əndişə, pərviz sani, əxtər, 1294,s 127]

üsul cəhətindən din üç rükn, yəni tanrı və birliyi, elçilərin göndərilməsi, və bəəs və axirət üzərində, qurular, və qəzali tohid və bəəs əsasında filsufları təkfir edər, guya nübüvvət məsələsində ixtilaf yoxdur. Buna müqabil fəlsəfə cədəli bir işdir.

Din və fəlsəfə, yöntəm və ya mühəc cəhətindən yəni təlim və tərbiyə yollarıyla fərqlidir, və bu iki mövzu əsasında, şəriət və hikmət; mənqul və məqul; səmı və əql; kimi yöntəmlər ortaya çıxar. Əlbətdə öndə gələnlər həmişə çalışıblar onları birbiriylə barışdırsınlar, necəki farabi`, düz yolu belə gördüki, əflatun la Ərəstu nu, yəni işraq la, əql və istidlali birbiriylə barışdırsın. Bu tartışmalar sonralar əşəri – mötəzilə arasında idamə tapar və qəzaliyə yetirər.

-Qəzali 18-20 ıncı məsələlərdə insan nəfsinə, və bəəs məsələsinə deyir, onun nəzərində filsuflar insan nəfsinin, bir cövhərinin olmasını, və özünə qaim olmasının isbatından acizdilər, və onun əbədi olmasını mətrəh edirlər və ayrıca behişt və cəhənnəmin ruhani olmasını savunurlar və canların cislərə qayıtmasını geyrmümkün bilirlər. Və qəzali bu düşüncələri batil bilərək yenə də bu haqda filsufları təkfir edər.

Təhafot əlflaşifənin son bölümü və üç məsələ də filsufların təkfir edilməsi qəzali kitabının sonunda müşəxxəsən üç məsələdə yəni Aləmin qidəmi, tanrının cüziyata Bilgili olmaması, və əcsadın bəəsi və ruhların həşri, haqda təkfir edər. Əlbətdə qəzali kitabının bütünündə fəlsəfə və filsufları təxrib edərək özüdə Buna iqrar edər və deyərki: «mənım hədəfim bu kitabda təxribdir və yol göstərmək deyil və mən düzgün dini yol yöntəmləri ayrı kitablarımda və özəlliklə «qəvaid uləqayid¹»də vermişəm» [kimiyə səadət kitabı da bu sayaqdadır] qəzalinin «qəvaid uləqayid» kitabı, daha çox şəhadəteyn haqda [dörd başlıq altında «öz nəfsini tanımaq, həq təalanı tanımaq, dünyanı tanımaq, axirəti tanımaq»] və əhl sünnətin digər dini ərkanları və islam və iman haqdadır.

1- Qaynaq 10; s 43, bax bölümün ilk alt yazısına

O «dünyanı tanımaq»bölümündə Buna takid etmək istərki, dünya, din yolunda mənzillərin biridir, və dünyanın həqiqəti, bədən və ürək (tən və del)dir, bədən təgziyəsi, yemək, geymək və evdir, ürəyin təgziyəsi allahın mərifəti, tanıması və məhəbbətini bilməkdir.

3-4-qəzali-ibn rüşd irtibatında fərqliliklər

-ibn rüşd-qəzali irtibatında fərqlilikləri, çağdaş fəlsəfə dilində belə vermək olar. Bir haldakı qəzali ağıl yürütməyi şeytani ünsür kimi tanıtdırmağa çalışır və fəlsufları kafər bilir, ibn rüşd, qəzalinin bu tutumunu düzgün bilməz, və belə dəlil gətirir: məgər ağıl tanrı verməyibdir? Bu üzdəndə ağıl şeytani ünsür ola bilməz, ağıl yalnız pıçaq kimi bir şeydir əgər onu pis işlətsək, pis sonuclar verər və əgər iyi şəkildə yararlasaq yaxşı sonuclara çatmaq olar. Əlbətdə ibn rüşdün kitabı islam aləmində çox tanınmadı və təsir qoyabilmədi, ibn rüşd tutuqlanar, və kitabları yandırılar, ama ortaçağın son fəlsufu tanınan batılı akvinas adlı bir fəlsuf, ibn rüşdün bu sözündən iyicə yararlanır. Nasut aləmini düşünmək üçün əqli tənha ünsür kimi tanıtar.

Beləliklə fəlsəfə ağıla söykənərək batı dünyasında ilərlər, ama tərsinə islam aləmində qəzalinin təsiriylə geriləməyə başlar. Və sonralar söhrəvərdinin tələşlərində bir işə yaramayaraq, ibn ərəbinin vasitəsiylə əbtər bir varlıqda birlik teorisinə dönüşər, və əlbətdə varlıqda birlik, müxtəlif Toplumların içində, çox tərlü və mütənəvvə şəkildə yorumlanar, bu haqda, gustav lebon'un «din kultür uyumluğu¹» teorisini Buna ən iyi yorum kimi düşünüləbilir.

Qəzalinin təcrübəçilik qarşıtlığı və təlbisləri

--qəzali kitabının müqəddiməsində dediği kimi, fəlsufların başçılarını, ərəstuya bağlamaqla, onun düşüncələrini hədəf almaq istər, demək olar

1-Gustav lebon fransalı bilgin 1895də «kütlələrin zəhin bilimi: rəvanşinasi tudə ha» adında bir kitab yazar, bu kitabın 104. Səhfəsində belə bir nəzəriyə verər: «heç bir kultürel ünsür, məsələn dil, din, incəsənət, zahri görünüşün əksinə, dəyişmədən bir qövmdən o bir qövmə keçəbilməz»

[قائیناق 146؛ روانشناسی توده ها، صفحه 104، زیرنویس: «هیچ عنصر فرهنگی مثل زبان، دین و هنر، نمی تواند برخلاف آنچه که می نماید، بدون تغییر، از قومی به قوم دیگر منتقل شود»].

qəzali ərəstu'nun təcrübəçiliyini hədəf almaq istəyir və illa əflatunun metafizikini və özəlliklə seçkin qrup teorisinə əsla toxunmaq belə istəməz, və hətta onu qüvvətləndirmək istəyir, qəzali birinci müqəddiməsində belə deyir: «bizim hədəfimiz, filsufların tənəqüzlarını və özəlliklə ilk öyrətmən, və mütləq filsuf tanınan, öncünün tənəqüzlarını aşkar etməkdir, o yəni ərəstu, özündən öncə olan bütün kimsələrə və hətta ona ustadlıq edən ilhi əflatuna rəddiə yazıbdır».

Qəzalinın yazılarında açıq aydın görünürki, o təlbis və hiləyə baş vuraraq, ilkcə bütün fəlsəfəni, təbii bilim və təcrübi bilgi kimi ərəstu'da xülasə edir və onları rədd etməklə fəlsəfənin əqlə dayanan bölümünü hədəf alar və dolayılı şəkildə, onun metafizik bölümünü və özəlliklə əflatunun seçkin qrup teorisini, yeni əflatunçuluğu önə çıxarır, və nəhayətən batiniliyi, şühud, vəhi və ilhama dayalı kəsimpləri qüvvətləndirmək istər. Və sözdə, riyaziyyat və təbii bilimləri, dinlə mütəariz olmadığını önə sürsədə, bu bilimlərin içərik və möhtəvalarını boşaltmaq istəyərək onları da atıl və batıl və yararsız şeylər kimi göstərməyə çalışır. Demək olar qəzalinın bu tutumu nəticəsində seçkin qrup teoris, təkvini yönətim teorisinin təmali halına gəlir¹.

-Demək olar qəzali, fəlsəfəni bir bilim kimi və özüdə qəti və kəsin bilim kimi nişan verərək və onun mübahisələrinin cədəli olduğunu bir yana buraxaraq, mübahisəyə açıq məsələləri öz düşüncəsi əsasında, batıl təfərlərini önə çıxardaraq, əsas mübahisəni sual altına aparar və filsufların bir-birinə verilən müxtəlif cavablarını, zid islami bir təfəkkür kimi göstərərək, onları yanlış göstərir və sonrada təkfir edir.

-Qəzali bir tərəfdəndə fəlsəfi və təsəvvüfi şəkki, və əqli, məzhəb qarşısında qoyar, və əqli, tanrını anlamaqda yetərsiz bilərək insanı küfrə

1- Əflatun'un adı keçdiyində bir nöqtəyə diqqət edilməlidir, beləki şəxksiz, əflatun çox böyük bir filsufdur və onun dünya görüşü və fəlsəfəsi çox mütənəvvə ünsürlərə şamildir, burada əgər onun nəqdi və eleştirisindən söz gedirsə, yalnız seçkin qrup teoris, idealar dünyası və ya mosol dünyası teoris nəzərdə alınır, mütəmainən onun fəlsəfəsində çoxlu motiflər vardırki ayrıca dəyərləndirilməlidir. Bu haqda artıq bilgi əldə etmək üçün «11-6-platon və idealara tapınmaq və hikmətçilər» bölümünə baxabilirsiniz.

götürdüyünü mətrəh edər, bu səbəblədir ki qəzalinin təfəkkürü əsasında, islam aləminin insanı, hər şeyi ilham və şühuda bağlayaraq, əqli, yava və bihüdə bir ünsür kimi bilər, və ardıca hər növ bilgi və bilimi, əql vasithisiylə yox, bəlkə bir sıra ilham və şühud yontəmləriylə ələ gləbiləcəyini düzgün göstərməyə çalışır, və bu səbəblədə əql və bilim arxa pəlanə keçərək önəmini əldən verər və filsuflar və ağıl yoluyla işləyənlər səfi və tanrı tanımaz təsəvvür olunarlar və təkfir olarlar.

Qəzali və təkvini yönətim teorisi

--bu haqda işarə olunmalıdır, bir haldakı təkvini yönətim teorisi qəzalidən öncə yalnız əbu abdalla məhəmməd termezi (özbəkistanlı, ölüm ili 300-320 h.) kimi şəxslərin yazılarında mübhəm və sayə kimi özünü göstərsədə, qəzalidən sonra islam aləminin əsl mübahisələrinin birinə çevrildi (əlbətdə qəzalidə, termezi yazılarından yararlanar). Sonrakı təkvinçilərdən «hocviri (ölüm ili: 480-500), nəcməddin kobra (ö.:610-618), möhyəddin ərəbidən (ö.: 638)». Ad aparmaq olar.

Yəni fəlsəfə və filsufların təkfir olunmasıyla və meydanın boşalmasıyla, meydan yeni əflatunçu teorilər üçün, və bütüncüllük peşində olan nəzəriyələr və düşüncələr üçün açıq alan halına gələr və inhisari bir teori durumuna gələr.

Qəzalinin bilim qarşıtlığı

-qəzali təhafot kitabında illiyət məsələsini ətraflı şəkildə araşdırar və rədd edər, burada onun bilim qarşıtlığına ayrı zaviyələrdən baxmaq istirik, qəzali bu sözləri həm təhafot də və həm əlmonqəz kitablarında verər.

-Qəzali riyazi və təbii bilimləri tövsiyə etməsinə rəğmənlə onların əsaslarını hədəf alar:

-riyaziyyatın afəti odur ki vaxtı birisi, onun kəsgin borhan və qanıtlarını görür, batinən filsufların, ilahiyat haqqında söylədiklərinə və istidlallarına ürək bağlayır və bu mövzu yanışıdır.

-Təbii bilimlərin afəti odur ki vaxtı araşdırırmacı, bitgi və heyvanları araşdırır və görür ki onlar ölürlər və yenidən dirilirlər və yenə ölürlər, fikr edirlər ki insan da eylədir, yəni insan doğulur və ölür, və beləisə, nə

qiyamətdə qalxacaq və nə bədənləri məhşur olub bir araya gləcəkdlər.
[Qaynaq 10; s 24]

--cənab hələbi kitabında belə bir söz deyər: nə yazıq ki keçmiş də ki alimlərimiz, xəyali dünyanın coğrafiyasını, yaşadığımız bölgənin çay və dağlarından daha yaxşı bilirdilər, həşr və nəşr haqda yüzlərcə əski kitab olduğu halda hətta bir kitab, islami xəlaftin həzimet və yıxılış nədənləri haqda tapmaq mümkün deyil. Qəzali bucür sözlərlə əmələnin dolayılı və dolaysız bunu demək istər, nə yaxşıki insan bu bilimləri boşlamalı və yalnız nəqli kəlam bilgilriylə yəni «vəciz və bəsit və vəsit»lə məşğul olmalıdır. [Qaynaq 10; s 30]

--qəzali, şərin təbii elmlərlə (bilimlərlə) müxalif olmadığını önə sürərək, bilimlərlə, dörd məsələ üzərində müxalift edər. [Yəni qəzaliyə görə, filsular belə düşünülər].

(1)-səbəb və müsəbbib, və ya illət və məlul (nədən sonuc) birliyi mühəqqəqdır.

(2)-insanı nəfslər, qaim üzzatdılar və cismə (maddəyə) müntəbə və nəqşlənmiş deyillər.

(3)- insanı nəfslər üçün ədəm yoxdur.

(4)-insani nəfslərin cəsədlərə qayıtması mümkün deyil. [Qaynaq 10; s 37]

-əşyalarda olan sifətlər: filsuflar, əşyada, bəlli sifətlərin, olduğunu söylərlər, Məsələnin atəşin təbiətini yandırmaq olaraq söylərlər, və qəzali onlara belə cavab verər: [qaynaq 10;]

(1)cəmadların iradəsi yoxdur və faile bilixtiyar deyildilər.

(2)filsuflara görə şeylərin sabit zətləri və sifətləri vardır, məsələnin daş bərk olar, od yandırar, qəzali bunu qəbul edər, əma onun nəzərində, bucür zətlər və sifətlər vacibatdan deyil, mümkünatdandır. Və tanrı hər zaman istəsə onu dəyişər. Necəki h. İbrahim odda yanmaddi və musanın əsası əjdəha oldu, və ya birisi təlq geyərsə od ona təsir etməz. [qeyd olunmalıdır qəzalinin düşüncəsinin tərsinə, filosoflar (mənzur ağıl yürütən filosoflar) belə deyirlər ki, tanrı «على الإطلاق ələl itlaq» şəkildə qadirdir və bihudə iş görməz. Bu haqda farabi deyir: dünya əzəlidir, və

tanrı, ilk əzəldə bilərək bunu yaratdı və sonradan düşünərək yox. Ayrı deyişlə, tanrı qoydoğ qanunu pozmaz çünki Sonrakı yaratma və qanun dəyişikliyi, onun əzəli və öncəki bilgisinə tərs düşər.]

(3)filsufların səbəb və müsəbbibin (illət məlulun) birbirinə bağlı olduğu sözlərinə, qəzali belə cavab verər: bizim atəşin fail olduğuna heç dəlimiz yoxdur, biz yalnız atəş və yanan şeyi, yan yana və ard arda olduğunu görürük, onların illət -məlul olduğunu görmürük və bunu sadəcə zənn edirik və bu da yalnız hiss etmə səbəbiylədir, və onun, fail olaraq mülaqat etdiyimiz üçün deyil. Yəni bizlər təvali və təaqub görüntülərini, keçmişdə çox gördüyümüz üçün, onların gələcəkdə həman şəkildə ard arda gləcəklərinə inanırıq.

-Yəni qəzali, bir tərəfdən ağıl şeytan ünsürlü varlıq kimi tanıdar, fəlsəfəni təkfir edər, və bir tərəfdəndə nədən-sonuc kimi ilkələri yox sayaraq, bilimdə, geriləmənin tətikçisi olar.

Qəzalinin bilim qarşıtlığı, islam aləmini eləsinə bürüdüki hətta çağdaş sanılan düşünürlərdə dərinədən bu etgidən özlərini qurtarabilmirlər və hər fürsətdə bilimi azarlamağa çalışırlar.

-Necəki, indilikdə çoxlu yönəticilər xüsusən aydın tanınan dinçilər, bilim haqda dərin bilgilərə inanmırlar, və onların təsəvvürləri, qəzali kimilərdən çoxda fərqlənir. Örnəgin: xəyam`dan bir şeir¹ və onun əllamə məhəmməd təqi cəfəri tərəfindən yorumlanması Buna nişanədir: əllamə cəfəri, bu rübaini belə yorumlar: müddəi bir neçə şeyə işarə edir: 1-vücut dəryası, bir gizlin aləmdir. 2-xəyyam bütün elmləri oxuyub və onları, xəyalçı və xəstə «xəyal əngiz və bimargünə» bilibdir. Bu həman, bilimin naməqul iddaasıdır. 3-gərçəklik bizim idrak və zehniyatımızdan bağımsız olaraq vardır və onun haqqında qunuşmaq mümkünsüzdür.

Göründüyü kimi əllamə burada bilimi dəyərsiz bir iş kimi göstərməyə çalışır və naməqul və xəsitə görünümlü olaraq tanıtar.

1-این بحر وجود آمده بیرون ز نُهْت. کس نیست که این گهر تحقیق بسُفت.

هر کس سخنی از سر سودا گفتند. زان روی که هست کس نمی داند گفت.

قائبات 123 : خیام، نقد و شرح و تفسیر ادبی فلسفی، شاهد تبریزی، اختر، چاپ اول، 1398، ص 79

Qəzalinin bilimə qarşı savaşı taktiki

--bu məsələdən açıqca belə bir sonuca varmaq çoxda çətin olmayacaqdır ki qəzalinin fəlsəfəyə saldırməsi, onun bilimə qarşı savaşında bir taktikdən başqa bir şey deyildi və onun əsl hədəfi və stratejisi bilimi əsl məfkurə kimi yox etmək idi, necəki bir quşaq sonra, onun uyruqçusu, ibn covzi, fəlsəfəni bir kənara buraxaraq, kitabının adını «nəqd uləlm və üləma» qoyar və bilimi müstəqimən eleşdirər və əslində təxrib edər. İbn covzi'nin bu haqda bir sözü yetərli olacaqdır: «iblis bəzi müsəlmanları aldatdı və onları filsuflar firqəsindən etdi, onlara belə anladığı düz yol fəlsəfəyə uymaqdı» ayrıca ibn covzi ilk dəfə olaraq, fəlsəfəni «əlme tətıl» adlandırır və təhqir yöntəminə baş vurur. [Qaynaq 14; təkfir şodegan, s 210].

Yəni qəzali çox məharətlə və böyük titizliklə bilim haqqında təxrib və yıxım planını Elə bir təməllər üzərində oturdarkı, özü zahirdə müstəqimən bilim təxribinə girişməsədə ondan sonra gələnələr, bu binanı, qəzalinin qoyduğu təməllər üzərində qurub başa çatırlar. Və müstəqim yolla bilimi hədəf alırlar.

Bu hadisəyə tay pəhləviçilərdədə, önəmli bir olaya rastlayırıq, ayrılıqçı qrupun təmsilçisi, təqizadə (xorasanın ustandarı) rizaşaha bir məktub yazaraq bu bəhanə ilə ki məbada iran türkləri, latin əlifbə öyrənsələr soydaşlarıyla tanış olub ilərlərlər, fars dili üçün latin əlifbəyə keçəməsini böyük təhlükə kimi göstərər, yəni bu qrup dolayılı olaraq, özlərində geri qalmasını, türklərlə birlikdə ilərləməyə yey biliblər¹. Bu mövzu dəqiqən, paxılın, diləyini yerinə gətirməsi üçün, tanrının qonşuya iki bərabər vermə təklifi qarşısında, bir gözünün kor olmasını diləməsinə bənzəyir.

1-İlkə türklər, əlifbanı latinə çevirdilər, sonra təbrizli seyid həsən təqizadə, aryançı təfəkkürlü olaraq, və xorasanın ustandarı olan vaxt, 1928 də rizaşaha namə yazır və latin əlifbəyə keçmənin düzgün olmamasını deyər, və bu haqda danmarəklı doktor artur kristensen də 1929 da bir məktub yazaraq onu təyid edər. Bu tövsiyələri rizaşah qəbul edər.

Yəni demək olar qəzalidə ayrılıqçı kultür, bölgə və ulusuna ayid olaraq, və o məhiyətdə böyüyərək və onların qatı kultür və düşüncələrinin təsiri altında qalaraq, və onların siyasətlərini yürütmək üçün, əmələn türk hakimiyyətinin ilərləməməsi üçün, özlərinə geri qalmasını daha yey bildi və özlərinin şühud məfkurəsiylə daha üstün olacağına inanaraq, islam aləminin də geri qalmasını seçdi, və xüsusən sünnü olduğu üçün, bu ayrılıqçı təfəkkürün, bütün islam aləmində yayılacağını öncədən sezdi və gərçəkdəndə Elə oldu, və nəhayətən dolayısı şəkildə ayrılıqçı kəsində xidmət etdi.

-Sual məsələsi: ayrılıqçı hərəkətin bir digər təsiri sual məsələsini ortaya çıxarmasıydı. Qəzali bir kitabında belə yazır: «vəqti əvam bu məanidən (يدو فوق...) Soruşsalar, onları qamçılamaq lazımdır, necə ki peyğəmbər və ömər belə edirdi.¹»

Əslində qəzali belə uydurmalarla, hər tür soru sormağı, sual altına apararaq, onun önünü kəsmək istəyir, halbuki soru sormağın insanın fitrətindədir, və onun və bilim qollarının inkişafının yol yönətidir.

Ayrı bir zaviədən baxarsaq, qəzalinin sual qarşısı tutumunu imam fəxr razi də görə bilirik. O bəqərə surəsinin 60. Ayəsinin yorumunda belə deyər: musa (ə) əsasını bir daşa vurur və ondan 12 bulaq axar, eləki hər kəs o arxılardan öz payını alar.

Mümkündür biri soruşa, nəcür mümkündür balaca daşdan 12 bulaq çıxasın?

Bu haqda cavab belədir: bu şəxs qadire failə (tanrıya) inanırsa, bu sual ondan sağıtdır. Çünki qadir allah hər işi görə bilər. Və əgər inanmırsa, onunla mübahisə bihudədir, və bu növdən möcüzələrin hamısı bu sayaqdadır, fəxr razi əmələn bunu istəyir yetirə, sual hər cürəsinə bihudədir. Əlbətdə bu cür suallara fəlsəfədə belə cavablar vermək olmaz,

۱- تهافت الفلاسفه، مقدمه صفحه ۳۱، الجام العوام عن علم الكلام ص ۱۳.

ibn rüşdün dediyi kimi, möcüzə məsələsi iman məsələsidir və aqlın onunla işi yoxdur. Və burada din ilə fəlsəfənin sınırı ayrılır.

Qəzalinın aşırılığı və dinə vurduğu zərbə

-ruh bilimsəl olaraq, qəzali heç vaxt fəlsəfəni ustad yanında öyrənmədi, və özü oxudu, və bu səbəbdən onun tutumu fəlsəfə haqqında təhqir edici və alçaldıcıydı, və əgər bu haqda ustad görsəydi, bu tutum kinci, və düşməngilik əsasında yox, daha yumuşaq və məntiqi olacaqdı¹.

-Qəzali və təhafot'un aşırılığı yalnız əşərilikdə qalmaz, bu aşırılıq, sələfilərcə miras alınar, vəhabiliyə və sonrada əlqaidə kimi qruplara sıçrar; əlbətdə zahirdə onlarla qarşıt olan ayrılıqçı qruplar, yəni həşaşun kimi firqələr, (və əslində bir sikkənin iki üzünü sayılaraq) bu aşırılıqdan böyük ölçüdə pay alar, və nəhayətən təkvini yönətimə və sonrada aşırı şiddət qruplarına sıçrar, və sonunda bastançılıq və irqçilik düşüncələri ilə özünü göstərir.

-Qəzali bir haldakı muaviyə'ni təclil edər, və yəzidi lən və nifrin etməyi cəzib bilməz, ama özü, ən böyük islam alimlərini təkfir etməkdə bir an belə tərəddüd etməz və bu onun ən böyük tənəqüzudur.

--Qəzali səbəb oldu bir iddə sözdə yenilikçilər, islam aləminin geriləmi səbəbini, yalnız din kimi ünsürlər olaraq göstərsinlər, halbuki bucür təsəvvürlər və təhlillər bizim əsl müşkülümüzü həl etməz və bizi əsl illətləri tapmaqdan münhərif edər, və xüsusən quran və əsl dinin müsbət yönələrini tanımaqda, özəlliklə məşvərət və məsləhət yönələrini və zəmanəyə uyğun tərəflərini tanımaqda çətinliyə salar. Yəni qeyrmüstəqim olaraq qəzali əsl zərbəni yenədə islam dininin özünə vurmuş olur.

--Qəzali əmələn islam dünyasının mədəniyyətinin məsirində bir dönüm nuqətesiydi. qəzaliylə əmələn təsamuh və təamul fikri, yerini təkfir və şiddət (Terör) qəruplarına verdi, əlbətdə qəzalidən öncə böyük ölçüdə, səbəb o lən və təhrif mövzusu, zəminəni təkfir və şiddət düşüncəsinə

1- تهافت الفلاسفة، مقدمه صفحه ٣٠،

mühəyya eyləmişdi. Və qəzali fikir cəhətindən Elə bir yetənk və qüdrətə malik idi ki eyləyə bildi bu savaşı qazansın, və ayrılıqçı qrupun amal və düşüncələrini, sünnülük adıyla bütün islam alminə aşilasın, və zahirdə fəlsəfəni, və əslində elmin, və azadlığın kökünü qurutsun, və ondan sonra heç bir əhəduddun cürət eyləyə bilmədi fəlsəfə və elm adını, açıq aydın şəkildə dilə gətirsin, və ibn rüşd kimi insanlarda bilafasilə nütfədə xəfələndilər, zindani oldular və kitabları yandırılaraq, bu iş bir gələnek halına gəldi.

Yenədə işarə olunmalıdır, səbb o lən və özgəlsədmə, təhrif işiylə birlikdə, qəzalidən təqibən 150-200 il öncə, ayrılıqçı qruplar vasitəsiylə və xüsusən rəvayət qondarmaqla və onları qutsal şəxslərə bağlamaqla, sistematik şəkildə başlanmışdı, və bu işlərin mərkəzi tus bölgəsində yer alaraq Mütməninən qəzaliyədə böyük təsirlər buraxar, və qəzalinində hikmətçiliyi, əslində, fəlsəfə ilə bilimi, eyni tərəziyə qoyaraq, onu təkfir və şiddət əməlinə dönüsdürdü. Yəni bu dönəmdən sonra hərəkəs, bilimin dərinliyinə getmək istərdi əmələn fəlsəfəçi ilə eyni tutularaq təkfir və Teröra məruz qalırdı. Ayrı deyişlə, bilimdə, hər növ araşdırma, Təbiətən bir qanun və quralın kəşfinə və qurulmasına səbəb olar, və bu da səbəbiyyət və illiyət qanununa söykənmək deməkdir, qəzalinin girişimiylə səbəbiyyət və illiyətə getmək, fəlsəfə ilə uğraşmaq anlamına gəlirdi və bu üzəndə araşdırmaçı təkfirə məruz qalırdı.

Hərhalda bu savaşda nəqli cəhət, zəfər qazanar, əql məntiqi yenilgiyə uğrar. Və bu tartışmalar, 5. Yüzildə fəlsəfə və bilimsəl araşdırmaların, həzimatıylə son bular.

--Cənab doktor əliəşgər hələbi`nin nəzərinə görə, qəzali, təhafot əlfəlsəfə kitabıyla, fəlsəfənin tabutuna eyləsinə mıx çaldı ki hlədə hələdi, çoxları azadlıq fikrinin yayılmasından qorxaraq, riyakarlıqla onu təbliğ edər, və müsəlmanlar hələdə eyləyəbilməyiblər, fikir özgürlüyünə inanc bəsləsinlər. Cənab hələbinin sözünə bunu artırmalıyıq, müsəlmanlar hələdə eyləyə bilməyiblər, bilim məfkurəsinə dərinədən inansınlar, və

onun üsul və qaydalarına və onun qurtarıcı olabələcəyinə inanc bəsləsinlər.

3-5-fəlsəfə-bilim qarşısı axımlar və qəzalinin səmبولluğu

-Diqqət olunması gərəkən bir mövzua işarə olunmalıdır, burada Təbiətən qəzalinin düşüncələri bir dönüm nöqtəsi kimi verilməyə çalışılırsa, demək olar qəzali, əslində bir axımın və bir nəhlə'nin səmbol şəxsiyyəti kimi alqılanmalıdır. O bu axımın nə ilk başlayanı və nə sonlayıcısı sayılır, qəzalidən öncə və xüsusən həcəri³. Yüzilin sonları və 4. Yüzl əvəllərindən başlayaraq böyük bir ayrılıqçı cərəyan bir tərəfdən sasanı bastançılığı adıyla onun kultural üstünlüyünü önə sürər, bir tərəfdəndə dini təhriflər ortaya qoyaraq, məcusi nomçuluğunu diriltməyə çalışır və ayrı tərəfdəndə müxtəlif sufilik və irfani hərəkatlər çərçivəsində, fəlsəfə, ağıl və bilim qarşıtlığını ortaya qoyar. Bu axımın üç qolu kimi bilinin sasanılıq, məcusi nomçuluğu, və suficilik, ortaq bir nöqtədə birləşirlər və oda Toplumu geriye dönük olaraq, xorafi təfəkkürlər içində saxlamaq, və müxtəlif əşrafi və nomsal otoritə qalibində, ümum xalqı kontrol altında tutmaqdır. Yəni bu axımın hər üç qolunda geriye bir görüşə sahib olaraq, yenilik qarşıtıydı.

Yenə burada xüsusən təsəvvüf haqqında bir mövzua işarə olunmalıdır. Sufilik və irfan üsulən iki qola ayrılmalıdır, bir qol (gənəlliklə xalqçı bir qol olaraq daha çox gərəkçi idi, vəhdətə vücud bölümündə işarə olduğu kimi, bu qol sadə, ilkin və gərəkçi olaraq, xalqı daha çox, sadə, inanlı və qardaşlıq içində yaşamağa dəvət edirdi ama üst qat sufilik, daha çox otoriter güclərə yaxın olaraq, təsəvvüf və irfani teorizə etməyə və idealisti və xorafi inanclarla xalqı yatışdırmağa və onlara hakm olmağa çalışırdılar. Birinci qolda əski şahlar haqqında kitablar yazılar, ikinci qolda dördlü nomsal kitablar və üçüncü qolda qəzalinin təhafot əlfəlsəfə sayığı kitablar yazılar.

Bu haqda fəlsəfi-bilimsəl qol olaraq ixvan ussəfa axımına, qarşı duranlara işarə olunmalıdır. İxvan ussəfa cəmiyyəti hududən 52 cildlik ərəbcə

dayirətulmüarifi, hicri 4. Yüziyin əvvəllərində yazmağa başlar. Bu yazarlar arasında, əbu süleyman məhəmməd ibn məşər bosti (əlməqdis), əbu əbulhəsən əli ibn harun zəncani, əbu əhməd məhrəcani (və ya nəhrəcuri), əbulhəsən əlufi, zeyd ibn rəfaə, kimilərə işarə olunur, hərəkət daha çox bəsra mərkəzliydi, və ümumən farabi'nin təsiri altındaylar, onlar özlərini ahle sünnət tanıtmaclarına rəğmən, indilikdə çoxlu təlaşlar onları şiilərə və xüsüsən şiddət yanlısı ismiliyə qurupuna bağlamaq istirlər, ama çoxda məntiqli görünmürlər.

-Əlbətdə onları ismiliyəyə mənsüb sanmaq daha çox bu səbəblədir, ixvan ussəfa ağılcılıq axım kimi və farabi sayaqı yontəm yürütərək və dinlə bilimi təlfıq etmək istəyərək, əbbasi hakimiyyətinin mütəəssib və geriçi kəsım ləricə müxalifətə məruz qalırdılar və təbiətən ırqçı, bastançı və islamçı görünümlü məcusi axımında, hakimiyyətlə qarşı qarşıya qalırdılar, təsamoh və təsahul yanlısı olan ixvanla, şiddət yanlısı ismailiyəni birbirinin yanında göstərmək, indilikdə tarixi analizdən çox, keçmişdəki bilim və fəlsəfə axımlarını özlərinə çıxma hərəkətindən başqa bir şey deyildir. Halbuki onların fikri cəhətlərinin heç bir ortaq nuqtələri yoxuydu.

Necəki rıçard n. Fərri bir müstəşriq olaraq onların mötəzilədən etgilənərək, zərtəştilik təsiri altında olduqlarını önə sürər, əlbətdə ibn teymiyə məsələni daha aydın şəkildə ortaya qoyar: ibn timiyə, onları fəlasifənin təqibçiləri olaraq, rafizi, qəramətə, ismailiyə, və kafir sanar. İbn əlcovzi; əbuhəyyan tohidi, ibn ravəndi və əbuəlla məərri'ni zənadiqə dən sanar, hər halda əbbasi hakimləri və mütəəssib kəsımlər, ixvan ussəfa yazarlarını yaşam dövrlərində belə, kafir və zəndiqəyə müttəhim edərlər və kitablarını yandırarlar [qaynaq 86; s 18]. Bu haqda deyilməlidirki, o dönəmdə, umumen vəqti biri, tutucu dinçilərə müxalif tanınırdı, Təbiətən onlara zəmanəyə uyğun hərcür böhtan vurulurdu, bu gedışdədə bu cəmiyyət fəlsəfə yanlısı olduqları üçün, zəndiqə dən tutub ta məcüsiliyə və zərtəştiliyə müttəhim olarlar, Təbiətən bucür yazıları, müstəşriqlər götürüb bəlli qalıblar şəklində kitablarına yazarlar və aryançı

yazarlarda onlardan istədikləri şəkildə (mətluba müsadirə /müsadirə bə mətlub, edərək) yararlanarlar.

3-6-fəlsəfə-ağıl qarşıtlığının ədəbiyata yansıməsi

qəzali islam kultüründə və bilim və ədəbiyyat sahəsində bir dönüm nüqəti yaratdı, qəzali və sonrada ibn teymiyyə və ibn coxzi'nin təşəbbüsləriylə fəlsəfə və ağılcılıq məfkürəsi Elə gerilədi ki əmələn istehza və təməsxürə dönüştü, necəki ibn teymiyyə (m. 1263-1328) deyər: «fəlsəfə iki bölümdən təşkil tapar: fəll və səfeh.

Güclü bir gələnek halına gələrək fəlsəfə və əql bütün ədib, arif və sufilərin yanında məzəmmət və təqbih olar, bir haldakı firdovsi və nasir xosrov qəzali dən öncə varıydılar və belə gələneyə tabe deyildilər, ama qəzalidən sonra sənai, və digərləri kultürel və etnik düşüncə cəhətindən o iki şairlə eyni doğrultu və rasta da olduğona rəğmən, əql və fəlsəfə məzəmməti haqda şeirlər yazarlar (adı geçən şairlər türk qarşıtı şeir deməklə məruf olaraq, fikirdaş sayılırlar).

Firdovsi¹: bu şeirlərdə firdovsi əqli şəhryarlar üçün ən böyük zivər və yaşayış üçün ən böyük qılavuz olaraq tanıdar.

Nasir xosrov (tacık, 1004-1088), ismailiyə məzhəbində olaraq, ismailiyənin kəlamı inancına və yunan iltiqati fəlsəfəsinə inanırdı. Yəni o, həsən səbbah`a ayid (qum, 1050-1124), şiddət qrupunun öncəki quşağı sayılırdı². O bir şeirində hikmətin ölçüsünü əql bilir.

Sənai (m. 1080-1131) şeirində belə deyər:

təbii əqələ uyma, və ey bi dinlərin sözünü, bürhan zənn edən (təxəyyül edən).

ey kötü niyyətli həkim, haçanadək namazdan ğafil olub, yunanlı inancına (fəlsəfəyə) inanacaqsan.

1- خرد افسر شهریاران بود، خرد زیور نامداران بود، خرد زنده جاودانی شناس، خرد مایه زندگانی شناس.

خرد رهنمای و خرد رهگشای، خرد دست گیرد به هر دو سرای. [فردوسی]

2- مرد در این تنگ راه ره نبرد. گر نه خرد را دلیل و یار کند.

به نزد عقل حکمت را ترازوست. ز یک من تا هزاران بار صد من. [ناصر خسرو]

Niyə bubəkrin sədqini və heydərin başarısını (hezq`ini) boşlayıb firovuna və haman`a uyusan.

Fəlsəfə oxumaq ağıllıca bir iş deyil, əqli boşla, nəbidən yapış. (Sənayi).

[Maraqlı buki 13. Qaynaq da, yuxarıda işarə olunan şeirdə, 3. Beyt, yəni «sedqe bubəkri» beyti həzf olar, araşdırmaçılarımız, hətta fərdi şəkildədə sünnülük haqda hər növ bilgini həzə etməyə çalışırlar, bu bestdə fəlasifə firovuna bənzədilir.]

Sənayi bir qəsidəsində belə deyər:

ey müsəlmanlar müsəlmanlıq dan yapışın, və dinsizlərin yollarından peşman olun. Və hikmət dən yapışın, iman yanında, yunan zövqu və yunan həvəsi dəyərsizdir. (Sənayi)¹.

-Sənayi şeirlərində ağıl haqda belə deyər [qaynaq 89;]:

ağıl, sevgi məhəllhəsində kordur, ağıl işi, bu əli nin işidir[yəni ibn sinanın işidir].

Ağıl, sevgi məllhəsində bir yerə yetişəbilməz, sən o kor gözdən, görmə umudun olmasın².

Yuxarıda işarə olduğu kimi bu üç şairin, fikri cəhətdən ortaq nuqətləridə var idi, bu haqda onların şeirlərindən bir neçə örnək verilir¹.

1- بگذر از عقل طبیعی، تا نباید جانت را،
تاکی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی،
صدق بویکری و حنق حیدری کردن رها
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی،
مسلمانان مسلمانان، مسلمانی مسلمانان.
مسلمانی کنون اسمیست بر عرفی و عاداتی.
شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین.
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو.
2- عقل در کوی عشق نابیناست،
عقل در کوی عشق ره نبرد،

صورت تخیل هر بی دین به برهان داشتن.
همچو دوان اعتقاد اهل یونان داشتن.
پس دل اندر زمره ی فرعون و هلمان داشتن.
عقل چه بود؟ جان نبی خواه و نبی خوان داشتن. (سنایی)
از این آیین بی دینان پشیمانی، پشیمانی.
دریغا کو مسلمانی دریغا کو مسلمانی.
که محرومند از عشرت هوس گویان یونانی.
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی. (سنایی) [قایناق 13؛]
عاقلی کار بو علی سیناست [قایناق 89؛ سنایی، حدیقه]
تو از آن کور چشم، چشم مدار [قایناق 89؛ سنایی، دیوان]

Xəyyam (1048-1131) bir şeirində belə deyər:

düşmən yanlışıqla fikr elədi mən fəlsəfəçiyəm, allah bilir ki mən onun dediyi kimi deyiləm. Burada açıqca xəyyam özünü fəlsəfəçi olmaqdan uzaq tutmaq istir.²

Hafiz (1315-1390): Hafiz şeirlərində cəbrçiliyə düşərək ağıl və hikməti məzəmmət edər:

mütrüb və meydən danış, dəhr sırım az ara.

Açmayıb, açmaz kimsə hikmətlə bu müəmmarı³.

Bu xam ağıl meyخانəyə apar.Bəlkə mey və şərab onu coşdura (oyada)⁴.

Murtəzəvi [Azərbaycanlı aryançı bir düşünür olaraq] bu haqda belə deyər: «hafiz, xəyyam kimi qaramsar və bədbin filsuf deiyliki həmişəlik dünyanın sırrlarının açmaz olmasına inansın, bəlkə o bir arif olaraq fəlsəfəyə bədbindir və belə inanır heç kəs hikmət və fəlsəfə ilə bu sırrları açanmaz». [Qaynaq 13; məxəz, murtəzəvi 1370. 104].

Hafiz ayrı şeirlərində ağılın məzəmməti haqda belə deyər: [qaynaq 87;]

- 1- ناصر خسرو: مَلِكْ تُرْكْ چَرَا غَرَّابِد، ياد كنيد.
كجاست آنكه فریغونیان ز هیبت او.
چو هند را به سُم اسب تُرْك ویران كرد.
- جلال و دولت محمود زوالستان را.
ز دست خویش بدادند گوزگانان را
به پای پیلان سپرد خاک ختلان را. [قایناق 13]
- Xalqı türklərdən çəkindirir:
- دوانند یکسر غنی و فقیر.
بدین باد گشتند ریگ هبیر.
بر طمع آنکه توبره‌ی پرنان کنم.
من تن چگونه بنده‌ی ترکان کنم.
- پیش ینال و تکیں چون رهی.
چو عادنند و ترکان چو باد عقیم.
خیال اساسیندا بیر شعر: کی ریزم آبروی چو تو بیخرد.
تُرکان رهی و بنده‌ی من بودند.
بیر ینرده تورکلرین خوار اولدوغو دورانی خاطیرلادیر:
تُرکان به پیش مردان زین پیش در خراسان.
امروز شرم ناید آزاده زادگان را.
وفا ناید هرگز از تُرْك پدید.
- سنایی:
- ما از تو وفا چشم نداریم ازیراک.
2- دشمن به غلط گفت که من فلسفیم،
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
اجرام که ساکنان این ایوانند
هان تا سر رشته‌ی خرد کم نکنی.
دوری که در آن آمدن و رفتن ماست.
کس می زند دمی در این معنی راست.
- 3- حدیث از مُطرب و می گو و راز دهر کمتر جو،
4- این خرد خام به میخانه بر.
- تُرکی تو و هر گز نبود تُرْك وفادار.
ایزد داند که آن چه او گفت نیم.
آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟ [خیام].
اسباب تَرْدِ خردمندانند.
کاتان که مدبّرند سرگردانند [خیام].
آن را نه نهایت نه بدایت پیداست.
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست [خیام].
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را [حافظ].
تا می لعل آوردش خون به جوش [حافظ، قایناق 13].

ağıllılar, pərgarın vücut nuqtələri olmalarına rəğmən, bu dairə də səgrdandılar.

Bizi əqlin nəsihətlərindən qorxutma, mey gətir, kə ağıl bizim yerlərdə bir karə deyil.

Mənim zohd geyimimi xərabat suyv(meyi)apardı, və aqlımı, meyxanə odu yandırdı.....¹.

[Qaynaq 87;] də ayrıca belə yazır: «Hafiz divanında onlarca beyt də, məstlik və sərxoşluq, ağıl qarşısında təclil olar»².

Hafizin nəzərində ağıl, xudbinlik və gürur səbəbidir və aqillər gürurları səbəbiylə həqiqəti görəməzlər [qaynaq 88;].

Hafiz ağılin, gücsüzlüyünə və yetərsizliyinə inanır³.

Ağılı kiçitməkdə şeirlər deyər⁴.

Hafiz ağıl və bilimi məğlətə və yava bir şey bilir⁵.

Hafiz cəbrçiliyi şeirlərində təbliğ edər və insanın bilgi əldə etməsinə inanmaz:

əgər hamı, hikməti əflatundan öyrənmək istər, onların tərsinə, hafz, xalis irfan hikmətini, meyçi əflatundan tələb edər¹.

- 1-عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی،
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار،
خرقه ز هد مرا آب خرابات ببرد،
گرد دیوانگان عشق مگرد،
خرد در زنده رود انداز و می نوش،
به گلبانگ جوانان عراقی. [قایناق 87؛ حافظ]
- 2- هش دار که گر وسوسه عقل کنی گوش، آدم صفت از روضه رضوان به در آیی.
باده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را، دمی ز وسوسه عقل بی خبر دارد؟ [قایناق 87 و 88، حافظ]
- 3- تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی، یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی.
چبست این سقف بلند ساده بسیار نقش، زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست.
ساقیا جام می ام ده که نگارنده غیب، نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد.
گره ز دل بگشا و ز سپهر یاد مکن، که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد. [حافظ]
- 4- عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است، عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما.
درد عشق بساز و خموش کن حافظ، رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول.
باده هیچت اگر نیست این نه بس، که تو را دمی ز وسوسه عقل بی خبر دارد؟
بهای باده چون لعل چبست جوهر عقل، بیا که سود کسی کرد کاین تجارت کرد. [حافظ]
- 5- رقم مغلطه بر دفتر دانش ننیم، سر حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم.
به عجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم، بیا ساقی که جاهل را هن یترو می رسد روزی.
کرشمة تو شرابی به عاشقان پیمود، که علم بی خبر افتاد و عقل بی حس شد.
دفتر دانش ما جمله بشوید به می، که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود.
نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت، به غمزه مسئل هآموز صد مدرس شد. [حافظ]

Hafiz fəlsəfəni təhqir edər. Və dövr o təsəlsülü, və birey özəyini və cövhərini, loğaza qoyar²: [qaynaq 88;].

Sədi: sədi də şeirlərində yer yer ağıl və eşq təqabülündə sözlər söylər³.

Sədi eşq yanında ağılı heçkarə və yetərsiz bilir⁴.

Vəhşi bəfiqi (1532-1583): fərhad və şirin məsnəvi sində ağılı məzəmmət edər⁵. [Qaynaq 89;]

şeyx bəhayi (1547-1621) fəlsəfənin məzəmmətində, bir uzun şeir deyər.

Ondan bir neçə beyt:

sənə əhəmmiyyətli olan bu alçaq bilim «yəni fəlsəfə», yunan fəziləti və fəzləsidir.

Və bundan dolayı tanrının kitabına üz döndərirsen⁶.

Əttar (1146-1221) belə deyər:

- 1-جز فلاتون خُم نشین شراب، سرّ حکمت به ما که گوید باز. [حافظ].
- 2- قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق، چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی. حدیث چون و چرا درد سر دهد ای دل، پیاله گیر و بیاسا، ز عمر خویش دمی. ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند، دور چون با عاشقان افتد تسلسل بابدش. بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد، که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است. فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن، درد عاشق نشود به به مداوای حکیم. [حافظ].
- 3- عشق بازی نه طریق حکما بود ولی، چشم بیمار تو دل می برد از دست حکیم. شرابی در ازل در داد ما را، هنوز از تاب آن می در خماریم. چو عقل اندر نمی گنجید سعدی، بیا تا سر به شیدایی بر آریم. بار اقدحی پر کن از آن داروی مستی، تا از سر صوفی برود علت هستی. عاقل متفکر بود و مصلحت اندیش، در مذهب عشق آی و از این جمله برستی. فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند، غوغا بود دو پادشاه اندر ولایتی... ز آنکه که عشق دست تطاول دراز کرد، معلوم شد که عقل ندارد کفایتی... ماجرای عقل پرسیدم ز عشق، گفت: معزول است و فرمانیش نیست. عقل بیچارهست در زندان عشق، چون مسلمانی به دست کافری.
- 4- منزل عشق از جهانی دیگر است، مرد عاشق را نشانی دیگر است. بر سر بازار سربازان عشق، زیر هر داری جوانی دیگر است. عقل می گوید که این رمز از کجاست، کاین جماعت را نشانی دیگر است. یک نظر بر جمال طلعت دوست، گر به جان می دهند تا بخریم. گر تو گویی خلاف عقل است این، عاقلان دیگرند و ما دگریم. [سعدی]
- 5- حکیم عقل کز یونان زمین است، اگرچه بر همه بالانشین است. خرد هر چند پوینگاه و بیگاه، نیاید جای جز بیرون درگاه. بکوشد تا کند بیرون در جای، چو نزدیک در آید گم کند پای. [وحشی بافقی]
- 6- این علم دنی که ترا جان است، فضیلت فضائل یونان است. اندر پی آن کتب افتاده، پستی به کتاب خدا داده. [شیخ بهایی].

mərifətə and olsun ki mən küfrün «kaf»ını, fəlsəfinin «fa» sından daha çox bəyənirəm. Yəni kafir, filsufdan yeydir¹.

Ümum halda Əttar fəlsəfə ilə əqli eyni bilərək onu təqbih edər²: [Əttar, qaynaq 89 və 94]

nemətullah vəli, şeirlərində irfançı vəhdətə vücudu savunaraq, ağılı pislər və onu anlamaz bir fərdə bənzədir³. [Qaynaq 87 ; qaynaq 89;]:

əmir xosrov dehləvi: ağılı, bilməz və çox aşağı səviyəli bilir, xalqın bütün sərgərdanlıq lərinin və müsibətlərinin səbəbini ağılı bilir. Və həşr günü ağılın pis günə düşməyindən yazır⁴. [Qaynaq 89;]

-umumi halda bucür baxışlar, türk dilli şairlərdə də görünür, örnək üçün mulana, nizami və xaqani'nin şeirlərində belə şeirləri bol bol görmək mümkündür.

Şeyx məhmud şəbistəri (1288-1340):

o irfani və sufiyanə «gülşəne raz» kitabında əqli təhqir edər¹: [qaynaq 87;]

1- کاف کفر اینجا بحق المعرفة،
2- عشق اینجا آتش است و عقل دود.
عقل در سودای عشق استاد نیست.
عشق اینجا آتشست و عقل دود، عشق کامد در گریزد عقل زود.
خرد چون مست شد نیزش مده صاف، به گوشش باز نه، تا کم زند لاف...
خرد طفل است و عشق استاد کار است، از این تا آن تفاوت بی شمار است. [عطاری، قاینق 87؛]
عقل تو چون نقطه ای است مانده ز دریا جدا، چند کند قطره ای فهم ز دریای عشق.
عقل که جهان زیر و زبر کرد به فکرت، بی خویش از آن شد که ز خویشش خبری نیست. [عطاری، قاینق 94؛]
3- زید و عمرو و بکر و خالد هر چهار، چهار باشد، نزد ما ایشان یکی است.
عقل اگر گوید خلاف این سخن، حرف او مشنو که ابله مردکی است.
عقل دور اندیش هر دم جای دیگر می رود، دیگ سودایش همیشه نیک بر سر می رود.
برو ای عقل حبله را بگذار، تو و زهد و نماز، ما و نیاز، [قاینق 89؛ نعمت الله ولی، دیوان]
4- آخرم جرعه ای ببخش از لب، از این عقل حبله مگر برهیم.
ز عقل کوتاه اندیش است سرگردانی مردم، بیابان مرگ می سازد دلیل این کاروانهارا.
عقل کوتاه بین ز بیم حشر می لرزد به خود، عشق در بیداری، این خواب پریشان دیده است.
حذرکن از می پر زور عشق ای عقل کوتاه بین، که هر برگی ز تاختن پنجه شیرافکنی دارد. [امیر خسرو دهلوی، قاینق 89؛]

onun baxışı, fəlsəfə, əql və məntiqə mənfidir və belə inanır onlarla haq təalaya yetişmək olmaz². [Qaynaq 89;]

şəbistəri bir şeirində fəlsəfəni məzəmmət edərək belə deyir: hərəkəsin uzaq görən ağılı var daha çox sərgərdandır, və ağılı füzulluğu səbəbiylə biri fəlsəfi oldu və digəri hüluli.

Şəbəstəri şeirlərində, «fəlsəfi» sözüylə farabi, ibn sina kimi ləri qəsd edər və «hüluli» sözüylə də ibn ərəbi kimi vəhdətə vücutçuları xətab edər³. [Qaynaq 89;]

-**mevlana**(1207-1273), məsnəvisinin ilk dəftərində, istidlalçıların ayağın quru ağaca bənzədər və ikinci cildə də belə deyər:

fəlsəfənin gücü yoxdur həqdən danışa, və hənnanə ni rəd edərək ovliya lardan biganə dir⁴.

Yenədə ayrı şeirində belə deyər:

fəlsəfə yalnız bu dünyailə uğraşır, bu iş həman axur, və mal davar işinə baxmaqdır və bu giclər bunun adını rumuz qoyublar⁵.

1- کسی کو عقل دور اندیش دارد، بسی سرگشتگی در پیش دارد. ز دور اندیشی عقل فضولی، یکی شد فلسفی دیگر حلولی.

خرد را نیست تاب نور آن روی، برو از بهر او چشم دگر جوی. دو چشم فلسفی چون بود احوال، ز وحدت دیدن حق شد معطل.

رها کن عقل را با حق همی باش، که تاب خور ندارد چشم خفاش. چو عشق آمد چه جای عقل رعناست، که کار عشق بدمستی و غوغاست.

در آن منزل که عشق آمد ستیزان، نباشد عقل آنجا جز گریزان. [شیخ محمود شبستری، گلشن راز]

2- به قیاسات عقل یونانی، نرسد کس به ذوق ایمانی. گر به منطق کسی ولی بودی، شیخ سنت ابوعلی بودی. عقل خود کیست تا به منطق و رای، ره برد تا جناب پاک خدای. [شبستری، مجموعه آثار سعادت نامه]

ننوان کرد هیچ باطل راست، قایلش گر ابوعلی سیناست. باز حق کی شود بدان باطل، که ارسطو بدان بود قایل. حق است ارچه بوعلی گوید، باطل است باطل ار ولی گوید [شبستری، مجموعه آثار سعادت نامه]

نگرتاکور مادرزاد بدحال، کجا بینا شود از کحل کحال. خرد از دیدن احوال عقی، بود چون کور مدرزاد دینی. [گلشن

3- کسی کاو عقل دور اندیش دارد، بسی سرگشتگی در پیش دارد. ز دور اندیشی عقل فضولی، یک شد فلسفی دیگر حلولی. [گلشن راز]

4- فلسفی را زهره نی تا دم زند،

فلسفی کو منکر حثاته است،

5- خرده کاریهای علم و فلسفه،

که تعلق با همین دنیاستش،

این همه علم بنای آخور است،

بهر استقای حیوان چند روز،

دم زند قهر حقش بر هم زند.

از حواس اولیا بیگانه است. [مولانا].

یا نجوم و علم طب و فلسفه.

ره به هفتم آسمان بر نیستش.

که عماد بود گاو و اشتر است. (استیقا: بقاء، عماد: دایاناق)

نام آن کردند این گیجان رُموز [مولانا].

Mevlana bir şeirində, əşəri tutumunu açıq aydın işlədərək hərcür araşdırma və nədən-sonuc yöntəmini işlətməyi bihudə bilir və çarəni yalnız tanrının istəyi olaraq bilir¹.

Bir şeirində də yenədə hər hadisəni və sağlıq məsələlərini tanrıya bağlar². [Qaynaq 89;]

əlbətdə mövləvi bəzən yalnız insanın cüzi əqlini (əqlə cüzini) təhqir edər, ama kolli ağılı (əqlə koll) mədh edər. **qeyd olunmalıdır cüzi ağıl təbiət aləmini araşdıran ağıl olaraq, guya kolli ağıl, mütləq ağıla (yəni tanrıya) Vəsl olaraq şeylərin dərinliyini və aləme lahutu bilir, cüzi və kolli ağıl bir növü hüsuli və hüzeni bilimləri ortaya qoyarlar.** Və əlbətdə belə bir bölümləmə gərçəkliklə ilgisi olmayaraq yalnız şühudçu irfan terminlərindəndir, bu haqda Sonrakı bölümlərdə yetərinə bilgi veriləcəkdir³.

iqbal lahurı : iqbal belə fikirləşir, əflatunçu düşüncə, həman fəlsəfi ağıldır, o hər zadı və hətta ölçüləri və dəyərləri tərsə göstərir, və özünün vəhm xəyalları haqda, yararsız fəlsəfi suallar verir⁴. [Qaynaq 91;]

Saib təbrizi: divanında uzaq görən ağıl, bütün yoxsulluğun illəti sanar, və o ağıl, bəd məstlərdən daha çox təhlükəli görər⁵. [Qaynaq 89;]

1-گفت پیغمبر که یزدان مجید از پی هر درد درمان آفرید.
لیک زان درمان نبینی رنگ و بو بهر درد خویش، بی فرمان او.
گوئن پُر چاره است و هیچت چاره نی تاک نگشاید خدایت روزنی [مولانا].
2-ای دواي نخوت و ناموس ما. ای تو افلاطون و جالینوس ما...
پای استدلالیان چوبین بود، پای چوبین سخت بی تمکین بود.
عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست، عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها. [مولانا، دیوان شمس]
غرق گشته عقلهای چو جبال، در ضلال و هم و گرداب خیال [مولانا، مثنوی]
3- عقل کل را گفت: ما زاغ البصر، عقل جزوی می کند هر سو نظر. عقل مازاغ است نور خاصگان، عقل زاغ، استار گور مردگان. [قاینق 90؛] عقل جزوی، گاه چیره، گاه نگون، عقل کلی ایمن از ریب المنون [قاینق 91؛]
4- آگهی از قصه‌ی آخوند روم، آنکه داد اندر حلب درس علوم.
پای در زندان توجیهات عقل، گشتی‌اش توفانی ظلمات عقل
موسمی بیگانه‌ی سینیای، یخبر از عشق و از سودای عشق
از تشکک گفت و از اشراق گفت، وز حکم صد گوهر تابنده سفت
عقده‌های قول مثابین گشود، نور فکرش هر خفی را وانمود
گرد و پیشش بود انبار کتب، بر لب او شرح اسرار کتب
پیر تبریزی ز ارشاد کمال، جست راه مکتب ملا جلال
گفت این غوغا و قیل و قال چیست؟، این قیاس و وهم و استدلال چیست؟ [قاینق 91؛ اقبال لاهوری]
5- عقل دور اندیش بر ما راه روزی بسته است، ورنه هر انگشت پستانی است طفل شیر را. جنون سرکش من طرق فرمان بر نمی دارد، ز بدمستان فزون، از عقل دور اندیش می ترسم. [قاینق 89؛ دیوان صادق تبریزی]

nizami də (1136-1209), iskəndərnaməsində fəlsəfə və hikmət və yunan və hind həkimlərini dərinədən tanımağına rəğmən bir şeirində belə deyər: vəhm və xəyal, fikr elədi bir şeylər və yollar tapacaq, və əql dedi mən taparam, onuda ədəb elədim və yerinə oturdum¹.

Bir sözə işarə olunmalıdır, bəzi şairlərin şeirlərində, fəlsəfəni məzəmmət edərək əflatunun da adının keçməsinə, çoxda bilgəlik hesabına qoymamaq lazımdır, onlar bütöv halda yunan fəlsəfəsini nəzərdə tutaraq onunda adını aparırlar, halbuki qəzali bilərək və məharətlə əflatunu yox, bəlkə daha çox təcrübəçi filsufları və özəlliklə ərəstunu, hədəf almaq istər, və bilirki əflatunun seçkin qrup teorisi, qəzalinin mənsub olduğu axımların, dünya görüşlərinin canıdır, dolayılı və dolayısız onu savunurlar (məsələn xaqanıda bunu görürük).

Xaqani (m. 1120-1190): Xaqani bu şeirində fəlsəfəni elme tətıl adlandırır (ibn covzi'nin fəlsəfə haqqında deyimi), və illiyət yasasını yava bilərək qəza və qədərə bağlar, və təhqirçi sözlərlə fəlsəfəni alçaltdırmağa çalışır və ayrıca özüdə bilmədən qəzalinin tərsinə), ərəstu'nun yanında əflatunuda pisləməyə başlar. Və sondada belə deyər əgər əfzəl də (xaqaninin adı) fəlsəfə dalısica getsə ona əzəl (اضل gümrah) deyın..²

1- و هم تهی پای بسی ره نیست، هم ز درش دست تهی باز گشت،
راه بسی رفت و ضمیرش نیافت، دیده بسی جست و نظیرش نیافت.
عقل در آمدکه: طلب کردم، ترک ادب بود ادب کردم [نظامی]. [قاینق 13؛]
2- علت هست و نیست چون قضاست. کوشش و جهد را علل منهید. علم تعطیل مثنوی از غیر. سر توحید را خلل منهید.
فلسفه در سخن میامیزید. و آنکه نام آن جدل منهید. نقد هر فلسفی کم از فلسفی است. فلس در کیسهی عمل منهید
مشتی اطفال نو تعلم را. لوح ادبار در بغل منهید. مرکب دین که زادهی عرب است. داغ یونانش بر کفل منهید.
قفل اسطورهی ارسطو را. بر در احسن الملل منهید، نقش فرسودهی فلاطون را. بر طراز بهین خلل منهید.
علم دین علم کفر مشمارید. هرمان همبر طلل منهید. چشم شرع از شماسبت ناخنه دار. بر سر ناخنه سبل منهید.
و حل گمراهی است بر سر راه. ای سران پای در و حل منهید. زحل زندقه جهان بگرفت. گوش همت بر این زحل منهید.
فلسفی مرد دین میندارید. حیز را جفت سام یل منهید. از شمار نحس می شوند این قوم. تهمت نحس بر زحل منهید.
افضل از زین فضول ها راند. نام افضل بجز اضل منهید. [خاقانی] [قاینق 15؛]

خاقانی'nin شعرینده چنین sözlərin ayısalığı: جَل: جدلی استدلال، فیلسوغلارین مباحثه یولو. اَمَل: آرزو، اَمال. فُلَس: دیرسیز پول، قاراپول. علم تعطیل: این جوزی فلسفه اوچون ایشلدر. قفل اسطورهی ارسطو: مجازا ارسطونون اویدوردوغو سؤزلر. احسن الملل: ان اییی انسانلار. خُل: جامه، گنیم و پالتار. ناخنه: بیر نوع دیرناق خسته لیگی. سبل: بیر نوع گوز خسته لیگی. و حل: چامور، گل و لای. زحل: بیر نوع عامیانه شعر. هرمان: اوس، هوش. طلل: تباهلیق، باوالیق. افضل و اضل.

Xaqaninin ayrı şeirində belə deyər: fəlsəfi dinində olma, çünki məcüs ondan yey dir. Və din və ağıl ölçüsüylə fəlsəfə ni, fəls (dəyərsiz pul və para) və arpa dyərində bil¹.

[Ümumən bütün sufiyanə ədəbiyyatda və Xaqaninin şeirlərində, əqldə fəlsəfə kimi məzəmmət olar, onların nəzərində əgər əql insanı allaha yetirsə yaxşı və illa pisdı. Və əlbətdə iman ondan üstündür.]

Qeyd olunmalıdır, farsca yazdıqlarına rəğmən, əmələn nizami, Xaqani və mövləvini türk düşünürləri kimi göstərmək təbiidir, ama türkcə divan ədəbiyyatında, fəlsəfə məzəmməti haqda, Elə bir sözə rastlanmamaqdadır, və istisnayı halda nəsimi və füzuli şeirləri fəlsəfi məfahimlə bəzənmişdi, və füzulinin "mətlə ületiqad" adında fəlsəfi yazısı vardır. Əlbətdə umumi olaraq fəlsəfənin övülməsi haqda türkcə divan ədəbiyyatındada açıq aydın mətalib görünməməkdədir.

Demək olar qəzalidən sonra fəlsəfə və ağılcılığa mənfi baxış, ilk mərhələdə daha çox sünnü və ya ona mütəmayil şairlərdə, sonra şüubilər arasında görünür, və türkcə yazanlardada pasivlik yaradaraq, əmələn onlarda fəlsəfəyə məsafəli durarlar [misalən füzuli].

Füzuli (1483-1556)mətlə ületiqad da belə bir söz deyər: [beləliklə, bunlar riyazət yolunu əsas götürərək, biliklərdə əqlin rolunu təməmiylə rədd edərlər. Bunlara inkişafilər² deyirlər. Əgər kafirdilər işraqilər, müsəlmandılar, sufilər adlanırlar.]

[Bu paragrafda füzuli işraqiləri dindən xaric alimlər kimi qələmə verir, demək olar, füzuli burada, qəzalinin «filsufların təkfir olunması» təfəkkürünün təsiri altına girər. Və ayrıca sufiliklə riyazət çəkəməyi, müsəlmanlıqla eyni zümrəyə qoyar.

Yenədə füzuli mətlə ületiqad da belə bir söz deyər:

1- فلسفی دین، میانش خاقانی.

که صلاح مجوس به ز آن است.

در ترازوی شرع و رسته‌ی عقل.

فلسفه فلس دان و شعر شعیر (آریا).

2- Burada riyazət: çiləcilik, mürtazlıq. Asceticism. Və inkişafilər: kəşf əhli olanlar, mənasındadır.

[bəziləri deyirlər, belə bir yol əqlə əsaslanan hökmlərdən ibarətdir; çünki əgər əqəl, doğru-düzgün hökm əsasında, özünü fəsad və pozqun yanaşmadan uzaq tutarsa, (məntiqi hökmün) iki müqəddiməsi arasında, icabi və ya səlbə yol yönətlə (istər təsdiq, və ya inkar yoluyla) birini seçərsə, mütləq düzgün nəticə əldə edər. Bunlar istidlalçılardır.

Əgər (bu araşdırmaçılar) dinlərdən birinə tabe olsalar, mütəkəllimlər, yoxsa məşailər (adlanırlar).]

Bu cümlədə füzuli məşailəri dindən xaric, alimlər kimi qələmə verər, demək olar, füzuli buradada, qəzalinin «filsufların təkfir olunması» təfəkkürünün təsiri altına girər.

Mətlə ületiqadın türkcə tərcüməsində cənab zərinəzadə, həkim və hükəma sözünü, filsuf şəklində tərcümə edibdir, halbuki əgər ərəbcə mətnə Diqqət edərsək, füzuli yalnız beş dəfə filsuf sözünü, əski yunan filsufları üçün işlədibdir, və 25 dəfə həkim və hükəma sözünü kəlamçılar üçün işlədibdir (mən bu kitabı islah edərkən, hikmətçi sözünü, həkim və hükəma yerinə işlətməyi daha uyğun gördüm). İlginclik budurki füzuli, farabi və ibn sina kimi filsuflar üçün, xas ünvan işlətməkdən qaçınıbdir.

Əlbətdə bunların yanında füzuli bilim və ağıl haqda övgü dolu şeirlərdə deyər, yəni çoxlu farsca şeir diyən şairlərin tərsinə onun şeirlərində fəlsəfə və ağıl məzəmməti haqda, açıq aydın bir söyləmə rast gəlinməməkdədir. Onun bilim və ağıl övgüsü haqda şeirlərdən nümunə:

elmdir bəşə rifahətə xəlq, felidir mucibə rizayə xuda,
əql kim gəvvəse dəryayə kəmalə elmdir, cövhərə zatın təsəvvür eyləsə, heyran olur,
söhbətə ərəbəcə elm o mərifət dən kəsb qıl, hüsne sirət, sürətə halın digərgün
olmadan,

füzulinin kitablarını oxuyarkən tam bir işraqçı fəlsəfə ilə qarşılaşıırıq, o bir tərəfdən bilim və fəlsəfəni önəməsəyər və onu yaşamın və xüsusən iyi yaşamının, rifahın və kəmalın təməli kimi bilir, və bir tərəfdən onu yetərsiz görərək, eşq və şeiri onu təkmillətmək üçün gərəkli bilir. O şeirlərində belə deyər:

elm kəsbiylə rotbəyə rəfət, arzuyə məhal imiş ancaq.

eşq imiş hər nə var aləmdə, elm bir qıl o qal imiş ancaq.

Aydınır ki bu şeirdə, elm kələməsindən hədəf, din bilimi deyil, və füzuli aydın şəkildə təbii bilimleri hədəf göstərərək aşqın onlara üstünlüyün ortaya qoyur. Və yenədə buradan bu nəticəyə varmamalıyıq ki füzuli nəzdində elm və ya bilim dəyərsizdir, füzuli şeirlərini bütünlükdə gördüyümüzdə, əynən söhrəvərdir sayaqı, elmi, həm yaşamın və həm şeir və ədəbiyyatın təməli kimi verər, və onların hər ikisini birlikdə önəmsəyər: elmsiz şeir, əsası yox divar olur, əsassız divar, gəyətdə bi etibar olur.

Xirədməndi ke daim, aləme elm içrə seyr eylər,
əsalibə fünune şeirdən, əlbətdə gəfildir.

Məzaqə şeir həm bir özgə aləmdir həqiqətdə,
iki aləmləri seyr iyləmək gəyətdə müşküldür.

Əlbətdə füzulinin farsca divanında, Hafiz və sədiyə tay ağıl məzəmətində şeirlərə rast gəlmək olur:

ağıl hər ləhzə məni cünun zəncirindən məni qılırdı,
allaha şükr, dəli oldu və ağıl qeydindən qurtuldum¹.

Yenə də türkcə divanında nadirən olsa belə şeirləri görə bilirik:
fəzaye aşqi çun gördüm səlahe əqlədən durəm,
məni rüsva görüb əyb etmə ey naseh ki məzurəm.

nəsimi: Belə şeirlərə azaraq, nəsimi nin də divanında rast gəlirik:
aşqınız yolunda əql o din o dünya məhv olur,
sormagil aşqın hədisin sufiyə bəcarədən.

--**Hədislər və ağıl:** söyləndiyi kimi mövzu yalnız fəlsəfənin məzəmmət ilə qurtarmır, bir haldakı quran da 50 dəfə dən çox ayə də, təəqqül və ağıl yürütməyə takid olar, bəzən fəlsəfə və təəqqül məzəmməti hədislərə kimi uzanar.

Örnek üçün hətta imamiyə şiiyi mətinlərində keçərək, bəhar ülənvarda neçə hədis, fəlsəfənin məzəmmətində verilər, misal üçün bir hədisdə

1- خرد هر دم ز زنجیر جنون می کرد منع من، به حمد الله شدم دیوانه وز قید خرد رستم.
عقل را کرد برون، عشق تو از خانه دل، کین سراسیمه به همراهی من محرم نیست. [فضولی]

«imam sadiq (ə) buyurur: fəlakət və herman (umudsuzluq) və həlakət, fəlsəfəyə uyanlar üçündür». Əlbətdə çağdaş fəlsəfə kimi tanınan, əllamə təbatəbayı bu məsələni belə cavab verir: «əgər bunu qəbul edək ki iki-üç rəvayət, fəlsəfə ahlinin məzəmmətində gəlibdir, bucür rəvayətlərin, sənədlərinin doğru düzgün olub olmama sının özü bir məsələ olaraq, ayrı məsələ bu durki, bu rəvayətlər əhle fəlsəfənin zəmmi haqqdadır nə fəlsəfənin özü. Necəki bir sıra rəvayətlər axir üzzaman fəqih lərinin zəmmi haqda gəlibdir, bu mövzu bir sıra fəqihləri əhatə edər, və islami fiqhə şamil olmaz və onu içinə almaz» və yenədə imamın bəzi sözlərini «farsca: bəşkənim ayinəyə fəlsəfə və irfan ra» məcazi mənəli olaraq yorumlayarlar [qaynaq : www.Shia-news.Com....].

Bu haqda ibn ərəbi nin sözünü belə təşəbbüslərin ilk qaynağı kimi verərək söz yerində olacaqdır. İbn ərəbi belə deyər: «dəlil və istidlal eyləyə bilməz iman vücuda gətirsin, iman bir ilahi nurdurki tanrı, istədiyində qullarının hər birinin ürəyində ilqa edər» [ibn ərəbi, möhyəddin, əlfutuhət ülməkkiyə]¹. [Qaynaq 92;].

Yenədə bir söz cənab əli əsəğər baba səfəri, isfahan bilim yurdunun ustadından verərək yararlı olacaqdır: fəlsəfə qarşıtlığı və ayrıca ağıl və sevgi (əşəq) qarşıtlığı səbəb oldu iran Toplumunun baxış açısı dəyişilsin və onların düşüncəsində cəbrçilik düşüncəsi hakim olsun². [Qaynaq 93;] nəhayətən bu bölümə verilən örnəklər əsasında, qəzalidən başlayaraq, böyük alimlərin və şairlərin iştirakıyla, nəql və əql arasında öncəki barışdırma təlaşları və bilim üzərində aparılan təşəbbüslər pozquna uğrar, bu savaşda nəqli cəhət, zəfər qazanar, və əql məntiqi, yenilgiyə uğrar. Beləliklə bu tartışmalar, 5. Yüzildə fəlsəfə və bilimsəl araşdırmaların, həzimatıyla son buolar. Sonrakı bölümlərdə bu gedişin gənəl görünümü verilməyə çalışılacaqdı.

1-«دلیل و استدلال نمیتواند ایمان عطا کند، بلکه ایمان نوری است الهی، که خداوند در قلب هر یک از بندگان که بخواهد لقاء می‌کند.» [ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه]

2-استاد ادبیات دانشگاه اصفهان! علی‌اصغر باباصفری گفت: تقابل با فلسفه و همچنین تقابل میان عقل و عشق باعث شد که نوع نگرش جامعه ایرانی تغییر کرده و تفکر جبرگرایی حاکم شود. [قابیناق 93؛]

4. Bölüm

4-vəhdətə vücuda və vəhdət şühud

4-1-klasik islami fəlsəfə, və fəlsəfə-hikmətin, islam dünyasında qədəri

islam dünyasında bir bütün olaraq fəlsəfi hərəkətdən söz etmək, o qədərdə doğru olmasada miladi 12. Yüziylə qədər klasik islami fəlsəfənin var oldoğuda quşqu götürməz bir təsbitdir.

Klasik islami fəlsəfə əlkəndi ilə başlar, farabi və ibn sina ilə zirvələrə çatır, əlbətdə hətta fəlsəfənin bu dönəmində fəlsəfə qarşıtlığı hərəkətlər az deyildi. Hətta başlanğıcda belə yəni əlkəndinin zamanında, həm xalq, həm saray içində güclü fəlsəfə qarşıtı kəsirlər görünürdü, ixvan ussəfa axımının nə qədər mənfi təpəgilərə məruz qaldıqları görünməkdədir. Bu mövzuları göz önünə alarsaq, islam dünyasında fəlsəfi hərəkəti bəlli başlı beş dönəmə ayırmaq mümkündür. Burada bu axımlar qısa şəkildə tanıtılaraq onların ürətdiyi teorilər və öyrətilər mənfi və ya müsbət yöndə eleşdiriləcəkdir.

-İlk axım söylənilədiyi kimi tam anlamıyla ağılcılığa dayanan fəlsəfi axım olaraq, əlkəndi ilə başlar, farabi və ibn sina ilə zirvəyə çatır. Bu axımın hədəfi yunan fəlsəfəsi sayacağı ağıl yürütməkiydi. Onları klasik islami fəlsəfə axımı və ya yunan sayacağı məşay fəlsəfə axımı adlandırmaq olar, ama məşay fəlsəfəsinin yanında razi və biruni kimi filsufların, bu axımın içində yer aldıkları üçün, klasik islami fəlsəfə axımı bu hərəkət üçün ən uyğun və düzgün ad olmalıdır. Məşay adı bu axımı böyük ölçüdə məhdudlaşdırır və içəriyini boşaldır. Ayrıca işraq fəlsəfəsində əmələn klasik islami fəlsəfənin bir parçası sayılır.

-İkinci axım, fəlsəfə qarşıtı axım olaraq, onunla müqabilə etmək üçün çoxlu yöntemlərə, mincümlə, kəlamçılığa, sufiliyə və nəhayətən fəlsəfə görünümlü istidlal ürətməyə baş vurur, hər tür vəsilədən, fəlsəfi axımlarını yox etmək üçün yararlanar. Bu axım qeşri kəsirlərin təşəbbüsləriylə ortaya çıxar, nəhayətən qəzalinin əli ilə zirvəyə və nəhayi

ğəlbəyə çatar və fəlsəfi düşüncəni və fəlsufları təkfir etməklə fəlsəfi axımına son verər, bu axımın əslı təmsilcisi olan qəzalini fəlsuf adlandırmaq o qədərdə doğru olmayacaqdır, olsa olsa ona hikmətçi və mütəsəvvüf demək olar, çünki onun əslı hədəfi fəlsəfədən başqa, ağılsal (əqli) yəntəmi və ardıcılı bilimsəl araşdırmaları meydandan çıxarmaq idi, Buna baxmayaraq ki hər tür təlbis dən yararlanaraq fəlsəfi ağıllılıq sayağı, bir sıra istidlallar ortaya qoyar və nəhayətən hər tür təhdid, saray gücü və məqam nüfuzundan yararlanaraq, amacını yerinə oturtmağa çalışır. Bu haqda Sonrakı bölümdə yətləri bilgilər veriləcəkdir.

-Üçüncü axım ibn rüşdçü axımdır, bu axım demək olar qəzalı axımına bir təpğı olaraq, kəsin şəkildə fəlsəfi hərəkəti və onun yəntəmlərini savunaraq, qarşısında durar, klasik islami fəlsəfəni gəlşdirərək, onların dəlillərinə kəsgin istidlallarla cavab verər. Ama zamanının bütün qoşulları bu axımın əleyhinəidi. Bu axımın əsil təmsilcisi ibn rüşdüydü, profesor cəvizçinin söylədiyi kimi, bu fəlsəfə, islam aləmində müxtəlif səbəblərdən dolayı o cümlədən xaclı səfərlərin başlamasıyla, batiniligin və ayrılıqçı hərəkətlərin yayqınlaşmasıyla həzimetə uğrar.

-Dördüncü axım işraq fəlsəfəsidir, demək olar bu axım, klasik islam fəlsəfə ilə qəzalıçı qeşri təsəvvüfi hikmət arasında orta yol bulmağa çalışan bir axımdır, axımın tək və son təmsilcisi söhrəvərdidir, söhrəvərđi bir tərəfdən fəlsəfənin həzimetini, digər tərəfdən, qeşri təsəvvüfün gələbəsini görəkən, yeni bir fəlsəfə ürətməyə çalışır, söhrəvərđi məşay fəlsəfəsinin əsasların alaraq, sezgi fəlsəfəsinini, ağılsal bir yəntəm və istidlal larla ona əkələyərək, yeni bir fəlsəfə gəlşdirər. Necəki modern fəlsəfə anlayışında, metafiziksəl baxış və istidlal; fiziki dünün tanınmasından və bilimsəl yəntəmlərin uc sınırlarından sonra başlar; əmələn söhrəvərđiyə görədə, ağılsal istidlallardan sonra, və məşay sayağı mübahisə yəntəmlərin uc sınırlarından sonra, sezgi və işraq yəntəmi başlayabilir. Demək olar işraq fəlsəfəsi bu tutumuyla, fəlsəfə sayağı ağıll yürütmədən yana olaraq və özüdə Buna inanaraq, əmələn klasik islam

fəlsəfəsinin bir parçası sayılır. Bu haqda söhrəvərdi bölümündə daha artıq bilgilərə baş vurmaq olar.

-Beşinci axım, klasik islam fəlsəfənin və işraq fəlsəfəsinin son bulmasıyla başlar, fəlsəfənin həzimetli, ağıl yürütmənin sonu deməkdir, buradadırki yalnız təsəvvüfi hərəkətlər, və sezgi yöntəmi özünü göstərir. Bu üzdən, bu axım, fəlsəfə sayağı ağıl yürütməyə qarşı olsada, onun yöntəmlərinə sarılmaqla, bu sürəci yol yöntəmə salmalıydı. Və bu təmsilçiliyi ibn ərəbi boynuna alar, ibn ərəbini əsla bir ağılcılıq və rasiyonalizm axımına mənsub bir filsuf adlandırmaq mümkün deyil, Buna baxmayaraqki ağılçı yöntəm dən yararlanaraq, istidlal ürətərək, ağılcılığın heç olduğunu göstərməyə çalışar.

Ibn ərəbinin fəlsəfəsində bəzi ağılçı ünsürlərin olduğuna rəğmən, ondan sonra, fəlsəfi hərəkət tam anlamıyla yox olmağa məhkum olar, fəlsəfə bütün Toplumda təqbih olar, ağıl yürütmə və bilim, küfr sayılar, təmamən şühudçulüq və xorafə, və ayrı deyişlə şahid və şühud, hakim olmağa başlar.

4-2-vəhdəte vücut qavramı nın ortaya çıxış zamanı

bu bölümde təlaş olunur vəhdəte vücut deyilən dünya görüşünün hansı şərtlərdə, hansı dönəmlərdə və kimlərin vasitəsilə ortaya çıxışını və nəhayətən onun tarixi dönəmlərini ortaya qoyaq. Ama bu mətləb bu anlamda yorumlanmamalıdırki vəhdəte vücut qavramı həman ilk dönəmlərdən bəri əynən indiki şəkildə söylənilib və tanınırdı. Bu qavram hətta ibn ərəbinin yazılarında belə eyni şəkildə işlədilməmişdi Buna baxmayaraqki ibn ərəbi əmələn vəhdəte vücut görüşünün qurucusu sayılır. Bu haqda qısa bir açıqlama aydınladı olacaqdır.

Gənəl olaraq vəhdəte vücut görüşünü çox əskilərə apararlar:

-«bəzilrinə görə vəhdətin təməlini qoyan fisağur's olmüşədü, onun nəzərində dünyanın əsası, sayı üzərində qurulmuşdur, və sayı nın əsl və

təmali bir (1) dir, və bir yəganə vücut dan bir nişanədirki məxluqatın yaranışının başlanışdır». [Qaynaq 143; fruği, 1372, 8-9]

-villiam çitik, vəhdəte vücut haqda ən çox araşdırma aparanlardan biri sayılır, çitik «ibn ərəbi, mevlana və vəhdəte vücut düşüncəsi» kitabında belə yazır [qaynaq 103; qaynaq 104;]:

{vəhdəte vücut, iki sözcükdən oluşar, hər ikisidə islami düşüncədə böyük önəmə malikdilər, islami düşüncə və əməlinin təməli şəhadətdir, yəni tanrının birliyinə şəhadət vermək və şahidlik etməkdir və Buna tohid deyilir, tohid vəhdət sözüylə kökdəşdir.

Vücut haqqında mübahisə, vəhdət bəhsindən daha gec, islami düşüncəyə daxil olar, örnəyin nəqldir, məruf kərəxi (ölüm ili h200, m. 816) belə bir ibarəti ilk dəfə işlədər və deyər: «varlıqda tanrıdan başqa heç zad yoxdur». Əbul əbbas qəssab (h 4. Yüziyl/ m. 11. Yüziyl) bənzər bir söz işlədər «hər iki aləm də, tanrımdan başqası yoxdur və qalanı mədumdur», xacə abdullah ənsarı (h 396-481, m. 1006-1088) «vücut əttəhid» şəklində bir ibarət işlədər. Və ayrıca «ليس غيره احد»:ləysə qeyrə əhəd: ondan başqa heç nə yoxdur» sözünü işlədər.

Hər halda qəzalidən öncə (m.1111), vücut sözcüyü, tohid mənasında işlənərdi, qəzali "ehya ulum əddin" kitabında belə deyər: «tanrıdan başqa heç şey yoxdur...Vücut yalnız gərçək və həqiqi vücuda mütəəlliqidir»}.

Belə ibarətlərə daha çox işarə edəbilirik ama ibn ərəbinin sözləri bu haqda daha çox aydınladıcı olacaqdır.

-Füsus ulhekəm, ibn ərəbinin(1165-1240) önəmli kitablarındandır. Kitabın çevirəməni cənab şalçıyan, Kitabın müqəddiməsində belə yazır: «bu Kitabın təməl mövzusu vəhdəte vəcüddür, bir iddə yanlışıqla fikr edirlər, ibn ərəbi vəhdəte vücut qavramını kolli şəkildə dəfələrcə ortaya qoyduğona rəğmən, heç vaxt bu ibarəti müstəqim halda işlətməyibdir, ama ibn ərəbi 213 üncü babda bu ibarəti işlətməmişdir, ibn ərəbinin cümləsi belədir (أثبت الوحدة في الوجود): vəhdəti, vücutda tayid və təsbit elə). Bu cümlə nişan verir o bu ibarəti işlədibdir.»

Hər halda cənab şalçıyanın bu sözü çoxda qane edici deyildir, heç kəsin bu haqdaki ibn ərəbi bu qavramın kolli anlamı haqda uzunca yazılar yazıbdır quşqu duymaz, ama onun dolayısız şəkildə bu ibarəti işlətməsini düşünülər tayid etməz.

Örnəyin villiam çitik (william chitik) bu haqda belə yazar: «bu qədərki bilirik ibn ərəbi, vəhdətə vücud terminini, əslı və böyük əsərlərində işlətməmişdir, Buna baxmayaraqkı vücud kələməsini dəfəlcə, birlik və vəhdətə müttisif edər, Məsələn belə sözlər deyər: heç bir şey, həq dən başqa, vücud vasitə siylə vücudda zahir olmadı, belə isə vücud həqdir həq birdir; əyne vücud birdir ama əhkamı mütəəddid dir; bütün vücud gərçəkdən birdir və heç zad onunla birlikdə deyil» [qaynaq 103;]

yenədə çitik bu haqda belə deyər: «vəhdətə vücud istilahının tarixini yığcam halda belə vermək olar. Bu termin ibn ərəbinin əsərlərində tapılmaz, qunəvi də bu istilahı, fənni anlamda işlətməz, və mənaca tək vücud və tanrı anlamında işlədər, fərğani nin əsərlərində vəhdətə vücud fənni istilaha dönüşmək dəidi, əma müstəqil və özünə qaim deyildi, ibn səbə in və nəsfı bu sözü əşyanın həqiqəti mənasında işlədərlər, ibn teymiyə bu sözü mənfi mənada, hülul və ittihad la mütəradif mənada işlədər, yalnız cami dönəmi (m. 1414-1492), və ondan bir az öncə bu istilah bu görüşün adı üçün işləndi».

4-3-vəhdətə vücud istilahının müxtəlif düşünülərcə mənaları

-«vəhdətə vücud»un tarixi bölümləməsinə geçmədən öncə bu qavramın müxtəlif mənalarına işarə etmək gərəyir. «Vəhdətə vücud» görüşü, müxtəlif islami alimlərcə, hansı anlamda işlədilir? Bu haqda ən yararlı mətləb çitikin yazıları olacaqdır: çitik deyir:

{ilkcə ibn ərəbi və öyrəncilərinin «vəhdətə vücud» haqda görüşlərini bildirmək lazımdır: «vəhdətə vücud» sözündə olan, vücud kələməsi ingilizcədə igzistans (existence) sözüylə tam müadıl olmayaraq onları eyni tutmaq çoxlu qarışıqlığa səbəb olar. vücud sözü, «vəcd» kökündəndir, və «tapmaq, bulmaq» mənasındadır, əlbətdə eyni və nəsnəl şəkildə bulmaq

mənasından başqa, zehni bir təcrübə üçündə işlənər, yəni həm mütləq tanrı anlamındadır və həm tanrını bulmaq və axtarış tapmaq anlamındadır. Bu üzdən vəqti ibn ərəbi «ahl ilkəşf və əlvücad» sözündən danışar, o şəxslərə işarə edərki, tanrıyla aralarında olan hicabı ortadan qaldırırlar, və tanrını afaq və ənfos¹ də tapırlar və bu mənada əmələ şühud la mütəradifdir.

[«Vəhdəte vücud» sözündəki vücud sözcüyü, türkcə müadil sanılaraq «varlıqda birlik» ibarətində olan varlıq sözüylə də uyuşmamaqdadır, varlıq sözü daha çox mövcud və eyni olan yaratıqlara və ötəri halda tanrıya işarət edər, ama vücud sözü daha çox tanrıya əşarət edir və onu bütün varlıqla müadil bilmək zorakı mənalandırma olur, yəni əgər türkcədə istəyək «vəhdəte vücud»a müadil tapmaq «varoluş birliyi» daha çox uyqundur, ama bir tərəfdəndə varoluş, çoxra, daima hərəkət halında olan varlığa və onun hər an yaranışda olmasına işarət edir, yəni daha çox igzistans kələməsiyə müadil olabilir./cəfərli]

-ibn ərəbi «vəhdəte vücud»və yüzlərcə müxtəlif anlamda açıqlayar, onlar birbirlərindən incə fərqliliklərlə ayrılır, gərçəkdən biri ən sadə təbir dalısca isə, tanrıdan başqa tanrı yoxdur (la ilhə illə allah) ibartinə rizayət verməlidir. Demək olar ibn ərəbi kəşif və şühud əhlidir, nə filsuf. Bu mənada o bir fikri nizam qurma dalısıcada deyildir, onun nəzərində, evrən, tanrı və nəfsi tanımaq üçün əql məhdud və sınırlıdır, bunun üçün kəşif, şühud və ya müşahidə və zövq lazımdır. Gərçəkliyə özəl baxışı var, bunu açıqlamaq üçün hər tür yolu, məntiqi mübahisəni, fəlsəfi və kəlamı yönümləri, hədis və şeiri denəyər (unutmamalıyıq, ibn ərəbi, ərəb dilinin böyük və etgin şairlərindəndir).

Onun fənni istilahlarının biri təcəllidir, bu qavramı quran dastanı olaraq, musa və tanrının musaya təcəllisindən götürər. Tanrının təcəllisi həm varlıq bilimsəl və həm bilik bilimsəldir. Həm eyni dır və həm zehni dır.

1-Afaq, üfüq sözünün çuğuludur, evrənin ətrafı və sınırları mənasındadır, ənfos sözü, nəfs çuğulu və ruh və zat mənasındadır. İslami düşüncülərcə afaq və anfos, zahir və batin və ya cismani və ruhani aləmə işarə edər.

Ibn ərəbi vücud sözünü iki əsli mənada işlədər: vücud ulhəq ya vacib ulvücud, dünya və mövcudlar. vücud yalnız tanrıya ayiddir, əgər masəva əllah, mövcud olaraq görünür, yalnız bu səbəbdəndir ki tanrı onlara vücud ariyə verib, necəki günəş yerlilərə işıq ariyə verər. Və buda eynən göy qurşağına bənzər ki orada müxtəlif rənglər, işığın birliyini nəfi etməzlər.

Ibn ərəbi vəhdəti önəmsəsədə, kəsərə də çox təvəccöh edər. ümumen vücud haqqında olan tənzihi və təşbih kəlamələrini Transcendence və immanence şəklində tərcümə edərlər, mən onları incomparability və similarity şəklində tərcümə edərm. Yəni aləm, vücudun zati özəlliklərinin xarici zühurundan başqa bir şey deyil, tanrı an e vahiddə, həm münəzzəh və nəzirsiz (taysız)dır, və həm bütün şeylərlə bənzər və şəbih dir. Yəni tanrı həm, bütün şeylərin xaricində və dışındadır və həm onlarla içkindir.

Ibn ərəbi, bəzən o şəxsləri ki dünyanı, onun şəklində, və nə o [zahiri şəkildə], olaraq görərlər «zül eyneyn» «iki gözlü» adlandırırlar, onlar bir gözlə, tanrının mütləq tənzihini, və digər gözlə, onun təşbihini görərlər, və tanrı bu üzdən insanlara iki göz veribdir. Bir gözlə tanrının bu dünyaya ehtiyacsızlığını görsünlər, liza onu bir şeydə yox, özündə olaraq görsünlər. Bir gözlədə onu ərrehman olaraq görsünlər ki, Aləmin tələbində və aləmdə onun tələbindədir, bu səbəblərlə onun vücudu bütün şeylərdə yayqın və saçılmışdır.

Sədrəddin qunəvi (ölüm ili, h 673), ibn ərəbinin öyrəncilərindən biridir. qunəvi nin atası mücdəddin ishaq, türkiyənin meltiyə sufilrindənidi, h 600 də məkkə səfərində ibn ərəbi ilə tanış olar. H 602 də yenidən meltiyə səfərində və möhtəmilən oğlunun doğumunda birlikdə idilər, sonralar mücdəddin in ölümündən sonra, ibn ərəbi onun xanımıyla evlənər və Sədrəddin in eyətiminə təlaş edər. İbn ərəbi nin h634 də ölümündən sonra Sədrəddin anadoluya qayıdar və quniyə də qalar və mevlana ilə dostluq edər. Bu dostluq Elə güclüydü ki mövləvi qunəvi dən istər onun cənazə namazını qılsın. Əlbətdə mevlanadan sonra qunəvi 7 aydan çox yaşamaz. Qunəvi fəlsəfə ilə kamil halda tanış idi, və demək olar ibn ərəbinin fəlsəfəsinin yorumcusuydu, onun öyrəncilərindən, müəyid əddin

cəndi (ölüm ili, h 690) Füsus ulhekəm in şarehi, və səidəddin fərgəni (ölüm ili, h 699), nəzm üssülük mənzuməsi ya təiyə ibn fariz in şarhidir, ayrıca qunəvi nin çağdaşı, ibn səbəin (ölüm ili, h 669) də ad aparmaq olarki ərəb məşay məktəbinin son təmsilcisiydi.} [Qaynaq 103; qaynaq 104;]

4-4-vəhdəte vücut istilahının yeddi türlü mənası

bu bölümdə çitik`in sözlərinə ətfən, vəhdəte vücut ibarətinin müxtəlif islam alimləricə hansı mənalarda işləndiyini verməyə çalışıram. Çitik bu haqda belə yazır:

{1-birinci məna, ibn ərəbinin işlətdiyi mənadırki yuxarıda verildi. Bu məna ibn ərəbinin tərəfdarlarıca qəbul edilir, söylənilməyi kimi, bu qavram cami nin zamanında ortaya çıxar.

Qalan altı məna Buna bağlıdırki şəxs onu müsbət və ya mənfi şəkildə işəltəsin.

müdafiə edənlər Vəhdəte vücutu üç mənada işlədərlər:

2-qunəvi və fərgəni vəhdəte vücutu, vücut və gərçəklik anlamında işlədərlər. Burada xas fikri nəzam nəzərdə tutulmaz. Bu təbirdə həqqin dünyadakı təəddüd və təkəssür məzahiri təkrim olar.

3-ibnsəbəin, nəşəfi və ibn ərəbinin Sonrakı təqibçiləri, bu sözü, əşyanın həqiqəti və gərçəkliyi mənasında işlədərlər. Onlara görə kəsərət, həqiqətin bir həzzi sayılır.

4-Sonrakı təsəvvüf və islami fəlsəfənin təqibçiləri vəhdət vücutu tohidlə mütəradif şəkildə işlədərlər, necəki ibn ərəbi dən öncə də bu məna, yayqın olaraq işlənirdi.

Müxaliflər:

5-ibn teymiyyə nin nəzərində, vəhdəte vücut əmələn hülulçuluq və ittihad inancı ilə mütəradifaydı.

Bu mənaları bir azda genişlədərsək, ilhad, zəndiqə, tətıl, şirk və küfrlə müadil olar. İbn teymiyyə yə görə vəhdəte vücut tərəfdarları, dinin üç əslını inkar edərlər, tanrı, elçiləri, və axirət gününü.

6-mütəəxxir sufilərdən əhməd sərhindi (ölüm ili h 1626), vəhdəte vücad istilahını daha çox, müsbət mənada işlədər. Onlar əmələn vəhdəte vücadu bir həddə kimi mötəbər bilirlər, ama Buna inanırlar «vəhdəte şühud» ona nisbət daha yuxarı mənəvi kəmalə malikdir. Demək olar vəhdəte şühud bu anlamda vəhdəte vücuda tərcih veriləki eyləyə bilsin ibn teymiyyə və onun izləyicilərinin cavabını vermiş olsun. Bu cərchivədə əgər vəhdəte şühud müqabiləsində, sufilər vəhdəte vücutdan himayə edirlər, bu səbəblədi ki onlar vəhdəte vücutda, zati şəkildə, tanrının mütləq tənzzöhü haqda bir təhlikə ehsas etməzlər.

7-şərq biliməci si masinon (massignon) və digərləri vəhdəte vücad və vəhdəte şühud təfavutunu ortaya qoyarlar. Masinon həllacın aşiqanə irfanına meyilli olaraq ibn ərəbinin yontəmindən nifərt edər di, o və təqibəçilrinə görə: vəhdəte vücad, «durqun vücadı birlik»dir, bir haldaki vəhdəte şühud, «ifazi dinamik birlik»dir. Yəni feyz edici hərəkətli birlikdir. Bu növ tərif ibn ərəbi haqqında, sadə baxışlı və nayif tutum kimi dəyərləndirilməlidir.

Mövləvi: mevlana vəhdəte vücad təbirini heç vaxt işlətmədi. Bu üzdən burada fənni dəyərdə işlənən iki mənəni (nümərə 2, 3) qırağa qoymalıyıq, ayrıca müxəlif mənada olan üç mənəni də qırağa qoymalıyıq, çünki mevlananın şəxsiyyəti Elə böyüğüydü ki ehtiyacı yoxuydu, dinsizlik ittihamlarına cavab versin və eyn halda o zaman hələ vəhdəte vücad və vəhdəte şühud arasında təfavüt yoxuydu.

Əmələn burada iki mənə qalar biri süfiyyə nin tohid mənəsi və digəri ibn ərəbi nin təbirləri. Mütməinən əgər tohid mənəsi vəhdəte vücad la eyni olarsa, bu haqda mevlananın çoxlu şeirlərini bu haqda görə bilirik, və demək olar beləliklə mevlana vəhdəte vücad sözcüsü məqamındaydı. Ama mevlananın eşq məqamında şeirləri, süfiyyə ilə təfavutunu göstərir. Bu üzdən burada yalnız ibn ərəbi nin tərfi qalar. Reynold nikəlsən, batıda olan, masnəvi nin böyük şərehi, bu fikri ortaya qoyaraq, mövləvi nin, ibn ərəbi nin vəhdəte vücad fikrinə meyilli olduğunu gücləndirir.

Mənim öz nəzərimə ibn ərəbi, mövləvi üzərində məhsus təsir qoymayıbdır. Məmulən vaxtı araşdırmaçılar deyirlər «əlf, b dən mütəəssirdir» əslində bunu istirlər deyələr «əlif» çoxda dərin və dəyərli deyil, yalnız «b»dirki çox dəyərlidir. Reynold nikəlsunun sözünü bu cəhətdə yorumlamaq olar. Rumi və ibn ərəbi hər ikisidə dəfələrcə təsdiq ediblərki, yazılarının və təlimatların möhtəva və içəriyini heç kəsdən almayıblar. Demək olar heç kəs bəha vələd (mövləvi nin atası) və şəms təbrizi qədər onun üzərində təsir buraxmayıbdır. Mevlananı təsəvvüf la tanış edən, bəha vələd, bir sufiyə silsiləsinə bağlıydı ki əynuquzat həmədəni (ölüm ili h 525) vasitəsiylə əhməd qəzaliyə yetirirdi}. [Qaynaq 103; qaynaq 104;]

4-5-təsəvvüfün gəlişmə dönəmləri

vəhdətə vücut görüşünün islam aləmində seyri: vəhdətə vücut və ya varlıqda birlik, islam aləmində, klasik islami fəlsəfə dönəmindən sonra bir neçə evrə keçirər. Bunu daha aydın açıqlamaq üçün, təsəvvüf məsələsinə göz atmalıyıq.

Təsəvvüf-un gəlişmə dönəmləri: təsəvvüf sözünün kökü sufi kələməsidir. Sufi sözünü, suf (yun geyim geyən insan), ayrıca səfa (safliq və duruluq) kələməsinə bağlarlar.

Təsəvvüf, başlanğıcda bir tərəfdən peyğəmbərlərin və imamların yaşam təzlərini örnək alan, və bir tərəfdəndə zəmanənin zorlu və çətin yaşam qoşullarını özündə barındıran, bir hərəkət tərzydi. Bu dönəmdə əslə amac, tanrı sevgisi, ürək lə tanrıya iman etmək, qardaşlıq, sadə yaşamaq, və bərabərlik və yardım sevərlik kimi əxlaqi dəyərləri önəmsəməkiydi, bu hərəkət xalq içində dərin təsir buraxaraq, böyük kütlələrin sevgisini qazanar. Bu hərəkət hicri 2. Yüzilin sonlarından başlayaraq 3. Yüzildə zirvələrə doğru gedər.

Müxtəlif topluluqlar arasında, təsəvvüf öndərlərinin ən ünlülərindən, bayızid bəstami (h. 202- 264, m. 818-878), şeyx uttaifə və şeyx ulməşayix adıyla tanınan cüneyd bəğdədi (ölüm ili, h. 297 ya 298, m. 910), səhl ibn

abdullah tostəri (ö. H. 283, m. 896), şibli (ö. H. 334, m. 945) əbu səid əbulxeyr (ö. H. 440, m. 1048) və imam əbulqasim qoşəyri (ö. H. 445, m. 1053) və xacə abdullah ənsarı (ö. H. 481, m. 1088) dən ad aparmaq olar.

Türk Toplumunda bu dönmənin ünlü təmsilçilərindən, əhməd yəsəvi (h. 486-560, m. 1093-1166), hacı bəktəş vəli (m. 1209-1271), mevlana məhəmməd cəlal əddin bəlxı (m. 1207-1273) və yvnus əməmə dən (m. 1238-1320), ad aparmaq olar.

Son dönəmlərdə, bəlli kəsımlər və xüsüsən iqtıdarda əlləri olan mütəsəvvüflər, bu hərəkəti güc qavqasına dönüştürdülər. Bunların başında Əbu hamid məhəmməd qəzali (ö. H. 505), qardaşı əhməd qəzali (ö. H. 520), öyrəncisi eyn ulqozat həmədəni (h. 492-525) gələr, qəzali iqtıdarçı və bütüncül təsəvvüfün, önünün açılmasını, ağılçı görüşlərin yəni fılsofların aradan çıxmasında görürdü, o təhafot əlfəlsəfə, əlmünqiz mən əzzəlal, ehya ululum əddin kitablarını, fılsofları və bilim insanlarını təhqir və təkfir etmək üçün yazdı, demək olar qəzalinin hərəkətiylə bu görüş kəsin zəfər qazanaraq, meydanı müxtəlif sufilərə və irfançılara boşaldar. Əlbətdə bu sözün mənası bu deyil ki bu görüşün təmsilçisi yalnız qəzali idi, ondan öncə dinçi və Sufi kəsımlər tərəfindən böyük bir cibhə, ağıl, fəlsəfə və bilim qarşıtı olaraq qurulmuşuydu. Bu haqda ilk bölümdə yetərinçə bilgi verilmişdi.

Qəzali dən sonra ağılçı axımlar, böyük zərbələr altında qalarlar, söhrəvərdir işraq fılsofu olaraq orta yol tapmağa çalışar, ama canın bu yolda qoyar, sonrada ibn ərəbi başda olaraq, sədrəddin qunəvi (ö. H. 677), cəlal əddin musəvi (h. 604-672), fəxr əddin əraqi (ö. H. 688), səid əddin fərganı (ö. H. 700) (məşarq əddərari) əsəriylə, əbdurrəzzaq kaşani (ö. H. 736), davud ibn məhmud ibn məhəmməd rumi qeysəri (ö. H. 751) (ibn ərəbinin Füsus ulhikəm kitabının şarehi), seyid heydər amuli (ö. H. 787) (imamiyə şii arifi), saen əddin əli ibn məhəmməd əltorkə isfəhani (ö. H. 835) (təmhid ulqəvaid) əsəriylə, əbdurrəhman cami (h. 812-898) (nəfəhat ülüns), şeyx məhmud şəbistəri (ö. H. 720) (gölşəne raz əsəriylə), əziz əddin nəsəfi (əlinşan ulkamil)... kimilər vasitəsiylə ağıl və bilim qarşıtı

olan bir növ vəhdətə vücut, teorizə olar və bütüncüllük mərahilin təy edərək nəhayətən əhməd rəbbani və sədra vasitəsilə zirvəyə çatar və tam idealist, şühudçu və sarayçı bir ideolojiyə dönüşər.

4-6-ibn ərəbi və meister eckhart nəzərində vəhdətə vücut

bu bölümdə yığcam şəkildə, «ibn ərəbi və meister əkhart» kitabından bəzi ayrıntılar verilir. Şərq aləmində, vəhdətə vücut nəzəriyyəsinə ibn ərəbi teorizə etmişsə, qərbdə də meister eckhart bu işi görmüşdür. Onu 14. Yüziylın irfan təmsilçisi olaraq qəbul edirlər. eckhart m. 1260 da almanda anadan olar, təhsilini paris də aparar, ustadlıq (meister) məqamına yetirər. 1326 da onun bəzi sözləri kilisə tərəfindən mühakiməyə çəkilir və böyük ehtimalla müxtəlif ruhi əziyyətlər sonucu 1328 də dünyasını dəyişər. Eckhartın vəhdətə vücut haqda sözləri, əynən ibn ərəbi nin sözlərinə bənzər, bu üzdən onun bir sıra sözlərinə işarə etməklə vəhdətə vücut nəzəriyyə sinidə daha çox aydınlatma olar.

Kilisə mühakiməsində vaxtı ondan soruşurlar: niyə tanrı aləmi, [öz] yaranışından öncə yaratmayıbdır? Cavab verər, tanrı öz vücudundan öncə eyləyə bilməzdi bu işi görsün, tanrı o zaman tanrı olduki evrəni yaratdı, yəni həman zamandankı tanrı vardı evrəndə vardı, və əzəlidir. Ayrıca o bu sözləridə deyər. Hər növ əməldə və həтта şərrdə və günah işdə yenədə tanrının əzəməti mütəcəlli olar.[Çün daha böyük şərr önlənir]. Hər kəs birinə və ya tanrıya təhqir və tohin edə və ya küfr edə bu eyne həmdədir [çünkü o tanrıya inanaraq bu işi görər]. Hər kəs tanrıdan bir şey təmənnə edə, bu yanlış işdir [çünkü tanrının xeyrini düşünməyərək onun verdiyindən ayrı şey istər].

Vəhdətə vücut, qərb də ümumen iki istilahlə tanınar (pantheism, panentheism). Bu kələmədə pan (hamı) və theo (tanrı) mənasındadır. Bu üzdən panteizm yanlışlıqla hamı-tanrı mənasında tərcümə olmaqda və tanınmaqdadır.

Panteizm və ya vəhdətə vücut ümumen 8 müxtəlif mənada işlənər: 1- tanrı doğaya həyat ruhu verənədi. 2-tanrı evrənin həm cismi və həm

canıdır. 3-tanrı həman doğadır. 4-tanrı mütləq ruh və bilincdir. 5- dünya və kəsərət yalnız xəyal və təcəlli dən ibarətdir. 6-tanrı kolli və mütləq bilinc (və agahi)dirkə bizim nəfs və bilincimiz və zehnimiz onun bir örnəyidir. 7-tanrı vahid zətdir ki bütün nəfslərdə hazırdir. 8-tanrı vahid zətdir ki bütün mövcudlarda və yaratılarda hazırdir. Ümumen Panteizm və vəhdətə vücut üçün, 7. Və 8. Anlam gəlibdir.

-Panteizm və ya vəhdətə vücut, idealizmə və sufistliyə tərəf getmirmi? Əgər yuxarıdakı ilk 6 anlamı nəzərdə tutarsaq Təbiətən belə bir qayma mümkündür. Çünki bu növ Panteizm də və ayrı bir mənada olaraq vəhdətə şühud da, tanrıdan başqa heç bir şeyi gərçək deyil. Bu növ görüş, vəhdəti, rənglərə bənzədər, necəki rənglərin bilinməsi nurun olmasına bağlıdır və nur olmasa onlar görünməz, bütün duyulabilən yaratıqlarında varlığı, duyusal və hissi idrak edən var olmasına, yəni əqli idrak edən varlığına bağlıdır, bu növ təbir əmələn idealismin nütfələrini özündə barındırmaqdadır. [Qaynaq 152; s75].

-Aya Panteizm, ibrahimi inanclarla uyumlu və sazgardır ya yox? Teizm kələməsi, dünyadan mütəmayiz və mütəali olan insan biçimli tanrı mənasındadır. Panteizm in özəlliyi budurki tanrı bu dünyada hall və içkindir. Yəni bu görüş, teizmin dünya ötəsində olan tanrısını rədd edər. Teizm və ya ibrahimi dinlərin tanrısı, mütəşəxxis (individualized) və insan biçimli (personal) olaraq bütün insani duyulara sahibdir, ama vəhdətə vücutçular tanrını evrənin kolli nəfsi bilirlər.

-Panteizm (vəhdətə vücut), hamı-tanrı mənasında, teizmlə uyuşmamaqdadır, ona təpgi olaraq panenteizm nəzəriyyəsi düzələr. Çarlz hartsam, bu nəzəriyyəni, Panteizm və teizmin tərkibi olaraq bilir, çoxları ibn ərəbi və eckhart in vəhdətə vücutunu, həmin mənada nəzərdə tutarlar. Panenteizm, üç kələmdən pan (hərşey), en (da), Teizm (tanrı)dən düzələr və mənaca «hərşey tanrı da» deməkdir. Panenteizm inancında hər şeydə tanrının axışqanlılığı var ama tanrı evrəndən daha böyükdür və varlıq onu içinə almir bəlkə tanrı varlığı içinə alar. [Qaynaq 152; s81]

- Panteizm həman hülul və ittihad mənasındadırmı?

Vəhdətə vücud görüşündə ikili təqdir və oxunuşu qəbul edərsək, tanrı və evrən iki zat dan oluşarki birləşiblər, əgər qəbul edərsək ki lahut nüzul edib nasutla birləşib hülula inanmış oluruq, və əgər deyək insan nəfsi uruc edib tanrıyla birləşib bu halda ittihadı inanırıq, əlbətdə bu iki halət bir sikkənin iki üzünü sayılabılırki iki tərəfindən baxmış oluruq. Ürəfa bu ittihadı, daha çox nəfs-tanrı anlamında söylərlər (irfane ənfosi), nə evrən-tanrı və ya «irfane afaqi» mənasında. Yəni ürəfa bəzən irfani təcrübə olaraq «fəna»nı, ittihad anlamında təbir edərlər.

Necəki əflatun da belə bir nəzəri vardır: «bəşər, mütəal ilə qarışaraq birdir...O zaman ki daha mütənahi və sonlu deyil və mütənahi olmayan la və sonsuzla birləşər.» [Qaynaq 152; s 82]

həllac, «fəna» təcrübə sını, «nasutun lahutla ittihadı olaraq duz-su qarışımı» əvəzinə «lahutun nasutda hülulu olaraq, şərab-su qarışımı» təbiriylə söylər. Və şeirində belə deyər: [qaynaq 152; s 83, r.A. Nikəlson, islam və təsəvvüf].

مزجت روحك في روحى كما، تمزج الخمره في الماء الزلال.
فإذا مسك شئىء مسئى، فإذا انت انا في كل في كل حال.

«Sənin ruhun mənim ruhumla qarışdı, necəki şərab duru su ilə qarışar, və hər zaman bir şey səni ləms edərsə məni ləms etmiş olur, pəs hər hal da sən mənənsən». Yenədə deyər:

سبحان من اظهر ناسوته، سرّ سنا لاهوته الثاقب.
ثم بدا لخلقه ظاهراً، في صورته الاكل و الشارب.

«Münəzzəh odurki, nasutu, lahutun uca nuruyla aşkar etdi, və sonra xalqına, yeyib içən insan biçimində zahir oldu». Yenədə həllac deyər:

انا من اهوى و من اهوى انا، نحن روحان حللنا بدنًا.
فإذا ابصرتنى ابصرته، و اذا ابصرته ابصرتنا.

Mən həman məşuqəm və məşuq həman mən dir, biz iki ruhuq ki bir bədəndə hülul etmişik, əgər məni görübsən onu görübsən və əgər onu görübsən, məni görübsən.

«Nikəlson tələş edir həllacın nəzəriylə məsihiyyət də olan hülulu birbirinə müntəbiq göstərsin».

Əgər həllacın sözünü onun zahiriylə yorumlasaq, həman hülul olacaqdır necə ki əbunəsr sərrac da bunu tayid edər: «bəğdad ahlindən bəziləri, yanılışla fəna halında fikr edərlər həq ovsafına daxil olublar və cəhl ləri üzündən həman məsihi lərin hülul inancına düşərlər.»

Ibn ərəbi bayızid bəstami ilə həllacı müqayisə edərkən şibli və bayızidin ənalhəqqini səhu (صحرى ayıqlıq) və mərifətə və həllacınkini məstlik və sokr məqamı olaraq təbir edər.

-Aya vəhdətə vücud nəzəriyyəsi bu ikilinin birləşməsindən ibarətdir və ya ayrı təqridə vardır, araşdırmacıların biri (əstisen, irfan və fəlsəfə) müsbət olaraq belə cavab verir: «birlikdə olan nisbət, birliksizdə olan nəsbətlə əynidir». Bu təbiri qüdəma belə deyiblər: «vəhdət eyn kəsərət də və kəsərət eyn vəhdətdə»[qaynaq 152; s 87].

-Vəhdətə vücud la şərr, bu aləmdə nəcür uyumludular?

Görünürki vəhdətə vücudçuların tanrısı, teist lərinkindən fərqlidir. Və tanrı burada hər iki xeyir və şərrə eyni fasilədədir. [Burada əgər insan mehvrlik və sorumluluq nəzərdə tutularsa, mövzu ayrı cür təbir olubilir.]

-Aya vəhdətə vücud şəriətlə uyumludur? Vəhdətə vücudçular əmələn məscid və kenisəni bir bilirlər və buta tapınmağı tanrıya tapınmaqla eyni bilirlər. Behişt və cəhənnəm, günah və səvab mənasın əldən verir. Əgər vücud birdir, günah edən və cəza verən eyni olar. Yəni dindarlar, vəhdətə vücud da bir növ əbahəçilik görürlər. [Burada əgər insan mehvrlik və sorumluluq nəzərdə tutularsa məsələyə baxış əvəz olacaqdır. Yəni tarixi məsələlərə baxdığımızda belə görünür, bu nəzəriyyə hər nə qədər, vəhdətə şühud a sarı və cəbrçiliyə doğru meyilli olarsa, əbahəçilik və şahd bazlıq, özünü daha çox göstərməyə başlar, bunun tərsinə, insan mehvrlik və xüsusən insan özgürlüyü və sorumluluğu önə çıxarsa, əbahəçilik geri oturur].

-Vəhdətə vücud dan üç növ təqir: yuxarı sözlərə ətfən üç növ oxunuş ortaya çıxar: 1-evrən-tanrı birliyi. 2-evrənlə tanrının, hülul və ya ittihad şəkildə birləşməsi. 3-vəhdətdə kəsərət və kəsərət də vəhdət. Bu oxunuşların hər biri müxaliflərcə müxtəlif şəkillərdə təbir olubilir, necə ki

ibn teymiyyə vəhdətə vücudu, tətıl, tanrısızlıq, ilhad və zəndiqə ilə eyni bilir və «ibtale vəhdət ülvücüd» və «məzhəb ültittihad» kitablarını yazar.

-Aya eckhart və ibn ərəbinin vəhdətə vücud nəzəriyyəsi fəlsəfidir. [Qaynaq 152; s 180]

1-vəhdətə vücud ibarətində hər iki kəlmənin fəlsəfi terminlər olduğuna rəğmən, bu görüş irfani bir görüş sayılır, əgər fəlsəfəyə də keçmiş olsa yenədə irfan kökənlidir.

2-fəlsəfə ilə irfannın sınırı us ilə sezginin sınırıdır, biri əqlə və istidlalə, digəri içşəl mükəşşifəyə və təcrübəyə tabedir. Fəlsəfə dəlil və məntiqlə işlər, ama irfan, sırr və raz və rəmzlə işlər. İrfançılar istidlalla işləri yoxdur, onların işləri isbatlanamaz.

Ibn ərəbi yazılarında, çoxlu fəlsəfi sözcüklər işlətdiyinə rəğmən, onu filsuflar cərgəsində hesablamaq olmaz. Buna baxmayaraq ki o ən böyük fəlsəfi zəhnə malikidi. İbn ərəbini daha çox hikmətçi və həkim deyə bilərik. Onun fəlsəfə ilə müxalifiti, fəlsəfənin yunan kökənli olduğu üçün deyildi bəlkə əqli yöntemlərə dayandığı üçündür. İbn ərəbiyə görə düzgün elm və bilim, əql yürütməklə ələ gəlməz, bəlkə onu, tanrı, alemin qəlbina və ürəyinə qoyar. Və bu ilahi nurdu ki tanrı onu istədiyi rəsul, nəbi, və vəliyə verər, onun ki kəşfi yoxdur, elmi də yoxdur. Və hətta ibn ərəbi müddəi dirki hər nə yazıbdır, tanrının fərmanı əsasında yazıbdır və onlar tanrının imlasıdır. O bir şeirində belə deyər: «o zaman ki tanrının qapısını döydüm, müəqibə halındaydım, nə səhv halında. Bu halda onun cəlal vəchi gözümdə zahir oldu və bir nida məni istədi, və mən ilmən vücuda mühit oldum və tanrı dan başqa heç bir bilim mənim qəlbimdə yoxuydu.» [Qaynaq 152; ibn ərəbi, əlftuhat ülməkkiyə, c. 1, s 10].

Yenə də deyər: «biz onlardan deyilik ki fəlasfə və geyrfəlsəfənin sözlərini hikayət edək, fütuhət`da hər nəməinə kəşif yoluyla bizə verilibdir gətirmişik və bu (sufiyə) qövmünün yoludur.» Bu üzdən daha doğrusu budurki onu sufiyədən hesablayaq, əlbətdə ibn ərəbi də özünü müxtəlif yerlərdə sufiyənin ən üstünü olaraq bildirər və dediyinə görə düşüncə və

fəhm cəhətindən Elə bir yerə çatıbdırkı o biri Sufilər o məqama vasil olabilməyiblər.

-Vəhdəte afaqiyə vücut: bu nəzəriyəni mevlananın şeirində aydınca görmək olar:

«bizlər ədəm lərik və bu varlıqlar görünümdən ibarətdilər, və sən mütləq vücutsan və fani olanlar yalnız görünümlərdi¹».

Bu nəzəriyə dörd mərhələdən ibarətdir. 1- tanrı tək və mütləq varlıqdır. 2- tanrıdan başqa hər şey mədumdur. 3-bütün varlıqların vücutu həman tanrının vücutudur. 4- aləm, varlığa sahib deyil, yalnız bir görünümdür və tanrının təcəllisidir. [Qaynaq 152; s 212]

-vəhdəte vücut ya vəhdəte şühud : əbul əla əfifi, ibn ərəbinin şərehlərindən olaraq təliqatında belə yazır: «ibn ərəbi vəhdəte vücutun qurucusudur. Çünki Məsələn bayızid, həllac və hətta onun çağdaşı olan ibn fariz'in bəzi sözləri, vəhdəte vücut üçün dəlil olamazlar, onlar tanrıya sevgi və hübb üzündən özlərindən və masəva allah dan keçərlər, və fani olarlar, və vücut da ondan başqasını görməzlər və bu vəhdəte şühud dur nə vəhdəte vücut. Atifə, şəthiyat və cəzəbə sonucu özündən çıxmaqla, ilahiyatdakı fəlsəfi nəzəriyə arasında fərq vardır.»

Əlbətdə vəhdəte şühud şeyx əhməd sərhindi (ölüm ili m. 1624) zamanında ortaya çıxdı, və ondan öncə rayic deyildi. Əlbətdə öncədə bu mənaya yaxın sözlər işlənərdi.

Yenədə qazi nurullah şüştəri, ibn ərəbinin «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» sözünü belə yorumlar: «hu» zəmirinin mərcəi, «hu əynha»cümləsində allahın zati deyil bəlkə onun mərcəi zühurdu ki əzhərə felindən alınıbdır, və mənası budurki, təqəddüs və paklıq yalnız tanrıya ayiddir ki evrəni zühura yetirdi və bu zühur, əynə əşya dır.

Vəya əbdulvəhab şərani də, ibn ərəbi nin «tanrı dan başqa mövcud yoxdur» sözünü vəhdəte şühud un nişanə si kimi görər. [Qaynaq 152; s 246].

1- ما عدمه اييم هستي ها نما، تو وجود مطلقى (هستى ما) / فانى نما

Ibn ərəbi nin nəzərində, fəna, kamil insanın vilayətinə bağlıdır, arif müxtəlif mənzəlləri təy edər, ilkcə tanrını xəyal ilə, sonra bəsirət ilə və sonra həm bəsər (göz) və həm bəsirətlə rəyət edər, və sonunda şahid və məşhud vəhdətinə yetirər ki həman fəna və məqame vəli dir. Bu mərhələ, şühudsuzluq şühud məqamı, məqamsızlıq məqamı dir və arif hər növ qeyd dən qurtular. Və Buna təxəlli və fəna da deyərlər [qaynaq 152; s 268, 301].

-Aya zat məqamına yetirmək mümkündür? Ibn ərəbi və eckhartca, tanrıya əl tapmaq, əql və hüsuli bilimlə mümkün deyil. Ama qəlb şühuduyla hara kimi getmək mümkündür? Aya nəfsin fənası, tanrının zəti ilə birləşərək hasil olur? və ya fani nin sifət və əsmasında hasil olur? Onların bəzi sözlərindən belə düşünülürki fəna halətində, əzəli ədəmə və ya xilqət dən öncəki ədəmə qayıdır, burada zülmət, sükun, sükut və ədəm dən başqa heç bir şey yoxdur. Və bir ayrı mənada fəna həman əhədiyyət və zat məqamına yetməkdir. Onun bəzi sözləridə bu yöndə dir ki zat məqamına çatmaq mahal dir. [Qaynaq 152; s 325].

-Irfani təcrübə qabile byan deyil və bəyana gəlməz: bütün ürəfa belə nəzərləri vardırki, irfani təcrübələr byana gəlməz. Və belə bir söz deyərlər: «onlarki danışirlər bilmirlər və onlarki bilirlər danışmazlar»

-vəhdətə vücut təcrübəsini bəyan etmək üçün təmsil və təşbih dili:

-ayna və nazir: eyn ulquat həmədəni deyər əgər tanrı aynanı xəlq etməsəydi vəhdətə vücutun mənası qabile bəyan olmazdı. Nazir eyn haldaki aynada zühur edər, ama özü əsla dəyişimə uğramaz. Və bu tanrının təcəllisinə bənzər. Ayrıca aynanın təsviri nazirə qayimdir. Aynanın digər xüsusiyyəti budurki bu şərtlə bir şeyi göstərə bilərəki özü görsənməsin yəni ədəm və yox olsun. Aynada görən və görünən bir və əynidir, ibn ərəbi bunu zəhn-əyn in və özü-və özgəsinin ikiliyi haqda işlədər. Yəni əgər nazir olan şəxs həqiqi vücut olaraq aynadakı təsviriylə birdir, Buna tay, tanrının xəlq də təcəllisi, vaxti təcəlli yeri yoxluq məqamındadır yalnız tanrıdan ibarətdir.

-Ayna heyrat in təmsilidir. Görünən hansıdır və görən hansıdır? Ayrıca iki müqabil aynada görünən təsvirlər, heyratdə heyrat təmsilidir, ibn ərəbi bunu, xəyal da xəyal şəklində təbir edər.

-Kölgə təmsili: aynaya tay kölgədə həqqin aləm də zühurunun təmsilinə bənzər. [Qaynaq 152; s 482].

-Nəfs və onun qüvvələri: vəhdətə vücut üçün nəfs və onun qüvvələri bir təmsil kimi işlənər, nəfsin qüvvələri bütün tənəvvö lərinə baxmayaraq nəfsin özündən başqa bir şey deyillər. Və Buna tay varlıq bütün tənəvvö sünə baxmayaraq tanrı dan başqa bir şey deyildi. [Qaynaq 152; s 483].

-Öz özüylə danışmaq: biri özüylə danışarsa burada tək bir danışma əməli var, ama danışan və eşidən kəsrət oluşdurur, və buda vəhdətə vücutun təmsilidir. [Qaynaq 152; s 491].

-Sayı ların ardıcılığının təmsili: ümumən islami riyaziyyatçılara görə «bir» sayı (ədəd) deyil ama sayıların qaynağıdır və bu təmsildən tək tanrıyla digər varlıqların təşbih və tənzih məsələ sini çıxarmaq olar. [Qaynaq 152; s 492].

-Nüqtə və həndəsə təmsili: ibn ərəbiyə görə nüqtənin özünün heç bir boyutu olmayaraq xətt, səth, həcm, və həndəsi şəkillərin əsasını oluşdurur, bu əynən həqqin xəlq də hüzurunun təmsilidir. [Qaynaq 152; s 496].

-Təkəllüm təmsili: tək bir nəfəsdə çıxan hərflər, birbirinə yapışaraq təkəllüm və kələmələri oluşdurur. Nəfəs özü gizlin və məxfi olaraq, yalnız kələmələr görünməkdədir. Və bu nəfəs` rəhmani nəfəsin təmsilidir.

-Nurun təcziyəsi və onun neçə ayrı rəngə dönüşməsi tanrının kəsrətə dönüşünün təmsilidir.

-Fırlanan od parçası, tək bir nüqtə olduğu halda dairə kimi görünür[burada gözün xüsusiyyəti olaraq təsvirləri az zaman özündə saxladığı məsələdən yararlanılır].

-Ğəza və müğtəzi: ibn ərəbi, bir tərəfdən xəlqi həqqin ğəzası kimi görər və digər tərəfdən həqqi, xəlqin ğəzası kimi görər. İbn ərəbi belə yazar:

«sən əhkam da onun ғəzası san və o vücudda sənin ғəzandı.» [Qaynaq 152; s 505, Füsus ulhekəm, c1, s 83 və 84].

-Yenədə ulduzların gecələri görünərək, gündüzləri görünməz hala gəlmələri, və ya damcının dənizə qarışdığına **hoviyət**ini əldən verməsi, dalğa və su misalı, və suyun qabın rəngində görünməsi, və ya atəşin hər şeyi qizdirib öz rənginə döndərməsi, digər təmsillərdən dir.

-Bu kitabda yuxarıdakı təmsillərdən başqa, digərləridə var, burada bunlarla kifayətlənirik.

-Yuxarıdakı təmsillərə baxarsaq, ayna təmsili daha çox təcəlli ni tədəi edən «vəhdətə şühud» nəzəriyəsini təmsil edər, o biri təmsillər (Məsələn nəfəs, danışmaq, sayılar, nur) illət məlul və kəsərət in nişanəsi olan, tanrı-varlıq birliyini tədəi edən «vəhdətə vücud»un təmsilini göstərməkdədir. Təköllüm və nuqtə kimi təmsillərdə tam idealismi tədəi etməkdədir.

-Demək olar yuxarıda verilən açıqlamalar, çox yığcam olsalarda, ilk mərhələdə teorizə olan «vəhdətə vücud» nəzəriyəsinin ana xətlərini göstərməkdədir, göründüyü kimi, ilk nəzəriyədə əmələn hər növ fikirki bir növü «vəhdətə vücud»la yaxından və uzaqda bağlantılı görünürdü bir yerə yığılmışdı, yəni ibn ərəbi, keçmişdə ki bütün mütəsəvvüf tanınan həllac, bayızid və digərlərinin şeirlərində olan motivləri və onlar haqqında olan söyləntiləri, verməyə çalışmışdır, bəlkə eyləyə bilsin bu nəzəriyəni daha çox aydın hala gətirə bilsin.

Elə bundan dolayı «vəhdətə vücud»un ilk müdəvvən olmuş nəzəriyəsi əmələn çoxlu qolları içində barındırmaqdadır və hərəkəs öz istədiyini oradan alabilir. Ayrı deyişlə bu nəzəriyə ilkin şəkliylə hər növ yoruma açıqdır. Bu üzdəndə hər kəs öz költürü qapsamında bu nəzəriyə dən faydalanmışdır və onu öz Toplumunun gələnek və görənəklərinə uyğunlaşdırmışdı, bu növ yararlanma əynən din və məzhəbdə olduğı kimi gustav lebon un sözü əsasında təbir olunmalıdır, Sonrakı bənddə bu haqda artıq bilgi verilmişdir.

4-7-vəhdəte vücud görüşünün ünsürləri və ərkən doğumlu vəhdəte vücud

-Təbiətən kamil bir vəhdəte vücud teorisini oluşturan ünsürlər ən azından bunlar olmalıdır: 1-tanrı, 2-varlıq, 3-insan, 4-insanın əqli, 5-illiyət və məntiq yasaları, 6-insan iradəsi.

-Qəzali-ibn ərəbi dönəminin olaylarını göz önündə bulduğumuzda, bu mövzunu aydın şəkildə görmək mümkündürki, «vəhdəte vücud» nəzəriyyəsi, nə fəlsəfi bir ortamda və nə azad və özgür düşüncə atmosferində, və nə gəlişmiş texnik və toplum bağlamında ortaya çıxamışdır, bəlkə bir tərəfdən toplumsal qoşulları nəzərdə tutaraq, qarqaşalı və qarışıq vəziyyətdə, düşmənlərin hücumu dönəmində, və digər tərəfdəndə fəlsəfə, bilim və əqlin həzimetə və təhqirə məruz qaldığı bir dövərandə yaranmışdır. Bu səbəblərdə bu durumların əsl ünsürləri olaraq, cəbrçilik, sorqu sualsızlıq onun əslini və içəriyini oluşturar.

Gənəl liklə qəzalidən sonra, fəlsəfi gəlişmənin təbii seyrinin önü kəsilər, söhrəvərdi orta yol bulmağa çalışsada canını bu yolda qoyar. İbn rüş`dün kitabları yandırılar, ağılcılıq yolları çıxmaza girər, nəhayətən tək bir yol olaraq; təsəvvüf, fəlsəfə, kəlam və iman qarışımından ortağ bir teori şəkildə, özəl bir vəhdəte vücud ortaya çıxar, yəni fəlsəfənin doğru düzgün gəlişməməsi səbəbiylə və əqli yontəmlərin ilərləmə yollarının kəsilməsi səbəbiylə, ərkən doğumlu, altı aylıq bir teori ortaya çıxar və onunda adı vəhdəte vücud olar.

Təbiətən ərkən doğumlu vəhdəte vücudun, kəmalə çatmış bir vəhdəte vücud teorisindən fəsiləhsi çoxuydu. Bu növ vəhdəte vücudda yalnız tanrı, insan və tanrıdan südur olan varlıq vardır, insan əqli və illiyət qanunlarının hüzuru yoxuydu, Təbiətən ağıl yoluyla vücuda gələn analiz, və bu əsasda ortaya qoyulabilən istəm (tələb), seçim (təsmim), və istənc (iradə) və Təbiətən özgürlük (hürriyyət) yoxuydu. Buna baxmayaraq ki sonralar vəhdəte vücudun bəzi qollarında insan mehərlik, özəl hallarda önə çıxar, ama onun digər qollarında insan əqli və iradəsinin yerinə,

yazqıya təslimiyət, cəbrçilik, və dalısıca əbahəçilik, şəriətdən üz çevirmə, və buçür şeylər oturur.

-İslam dünyasında qəzalinin təsiriylə və çoxlu ayrı amillərin dəxalti ilə, vəhdətə vücud teorisi, qərb dünyasının tərsinə, bir əbtər və naqis ulxəlpə mövcud və teori kimi ortaya çıxdı, bu növ vəhdətə vücud da ağlın həzfi olmasıyla, əmələn islam dinində takid olunan «vəhyin islam piğəmbəriylə son bulması» məsələsi heçə sayılar, və quran da vurqulanan ağıl və təəqqul yerinə; vəhyə bənzər, ilham, sezgi, şühud və işraq kimi, bilgilənmə imkanları önə çıxar, və bir haldakı işraq fəlsəfəsindədə fəlsəfi mübahisə yəni bilimsəl və əqli bilgiler əsas kimi götürülmüşdü, Sonrakı vəhdətə vücudda bilim və məntiq yox sayılar, şühud və ilham vasitəsiylə hər növ elmi və geyrəlmı bilgi, eyitim cəhətindən hər səviyədə olan insana ilham olabilər, və bunun ardından, təkvini yönətim; öndər mehvərlik və seçkin qrup teorisi əsasında, düşüncə aləmini təsxir edər və getdikcə siyasət və iqtidar alminə nüfuz edər. Bilgilənmə və bilimə əl tapma yolları toplumun tabanından silinərək, yalnız tanrılaşma anlamında, seçkinlərə ayid olaraq qavramlaşdırılır.

Şərq vəhdətə vücudunun tərsinə, qərb vəhdətə vücudu, əql və illiyət qanununu əsas alaraq Bilgilənmə və bilim qapılarını sonuna qədər, topluma açmış olar, və tədricən tanrını ilk yaradıcı kimi və sonrada qanunlar vasitəsiylə dünyanı yönətdiyi şəkildə, və beləliklədə dünyanı illiyət qanunlarıylə birlikdə bir bütün halda qavrar. Bu növ vəhdətə vücud, bir tərəfdən tanrı və dinin əslı qavramlarını idrak etmək üçün, imanı seçər; və bir tərəfdən də varlıq və təbii Hadisələri təcziyə təhlil edib, dərk etmək üçün, əqli; əsas götürər, və necəki ibn rüşd önərmişdi, onların məhdudəsini birbirindən ayırar.

Təbiətən bütün bu olub bitənləri, böyük gəlişmələrin və ilərləmələrin nədəni olaraq qəbul etmək açıqdır. Buna müqabil islam dünyasının da geriləmə səbəbini, qəzalinin ortaya qoyduğı təsəvvüfi və təkvini nəzəriyələr əsasında, açıqlayarsaq, ağıldan çox uzaq olmayacaqdır. Xüsusən bir haldakı farabi yazılarında, bilimlərin bölümlənməsinə, və

hətta dil biliminə böyük önəm verər, bunun tam əksinə, qəzali və təsəvvüfi hərəkətlərindən sonra, bilginlərin və şairlərin yazılarında, bilim haqqında demək olar hər tür elmi mətləb yox dərcəyə düşər və nadirən bilim və elmə işarə olsada yalnız tanrı bilimi və dini məsələlər haqda olar, təbii və varlıqlar biliminə işarə olunmaz, əlbətdə çox azaraq bəzi sözlərə rast gəlmək olar, ama belə şeyləri axtarıb tapmaq, iynə ilə gor qazmaq kimi bir işdir. Necəki bu cür görüşlər, füzuli kimi şəxslərin yazılarında öləri şəkildə özünü göstərər.

Yeni qəzalinin yazılarıyl, öncəki fəlsəfə və din arasında, və əslində bilim və din arasında ortaya çıxarılan barış havası təmamen aradan gedər, farabi`lər və ibn sinaların bilim araşdırmaları, ixvan ussəfan`ın dairə tulumərif üçün çalışmaları, bir anda yelə savrular.

Bu hərəkət sonucu görürükki islam alimləri o dünyanın coğrafiyasını, çay və dərələrini, yaşadığımız bölgənin çay və dağlarından daha çox dərindən tanıyırlar¹.

4-8-vəhdəte vücud görüşünün tarixsəl dönəmləri

bu sözlərə ətfən, vəhdəte vücud teorisinin ortaya çıxmasında müxtəlif dönəmləri aşağı sayaqda verə bilirik: «vəhdəte vücud» görüşünün tarixsəl bölümləməsini verərkən önəmli mətləbə Diqqət olunmalıdır, bu bölümləmə bu anlamda deyil ki bu qolların arasında kəsin şəkildə xətlər çəkəbilirlik və bunlardan başqa vəhdəte vücud görüşləri yoxdur. Tam tərsinə hətta həmin qolların içində də düşünürələr sayısca yeni qollar arayıb tapmaq mümkündür, ama burada ən kolli çərçivədə bu ayrımlar verilməyə çalışılır.

Bu mövzunu bir az artıq açıqlamalıyıq, gustav lebon fəransalı bilgin 1895də «kütlələrin zəhin bilimi»adında bir kitab yazar, bu Kitabın 104. Səfhəsində belə bir nəzəriyə verər: «heç bir kültürəl ünsür, örnəyin dil,

1-تهافت الفلاسفة، مقدمه صفحه 30

din, incəsənət, zahiri görünüşün əksinə, dəyişmədən bir qövmdən o biri qövmə keçəbilməz» [qaynaq 146;].

Bu sözə ətəf olaraq bunu deyə bilirikəki, «vəhdətə vücud» teorisi ilk nütfəsi hər nə olursa olsun, vaxtı müxtəlif toplumların içinə keçmək istir, əvvəldə olduğu şəkildə getməz və gedəməz. Bu görüşündə ilk nəzəriyyəsi, bu qayda və quraldan xaric deyil, eynən bütün din və məzhəblər kimi, toplumun kültürəl ünsürlərinə minərək və o kültürün donunu geyərək oraya gedər. Bu açıqlamayla bu dünya görüşünün niyə müxtəlif qollara ayrıldığını daha iyi düşünmək olar.

-Bu bağlamda bir ayrı önəmli nöqtəyə işarə etmək lazımdır. Vəhdətə vücud nəzəriyyəsi haqda, əgər kolli fərqləri göz önünə alarsaq, onlar arasında olan fərqlər, və onlara inanıb inanmamaq, yalnız və yalnız, insanın kültür, eyitim səviyyəsinə və onun böyüdüüyü toplumsal qoşullara, və o insanın ruhsal durumlarına bağlı olan bir şeydir. Eyn halda birbirindən fərqli olan vəhdətə vücud nəzəriyyələri arasında kəsin xətlər qoymaq anamlı olmayacaqdır. Mümkündür hər insan və özəlliklə hər bir düşünür müxtəlif şəraitdə və yaşamının müxtəlif dövrlərində bu və ya o nəzəriyədən bir para motivləri və ana xətləri alaraq özünə xas bir inanış yaratmış olsun.

-Yuxarıdakı sözləri nəzərdə tutaraq, «vəhdətə vücud» görüşünün müxtəlif qollarını belə verə bilirik.

4-8-1-ilkin və ya gərçəkci vəhdətə vücud

bu növ vəhdətə vücud qəzalidən öncə və qəzali olan dönmə, və əlbətdə sonrada daha zəif halda tədavüm taparaq, gərçəkliyə dönük və sadə bir vəhdətə vücud sayılırdı, bu üzdən ilkin vəhdətə vücud kimi də adlanabilir, bu dönmə, təsəvvüf baxışının, başlanış mərhələsi sayılabilir, sufilər bütün varlığı tanrının asarı və tanrının izləri və surəti kimi bilirdilər, gözəlliklər tanrını göstərər; səfa, saflıq, sadəlik, qardaşlıq və bərabərlik bu növ vəhdətə vücudun əsasını təşkil verirdi. Və insanla doğa birbirinə qovuşmuş vəziyyətdə idi.

Yuxarıda söyləndiyi kimi, təsəvvüf başlanğıcda bir tərəfdən peyğəmbərlərin və imamların sadə yaşam tərzlərini və bir tərəfdəndə zamanənin zorlu və çətin yaşam qoşullarını göz önünə alaraq bir hərəkət içində idi, və hicri 3. Yüzdə (m. 10. Yüzyıldə) zirvələrdəidi.

Türk -islam təsəvvüfünün qurucusu sayılan əhməd yəsəvi (m. 1093-1166) bu düşüncədəidi. Onun örnək şeirləri belə dır:

zakir bulip, şakir buli həqni tapdım,şeyda bulib, rüsva bulib candin ötdim.

Andın sonra vəhdət meydin qətrə attım, həmdəm bulib yir astığa girdim mina.

Hər halda 13. Yüzlə içində Azərbaycan və anadoluda görülməyə başlayan bəktəşilik, babayilik, heidərilik və bucür görüşlərin hamısı, yəsəvilik təriqətindən və fəlsəfəsindən çıxmış qollarıydı. Yəsəvi bir dönəm sonra yünüs əməmənin geybdən göndərilmiş mürşidi halına gəldi, sonrada hacı bəktəş ilə eyni zamanda dini dastan qəhrəmanı olan, sarı saltuq, anadolu ahiliginin, pire-mürşidi sayılan ahi evrən, osman qazinin ərməş qayın babası ədəbalı, orhan qazinin mürşidi geyikli baba və daha ayrılari nın pirinə çevrildi. [Qaynaq 62; s 143]

əsasən bu düşünlər varlıqda birlik fəlsəfəsini quran`ın bəzi ayətlərindən və h. Məhəmməd (s)ın bu mövzu ilə ilgili hədislərindən çıxarmışdılar. Bu haqda ilgili aytələr bunlardır:

1-hara dönərsəniz tanrıya qulluq cəhəti və yönü oradadır.

2-atdığın zaman (oxunu) sən atmadan, fəqət tanrı atmışdı.

3-tanrı göylərlə yerin işığıdır.

4-onun (allahın) zatından başqa hər şey yox olucudur.

5-yer üzündə olan hər canlı keçicidir. Ancaq böyüklük və iyilik sahibi olan tanrı zatı sonrasız şəkildə qalacaqdır. [Qaynaq 62; s 167]

4-8-2-hülulçu vəhdətə vücut

bu növ vəhdətə vücut teorik cəhətdən ilkin vəhdətə vücuda nisbət, daha çox olqunlaşmış dünya görüşüydü, hülulçu vəhdətə vücut ilk dönəmlərdə bayızid bəstami, ceylani, və mənsur həllac kimilərdən alıntılar alaraq,

özlərini tövcih edərlər, ayrı tərəfdən də sonralar irfançı vəhdətə vüduddan və xüsusən ibn ərəbi kimilərdən alıntılar alaraq, müxtəlif yeni terminlər, istilahlar və adlar altında gizlənərək, varlıqlarını sürdürərlər, bu növ vəhdətə vücut, «Seçkin qrup teorisi»nin açıq aydın misdaqı olaraq, sonralar hakimiyyət də ortaq olan dinçi kəsimplərin inancına çevrilər.

Söylənildiyi kimi, ilkin vəhdətə vücut, tanrı və varlığı birlikdə görürdü, bu düşüncədən qardaşlıq və bərabərlik məfkürəsini çıxarırdı, ama bu görüş başlanışda belə, iki fərqli görüşü içində barındırırdı; bir yanda, toplumçu-eşitçi yaxlaşım, ümumen xalqın içində yaşayan Sufilərdə görünər, bir yandada, daha çox seçkin qrup yanlısı, bir yanaşma və düşüncə, bəzi kəsimplərin içində ortaya çıxar, bu arada vəhdətə vücut görüşünün banilərindən tanınan bayızid bəstami, ittihad- vəhdət sözləriylə daha çox hülulçu bir vəhdətə vücutu ortaya qoyurdu. Bayızid səkr (məstlik və ya tanrı üçün özündən çıxma anlamında) və fəna (tanrıda məhv olmaq) fikrinin banisi olaraq şəthiyat yol yöntəmini və fikrini ən ali mərtəbədə və çox açıq və pərvasız şəkildə ortaya qoyar. [Qaynaq 101; s 129]

«müqəddəs ərdəbili» onu hülula inandığını söylər, «seyid əbulqasim xoyi» onun vəhdətə vücutçu olduğunu söylər [buradakı vəhdətə vücut növü daha çox hülulçuluğa işarətdir]. Digər din alimi «məkarim şirazi» onun bəzi şəthiyatını, hülulçuluq doğrultusunda olduğunu söylər, din alimlərindən «seyid sadıq şirazi», «hürr amili»dən nəql edərki, doqquzuncu imam (imam məhəmməd təqi) onu sərzənış etmişdir, və ayrı bir alim «mirza yədulla duzduzani» onun bir ömr münhərif olduğunu söylər, bu üzdəndə bu alimlər, bayızid bəstami üçün ağırlama seminarına qarşı çıxarlar. Ama «üsule füsul ut tövzi» kitabından nəql olunurki malla məhəmməd baqir məclisi və şeyx bəhayi onun qəbrinin ziyartinə qail idilər, əlbətdə seyid məhəmməd hüseyin tehrani, və əllamə təbatəbai; bayızidi fəna məqamına sahib bir şəxs kimi görərlər. Və ayətullah xamnei onu alim kimi sunar. [Qaynaq : [https://fa.Wikipedia.Org/wiki/ bayızid bəstami](https://fa.Wikipedia.Org/wiki/bayızid_bəstami)].

Umumi halda tarixi sürəcdə, bir sıra məktəblər və təriqətlər, o cümlədən müşəbbəhə, hüluliyə, mücəssəmə, ğaliyə, ittihadıya, vədətiyə, tənəsüxiyə, sifatiyə, və sonralar təkvinə adı altında düzələn inancların hamısı, hülulçu təriqət` və bəzən də hülulçu vəhdətə vücuda adı altında toplanırlar.

Bu qrupların bir çoxu hülulçuluğu zahiri halda məzəmmət edirlər, bu dəlilləki «hülul məsələsində iki müstəqil maddi və cismani varlıq olaraq, hülul olan və hülul olunan var, və buda islami inanca zid sayılır» bu fikrə inanmadıqlarını söylərlər, halbuki bu növ tərifi təlbis dən başqa bir şey deyildir, necəki bir çox şii və sünnü alim, tanrının insan vücudunda hülulunu, eyni səviyədə bir inanc sayırlar. Və ğəlate şii bu üzdənki Allahın insan vücudunda hülul etməsinə inandıqları üçün məzəmmət edirlər. Və hətta ittihad və vəhdətə vücuda fikriylə hülulçuluğu eyni bilirlər.

Bəzi şii alimlərinə görə bir çox firqə və təriqət hülula inanırlar, təriqətlərin bir sırası bunlardan ibarətdir: cinahiyə, nahiyə, bəyanıya, xətabıya, harisiyə, hərbiyə, ülyaiyə, şəriyə, kamliyə, kiyaliyə, noseiriyə, müğeyriyə, ravəndiyə (mənsuriyə), bəsləmiyə (xəlaliyə), xürrəmiyə, rəzamiyə, ğəməmiyə, kəramiyə, nümeyriyə, mühəmmərə, həririyə, moqneyə, hilmanıya, şələmğaniyə, keçmişlərdən cəhmiyə, həllaciyə, üşşaqiyə, bəstamiyə, əhle həq (əli əllahi) babəkiyə və... [Qaynaq 125; fəraqe hüluliyə, seyid hüseyin mirnurullahi]

-mühəqqiq ərdəbili`nin belə bir yazısı var: «sufiyanın əsl firqələri iki fəraq dən oluşar: hüluliyə və iəttihadiyə. Hüluliyə deyər: tanrı bizdə hülul edibdir, və iəttihadiyə deyər: biz tanrıyla bir olmuşuq və tanrı bütün ariflərlə bir və eyni dir.» [Qaynaq : hədiqə əlşia]

-şeyx müfid, ibn quluyə və ibn babuyə kimi şii alimləri, bayızid və həllacı sufianın öndə gələnlərindən olaraq fasid inanc, ğəlat dən və nəvasib dən sayırlar.

Əbulhüseyn məhəmməd ibn əhməd mələti şafei (ölüm ili h. 377), «التنبيه و الرد على أهل الأهواء والبدع» kitabında hüluliyələri rafiziyələrdən sayar və bucür

rafizi ləri 18 firqə bilir və onların altısını hüluliyə qrupundan bilir.
([Http://fa.Wikishia.Net/view](http://fa.Wikishia.Net/view))

-bu inanclara tay çoxları indiki məsihiyyət dinində, tanrının ata və oğul adlanan məsih də təzahür etməsi səbəbiylə, hülul inancı ilə eyni bilirlər. Təkvini vilayət adı altında olan qruplar, hər nə qədər, hülul kəlaməsini məzəmmət etsələrdə, hülulçu bir inanc içində yer almaları söylənilməkdədir, onlar tanrının gücünün dini öndərlərə müntəqil olduğunu önə sürərlər, Təbiətən bu fikir hülul və ittihadın ayrı söylənişi sayılmaqdadır.

-Hülulçu vəhdətə vücud indiki çağımızdada ayrılıqçı kəsirlərin içində yayqın şəkildə yaşamaqdadır, bunların bu qədər uzun müddət, geniş bölgələrdə yaşamalarının səbəbi bir tərəfdən yeni terminlər, istilahlar və adlar altında gizlənərək özlərini şühud çu və modern şəkildə ortaya qoymalarıdır, ayrı tərəfdəndə ayrılıqçı kultür, ədəbiyyat, və dini məfkurələrinin dalında, güc odaqlarına bağlanmaları səbəbiylədir.

bu görüşə söykənənlər, özlərini irfana bağlayaraq, ayrılıqçı nomsal teorilərdən iyicə yararlanarlar və eyn halda güc odaqlarına bağlanaraq, bu iş üçün ən irqçi və geriçi kəsirləri arxalarına alarlar, əvəm unnas ın, nomsal bilgisizliklərindən yararlanaraq, və onları birbirinə düşürərək, özəlrinə geniş alan açarlar.

-Bu mövzua tay bütün öndər-tanrıçı lar və farsca deyişiyilə «şah-xodayi» və yenədə cismiyə və mücəssmə inancında olanlar, təməmə hülulçuluq cərgəsində yer alarlar, bunlardan bəzi ləri misalən fəzl ullah nəimi yə mənsüb olan hürufilik firqəsi və mənsur həllaca inanan qruplar, daha çox vəhdətə vücuda meyilli olaraq, hülulçu qruplar içində yer alarlar.

-Nəiminin şeirlərində hülul və ittihad izlərini görmək mümkündür:

(Niyə isa mərimə tapınırdılar? Çünki olohiyyət nuru, onda vardı, (mütəzahir olmuşdu.) (Sən allahın sözlərini tanrı olan fəzl dən gör)
(Bütün bizim vəcudumuza qaidir,və bizim vücudumuz olmadan əşya hardadır? ¹⁾)

1-چرا عیسی مریم را پرستیدند بمعبودی، که از نور الوهیت نصیبی هست عیسی را

Bu şəirlərdə fəzl ullah tam bir şühdüçü və idealisti bir görüş ortaya qoyar, son şeirdə, bu görüşün, hülulçu bölümü xaric, qalan qismi, George Berkeley (irləndli 1685-1758) adında filsufun dünya görüşünə bənzəməkdədir.

4-8-3-irfançı vəhdəte vücud

bu növ vəhdəte vücud teorik cəhətdən ilkin vəhdəte vücud və hülulçu vəhdəte vücuda nisbət, daha çox olqunlaşmış və fəlsəfi görünümlü bir dünya görüşüydü, qəzali, kimilər və digər təsəvvüfçülər, dolayılı və dolayısız şəkildə onun teorizə olmasında pay sahibi olsalarda, nəhayətən ibn ərəbinin əl ilə son şəkilini bular.

-{Umumi halda erfani dünya görüşünün əsası «vəhdəte vücud»a dayanar, ürəfa yaranışın sırrını təcəlli olaraq təbir edərlər, və Buna inanarlar, dünya eşq dən vücuda gəlibdir, və şərif ayəni «وما امرنا الا واحده- القمر 50» bu mənada təbir edərlər, ürəfa illiyəti qəbul etməzlər, çünki belə düşünörlər, illət məlul o yerdə mənə taparkı orada həqqin vəcudona sani olsun, və yaranışı, təcəlli, mütəcəlli, zühur və məzhər şəkildə yorumlayarlar [qaynaq 143;].

-İbn ərəbinin ortaya qoyduğu irfançı vəhdəte vücud, çox geniş halda müxtəlif motivlərə malikiydi, bu görüş, bir tərəfdən hülulçu vəhdəte vücudun dirçəlməsində dolayılı şəkildə rol oynar, ayrı tərəfdəndədə ayrılıqçı qrupların, öndər-tanrıçı görüşlərini və xüsusən təkvini vilayət tərəfdarlarının görüşlərinə çoxlu motivlər verər, Təbiətən bunun yanında, insan mehvər vəhdəte vücud da ibn ərəbi dən bir sıra ünsörlər alar.

Bu mövzunu daha aydın şəkildə vermək üçün, ibn ərəbi haqda araşdırmalar aparan, william çitıkdən bir mətləb yerində olacaqdır. Çitık 103uncu qaynaq da belə bir söz deyər:

تو آیات کلام از وجه بشمار، که آن انشاء فضل کردگار است.
قائم بوجود ماست اشیا، بی هستی ما کجاست اشیا.

«vəhdətə vücudu o şəkildəki ibn ərəbi veribdir, bəlli və müşəxxəs bir çərçivədə tərifləmək və tanımaq, naqis və gümrah edici (aldadıcı və yanıltıcı) olacaqdır, bucür təlaşlardan bəziləri Panteizm / tūmtanrıçılıq, Panenteizm/ hər şey, vücud birliyi (existential monism), tūmtanrıçı birliyi görüşləridir, demək olar bunların heç biri ibn ərəbinin görüşünü kamil halda yansıtmamaqdadır.» [Qaynaq 103;]

bu sözlərə ətfən doğrusu bu olabilirdi, bu növ vəhdətə vücudu «irfançı hülulçu vəhdətə vücud» adlandırmaq ama bu görüş ilə, «hülulçu vəhdətə vücud»un qarışmaması üçün, «irfançı vəhdətə vücud» daha bəlirləyici ad olacaqdı.

Ibn ərəbinin umumi fəlsəfəsi haqda ilk fəsildə və bu bölümün əvvəllərində yetəri qədər bilgi verilmişdir, burada özəlliklə «vəhdətə vücud» bağlamında, onun əsli motivlərinə işarə olunur, bu növ vəhdətə vücudun dayandığı təməl və ilkələrin bir neçəsi bunlardan ibarətdir: (1)- hər şey tanrıdan südur olur, (2)-insan məxluqatın əşrfi dir, (3)-insan kont və kənz və ya gizlin xəzinədir, (4)-insan üzüyün qaşdır, (5)-insan tanrının gözüdür, (6)-insan və kayinat əzəli və əbədidir.

Bu səbəbdən dolayı ki ibn ərəbi nin görüşü umumi halda islam aləmi nin ədəbiyyat sahasında və bunun yanında türk ədəbiyyatına böyük təsir buraxmışdı, bu üzdən burada əsli motivlərə işarə edərkən onları ədəbiyyat örnəkləriylə verməyə çalışıram.

1)-hər şey tanrıdan südur edər

nəsimi südur məsələsini belə verər: [qaynaq 62; cəld2, s 182]

cuş qıldı əqlə kol, gəldi vücuda kainat, kaf o nun əmrindən oldu do cəhan yəkbar məst.

Noh fələk, bu çərx gərdun məst olub gəridşdədir, şəms məst o mah məst o kövkəbə səyyar məst.

Yeddi yer göy, yeddi dərya, yeddi müşəf, yeddi xə, nütqə həqdən məst olubdur həft o pənc o çar məst.

Dövre məhdidir, hidayət eyləhdi sahib zəman, vəchin etdi fəzle yəzdan gün kimi izhare məst.

(Nəsiminin südur görüşü açıq aydın farabi'nin görüşünü özündə əks etdirir).

2)-insan əşrəfe məxluqatdır

vəhdətə vücud görüşündə, insan allahın gözüdür və gizlin xəzinəsi (kont və kənz) dir, bu üzdən məxluqatın əşrəfi sayılır, və Təbiətən hər şeyə hakimdir, əlbətdə bu haqda əşrəfe məxluqat sözünü ikinci mənada, yəni «insanın üstünlüyünə rəğmən kayinatın bir parçası və ayrı deyislə milyardlarca vüduddan sadəcə biri olması» kimi vermək çoxda anamlı olmayacaqdır. Nə yazıq ki tarixsəl olaraq bu ibarət daha çox birinci anlamda işlənilibdir.

[Əşrəfe məxluqat ibarəti birinci mənada «hər şey, insan üçün yaranmışdır» anlamındadır, bucür inanc, bütüncüllük inancıyla eyni olaraq, təbiəti heçə saymaq anlamındadır.]

Yəni ibn ərəbinin dediyi kimi, Buna inanmalıyıq ki insanın, ilahi cameiyəti olaraq (الجمعیة الهیة) hər məqam və mənzilət üçün kamil əhiliyəti və yetgisi vardır. Və ağıl bunu düşüncə ilə və onun yontəmləriylə düşünəməz və yalnız ilahi bulqu ilə buna yetirər¹. (S 444)

hər nə kim təqdire yəzdanı qılır, eyn hikmət dır, həq ərzani qılır.

Şah iki almdə insani qılır, hər nə kim könlü dilər, anı qılır.

3)-insan kont o kənz dir:

ibn ərəbi və sonrakılar və xüsusən nəsimi, bu sözü bir hədisi qüdsi dən və daha doğru desk, hədisi qüdsi sanılan bir söyləm dən iqtibas etmişdilər. Hədisin mətəni belədir : كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ : mən bir gizli xəzinə idim, tanınmaq və bilinmək istədim və bunun üçün xalqı yaratdım» bu hədis şii hədis kitablarında (kotəbe ərbəə), və əhl sünnət kitablarında (kotobe səttə) gəlməyibdir, guya ilk olaraq həkim termezi (320 q, m. 932), eynulquzat həmədəni(525 q, m. 1131), ibn ərəbi(638 q, m. 1241), yazılarında ona işarə ediblər və ibn ərəbi belə

1-ابن عربی، فصوص الحکم، صفحہ 28-29: باور به اہلیت (شایستگی) انسان برای ہر منصب و منزلت والا به این سبب است کہ در نزد انسان جامعیت الہی (الجمعیة الهیة) وجود دارد.
عقل این امر را از راه بررسی عقلی و با فکر نمی فہمد بلکہ این نوع از درک، جز از راه کشف الہی تحقق پیدا نمی کند.

deyir: «bu şərif hədis, nəqli cəhətdən geyrsabitdir ama kəşifi cəhətdən düzgündür».

Bəzi din bilginlərinə görə bu söyləmə, sənədi cəhətdən mötəbər olmasada, içerik və möhtəva baxımından keçərli sanılmaqdadır və Buna sübut üçün quran kərimdən bəzi ayələrə işarə edirlər.

Örnək üçün quranda buyurur : «təlaq 65/12 : tanrı yeddi göyü və yeri yaratdı ki sizlər onun gücünü və qüdrətini görəsiz», və «zariyat 51/56 : mən cin və ins'i yalnız mənə ibadət etmək üçün yaratdım».

Bu həqda olan şeirlərdən örnəklər [qaynaq 131; nəsimi, baki çapı s264) canımın cananəhsi sənsən, həbib, xubların fərzanəhsi sənsən, həbib, kont o kənzin xanəhsi sənsən, həbib, vəhdətin dürdanəhsi sənsən, həbib. [Qaynaq 126; s 439)

cövhərə fərd adəmin kanındadır, kont o kənzin admin şanındadır.

Gərçi şeytan adəmin yanındadır, sirre əsma adəmin canındadır.

Laməkanın təxtinə sultan mənəm. Kont o kənzən sırrına borhan mənəm.

3-1)-tab-e məsturi:

vücut gözəl olduğu üçün, təklük və inzivaya tab gətirməz, onun təbi və xüsusiyyəti, dünyada özünü göstərmək və cəlvələnməkdir, bəzi ariflər onu gözəl qadına bənzədirlər ki gizlənməyə təqəti olmaz və təlaş edər bir növi özünü göstərsin. Necə ki cami deyər:

(pəri üzlü məsturluğa və gizlənməyə təqəti olmaz, və əgər qapını bağlasan, bacadan girər.¹⁾

4)-insan üzüyün qaşdır:

vəhdətə vücut da əgər kayinat üzük olsa, insan üzüyün qaşı məqamındadır. Necəki şah möhrünü üzük qaşıyla xəzanəyə vurur və onu möhrmum edər və mühafizə edər, allah da bu qaşla kayinata öz möhrünü vurub və o xəzinəni hifz edibdir, bu üzdən onu xəlifə adlandıırıbdır. Bütün yaratıqlarını onunla mühafizə edibdir. [qaynaq 130; s 30].

5)-insan tanrının bəsəri və gözüdür

1-چری رو تاب مستوری ندارد، چو در بندی، ز روزن، سر برآرد. (جامی)

ibn ərəbi Füsus ulhekəm kitabında belə yazır [qaynaq 131; s 28-29]: insan həzrət həq üçün göz məqamındadır, onunla yaratdıqlarına və xəlf etdikəlinə baxır və onları rəhmətinə qovuşdurur [ayrı deyişlə onları bu vasitə ilə görür və əslində özünü idrak edir].

Nəsiminin bir şeirində, Nəiminin türk olmasına vurqu vurur, bu şeirdə insanın allahın bəsəri və gözü olmasına işarə olunur, əlbətdə bu şeirdə fəzl ullah, zağ əlbəsər adlanır.

Ey mahruye canfəza, ey türke ma zağ ulbəsər!
 ey xosrove şirin leqa, ey türke ma zağ ulbəsər!
 ey sərvəre cümlə rosol, ey hədiyə rahe sobol,
 sənsən yəqin əsmaye kol, ey türke ma zağ ulbəsər!
 Sənsən əmire o pişva, sənsən əliyo murtəza,
 sənsən muhəmməd mostəfa, ey türke ma zağ ulbəsər!
 Ey fəzle rəhman zatımız, quran durur isbatımız,
 Uş siyo do ayatımız, ey türke ma zağ ulbəsər!

(Ma zağ ulbəsər! : Gözü münhərif olmayan, gözü uymayan; sobol : yol və yöntəmlər.)

(Nəcm surhəsində 17. Ayə « مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى » sözü həzrət peyğəmbərin meracı na işarə edir və buyurur vaxti həzrətə rəsul nuru gördü, baxışı qaymaddı və gözləri azmadı və münhərif olmadı.) Bu şeirdə nəsimi, türk öndərini, quran da olan sifət lə yad edir.

6)-insan və kayinat əzəli və əbədi dir:

bəzme əzəldə içmişəm vəhdət meyinin cürəsin,
 şul cürədən kim ta əbəd sərməst o məxmur olmuşam.
 Vəhdətə vücut da əzəl və əbəd məfhumun əldən verir.
 ey cəmalın qol hovəllahə əhəd, surətin yazısı əllah os səməd.
 Bir ucu zülfün əzəl, biri əbəd, hüsnünə şeytan ımiş mən la səcəd.
 ey əzəl nure cəmalın ta əbəd, məndə nəqş oldu xəyalın ta əbəd.
 Bi ğurub oldu helal ın ta əbəd, ey günəş! Yoxdur zəvalın ta əbəd.
 (458)çun əzəldən ta əbəd baqi mənəm, kon fəkanın xəlf o xəllaqi mənəm.
 Vəhdətin bəzmində çun saqi mənəm. ənfos un ayat o afaqi mənəm.

İrfançı vəhdəte vücudun iki qula ayrılması

İbn Ərəbidən sonra irfani vəhdəte vücud iki qola ayrılır, bir sıra ortaq nuqtələrin olduğuna rəğmən, bu ayrılma özüylə birlikdə müxtəlif toplumların kültür və inanclarını özündə yansıdır.

Birinci qol cəbrçi vəhdəte vücud və ikinci qol özgürlükçü və ya iradəçi vəhdəte vücud adlanabilir, cəbrçi vəhdəte vücud, islamiyətin iki üç ilk qərində, ayrılıqçı kəsimin nomsal təriflərinin və iqtidar qavqasının yenilgisiylə və xüsusən də ərəb türk ulusunun kəsin hakmiyyətiylə ortaya çıxar, və bu üzdəndə daha çox təslimiyətçi bir təfəkkürə sahib olar, bu növ vəhdəte vücud, ədəbiyatda mələmiligə sarılar və nəhayətən şahidbazlığa yönələr.

Bu növ vəhdəte vücud, təkamül və evrim doğrultusunda nəhayətən «təşkikçi vəhdəte vücud» veya «vəhdəte şühud» teorisinə evrilər.

«Cəbrçi vəhdəte vücud»la, «şühudçu vəhdəte vücud» və ya «vəhdəte şühud» arasında qavram tartışması olaraq təsəvvüf la irfan qavramlarına Diqqət olunmalıdır, bir halda ki bu iki qavram birbirinin yerinə işlənərək, çox incə ayrımlarla, daha çox «vəhdəte vücud» la «vəhdəte şühud» nəzəriyyəsinə inananları birbirindən ayırırdı, sonralar bəzi təriqətlərdə, məzhəbsəl ayrıma yönəlik bir tartışmaya dönüşər, imamiyə şühudçuları və öz deyişləriylə desk, sədra`çılar və təşkikçilər, özlərini daha çox arif və irfançı tanıtarıq, qarşıdakı şühudçu sünnüləri tərd eləmək üçün onları sufiə və cəhleye sufiyə qavramlarıylə tapdamağa başlarlar.

-Hər halda cəbrçi «vəhdəte vücud» müqabilində özgürlükçü vəhdəte vücud, iqtidar və güc sahibi olan türk toplumunun kültürünü özündə əks etdirər. Onlara görə insan, iradə sahibi olaraq özgür sayılır, bu növ dünya görüşü, bir tərəfdən irfançı kəsimdən və qəzali- ibn ərəbi təfəkküründən təsir alar; əlbətdə fəlsəfə, ağıl və bilim haqda mənfi görüşləri qarşı cəbhəyə nisbət azacıq yumuşaq vəziyyət dədilər, bir tərəfdəndə mələmiliyə bulaşmış durumdadılar, Buna baxmayaraq ki mələmiliyin şahidbazlıq izləri onlarda yox dərcədədir.

4-8-4-cəbrçi vəhdəte vücut

irfançı vəhdəte vücut dan ilk qol, cəbrçiliyə inanar, söylənildiyi kimi onlar, daha çox ayrılıqçı axımın dünya görüşünü özlərində yansıdılar. Cəbrçi vəhdəte vücutu ən açıq biçimdə məlami və şahidbaz divan ədəbiyyatında və özəlliklədə fars ədəbiyyatında görmək mümkündür, bu axımın simgə şairi hafizdir.

Hafizdən qədərçilik haqda örnək şeir verilir¹:

«Mütrüb və meydən danış, dünya sırrlarından danışma, çünki hikmət lə bu sırrı açmaq olmaz.»

«Hafizin şeirlərində hər şeydən çox cəbr və cəbrçilik məsələsinə təkid olunur və ixtiyarın olmadığı savunulur.»

-Hafiz dən vəhdəte vücut şeirləri:

(ey tanrı hər şey səndə dir və hər şey səndəndir.)

(vəhdət də fərq yoxdur və zühd və təqva da eyni şey dir.²)

1-حدیث از مُطرب و می گو و راز دهر کمتر جو،
می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار.
نیست امید صلاحی ز فساد حافظ.
در کوی نیکنامی ما را گنر ندادند.
برو ای زاهد و بر دُر دکشان خرده مگیر.
نیست امید صلاحی ز فساد حافظ.
عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم.
چگونه شاد شود اندرون غمگینم.
مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند.

2-روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست.
حافظا این سر وحدت را ز دست خود مده.

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
این موهبت رسید ز میراث فطرتم.
چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم.
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را
که جز این تحفه ندادند بهما روز الست.
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد.
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم.
به اختیار که از اختیار بیرون است.
هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد.
منت خاک درت بر بصری نیست که نیست.
تا خیال زهد و تقوا را توکل بشکند

4-8-5-özgürlükçü vəhdətə vücut və ya varoluşçu vəhdətə vücut

bu növ vəhdətə vücut, realisti doğrultuda, gərçəkci və ilkin vəhdətə vücutun təkamül tapmış şəkli olaraq, çox qısa dönəmlər özünü göstərərək, bəzi bilginlərin əsərlərində gələr, bu növ vəhdətə vücut, ilkin şəkildə yünüs əməmə də görünərək, sonralar ən bəlgirgin şəkildə nəsimi də görünər, əlbətdə onuda, nəsimi nin İkinci dönəm fəlsəfi həyatında görmək mümkündür. Bu növ vəhdətə vücut, əqlaniliyə yaxın olaraq, matridi mütəsəvvüflərdə bu növ vəhdətə vücutu təbliğ edərdilər. Bu görüşdə, insan iradə sahibi dir, füzuli də bucür nişanələr azda olsa özünü göstərirdi.

Yünüs əməmə bir şeirində belə deyər:

ol qadir-i kon fəyəkun,	lotf edici rəhman mənəm,
kəsmədən rizqini verən,	cümlələrə sultan mənəm.
Dörd türlü nəsnədən hasil,	bilin mənəm işdə dəlil,
od ilə su, topraq, yel,	bünyad qılan yəzdan mənəm.
Kon dəmində ¹ nəzər edən,	bir nəzərdə dünya düzən,
qüdrətindən xan döşəyən,	ərş nöbətin vuran mənəm.

Nəsimi şeirlərində özgürlükçü vəhdətə vücut görüşünün izləri:

-cəbrçi vəhdətə vücutu da gördüyümüz üzrə, necəki, Hafiz açıq aydın cəbrçiliyə takid edər, onun müqabilində nəsimi cəbrçiliyə mənfi şəkildə baxar, ayrı deyişlə nəsimi, insan mehvər vəhdətə vücuta, və insanın özgürlükçü yaşamına inanar, Hafizin cəbrçi inancını yanlış bilir və insanın failliyinə takid edər.

Yeri göyü düzən mənəm, geri dönüb pozan mənəm.

Cümlə yazı yazan mənəm, mən bu divana sığmazm.

(S528) (qəddəm: təqdim sözüylə anlamdaş olaraq, ərze hal, şərhe hal mənasındadır)

1-Kon/kovn dəmində : ol diyən zaman; qüdrətindən xan döşəyən: qüdrətindən süfrə döşəyən [qaynaq 62; fəlsəfənin əsasları, şərq fəlsəfəsi, səhə 194]

hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var. Hər nə ayda ildə var, adəmdə var.
Hər nə əldə yüzdə var qəddəmdə var, həq sözün fəhm etməyin admdə var.
(Nəsimi, insanın fail olduğu görüşünü dönəm dönəm vurqulayır və açıqca insanın özünün zəngin və yoxsul olmasının faili olduğunu mətrəh edir. S 274:

çərxə müəlləq mənəm, faile mütləq mənəm,
həq iləyəm, həq mənəm ayətilə bəyyinat.
Bay ilə yoxsul mənəm, yolçu ilə yol mənəm,
kim ki bu mənsubəyi oynamadı oldu mat.
Olmağıl ğafil özündən ey könül! Həq səndədir,
çun kəlamə natiq oldun, vəhyə mütləq səndədir.
Sən yəqinin doğru tut tufan tutarsa aləmi,
Nuh e vəhdətsən qayıрма çun ki zorəq səndədir.

[Qaynaq 126; s 437]

həq təala adəm oğlu özüdür, otuz iki həq kəlamə sözüdür.
Cümlə aləm bil ki allah özüdür, adəm ol candır ki günəş yüzüdür.

Nəsimi farsca bir şeirində hətta valeh olduğu mənsur həllacıda eleşdirər
[qaynaq 62; s 233, rüstəm əliyev, s:93].

«məst mənsur eşidərsə bele gür ənəl həqqimizi.

Qanımız tökməyə fətva verərək həm də çəkər dara bizi.¹»

Burada nəsimi dolayılı şəkildə, mənsurun hülulçu vəhdətə vəcuduna işarə edərək, özünün insan mehvər və özgürlükcü vəhdətə vücut görüşünə takid edər.

-Nəsimi dən dolayısız şəkildə vəhdətə vücut haqda bir neçə şeir:

[qaynaq 126; s 326] (anəst o narən أَنَسْتُ نَاراً surə taha, ayə 10: mənim gözümə bir od və atəş sataşdı və göründü).

Ta vücuda vəhdətin kəsərat də isbat eylədim,
Müsiyəm anəst o narən, nur ilə tur olmuşam.

1- گر انا الحق های ما را بشنود منصور مست، هم به خون ما دهد فتوی و هم دار آورد. (نسیمی)

[Qaynaq 126; s 182]

şöylə məstəm ta qiyamət daxı hüşyar olmazam,
çun məni vədət meyindən eylədi dildar məst.

[Qaynaq 126; s 339]

çun ki dəryaya irişə bu fərat, lacərəm derlər ana bəhr ilə zat.
Mövcüdü rəyinat bu dəryanın, pəs anınla dutar qərar o səbat.
Kəsərət in illəti nəqquş oldu, nəqşi qoy kim bir ola zat o sifət.

-Füzulidə fəlsəfə kitabı olaraq mətlə ületiqad kitabında, insanın özgür olmasına vurqu vurur: örnək üçün mətlə ületiqadda bir yerdə (2. Rük, 3. Bab) belə deyər:

«dünya ahəli iki yerə bölünür:

birincilər demişlərki, işlərdə bizim heç bir ixtiyarımız yoxdur və bu (məsələ) aydındır, çünki bizim vücudumuzun maddəsi başlanqıcından indəyə qədər müxtəlif şəkillər və vəziyətlərdə bizdən və bizim iradəmizdən asılı olmayaraq dolanmışdır (dövr etmişdir), indi də elədir; bizim – nə azadlığımız vardır, nədə müdaxələmiz. Buna görə bunlar öz işlərində qəza və qədərə təslim olmuşlar. Onlar (əhle-təslim) təslimçilərdir [fatalistlərdir].

Digərləri isə demişlərki, işlərdə bizim azadlıq və iradəmiz vardır; əgər belə olmasaydı, biz mükafata, yaxud cəzaya, yoxsulluğa, yaxud zənginliyə layiq olmazdıq. Bunlar isə səbəbçilərdir [ahle səbəb, dətərmistlərdir]. İnsanların çoxu bu əqidənin tərəfdarıdır və bu əqidə doğrudur.»

Füzuli dən vəhdətə vücud haqda bir neçə şeir:

vadiyə vəhdət, həqiqətdə, məqame eşqdir,
kim müşəxxəs olmaz ol vadiyə sultandan gəda,
eyləməz xəlvətsəraye sırre vəhdət məhrmi,
aşıqi məşuqdən, məşuqu aşiqdən cüda,
nükteyə eşq neçə surtdən əhle mənə ilə təsrih etdik,
kəsərti vəhdətə qıldıq təbdil, cümlədən üzləti tərcih etdik,

nəsiminin hülulçu vəhdətə vücud dan özgürlükçü vəhdətə vücuda geçişi

nəsiminin yaradıcılıq dövrünü üç dönəmə bölmək lazımdır, ilk dövr nəsiminin gənclik çağı olaraq şeirləri mənaqib və aşiqanə şeirlərdən oluşar, nəsimi ikinci dövrdə, hürufiliyin Panteizm lə qarışıq hülulçuluq (hülulçu vəhdətə vücud) təfəkkürünü yaymağa çalışdı (yəni seçkin qrup teorisi əsasında hərəkət edər¹), və üçüncü dönəm dahada olqunlaşaraq və yeni bir fəlsəfə yaradaraq, insan mehvər və ya ayrı deyişlə varoluşçu Panteizm fəlsəfəsini ortaya qoydu, yəni bu dönəm nəsimi xalqçı teori əsasında təbliğə başlar (bu növ təfəkkür üçün «varoluşçu vəhdətə vücud» və ya «insan mehvər vəhdətə vücud» terminini işlətmək daha uyqundur). [Qaynaq 128; qaynaq 129;]

-ümumilikdə nəsiminin farsca divanında «fəzl» kələməsi, 92 dönə yəni (270 qətə şeirə nisbət) 34 fayz şeirlərində işlənmişdir. Yəni nəsimi, farsca şeirlərinin uçdə birini fəzl üçün söyləyib, ayrı deyişlə onun farsca şeirlərinin üçdə biri (hülulçuluq) yəni seçkin qrup teorisi əsasında deyilibdir. Əlbətdə farsca divanda çoxlu şeirlər vardırki dolayılı və dolayısız onları fəzlullah və hürufiliyə bağlamaq mümkündür. Və belə yanaşmayla əmələn şeirlərin çoxunluğu hürufilik haqda söylənmişdir.

Ama nəsiminin türkcə divanı 7500-8000 beytlik şeirdən ibarətdir və hududən 400 gəzəl, tərzi bənd, 450 sayı beşlik, toyuq, müləmmə və ayrı şeirləri vardır. Nəsiminin türkcə divanında 70 dönə fəzl kələməsi, (təqribən 10 faiz) şeirlərində işlənibdir, Buna müqabil insan mehvər şeirləri ən azından 100 qətədə görünərək onlarda fəzl adından heç bir əsər yoxdur.

Bunu demək mümkündür, nəsimi 3. Fikri dönəmində əmələn özünə xas və insan mehvər əsaslı bir fəlsəfi görüşə sahib olaraq, əmələn hürufiliyin ümumi dünya görüşündən fasilə açmağa başlar və özəlliklə türkcə

1- Seçkin qrup teorisi, karl popper'in «açıq toplum» kitabında verilər. Bu haqda artıq bilgi əldə etmək üçün «11-6-platon və idealara tapınmaq və hikmətçilər» bölümünə baxabilirsiniz.

şeyrlərində bu mövzunu daha aydın şəkildə görə bilirik, ayrıca son dönəmlər, nəsimi də, iki böyük dəyişim və dönüşüm ortaya çıxar, bir tərəfdən hürufiliyin ümumi hülulçuluq təfəkküründən uzaqlaşaraq əmələ «seçkin qrup teorisi»ndən uzaqlaşar, və xalqçı bir düşüncəyə malik olar, ayrıca həman gedişdə əmələ seçkin qrup dilindən fasilə açaraq, xalq dilinə yaxınlaşar və bu dövəmdədirki türk dilində ən geniş və dərin fəlsəfi divanı yaradar və beləliklə türkcədə, və yaşadığı xalq dilində yeni bir səfhə açmış olar. Bu mövzunu açığa çıxarmaq üçün, onun bərabər məzmunlu iki farsca və türkcə şeyrlərin müqayisə etmək daha aydınladı olacaqdır.

-Farsca şeyr [qaynaq : profesor rüstəm əliyev səfhə 152]¹:

??

Farsca şeyrdə nəsimi özünü laməkan diyərək, bütün gücünü fəzlullaha bağlı olduğunu söyləyir, və sonunda öz nəfəsini, fəzlullah Nəiminin nəfəsindən aldığını söyləyir və bu sözlərdə hülulçuluq və öndər tanrıçılığın izlərini açıqca görürük. Halbuki həman məzmununda olan türkcə şeyrində, hülulçuluq izi görünməməkdə və bunun tərsinə insan mehvərlik və insanın özgürlüyü və gücü, önə çıxmaqdadır, xüsusən türkcə şeyr 17 beyt olaraq əmələ bu qətəyə məsnəvi və ya bəre təvil desək yeri vardır, düşündürücüdürki bu uzunluqda qətədə hətta bir yolda fəzlin adı keçmir.

-Nəsimi nin türkcə şeyri

-
- | | |
|---|--|
| <p>برتر ز جسم جانم در جسم و جان ننگجم.
در و هم از آن نیایم، در فهم از آن ننگجم.
من سیل بس شگرفم در ناودان ننگجم.
من آفتاب ذاتم در آسمان ننگجم.
در من گمان نباشد، من در گمان ننگجم.
من گوهر قدیمم در بحر و کان ننگجم.
من شاه بی نشانم، من در نشان ننگجم.
من روز دادِ فیضلم، من در زبان ننگجم.
من آیت عظیمم، در هیچ شان ننگجم.
خاموش لا تحرک من در بیان ننگجم.
من کاسه‌ی سپهرم، در هفت خوان ننگجم.
من ترجمان جیمم، در ترجمان ننگجم.
من لقمه‌ی بزرگم اندر دهان ننگجم.
درکش زبان ز وصفم من در زبان ننگجم.</p> | <p>1- من گنج لامکانم در لا مکان ننگجم.
عقل و خیال انسان ره سوی من ندارد.
من بحر بی کرانم، حد و جهت ندارم.
من نقش کایناتم، من منبع حیاتم.
من صبح روز دینم، من مشرق یقینم.
من جنت نعیمم، من رحمت رحیمم.
من جان جان جانم، برتر ز انس و جانم.
من فضل رکن حق، من دست ز اد فیضلم.
من مصحف کریمم، در ظل فضل میم.
من سر کافو نونم، من بی چرا وو چونم.
من سفره‌ی خلیلم، من نعمت جلیلم.
من منطق فصیحم، من همدم مسیحم.
من قرص آفتابم، حرف است آسیابم.
من جانم ای نسیمی یعنی دم نعیمم،</p> |
|---|--|

məndə sıgar iki cahan mən bu cahana sığmazam.
Cüvhərə laməkan mənəm kövn o məkana sığmazam
ərş ilə fərş o kaf o nun,məndə bulundu cümlə çün.
Kəs sözünü uzatma kim, şərho bəyana sığmazəm.
Kövn o məkandır ayətim, zata gedər bədayətim.
Sən bu nişan ilə məni, bil ki nişana sığmazam.
Kimsə güman o zənn ilə olmadı həqq ilə biliş.
Həqqi bilən bilir ki mən, zənn o gümana sığmazam.
Sürətə bax o mənini surət içində tanı kim.
Cismilə can mənəm vəli, cism ilə cana sığmazam.
Həm sədəfəm həm inci yəm, həşr o sırat əsinciyəm.
Bunca qumaş o rəxt ilə mən bu dukana sığmazam.
Gənce nəhan mənəm, mən uş, eyne əyan mənəm mən uş.
Gövhərə kan mənəm, mən uş, bəhre vo kana sığmazam.
Gərçi mühite əzəməm, adəmi adım adəməm.
Dar ilə kon fəkan mənəm mən bu məkana sığmazam.
Can ilə həm cahan mənəm, dəhr ilə həm zəman mənəm.
Gör bu lətifəni ki mən, dəhr o zəmana sığmazam.
Əncəm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm.
Çək dilini və əbsəm ol; mən bu lisana sığmazam.
Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pənc şəş mənəm.
Surəti gör bəyan ilə, çun ki bəyana sığmazam.
Zat iləyəm sifət ilə, gül şəkərəm nəbat ilə.
Qədər iləyəm bərat ilə, püstə dəhana sığmazam.
Şhəd ilə həm şəkər mənəm, şəms ilə həm qəmər mənəm.
Ruh o rəvan bağıslaram, ruh o rəvana sığmazam.
Tir mənəm, kəman mənəm, pir mənəm, cəvan mənəm.
Dövlətə cavdan mənəm,ayinə dana sığmazam.
Yer və göyü düzən mənəm, geri dönüb pozan mənəm.
Cümlə yazı yazan mənəm, mən bu divana sığmazam.

Nara yanan şəcər mənəm, çərxə çıxar həcər mənəm.
Gör bu odun zəbanəsin, mən bu zəbana sığmazam.
Gərçi bugün nəsimiyəm, haşimiyəm qoreyşiyəm.
Bundan uludur ayətim, ayətə şana sığmazam¹.

-Açıqlama : nəsiminin farsca və türkcə iki şeirini müqayisə edərkən, görünürki zahirdə eyni məfahim ortaya qoyularaq (anlamdaş olaraq) neçə dərin məsələyə işart olunur:

a)-farsca şeir, nəsimi nin fəzlullah la tanışlığının ilk dövrlərinə ayiddir, bu şeirdə fəzlullah Nəimi öndərtanrı kimi tanıtılmaqda və vurqulan maqdadır, ama türkcə şeirdə, insan və adəm nəslinin, Gənəl halda və açıq aydın dəyərinə vurqu vurulur.

B)-farsca şeirdə Panteizm lə birlikdə öndərtanrıçılıq və hətta hülulçuluğunda izlərini görmək mümkündür yəni nəsimi hürufiliklə ilk tanışlığında və fəzlin öndərtanrı məqamına inandığı zamana dəng gəlir, bu şeirdə altı dəfə fəzlin adına işarə olunaraq onun olohiyət məqamına takid olunur, əma türkcə şeirdə öndərtanrıçılıqdan əbəda söz getmir, ayrıca Panteizm düşüncəsində də varoluşçuluq düşüncəsi aydın şəkildə özünü göstərir. Nəsimi bir tərəfdən həqqin və tanrının varlığına güman üzərində yox yəqinlik əsasında vurqu vurur, və deyər «kimsə güman o zənn ilə olmaddı həqq ilə biliş», və bir tərəfdən də açıqca yalnız özünə yox bəlkə bütün adamlara dəyər verməkdədir, necəki əyan şəkildə deyir: «gərçi mühite əzəməm, adəmi adım adəməm». Və bunun yanında insanın yazqı və sərnevestinin öz əlində olduğunu vurqulayır və hətta hər işi düzəldən və pozan yenə də insan oğludur deyir : «yeri göyü düzən mənəm, geri dönüb pozan mənəm. Cümlə yazı yazan mənəm» və bu söz çağdaş varoluşçuluğun ən zirvə nuqtəsi deməkdir, nəsimi bu qətinin son

1-Türkcə şeirdə bəzi sözcüklərin anlamı: (kon fəkan : tanrı buyurdu «ol sora oldu»; kövn və məkan: evrən, kainat; əbsəm : ərəbcə bəsəmə sözündən əfəəl vəznində : gülümsə, təbəssüm elə, deməkdir, ama burada məcazən lal ol anlamındadır; əncəm : ulduz; əsinci: ilham alan; şəcər: ağac; həcər: daş, dəyərlidəş, uş: amiyənə bir söz olaraq, bil və düşün mənasındadır.)

beytində «gərçi bugün nəsimiyəm, haşimiyəm qoreyşiyəm» hülulçuluğu rədd etməkdədir çünki əgər belə bir təfəkkürün əsəri onda qalsaydı şək yox ki hətmən fəzlullah nəsimiyə işarə edərdi və ən azından öz adının yanında belə bir söz demiş olardı «gərçi bugün nəsimiyəm, fəzlullham, qoreyşiyəm», halbuki, əsla fəzlullahın adına işarə etməməsi onun hürufiliyin olohiyə və hülulçu inancından üz döndərməsini göstərir, göründüyü kimi bu şeirdə nəsimi, yalnız öz soy kökünə və ərəb tayfasından gələn soyuna işarə etməkdədir və hətta Sonrakı misrə də burada rədd edərək bütün insanlıq soyuna işarə edir və özünü insanlığa ayid bilir və insanlığı hər bir söy və kökdən daha üstün bilir və belə deyir «bundan uludur ayətim, ayətə şana sığmazam».

Bu iki şeir müqayisə olduğunda, nəsimi bir tərəfdən hürufiliyin hülulçuluq təfəkküründən uzaqlaşar, bir tərəfdəndə əmələ «seçkin qrup teorisi» əsasında seçkin qrupdan uzaqlaşar, və xalqçı bir düşüncəyə malik olar, ayrıca həman gedişdə əmələ seçkin qrup dilindən fasilə açaraq, xalq dilinə yaxınlaşar, və türk dilində ən geniş və dərin fəlsəfi divan yaradar.

Yəni nəsiminin bu cür şeirlərindən belə istintac olunur o fəlsəfi yaşamının ikinci dönməndə hülulçuluqdan dönməklə birlikdə, və ayrıca xalq dilinə daha çox yaxınlaşmaqla, hürufiliyin ümumi dünya görüşündən fasilə açar, və özünün yaratdığı insan mehvər vəhdətə vücuda keçər,

-nəsiminin özgürlükçü və insan mehvər vəhdətə vücuda nə qədər önəm verdiyini, nəsiminin ünlü cəbrçi vəhdətə vücuda inanan Hafizin şeirinə cavabındada açıqca görə bilirik, nəsimi bir şeirində Hafizin bir şeirinə belə cavab verir: (Hafizin şeiri belədir:

anan kə xak ra bə nəzər kimiya konənd. Aya bovəd kə güşeye çeşmi bə ma konənd.

(onlarki baxışlarıyla toprağı qızıla çevirirlər, olarki gözlərinin qırağıyla bizə də bir nəzər salsınlar.)

[Qaynaq 126; s285]:

ey daşa türaba deyən qiyməti gohər, insan bu hüsn o lütf ilə gohər deyilmidir?

ey həsrətin zər ilə gohər, istə mərifət, insanda mərifət gohər o zər deyilmidir?

Sürətdə gərçi adı bəşərdir nəsiminin, mənədə gör ki zate mütəhər deyilmidir?

-Nəsimi türkcə divanında, yenədə hafizə cavab verərək insan mehvərliyə takid edər [qaynaq 126; s 291] (yəvmə yonadi: nida günü)

nəql o rəvayət ilə vaiz uzaldır sözü, munca nə söylər əgər doğru məqalı bilir.

Hafiz əgərçi oxur yəvmə yonadi vəli, sən bu nidayi ona sor ki bəlalı bilir.

Ahsəne surət kimin vəsfidir? ey müddəi! Kim ki cavabı verər ol bu sualı bilir.

Düşünülərin düşüncə cəhətindən dəyişim və dönüşümü haqda örnəklər

-nəsiminin hülulçu vəhdətə vücuddan, özgürlükçü vəhdətə vücuda keçməsi, və köklü dəyişim və dönüşüm olayı, böyük filsuflar və düşünülər içində, çox görünən bir Hadisədir, Məsələn çağdaş filsuf Wittgenstein, birinci Kitabın yazar, və sonrada İkinci dönəm bir kitab onun tərsinə yazar. Və bu üzdən onun fəlsəfəsindən ad aparanda birinci və ya İkinci Wittgenstein şəklində ad apararlar, və ya əflatun, haydger, həgel və sartrın fikir dövəmləri birinci və İkinci mərhələlər şəklində verilər. Sartr ilk dövəmlər marksist bir düşünür olaraq sonralar varoluşçuluq fəlsəfəsini, öncəki fəlsəfəyə qarşıit şəkildə ortaya qoyar. Və hətta sədrulmütəəllehin öz dəyişinə görə, onun düşüncə həyatında müxtəlif dövəmlər olmuşdur, necəki sədra əsfarda bir yerdə belə deyər: «və mən inanc məqamında [ilkcə], vücudun etibariliyinə və mahiyyətin isalətinə inandığım dövr, bunları savunardım, o zamana qədərki tanrım məni hidayət etdi və aydın kəşif mənə inayət etdi, və bəlli olduğu iş bunların tərsinə dir...» [Əsfar, 1. Cəld, s 49].

Yenədə sədra'nın fəlsəfəsi əmələn üç dəfə dəyişimə məruz qalar, ilk mərhələ də o illət -məlul nəzəriyyə sinə inanar, Sonrakı mərhələdə vücade rabbit teorisinə üz gətirər və ən sonda bundan da üz döndərər və təşəün nəzəriyyəsinə keçər və hətta belə bir söz deyər: «... Bu səbəblə [bundan öncə] şeyin, illət məlul olması haqda hər nə söyləmişik fəsx olunur» [10. Bölüm, qaynaq 4; sədra, 1360: 50].

Bunların yanısıra belə örnəkləri, islam dininin uca kitabı quran da doğəl şəkildə qəbul edər, necə ki qulçuluq fikrinin və sistiminin aradan getməsi üçün, müxtəlif mərhələlər ortaya qoyar, yəni bir dönəm yalnız qulları

azad etməyi ən böyük səvablardan biri sayar, və həmin fikir qulçuluq nizamının aradan getməsinə səbəb olar. Və ya çox evlilik aşamasında tək evlilik aşmasına keçmək üçün müxtəlif ayələr ortaya qoyar.

4-8-6-vəhdəte şühud və ya şühudçu vəhdəte vücut

bu növ görüş, hülulçu və irfanı vəhdəte vücutun bir sıra nəqslərini gedərmək üçün ortaya çıxar. Onlar hər şeyi vücut və tanrı görürlər, və onu o qədər böyük təsəvvür edərlərki özlərini və yaratıqları görməzlər. Bu haqda [47. Qaynaq] ən qapsamlı bilgiler verər, burada onun qısa bölümünü veririk:

{ibn ərəbinin vəhdəte vücut haqqında sözləri, xüsusən «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها: təzahür olan əşya, tanrının eynidir, yəni, əşya tanrıdan zühur olunur» sözü; tanrını xalq və şeylər aləminə yaxınlaşdırar və onu insan biçimciliyə uyğunlaşdırar şəklində yorumlanaraq, bu görüş, müxalif olan dinçi, və xüsusən də özlərini ovliya və seçkin qrup cərgəsində görən kəsimələrə ağır gələr; və onları ayağa qaldırar.

Örnəyin bunlardan biri, əlaəddövlə simnani'nin (m. 1261-1336), əbdürrəzzaq kaşani'yə yazdığı məktubda özünü göstərər, bucür müxalifətlər nəhayətən vəhdəte şühudun yaranmasına səbəb olar, bu görüşün ortaya çıxmasında əlaəddövlə simnani'nin yanısıra onun öyrəncisi əmir seyid əli həmədanı(həmdan, əfğanistan-konar, m. 1314-1384) və uzun saçlı seyid (farscs: seyide gisu deraz) adıyla ünlənən seyid sədrəddin əbulfəttah məhəmməd ibn yusif hüseyini (h. 825-721; m. 1321-1422); və imam rəbbani, və mücəddəd əlif sani, adıyla məruf olan şeyx əhməd sərhindi'nin böyük rolları varıydı, rəbbani pəncab da anadan olar və sərhinddə dünyasını dəyişər (m. 1564-1624), guya onun nəsəbi 28 vasitə ilə həzrət ömər faruq-a yetişər. Bu növ görüş daha çox hind bölgəsində yayqınlaşar [Təbiətən sonrada digər islam ölkələrində və müxtəlif görüşlər üzərində təsir buraxar.]

Uzun saçlı seyid, hindin quzeyində **çəştə** firqəsinin qurucusu sayılar və fəridəddin Əttar nişaburi, mevlana və ibn ərəbinin kəsgin

müxaliflərindən idi, və simnani`yə tay, ibn ərəbinin həm «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» sözünə və ayrıca vilayət məsələsinə qarşıydı. Və onları, islam dininin aldatıcıları kimi tanıtarı. Vəhdətə şühud görüşünün ortaya çıxmasında, hind budayilərinin içində yayqın olan «upanişadha» görüşünün təsiri böyüğüdü.

Bu bölgədə olan və vəhdətə şühuda meyilli dinadamları iki cibhədə mübarizə aparmalıydılar, bir tərəfdən məcburuydular vəhdətə vücud ariflərinin, sokr amiz düşüncələrinin qarşısında dayansınlar, çünki onlara görə bu işlər, şəriət-təriqət birləşmə amacına uymurdu, və digər tərəfdəndə istirdilər, hindlilərin şühudçu görüşlərinəki vəhdətə vücudçuları küfr tanıyırdılar, uyum sağlasınlar və onlar tərəfindən küfrə müttəhim olmasınlar. [Qaynaq 47;].

Əlbətdə şeyx əhməd sərhindi, nəqşbəndi təriqətinin ovliyalarından olaraq; xacə müin əddin çeşti sistani`nin (ölüm ili: h. 633, m. 1236) qurduğu «çeşti» təriqətinin səma və coşdurucu işləriylə də çox müvafiq deyildi, bu üzdəndə onun düşüncəsi daha kəsgin bir şühudçu çərçivədə idi.

Şeyx əhməd sərhindi, ilk vaxtlar, bütün yaratıqları tanrının zəll və kölgəsi olaraq bilirdi, ama ömrünün sonuna doğru bu inancından (zəlliyət dəni) istigfar edər və hər şeyi tanrı olaraq bilir, beləliklə onun əsl inancı (hamı ondandır), sufiyə vəhdətə vücudunun inancından (hamı odur) ayrılır.

Şeyx əhməd sərhindi`nin və tabelərinin vəhdətə şühudu, ibn ərəbinin vəhdətə vücudunda olan həq və xəlq əyniyət`in nəfəy edər, şühudçular həq-xəlq arasındakı bağlantını eyni ortamda yox, bəlkə şühudi bir fəzada təbyin edərlər, vəhdətə vücudda tanrı, xəlq məqamında xəlqa möhtacdır, ama vəhdətə şühudda tanrı, mütləq gənidir. Vəhdətə vücudda mehvər vücuddur və vücudda, «mütləq vücuda, müqəyyəd vücuda, və məhdud vücuda» bölünr, ama vəhdətə şühud da tanrı, mütləq şəkildə vahiddir və qalanlar hamısı zəll və kölgədilər və hətta kölgə də bele deyillər.

-İndilikdə islam aləmində təsəvvüfün böyük təriqətlərindən qadriyə və nəqşbəndiyə işarə etmək mümkündür. Ayrıca hind müsəlmanları

arasında bu iki təriqətdən başqa iki ayrı təriqətdə işarə etmək olar. Çəşti təriqəti xacə müin əddin çəşti sistani (ö. İli h. 633, m. 1236) vasitəsiylə qurular. Söhrəvərdi təriqəti, ziaəddin əbunəcib söhrəvərdi (ö. İli h. 563, m. 1169) əl ilə qurular, və onun qardaşı oğlu şəhabəddin söhrəvərdi (ö. İli h. 632, m. 1235) və `əvarf ulmuarif` kitabının yazarı əl ilə istehkam tapar. Yuxarıdada işarə olduğu kimi hinddə nəqşbəndiyə təriqəti əhməd rəbbaninin təşəbbüsüylə əslə və ən güclü təriqətə dönüşər.

-Yəni demək olar vəhdətə şühud görüşünün ortaya çıxmasında, hind bölgəsində olan budayi dini görüşlərin böyük nəqşi varıdı [qaynaq 47;]].

Bu sözün mənası budurki, imamiyə fars qolunda, şühudçu təşkiki vəhdətə vücut görüşü böyük ölçüdə, vəhdətə şühud görüşündən təsir götürər. Əlbətdə vəhdətə şühud görüşü ilkin şəkildə hududən 200 il, təşkikçi vəhdətə vücutdan öncə ortaya çıxar, və kamil halda demək olar yarım əsr sədra`dan öncə teorizə olar, və sədra (m. 1572-1640), və onun öncəsində olan, din adamları üzərində böyük etgi yaradar.

4-8-7-təşkikçi vəhdətə vücut

təşkikçi vəhdətə vücut və ya sədra`çı vəhdətə vücut, evrim seyrində ən az üç aşamadan keçmişdir [bu ibarəti təşkikli vəhdətə vücut, adlandırmaqda yanlış olmayacaqdır]. Bu aşamaların, təməl və ortağ nuqtələri, «vücudun türlü məratibinin olduğu» nuqtədir. Bu inanc əsasında, hər bir yaratıq vücuta bağlı olaraq yaşayabilir, ama o bəlli bir mərtəbədə vücuta sahibdir, və bu vücut mərtəbəsi onun aləmdəki yerini və mərtəbəsini bəlirləyir.

Bu düşüncə bir növ sənəviyyətçilik və ikicilik inancıdır, çünki hər bir yaratıq üçün bunu demək mümkündür, aya o kamil vücutdur bəlli dirki o kamil vücut deyil və illa tanrı olardı, beləliklə o kamil vücut olmayaraq və xalis vücut cövhərindən təşkil tapmayaraq, ayrı qarışımı olmalıdır, və bu halda evrən türlü cövhərlərdən və ən azından iki türlü cövhərdən təşkil tapmalıdır və bu düşüncə sənəviyyət deməkdir. Və şayəddə bu məsələyə xatir sədra, düşüncə həyatında, «vəhdətə vücut» görüşünü neçə

mərhələdə verər və nəhayətən vəhdətə şəxsi`ye yəni ürəfanın vəhdətə vücuduna yetirər. Qısa bir mətləb qaynaq 143 dən yararlı olacaqdır.

-{Hər halda malla sədra, ibn ərəbi ilə eyni fikirdədir, və fəlsəfi düşüncəsinin zirvəsində, vəhdətə təşkiki dən vəhdətə şəxsiyə, yəni ürəfanın vəhdətə vücuduna yetişər, aydındır ki nəzəri irfanda vəhdətə vücud əsas fikir kimi ortaya qoyular, və mütəaliyə hikmət də onunla quran, irfan və bürhan arasında mütabiqətə vurqu vurular} [qaynaq 143;]

-bu haqda «cövhəri hərəkət» və «təşkiləli vücud» bölümündə yetərinə bilgi verilmişdir.

Təşkiləli vəhdətə vücud, söyləndiyi kimi, ilk mərtəbədə, yaratıqların məlul məqamında olduğuna inanar, ama Sonrakı mərtəbədə bu inancından vaz keçər onları «Vücade rabbit» kimi nəzərdə tutar, yəni onlar bizim zehnimizdə olan yaratıqlar kimidilər və gərçəkdən yoxdular, Sonrakı mərtəbədə bu tutumundanda vaz keçər, onların hətta bizim zehnimizdə yaratıq sanıldığına qarşı çıxara və onları təşəün və dalğalar kimi olaraq sanar. Beləliklə təşkiləli vəhdətə vücud, nəhayətən vəhdətə şühuda, və ayrı adıyla şühudçu vəhdətə vücuda, dönüşər. Bu haqda həm aşağı bəndlərdə və həm «illiyət bölümü»ndə lazım olan bilgi verilmişdir.

(7-1)-təşkiləli məlulçu vəhdətə vücud: bu növ vəhdətə vücud, idealist doğrultuda, hülulçu vəhdətə vücudun təkmilləşəmiş şəklə olaraq, təşkil üzərində qurulan və bütün varlıqda silsilə məratibi görən bir dünya görüşüydü, bu inanc, mütəsəvvüflərdən ayrılaraq, xalqdan qoparlar və saray kəsiminə yaxınlaşarlar. Bu kəsim hətta adlarının da mütəsəvvüflərdən ayıraraq özlərini irfançı tanıtarlar və sufilərə həmlə edərək onları cahilgə müttəhim edərlər və onların baxışını «cəhleye sufiyə» adlandırırlar. Guya bucür zahiri kəlamələrlə istirlər deyələr bizim şühudçu baxışımız onların şühudçu baxışlarından fərqlidir. Və bu, bir növ dil oyunu olaraq təhrifçiliyə və sədaqətsizliyə dayanırdı. İrfançı vəhdətə vücud saraya yaxınlaşaraq iqtidara meyilli bir qrup sayılır və əflatunun seçkin qrup teorisi onların əsas ilkələri kimi olaraq, xalqa təpə dən baxmalarını sağlar. Təşkiləli baxış sonucunda xalqı daha aşağı səviyə də

görərlər, onlara görə, dini mətnləri və qurani yalnız ariflər bilə bilər və məmuli xalq düşünməz.

Bu mərhələdə təşkilçi vəhdətə vücut, aləmdə olan kəsəti qəbul edər, kəsətləri, tanrının görüntüləri və asarı kimi görər, onlar, əsl illətdən, yəni tanrıdan ortaya çıxan məlullardır. Və kamil halda tanrıya bağlıdılar və mümkün əlvücut olaraq hər ləhzə aradan gedə bilərlər.

Bu mərhələdə sədra helyeye bəsətə qəziyəsindən yararlanar, mövcudları iki ünsürə bölər, biri mahiyət və digəri vücutdur, mövcudların əsl bölümü vücut olaraq yaratıqları məlul və vücutə rabiti şəklində ortaya çıxarar, bu sözün açıq mənası hüluçuluqdan başqa bir şey deyil, Buna baxmayaraqki sədra çox bəzəkli kələmə və cümlələrlə bunu örtməyə çalışar, əlbətdə sədra özündə bu yetərsizliyin və nəqsin var olduğuna varar, Sonrakı dönmə və mərhələlərdə bu nəqsi gedərməyə çalışar və təşkilçi şəhadəçuluğa varar.

--Sədraçılar ümumən vəhdətə vücut növlərində bastançılıqda bir işarə olunsun diyə, ayrı növ vəhdətə vücutda işarə edərlər. Bu növ vəhdətə vücut fəhləviyun məzhəbi adıyla anılar, onlar xasi təşkilçi tərəfdarlarıdır, burada bir vacib mərtəbə vardırki labeşərt dir, vücutun ayrı mərtəbədə var, onlar fəqir və vacibə bağımlıdılar. Hər halda bu iki vəhdətə vücut arasında qeydə dyər bir fərqlə görünməməkdə dir.

(7-2)-təşkilçi vücutə rabit`çi vəhdətə vücut :

bu mərhələ də yaratıqlar «Vücutə rabit» kimi nəzərdə tutular, yəni onlar bizim zəhmimizdə olan yaratıqlar kimidilər və gərçəkdən yoxdular. Bu mərhələ, orta bir mərhələ olaraq, azacıq gərçəkci görünən «təşkilçi məlulçu vəhdətə vücut» Sonrakı mərtəbədə tam idealisti dünya görüşünə dönüşər. «Vücutə rabit» haqda «illiyət bölümü»ndə aydınladıcı mətalib verilmişdir.

(7-3)-təşkilçi təşünçü vəhdətə vücut və ya təşkilçi vəhdətə şühud : bu növ vəhdətə vücut, irfançı vəhdətə vücut görüşünün, əflatunçuluğa doğru gəlmiş növü sayılır; yəni təkamülü cəhətdən, geriye dönük bir məsirdə yeni əflatunçuluğa və gerisinə doğru hərəkət sayılır; saray və

iqtidara baxışı eynən hülulçu baxışda olaraq seçkin qrup teorisi əsasında qurular, ama ilkin dönmənin əksinə daha otopiyacı və idealist görüşə söykənər və tarixi isalətini təkmillətməyə çalışar.

Bu mərhələdə təşkilçi vəhdətə vücud, aləmdə olan kəsəti qəbul etməz. Yəni aləmdə kəsətə sanılan görüntülər gərək deyillər, onlar bizim zehnimizdə tanrının dalğalarının görüntüləri kimi ortaya çıxarlar, və gərəklikləri və vəqeyətləri yoxdur, və xəyali şeylərdilər.

Bu növ vəhdətə vücudə sədra`çılar «təşəünlü vəhdətə vücud» deyərler, ama onun tarixi sürəcinə baxarsaq və xüsüsən əhməd rəbbani`nin görüşləriylə müqayisə edərsək, sədra`nın görüşü gərək adıyla «təşkilçi vəhdətə şühud» deyilməlidir.

Bu növ vəhdətə vücudda bəzi sədra`çılar tam idealist düşüncələrə dalarlar, sədra`nın da işarə etdiyi kimi, bu halətdə kəsəti, əynən aynada olan görüntülərə bənzədərler, beləki bir şəxs neçə aynanın önündə qərar tapar, onun aynalardakı təsvirləri, əynən dış dünyada olan kəsətlərə və mövcudlara bənzədilər, sədra`çılar bu növ vəhdətə vücudə «təşkike əxəss ülxəvasi`ye vücud» deyərler.

Təşkil və vəhdətə şühud : şəxə yoxki, sədra`nın südurçü vəhdətə vücudu, böyük ölçüdə əhməd rəbbaninin vəhdətə şühud teorisinin etgisi altında qalmışdır. Ayrı deyişlə sədra təşəün teorisindən öncə əmələn bu sonuca varar, həm illət məlul (Vücude rabiti) və həm vücude rabit əsasında, qurulan təşkilçi vücud teorisini, uyumlu qəziyələrdən oluşmayaraq, içində çoxlu tənəqüzlar görünməkdədir. Bu gediş də nəhayətən məcbur olur bütün geçmişdəki nəzəriyələrindən vaz geçib, yalnız təşəün teorisinə takid etsin, necəki sədra bir yerdə belə deyər: {məlul tanınan şey, onu ifadə edən illət həqiqətindən, ayrı deyilki, əql ona, illət hoiyətindən ayrı, məlul zatının hoiyəti versin, əgər Elə olsaydı, ona məlul olma zatından başqa zat olmalıydı, o illətə müzaf olmaqdan başqa şəkildə təəqqül olabilməz. Bu səbəblə [bundan öncə] şeyin, illət məlul olması haqda hər nə söyləmişik fəsx olunur} [qaynaq 4;]. sədra, 1360: 50]. Demək olar sədra teorisini rəbbani`nin «vəhdətə şühud» teorisindən ayırmaq üçün

ona təşəün adı verər, təşəün sözü südur sözüylə müadil olaraq, «vəhdətə şühud»dan başqa bir şey deyildi.

Hər halda bu iki görüş yəni sədra'nın təşəün görüşü və rəbbani'nin vəhdətə şühud görüşü, gərçəkdən sünni irfançılarla imamiyə irfançılarının ortaq nüqtələri sayılmaqdadır. Buna rəğmən onlar arasında nomsal cəhətdən gizli bir toqquşma vardır, ayrılıqçı irfançılar dolayılı və dolaysız yollarla, sufiyəni məzmmət etməyə çalışırlar, bunun aydın örnəyini sədra və öyrəncisi səbzvari'nin sözlərində görmək olar.

Cəhleye sufiyə: irfançılar, sufiyəni meydandan çıxarmaq üçün onlara hər növ məzəmməti rəva qırlarlar, örnək üçün sədra belə deyər : «*إنَّ بعضَ الجهلةِ من المتصوفين المقلّدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان، توهّموا - لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبة سلطان الوهم على نفوسهم - أن لا تحقّقَ بالفعل للذات الأُحدية.. مجردةً عن المظاهر و المجالى، بل المتحقّق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و الحسية و الله هو الظاهر المجموع* [Əsfarərbəə, c2, s346]: mümkündür biri (sufiyələr) belə təsəvvür edəki tanrı həmin şeylərin toplamıdır... Bu söz küfre fəzih və zəndiqə sayılır.

Səbzvari də «*بسيط الحقيقة*» qaydası haqda belə deyər: «*ثمَّ من الأوْهام العامية أن معنى قولهم هذا (أى: بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها) إنَّ كل شيء هو الله تعالى و هذا وهم شنيع و كفر فضيع* [Təliqə bər şəvahid urrububiyə, s464]

«əgər belə düşünsək ki hər şey tanrıdır bu iş şəni (ən kötü) təvəhhüm və küfrdür.»

Və yenədə deyər: «*ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية و روسائهم إفتراء محض و إفك عظيم*». «*يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم*». Bəzi bilməz sufiyə və əvamin sözləri olan «hami-tanrı» sözünü bütün ariflərə nisbət vermək böyük iftira və töhmətdir və bu böyükərin bədənini qəbrdə titəradər.

Sədraçılar ümumi bir qayda olaraq sinsi bir təlbisə əl atarlar, beləki, sufiyəyə özlərinin istədiyi şəkildə naif bir söz bağlarlar və o sözü tapdamaqla bütün süfiəni hədəf alırlar.

Sədraçılarının, «Cəhleye sufiyə» sözləri vəsithsiylə, sufiyəyə qarşı tutumları, gərçəkdən sədra'çılıqla sufiyəçiliyin, dünya üzərində, fərqli baxış məsələsidir, sufiyəçilər idealisti baxışlarının yanısıra, realisti tutumda

ortaya qoyarlar, sufiyəçilər xalqın içində olaraq, onlara daha çox yaxındılar və dünyanın reallıqların vəhdətə vücud görüşlərinə yansıdaraq, iqtidarla fasiləli tutum ortaya qoyarlar, ama sədra`çılar irfançı tütümləriylə, dünya realitəsindən uzaq duraraq, daha çox iqtidar vasitəsiylə xalqa baxarlar. Və tam idealisti və təxəyyüli düşüncələrlə və ayrı deyişlə təməmən ideoloji baxışla xalqa yaxlaşırlar.

ümumilikdə təsəvvüf və irfan birbirinin yerinə və birbirinə yaxın mənada işlənsə də, tarixi sürəcində bəlli kəsirlər yanında fərqli anlam daşıyırdı. Sufilik və təsəvvüf, sünni topluluqlar arasında daha çox yayqın olaraq, türklər içindədə, sünni və şii fərqliliyinə baxmayaraq yayqınıydı, ama arif və irfan sözü, imamiyə fars topluluqları içində daha çox bənimsənər, ümumi halda sədra`çı kəsim, Sufi və təsəvvüf sözünü işlətməkdən çəkinərlər.

4-8-8-insancıl vəhdətə vücud və ya eleşdirəl vəhdətə vücud

(insancıl vəhdətə vücud; gərçəkci/realist vəhdətə vücud və ya gərçəkci varlıqda birlik)

burada hədəf bir düzənli bir inanc sistemi və dünyagörüşünü vermək deyildir, Təbiətən belə bir görüş yaşam sürəsi içində vücuda gəlməlidir, ama tarixi gedışatı göz önünə alaraq, belə bir dünya görüşünün qaynaqlarını nəzərə alaraq, təməllərini bu sayaqda vermək mümkündür.

-İşarə olmalıdırki, «eleşdirəl varlıqda birlik» üçün bu bölmə dən başqa, Sonrakı bölmə də «4-8-irfançı vəhdətə vücud və vəhdətə şühudun eleşdirisi» verilən ilkələrdə keçərlidir, bu üzdən, hər iki bölməni, vahid mətalib kimi, bu bölmənin idaməhsi olaraq alqılamaq lazımdır

-bu məktəb özəlliklə Azərbaycan türklərinin, əsli kəltürünü özündə əks etdirərək, yeni dünya dəyərləriylədə böyük ölçüdə örtüşməkdədir.

--Eleşdirəl varlıqdabirlik fəlsəfi görüşün təməllərini belə sıralayabilirik:

-varlıq: varlıq hadis olmayaraq əzəli və əbədidir, farabi və ibn sinaya görə, varlığın sonradan yaranması tanrının hikmətinə ayqırıdır, ayrı deyişlə

əgər tanrı sonralar düşünərək yeni bir sonuca yetişərək varlığı yaratmışsa, [və ya möcüzə ortaya qoyarsa] onun ilkin hikmətinin kamil olduğuna tərs düşər. Ayrı deyişlə varlıq tanrıyla birlikdə hər ləhzə yenidən özünü yaradır, və bu bir öngörü əsasında yox bəlkə bir dinamiklik və yeni imkanlar əsasında ortaya çıxar.

-Varoluşçuluq, və ayrı deyişlə insan mehvərlik onun ən önəmli təfəkkürüdür.

-İnsan ağılı və nədənsəlik quralı, varlığın ayrılmaz xüsusiyyətləridir, insanın əsrəfe məxluqat anlayışı yalnız bu mənadadırki, insan, doğanın bəlli bir parçası və eyn halda güclü parçasıdır və bu bütün içində uyumlu halda yaşamalıdır, əsrəfe məxluqat ibarəti, bütün doğanın insan üçün yaranması şəklində mənalıması ən təhlükəli və yıxıcı anlamlandırma sayılmaqdadır.

-Tanrı evrəndə içkindir. Çünki tanrı varlığı ilk illəti anlamındadır və ondan öncə ayrı illət düşünüləməz. Tanrı əsl illət olduğu halda varlığın içindədir, varlığın əsl parçasıdır və onu varlıqdan ayırmaq mümkün deyildir çünki illət ünsürü olmadan məlul anlamı mənasız əldən verər.

-Tanrı bütün dünya və qurallarının özəyi olduğu üçün heçvaxt mövcud yasalara pozmaz, yəni belə bir iş tanrılıq xüsusiyyətinə ayqırıdır.

-Vəhdətdə kəsərat və toplum: varlıqda birlik təfəkküründə tanrı evrəndə içkin olması səbəbiylə, onun təzahürü çoxunluqda və kəsərat da görünür və birlik, kəsərat lərin təsirini də içinə alaraq, birləşməsi deməkdir, və mərkəziyyətçilik və birlik sisteminin təşkili, onun ünsürlərini həzəf etmə anlamında anlamsızdır. Yəni birlik, kəsəratın birləşməsi sonucudur və onun üyələrinin yoxluğu birliyi sual altına aparar. [Bu haqda baxın: cəvizçi fəlsəfə tarixi, 31. Bölmə, varlıqda birlik düşüncəsi.]

-Bilgilənmədə, evrim inancı, umudsuzluqdan doğan bir inanc kimi dəyərləndirilməlidir. İnsan ağılı görəlilik əsasında daha güclü məbnalara və təməllərə varmaq üçün çalışar, təməl nöqtələr yanlış və doğru olub bilər, onun təxsişi insanın ağılı yürütməsinə və fəalitinə bağlıdır, evrimə inanmaq bəcür vəziyyətlərdə insanın umudunu inhirafa çəkə bilər, bəcür

inancın bəzən keçici uğurları daha böyük yıxımlara səbəb olub, bu üzdən evrim inancına qapılmadan, insanın ağıl yürütməsinə, fəaliyyətinə, və daima doğruluğu axtarıb tapma işinə umud bağlanılmalıdır.

-Yaranış heçdən yaranmayıbdır. Çünki tanrı ədəmi yaratsada onun yaratdığı sayılır, və ədəm, indiki varlıq içində qavranan bir qavramdır, ayrı varlıq məbnası üzərində ayrı mənə tapa bilir.

--Eleşdirəl vəhdəte vücud da tanrı anlayışı

-eleşdirəl vəhdəte vücud da tanrını yeni ilkələr əsasında alqılamaq və qavramaq ortaya çıxar və bu cür ilkələrdən, idealismə və seçkin qrup teorisinə qaymağa yol vermədən doğru şəkildə yararlanmaq lazımdır:

-görəlilik və xolf bürhanıyla tanrının varlığı: görəlilik əsasında məbnaların nisbiliyi; və kəsretili; daha böyük məbnanın və güc odağının olma ehtimalını ortaya qoyar. Yəni gördüyümüz hər bir həqiqətdən üstün ayrı bir həqiqətin olması qaçınılmazdır. Bu halda bu növ gərçəkliklər və həqiqətlər sonsuza dəkin gedəbilərlər, bu halda sonsuzlarda ən üstün həqiqətin və mütləq gücün var olması təbii dır.

-Quruluşçuluq yasası: necə ki topla halda olan musiqi notları, hərflərdən düzələn kələmə və cümlələr, və ya insan topluluğu, üzvlərin tək təkini cəbri cəmindən daha ayrı mənalı və daha çox güclü bir şeydir, bütün varlığın da toplam gücü onların tək tək cəbri cəmindən daha güclü olaraq, tanrı qavarmında ortaya çıxabilir.

-Tanrının güclü bir varlıq olduğu anlayışı, varlıq və onun bilgi sinin qatmanlı olduğu məfhumundanda çıxarmaq mümkündür.

-Bütün müxtəlif ilkələrinin yanısıra, eleşdirəl vəhdəte vücud da, ağıl və iman/ inanc ayrımı bir ilkə kimi qəbullanmalıdır, çünki görəlilik (nəsbiet), quruluşçuluq, varoluşçuluq, və bilinməzlik və qatmanlılıq qavrayışlarına görə, bütün inancların düzlülük dərcəsi kəsin halda təsbit ediləməz, və bu üzdən sayqıya layiq görülməlidir, eyn halda müxtəlif dünya görüşləri ilkələrəcə eleşdirilmələrə tabe tutulmalıdır.

-Yenədə işarə olmalıdır, «eleşdirəl varlıqdabirlik» üçün bu bölmə dən başqa, Sonrakı bölmə də«4-9-irfançı vəhdəte vücud və vəhdəte şühud un eleşdirisi» verilən ilkələrdə geçərlidir, bu üzdən, hər iki bölməni, vahid mətləb kimi, bu bölmənin idaməhsi olaraq alqılamaq lazımdır.

4-9-irfançı vəhdəte vücud və vəhdəte şühud un eleşdirisi

-bu bölümdə verilən mətalib, bəzən termin cəhətindən Sonrakı bölümlərdə daha geniş şəkildə açıqlanıbdır, bunlara rəğmən, mövzu; vəhdəte vücud görüşləri rabitəsində olduğu üçün, mətləbi burada gətirilməsini uyğun gördüm.

-Vəhdəte vücud, islam aləmində başlanışından buyana iki cəhətdə evrilməyə başlar. Bir tərəfdən idealisti və bir tərəfdəndə realisti məsirdə hərəkət edər. Beləki ilkin vəhdəte vücud inkişaf mərhələsində ikiye ayrılar, bir yandan təsəvvüfi bir ortamda, daha çox gərçəkci, insancıl, xalqçı və azacıq ağılcı məsirdə hərəkət edər, bu hərəkət, irfançı, və sonra özgürlükçü insan mehvər vəhdəte vücuda və sonrada eleşdirəl gərçəkci vəhdəte vücuda doğru evərilər. O biri tərəfdəndə ilkin vəhdəte vücud, hülulçu vəhdəte vücuda, irfançı vəhdəte vücuda və sonrada şühudçu və ya təşkikçi vəhdəte vücuda dönüşər.

-Əlbətdə bu görüşlərin arasında kəsin xətlər çəkmək mümkün deyildir, yalnız ana xətlərinə yaxın və uzaqlığıyla yorumlanabilən görüşlər kimi görülməlidilər, xüsusən müxtəlif şairlər və bilginlər çox vaxt hər qrup dan bir sıra ortaq görüşlərə inanabilirdilər.

--Varlığın ikiye bölünməsi məsələsi: hülulçu və irfançı vəhdəte vücud da, əynən kant`da olduğu kimi, xarici gərçəkliklər ikiye bölünər, kant şeyləri nomən və fənomenə böldü və dedi biz nomən ləri tanıyamayıq və yalnız onların görüntülərini biləbilirik. Yəni yalnız fənomenləri tanıyabilirik.

Əgər sədra`çılar şeyləri ikiye ayırıb, mahiyət və vücud adlandırırlar, məsələ nin əslində heç fərq etmər, xüsusən əgər şeylərin, hudud və qalıblarını, mahiyət, və şeylərin əsl bölmələrini! Yəni zatını, vücud

adlandırısaq buraya qədər yalnız kələmə və sözcük fərqi olaraq, əsl məsələdə fərq yaranmaz. Ama burada bu iki qavramın rabitəsi və bağlantısı məsələsi mühüddür, kant'ın fəlsəfəsində biz nomənləri tanıyamayıq, yalnız görüntüləri biləbilirik, yəni biz dünyanı və çevrəmizi görüntülər əsasında incələyirik və ilərləyirik, Təbiətən bilim və fəlsəfədə böyük ilərləmələr ortaya çıxır. Ama sədra'çı fəlsəfədə biz, mahiyyətləri yəni görüntüləri, bir tərəfdən yox olduğunu, onların vücade rabit və gərçəkdişi olduğunu varsayıırıq, onların özlərindən qaynaqlanan heç bir səbəbiyyəti keçərli bilmirik; bir tərəfdən də bilinməyən bir şeyi, və mahiyyəti olmayan bir şeyi, yəni vücudu, tanınamaz və bilinəməz olduğuna etiraf etdiyimiz halda¹, hər şeyin illəti və səbəbi (əlbətdə ilk əzəldə olan illəti yox bəlkə vasitəsiz illəti) olaraq tanıyıırıq. Ayrı deyişlə görünüb tanınabilən şeyi, tanımaq istəmirik, ama tanınamazlığını bildiyimiz halda, onu ilk illət kimi yox, tək illət və vasitəsiz illət kimi görürük, [yəni tanrının qoyduğu yasalari heçə sayırıq]. Təbiətən bu əsasda hər növ bilimi devərə dışı buraxaraq, otopiyaçı düşüncələri yaşamımızda mehvər və əsas olaraq seçirik, bu səbəblərdə heç bir bilimə inanmayaraq, hər növü bilimsəl gəlişmənin önünü kəsirik.

1-Sədra «əlhikmət ülərşia» kitabının ilk məsələsində belə deyər: « وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته تعالى »: «onun vəhdət və birliyi, ayrı vəhdətdirki onun kökü məchuldur eyni zatı kimi». Bu cümlədə iki dana «bilmirəm»ə təsrih olunur, biri tanrının birliyinin konh və kökünü bilmirəm, və digəri tanrının zatının konh və kökünü bilmirəm. [Qaynaq 142; daralsadq, sayt bınş nu.<http://daralsadegh.ir>] [<https://binesheno.Com/> 1-24/]

bu Mövzu nişan verir sədra bilmirəm ləri əsl tutubdur, və onları bilmək üçün bilinənlərdən yox bəlkə yenə bilinməyənlərdən başlamaq istir, və bu davranış yəni idealismə dayanmaq. Sədranın bu düşüncə sindən rahatca bu sounucu çıxarmaq olarki: əgər bir teori nəhayətən bilimsəl verilərə və gərçəkliyə dayanmasa, kamilən xəyali teoriyə dönüşərək idealismə və vahi xəyalə dönüşəcəkdir .

Ayrıca bu haqda ayrı bir Mövzua işarə etmək yararlı olacaqdır; cənab məhəmmədriza həkimi «şərq salnamə»siylə bir müsahibədə, belə deyər: sədra «əlhikmət ülərşia» kitabını «əsfar»dan sonra yazar və orada əsfardan ad apararaq deyər: ey tanrım, bu kitabda bir sıra mətalib vardırki, din və peyğəmbərin sünnətinə zərər yetirir.» Həkimiyə görə bu cümlə xəbəri cümlədir nə şərti, yəni demir müşkül varsa istiğfar edirəm, bəlkə deyir: belə bir şey vardı və mən bundan istiğfar edirəm.

Yəni bu növ qafa, bunun yerinə ki, tanıya bilinən şeyləri inni bürhan kimi tanıyıb, o əsasda əsl illətə doğru hərəkət etsin, bu işi boşlayıb, vasitə şəklində olan milyonlarca illəti atlayıb, ilk illəti tanımağa çalışır, və buda otopiyacılıq olaraq, əsl sorunlardan boyun qaçırmaqdan başqa bir şeyi deyil, və buradadırki bu qafa ya özünü aldatmağa çalışır yəni jan pol sartrın dediyi kimi sorumluluqdan qaçmaq üçün özünü məşqul etməyə və işini **tovcih** etməyə çalışır, və ya bəlli yararcılıq doğrultusunda və bütüncüllüyü ələ keçirmə hədəfi doğrultusunda başqalarını aldatmaq istəyir.

-Ruh və vücudun bilinməzliyi məsələsi: bu mövzua işarə etməliyiqki, quranda buyurur, ruhdan sorşsalar, de bunu biləməzsiniz, ayrıca çoxlu əski filsufların və bütün sədra`çılarnın ətraf etdiyi kimi tanrının mahiyəti yoxdur, və Təbiətən mahiyətsiz şeydə insan zehninə sığabilməz və açıq mənada desək tanınabilməz, yenədə bütün ariflər və din alimlərinində dediyi kimi özünü tanı bəlkə tanrını tanıyasan, bu səbəblə açıq şəkildə deyə bilirik, əgər varlıqda olan özümüzü və çevrəmizi tanıyarsaq tanrı haqqındada görəli olaraq bilgi sahibi olabilirik; yəni tanrı haqqında yalnız inni bürhanla ilərləyə bilirik, lemmi bürhanla yox. İnni bürhan keçmişə yönəlik bir yol yöntəm olaraq, lemmi bürhan da gləcəyə doğru bürhan kimi işlədilməlidir.

Beləliklə bilimin əsl görəvlərindən birini, belə çizməliyik ki məlulları adət şəklində analiz etməyə çalışsaqda, Sonrakı mərhələdə onların quruluşsal nədənlərini axtarmalıyıq, bu halda bir tərəfdən şeylərin və Hadisələrin, adət məsələsiylə quruluşsal sistimini anlayarıq, və illiyətlə təəqub şəklində görünən Hadisələri birbirindən ayırabilirik, ayrı tərəfdən də həm keçmişə doğru bir yolculuq yürüdərik və ayrıca gələcəyi də daha iyi anlayabilirik.

-Bulqularda ovləviyyət məsələsi: ruh və vücudun bilinməzliyi məsələsində bir məsələyə daha Diqqətli baxmamız lazımdır, insan, əqli və zehni quruluşu gərəyi, və daima Bilgilənmə həvəsində olaraq hər şeyi və

hətta dini və ya gələnəksəl və kultural qurumlar tərəfindən, hər tür yasaqlanmış bir şeyidə axtarib bulma yetənəyinə sahibdir, burada söz bu deyilki, axtarib bulma işi harada düz və ya yanlışdır, bəlkə məsələ buradadırki bu işi, hansı keyfiyyət də və hansı düzəylərdə aparmalıyıq, bir yönətici, və bir fəlsəfə bilim və yönəticilik müddəisi, nəcür tövsiyələrdə olmalıdır. Təbiətən varlıq da olan hər şey və onunla birlikdə olan Məsələnin varlığı sanılan vücut da, hər haliyla bulqu və inkişaf aparma işinə məruz qalmalıdır, ama məsələ buradadır, insan və toplum üçün ovləvəyət necə olmalıdır, təbiidirki ilk öncə insan və insanlıq üçün məlmus şəkildə işə yarayan şeylər bulqulanmağa məruz tutulmalıdır və onun yanısıra və Sonrakı ovləviyyətdə də varlığı intizai halda təsəvvür olunan varlıqlarda önəmsənməlidir, nə yazıq ki bizim tariximizdə özlərini alim sananlar, yalnız özlərinin zehni yararlarına və qüdrət odaqlı istəklərinə yönələrək, ümum xalq yararını heçvaxt görmədilər, güdmədilər və onu önəmsəmədilər. Çünki onların zehmində, idealisti fikirlər və vücut, o qədər böyüdüki, xalqa və insana yer qalmadı, və bütün bu sapmalar bu vəziyyət dən qaynaq lanmaqdadır.

-Ayrılıqçı təsəvvüfi vəhdətə vücutun məsiri: hikmətçi baxışda vəhdətə vücutun bütün halətlərindən bəhs olunur ama gərçəkci və ya bilimsəlliyyə dayanan vəhdətə vücutdan söz edilməz. Hikmət baxışlı və ya ayrılıqçı təsəvvüf və irfanın baxışında vəhdətə vücutda nə insanın özgür iradəsinin yeri vardır və nə us və ussalığın yeri vardır və nə bilim və fəlsəfənin yeri vardır. Ayrılıqçı təsəvvüfi vəhdətə vücut, us və bilim qarşısı bir görüşdü, kökü qəzali-ibn ərəbinin baxışına dayanaraq, sədra`da kamilləşərək, tam anlamıyla əflatuncu və əlbətə onun realisti bölümlərini devrə dışı buraxaraq vücutçuluqdan tam şühudçuluğa yönələn bir görüşdü, gərçək dünyanı bilməcazən və bilhəqiqətən olmadığını savunan anlayışdı, bu görüşdə gərçək dünyanın nə səbəbiyyət yasalrı anlam qazanabilir və nə insan oğlunun iradə və ixtiyar sahibi olmasının mənası vardır. Bir haldakı quranda əql və təəqqül kəlamələri 52 dəfə müstəqim

şəkildə və dəfələrcə qeyr müstəqim şəkildə işlənərək vurqulanmışdı, onun tərsinə şühudçuluqda us və bilim, zülmət yolunun aracları kimi bilinməkdədir.

Bu gedişdə ayrılıqçı düşüncə, kültür və ədəbiyyatda hakim olaraq, burda olan hər növ evrim; yalnız idealismə doğru gedən yol kimi olaraq mənə qazanar, qalan bütün yollar dolayılı və dolaysız təkfir olunaraq, həm ədəbiyyat vasitəsiylə və həm nomsal iqtidar gücləri tərəfindən basqı altında tutular. Bu ortamda, vəhdətə vücuddakı evrim, islami klasik fəlsəfənin görüşündən dahada geriye gedərək əflatunçuluğa doğru yönəlir, və hətta əflatunçuluqda olan realisti ünsürlər belə dışlanar.

-Gərçəkci vəhdətə vücut: bu növ vəhdətə vücudda bir tərəfdən nəsimi'nin özgür və əməl edici insanı və füzulinin iradə sahibi insanı geniş şəkildə özünə yer açar, bir tərəfdəndə ağıl, bilim, fəlsəfə, və insancıl ədəbiyyat özünə geniş alan tapar, Təbiətən bu görüşlər tutarlı bir şəkildə özünü zaman dilimlərində açıq aydın göstərəbilməsədə tikə tikə olaraq bəzən nəsiminin insan özgürlüyündə və bəzən füzuli də bilimciliyində və bəzəndə nadirşahın gərçəkci məzhəbciliyində və əməllərində özünü göstərmişdi. Elə görünür əgər biz eyləyəbilk gərçəkci vəhdətə vücudu daha geniş və yayqın halda yerinə oturdaq, həm umudsuzluqla dolu yeni fəlsəfi görüşlərindən qurtulabilirik, həmdə us və bilim dışı şühudçu vəhdətə vücuddan qurtulmuş olarıq. Ayrıca realisti vəhdətə vücudda görəlilik baxışını da normsal və bilimsəl əsaslarla yorumlamış olarıq].

-Türlü vəhdətə vücut görüşlərinin insana və varlığa baxış tərzləri :

irfançı vəhdətə vücut, daha çox estetiksəl cəhətdən varlığa və insana baxırdı, insanı əşrəfə məxluqat görərək tanrının yaratdığı görürdü. İrfançı vəhdətə vücudda insan önəmsənsədə onun əsl ünsürləri yəni ağıl və iradə önəmsizləşdirilmişdir. Bilgibilimsəl cəhətdən insanın önəmi yoxuydu; yalnız iradə ünsürü bu görüşün cəbrçi və iradəçi olaraq ikiyə

bölünməindən sonra, insan mehvər vəhdətə vücudda önə çıxarılır, yenə oradada ağıl və onunla ortaya çıxabilən bilim unudulmuşdur.

Şühud çu vəhdətə vücud daha çox varlıq bilimsəl cəhətdən varlığın yaranmasına baxırdı, şühudçu vəhdətə vücudda insan önməsizələş dirərək, yoxluq dərcəsinə yendirilmişdir.

-Sədra qəza və qədər risaləsində, azadlığı yalnız maddə qeydindən qurtulmaqda görər, o, insan azadlığı və özgürlüyü adında bir düşüncə tanımaz, guya sədra hikmətidə əsla özgürlük deyə bir düşüncə doğulmamışdı və umanism tanınmaz bir məfkürə idi. Bu sözün ayrı mənası budur, şühudçu vəhdətə vücud da insan azadlığı və özgürlüyü deyə bir məfkürə dən danışmaq anlamsızdır.

İnsan mehvər vəhdətə vücud fəlsəfəsi və eleşdirəl vəhdətə vücud, insan özgürlüyünü, böyük ölçüdə önəmsəyir ama şühudçu vəhdətə vücud və ayrı adıyla vəhdətə şühud, idealisti təfəkkür sayılaraq, vücud mehvər və ya mücərrədat mehvər anlayışındadır, bu fəlsəfə də maddi varlıqların və onların içində olan insanın, dəyəri və gərçəkliyi yox dərcədədir.

-İllət məlulun birbirinə təsir qoyması: sədra`çı hikmətin ən böyük nəqsi budurki onlar fəlsəfi cəhətdən bu bilgiyə yetişəməyiblərki necə ki illət məlula təsir qoyur, həman sayaqda məlul da illətə təsirin qoyur. Bu haqda çağdaş fəlsəfə bölümündə daha artıq bilgi verilmişdir.

Əgər nur təcziyə olur o aynadırki ona təsir edir, nurun keyfiyyətini dəyişir, eyn halda aynanın özündə dəyişiklik törənir. Əgər dərya dalğalanır, xarici şərayit dirki illəti də təğyir verir.

Ayrı deyişlə əgər sədra`çılar belə bir təsir və etgiləşimin mümkün olduğunu həds vura bilsəydilər, heç vaxt illət məluldan söz açmazdılar, çünki bu növ hərəkət və əməl, bu görüşün bütün ilkələrini pozar, xüsusən təşvik və vücud, və vücudun dəyişməzliyi sual altına gedər.

Cəhleye sufiyə və ya cəhleye arifanə: dördlü hikmətçilərdən qəzali- ibn ərəbi və rəbbani-sədra, görüşləri içində, Buna baxmıyaraqkı cəbrçi

vəhdəte vücutçular və vəhdəte şühudçular digərlərini Cəhleye sufiyə adıyla və ya təkfir və təhqirlə, basqı altında tutmaq istəyirlər, ama fəlsəfə sahasında bucür itthamların keçərliyi yoxdur, bu mövzu ki biri, daha çox realismə və gərəkçiliyə meyillidir və ya idealismə doğru gedir bunlar istidlal və qanıtlama məsələsidir və hər kəsin fikrinin dəyəri öz yerində məhfuzdur, əsl cəhle arifanə və ya sufiyə bundan ibarətdir ki, biri ağıl və fəlsəfə yol yontəmlərini işlədərək bütün təlaş bu yöndə olaki həman ağıl, fəlsəfə və bilimi təxrib edib onu etibarsızlaşdırmış olsun və belə bir yol, təlbis və hilə dən başqa bir şey deyildi. Və əski bir deyim olaraq «ərəstu deyir yunanlılar yalançı dılar» sözü əsasında batldır.

5. Bölüm

5-1-ədəbiyat da məlamilik hərəketi

məlamilik haqda bu ədəbiyatın yeri, bir tərəfdən bu fəsilə uyğun olaraq, bir tərəfdəndə beşinci bölümün sonuna ayid görünür. Yəni burada keçən birsıra terminlər, beşinci bölümü oxuyarkən aydın hala gəlir. Hər halda bu yazıda bəzi çətinliklərə rastlandığında, beşinci bölüm yardımcı mətin kimi olması umud edilir.

Məlamilik əvvəllərdə təriqətlərə bənzər bir inanc və görüş kimi ortaya çıxar, sonralar yayılaraq və yeni özəlliklərə sahib olaraq ədəbiyat sahasını təsir altına alır.

Məlamiliyin eleşdirisini vermədən, onun tanıtımını bir neçə araşdırmanın dilindən verirəm.

--Araşdırmacılardan «ata erad» məlamilik haqda bu sözləri söylər:

«Hafiz məlaməti və qələnədəriyə firqəsi üzərində çox durar, demək olar məlamilik ictimai və sosial bir hərəketdir, onlar iqtisadi çətinliklərdən və zülümdən danışarlar, Əttar və mevlanada məlamilərdən çox etgilənmiş dilər, məlamilik ədəbiyatda böyük devrim yaratmışdır, o günə qədər ayıb sayılan kötü ləfzlər və laflar, bütün şairlər içində yayqın halda işlənməyə başlar, Məsələn meyxaşaya getmək, mey içmək rahatca şeirlərdə deyilər və buəcür sözlər özgürcə bütün fars və türk şairləri içində işləner, bu firqə içində ağıl, məzəmmət olar və bilim bir həddə qədər önəmsənir və sonrasında önəmini itirər.

Məlamilik üzərinə ən çox təsir qoyan şəxslərdən biri bayızid bəstamidir, o təsəvvüfün babası sayılmaqdadır və digəri əbdülqadir ceylani və ibn ərəbi dir. Onlar məlamiliyi çoxlu mədəh etmişlər, onlara görə kimsə nübüvvət qonusunu məlamilər qədər bilməmişdir. Bu arada şeyxe məqtul şəhab əddin söhrəvərdir məlamiləri heç sevəməmişdi, və tüm düşüncələrini rədd etmişdi. Və özü sufi olduğu halda, məlamiləri sufilikdən saymamışdı.

Əgər mövzunu açıq şəkildə və qabaca anlatmaq istərsək belə deyə bilirik: ibn ərəbiyə görə, allha ən fazla yaxın olan insanlar məlamilərdi, onları

anlamayanlar cahil insanlardır. Və onlar o qədər iyi idilərki, əgər yaptıkları insanlara iyi görünürsə, insanlar onları allah qədər böyük sanarlar və onlara taparlardı (pərəstiş edərdilər), bu üzdən onlar kötü işlərə təzahür edərlərki insanlar onları allah sanmasın.

Məlamiliyin xüsusiyyətlərini bir neçə maddə halında belə saymaq olar: 1- məlamilər heç bir zaman dünyanı sərzanış etməzlər, və deməzlər dünya beylədir? Niyə biz fəqirik və ya zənginik? 2-vəhdətə vücudçu olduqları üçün heç bir zaman post (şeyxilik məqamı) üzərinə oturmazlar yəni riyazət çəkməzlər. 3-kəramət göstərməkdən qaçınarlar, çünki onlar görə kəramət istəyənlər cahil insanlardırlar. 4-səma etməzlər, çünki deyərlər səma etdiyimiz zaman deşifərə olur. 5-çox fazla böyük və ideal kələmələri kullanmazlar, Məsələn fəna, fi allah, hülul, vüsul və vəhdətə vücud kimi kələmələri özlərinə yasaqlamışlar.- 6 çox fazla disiplinə sahibdilər və bu haqda düzənlidilər, bu haqda coneid bəğdadi geniş mətalib yazmışdır. 7-dəvamlı ticari və alış veriş işlərlə uğraşarlar çünki onlar qazandıqları paranı yoxsullara axtarmaq istərlər.» [Qaynaq 97;]

Hafiz onlarca şeir məlaməti ləri övmək üçün söyləyibdir¹.

Sənayi, əttar, əraqi, sədi, Hafizin şeirlərində məlaməti izini açıqca görmək mümkündür. Bəzi yorumcular, mövləvi nin bəzi şeirlərini aydın şəkildə məlamətiyədən yana olmasada bu cəhətdə yorumlayarlar. [Qaynaq 98; qaynaq 99; qaynaq 100;].

--Məlamilik xüsusiyyətlərindən biri din və şəriətdən üz döndərməkdir, bu xüsusiyyət, ayrılıqçı din öndərlərinin, islam dinini tərif edib yeni məzhəb düzəltmə hərəkətləri doğrultusunda təbir olunabilir. Əttarın şeiri açıq aydın bunu göstərir². [Qaynaq 100; s 109]

که در طریقت ما کافر است رنجیدن.
با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست.
ینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد. [حافظ]
اکنون من و زُناری در دیر به تنهایی.
ارباب یقین بودم، سر دفتر دانایی.
در بتکده بنشینم، دین داده به ترسایی. [عطاری] [قاینق 100؛ ص 109]

1-وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم،
عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت،
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم،
2-ترسا بچه ایم افکند از زهد به ترسایی،
دی زاهد دین بودم، و سجاده نشین بودم،
امروز دگر هستم، دُردی کشم و مستم،

«mevlanada Əttar kimi, bu xüsusiyyətə bulaşar, və davamlı zonnar və şərab dan danışar:

istərəm zonnar dan çoxlu geyim geyəm, tərsabəçə deyər bu yaxşı iş deyil. Mevlana, bəzən bucür küfrü, o qədər dəyərlı bilirəki, hətta islam toplumunda küfr siməgəsi tanınan zonnarı, özünə layiq görməyərək daha üstün bir nişanə dalısıca olar:

özüm üçün cism o can istəməm, xəmmarın evi hardadır? Bu küfrün layiqi, zonnar deyil.

Elə görünür mevlana, şəms lə tanış olduqdan sonra, mələmiliyə üz gətirər, və dini şəairə təvəccühsüz (ilgisiz) olar:

zahid idim, mənı şarkıcı və badə istəyən eylədin, səccadə üzərində oturdım ama sən mənı, küçə uşaqlarının oyuncağı halına gətirdin.¹»

[Qaynaq 100; s 109].

Diqqət olunmalıdır, mövləvi nin işlətdiyi tərsa bəçə, müənnəs (dişi) olmalıdır və bunun tərsinə Əttar və Hafizin şeirlərində, yenədə farsçı yazarların dediyinə görə tərsa bəçə baydır. mövləvi nin şeirlərindən sözü keçən bayan sevgili haqda qaynaq 69 belə yazır: «mevlananın, muradı şəms təbrizi və atası bəhae vələd, şahidbazlığa əsla xoş baxmazdılar, bu üzdən mevlanada onlara tabe olaraq, bu işləri xoş qarşılamazdı. Və bucür işləri, sufilərin məkrühata üz gətirmək üçün bəhanələri olaraq bilirdi, guya gözəl üzlü bayanlar, onların sapmasına səbəb olurdu. Necəki ilk dəftərdə bir şeirdə belə deyər: (o xəyallarki ovliyəyə duzaqdır, tanrının gözəl bayanlarının üzüdür.²)»

Diqqət olunmalıdır məmulən cənab şəmsya hər yerdə eyləyə bilir ovliyə və digər kələmələri, Sufi sözünə dəyişər, demək olar sufilərə xor baxış, ayrılıqçı kəsimin, irfani sufilikdən daha üstün tutması səbəbindəndir, bu

1-خواهم که ز زئار دو صد خرقة نماید، ترسابعه گوید که بپوشان که نشاید.
جسم و جان با خود نخواهم خانه خمار کو، لایق این کفر نادر، در جهان زئار کو.
زاهد بودم ترانه گویم کردی، سر فتنه بزم و باده جویم کردی.
سجاده نشین با وقاری بودم، بازیچه کودکان کریم کردی [مولوی] [قایناق 100؛ ص 109]
2- آن خیالاتی که دام اولیاست، عکس مه رویان بستان خداست. (مولوی)

üzdəndə «Cəhleye sufiyə» ibarətinə təkid edərlər və guya istərlər özlərini arif göstərərək, sünnü təsəvvüf, Sufi adlandırırlar, bu haqda təşkilə vəhdətə vücut bölümündə lazım olan açıqlamanı verilmişdir.

--Ayrıliqçı araşdırmaçılardan şəfi kədkəni, məlamtiyə və Buna bənzər hərəkətlər haqda belə yazar: «bütün tanıqlar, nişan verir həmişə məlamtiyə və qələndəriyə, bir sikkənin iki üzüyüdü, və qələndəriyənin əsl çıxış yeri, bir tərəfdən əski iran kultürü, ayrı tərəfdən, üçüncü yüz il xorasanda olan düşüncə axımlarıydı, bu axımlar ümumilikdə bu dörd axıma bölünür: 1-korrəmiyə məzhəbi **məhəmməd ibn korrəm nişaburi öndərliyində** (ölüm ili h. 255, m.869). 2-məlamtiyə məzhəbi həmdun qəssar nişaburi öndərliyində (ölüm ili h. 271, m. 883). 3-sufiyə məzhəbi bayızid bəstami öndərliyində (h. 202- 264, m. 818-878). 4-fotovvat əshabının məzhəbi, nuh əyyar nişaburi öndərliyində (h. 3.Yüziylin 2. Yarısı, m. 10uncu yüzil). Demək olar qələndəriyə, məlamətiyədən ayrılaraq, məzdəki, manəvi və xorrəmi firqələrindən etgilənmişdi.» [Qaynaq 100; s 101]

-cənab kədkəni'nin bu sözü nişan verir, bucür hərəkətlər əslində, ayrıliqçı axımın bir parçası kimi sayılmalıdır və dolaylı şəkildə onları göcləndirməkdədir.

--Qəzali məlamiliyi belə tanıtar: məlamilər, xeyr işlərini gizlətməkdə israr edərlər, qələndəriyələr bu işdən başqa, Elə davranırdılarkı xalq onlardan münzəcir olub, onlara nifrətlə baxsınlar, guya din ilə müxalifdilər»¹. Mühəqqiq ərdəbili deyər: düzdürki bütün sufiyə cəbrə qaildilər, əma məlami lər bu haqda mübaliğə edərlər. Və onlara görə günah edənlər, ibadət edənlərə daha üstündülər, və bu yolu bir qapı bilirlərki abidlərin əli onlara yetişəməz. (Hədiqə tüşşie s 580). Səid nəfisi belə yazar: məlamilər vəhdətə vücut haqda nəhayətə mübaliğəni edərlər.(Sərçəsməyə təsəvvüf dəir iran).

1-(غزالی'محمد، کیمیای سعادت، علمی فرهنگي، تهران، 1361، ج 2، ص 265-257).

Təsəvvüfün böyüklərindən və qurucularından, imam əbulqasim qoşəyri və şəhab əddin söhrəvərdir, məlamiləri və onların inanclarını rədd edirlər. ([Http://www.Wikiferaq.Org](http://www.Wikiferaq.Org)).

Məlamilərin əsl xüsusiyyətlərini ibn ərəbi ən aydın şəkildə tanıtanlardan biridir, o onların məlami adlandırılmasını iki şey də görür: «bu məzhəbin təqibçilrinə və öyrənci lərinə bu üzdən məlami deyirlərki onlar daima, tanrı qarşısında nəfslərini məlamət edirlər, çünki nəfsdən xalisənə əməl sadır olabilməz, və xoşhallıq və şadlıq o zaman anlam taparkı tanrı yanında yaxşı əməl və halət ortaya çıxsın və bunun mümkün olmadığı üçün sevincində, mənası yoxdur.

Onların məlami adlandırılmasının ikinci nədəni bu səbəblədirki, onlar öz əhval, mənzilət və qürbə min allah, vəziyyətlərin əvam ünnas yanında gizlin tutardılar, xalq nəzdində, öz əməllərin və nəfslərin məlamət edirlər, və bu işi eyləsinə görərlərki guya onlar ixtiyar üzündən bu məlamətə layiq olan işləri görürlər [və Təbiətən bu səbəblədə xalq tərəfindən də məlamət və sərzəniş olardılar] ama əgər onların sırrı əyan olsaydı və xalq onların batin və düzgün işlərini tanısaydılar, heç vaxt onları məlamət etməzdir, və onların əməllərini, yaxşı iş olaraq bilərdilər». [Qaynaq 105; s 33-34]

--məlamilərin xüsusiyyətlərin əbdürrəhman soləmi (h 325-412), yazdığı məlamətiyə kitabında 45 başlıq altında verər onlar ümumen öyüd və nəsihət keyfiyyətindədir. Maraqlılar ilgili qaynağa müraciət edəbilərlər [qaynaq 102; s20], hər halda onların xüsusiyyətlərin, ən bəlgirgin halda ibn ərəbi vermişdirki, xülasəsi yuxarı bənddə verilmişdir. Ayrıca araşdırmaçı əbdülbaqi gölpinarlı, fotovvət adlı kitabında geniş şəkildə fotovvət, və əxi əhli haqda araşdırma aparar və yer yer onlarla məlamilərin bağlantısını verər, bu Kitabın yazdıqları Buna işarə edir ümumen fotovvət əhli və Təbiətən məlamilər (teori verən öndərləri xaric), bu məslək haqda çoxda dərin bilgiyə malik deyildilər və hətta dini bilgi cəhətində çox zəif idilər. [Qaynaq 124; s. 77]

5-2-məlamiliyin eleşdirisi

məlamiliyin inancı haqda qəzalinin bu sözündən: «məlamilər, xeyr işlərini gizəltməkdə israr edərlər, qəlnədəriyələr bu işdən başqa, Elə davranırdılarkı xalq onlardan münzəcir olub, onlara nifrətlə baxsınlar, guya din ilə müxalifdilər.» Yola çıxarsaq demək olar: sufilər bir növü, hülul, ittihad, vəsül, ittisal məsələsinə inansalarda onu izhar etməzdilər, məlamilik də sufiliyin bir qolu sayılaraq sokr və cəzəbə ni rədd edərdilər, vəhdət, həlül, ittihad kimi sözcükləri işlətməyi özlərinə yasaqlamışdılar. Ayrı deyişlə bu sözlər təzahür üzündən yasaqlanmış olsada, əslində məlami lərin əsl inancıları sayılırdı. Və onları hülulçu vəhdətə vücutçu kimi tanımaq, yanlış olmayacaqdır.

Məlamilik gizçilikdə və onun dini termini kimi tanınan təqiyyə məsələsində, və öz zənn ləricə xeyr işləri gizləməkdə **ğolovv** edərdilər, və hətta zahirdədə olsa günah işlərə, əməl etməkdən və onu göstəriş kimi ortaya qoymaqdan çəkinməzdilər, bu mövzu zəhin bilimi cəhətindən ilk dönəmlərdə, xeyrxahlıq kimi görsənsədə, əslində bir üstünlük və bərtəriyyət inancı və təfəkküründən qaynaq lanan bir hərəkət sayılabilir, yəni onlar özlərini çox üstün və yuxarı mərtəbədə bir insanlar sanaraq, və ona kəsin şəkildə inanaraq, özlərini günah iş gördüyü halda bu işə doğrudan bulaşmayacağına əmin olduqlarını sanırdılar.

Təbiətən belə bir təfəkkürün başlanışına baxmayaraq, bir növü, günah işləri və ayrı deyişlə geyrşəri işləri yapmağın **tovcih**indən başqa bir şey olamazdı. Necəki tarixsəl gedişat Buna şahid olaraq, əmələn məlamilər xüsusən «dəri» ayrılıqçı kültür içində bir növü şahidbazlığa üz gətirərlər və bu işi, tanrını tanımaq üçün bir qapı sanırlar. Yəni əmələn məlamilik, başlanğıcda dinin əsasını hədəf alaraq hülulçuluq təfəkkürünə dərinədən inaraq və özlərinin zəhiri inancıları doğrultusunda onu təqiyyə edərək ilk öncə bu inhrafda gərəq olarlar və sonrada yolun sonlarına doğru şahidbazlığa sarılıb onun içində buğularlar.

Bu mövzunu gərəq misal şəklində verərək, bunu deyə bilirik: bir fərd özünün əsl əməllərin [sözdə yaxşı əməllərin] gizlətmək üçün əgər bədə

xorlığa, və ya fisq və fücra və ya oğruluğa əl atarsa təbiidirki ilk dönəmlər batinində bu işləri qəbih bilsədə tıklarlardan sonra, bir tərəfdən o işlərə adət edər və ayrı tərəfdən bu işlərin inhirafi ləzzətlərindən və mali tərəflərindən yararlanmaq istəyəcəkdir, tədricən bu inhiraftın içində buğularaq olsa olsa keçmiş inanclarına görə bunları tövcih etməyə qalxışacaqdır və bu işlər ona təbii və rutin işlər kimi gələcəkdir.

Əlbətdə burada bu sözü demək doğru olmazki bütün məlamilər tək təkliyində bu yolu gediblər və bu inhirafa düşüblər, Mütməinən bu işdə məlamiliyin batini təfəkkürünə sadıq qalanlarda olmuşdur, necəki mevlana kimi birində, məlamilikdən bəzi izlər görünsədə, onun yazılarında şahidbazlıq haqda yazı görülməməkdədir.

Ama bunuda demək çoxda yanlış olmayacaqdır, məlamilik ümumi halda fəlsəfə, ağıl və bilim qarşıtı bir hərəkət olaraq, əmələ cəbrçiliyə inanan bir axım kimi tanınmalıdır, bu axım içində insan iradəsindən və özgürlüyündən söz etmək mənasızdır, ayrıca cənab şəfii kədkəni'nin dolayılı halda işarə etdiyi kimi, bu hərəkət, əslində əski fars kultürünün bir parçası kimi ortaya çıxar və onların eşeysəl sapmalarını özündə yansıdır.

Əmələ məlamilik hərəkəti, hülulçu vəhdətə vücudun ədəbi ayağı sayılır, onlar teorik cəhətdən özlərini bayızid bəstami və ibn ərəbi teorilərində gizlədərlər, və həttə söhrəvərki kimilərin onlarla müxalifti əmələ işraq fəlsəfəsinin mübahisə və bilimə olan yaxınlığı səbəbiylə ortaya çıxar. Və yünüs əmələ, nəsimi, füzuli kimilərin məlami lərdən fasiləli olmağında yeni məlamilərin insan özgürlüyünə və bilimə mənfi baxışlarından qaynaqlanmaqdır. Mövləvi və nizami kimilərində məlami ligə meyilli olmaması və ya daha az bulaşmalarıda, onların şahidbazlıq kultüründən uzaq durmalarına bağlanmalıdır.

--Yaxın zamanda Azərbaycanda məlamilik haqda araşdırma aparanlardan biri cənab dadizadə olaraq «məlamətiyə dər tarix» kitabını yaymışdır [qaynaq 102;], kitab haqda neçə nüktə qeyd olunmalıdır:

bu araşdırmada divan ədəbiyatında işlənən `məlamət sözcükləri`, bu axıma mal edilmiş bir şeir və düşüncə kimi dəyərləndirilmişdir. belə bir yanaşma yanlış tutumdur, məlamət məsələsində iki tutumu birbirindən ayırmalıyıq, məlamilik axımında, bir məlami bir tərəfdən öz nəfsini yetərsiz görərək, özünü məlamət edər, və bir tərəfdəndə bilərəkdən günah iş görmə səbəbiylə məlamət və sərzəniş olmağa məruz qalmalarını sağlayırlar ki məbadaki yaxşı tanınalar. Onların bu iki əsli xüsusiyyətlərin nəzərdə tutaraq, ayrı səbəblərlə məlamət olunan hərksə məlami deyilməsi düzgün olmayacaqdır. Məsələn biri ictimai etirazlara qoşularaq bir iddə tərəfindən məlamət olursa bu məlamilik dən sayılmaz, və ya bir peyğəmbər risaləti üçün əziyyət və ya sərzəniş olursa əsla məlami sayılmaz, və bu hərəkətin, bu axımla heç bir ilgisi yoxdur. Yenədə əgər Məsələn bir cani və ya oğru məlamət olursa və sərzəniş olursa oda heç vaxt məlami sayılamaz.

Bu üzdən məlamilik haqda bu iki fərqli mənanı birbirindən ayırmamız lazımdır, ibn ərəbi nin açıq aydın tərifi əsasında əgər biri öz nəfsini məlamət edirsə və özünü müqəddəs və əllaha yaxın sanırsa və bunun bilinməməsi üçün əmdi olaraq bir günaha və suça təşəbbüsdə bolunursa və bu üzdən xalq tərəfindən sərzəniş olursa ona məlami deyilir, örnəyin əgər Elə bir adam meyxana ya gedib və içki içərək məst olub xalqın içinə gəlib onlar tərəfindən məlamət olursa ona məlami deyilir, və əlbətdə burada bu mövzua Diqqət olunmalıdırki, yuxarıda söyləniləyi kimi, bucür düşüncəli adamlar, şairlər və hətta din adamları, zəhin bilimsəl cəhətdən, başlanışda sidq ilə bu işi görsəldə, sonralar həm günaha bulaşdığı adət üzündən və həm keçmişdəki bir kultür gələnyinə uymaq istəyərək, sürətlə bu işi tövcih etməyə qalxacaqdır, və bu haqda özlərinə çoxlu dəlillər yaradacaqlar və nəhayətən əvvəlki inanclarını itirərək, bu doğrultuda cəbrçiliyə qapılaraq, yazqılarını belə bir iş görmək olaraq düşünəcəklər. əlbətdə bəzəndə özlərini qəhrmanlaşdıraraq məlamilik təfəkkürnə də söykənəcəklər və Təbiətən belə bir gedişat doğrultusunda ya şahidbazlığa üz gətirib şahid üzündə tanrının üzünü görmək

istəyəcəklər və ya uyuşdurcuya və ya mütə-çi (facirəlik) kultürünə uyaraq onu nomsallaşdırmaq və qutsallaşdırmaq istəyəcəklər.

5-3-ayrılıqçı axım və ədəbiyyatda yaratdığı sapmalar

öncəki bölümlərdə, söyləniləndiyi kimi, fəlsəfənin təkfir olunması və bununla bərabər, ağıl və bilimin təhqirə məruz qalması, fars ədəbiyyatında bir gələnek halə gələr, məlamilik hərəkətinin ardıca, əmələ, bilim dışı, xorafi və sapkın fikir ortaya çıxar və yayqınlaşar, Təbiətən bu sapmaların başında, eşeysəl sapmalar, ardıca, ırqçı yanaşmalar, gələr, əllbəttə hər xalqın içində, onların tarixsəl və kultürel durumlarına görə saydığımız bu sapmaların bəziləri yuxarı və bəzi ləri aşağı səviyələrdə özünə yer açar, ama bütün bir sahanın əhatə olunması çox nadir hallarda görünəbilir. Bu sapmaların başında, eşeyəsl sapmalar, fars ədəbiyyatında yayqın bir hal tapar, bucür mövzuları müxtəlif kitablarda görmək mümkündür, bu arada cənab şəmsiyanın yazdığı «dəri ədəbiyyatında şahidbazlıq» kitabı bu sapmaları ortaya qoyan önəmli bir kitab sayılmaqdadır, əynhaldə bu Kitabın bütün tələşi, bucür sapmaların qaynağını, özəgələr və xüsusəndə türklər olaraq göstərməsidir.

Əmələ hər bir məqalə və yazıdakı, fars ədəbiyyatında olan sapmalardan söz gedər, mövzu ilə bağlantılı olmasa belə, ötəri də olsa bu kitaba işarə olunar, və Kitabın empozə və təlqin etməyə çalışdığı, «sapmaların qaynağı türklərdir» sözünədə ətif də bolunar.

Buna baxmayaraqki bu kitab, sapmaları ortaya qoymağa çalışar, əma Kitabın özü bir tərəfdən sapma yorumlarla və sapma çıxarsamalarla (istintaclarla) doludur. Digər yandan, sapma istintaclar üçün, hətta bir dana belə qaynaq və məxəz verməkdən aciz qalmağına rəğmə, yazarın profesunel ədəbi dil oyunu, bucür yetərsizliklərə Elə pərdə çəkmişdirki oxuyucü sual sormağa fürsət bulmadan, bütün yanlış yorumları və istintacları qəbullanmaq vəziyyətində qalar. Və dahada kötüsü, sapmalarla dolu ədəbiyyatı və onların yazarlarını unudaraq, bütün suçu özgələrinin üzərində olduğunu sanar.

Bucür xətalrı nişan vermək üçün, ilkcə bu kitabdan örnək yazılar verilir, sonrada sözlərin sapkın tərfəlrinə işarə olunacaqdır.

Cənab şəmsiya belə yazır: «bu üzdən ki iranın toplumsal tarixi haqda, ən yaxşı qaynaq, farsca nəzm və nəsrdir, bunları araşdırmağa başladım, və işi müxtəsər etmək üçün, ayrı bəlgələri araşdırmaqdan pərhiz etdim... Və mövzunun davamını sonrakılara buraxdım...» [Qaynaq 69; s.10]

yazıda göründüyü kimi, cənab şəmsiyanın nəzərində farsca ədəbiyyat bucür araşdırmalar üçün yetərli sayılmaqdadır, ama bundan gəfil olaraqki bu həcmdən qat qat çox həm türklərin farsca yazıları vardı, ayrıca türk ədəbiyyatı və hətta ərəb ədəbiyyatı, qat qat bunlardan çox olaraq, bu araşdırmanın əsasını təşkil verəbilərlər, hər halda cənab şəmsiya bilərək və ya Bilməyərək, bu imkandan gəflət edər, və həmin gəflət onu tək tərəfli fikirlərə və qəzavətlərə sürütləyər.

Yenədə həman qaynaq da bu sözlərə işarə edər:

«üsulən fars ədəbiyyatı, bir növ eşcinsəllik ədəbiyyatıdır, xorasan səbki, və teymuri dönəmində və `vüqu məktəbi`ndə¹ olan sevgili, əslində bay (müzəkkər)idi, nə bayan. Ama **ğeyr herfei** oxuyucu mümkündür, ərəqi səbkində olan şeirləri və ya sədi və Hafizin gəzəllərini oxuyarkən, əsla bucür məsələlərə mütəvəvveh olmasın. Onların şeirlərinin yarısı, bay sevgili haqdadırki, üzər xətti və yeni çıxmış saqqəl tükü² haqda danışar, qalan yarısında çoxu yenədə bay sevgilisi haqdadır, müntəha fars dilinin özəlliyi olaraq, bay və bayan zəmirinin və eyləmlərinin(fel lərinin) olmadığı üçün, şübhə düzəlidir. Və bunu bilməliyik ki, bəzi kələmələr Məsələn, «rəqs, zülf, xal, xədd, qədd, ətək (damən), baxış oxu (tire nigah)», ki bugünlər bayanlar haqqında olduğu düşünülür, o zamanlar

1- Vüqu məktəbi: fars ədəbiyyatında hicri 9.-10. Yüzlərdə, teymuri səbki ilə hindi səbkləri arasında bir məktəb ortaya çıxar, vüqu şeirinin mövzusu, eşq və məşuq arasında olan aşiqanə rabitələr açıq və pərdəsiz dilə gətirməkdir, burada məşuq bay dır, bu məktəbin əslı təmsilciləri möhtəşəm kaşani,vəhəşi bafiqi, lisani şirazi, əhli şirazi, əşrəf cəhan qəzvini, hilali cüğətai, ləhaf duz həmədani idi. [Qaynaq : <https://fa.Wikipedia.Org/wiki>]

2- üzər xətti(fa: xətte üzər خطّ عذار): fars ədəbiyyatında az yaşlı bay ın xətt başına deyilər. Saqqal tükü (fa səbze rیش سبزه): az yaşlı baylarda yeni çıxmış saqqal üçün işlənər.

baylar haqqında deyilirdi. Bu üzdən qədim ədəbiyyatın çox az bölümü bayan sevgisi haqdaydı. hindi səbkinin ədəbiyyatıda, üsulən sevgiyana(aşıqanə) ədəbiyyatı deyildi, daha çox eyitim haqdaydı, ama oradada, sevgili yenədə bay idi. Qacar dönəmi də sevgili eynən əskilərdə olduğu kimi, bay idi, yalnız yeni ədəbiyyat da, geniş halda bayan sevgili ilə qarşılaşırdı.»¹ [Qaynaq 69; s. 10-11]

«yəni şahidbazlıq hududən min ildən artıq, iranda keçmişə malikdir. Və bir toplumsal Hadisə kimi, araşdırma qonusu olmalıdır.» [Qaynaq 69; s. 12]

bay sevgisi, müxtəlif kəlmələrlə söylənilirdi, «şahidbaz, nəzərbaz, cəmal pərəst, müxənnət, küdək, noxət, pesər, sadə, sadə loh, sadə rux, surət pərəst, ğulam və ğəlmanbarə sözləri» bunların bir neçəsidir. [Qaynaq 69; s. 13]

şahid sözü sufilərə özgü istilahlardandır, gözəl üzlülər üçün deyilər, əslində tanrının lütfü olaraq yaratdığı gözəl canlı və cansıza itlaq olar.

Necəki Hafiz belə deyər:«bizim nəzərbazlığımızda xəbərsizlər heyrandılar, mən bucürəm ki varam, qalanın özləri bilir.»² [Qaynaq 69; s. 14]

«əslində ariflərin nəzərində, şahidbazlıq bir növ təmrin kimi, tanrının gözəlliyini tanımaq və idrak etmək üçündür.» [Qaynaq 69; s. 14-15]

şəmsiyaya görə şahidbazlıq, əski iranda və əski ərəblərdədə yoxuydu, və iki yerdən buraya daxil oldu; biri fəlsəfə təriqiylə yunandan, və digəri türk ünsürlərinin irana gəlməsiylə bura gəldi, əlbətdə [bu kultürün, yunan da fəlsəfə zəminəsi olaraq], türklərdə fəlsəfi və mənəvi zəminəsi yoxuydu. [Qaynaq 69; s. 14-15] və əlbətdə şəmsiya bunada takid edər guya hind kultüründə də əsla şahidbazlığın vücudu yoxuydu [qaynaq 69; s. 34].

1-«از آنجا که بهترین منبع برای تحقیق در تاریخ اجتماعی ایران متون نظم و نثر فارسی است که در آن از عادات و رسوم و به طور کلی زندگانی مردم ایران و اوضاع و احوال دریاها و حکومت ها تصاویر نسبتاً گویایی به دست داده شده است، بیشتر کار خود را بر متون ادبی و تاریخی متمرکز کردم و از بررسی منابع دیگر که در آن احتمالاً اسناد و شواهدی است به این دلیل و نیز به جهت اختصار پرهیز کردم...» [ماخذ 69، ص 10]

2-در نظریاتی ما بی خبران حیرانند.
من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند.
از بتان «آن» طلب از طالب حسنی ای دوست.
این کسی گفت که در علم نظر بینا بود.
رای قاضی یزد ارچه منبع فضل است خلاف نیست،
که علم نظر در آنجا نیست. (حافظ)

Eleşdiri: cənab şəmsiya burada bu sözüylə, qeyrmüstəqim olaraq iki məsələyə təkid etmək istir, bir tərəfdən bunu demək istir ki islamiyətdən öncə guya iran coğrafiyasında türklər yoxuydu və sonralar buraya gəliblər. Və ikinci məsələdə həxamənişilər(əhəmənlər) və sasanilərin və ayrıca əski ərəblərin çox pak olduğunu vurqulamaq istir. İran coğrafiyasında türklərin tarixinin çox əskilərə dayandığı məsələsini və ayrıca fars və ərəb qövmlərinin içində olan belə rəsmlərin olduğu haqda bu fəslin ikinci bölməsində geniş halda bilgi verilmişdir. O bölmədə göründüyü üzrə, cənab şəmsiya hər iki məsələdə yanlış və gərəzli tutum içində dir.

--Ğəznəvilər(qəznəlilər) dönəminin şeirləri:

«tahirilər və səffarilər hökuməti dönəmindən 58 beyt və samanilər dönəmindəndə 2000 beyt şeir qalıbdır, bö şeirlərdə bay sevgilisindən söz getməyibdir və möhtəmilən, şahidbazlıq təza təza başlamaqdaydı» [qaynaq 69; s. 37]

eleşdiri : cənab şəmsiya burada düz bir mətləbə işarə edər, və bu mövzu doğrudur ki, tahirilər zamanı (m. 821-873) və səffarilər zamanı(m. 861-1002), islam fəlsəfəsi inkişaf halındaydı və hələ fəlsəfə həzimetə uğramamışdı.

Cənab şəmsiya sözün idamə sində belə yazar:

«Ğəznəvilər türküydülər, sultan məhmud`la, ğulamı əyaz (əbu nəcm əyaz ibn oymaq, ölüm ili, h 449, m. 1057) arasında olan sevgi mərufdur. Müsəlləmən onların sevgisi yersəl idi ama ariflər ondan göysəl və pak sevgi kimi yad edərlər». [Qaynaq 69; s. 39].

«Mənuçehri, əyaz`la çağdaş olaraq (zülfe əyaz)a işarə edər, hafiz, mövləvi, sədi kitablarında bu haqda mətləb yazarlar»<sup>1</sup>. [Qaynaq 69; s. 42]. «Nizami əruzi və sədi, əyaz`ın gözəl olmadığına, və məhmudun dindar və sultane ғazı olaraq onun xuyuna valeh olduğuna takid edərlər.» [Qaynaq 69; s. 43]

«ama həbib usseyr`də belə yazar: vəqti fəzl ibn əhməd bir ғulamın vəsfini türküstan şəhrlərinin birində eşidər onu alar və qadın geyimində ғəzneyn`ə yollar, ama sultan məhmud forən qəziyədən baxəbər olar və onu vəzirdən istər və çun o inkar edər onun əmvalını müsadirə edər» [qaynaq 69; s. 44].

Burada cənab şəmsiya bilafasilə mühüm bir sonuca varar, və belə yazar: guya «sultan məhmud əsasən ғulambarə idi» [qaynaq 69; s. 44]

eleşdiri: cənab şəmsiya burada açıq aydın təlbisə söyləyir, o ғəznəvi tarixini bilafasilə 500 il Sonrakı tarixə yapışdırar, bəlkə eyləyə bilə, istədiyi bir sonuca varsin.

Bu cənab, çox herfei şəkildə müxtəlif şeirləri elə yan yana düzər, və ayrıca müxtəlif tarixlərdə olan və hətta 500 il birbirindən fəsləli şeirləri Elə birbirinin yanına yazarki, oxuyucu mütəvəccih olmaz ki öncəki dindar deyilən biri, Sonrakı ғulambarə deyilən biriylə fərqlidir ya xeyr. Necəki əyaz`ın çağdaşı olan Mənuçehri`dən (ölüm ili h 432; m. 1041) əyaz`ın xoş xolqlu olduğuna işarə edən bir şeir yazar; bilafasilə ғiyyas əddin xandmir`in (h 880-940; m. 1476-1534) həbib üsseyr kitabından əyaza mərbut olmayan və yenədə sultanın şahidbazlıq xüsusiyyətinə əsla işarə olunmayan bir dastan yazar, və bu nəticəni alar guya sultan məhmud ғulambarə idi və əyazda həman ғulam idi.

1-هدهد چو کنیزکی است دوشیزه،
 بار دل مجنون و خم طرّة لیلی،
 یکی خرده بر شاه غزنین گرفت،
 ...که عشق من ای خواجه بر خوی اوست،
 گلستان: باب 5: حسن میمندی را گفتند سلطان چند بنده صاحب جمال دارد، اما محبت او با ایاز است که حسنی ندارد؟ گفت هرچه در دل فرو آید در دیده نکو نماید.

با زلف ایاز و دیده فخری (منوچهری)
 رخساره محمود و کف پای ایاز است (حافظ)
 که حسنی ندارد ایاز ای شگرف
 نه بر قد و بالای نیکوی اوست (مولوی)

--Bu cənab, hər harada istir, müxtəlif yazı hilələrindən və dil oyunlarından yararlanır, bəlkə oxuyucunun zəhnində, şahidbazlığa məruz qalanları, yalnız və yalnız türk gəncləri və uşaqları olduğunu bildirsən. Bu sözlər o qədər düzəltmə və saxtadır ki, hətta özünün istədiyi fars ədəbiyyatından belə doğru düzgün dəlil gətirə bilmir, ama yenədə özünün gətirdiyi sənddə olmayan bir sözü istintac eləyir. Ayrı deyişlə bu cənaba əsla mühüm deyil ki bir sənddə istədiyi bir söz vardır və ya yoxdur, o yalnız müxtəlif tarixi dövərlərdən şeirləri yanyana qoyar bəlkə sabit eləsin ki sultan məhmudun öz zamanında onun şahidbazlığını yazıblar halbuki bu yazılar Sonrakı sapkın şairlərə aiddir, və Gəznəvilər dönməsinə əsla ayid deyil.

--Şəmsiyaya görə hər yerdə bay adı keçərsə hətma eşeysəl sapkınlığa işarət edir:

-şair fərroxi'nin, sultan məhmud haqqında deyən bir şeirini, sapma şeir kimi sunar, onu bay sevgili haqqında deyilmiş bir şeir kimi verir:

«ey sərhəng mənim sağlığım, sənə bağlıdır, səlamətlik olmasa bu könlün halı necə olar?..¹»

-Sultanın nədimi, xacə fəzl əbubəkr həsəri haqda deyilən şeiridə bu sayaqda yorumlayar.

«ey oğlan məni daş ürəkli sanma, daş ürəkli sənə tərzin və işindir...²»

-Abdullah ibn əhməd ibn ləkşən, sultan məhmud ibn sübəktəkin'in qardaşı haqda deyilən bir şeiridə bu sayaqda yorumlar.«Dün gecə, dan çağı, gözlənilmədən, o ay üzlu oğlan içəri girdi...³»

-Şəmsiya tiginlərin (şahzadələrin) tərbiyəciləri olan və ümumən də bilgin, alim və güvənir olən atabəylər haqda deyilən bir şeirdə oğlan adı keçməsi üçün, onu önəmli sapkınlıq sənidi kimi verir:

1-مرا سلامت روی توباد ای سرهنگ، چه باشد ار به سلامت نباشد این دل تنگ [قایناق 69؛ ص. 44، دیوان فرخی]
 2- ای پسر نیز مرا سنگدل و تند مخوان، تندی و سنگدلی پیشه تست ای دل و جان. [قایناق 69؛ ص. 47، دیوان فرخی]
 3-دوش ناگاه به هنگام سحر، اندر آمد ز در آن ماه پسر،... [قایناق 69؛ ص. 49، دیوان فرخی]

«ey oğlan bilmirəm ki nəcür oğlansan? Hər zaman öz atanla ayrı bir xuydasan»¹.

Eleşdiri: şəmsiya xüsusən ğəznəvi dönəmində olan şeirlərdə, hər yerdə oğlan (pesər) adı gələrsə, heç bir quşquya yol vermədən, onu şahidbazlıq nişanəsi kimi sunmağa çalışır, halbuki o zaman olsun və ya indilikdə olsun, bir insan, ayrı yaşlı və hörmətli birinə, daha səmimanə söz söyləmək üçün ay bala, ay oğlan və ya ey gözəl «farsca: ey pesər» səsləyər.

Əlbətdə bu sözlərdən amac, bu dövərdə fars ədəbiyyatında ortaya çıxan və sonralarda özünə geniş yer açan sapma fikirləri və şeirləri danmaq və inkar etmək deyildi, ama hər növ şeiri və xüsusən də bir şairin, ordu komutanlarını və ya ölkə yöneticilərini ən zərif sözlərlə tərifləmələrini, sapkın fikir kimi vermək, çox türlü duyquları, həməsi olsun, insani, təbii və eşeysəl sevgi olsun və ya irfani sevgi olsun, hamısını bir təpiklə vurmaq deməkdir. Ayrı deyişlə şəmsiyanın nəzərində, dünyada olan bütün duyqular yəni lirika (sevgi), epika (hərbi və himası) və ya mistika (irfani) yönlü hisslərin hamısı eşeysəl dir və la ğeyr.

Şəmsiyaya görə guya bütün atabəylər şahidbazıydılar, və fərroxi də onlar kimidir. Bir haldakı fərroxi bu şeiri şahın önəmli vəziri olaraq, xacə əbusəhl əhməd ibn həsən həmdəvi haqqında deyər, və bir çox farsçı qaynağa görə, o, önəmli iranlı ailələrdən sayılır və fərroxi daha səmimanə olsun deyər, onun üçün oğlan kələməsinə işlədir. Yəni şəmsiya adresləri düz vermir, və mətalibi Elə birbirinə toxuyurki guya o bir türk uşağı, eyn halda eşcinsəlliyə məruz qalan şəxs kimidir. Yenədə bilafasilə 900 il Sonraki tarixə ayid olan irəc mirza`dan bir şeir yazaraq, onun şeirində olan fəza və ortamı oxuyucunun zəhnində yaratmaq istər, və irəc mirza`nın dediyi eşcinsəllik görünümlü şeirini, geçmişdəki dövəmlə eyni olduğunu bildirmək istir. [Qaynaq 69; s. 44]

1-ای پسر هیچ ندانم که چگونه پسری، هر زمان با پدر خویش به خوی دیگری. [قابناق 69؛ ص. 55، دیوان فرخی]

yenədə sultan məhmud və ya sultan məsud haqqında deyilən bir qəsidədən və ya xacə fazl əbubəkr həsiri haqda deyilən sevgi və mədh dən danışarkən, ardıca şahidbazlıq haqda Hafiz dən olan bir şeiri Elə sunar guya bütün bu şeirlər eyni zamana və eyni məkana ayddır, yəni bir dönmədə açıqca eşey səlliyə ayid olan bir şeirini, ayrı bir dönməyə ayid olan ayrı bir şəxs və şeirin yanında eyləsinə verməyə çalışır guya onların hamısı eyni səviyədə və eyni mövzu haqqındaymış.

--Ayrıca şəmsiya'nın sözünün tərsinə, onun işlətdiyi «şahidbaz, nəzərbaz» kimi terminlər, gəznəvi dönməində hələ yayqın olmamışdır, demək olar o dönmənin şeirlərində, bu haqda sapma şeirlər olsada çox nadir halda görünürdü, hələ yetginliyə çatmamışdı. Yəni bu dönmənin ilk zamanlarında yox, yalnız son çağlarında bucür kələmələr ədəbiyata daxil olar, və 1100.-1150. illərinə təqabül edər. Yəni 200 illik gəznəlilər dönməni (m. 975-1187.; H. 344-583) nəzərdə tutarsaq, onun ilk yarısında şahidbazlıq haqda sözcüklər yox dərcədə idi, ama dönmənin son qismində və xüsusən 12. Yüzildə bu terminlər ədəbiyata daxil olarlar. Təbiətən onun önyarqılarının olduğundan başqa, bu xətlər buradan qaynaq lanırkı, o, fəlsəfə, tarix və ədəbiyat və kəltür haqda yetərli bilgiyə sahib olmayaraq, onları bir bütün olaraq görəbilmir, və fikr edir onların hər biri özünə müstəqil bir bölüm olaraq gəlişir və ya geriləyir.

-ümumi halda cənab şəmsiya kitabında, belə bir baxış verməyə çalışır, ədəbiyatda hər yerdə oğlan (pesər) və ya sevgi ilə deyilən bir ad varsa və xüsusən də əgər bu bir müzəkkər şəxs üçün söylənsə (məsələn sərhəng, və...), quşqusuz bu şeir və bu sözlər şahidbazlıq haqdadır, yəni şəmsiya hər bir oğlan və müzəkkər şəxs üçün bir şeir görərsə, bu şeirin sapma və inhirafi olduğuna qərar verər, və bucür kələmələri bu sayaqda yorumlamağa çalışır, ayrı deyişlə şəmsiya bəlli bir baxış və hədəf doğrultusunda, hər növ sevgini inhirafi şahidbazlıq sevgisi olaraq görər. Şəmsiya araşdırmalarında eyləyə bilməmişdir, türlü sevgi halətlərini birbirindən ayırsın, hamısını eyni sayaqda və eyni məzmununda görər, bu

səbəblədə yazıları və kitabında verən yorumlar, böyük səpmalara məruz qalmışdır.

-Bütün bu sözlərə rəğmən, əlbətdə ki, fərroxi dən ayrı şeirlər bay sevgili haqda mövcudur, necəki fərroxi bir şeirində bay sevgilinin tündxuluğundan və ərbabi'nin üzünə durmasından yazır [qaynaq 69; s 156]

«ey oğlan hərbi boşla öpüş gətir, bu qədər hərbi və qatı lıq nə işə yarar? ey oğlan məni daş ürəkli və qatı bilmə, və daş ürəklik və qatı lıq sənə işindir»¹.

Yenədə onun «ridkan» termin ilə dediyi şeirlər ibtızal dan başqa bir şey deyillər. Bu termin daha az yaşlı uşaqlara işarə edər, [qaynaq 69; s. 50] «dostlarla tək ürək olaraq çevik mütrüblərlə, və gözəl ridkan və saqilərlə eyş dəyik»².

--səlcuqlular dönəminin şeirləri:

cənab şəmsiya şahidbaz zəhniyətilə, hər kəsi şahidbazlığa müttəhim etməyə çalışır. Örnək üçün səlcuqluların şahidbaz olduğunu isbatlamaq üçün gəznəvi dərbarının şairi olan sənayi dən misal gətirər, bilafasilə Sonrakı cümlə də belə deyər: «səlcuqlularda türk olduqları üçün şahidbaziydılar, bunu isbat etmək üçündə 500 il Sonrakı həbib usseyrdən, hətta irəc mirza dan örnəklər verər, **alt yazıda** onun sözlərini əynən gətirirəm, oxuyucu görsün bu cənab, fikrini isbatlamaq üçün müxtəlif

1-ای پسر جنگ بنه، بوسه بیار، این همه جنگ و درشتی به چه کار.
ای پسر نیز مرا سنگدل و تند مخوان، تندى و سنگدلى پیشه تست ای دل و جان [دیوان فرخی، ص. 140، 321].
2-امروز ما و شادی، امروز ما و رامش، در زیر هر درختی عیشی کنیم دیگر.
با دوستان یکدل با مطریان چابک، با ریدکان زیبا با ساقیان دلیر.
ز ریدکان سرایی چو زاله بر سر آب، بدان کناره فرستاد کودکی سه چهار.
به نیزه هر یک از ایشان ستوده غزنین، به تیغ هر یک از ایشان بسنده بلغار.
دلاورانی ز اشکال رستم دستان، مبارزانی ز اقران بیژن جرّار. [فرخی سیستانی] [قابناق 69؛ ص. 50]

dönəmləri və sözləri yanyana qoyar, və bu sözlərin arasında bir bağlantı olmadan özünün istədiyi sonucu çıxarmağa çalışır¹. [Qaynaq 69; s. 72].

Şəmsiya, səlcuqlu dönəmi şairi əmir moezzi dən (türkmənistan, nisa, m. 1048-1125) sultan məlikşah və ordusu haqda himasi bir şeir verər: [qaynaq 69; s. 75-76]

xalqın ürəyin alan bu şux səvarlar, [in şux səvaran kə dəle xəlq sətənənd,]
kimlərdən doğulublar, kimlərə bənzəyirlər, [gui ze ke zadənd və be xubi bə kə manənd]

Əsliyəti türkdülər, bu haqda şək yox, [torkənd bə əsl əndər u şək nist vəlikən,]
iyilikdə, gözəllikdə günəşə oxşayırlar, [əz xubi o zibayi xorşid zəmanənd,]
Gücdə aslandılar, ahu dular hünərdə, [şirənd bə zur o bə honər gər çə gəzalənd,]
gənc olduqlarına rəğmən yaşlıdılar ağılda, [pirənd bə əql o bə xerəd gərçə cəvanənd]²

Zəmanhının səltanı və ordusu haqda belə bir himası şeiri, şahidbazlıq örnəyi kimi vermək yalnız şahidbaz və normal dışı bir zehniyyətdən nəşət tapabilər və Təbiətən bu zehniyyətin sağlamlığından söz aparmaq o qədərdə ağılcı bir tutum olmayacaqdır.

Bütün bu sözləri deməkdən əmac budur, müxtəlif tarixi və ictimai dönəmləri təcziyə təhlil etmək üçün o dönəmləri müxtəlif zaviyələrdən və açılardan tanımaq böyük özən və təlaş istər və araşdırmacının görəvi olduqca tərəfsiz bir mövqeyətdə durmaqdır, və əlbətdə təbiidirki heç kəs yüzdə yüz tərəfsiz qonum da olabilməz, amma şəmsiya haqqında çox açıq aydın şəkildə bunu demək mümkündürki o yalnız tərəfsiz olmağı buraxmayıbdır, bəlkə özüdə söylədiyi sapma mövzuların içində gərq olmuşdur və ilgili və ilgisiz hər kəsi və hər kitabı və hər şeiri şahidbazlığa müttəhim etməkdən zövq almaqdadır.

1-«درکتاب تاریخی در باب غلامبارگی شاهان و وزیران و رجال دولت سلجوقی مطالب فراوان شگفت آوری است و بقول سنایی:» پادشا را ز پی شهوت و آرزو، رخ به سیمین برو سیمین صنمست. صوفیان را ز پی رندان کام، قبلهشان شاهد و شمع و شکمست. همه بدگشته و عذر همه این، گر بدم من نه فلان نیز همست.

2-شعرین قالانی بئله دیر Şeirin qalanı belədir : [قایناق 69؛ ص. 75-76]

شاهان جهان در کفشان جمله اسیرند، شیران عرین یا دلشان جمله عراندند.

ترکان یعیها گرچه گراندند و همهکس، ردر حسرت ایشان چو منی دایم از آنند.

چون رایت منجوق ملکشاه ببینند، [چون نامۀ طغرای ملکشاه بخوانند. [امیر معزی]

--Eynən gəzənəvi dönəmi kimi səlcuqluların ilk dönəmlərində, fars dilində, şahidbazlıq haqda sözcüqlər çox yayqın deyildi, ama son dönəmlər və xüsusən 12. Yüziylın orta və sonlarına doğru fars ədəbiyatı şahidbazlıq düşüncəsinə doğru gedər. Xüsusən ənvəri (əbivərd-bəlx və ya təbriz, m. 1126-1189) kimi şairlərin şeirlərində və ya nüzhətülməcalis kimi kitablarda bu terminləri bolluca görmək olar [qaynaq 69; s. 79-84]. və ya fars dilində «شهر آشوب» şəhr aşub» adında bir növ şeirdə, şəhr və ya məşəğil haqda şeirlər deyilərək ümumen şahidbazlıq məzmunlu sözlər deyilir. Məsud səad səlman (lahur, m. 1046-1121) şeirlərində belə örnəkləri görmək mümkündür.

Ədəbiyatda Azərbaycan səbki (səbke azərbaycani):

səlcuqlular dönəmində, fars ədəbiyatında ümumen Azərbaycanlı şairlərin yaratdığı bir yontəm ortaya çıxar. [Qaynaq 69; s. 91].

Bu dönəm quzeydə ümumen şirvan şahları höküm sürürdülər, burada olan əbuləla, gəncəvi, xaqanı, nizami, fələki şirvani, mucirəddin biləqani, özəl bir səbkə şeir deyirlər, və bu səbk və yontəmə Azərbaycan səbki deyilirdi. Burada cənab şəmsiya kitabında ən önəmli etirafı və haqlılığı ortaya qoyar, verilən mətləb eynən belədir [qaynaq 69; s.92]: «bu dönəmin əsərləri çox azdır, «nizami» daha çox məsnəvi deyirdi, zahirən nəzərə gəlir Azərbaycan səbkində şahidbazlıqdan Elə bir xəbər yoxdur, ama əslində belə deyildi, Xaqaninin gəzəllərində, bay sevgilidən söz gedər, ama bu haqda yəni oğlan və gəlam sözləri onlarda çox az işlənir». Şəmsiya bu etirafına rəğmən yenədə bir sıra yerlərdə doğru düzgün söz danışmır, əvvələn bu cür şairlərin yazıları az deyil. saniyə yuxarıda işarə olduğu kimi cənab şəmsiya hər bay sözünü şahidbazlıq olaraq görər və bu mövzu onun şəxsi zehniyyətindən qaynaqlanan bir məsələ dir. O Xaqani dən iki şeirə işarə edər, ama bu şeirlər onun iddiasını isbatlamağa yetərli görünmür. Xaqaninin şeiri kamil halda alt yazıda verilmişdir burada yalnız

ilk beyti tərcümə olunur¹: «gecə yarı tam sərxoş halda qapıma gəldi, o günəş üzlü but və yaqut dodaqlı ay. Döydü qapını və səslədi ey ğulam, dedim əcəba kimdir bu zaman qapını döyən»

bu şeirdə əsla bay sevgilisindən söz getmir və hətta həman sevgili aşıqə [şeyrdə raviyə] səslənirəkən onu ğulam kələməsiylə səsləyir və bu növ kələmənin aşıqə söylənilməsi, şəmsiyanın zəhniyyətinin tərsinə, aşıqin bay, və sevgilinin bayan olmağına sübutdur.

Sonrada fələki şirvani dən bir şeir verər, əlbətdə burada müxatəbin kim olması önəmli dir, və kitab bu haqda bir araşdırma aparmayıbdır. Bu haqda önəmli bir məsələyə təkid olunmalıdırki, burada hədəf bunu demək deyilki Azərbaycan səbkində şeir deyən şairlərin əsla qusurları olabilməz və bunlarda sapma yoxdur, təbiidirki hər bir insan və hər bir şair müxtəlif dövəmlər türlü ruhiyata sahib olabirlər və nomsal düşüncədən tutub hətta tanrıdan belə şikayətə qədər və ayrıca açıq və eşcinsəllik məzmunlu şeirlər deyə bilirlər, ama bir şarın bütün yazlarını və yaşamını və düşüncəsini, bir və ya bir neçə şeir əsasında yorumlamaq, gərçəkliyə uyğun bir iş deyil. Əlbətdə Sonrakı bölümlərdə görəcəyimiz kimi bəzi məruf fars şairlərinin şeirlərinin böyük bölümü şahidbazlıq olduğu səbəbiylə onlara bu sayaqda yorumlamaq gərçəklik çərçivəsində olduğu təbii olabilir.

Nəsimi: cənab şəmsiya [qaynaq 69; s 118] yenədə ğərəzli bir təlbisə əl atar, o «eşqe sufiyanə, qaynaq 134» kitabına göndərmə verərək, nəsimi'nin şahidbazlıq üzündən dərisinin soyulduğunu yazır, şəmsiya

1- مست تمام آمده است بر در من نیم شب، آن بت خورشید روی و آن مه یاقوت لب.
 کوفت به آواز نرم حلقه در، کای غلام، گفتم کاین وقت کیست بر در ما ای عجب.
 گفتم منم آشنا گرچه نخواهی صداع، گفتم منم میهمان گرچه نکردی طلب.
 او چو در آمد ز در بانگ برآمد ز من، کاینست شکاری شگرف وینت شبی بوالعجب.
 کردم برجان رقم شکر شب و مدح می، کامدن دوست را بود ز هر دو سبب.
 گر نه شبستی رخس کی شودی بی نقاب، ورنه میبستی سرش کی شودی پر شغب.
 گفتم اگرچه مرا توبه درست است لیک، در شکم طرف شب با تو به شکر طرب.
 گفتم کز بهر خرج هدیه پذیرد ز من، عارض سیمین تو این رخ زرین سلب.
 گفتم که خاقانی روی تو ز رفام نیست، گفتم معذور دار زر ننماید به شب. [خاقانی، غزل 15]

burada hər yol yöntəmdən yararlanır bəlkə özünün şahidbaz zehniyyətini, bu işlə heç bir ilgisi olmayan ünlü şairlərədə yapışdırın, halbuki o Kitabın mətləbini tərif edərək yazısında gətirər. «Eşqə sufiyanə» kitabında, nəsimi`nin şahidbazlıqla ilgisinin olmadığı yazılar, ama şəmsiya bu sözləri həzf edər. Bundan başqa bu sözədə işarə olunmalıdır, cənab şəmsiya yalnız ittiham və iftira vurmalarla yetinmir, bilimsəl araşdırma qurallarına, və səndi düzgün vermə əməntdarlığına və əxlaqsal dəyərlərə və meyarlarada heç bir şəkildə uymaq istəməz, şəmsiya, ya nəsimi`nin şeirlərindən xəbəri yoxdur və ya ayrı hədəflər doğrultusunda bu şeirləri və möhtəvasını bilmək belə istəmir. Təbiətən bu sayaqda yürüyərək, bilgisizliyini; irqçı kəsimplərə arxalanaraq, onların vasitəsiylə, ünlü yazər kimi sunularaq; gizlətməyə və itirməyə çalışır.

Ismailiyə: söz kunusu kitab, bir bölümündə ismailiyə qrupu və onun başçısı həsən səbbah (m. 105-1124) və onun törəmələrinin şahidbazlığına işarət edər [qaynaq 69; s 92-93].

İşarə olunmalıdır, bu qrup da olan səpmaların bir sıra təməl dəlilləri vardır, onların başında nomsal səpmalar, əskicilik, və fəlsəfə- ağıl və bilim qarşıtlığı düşüncələr gəlir, onların islam dinindən səpmaları haqda əllamə təbatəbayi, «islamda şiilik»¹ kitabında çox dərin incləmlər verər, onların nə qədər islam qarşıtı olduqlarını təsbit edər, eyn halda markopolo səfrnamə sinin, həşəşun haqda təsbitləri önəmlidir. şii dünyasının böyük alimə nobəxəti, yazdığı ferəq üşşie kitabında, bucür qruplar haqqında gəliyəçi sözünü işlədər və dəyərlə tarixi bilgiler verər. Əllamə təbatəbayi ismailiə və qəramətə qrupları haqda belə yazər «qaynaq 95»:

«o dönəm (3. Və 4. Yüzlərdə) bir iddə altıncı imamın oğlu ismailə iqidə edərək onun mehdi olduğuna inanırdılar, onların inancı, ulduza tapınanların inancına oxşayırdı,

1-قائناق 95: شیعه در اسلام، علامه طباطبائی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپخانه حکمت، چاپ8، 1360، صفحه35-37، 3-شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان. و قائناق 62؛ فلسفهنین اساسلاری، 2. جلد، صفحه، 68-71

sənə 278. Hicri ilində adi bilinməyən bir xozistanlı şəxs, kufə çevrəsində xalqı, bu məzhəbə dəvət edirdi, obeydullah da 296. İldə zühur etdi onlara nəzariyə və müstəliyə də deyilirdi, səbbah adında biridə bu qrupdanıydı, onlardan biri əhməd qərmət adında əraqda iş başına gəldi, o, yeni namaz gətirdi xəmr kimi şeyləri əbahə etdi, bir iddəni öz dövrəsinə yığaraq xalqın malını talanlayırdı, onların qanını töküdü, həccə gedənlərin yolunu kəsirdilər mallarını alırdılar, on minlərcə həccə gedənlərdən öldürdülər, hicri 311 də (m. 923) bəsrəni və 317 də(m. 929) məkkəni aldılar və xalqı qılıcdan keçirdilər, kəbəyə girdilər və onun örtüyün cıraraq aralarında bölüşdülər və həcəruləsvəd daşını yəməinə apardılar, o daş 20 il onların əlində idi.

Əllamə təbatbayının yazdığına görə bu qrup o qədər qan tökdülər ki ümum müsəlmanlar onlardan bezar oldular, və onların islamdan xaric olduqlarını elam etdilər».

Bir sıra müvərrixlərin dediyinə görə bu qruplar xaçlı talançılarda yardım edirdilər və xaçlılarla savaş halında olan müsəlman türklərə hücum edirdilər, onların qanın töküldülər. Yenədə batiniyə qolu haqda səyyahların və özəlliklə batılı səyyahların yazılarında rast gəlirik. Önemli səyyahlardan italiyalı markopolonu örnək göstərə bilərik.¹

İtaliyalı səyyah markopolu (m. 1254-1324) bu bölgələrdən keçərək öz xatirələrində, həşəşun qrupu haqda belə yazır: onların başçısı [həsən səbbah və canişinləri], bir sıra gəncləri özünə tərəf çəkərək, onlara uyuşdurucu və həşiş maddəsi verər və onları bilincsizləşdirərdi, sonra onları gözəl bağa aparırdılar, gözəl qızlar və içkilər arasında buraxardılar, onlar bilinclərin taparaq özlərini cənnətdə fərz edirdilər, neçə gün orada qalardılar, sonra onlara yenə uyuşdurucu verərək oradan ayırdılar, və başçı onlara deyirdi sizlər hardaydınız, onlarda deyirdilər cənnətdə idik, başçı deyirdi əgər mən istəsəm yenə də oraya gedərsiniz, və beləliklə onlar başçının buyruğu altına girərdilər.

1- قایناق 151: ابراهیم قفس او غلو، سلجوقلو ملکشاہ، پرویز شاہمرسی، قایناق 62؛ فلسفینین اساسلاری، 2. جلد، ص 68-71

Ətar: ətarında bu haqda çoxlu şeirlərinə işarə etmək olar, Əttar bucür şeirlərində, özünü aql və fəlsəfə və bilim adamı kimi sunar. Ama o zamanın əhvalını görərək naçarən, bu məsləki boşlayar və məlamiliyə və şahidbazlığa üz gətirər.

«Qaynaq şeirin anlamı: mən zahid idim ama bir tərsabəçə (tərsa oğlan uşağı) məni dindən etdi və indi naçarən butkədə də (butxanada) sakin olmuşam»¹. [Qaynaq 100;]

əraqı səbki: fars ədəbiyatında əraqı səbk özünə xas yerə sahibdir, bu ədəbiyat səbki və yontəminin ən məruf təmsilçiləri sədi, Hafiz və mevlana dır. [Qaynaq 69; s. 142]

sədi :şəmsiya sədi haqda bu mətalibə işarə edər [qaynaq 69; s. 142]: «mərhüm məmədəli fruği, sədi kollyatının təshih edəni öz müqəddimə sində belə yazar: əlyazma nüsxələrdə onun bir sıra pozqun² nəzm və nəsrilərlə, (məsələn həzliyat, əlməzahik və xəbisat), onlar yayılan kitablarda həzf olubdu».

Sədinin şeirlərindən şahidbazlıq haqda bir neçəsinə işarə olunur: [s.146] : sədi xəttə səbz sevər, hər cür çuval tikəni sevməz³.

Sədi bir şeirində belə deyir: «zərtəştî tərîqətinə görə şahidbazlığa məruz qalan fərdə, çox pul verməməmək lazımdır»⁴. [Qaynaq 69; s. 148]

öyüd nitəlikli bir şeirlə, şahidbazlıq haqda danışar, və belə deyər: «onlarki nəzəri həram bilirlər, həram iş görürlər və xalqın qanının həlal edirlər.»⁵.

1-ترسا بچه ايم افكند از زهد به ترسايی، اکنون من و زُئاری در دیر به تنهایی.

دی زاهد دین بودم، و سجاده نشین بودم، ارباب یقین بودم، سر دفتر دانایی.

امروز دگر هستم، دُردی کشم و مستم، در بنگده بنشینم، دین داده به ترسایي. [عطار]

2-بو کلمه مستهجن کلمه سینین پیرنه ایشله نیبیدیر.

3-سعدی خط سبز دوست دارد، نه هر الف جو الدوزی. [سعدی]

4- زر به امرد کسی دهد به گراف، که نداند طریقت زردشت. [سعدی]

شمسینین دندیگینه گُوره اسکی کتابلاردا مجوسی لر، شاهدبازلایغا متهم دیلر.

5-جماعتی که نظر را حرام می دانند، نظر حرام بکردند و خون خلق حلال. [سعدی]

«Sədinin adı hər yerdə şahidbazlığa adandı, və bu eyb deyil və bizim məzhəbimizdə təhsindir.»¹

Sədi bustanın 7. Babında ataları, övladlarını qorumalarını söylər:

«vəqti oğlan on yaşdan ötəyə keçdi, naməhrəmlərdən uzaq durması söylənilməlidir»².

Sədi bir hikayətində, şahidlərin, xətləri çıxmadan, şahidbazlığa məruz qalmalarını təqbih edər [guya sonra işkalı yoxdur]. [Qaynaq 69; s. 149]

bir şeirində öyüd şəklində belə deyər: bir qrup, gözəl oğlanlarla otururlar, guya ki özlərini pakbaz və sahib nəzər bilirlər³. [Qaynaq 69; s. 152]

-bir hikayətində sufilərin «biz şahid cəmalında tanrının süni(yaratma) və yaranışını görürük» sözlərinə həmlə edər və deyər niyə bəs bir günlük uşaqda və ya məsələn dəvədə bunu görmürsüz⁴.

Bustan`da (qənaət babı) bir hikayədə deyər: «biri, şahidbazların qorxusundan, oğlunun başının tükünü qırar, ama o simitən adamlar əl çəkməzlər. Guya bu tədbir onları dəf etməyə yetməz və onlar deyərlər, biz onun tükünə yox xuyuna urək bağlamışıq»⁵. [Qaynaq 69; s. 153-154].

Sədi bir şeirində, şahidbazlığın nə qədər yayqın olduğunu yazır, «bir yerdədə şahidbazlığa eyləsinə həssas idilər ki hətta uşaqda şuxluğu pis bilirdilər»⁶. [Qaynaq 69; s. 155].

Sədinin yazılarında, şahidbazlıq haqda ən yaxşı qaynaq, gülüstanın 5. Babıdır. [Qaynaq 69; s. 156] bir yerdə deyir: bir danşmənd gördüm ki birinə mübtəla idi...[Qaynaq 69; s. 159, gülüstan s. 137]⁷. Bir dastan da

1-نام سعدی همه جا رفت به شاهد بازی، و این نه عیب است که در مذهب ما تحسین است. [سعدی]

2- پسر چون ز ده بر گذشتش سنین، ز نامحرمان گو فراتر نشین. [سعدی]

3- گروهی نشینند با خوش پسر، که ما پاکبازیم و صاحب نظر. (سعدی)

4- نگارنده را خود همین نقش بود؟ که شوریده را دل به بغما ربود. (یعنی خداوند برای بردن دل عشاق فقط همین یک نقش را داشت). چرا طفل یکروزه هوشش نبرد؟ که در صنع دیدن، چه بالغ چه خرد.

محقق همان بیند اندر ایل، که در خویرویان چین و چگل. (بوستان خزائن، ص 332)

5- پسر خوش منش باید و خویروی، پدر گو به جهلش بینداز موی. (سعدی)

6- چون در پسر موافقی و دلبری بود، اندیشه نیست گر پدر از وی بری بود.

او گوه رست، گو صدقش در جهان مباحث، در بنیم را همه کس مشتری بود. (گلستان، مصحح دکتر یوسفی، 121).

شنیدم که از پارسایان یکی، به طبیعت بخندید با کودکی...

7- دانشمندی [فقیهی] را دیدم به کسی مبتلی شده و رازش برملا افتاده...

şahidbazlıq haqda belə deyər: mən gənc ikən bir gənclə ixtilata başladım¹. Ayrı dastan da şahidbazlıq haqda həmədan qazisindən danışar..² [Qaynaq 69; s. 161, gülüstan s. 143, və...]

-Sədi'nin gəzəllərində də bu haqda çoxlu ornəklər vardır, cənab şəmsiya deyər: «ama bu gəzəllər o qədər lətifdilər, bu zaman heç kəs zənn etməzki, orada sözü danışılan sevgili, bay dır, yəni zahiri qərayin sevgilinin bay olduğunu göstərməz; əmə gizli qərayin Buna dəlalət edər.» [Qaynaq 69; s. 163-164]. Burada bir neçə şeirə işarə olunur³.

Ayrı qaynaq da heyvanlarla yanaşmağa bəzi sözlər verilir, müxənnəsət da belə bir örnək vardır⁴ [qaynaq 70; s. 318]

Hafiz : Hafizin şeirlərində şahidbazlıqla ilgili terminlər, o biri şairlərə görə daha çox işlənər. Örnək üçün bir neçə şeirə işarə olunur: [qaynaq 69; s. 140] bizim nəzərbazlığımızda xəbərsizlər heyrandılar, mən beyləyəm, dahasını onlar bilirlər.

Yenə bir təzərvə [gözəl-ə] nəzər salmışam, bəlkə məni istəyə və ovlaya. Butlarda onu istə əgər gözəllikdən bilirsən, bu sözü o adam deyirki nəzər əlmi-ni bilir..⁵

Bəzən Hafiz öyüd şəklində vaizləri, şahidbazlıq məsələsində uyarar⁶. [Qaynaq 69; s. 159]

cənab şəmsiya bu sözü ortaya qoyar: «şək yox ki Hafizin gəzəllərində, qədim şairlərə tay sevgili, baydır, və həтта o eyləyəbilmişdir, al-e

1-مرا در عهد جوانی با جوانی مخالفت بود و صدق مودت

2-قاضی همدان را حکایت کنند با نعلبند پسری.

3-الا ای ترک آتش روی ساقی، به آب باده عقل از من فرو شوی.

چه شهر آشوبی ای دلیند خود رای، چه بزم آرایی ای گلبرگ خود روی.

شب است و شاهد و شمع و شراب و شیرینی، غنیمت است چنین شب که دوستان بینی.

همه کس را تن و اندم و جمال است و جوانی، وین همه لطف نادار تو مگر سرو روانی.

سرمست بتی لطیف و ساده، در دست گرفته جام بادی. (سعدی)

4-خری بیابید سفید و فربه...

5-در نظربازی ما بیخبران حیرانند، من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند.

دادهام باز نظر را به تئزوی پرواز، باز خواند مگرش نقش و شکاری بکند. [تندرو ویا قرقاویل، گوزل بیر قوش آدیدیر]

از بتان آن طلب ار طالب خُستنی ای دوست، کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود. [حافظ]

6-واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند، چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند. [حافظ]

müzəffər şahlarına sevgili ünvanında şeir desin, və bəzən fərrox adında bir ğulama şeir deyər¹. [Qaynaq 69; s. 165]:

bəzən sevgilinin saqqalına işarə edər, və özünü nəzərbaz və rend bilir². [Qaynaq 69; s. 166]

«ustad zərrinkub Hafiz dönəmini açıqlarkən belə deyər: eşcinsəllik o dönəmdə yayqın idi, xaniqah və mədrəsədədə olabilirdi, o zaman türk şahları hökm sürərdilər, hətta yəzd atabəyi «hacı şah» bir gözəl bay üçün Elə iftizah yararadarki höküməti əldən gedər. [Qaynaq 69; s. 167]

Hafizin şeirləri bir tərəfdən mədh və övgünü, digər tərəfdən bay sevgilini ortaya qoyar, Məsələn Hafiz bir yerdə, şah şeyx ishaq'ın vəzir, qövm əddin həsən üçün bir şeir deyər, şəmsiya'nın nəzəricə əgər şeirlərdəki sevgili, bay olmasaydı, Hafiz kimi şairlər, eyləyə bilməzdilər Elə şeirlər desinlərki həm mədh sözü olsun və həm aşiqanə olsun³. [Qaynaq 69; s. 167]

Hafizin digər şeirlərinə də işarə etmək olar⁴. [Qaynaq 69; s. 260]

-son olaraq hafizdə moğbəçə və tərsabəçə, və bucür kələmələr haqda deyilən şeirlərə işarə olur: [qaynaq 63; cəld1, s446].

1- دل من در هوای روی فرخ، بود آشفته همچون موی فرخ.
خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش، خداوندا نگه دار از زوالش.
گر آن شیرین پسر خونم بریزد، دلا چون شیر مادر کن حلالش.
می‌فکن بر صف رندان نظری بهتر از این، بر در می‌کده می‌کن گزری بهتر از این.
دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم، مادر دهر ندارد پسری بهتر از این. [حافظ]
2- خط عذار یار که بگرفت ماه از او، خوش حلقه‌ایست لیک به در نیست راه از او.
هر که را با خط سبزت سر سودا باشد، پای از این دایره بیرون نهد تا باشد.
میخواره و سرگشته و رندیم و نظرباز، وان کس که چو ما نیست در این شهر کدام است [حافظ]
3- مرا عهدیست با جانان که تا جان در بدن دارم، هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم. [حافظ]
4- گوش کن پند ای پسر و از بهر دنیا غم مخور، گفتمت چون در حدیثی گر توانی داشت هوش.
پیران سخن ز تجربه گویند گفتمت، هان ای پسر که پیر شوی پند گوش کن.
عمر بگذاشت به بی‌حاصلی و بوالهوسی، ای پسر جام می‌ده که به پیری برسی.
در مکتب حقایق پیش ادیب عشق، هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی.
گر آن شیرین پسر خونم بریزد، دلا چون شیر مادر کن حلالش.
به هوای لب شیرین پسران چند کنی، جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده.
چند به ناز پرورم مهر بتان سنگ دل، یاد پدر نمی‌کنند این پسران ناخلف.
پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی، طمع مهر و وفا زین پسران می‌داری.

«Mutluluq və ya səadət və xoşbəxtlik ayrılıqçı gələnkədə daha çox eşəysəllikdə özünü göstərir, moğbəçə kələməsi, müin sözlüyündə balaca oğlan uşağı və oğlancığ mənası daşıyır, və eşəysəl bir anlam daşıyır, bu qrupun şeirlərində ona qutsallıq yaratmaq istənir. Bu kələmə daha çox, meyhanada işləyən zərtəşti oğlan uşağı mənasındadır. Türk gələnəyində belə bir tutum yox dərəcədə olaraq, nadir hallarda işlənir, türk ədəbiyyatında yurdsevərlik, və ərđəmlik və fəzilət; səadətin, əslə motivləridir.

Moğbəçə kimi kələmələr nəsimi'nin türkcə əsərlərində görünməməkdə dir. Nəsimi mutluluğu təməmə ərđəmlikdə və fəziltdə görər, səadəti insanın özünü tanımaqda və bu vəsilə ilə də tanrını tanımaqda görər, mevlana xoşgörünü və insanlara xidməti, ən böyük mutluluq görər.

Füzuli farsca divanında və yenədə türkcə divanında bir dəfə bu sözcüyü işlədə. Füzuli əsərlərində insanlar arasında təsamüh və təsahül-ü kilid kimi verər.

Bəng və badə kitabında, moğbəçə kələməsi mənfi mənada işlənər: (sefət`e mey kə həst naməşru: naməşru olan mey haqqında), bu dastan əsasında bir yaşlı adama, ağrı və dərddən qurtulmaq üçün mey təcviz olur, o meyl edərək, mütrüb və moğbəçə istər və sonra ondan kam almaq istər, moğbəçə qarşılığında yaşlıya dinini buraxmağı və onun dininə geçməyi söylər, və oda dinin boşlar; füzuli şeirin sonunda myin zərərlərindən danışar. Bu şeirdəndə anlaşılaçağı kimi moğbəçə, eşəysəl yarar üçün zərtəşti dinində olan uğlancığ mənasındadır.

«Moğbəçə mütrübi çəkib avaz, Elə di qarşısında cəlvə və naz.

ey meye zəştıxu, budur əməlin, din o dünyaya çoxdurur xələl-in.»

Füzuli farsca və türkcə divanında birər kəz qutsallaşdırma anlamında bu kələməni işlədə:

«könlüm eşqinlə rüsvayə cəhan oldu bu gün.

Qəlbimin gizli olan dərđi əyan oldu bugün.

Badə dən moğbəçə dən tapdı, xudaya, nə səfa.

Ki könül mötəkef-e deire muğan oldu bugün.

Moğbəçə termininin türk ədəbiyatında nadirən işlənməsinə rəğmən Hafizin şeirlərində açıq şəkildə həz və mutluluq üçün doruq nuqtələrdə yer alar, bu kəlamə dolayısız şəkildə səkkiz yol işəlnsə də dolayılı şəkildə çox yerdə işlənməkdədir. Və bəzən tərsa bəçə şəklində işlənər.¹»

Mevlana: şəmsiya kitabında şəms təbrizi və mövləvi dən bir neçə sayılı öyüd şəklində şeir verər, əlbətdə dolayılı şəkildə onu şahidbazlığa yapışdırmaq istər ama bu işdə əsla bir uğur qazanabilməz. Yalnız buna işarə edər : «şəms təbrizi buna inanırkı cəmalı yalnız bayanlarda aramaq gərəyir nə əmrəd baylarda» mövləvi «əmrəd baylara» əsla xoşgörülü baxmaz» [qaynaq 69; s 123].???

Burada bir nüktəyə işarə etmək gərəyir, mövləvi və hətta nizami gəncəvi kimi alimlərin əsərlərində, şahidbazlıq haqda aydın şəkildə bir iz bulunmadığına rəğmən, şəmsiya və bu axıma bağlı əfradın, bütün təlaşları bu yöndədirki, dolayılı dolayısız, onları bu cür görüşlərə bulaşmasını göstərmiş olsunlar, şəmsiyada kitabında, bu məzmununda, hətta bir beyt şeir belə, göstərəbilməyərək, müxtəlif yerlərdə cümlələri Elə birbirinə quraşdırırkı mövləvinin bucür görüşlərlə ilgili göstərsin, əlbətdə balaca diqqət də, şəmsiya və bu tip əfradın, nə qədər təlbisçi olduqlarını açıq aydın göstərəbilir².

Əlbətdə burada Buna Diqqət olunmalıdır, necəki cənab şəmsiya türk ədəbiyatını oxumadan və onlardan örnək verəbilmədən, kitabının hər yerində, bütün suçu, türklərin boynuna atmaq istir, həman sayaqdada,

1-گر چنین جلوه کند مغیبه باده فروش، خاکروب در میخانه کنم مژگان را.
مغیبه ای می گذشت راه زن دین و دل، در پی آن آشنا از همه بیگانه شد.
آمد افسوس کنان مغیبه باده فروش، گفت بیدار شو ای ره رو خواب آلوده.
نغز گفت آن بت ترسایچه باده پرست، شادی روی کسی خور که صفایی دارد.
یا رب این بچه ترکان چه دلیرند به خون، که به تیر مژه هر لحظه شکاری گیرند. [حافظ]

2-Qeyd olunmalıdır şahidbazların şeirlərində işlənən bəzi kəlamələr, eynən mövləvin şeirlərində işlənər ama şeirin möhtəvası onların nəsihət və öyüd amaçlı olduğunu göstərir, necə ki füzulinin şeirlərində bucür şeirləri görə bilmək mümkündür. Mövlana bir şeirində, şəriəti [qəşri şəriəti] məzəmmət edərək, hətta özgə bir dini ona tərcih verər, necəki tərsa bəçə haqda belə deyər: istəram ki süfilər xirqə sını geyəm, ama tərsa bəçə (məsihi şahid və gözəl) bu işi düz bilməz. [مولوی]. «خواهم که زُتار دو صد خرقة نماید، ترسا بچه گوید که بیوشان که نشاید.» [مولوی].

mövləvi və nizami gəncəvi kimi alimləridə, yalnız türk olduqları üçün tələbislə bu sapmalara yapışdırmaq istir, əlbətdə bu fəsilin ilk bölümündə işarə olduğu kimi, mövləvi və ya nizami kimilərin, fəlsəfə, ağıl və bilim haqda, mənfi baxışları olabilir ama bu baxış onların şahidbazlıq sapmalarına meyilli olduğuna əsla dəlil təşkil etmər. Mövləvi və nizaminin etnik kimliyi haqda yalnız iki bitə işarə ilə kifayətlənirəm.

Mənə yabancı deməyin, məndə sizlərdənəm, yalnız sizin şəhərlərdə özümə bir ev bulmağa çalışıram

Qiyafətən düşmənlərə bənzəsmə düşmən deyilm, hindi (fars) deməyimə rəğmən əslim türkdür¹.

Və nizami'nin bu haqda bir şeiri yetərli olacaqdır.

Mənim atam və onların ataları türküydülər, ərđəmlikdə hərħəsi bir qurduydular².

Səfəviyə dönəmi: şəmsiyyə belə deyər: «bu dönəm, şahidbazlıqla ilgili ən ünlu şair cami dir, onun sözlərini əhməd qəzali və ohəddəddin kirməni haqda vermişik, ayrıca bu dönəm yazılan «məcalis ülüşşaq» adında bir kitab 908 hicri də yazılar, yazarının sultan hüseyin bayqra, və bəzəndə kəmaləddin hüseyin güzərgahi olaraq bildirərlər. Şahidbazlıqla ilgili, tarixi rical haqqında bir sıra mətalibi bu kitabda görmək mümkündür, bu kitaba görə iskəndər məqduni, sədəddin təftazani, mir seyid şərif corcani, və digərlərinin bay sevgililəri varıydı. Mütəssifanə Kitabın təshih edəni, Kitabın bir sıra mətalibini həzf etmişdir o müqəddiməsində yazar: təshihlər, yazarın bəzi sapmalarını təmizləmək üçün yapılmışdır.» [Qaynaq 69; s. 183]

Bu kitabda möhyəddin ərəbi'nin şahidbazlığı haqda bir sıra mətalib verilmişdir. [Qaynaq 69; s. 187]

Teymur dönəminin son çağları, «məktəbə vüqu» adında yeni bir mübtəzəl ədəbi məktəb ortaya çıxar və bir qərn idamə tapar. Və

1-بیگانه مگویید مرا زین کویم، در شهر شما خانه خود می جویم.
دشمن نیم ارچند که دشمن رویم، اصلم ترک است اگر چه هندی گویم (...اگر چه دری گویم) «مولوی».
2-پدر بر پدر مر مرا ترک بود، به فرزانگی هر یکی گرگ بود. «نظامی گنجوی».

şahidbazlıqla ilgili mətalib yazarlar, bu məktəbin əsl təmsilcilərindən, lisani şirazi(ö. 941)dir, bəziləri onu bu məktəbin qurucusu olaraq bilirlər, ayrıca şəhidi qumi, mirza şərəf cəhan, şanı təkəlu, digər ünlülərindən idilər. [Qaynaq 69; s. 198]

Vəhşi bafiqi(ö. 991) bu məktəbə bağlı olaraq, bu haqda şeirlər yazır, onun ən məruf və gözəl şeirlərindən birinə işarə olunur. Bu şeirdə sevgili, baydır, ama əmdən o şeirin bununla ilgili bəndini həzf edirlər.

Dostlar mənim pərişan halimin şərhinə,
və bu gizlin dastanıma qulaq verin...

Bir zamanlar mən ürəklə bir məhəllə sakin idik,
burada bir ərbədəçi but üzlüyə valeh idik...

Ümumen şeirlərdə aşağıda yazılan bəndi həzf edirlər. [Qaynaq 69; s. 217]

ey oğlan nə qədər səni özgələrlə görüm,
və özgələrin qədəh ilə, məst görüm¹.

-Şəmsiyaya görə tərsa bəcələrin vəziyyəti daha təhlükəli idi, və bu haqda bəzi şeirlərə işarə olunur: **əraqi** ki şahidbazlıqda adlım idi belə deyər²:

Bir şux tərsabçə, hər müsəlmanı yoldan çıxaran... [Qaynaq 69; s. 224]

-bu dönəm səfəvi şahlarının şahidbazlığa bulaşdığı haqda çoxlu hikayələr yazarlar, xüsusən vənizlilərin səfərnəmələrində bunlara rast gəlmək olar.

Rüstəm üttəvarix kitabındada belə məsələlərə işarə olunur [qaynaq 69; s. 227]

1-دوستان شرح پریشانی من گوش کنید، داستان غم پنهانی من گوش کنید...
روزگاری من و دل ساکن کوی بودیم. ساکن کوی بُتِ عربده جویی بودیم...
این همه مشتری و گرمی بازار نداشت، یوسفی بود و ولی هیچ خریدار نداشت...
بند حذف شده در کتابها

ای پسر چند به کام دگرانت بینم، سرخوش و مست ز جام دگرانت بینم
مایه عیش مدام دگرانت بینم، ساقی مجلس عام دگرانت بینم،
تو چه دانی که شدی یار چه بی باکی چند، چه هوس ها که ندارند هوساکی چند. [وحشی بافقی]
2-ترسا بچه یی شنگی، شوخی شکرستانی، در هر خم زلف او گمراه مسلمانی.
سر مائده عیسی افزوده لیش حلوا، وز معجزه موسی زلفش شده ثعبانی،
ترسا بچه یی رعنا از منطق روح افزا، صد معجزه عیسی بنموده به برهانی.

-şahidbazlıqla ilgili Sonrakı dövənlərdə, ən ünlü təmsilci irəc mirzadır, onun şeirlərinə burada işarə olunmur, yalnız bu sözlünə Diqqət çəkilirki guya o, şahidbazlıq kimi sapmaların bu toplumda yayqın olmasının əslilətini, toplumda bayanların hüzurunun olmaması olaraq bilir¹. [Qaynaq 69; s. 253]

Yenədə 69. Qaynağın son bölümündə, və qaynaq 70 də, sədra haqqında bir sıra ittihamlar verilər. [Qaynaq 70; s. 291], **riçard berton** da bucür pozqunluğun, fars(iran) toplumunda daha dərin olduğuna işarə edər. [Qaynaq 70; s. 295]

5-4-bəlli kəsimplərin sapmalarını bütün topluma ayid etmə xəstəliyi

Bu bölümün son bölməsində şəmsiyanın kitabı və onun verdiyi yorumlar haqda və bununla əlaqəli bir sıra açıq və aydın suallar verməyə çalışacağam.

Cənab şəmsiya mövzunu Elə mətrəh edir guya bütün toplumun, işi gücü, təmamən eşcinsəllik əsasında qurulubdur. Yəni şəmsiya birsıra xas kəsimplərin içində olan sapmaları, bütün topluma mal etmək istər, demək olar, bu Kitabın ən böyük sapması budur. Və böyük ehtimalla bu baxışın qaynağı, cənabın öz şəxsi düşüncəsində yer alır beləki vəqti insan eleşdirəl baxışla bu kitabı oxuyarsa mütəvəccih olur, şəmsiya yeryer bu işin zərəfətlərin Elə tərifləyirki guya bu işdən və bunları söyləməkdən zövq alır, örnək üçün səfhə 215 də vəhşi bafiqi, və səfhə 153 də sədi`dən danışarkən, onların şahidbazlıq haqda şeirlərinin, nə qədər məhərtli, vələ edici, şirin və gözəl olduğona dönə dönə işarə edər.

Burada bir neçə önəmli məsələ ortaya çıxar: ilk olaraq indilikdədə hər bir şəhrdə yaşarsaq və ya məsələn tehranın hər bir böyük məhəlləsində yaşayarsaq və bir balaca araşdırarsaq, toplumun müxtəlif kəsimplərini ayırmaq mümkündür. Örnəyin oğru kəsimplər təqribən tanınmış

1-که یارب.. خود چه کارست، که بر وی عارف و عامی دچارست؟ [ایرج میرزا]

kəsimlərdilər, qaçaqçılar bəlli bir qrup kimi tanınar, adam qaçaqçıları bəllidilər, uyuşdurucu satanlar tanınmış əfraddılar, eşeysəl sapqınlığa bulaşmış bayanlar bəllidilər, bunların yanında eşeysəl sapmalara bulaşmış baylarda tanınan fərdələrdilər.

Əgər biz gəlib yalnız qaçaqçıları analiz edib, bütün toplumu eyləmiş kimi göstərmiş olarsaq əsil sapma burada ittifaq düşər, yəni bu halda əsil sapma qaçaqçılıq məsələsinin analizi məsələsində yox, bəlkə bütün toplumu Elə görmə baxışı məsələsində olacaqdır.

Yəni fərzən mən-e növi, bütün ömrümü mürur etdikdə görürm, Məsələn qərəzyadında, xoyda, urmiyədə, tehranda və təbrizdə, yaşadığım dönmədə belə sapma qrupların, bəlli məhdudələrdə olduqlarını eşidirdim və görürdüm. Təbiətən qərəzyadın kimi balaca yerdə bucür qrupları sayarsaq, Şayəd bir əlin barmaqları olar, ama tehran kimi yerdə onlar daha çox olabilir, hər halda bucür kəsirlərin hər biri ən azından mənim gördüyüm qədər heç bir toplumda bir əlin barqları qədər fayzlərə qaldırmaq mümkün olmayacaqdır. Bu sözlərə ətfən, burada bu eşitdikərimi və gördüklərimi, sapma bir hərəkət kimi görmək və onları analiz etmək və ya özümüzü, çevrəmizi, ailəmizi və ya yaxınlarımızı, onlardan qorumaq və uyarmaq, bir şeydir, ama bütün insanları və toplumu, yanlışlıqla bu işə bulaşmasını önə sürmək ayrı bir şeydir.

-Əlbətdə kamilən təbiidirki, saydığımız bu kəsirlərin hər biri, toplumsal şərayitə görə, oran cəhətindən dəyişə bilər, fərzən savaş olan bir dönlər mümkünür oğruluq kimi bir olqu dahada çoxalsın, və ya eşcinsəllik sapmaları artsın və doğal halda qoşullar əvəz olduğunda bu oranlarda əvəz olacaqdır.

Örnəyin əgər «nəvid Azərbaycan» gazetəsinə baxarsaq eşeysəl sapmalar və qanunsuzluqlar, xas şərayitdə, normal və şəri yasaların güclü olduğuna rəğmən yalnız çoxalma qalmazlar, hətta yasal bir çərçivələr şəkildədə uyqulanmağa qoyulardılar. «Məsələn vəqti, bir yerə ordu hücum edirdi, o zamanın şərtlərində onminlərcə bay insan, aylarca yer yurdlarından, ailələrindən uzaqlarda olaraq çox ağır şərayitdə yaşamaq

və savaşımaq zorunda qalırdılar, Təbiətən onların yeyib içmə ehtiyaclarından başqa, eşeyşəl niyazlarıda varıydı, necə ki o məqalədə işarə olunur, bu insanlar bir şəhrə yetişdiyində, o şəhrin ailələri arasında təqsim ölardılar və Təbiətən eşeyşəl ehtiyaclarınıda orada gedərilmış olurdular. Və bu mövzu Elə yayqın idiki əmələn yasal bir hala gəlmişdi, və ordu böyükləri və mənsubları bu işi məntəqə nin güvənliyini sağlamaq üçün gərəkli və vacib olduğunu düşünürdülər».

Bucür şərayit təbii halda bəlli dönəmlərdə və yer yer ortaya çıxardı. Bu mövzunu, var olduğu şərayitdə analiz edib nədənlərini ortaya qoymaq bir şeydir, ama o mövzunu normal şərayitə təmim vermək, və bütün toplumda var olaraq göstərmək, ayrı bir şey dir.

Əlbətdə mümkündür bəzi işlər bir dönəm sapma sayılmasına rəğmə, tədricən toplumun kəltürəl ünsürü halına gəlmiş olsun, və Təbiətən bunada Diqqət etmək və onları ayrılarından ayırmaq çoxda isabətli və yerində olan bir təcziyə təhlil olacaqdır.

-Yuxarıda söylənən bütün bu sözlərə ətfən, cənab şəmsiyanın ən böyük sapmasını və yanlışlığını bu şəkildə ortaya qoymaq istirəm.

Karl popper «açıq toplum və duşmanları» kitabının 7. Bölümündə belə bir qonu verər: əflatun yanlış bir sual ilə, iki min il boyunca, dünyanı özünə məşğul etdi, belə ki toplumu kim yönətəcək? Biri zənginlər dedi, biri filsuflar, biri din adamları, və biridə bilim adamları və ya digərlərini dedi və bunlar uyqulandılar və faydasız olduğu göründü, nəhayətən `roso` gəldi və dedi toplumu xalq yönətməlidir, hamı işin əlacının tapıldığını sandılar, əma yenədə çarə olmadı, çünki bu haldada bəlli insanlar seçilib yönətirdilər, və əmələn həman öncə ki cavablar, bir növ dövr-təsəlsül içində ortaya çıxırdı. Nəhayətən çağımızda Buna yetirdik: əslində məsələnin ortaya qoyuluşu və ayrı deyişlə məsələnin üzü yanlışdır, çünki mövzu bu deyil ki toplumu kim yönətəcək, əsli məsələ budurki bu yönətəcilər hər kim olursa olsun, nəcür kontrol olacaqdır, onu kontrol edən və onların gücünü hansı guclər dəngələyəcək və kimlər kontrol

edəcəklər. Xülasə halda söylərsək, əslı sual bu olmalıdırkı: yönədən güclər nəcür kontrol olacaqdır?

-Eynən əflatunun sualına tay, cənab şəmsiyanın sual nitəliyində kunusu haqda deyə bilirik: əslı sual bu deyilki, niyə eşeysəl sapmalar, toplumun bəlli kəsımlərində və ya bəlli dönəmlərdə az və ya çox olaraq vardı? Bəlkə əslı sual budurki niyə fars ədəbiyatı təqribən bütün bir halda belə bir sapmaya bulaşmış hala gəlmiş olubdur?

-Ayrı deyişlə, toplumun bəlli kəsımlərində və ya bəlli dönəmlərdə, eşeysəl sapmaların var olması? ədəbiyat cəhətindən fəri bir sual olmalıdır [təbii olaraq bucür məsələləri analiz etmək toplum biliminin qonusudur və toplum bilimcılərin işidir], ədəbiyatın və ədəbiyata ayid bilimlərin əslı sualı bu olmalıdır, niyə fars ədəbiyatı təqribən bütün olaraq, belə bir sapma içində ğərq olmuş haldadır və belə bir sapmanın xalq içində və onların kùltùrlərində olumsuz etgiləri hansı ölçüdə və hansı nitəlikdə dir?

-Daha dərin bir qata yenərsək, ədəbiyat cəhətindən əslı sual bu deyil ki niyə bu sapmalar toplum içində ortaya çıxır və onun çözümlər yolları necədir? Bəlkə sual bu olmalıdır niyə fars ədəbiyatı, toplumun içində olan istisnayı sapma qrup olaraq şahidbazların təmsilçisi halına gəlmişdir? Və hansı amillər bu hadisəyə səbəb olmuşdur.

-Yenədə Sonrakı qatda bu sual mətrəh olmalıdır, hansı güc odaqları və qrupların hərəkəti bu sürəcin ortaya çıxmasında nəqş oynamışdılar. Və bu sapma baxış, hansı amaclara doğru yönəlməkdədir?

-Və bunun yanında ayrı sual ortaya çıxar, niyə bucür amillər və güc odaqları eyləyə bilməyiblər, türk ədəbiyatını, bir oyuncaq halına gətirsinlər?

Müsəlləmə cənab şəmsiyanın bu sapma düşüncəni ortaya qoymasının bəlli nədənləri vardı. Onların başında onun tək tərəfli savadı və özgə kùltür və dillərə işrafıyətının olmadığıdır. Cənab şəmsiya əgər türkcəni bilmiş olsaydı müsəlləmə bucür sapma düşüncələrində təcide nəzər etmək məcburiyyətində qalacaqdır. Və bu sualı ortaya qoyacaqdır, niyə türkcə ədəbiyatda bu sapmalar yox dərəcədə dir? Və hətta bu sualı

ortaya qoyacaqdır niyə türk dilində yazan şairlərin hətta farsca yazdıqları şeirlərdə də bu sapmalardan təqribən bir iz yoxdur?

Və daha önəmlisi və xüsusən şəmsiyanında savadının yetirə bildiyi bir alanda da olaraq, bu sual mətrəh olacaqdı niyə bucür sapmalarda, hətta türkcə yazmayan, ama türk etnikinə mənsub olan və farsca şeir deyən şairlərdən, hətta örnək bir şeir vermək mümkün olmayıbdı? [Yəni niyə şəmsiya bu şairlərin o qədər böyük həcmli kitablarından hətta bir dana şeir, verə bilməyibdir?] Əlbətdə burada türk toplumuna və dilinə və etnikinə vəfadar qalan insanlardan söz gedir və özünü itirmiş və bu kulturdən üz döndərmiş şəxslərdən və ayrı deyişlə öz toplumuna üz çevirmiş və daima onların əleyhinə olan şəxslərdən söz getmir, çünki bucür əfrad zətən türk qarşısı olaraq, ilk mərhələdə belə, ən böyük sapmaya düçar olmuşdu. Yəni öz dilinə, atababasına və onun kultürünə üz çevirən birindən, doğru düzgün davranmağı və sapmasız bir yaşamağı gözləmək mümkün olamaz. Təbiidir ki cənab şəmsiyada, bu sapmanı görmə imkanı yoxdur çünki o eyləsinə bu işdə gərəq olmuşdu, və Elə təkterəfli və türk qarşısı baxışlara və görüşlərin içinə dalmışdırkı hətta savadı yetdiyi yazıları nə oxuyar və nə düşünər, və oxusada görməzdən gələr. Vəqti birinin tək hədəfi min illik bir zamanda müxtəlif cümlə və şeirləri, özünün düzəltdiyi pazel kimi birbirinin yanına düzüb və onlardan bəlli sonuclar çıxarmaq istər, belə bir şəxs nəcür eyləyə bilir insanlıq çərçivəsində bir pazel düzəltəsin və öz kultür və gələnlərinə qarşı çıxsın, yəni şəmsiya, sapma bir kultür və gələnek içində gərəq olmaqdan başqa, özəl və şəxsi tinbilimsəl, psikoloji və zehinsəl cəhətdən, quruluşsal sapmalar içində gərəq olmuşdur, Təbiətən belə bir sapmadan qurtulmaq zor bir işdir.

Bu sözü ayrı şəkildə belə vermək olar, Kitabın hər səfhəsini belə oxuduğumuzda bunu açıqca görə bilirik, cənab şəmsiya bu kitabda tərəfsiz bir duruş ortaya qoyabilməmişdir və özününə ortaya qoyduğu hafiz, sədi, əttar, zakani kimilərin ədəbiyat sapmalarından ötəyə keçərək və özündə olan zehni quruluşsal sapmanın ötəsində, birdə ırqçı bir

sapmanı toplumda yaymaq istər. Yəni cənab şəmsiya bu kitabıyla həm öz zehni quruluşsal sapmasını örnək kimi, topluma təzriq edib yayqınlaşdırmaq istir,ayrı tərəfdəndə toplumu, ırqçı bir qavqaya soxmaq istir və ya bəlli etniklərin əleyhinə qışqırtmaları alovlamaq istir. Bu cəhətdən onun haqqında çox tərfli incləmə və fikir yarqısı ən dərin şəkildə yürütülməlidir.

--Burada mövzua aydınlıq gətirmək üçün yuxarıdakı suallar, örnəklərlə birlikdə ortaya qoyulmağa çalışılır

1-ilk sual buradan qaynaqlanır cənab şəmsiya, bir sözü kitabının müxtəlif yerlərində kəsin halda ortaya qoyar: şəmsiyaya görə şahidbazlıq, əski iranda və əski ərəblərdədə yoxuydu, və iki yerdən buraya daxil oldu, biri fəlsəfə təriqiylə yunandan, və digəri türk ünsürlərinin irana gəlməsiylə burada başladı əlbətdə türklərdə fəlsəfi və mənəvi zəminəsi yoxuydu. [Qaynaq 69; s. 14-15] və əlbətdə şəmsiya bunada takid edər guya hind költüründə əsla şahidbazlığın vücudu yoxuydu[qaynaq 69; s. 34].

--Cənab şəmsiya bu sözüylə, qeyrmüstəqim olaraq iki məsələyə takid etmək istir, bir tərəfdən bunu oxuyucunun zehninə salmaq istir guya islamiyətdən öncə, iran coğrafiyasında türklər yoxuydu və sonralar buraya gəliblər. Və ikinci olaraq guya həxamənişilər(əhəmənlər) və sasanilər və ayrıca əski ərəblər, və hindlilər çox pakıydılar. Ayrıca üçüncü məsələ olaraq, fəlsəfəni hədəf alar.

-ilk məsələyə baxarsaq bunu demək kifayətdirki, iran coğrafiyasında türklərin tarixi çox əskilərə dayanar, bu haqda yığcam şəkildə aşağı da 3. Bənddə işarə lər olacaqdır.

-ikinci məsələyə baxarsaq, fars, ərəb, hindli və ya türk olsun heç fərqi yoxdur və onların hər birinin içində ama çox sapkın qruplar olabilir ama bunu bütün topluma və bütün ədəbiyat da olduğunu iddia etmək anlamsızdır, yuxarıda yetərinə bu haqda bilgi verilmişdir.

üçüncü məsələ olaraq, şəmsiya, bilmiyərək, ırqçı tutumunun yanısıra költürəl cəhətdən, bəlli elit`in təmsilcisi ollaraq, gəzalı sayağı, fəlsəfə və bilim qarşısı tutum ortaya qoyar.

-Ama bu məsələki həxamənişilər, sasanilər və zərtəştilər içində belə məsələlər yoxuydu, yalnız bir qaynaq dan bir neçə örnək verməklə kifayətlənirəm:

Cənab şəmsiyanın bu sözüylə bağlı olaraq 70. Qaynaq, şəmsiyanın adınıda çəkərək və kitabına işarə edərək belə yazır [qaynaq 70; s. 249-251]: sirus şəmsiya Buna inanır, bay eşcinsəl ligini, perslər (iranlılar), əflatuni eşq şəklində, yunandan; və eşeysəl əməl şəklindədə türklərdən alar, belə işlər perslər içində yoxuydu. Onun [şəmsiyanın] fikrincə herodot belə yazır: onlar (perslər) vəqti bir ləzzətdən agah olurlar onda ifrat edərlər, və örnək, bay eşcinsəlliği dirki yunanlılardan öyrəniblər». Ama plutarxus düzgün şəkildə herodotun sözünü sual altına aparar və belə yazır: tarixçilik israrla Buna takid edər: «nəcür mümkündür perslər bu işi yunanlılardan öyrənsinlər? Bir haldakı azmaçox hamı bilir, perslər, yunan dənizini görməmişdən öncə oğlanlarını əxtə edərdilər?¹ »

əhəmən sarayı, xacə (əxtə) oğlanlarının bir bölümünü dışarıdan təmin edərdi, babul gərək 500 əxtə oğlan pers şahına yollayardı, və ayrıca perslər, bucür əxtə bərdələrinin bir bölümünüdə sardis və efesus bazarlarından alardılar, yenədə baş qaldıran bölgələrə hücum edib yatışdırandan sonra, oranın gözəl baylarını seçib əxtə edərdilər².

Herodot və plotarxusus'un gözləmlərindən başqa, kuvintiyus kurtiyus belə yazır: şahın [yəni ker/kuruş] hərəmsərasının xacələri, faciəliyə (fahişəliyə) üz gətirirdilər, bu xacələrin biri tiridats idi ki asyanın ən gözəl bayı sayılırdı, o, gənc kiral kerin sevgilisidi və 3. Daryuşda, baguvas adında bir baya ürək bağlar, və sonralar iskəndər ona ürək bağlar³.

1-[Qaynaq 70; s. 249, və 413]

4. Plutarch, *De Malignitate Herodoti*, translated into English by Anthony Bowen as *The Malice of Herodotus* (Warminster, 1992), xiii.11.

2-[Qaynaq 70; s. 250 və 413]

5. Herodotus, *Histories*, III .92; VI . 32; VIII . 105; see further Briant. *From Cyrus*, p. 273.

3-[Qaynaq 70; s. 250 və 413]

6. Briant, *From Cyrus*, pp. 269-70.

2-cənab şəmsiya, pers eşcinsəlliyinin qaynağını türklər olduğunu söyləyərək, bütün tələşlərinə rəğmən, kitabında bu suala cavab verəbilmir:

Niyə türkcə ədəbiyyatda bu sapmalar yox dərcədədir? Mütməinən o, bu suala cavab verəbilməz çünki o bu haqda savadsızlığını öz kitabında sübut etmişdir. O türklərin nə tarixini bilir və nə onların ədəbiyyatını bilir və ya bilmək istəmir. O əgər bu haqda savadı olsaydı Mütməinən ən əski kitablardan Məsələn dədə qorqutdan, divan lüğət türk dən, qazı bürhan əddin, nəsimi, füzuli, xətai, keşvəri, həbib, nəbati, hidəci, seyidəzim kimi yüzlərcə türkcə söyləyən şairlərdən örnəklər verəbilirdi.

Əlbətdə onun türkcəyə savadı yetmədəyi üçün, ən azından bu suala cavab verəbilirdi, niyə türk dilində yazan şairlərin hətta farsca yazdıqları şeirlərdə də bu sapmalardan təqribən bir iz yoxdur? Təbiətən bu cür kitablarda oxumaq istəmir.

Daha önəmlisi və xüsusən şəmsiyanın savadının yetirə bildiyi bir alandada olaraq, bu sual mətrəh olmalıdı niyə bu cür sapmalarda, hətta farsca yazıb, türkcə yazmayan, amma türk etnikinə mənsub olan şairlərdən, açıq aydın şəkildə örnək şeirlər verəbilməyibdi? Əlbətdə təəccüb yeri buradadır, niyə şəmsiya Buna heç vaxt fikirləşməyibdirki, bir haldaki farsca yazan türk şairlərin şeirlərində belə sapmalar yox dərcədədir, nə cür mümkündür onlar eşcinsəlliyə müttəhim olsunlar, və bundan daha dərinə gedərsək, bu sual ortaya qoyulmalıdır, sapma düşüncəli şairlər, niyə tam tələşlərlə istəyirlər türkləri ittiham altına salalar, aya şəmsiya, ayrılıqçı axımın nə olduğunu bilirmi? və ya oda bu axımın bir parçasıdır?

-Əlbətdə daha Sonrakı bir qatda bu mövzu mətrəh dır, hətta əgər, nəzərbazlıq və şahidbazlıq haqda olan şeirlər, xüsusən hafiz, sədi kimi ünlü şairlərin sözlərini hamısını, öyüd nitəlikli olaraq nəzərdə tutarsaq, yenədə üstədəki suallar yerini qorumaqdadır. Niyə bu sözlər, bu toplumun ədəbiyyat sahasını və kəltür alanını içinə alar, və bunun tərsinə,

türk ədəbiyatında və divan şeirində belə bir mövzulara rast gəlinməməkdədir.

Xüsusən gustav lebon və rıçard rorti nin sözlərindən yola çıxaraq, ədəbiyatı, bir toplumun bütün fəlsəfi düşüncələrinin və məzhəbi inanclarının, aynası və yansıması olaraq görərsək, bu halda bu ədəbiyyatlar, o toplumların, gərçək yaşamda, kültür və yaşam tərzləri deyilmidir?

3-şəmsiya türk ünsürlərinin iran coğrafiyasına gəlmələri haqda, müstənad və aydın səndləri görməyərək və ya görməzdən gələrək, önyarqı aparır. qonumuzdan uzaq olduğu üçün, bu mövzunun, təfəsilatına girmədən bəzilərinə işarə şəklində toxunulur.

Təbəri tarixi həcəri2. Əsrin sonlarında yazılar, bu qaynağa görə, ərəb əməviləri Azərbaycana gəldikləri zaman bu bölgədən «Azərbaycan ərzi türkan» şəklində ad aparırlar, bu termin təbəri tarixinin ərəbcə mətnində qeyd olaraq nə yazıqkı onun fars tərcüməində (əbulqasim paydar'ın tərcüməsində) yalnız Azərbaycan şəklində tərcümə olunur və ərzi türkan bölümü həzf olunur. və ya həmin kitabda həzrət musa zamanından yazarkən, Azərbaycan topraqlarının türklərin əlində olduğundan yazır, bu söz miladdan 1600 il öncəsində Azərbaycanın türklərin əlində olduğunu göstərir. Bu qaynaq lardan başqa, miladdan min illərcə öncəsində dövlətlər quran sümər və ilam millətlərinin, türklərlə bağlılığı, çoxlu araşdırmaçıların təsbit olmuşdur, nümunə üçün qutlar, turukki, manna, mad, saka-işğoz kimi türk hökumətlərinin qurulması bu dövlətlərin bir neçəsidir. Hər halda, maraqlılar bu haqda «islamiyyətdən öncə türklərin tarixi» və ya cənab zəhtabinin «iran türklərinin əski tarixi» kitablarına rücu edə bilərlər.

4-cənab şəmsiya türklərin bu bölgəyə gəlmə tarixinin tərifindən başqa, fars ədəbiyatı haqda da böyük yanlışlığa və səpməyə düşər. Yəni onun əsl xəlti, fars ədəbiyatı nin tarixi dövrləriylə bağlıdır. Təbiətən bu dövrlər fəlsəfə, ağıl və bilimin gəlişməsiylə əlaqəli bir qonu olaraq,

onun toxunma yetənəyi ilə ilgilidir. Hər halda bu məsələ, əlimizdəki Kitabın qonusudur.

5-şək yox ki cənab şəmsiya, münfərid bir fikir adamı olmayaraq, ayrılıqçı axıma ayid bir düşünürdü. Ayrılıqçı axım yalnız rəyayi və söyləmsəl cəhətdən, təriflərlə kifayətlənməz, bəlkə tarix boyu ədəbi cəhətdəndə bu tutumunu sürdürmüşdü. Bu sahada uzmanca (profesonal) təcrübə lər ələ gətirərək, özlərinin kultural və tarixsəl sapmalarına məşruiyyət qazandırmaq üçün, özgələrinidə bu işə bulaşdırmağa qalxışarlar, bu iş üçün hər tür yontəmdən, örnəyin yorum, yozdurma, düzəltmə rəvayət və söyləm, yalan ittiham vurmalarla bu işi yürütməyə çalışarlar, bu iş onların içində qurumsal bir hal alıbdır.

Bu haqda onlar belə bir görünüm verməyə çalışırlar: əgər bu arı qövmdə bəzi sapmalar var, onların əsas və kökü özgələrdədir, və onlardan bu topluma və ədəbiyata keçmişdir!

6-mümkündür biri belə bir sual ortaya qoysun, niyə şəmsiyanın «dəri ədəbiyatının şahidbazlığa bulaşdığı» sözünü qəbul edirsən ama türklərin bu işə bulaşdığını qəbul etmirsən?, İlk mərhələdə cavab verilməlidir, o öz dilində olan ədəbiyatı azma çox tanıyır və o ədəbiyat əsasında həman ədəbiyatın içəriyini analiz edib yarıqlayabilir, ama o ədəbiyat əsasında özgələri haqda və xüsusən də onlara bağlı ədəbiyatlari incələmədən yarıq yürütəməz, özudə, xüsusəndə nadir örnəklərlə, bütün bir ulus haqda höküm sürmək əsla məntiqə uyulmayan bir işdir, bu bir adi bir şeydirki o zamanın hakimiyyəti altında olan ucsuz bucaqsız imparatorluqda beş on dana hüquq və törəyə hayqırı hakimiyyət təmsilcisi olsun, təbiiki onlar eleşdirilməlidilər, ama onları minlərcə hakimiyyət təmsilcisinə şamil etmək anlamsızdır. İkinci mərhələdə cavab verilməlidir, cənab şəmsiyanın türk ədəbiyatını tanımadığı kamilən təbii bir şeydir, o türkcəni və türk ədəbiyatını bilmək zorunda deyil, ama bilmədiyi bir şey haqdada höküm verməsində düzgün olabilməz, üstəlik o eyləyə bilmir, türk şairlərinin hətta farsca olan şeirlərindən də, düzgün bir örnək versin, buradadırki deyə bilirik onun özgəlrinə ittiham vurmaqda ağla sığan heç bir dəlili yoxdur.

Yəni cənab şəmsiya bir halda düşmən sandığı qarşı cibhəyə ittiham vurmağa yönəlirki, o qarşı cibhənin ədəbiyatında o ittihamın dəlillərindən heç bir nişanə və iz yoxdur.

7-ağıl və bilimin dışlanma sonucları, toplumda və ya ədəbiyatda çox ağır olar, toplum geriləyərək təcridən qanunsuzluğa və hüquqsuzluğa doğru gedər, ayrılıqçı düşüncələr və qruplar güclənər, şiddət qrupları güc qazanar, öz başına və dəngəsiz qüvvələr bölgəyə hakim olurlar. Nə yazıq ki, bu cənabın mənsub olduğu kəsində, uyuşdurcu valehliyi, bastançılıq təfəkkürü, bir nədən və illət olaraq, şahidbazlığı doğurmuşdu, dalıcada əxlaqi sapmalar hər tür özgə qarşıtlığını və onlara ittiham vurmağı və dışlamağı adi imiş kimi, bir davranışa gətirib çıxarmışdı.

Klasik islami fəlsəfə dönməmindən sonra ağıl və bilim dışlanması, ən kəskin təsirini ayrılıqçı kəsirlərdə qoyar, bu təsir xüsusən onların, öndər tanrıçılıq (şah- xodayi) inanclarını, bastançılıq baxışlarını, qadına mütə və kala kimi baxmalarını daha çox körüklər və önə çıxarar, və bu gedişdə, şahidbazlığın fars ədəbiyatında yayılmasına səbəb olar.

Bunun yanında, türklərin əski kultürlərində, tək tanrıçılıq məfkürəsinin olması səbəbiylə, ayrıca xacə rəşidəddin'in oğuznaməsi, came üttəvarix, və dədə qorqud kimi ən əski dastanlarda da görüldüyü kimi, bay və bayanların toplumsal işlərdə birlikdə çalışması səbəbiylə, ağıl və bilimin dışlanmasına rəğmən, şahidbazlıq bu kültür və ədəbiyat da, yayılma imkanı tapabilməmişdir.

8-cənab şəmsiya fars ədəbiyatında şahidbazlıq və şühudçuluğun kimlər tərəfindən gətirdiyi sualını ortaya qoyar, guya bu toplum və bu ədəbiyat, xarici qüvvələr qarşısında açıq olmuş, və onun əsla iç dinaməkləri yoxmuş kimi bir hava yaratmağa çalışır. Burada karl popperin «açıq toplum» kitabında «öndərlik məsələsi» haqda ortaya qoyduğu sual və cavab bənzərlik daşıyır, bu kitabda öncədən bənzər bu mövzu verilmişdir, burada bunu ayrı bir şəkildə vermək yararlı olacaq. Popper deyir: 2000 il platonun aldatmaca «Toplumü kim yönətəcəkdir?» Sualına qarşı, əsli sual bu olmalıdır «Toplumdakı hakimiyət gücünü kim və hansı güc odaqları

kontrol etməlidir?» Sualı qoyulmalıdır və bu sual çağdaş dəməkrasinin kilid məsələsidir.

Bu mövzua tay cənab şəmsiyanın sual şəklində verdiyi mövzu yəni «sapmanı kim bu topluma və ədəbiyata gətirmişdir? Türklər və ya yunanlılar və ya ərəblər?» Mövzusu təməməən aldatmaca, sapma və inhirafi bir sualdır, yəni o çalışır mövzunu əsli məcrasından sapdırsın və əsli məsələnin üstünü örtmüş olsun.

İlk olaraq bunu demək lazımdır, şəmsiya¹ dəri* toplumunda ortaya çıxan inhraf və sapmaları, yunanlılara və xüsüsən fəlsəfəyə bağlamaqla, özünün və bağlı olduğu ayrılıqçı qrup un əsli üzünü göstərir, beləki o gəzalı sayaqı, fəlsəfənin nə qədər təhəlikəli və sapma törətdiyini vurqulamaq istəyir. Ayrı deyişlə şəmsiya¹ bu sözüylə eynən bütün ayrılıqçılara tay özünün fəlsəfə və bilimlə nə qədər yerli köklü duşman olduğunu nişan verir.

Digər tərəfdən Məsələ və sual buradadırki, niyə bu sapmalar bu toplum və kültür içində yayılmışdır? Və hansı güc odaqları və iç dinamizmlər bu sapışın yayılmasına səbəb olmuşdur, əslində bunlar tanınmalı və kontrol olmalıdır; ayrı deyişlə daş məşdilik, əyyarçılıq, lompənism və bucür motivlər azma çox hər toplum içində bəlli kəsimplər içində vardır və tarix buyuda varıydı, ama sual buradadır niyə bucür sapmalar bu qədər gəniş şəkildə bu ədəbiyatda yayılmışdır?

Onlar digərlerini dıslamaqla, özüdə indiki ilətişim çağında əsla dərdlərinə çarə qılamazlar və dahada çox bataqlığa quylanarlar,, əynən bütün toplumlarda olduğu kimi, onlar, hər şey dən öncə, özlərini tanımaları gərəyir. Nomsal və kültürəl alanlarda təhrif, facirəlik, öndərtanrıçılıq və özgələrini düşmən görüb dıslama məsələlərini gözdən geçirməlidilər.

6. Bölüm

6-çağdaş fəlsəfə, eleşdirəl realism və bilimsəl bilgi

6-1-yeni dünya görüşləri və paradaymlar

Bu kitabda türlü mövzular haqda, verilən yorum və eleşdirilər, çağdaş fəlsəfələrin terminləri və istilahları əsasında olmuşdur, bu üzdən yığcam haldada olsa, müxtəlif çağdaş fəlsəfi görüşlərə, xüsusən çağdaş fəlsəfənin bilim və bilimsəl araşdırma yöntemləri üzərində qoyduğu təsirlərə, və onlarda işlənen tərminlərə, işarə etməmiz gərəyir. Bu doğrultuda, isaləte vücut (vücutçuluq) fəlsəfi görüşünə başlamadan öncə, bu bölümü gətirmək, aydınladıcı olacaqdır.

İlkce çağdaş fəlsəfə ilə ilgili bir neçə terminə işarə olunur. [Qaynaq 28;].

-Paradaym: bu kəlaməni ilk işlədən və açıqlayadan kuhn`idi, onun açıqlamalarını əsas alaraq, newman [2006] və morgan [2007] bu kəlamə üçün dörd anlam verər: 1-dünya görüşü anlamında (world wiew). 2-bilgi bilimsəl anlamda (epistomological stances). 3-bir araşdırma alanında ortağ inanclar anlamında. 4-model örnəklər, və ya örnəklər toplamı anlamında (exemplar model).

Kuhn, paradaym sözcüyünü, 3-4üncü anlamda daha çox işlədər.

-Paradaym və fəlsəfi məktəblərin fərqi: dünya görüşləri, çevərə və dünyanı açıqlamağa çalışar; əgər bir dünya görüşü, bir yöntem kimi müxtəlif sorun və məsələlərin həllinə dair işlədilirsə və onlar haqqında yarqı və qəzavət modeli kimi istifadə olunursa, bu bir paradaym və ya yol yöntem toplamı olaraq deyiləbilir.

-Varlıq biliminin türleri: Gənəl liklə iki növdür: idealist varlıq bilimi (idealist ontology). Gərçəkci varlıq bilimi (realist ontology).

-Təvil və təfəsis fərqi: təfəsis sözü fəsər (فَسَّرَ) sözündən alınaraq, açıqlamaq anlamındadır. Təvil termini «əvvəl» sözündən düzələrək, bir şeyin əslinə və kökünə yönəlik açıqlamadır.

-Realist ontoloji (gərçəkci varlıq bilimi): bu görüş, gərçək dünya ilə ilgili, bir sıra paradaymların əsasıdır, örnəgin: isbati paradaym, isbat ötəsi, eleşdirəl ağılcılıq.

Realist ontolojinin bölmələri: sadə realism, qavramsal realism, olası realism, dərin ya eleşdirəl (vəya intiqadi) realism, dəqiq realism.

6-2-təcrübi və aşqın (istelayi və ya mütəali) idealism və realism və eleşdirəl realism

Bu bölümə çağdaş fəlsəfə ilə, bilim və bilimsəl araşdırma yontəmləri arasında etgiləşimlər sonucu ortaya çıxan görüşlərə və paradaymlara, geçəmdən öncə, 18inci yüzyıldən buyana, daima fəlsəfə-bilim rabitəsini tartışan və bu sahanı özünə məşğul edən idealism və realism mövzusuna aydınlıq gətirmək lazımdır.

Mövzunun başlığını belə vermək olar; kant dan bu yana, daima, bir tərəfdən təcrübi idealism və aşqın (istelayi və ya mütəali transandental) idealism; digər tərəfdən təcrübi realism və aşqın realism haqda mübahisələr olaraq nəhayətən eleşdirəl realism qonusu önə çıxar; bu dünya görüşlərinin rabitələrini aydın şəkildə bəlli etmədən, fəlsəfə-bilim bağlantısını da doğru düzgün anlamaq mümkün olmayacaqdır. [Qaynaq 106;]

Əskidən bəri fəlsəfə tarixində, varlıq bilimi haqda, ümumen iki önəmli dünya görüşü, yəni idealism və realism, hamıca qəbullanmış bir fikirdi, realism və ya gərçəkçilik görüşündə, öznə (süjə) xaricində varlığın gərçək və eyni olduğu qəbul olunur, müqabilində idealism görüşü, xaricdə ki aləmi inkar edərək, onların yalnız insan zehmində var olduğunu savunar və ya ən azından zəhn və zəhn aləmini, xaricdə ki aləmə nisbət, əsl sanar. Bu nəzəriyə ki «təsəvvürlərdən başqa gərçəklik yoxdur», ifrati idealism adlanır, will durant`a görə: demokritos (m.Öncə 460-370), «alqıların (rəng, qoxu, dad, ağırlıq, istilik və soyuqluq), şeydə yox, bəlkə yalnız duyarlı və həssas üzvdə var olduğunu» deməklə idealismin əsasını qoyar; bu əsasdə, zəman və məkan da zehndə yaranmışdır, maddə duyularla zəhnə gəlir, və zəhn ona məna verir, ayrıca zəhn öz yaşam sürəsini geçmişə və gələcəyə ayırır və beləliklə zaman düzəlir, və məkan da altı

cəhətdən (aşağı, yuxarı, sağ, sol, qarşı və dal tərəf, yaxın və uzaq, ora və bura) başqa bir şey deyildir. Yəni bunları zəhn alar və düzəldər.

-İdealizm ilk dəfə leibniz tərəfindən, «əpikor və habz»ın «ruh maddidir» sözünün qarşı sında işlənər; leibniz, əpikoru ən böyük matiryalist və əflatunu ən böyük idealist tanıtar. Və onların biləşimindən yeni bir fəlsəfə sunmağa çalışar. Beləliklə leibniz, idealist kimi tanınar, sonrada bu ləfz berkeley üçün işlənər.

-İdealizm, fəlsəfi anlamda, zəhn və ruhu, dünyanın əsas və təməli bilərək, doğaçılıq «naturalism»la müxalifət edər, doğaçılıq, zəhn və ruhun etibarını, maddi sürəcə təqlil verər.

İdealizm, öznəl və nəsnəl idealismə ayrılar, öznəl İdealizm (zehni İdealizm), yalnız zehnin var olduğunu və dış dünyanın yalnız təsəvvürlər olduğunu önə sürər, ama nəsnəl İdealizm (eyni İdealizm), dış dünyanın varlığını danmadan, zehində gərçək olduğunu savunaraq, yalnız doğaçılıqla müxalifət edər.

Didərot (1713-1784) 1749da yazar: idealist odurki, öz nəfsindən və təsəvvürlərindən başqa şeyləri yəqin sanmaz; bu tərif öznəl İdealizm tərifiylə əynidir, Buna zəhn isaləti, fərdi vücdan təməlliği (solipsism) və ya özünü mehvər sanma və egoism deyirik, əlbətdə böyük filsuflar belə itthamdan çəkinrlər, bunun yerinə geyrşəxəsi və kolli vücdan sözünü qoyar lar; kant aşqın zəhn sözünü işlədərk, bu vasitə ilə fərdi vücdanları tanyia bilirik.

Əlbətdə «ilahiyun fəlsəfi görüşü»də bir növ İdealizm tanınar, ama onlar xaric dünyanın gərçəkliyini inkar etməzlər, ruh və zəhn dünyasının əsl və yaradıcı olduğunu savunurlar. Ama hər halda bu görüş öznəl və nəsnəl İdealizmlə və ayrıca vəhdəte vücut (əslində vəhdəte şühud) görüşüylə birlikdə, matiryalizm görüşünə qarşı dururlar.

Bu haqda ortaya çıxan fərqliliklər ən açıq şəkildə kant dönəmi başlar, kant 1781 də «saf əqlin eleşdirisi» kitabını yazarkən, onun gəniş əks üləməl yaradacağını gözlər; ama müxaliflər bu kitabda yeni bir sözün olmadığını, və onunla «berkeley İdealismi»nin yenidən ehya olduğunu

mətrəh edərlər. Kant məcburən ilkcə 1783 də, sonrada 1787 də ona yenidən düzəliş verər, hətta «İdealizmin ibtali» adında bir bölüm, artırır, və gərçəkliyə, əyənitə vurqu vurur, və öz fəlsəfəsini «aşqın İdealism tanscendental idealism» və sonrada «intiqadı və ya eleşdirəl İdealism» adlandırır. Onun İdealism sözündən amacı, dıř dünyanın ədəm və yoxluğu deyildi, bəlkə fi nəfsə şeylərin tanınamaz olduğıydu.

Kant bu haqda belə yazar: «iki növ İdealismi birbirindən ayırmaq lazimdir, aşqın və təcrübi İdealism. Ama «bütün görüntülərin aşqın İdealismi» deməkdən mənzürüm, bu nəzəriyəni verməkdirki, bu görüntüləri fi nəfsə şey kimi yox, bəlkə bir sıra təsəvvürlər olaraq görürəm; və zaman və məkan, lənəfsə varlıqlar yox, yalnız bizim şühud və gözləmlərimizdilər».

Kant ayrıca iki İdealizmin fərfinə işarə edər: aşqın İdealizmin tərsinə, təcrübi İdealism belə inanar: eşikdəki əşya bizim duyularımızdan bağımsız halda vardılar və özlərindən bizim duyularımızda bir sıra etgilər yaradarlar, bizlər vasitəsiz şəkildə onları idrak edirik, və onlarla bağılantı qurarıq. Bizim yanıımızda (zehnimizdə) olanlar, bu fi nəfsə şeylər yox, onların təsəvvürləridir, çünki görüntülər bizim yanıımızda gizlidilər və onların vücudu yalnız, zehni surətlər kimi istintac olarlar, zaman və məkanda lənəfsə şəkildə bəlirtirədilər (təəyünlərdilər), və mövzu şərtləri (qoşullar) və əyan fi nəfsə şeylərdilər. Bu əsasda hərəkət, məlul dan illətə doğru gedər, və çun məlul müxtəlif illətlərdən hasil olabilər bu üzdən dıř dakı şeylər ehtimali olaraq şək və quşqu mərəzindədilər.

Bundan başqa kant, aşqın İdealism, qarşısında aşqın realismi qoyar, və deyər: aşqın İdealism qarşısında, aşqın realism vardırki, zaman və məkanı, fi nəfəsə şeylər kimi bizim duyularımızdan bağımsız şəkildə var olaraq verilməsini sanar, və bütün dıř görüntüləri, fi nəfsə şeylər olaraq qəbul edər. Bu aşqın realism sonra, təcrübi İdealism rolunu oynar. Və xətalı olaraq belə düşünər, vəqti duyuların mövzuları, dıřsal dır, bu halda fi nəfəsə olaraq bizim duyularımızdan müstəqil şəkildə vardılar.

Sonrada bizim duyularımızın təsəvvürlərinin kəşinliyini; duyuların mövzularına vücut verməsi üçün [yəni onları doğrılmaq üçün], yetərsiz görər.»

Kant ayrıca, aşqın İdealismi doalist (ikici) bilir, beləki doalist eyləyə bilir özbilincindən (xodagahisindən) eşigə çıxmada, və öz zehninin, mövcud təsəvvürlərinin ötəsinə geçmədən, və gogitidan (mən düşünürm Elə isə varam) izafəsini fərz etmədən; maddəni qəbul etsin. Çünki o bunu bilirk, bu qalıcı (paydar) sanılan maddə və onun içsəl (dəruni) imkanı, bizim duyularımız xaricində varlığı heç dir. Bu üzdən, onun yanında, bu maddə yalnız bir növ təsəvvürdən ibarətdir ki dıışsal tanınır. Və buda (yəni bu növ təsəvvürlər), bir sıra fi nəfəsə dıışsal mövzulara bağlılığından deyil, bəlkə bu səbəblədirki, bu təsəvvürlər, hissi və duyu alqılarını, məkana bağlayırlarki orada, bütün şeylər, birbirinin xaricində dir, halbuki məkan özüdə bizdədir (bizim təsəvvürlərimizdədir).

Əlbətdə kant iki ayrı tur, cəzmi və ehtimali İdealismdəndə söz açar, cəzmi idealist, maddənin vücutunu isbatlanamaz sanar, onun vücutunu tənəqzlu görər. Ehtimali (quşqucu) idealist, kantın hökməlinə şək edər və xüsusa duyuların güvənilməz olduğı önə sür. [Qaynaq 106;]

Bu açıqlamaların yanında və indilikdə, aşqın realismin ən qısa tərifi belə verəbilirik: aşqın realism görüşünə görə, şeylər, öznə dən bağımsız olaraq, həman surət və şəklə malikdilərki, tanıtma zamanı ona sahibdilər, ayrıca tanıtmadan öncə və ondan bağımsız olaraq həman keyfiyyətə sahibdilər, yəni şeylər, fi nəfəsə olaraq, tanıtma baxmayaraq, tanıtıla bilərlər və Elə bir quruluşa malikdilər. Bu əsasında demək olar John Locke aşqın realist olaraq kant aşqın idealistdir, və kantın nəzəricə berkeley təcربی idealistdir. [Qaynaq 147;]

Bu açıqlamadan sonra çağdaş bilim fəlsəfəsində türlü realismləri tanıtabilirik.

6-3-realist ontolojinin tərləri

Sadə gərçəkçilik

(sadə, dayaz, sətəhi və ya üzeyəsli realism) (shallow realism):

Bu növ gərçəkçilik, xaric dünyanın varlığını sorqu sualsız və cəzmi şəkildə qəbul edər, bu gərçəklər, objə, olay və qonumlardan ibarətdir, bütün yasa və qurallar öncə dən bəirlənmiş olaraq insan ötəsi güclərdən qaynaqlanırlar. Bu növ gərçəkçiliyə, yerəl (mövzei), təcürbi və isbati gərçəkçilik də adlanır [baskar 1979, collier 1994].

Sadə gərçəkçilik, mühitin isalətinə (təməlliyyə) inanır. Bu görüşə görə dünyada, bir sıra ülgü lər, düzən lər, öncəl ardıcılıq lər (təvali lər) varki, olayların şəklini müşəxxəs edər. Bunların yasalarını və qurallarını, bulmaqla və onları açıqlamaqla; bilimdə kəşif və təbyin vücuda gələr [baskar 1998]. Bu növ ülgülər və təvali lər; müşəxxəs təcürbi və **təbyin** modelləri əsasında dılar və Gənəl gənəlləmə və ya «nomotetik **təmin**¹» adlanırlar.

Sayer`ə görə bu baxış bu əsasa dayanırki, olayların ardında və onların yaranışında, gözləm lərdən başqa heç ayrı bir şey yoxdur, və əşya elə bil ki özlərindən heç bir qurluşa sahib deyillər, və yalnız o şeylərkə duyularla təcürbə olmağa məruz qalırlar gərçək dilər. Və bu üzdəndə bilim üçün dəyərlidilər. Yenədə bu baxışa görə, dəyərlər, inamlar, gözəllik bilimi və incə sənət və bütün geyr təcürbi objələr; metafizik alanına sürulərlər və bilimsəl bilgi bilimi məhdudəsinin eşigində tutularlar. Bu objələr, kolli halda sağduyu və ya kamoyu (əqlə səlim: commensence) bölməsində yer alaraq araşdırmacını, çevrəni düzgün tanımaqdan dalı qoyar. [Qaynaq 28; s 38]

1-Nomotetik təmin (təbyin): sosial bilimler alanında isbatçı bir yöntem və təbyindir, bu təbyinlər ümumən, illi yasalar, qəziyələr (farsca : gūzarələr) və onların qarşılıqlı və yasaov bağlantılarına dayanar. Məsələn «su yun 100 dərəcə də qaynaması isbati bir Mövzu kimi qəbul olunması, isbatçılıq paradaym ının təbyini əsaslarını və təməllərini təşkil verər» [qaynaq 28: s 37, newman 2006-2007].

Burada, sadə realist varlıq bilimi, idealist varlıq bilimiylə qarşıt hala gələr, çünki idealist varlıq bilimi, kamoyunu, bilik in əslı qaynaq larından biri kimi tanıyırlar.

Sadə realist varlıq bilimi, olayların biz insanlardan bağımsız olduğından başqa, belə fərz edərki, eyləyəbilirik müstəqimən/dolayısız onlarla, bağlantı quraq və bu təmasla, güvənilir, düzgün və kəsin (mötəbər, həqiqi, və müsəlləm) bilik ələ gətirmiş olaq.

Qavramsal gərçəkçilik (məfhumı realism) (conseptual realism):

Bu görüş təcrübə nin yerinə illət və nədəni əsas götürər, bu baxış belə inanırki, insan düşüncəsindən bağımsız, gərçək dünya, eşikdə var olmaqdadır, və əlbətdə onlar (eşik dünya) bu dünya insanının düşüncəsiylə və istidləlləriylə (uslam larıylə) ortaya çıxar. Hər insan eyləyə bilir və gərək də dünyanı müxtəlif şəkillərdə və iç zərfiyətləriylə düşünsün. Ama gərçəklər eyni və nəsnəldir, və gözləmlənəbilir və dıışsaldır.

Bilgiler fərdi deyil, ümumidilər, və əfradın ötəsində olan şeyəlrədilər, ama maddi olmayaraq müstəqimən (dolayısız) gözləmlənəməzlər; onlar fikir düşüncələrinin quruluşu və düzəlişidir. Bu baxımdan bu görüş bir növ idealist varlıq bilimi olaraq tanınabilir.

Önəmli nüktə budur, qavramsal realistlərə görə, əgər bir objə Bilgilənmə sürəcində, gərçək kimi alqılanarsa, bu iş bir növ şeyləşmə (fa: şey varegi) olaraq sayılır, çünki insanlar təsəvvür edirlər özlərinin yaratdığı yaratıqlar, doğəl, evrənsəl (cəhanşümül) və mütləq dilər, və unudurlarki özləri onları yaradırlar və bu yaratıqları, tanrı və doğanın hasilı kimi görərlər (bərgər və lakman 1968).

Bu tutum bəzən, eleşdirəl, feministi və hətta bəzi işlərdə post-modern paradaymlar tərəfindən də önə sürülər. Məsələn toplum qavramı, bağımsız bir varlıq görünsədə, əslində bir nəzəri və qavramsal aracdan (əbzardan) başqa bir şey deyildir, bu eleşdirini ayrı qavramlara, Məsələn nəzm, quruluş, qural, gənəlləmə, açıqlama (təbyin) kimi qavramlarda şamil etmək olar. Bu halda demək olar insanı və ictimai bilimlərdə

(Məsələn parsonz`un düzənçi «nəzmçi» nəzəriyyəsi, lohmə`nin sistimlər nəzəriyyəsi və ayrılari), nəzəri olduğu üçün sorqu suallarla qarşılaşa bilirlər (çalış lə üzüzə gəlirlər).

Bu növ dünya görüşü, marksçı, və hətta eleşdirəl və feministi görüşlərlədə qərabət və yaxınlığı vardır, beləki, şeyləşməni, hejemonini, və eşitsiz rabitələri (toplumsal bərabrsızlıkləri), yalnız insan məhsulu olaraq görərlər; halbuki insanlar onları, tarixsəl və quruluşsal və cəbri məhsul və ürunlər kimi görərlər. Bu üzdən bu növ dünya görüşü, bu alanlarda, bir növ gələnək pozma girişimində olaraq önəm qazanır.

Möhtat realism (olası gərçəkçilik) (cautios realism):

Bu görüş, dış gərçəkliyi, insanlardan bağımsız bir şəkildə qəbul edər, ama bilginin insanlar tərəfindən doğru düzgün ələ gətirməsinə inanmaz, çünki insan, onları doğru və düzgün ələ gətirəbilmir. Bu görüş insan duyularını naqis bilir, ayrıca gözləm və müşahidə əməlinidə bir növ yorumsal sürəc (təfsiri proses) kimi sayır.

Bu görüşə görə, insanların müxtəlif zəflərindən dolayı; bilgi, eleşdirəl şəkildə və yenidən düşünüşlə ələ gətirilməlidir. Bu görüşün, ünsürlərini, müxtəlif qeyr isbati paradaymlardada, örnək üçün, «quruntucu-yorumlayıcı» (fa: bərsaxtı- təfəsiri), Təvilçilik (hermenutism), eleşdirəl, feminism, və post modern görüşlərindədə (paradaymlarında) görmək mümkündür.

Dəqiq realism (subtle realism): bu görüş sadə və möhtat realism kimi, dış gərçəkci liyin varlığına inanaraq, onların və İdealismin bəzi əskikliklərini gedərmək üçün ortaya çıxar.

hammersley (1992) dəqiq gərçəkçiliyi belə təriflər: dəqiq gərçəkçilik, əslində sadə gərçəkçiliyin bu əslini qəbul edərki, araşdırma işi, bağımsız və tanınabilən görüntülərin araşdırmasından ibarətdir. Onların fərqi, bu görüntülərə dolayısız şəkildə əl tapma haqqındadır. Biz həmişə kultural fərzlərə dayanmalıyıq... Dəqiq gərçəkçilik Buna inanırkı, bütün bilim, fərzlər və hədəflərə dayalı olaraq insanın yaradıcılığına dayanır.

Dəqiq gərçəkəçiliyin əslı müşəxxəsəsi budurki, bilim əslində onların inamları sayılırki onun etibarını və geçərliyini, kəsin bilirlər [hammersley 1992:52]

Dərin və ya eleşdirəl realism(depth realism): eleşdirəl realismin(dərin gərçəkçiliyin) varlıq biliminə görə, gərçəkçilik, üç düzeydə, ayrı ayrı alanlarda eyn halda birbirinə bağı olaraq bölümlənəbilir. Bu düzeylər təcrübi (empirical), həqiqi/doğru (actual), vəqei/ gərçək (real) düzeylərdi.

-Təcrübi alan, duyularla duyulan təcrübə lərdir [təcrübəçilik].

-Həqiqi alan [bilqüvvə alan] o olaylardı ki fərd mümkündür onları müşahidə edə və ya etməyə [İdealism bənzəri].

-Vəqei (gərçək) alan [bilfel alan], olayları ortaya gətirən sürəcdən ibarətdir [illət lər alanı]. [Baskar 1978].

Bu görüşə görə gərçəklik, dıssal varlıq olaraq, mümkündür gözləmlənəbilə ya yox, ayrı deyişlə mümkündür bilquvvəlikdən bilfelliyyə yetirə ya yetirməyə. Bu görüş əsasında gözləmlər, şeylərin nədənsəl mexanizm və qururluşsal kökünə qədər idamə tapar.

Dərin gərçəklik əsasında, varlıq bilimi, varlığın o qatlarına işarə edərki bizim bilgi mizdən bağımsız şəkildə vardır və bu üzəndə dərin gərçəklik adlanılır.

Bu əsasda olan bilimin hədəfi, bu quruluşları və illi mexanizmlərini bulmaqdır, bu bulqular təbii və ictimai bilimlərdə birbirindən fərqlidir. Sosial bilimlərdə, toplumsal quruluşlar; etginlikdə (fəaliyyətdə) olan insanların fəaliyyətindən və onların düzəltdiyi qavramlardan ayrı deyil. Əlbətdə toplumsal quruluşlar və qavramlar, doğəl qururlaşlara görə daha az ömürlüdülər.

Bu növ varlıq bilimi, bilginlər tərəfindən iki şəkildə ortaya qoyulmuşdur.

Baskar`ın nəzərində (1979), toplumsal gərçəkliklər, maddi quruluşların məhsulu olaraq, amə gözləmlənəbilir bağılantılardı; gərçəkliyin bu növ görünümü; isbatçılıq, isbatçılıq ötəsi, və eleşdirəl ağılcılıq paradaymlarına və görüşlərinə daha yaxındır.

Harre`nin (1977) nəzərində, gərçəklik, toplumsal etgində olanların qurduğu və düzəltdiyi düzəndir. Belə yorumlar və nəzərlər, dərin gərçəklik görüşünü, «quruntucu (düzəldici)-yorumlayıcı» (fa: bərsaxtı-təfsiri, interpretational-constructional) paradaymına və hətta eleşdirəl, feministi və post-modern görüşlərə bağlayır.

Bu sürəclərdə, baskar daha çox quruluşçu, «harre»də daha çox insancıl görünür.

Dərin gərçəklik, alt quruluşlara və bəzən gözləmlənəməyən qatlara; eleşdirəl təhlillə və çözümləmələrlə baxması səbəbiylə böyük önəm daşıyır. [Qaynaq 28; s 40]

-idealist ontoloji: bu görüşə görə, dıř dünya, insanların zəhn və düşüncəsinin təcəlliyyəti və düzəltmə ləridir, olaylar və şeylər o üzdən gərçək sanılırkı bizlər təsəvvürümüzdə onları gərçək olaraq tərifləyirik və tanımlayırıq. Yəni hər insan şəxsən öz mövqeyinə görə öz dünyasını gözləmləyir və yorumlayır, və demək olar bu üzdəndə idealisti varlıq bilimi, bütün təfsiri və Təvili paradaymların ortağ yönüdür.

Əlbətdə İdealizm müddəidirki, təbii və ictimai olan objə və gərçəkliklərdə, köklü formalar vardır, çünki insanlar, kəltürə sahibdilər və ortağ yorumlar düzəldəbilirlər və özlərinin düzəltdiyi ortağ dünyada yaşayırlar.

6-4-Bilgilənmənin yolları

Orta çağda, bilgilənmək üçün, dinsel inam (religious faith), və mükəşifə (revelation); iki əslə yöntem kimi tanınırdı, 16. Və 17. Yüzildə güclü bir axım olaraq, iki yeni yöntem yəni əql (us, reason) və təcrübə (experience) bunlara artırıldı.

Demək olar son iki bilgi bilimi, 16. Və 17. Yüziyldə, sünnəti iqtidar və dini mükəşifənin yerinə, yeni tapılan bilimsəl və ağılsal ilkələri oturtmaq istəyirdi. [Qaynaq 28; s 46].

-Ağılcılıq axımı, Buna inanırdıki, ağıl eyləyəbilir, düzü yanlışdan ayıra bilsin. İlk ağılcılardan, Descartes, quşqu-bilgi rabitəsinə vurqu vuraraq,

ispinoza, zəhn-bədən-ruh məsələsinə təkid edər; və leibniz, sonlu-sonsuz təhlillərlə və digər yorumlarla; toplu halda bilginin hüsul imkanına, və insanın bunun üçün zərfiyyətinin olduğuna inanırdılar.

-Buna qarşılıq, digər axım, təcrübəni və insanın duyularını, bilginin ələ gəlməsində əslə vəsilə kimi görürdü. Bu axım təcrübəçilik adıyla, fransis bəkon`in (m. 1561-1626) zəhin butları, yeni istiqra, və şəkillər nəzəriyyəsində özünü göstərər, tumas habz-ın, (m. 1588-1679) bilimin nəligi(məhiyyəti), illət və təbyin, duyular və uzay zaman, haqqında sözləri; John Locke-ın,(m. 1632-1704) ilkin və ikincil ketfiyyətlər, alqı nəzəriyyəsi, şəkl və illiyyət`in yansıdılması, haqqında olan sözləri; george bərkley`in,(m. 1685-1753) duyulabilən obyektlər, dıış obyektlər və maddi cövhər, haqda sözləri; və david hume-un,(m. 1711-1776) illiyyət yəyasası, tinsəl cövhər, doğəlçə təbyin və qəlılcılıq və bəğımlılıq, haqda sözləri bu axımın əsasları sayılırdı.

Burada yalnız kantdırki (m. 1724-1804), aşqın İdealizm, metafiziksəl qiyas, Bilgilənmə məqulə lərinin sənxi (türü), aşqın dyalektik, sözləriylə, ağılcılıq və təcrübəçilik axımlarını təlfıq etməyə çalışar.

-Bu axımların yanında, digər bir axım, şeylərin və dünyanın gərçək və ya ideal (zəhni) olduğunu önə sürən nəsnəlci və öznəlci şəkildə ortaya çıxar. [Qaynaq 28; s 46, Bernstein 1983, rand 1991].

Nəsnəlçilik (əynigərayi, objectivism): obyektlərin, zati mənalalarının olduğuna inanırdılar.

Özənəlçilik (zəhnigərayi, subjectivism): şeylərin nəqşini inkar edərlər onların nəzərində, bu mənilər və anımlar, gözləmcə tərəfindən o şeylərə yüklənir, biri mümkündür bir ağacı, yaşam dünyasında bir ağac tanıya, o biri sığınaq tanıya, digəri təğziyə və ya ısınma vəsiləsi tanıya.

-Üçüncü axım bu alanda quruntuculuq axımı olaraq ortaya çıxar.

Quruntuculuq (constructivism): bu görüşü savunanlar yuxarıdakı iki görüşü aşırı görərlər və belə inanırlarkı, gözləmcə, bir Quruntunu, özü bəğımsız halda yox, bəlkə bir maddə və şElə təmas edərək, onunla alıış verışdə olaraq qurar; və bu gedışdə fəal rolə vardır. Ayrideyişlə, bu

yaradıcı gediş, şeylərin özlüyündən qaynaq lanan sürəc və gedişdi. [Quruntuculuq sözü, demək olar, yapılandırmaçılıq, və ya qurmaçılıq və düzəltməcilik (saxtmangərayi, constructionism) sözcüyü əsasında düzələn bir sözcükdür.]

Bu sözün ayrı mənası budurki, bu bilgiler öncədən varıydı. Bu tutum Buna işarə edərki, bu növ Bilgilənmə yöntəmi, görüntübilimi ilə bağlantılıdır. (crotty, 1998, 8-9)

Quruntuculuq bilgi bilimi, beləliklə həm gərçəkci varlıq bilimi, və həm idealist varlıq bilimi ilə bağlantılıdır; və ayrıca eyləyə bilir pragmatizm paradaymının kökündə, və o əsasda ortaya qoyulan tərkibi yöntəmlərində ortaqlıq etsin.

6-5-bilgi bilimi түrləri

Bilgi bilimi түrlərindən, təcrübəçilik, ağılcılıq (nəsnəlcilik və özənəlcilik), Quruntuculuq; ibtalçılıq (yanlışlanabilirlik, falsificationism), yeni gərçəkçilik (neorealism), anlaşımaçılıq (qərarədaçılıq, conventionalism), növlərini ad aparmaq olar.

1-təcrübəçilik (empiricism): bu növ Bilgilənmə türü, gərçəkci varlıq bilimi ilə bağlantılıdır. Bu əsasda bilgi, insanın duyuları vasitəsilə üretilir(tolid) və yenidən üretilir (tolid olur); eşik dünyanı, gözləmlərlə, qavramlar qalibində, fərziyə və bilimsəl nəzəriyələr şəklində vermək olar; və bunlar güvənilir bilgilərdilər.

Təcrübəçilik əsasında, kəmmi araşdırmalar və sınaşılar, səbəb olur araşdırmaçı, tərəfsiz gözləmcisi olub və gərçəkçiliyin təhrifindən uzaq dursun.

Əlbətdə xam təcrübəçilikdə (crude empiricism), fəlsəfi öyrənimlər əsasında təhsil görməyən araşdırmaçılar, daha çox ümum xalqın bəyəndiyi yol yöntəmlərlə, araşdırmalarını apararlar.

Təcrübəçiliyin əsl quralı bundən ibarətdir, hər bilimsəl fikir, gözləmlərlə sınıanırsa düzdür, ama gözləmlərlə sınıananamayan idea və fikirlər, bilimin

ilərləməsində heç bir nəqşləri yoxdur. Bu üzdən kultural ünsürlərin çoxu, örnəyin incəsənət (hünər), gözəllik bilimi, və dəyərlər və buçür ünsürlər, bilim dışı ünsürlər olaraq qırağa qoyulmalıdırlar; və metafiziki idələrdə gözləmlənmə imkanına sahib olmadıqları üçün, bu alandan kənarda tutulmalıdırlar.

Bu görüşə görə, gənəlləmələr (təməmlər, generalization) gözləmlənən tərtiblərdən və münəzzəm şeylərdən (regularities) hasil olar, və sabit ittisallar (constant conjunctures), bu olayların açıqlaması və öngörüsü üçün zəruri və zorunlu olan şeylərdilər. Məsələn süç işləyən gəncləri, dağılmış ailələrlə ilgili bilirsək, öngürmək olarkı dağılmış ailələrin gəncləri suç işləyən olacaqlar; ama ictimai gənlləmələri, təbii bilimler kimi, evrənsəl bilmək düzgün olmaz, bu üzdən popper, ibtalçılıq yazısında, bu haqda bilimsəl Gənəlləmələri, möhtəməl olaraq dəyərləndirər. Hər halda təcrübəçilik və ağılçılıq görüşləri, mütləq həqiqətin ələ gəlməsinin mümkün olduğuna inanırlar.

2-ağılçılıq: ağılçılıq daha çox qavramsal gərçəkçiliklə bağlantılıdır. Bu yontəmdə düşüncənin dolayısız(müstəqim) quruluşu, yəni insanlarda ortaqlan zəhin quruluşu; gərçək dünyanın bilgisini ələ gətirmək üçün, tək bir məsir və yontəm kimi istifadə olunur.

Birhaldaki təcrübəçilər dünyaya baxaraq onu tanımağa çalışırlar, ağılçılar onu tanımaq üçün düşünürlər. Ağılçılara görə, bu iş yəni bu dünyanı tanımaq; xüsusiən görünən dünyanın ötəsində və arxasında olan; onun evrənsəl, ortaqlan və içsəl (batini) quruluşunu görməklə və tanımaqla mümkündür.

Ağılçılığa görə, düşüncələrin müstəqim halda incələnməsi, gərçək dünyanı tanımaq üçün tək bir yoldur. Bu görüş, riyazi və məntiq dən, dəyərləndirmə və ölçmə meyarları kimi yararlanırlar. Bunun yanında təcrübəçilər gözləmlənmə və sınağışları, ölçü və meyar kimi qəbul edərlər.

Bu Bilgilənmə yontəmlərinin yanında, yeni çağda ayrı yontəmlərdə ortaya çıxar.

3-ibtalçılıq: ibtalçılıq möhtat gərçəkliklə bağlantılı olaraq, «qiyas-fərziyə» yöntəm-yəndən yararlanar, bu yöntəm 1930 da popper tərəfindən verildi.

Bu yöntəmə görə, bir nəzəriə, eleşdiriləməsə, ğeyr əlmi (bilim dışı) sayılır, çünki nəzəriyələr heçvaxt kəsin halda isbatlanamazlar. Nəzəriyələr, münasib verilərlə ölçülənməlidilər, əgər batil olsalar, ya islah olarlar və ya yeni nəzəriyə ilə dəyişilər, və bu sürəc idamə tapar.

Ibtalçılıq nəzəriyəsi bu inanca dayanırki, onlar yəni nəzəriyələr, gözləm (müşahidə)dən naşı olmazlar, bəlkə bilginlər doğada, tərtib və ardıcılığı gözləmləmək yerinə, özlərinin tərtib və qurallarını dünyaya təhmil etməlidilər.

Əlbətdə gözləmlərin, ümumi halda, nəzəriyənin tövsəə tapmasına və genişləməsinə nisbət öncəlikləri vardır, və daha çox açıqlamağa yaramalıdılar; gözləmcisi, ilkin verilərdən, nəzəriyəsini qurmaq üçün yararlanmalıdı, bu hədəfləki gözləmlərlə, yanlış nəzəriyələri və ya nəzəriyələrin yanlış yönələrini rəd etməli və onu genişlətməlidir.

Ibtalçılıq əsasında, nəzəriyələr keçicidilər, onları heç vaxt isbatlayamayıq, yalnız rəd oluncaya qədər güvənilir olabilir lər. İşləyişləri keçici və sınımalı olaraq qəbul edilməlidilər, onlar qoşullara bağılıdılar, dil, kəltür, önfərzlər, bilimsəl baxış və nəzəriyələrin etgisi altındadılar.

4-yeni gərçəkçilik: bu növ Bilgilənmə yöntəmi, dərin gərçəkci varlıq bilim ilə bağlantılıdır. Bu yöntəm həm təcrübəçiliyin modelini və həm açıqlama yöntəmini, yəni olay və görüntülər arasında tərtib yaratma və «sabit ittisal» düzəltmə modelini rədd edər. Bu görüşə görə, bu işlər, sürəcin ilk mərhələsidir, bundan sonra onların mekənzimlərini və işləyişlərini tapmalıdır. Beləki hansı qoşullarda və şərayitdə, o ittifaq hadisə olabilir. Yəni bu yöntəmdə, bilimsəl nəzəriyə; gözləmlənən görüntülərin, nədənsəl (illi) quruluş və işləyişlərini tanımaqdır.

5-Quruntuculuq (constructivism): bu görüşün iki bölməsi vardır; radikal Quruntuculuq (radical con.); toplumsal Quruntuculuq (social con.).

Radikal Quruntuculuq, insanların və əfradın zehmində düzələn bilgilerin sürəcinə önəm verər, ama toplumsal Quruntuculuq, zehnlər arası bilgilərə önəm verər, və bireyçilikdən çox, toplumsal mahiyətə malikdir. Quruntucular, zid kökdənci (anti foundationalism), ayrı deyışlə qeyr kökədənənci (non foundationalism), yanlısıdır. Çünki Buna inanırlar, heç bir sabit və qalıcı meyar, bilginin isbatlaması üçün yoxdur. Gərçəkliklərin dəyərləndirməsi üçün, yalnız bir sıra ölçülər varkı, bəlli məkansal və zamansal qoşullarda, bilginlər tərəfindən onlar üzərində təvafuq olunur. Quruntucular və ağılçılar, hər ikisi, toplumsal gərçəkliğin, idələrdən düzəldiyini qəbul edərlər. Ama onun qaynağı haqda fərqlidilər; ağılçılar bu qaynağı, zehnin evrənsəl və içsəl quruluşunu görərlər. Quruntucular isə, qaynağı, zəhnlərarası etginlikdə, insanın gündəlik yaşamında görərlər; bu görüşə görə, həqiqət nisbidir, yəni tək bir həqiqət yoxdur, çoxlu həqiqət vardırki müxtəlif gərçəkliklərlə mütabiqdir.

6-anlaşmacılıq: (fa: qəradadgrayi, conventionalism), bu görüş təcrübəçiliyə yönələn eleşdirilər sonucu ortaya çıxar, və epistemoloji (bilik bilimsəl) bir qol kimi, eyləmcı meyarlarla, bilim ürətməyə yönələr. Və bilimsəl qəziyələrin doğruluğunun təyid və ya isbat məsələsinə gələbə etmək üçün bu sözü ortaya qoyarkı, bilginlərin nəzəriyələri, dünyanı araşdırmaq üçün bir sıra vəsilələrdi, və yalnız o zaman tövcih olabılırlarki, münasib sonuclar ortaya quyabilsinlər. Və iki rəqib nəzəriyənin iyiliyi və düzlüyünü ortaya qoyabilmə işi; qəzavət və həkəm (davəri) işinə bağlıdır, isbatlama işinə yox.

Tayid olunan vəqeyətlərlə onların həqiqət olduğuna dayanmaq olmaz, çünki nəzəriyələr, verilərlə, «bəlırlənməmiş» (na mütəəyin, underdetermind) hala gələrlər, yəni nəzəriyələrin iddiası, mövcud verilərin tayidindən daha ötəyə gedərlər. Bu görüşdə, bilim, daha çox toplumbilimsəl və tinbilimsəl (zəhinbilimsəl) olaraq görünür, nə məntiqsəl.

Anlaşmaçılar, və təcrübəçilər, bilginin qaynağı haqda fikirdaşdılar, ama anlaşmaçılar, təcrübəçilərin bu fikriniki, hər növ hökm və qəzavəti, təcrübəyə dayanaraq həl etmək olar, qəbul etməzlər. Və bu üzdən, hər bir şeyki gərçəklik hesablanır, yararlanan nəzəriyyənin sonucu sayılır. Nəzəriyələr, gərçəkliyi açıqlamazlar, bəlkə bilginlərin gərçək bildiklərini bəlli edərlər.

Anlaşmaçılar və Quruntucular, gərçəkliyi, insan yapımı və düzəntisi bilirlər, əma Quruntucular, toplumsal gərçəkliyi, yaşam gedışində, toplumun etginalıkdə olan üzvlərinin ürünü bilirlər, ama anlaşmaçılar onu, bilginlərin ürünü bilirlər.

Hər iki bilgibilimsəl görüşdə, gərçəkliklər, yaşamı yönətmək üçün və bilimsəl sorunları çözmək üçün, özəl hədəflər kimi sayılırlar, halbuki təcrübəçilər, ıbtalçılar, və yeni gərçəkçilər, gərçəkliyi, xaric də olan mütləq gərçəkliyin yansıması kimi görərlər.

7-isbatçılıq ötəsi (fa: pəsa səbatgrayi) və ya ədəmə qətiyyət və ehtimal:

İsbatçılıq sonrası, 1930-1960 illəri arasında, ilkcə yeni isəbatçılıq, və sonrada isbatçılıq ötəsi görüşləri ortaya çıxar.

Məntiqi isbatçılıq görüşüdə, yeni isbatçılıq, və xüsüsən hume'un, illiyət haqqında açıqlaması üzərində qurular; və onu genişlədərək, «tayid əsli»ni, [qəziələrin tayid olunma əsli]ni ortaya qoyar. Təbiətən bu ilkəyə görə hegel'in bu sözü: «bütün tarix, özözünə evrimin us və ağılından ibarətdir»¹, anlamsız olduğundan başqa, o qədər mübhəmdir ki onunla müvafiqət və ya müxalifət etmək mümkün deyil.

Məntiqi isbatçılığa görə, hər bir qəziyə və qavram, ayrı bir qəziyəyə bağlanamasa və təcrübə olunamasa mənasız sanılmalıdır (görüntüçülük quralı: fenomenalism rule). Yəni bu görüş fərziyə sınağa «hypothesis testing» əsasına dayanır, və Buna inanırkı, bilimin önəmli özəlliyi, eyni/gərçək müşahidələrlə, fərziyələrin tayidindən ibarətdir. Bu baxış,

1-هگل: «کل تاریخ حاکی از خرد خود-تکمل است.»

popperin ibtəalçılıq nəzəriyyəsiylə sual altına gedər (kristənsən 2007) [qaynaq 28; s 183].

Məntiqi isbatçılıq və 1920 dəki viyən halqasının əslü üzvləri, şelik, karnap, han və digərləridir, onlar sonralar nazism`dən qaçaraq, amerikada pragmatizmi qurarlar. [Qaynaq 28; s 202]

-Einstein Gənəl və özəl görəlilik nəzəriyəsindən sonra, və Eisenberg`in «ədəmə qətiyyət» ilkəsinin ardından, nədənsəl (illi) yasa qavramı qarşısında (yəni dünyanın nəsnəlliği qarşısında); ehtimal və ədəmə qətiyyət ortaya qoyuldu. Eisenberg və Niels Bohr, iki bilgin olaraq, isbatçılığın, mütləqçi düşüncəlrinə və dogmaçılıqlarına qarşı çıxarlar.

Eisenberg, kuvantom nəzəriyəsini qurucusu olaraq, ədəmə qətiyyət ilkəsinə ortaya qoyar, bu ilkəyə görə, maddənin hərəkəti haqda, eş zamanlı olaraq, onun qonum və miqdarını (müxtəssat və hızını), eyni anda, eyni Diqqət lə bəlihləmək mümkün deyil.Yəni əgər onun müxtəssatı nı dəqiqləşdirmək istərsək, hızı geyrdəqiq olar və tərsinə hızını daha düzgün müşəxxəs etməyə çalışsaq, qonumu (mövqeyəti) Diqqətsiz olacaqdır. Əlbətdə burada təkid olunur bu sorun, texnolojinin yetərsizliyi səbəbiylə deyil, bəlkə bu maddənin və dünyanın quruluşsal düzən və tərkibindən qaynaqlanan bir məsələdir. Onlara görə, bilim (indiki halilə) bunu bəlli edəbilməz, xüsusən atüm zərrələri haqda bu mümkün deyil. Əlbətdə Eisenberg bu istidlali daha çox bilgibilimsəl, və bohr bu məhdudiyyəti, daha çox varlıq bilimi alanına çəkər.

-kuvantom nəzəriyəsini verilməsindən sonra, isbatçılıqötəsi görüşlər ortayaçıxar. İsbətçılıq ötəsi varlıq bilimi, əslində, möhtat gərçəkçilik görüşünə dayanır. Və bu fərziyyəyə dayanırki xarici gərçəkçiliyin var olduğuna rəğmən, o ancaq naqis və möhtəməl şəkildə tanınabilinir. Ümumən bu paradaymda, cəbrçi yasalar, yerini, möhtəməl və olası yasalara verər.

8-post modernism

Post modern axım, qarmaşıq toplumsal hərəkət olaraq, aydınlanma çağının eleşdirisi əsasında qurular. Us və ağılın mehvəri nəqşinə və yetənəklərinə quşqu duyar.

Modernism iki dünya savaşı arasında, eyləyə bilməmişdi insanların umud və arzuların, aydınlanma quralları və bilimin gəlişməsi əsasında, yerinə yetirsin. Və naçarən yerini post modern hərəkətlərə vermişdir.

Bu axım bu əsasa dayanarkı, yeni çağ, bilgi bilimi imkanı cəhətindən, bir növ us/ağıl böhranı sayılır. Yəni mövcud paradaymlar, çağdaş insanın sorunlarının həl etməsində, öz gücsüzlüklərinə və acizliklərinə vaqif və bilincli olublar. Bu üzdən yeni paradaymların görəvi, çözüm yolu və yol yöntəm tapmaq olmalıdır. [Qaynaq 28; s 219].

9-araşdırma modeli: bilim sahasında yuxarıda açıqlanan yöntəmləri və paradaymları, yığcam şəkildə blaikie(bliki)`nin araşdırma modelində görəbilirlik, bilimsəl araşdırma sahasında, insana Gənəl görünüm verə bildiyi üçün, bu modelin, burada gətirilməsini yararlı gördüm[qaynaq 28; s 56, blaikie (2007)].

Araşdırma məsələsi.

Nəmənə? Nəyi? Nəcür(necə)?

Araşdırma soruları.

Aşağı yuxarı, yuxarı aşağı

istiqla Inductive, qiyas Deductive
istifhami Abductive.

araşdırma yöntəmləri.

Sürəcsəl düşunuş və təhlil Retroductive
qavramsal, möhtat, dərin,

varlıq bilimi.

Dayaz,

Və dəqiq gərçəkçilik, İdealism və türləri.

Təcrübəçilik, ağılcılıq,

İbtalçılıq.Yeni gərçəkçilik,

bilik bilimi.

Quruntuculuq.Anlaşmaçılıq.

Araşdırma yeri və qonumu. Xarici
uzman və daxili öyərənci.

Araşdırma paradaymları.

İsbatçılıq, isbatçılıq ötəsi, eleşdirəl ağılcılıq, toplumsal gərçəkçilik, klasik Təvilçilik, çağdaş Təvilçilik, xalqçı (mərdomi) yöntəm bilimi, qarşılıqlı etgənçilik (fa: koneş-e mütqabil gərayi). Quruluşçuluq, eleşdirəl(intiqadi), feminism, post modernism, pragmatizm.

6-6-eleşdirəl realism

Eleşdirəl realism (intiqadi realism), bilimsəl və fəlsəfi bir yaxlaşım olaraq, 20inci yüzilin, 70inci illərində, bilim filsufu və sosial bilimler uzmanı «roy bhaskar» vasitəsilə ortaya çıxar. [Qaynaq 110;].

Bu dünya görüşü, «aşqın və dyalektik eleşdirəl realism» adıyla tanınar. Bu baxış, olquçuluq və görəlilik qarşısı olaraq, bilimin, eyniyət və həqiqətə yetişə bilmə imkanının olduğunu savunar. Öncəki bölümde realismin müxtəlif qollarını verdik, bu bölümde eleşdirəl realismi, doğa və sosial bilim sahasında daha çox tartışıldığı və işləndiyi üçün, artıqraq ayrıntılarıyla verməyə çalışıram. Burada ilkcə bhaskardan bəzi alıntılar verərək, Sonrakı bölümde sayer`in sözlərini verəcəyəm. [Qaynaq 29; andrev sayer):

-eleşdirəl realism və bhaskar

Demək olar indilikdə eleşdirəl realism, xüsüsən batı dünyasında, pozitivizmin qarşısında biyənələn bir görüş qonumundadır.

Türkcə olquçuluq və isbatçılıq olaraq, pozitivizm termini, klasik latin dilində «əkmək, böyümək və hətta vərasət və mühit» mənasında olaraq, fəlsəfi anlamda «təcrübə ilə zəhnə təhmil olan» mənasındadır, bu məktəbə görə, güvənilir bilik, yalnız hissi təcrübə və onun isbatı ilə, ələ gələr. Və kəmmi araşdırma ilə müadil sayılır, Buna müqabil eleşdirəl

realism, diyalektik matiryalismin daha geniş biçimi sayılaraq, zidd isbatı tutuma malikdir [qaynaq 108;].

Eleşdirəl realismin qurucusu

-fəlsəfə-bilim bağlantısında dolayılı şəkildə, pozitivizm belə bir iddiadır: keçmiş yüzillərdə, bilimin yüksəlişə geçdəyi dönəmdə, İdealismdən realismə dönüşmənin bir anlamı, əmələ fəlsəfədən üz döndərmə mənasındadır.

Ama eleşdirəl realismin savunucusu olan Andrew Collier bu iddiaya qarşılıq belə cavab verir: «fəlsəfənin bədili və qarşıtı, fəlsəfə yoxsunluğu deyil, bəlkə pis və yararsız fəlsəfədir, ayrıca fəlsəfə olmayan yerdə də, insan fəlsəfəsiz deyil, o bilinc altı bir fəlsəfəyə sahibdir». Ayrı deyişlə, fəlsəfə həmişə lazımdır ama zəmana uyğun, pratiklə, və əqlani eleşdirəl fəaliyyətlə, ilgili, fəlsəfə bənimsənməli və gəlişdirilmə lidir [qaynaq 107; s 20-22].

Kolli halda bhaskar marksçı bir təfəkkürdən yola çıxaraq, belə inanır əgər görüntülər, gərçəkliyin bütününü oluştursaydılar, bilimə ehtiyac qalmazdı, bu üzdən bilim, dünyanın qatmanlarını tanımağa yönəlik, bir növ sistematik təlaşdır, onları tanımaqla bilimin gəlişiminə inanabilirlik, ayrıca yeni qatmanların tanınması, məmulən keçmiş qatmanların təshih olunub aydınlanmasınada yardımcı olar; və gərçəkliyin yeni boyutları kəşf olunar; necəki newtoni fizik, kepler və galil`nin də yasa və qanunlarının təshih olunmasına səbəb oldu. [Qaynaq 107; s 28].

Bilim toplumsal özəlliyyə malikdir, və insan zəhnindən bağımsız var olan obəjələr haqda, ardıcıl quşaqların etginlik və fəaliyyətinin ürünüdür. Yenədə bilim ürətimi, öz özünə olan (spontaneous) bir özəlliyyə və xüsusiyyətə malik deyil, bəlkə öncə ki ürətiln bilimə, bağlı olaraq ortaya çıxar. [Qaynaq 107; s 46].

-Ümumi halda bhaskar`a görə, eleşdirəl realism, aşağıdakı ilkələrə dayanır: 1-dış dünya bizdən bağımsız halda vardır, 2-bilik kəşif olunaraq gərçəkliyi nişan verir, 3-bilik, toplumun ürünüdür, 4-biz müstəqim halda

dış dünyaya əl tapa bilirik. 5-dış dünya bilik dən daha geniş olaraq onun nəfyi, biliksəl müğalitə ni doğuracaqdır [qaynaq 108;].

-Fəlsəfənin və xüsusən bilim fəlsəfəsinin dəyişim dönüşümü haqda bhaskarın belə bir fikri var:

Kopernik 600 il öncə dedi, dünya insanın ətrafına fırlanmır, ama fəlsəfə yenədə öncəki yoluna idamə verirdi; indilikdə də fəlsəfə iki koperniksəl devrimə ehtiyacı var, ilkcə, dünyanın bizim bilimimizdən bağımsız olduğuna və keçiciliyinə vurqu vurmalıdır, onun yanında, bilimin doğa və insan ürünü olduğuna yox, toplumsal ürün olduğuna təkid etməlidir [qaynaq 107; s 47]. [Bhaskar bu düşüncəsiylə daha çox quruluşçuluq fəlsəfəsinə meyilli görüş ortaya qoyaraq, insanın bireyəsl gücünü önəmsə məməkdədir.]

Bhaskara görə, dünya xüsusən «açıq sistim» içində, bir sıra mexanizmlərə sahibdirki, görünməzdir, və özlərini bizim duyu və hisslərimizə nişan verməzlər, ama biz uyğun araclarla və bilgin insanların hüsur və fəaliyəti ilə onları «bağlı sistim»¹ halətinə gətirəbilirik və tanıya bilirik. [Qaynaq 107; s 28].

-Eleşdirəl realismdə ümumən dörd qavram çox önəmsənər: quruluşlar, güclər, yenidən yaradıcı mexanizmlər, yönəlişlər². [Qaynaq 107; s 65].

-Şeylər, quruluşlarına xatır bir sıra güclərə sahibdilər, Məsələn itlər hürüyəbilərlər, uçaqlar uçabilərlər.

-Şeylərin quruluşlarında olan güclər, əməl edə bilirlər və ya etməyə bilirlər.

-Mexanizma texniki istiləhdır, olayların üstündə olan və onlardan bağımsız imkanlar dılar, Məsələn mexanizma, oksijenin quruluşunun o yönünə bağlıdırki onunla eyləyə bilir iki hidərojen atomuyla tərkib tapsın. Mexanizma, DNA canlı mulkulun, özünü yenidən ürətən özəlliyyə malikdir,

1-Dünyanın qatmanlı olması, açıq sistim və qapalı sistim terminləri haqda digər bölümdə bilgi verilmişdir.

2-yönəliş: fa: گرایش.

Mekanizma, azad bazar ekonomisinin o yönüdürki, izafi ürün (izafə tulid) aşamasına keçər, və ya insan beyninin o yönüdürki eyləyəbilər dil öyrənsin. Yenidən yaradıcı mexanizmalar, o zaman əməl edərkı, onun fəaliyəti üçün uyqun şərayit vücudə gəlsin.

-Yönəlişlər: qapalı sistimlərdə, bəlli qoşullar var olarsa, yenidən yaradıcı mexanizmalar, əməl edərlər, ama açıq sistimdə bir sıra qoşulların ortada olmasına rəğmən, yenədə mümkündür mexanizmalar əməl etməyələr, çünki açıq sistimlərdə, türlü şeylərin və qoşulların var olduğı səbəbiylə mövzu daha çox qarmaşıqdır. Bu məsələni belə ortaya qoyabilirik:

illi yasalar, açıq sistimlərdə, yönəliş olaraq düşünüləbilir. Kolli halda, güc sözü, bizi eemal olunmamış güc odaqlarına yönəldər, yönəliş sözü, bizi, eemal olmuş, ama təhəqqüq tapmamış yönəlişlərə yönləder. Demək olar doğa, eemal olmuş ama ayrı şeylərlə yaşamdaşlıq (həmzisti) səbəbiylə, kamil halda təhəqqüq tapmamış yönəlişlər arası, oyunlardan ibarətdilər. Yəni güclər, bir sıra qüvvələrdiki eyləyə bilələr eemal olarlar və ya olmayalar, ama yönəliş lər, o bilqüvvə güclərdən ibarətdilərki Şayəd eemal olsunlar ama, sonuc, kamil halda, təhəqqüq tapmamış olsun. Yəni dünya görüntüləri, yalnız dəvamlı gücləri analiz etməklə açıqlanamaz, bəlkə təhəqqüq tapmamış və təcəlli etməmiş fəaliyətlərdə təhlil olmalıdır. Məsələn mümkündür bir sıra olaylar, insanda öfkə yaradsın, ama o insan onun açığa çıxmasın önləyir.

-Türlü düzeyli mexanizmaların öngürüsü: bhaskara görə biz heçvaxt eyləyə bilmərik, bir mexanizmanın bilgisindən, daha ali bir səthdə olan mexanizmanın bilgisinə varaq. Biz gərək ali mexanizmanı kəşf edək, sonra onların arasındakı bağlantını açıqlayabilək, Buna baxmayaraq ki daha ali mexanizmanın kökü, altdakı mexanizmada yer alır.

Yəni eyni haldakı onlar birbirindən müstəqil deyil, yuxarıdakı qatmanıda aşağıdakına təqlil verəbilmək mümkün deyildi (yendirgəmək olmaz).

Yenədə bhaskara görə, qatmanlı dünya, bir açıq sistim olaraq, bəzi düzeylərdə qapalı sistim lər düzəltməsinə imkan verər, məmulən, bir

sistimi, yuxarı qatmanların etgisindən izolə etmək olar, ama onun tərsi mümkün deyildi. Açıqlama həm dikey və həm yatay şəkildə olabilir, yəni həm tikəldən tümələ doğru gedilə bilər və həm tüməldən (kolldan) cüz`ə və tikələ gedilə bilər. Əlbətdə andrev Collier`in nəzərində realismin soy ağacı çox qarmaşiq və birbirinin içinə keçmiş haldadır, bu üzdən onları dikey-yatay biçimdə, və hətta iki boyutlu olaraq açıqlamaq bu qədər sadə olmayaraq, daha qarmaşiq modellər lazım olabilir. [Qaynaq 107; s 88].

Realism : sayer kitabında ilkcə realismin xüsusiyyətlərin yığcam şəkildə belə verər [qaynaq 29; müqəddimə, s 6-7].

1-dünya bizim bilikimizdən bağımsız olaraq vardır.

2-bizim dünya haqqında olan bilikimiz xətilərlə doludur; bilik-mövzu rabitəsini, tutarlı və münsəcim şəkildə açıqlaya bilmək üçün, sidq və kizb (doğru-yalan) qavramları, tam yetərli deyildilər, Buna rəğmən bilik, təcrübənin sorqulamasından məsun deyil, təbiətən bilik/mərifətin, maddi şeylər haqda açıqlamaları və insanları bilgiləndirmədə, olan başarsı, təsadüfi deyildir.

3-bilik, qavramların birikimi və qalıcılığının genişləməsi anlamında, nə kamilən müttəsil və müstəmərr, və nə kamilən münfəsil dir.

4-dünyada zərurət və zorunluluq hakimdir, doğal və toplumsal qonular, bir sıra nədənsəl (illi) güclərin işləyişilə ortaya çıxarlar.

5-dünya təmayüz lənmiş və qatmanlanmışdır (layəbətlik olmuşdur). Dünya nə fəqət olaylar, bəlkə qonular və quruluşlardan oluşar, Elə güclərə sahibdirki, olayları ortaya çıxarmağa yetənklidir. Bu quruluşlar, hətta qaydalı olaylarda, ortaya çıxarmasalar, varlığa sahibdilər, bu əmr və məsələ həm doğal və həm toplumsal dünyada görünməkdədir.

6-toplumsal görüntülər, örnək üçün etkilər, mətnlər, və qurumlar (nəhadlar), qavram mehvərdilər, bu üzdən onların həm tolid və əsərləri, və həm onların anlamları düşünülüb yorumlanmalıdır, bu görüntülərin yorumları, araşdırmanın, anlamsal və mənaəyi çərçivəsini göstərir, ama Diqqət olunmalıdır, görüntülər, araşdırmanın yorumlarından bağımsız

olaraq vardılar. Açıqlanmalıdırki, 4-6-ncı fərzlər, doğal və insani bilimlərdə ortaqlıq və ayrımlara malikdilər.

7-hər tür bilim və bilikin ürətilməsi, toplumsal bir əməldir, toplumsal şərayit və bağlantılar, onların möhtəva və içəriklərinə təsir qoyurlar. Bilik böyük ölçüdə dilbilimsəl olmasada, bilincin mütəəlliqi ilə, bağlantı qurmağına təsir qoyur, bunları tanımaq həyatıdır.

8-toplumsal bilimler, öz qonuları haqda, eleşdirəl olmalıdır. Toplumsal görüntülərin idrak və açıqlanmasını güclü qılmaq üçün, onlar eleşdirəl şəkildə dəyərləndirilməlidilər.

Təməim və ya gənlləmə (Generalization): sosial bilimlərdə, görüntülər haqda, ümumen keyfi açıqlamalar önəmsənər; halbuki içəriksəl və möhtəvayi açıqlamalardan çox, kəmmi açıqlamalara və suri(biçimsəl) bağlantılara, daha çox önəm verən baxışa, təməim və ya gənlləmə adı verilər, təməimlər ümumi halda təbyindən çox, toşiflə uğraşarlar. Məsələn «üçüncü dünya ölkələrinin çoxu, sənəti ölkələrə ağır borcları vardır», və ya «aşağı müzdlü işçilərin yüzdə 85i qadın dılar» bucür cümlələr bəzən, əhtimalən və möhtəmələn kimi sözlərlə birlikdə işlənərlər. «Ehtimal verilir mütəxəlliflər gənc olsunlar». Təməimlər üçün ümumən ortaqlıq nuqtələr, və ya ayrım nuqtələri aranar, həttə nadir hallarda möhtəvayi bağlantılara rast gəlinəsədə, bu bağlantıların zorunlu və ya qoşullu olduğu haqda bir girişimdə bulunmazlar. [Qaynaq 29; s 114-115].

Gənəlləmələr, yalnız, keyfi yontəmlərin yəni quruluşsal təhlillərin tamamlayıcısıdılar, ama onların yerini tutamazlar. Bu üzdən eleşdirəl realismin amacı yalnız təməimlərə yetişmək yox, bəlkə olay və görüntülərin içəriyinə varmaqdır, bu səbəblə bu dünya görüşünün, nədənsəllik haqda görüşlərinə göz atmalıyıq.

Soyutlama və gənəlləmə (intiza və təməim) üsulən eşzamanlıdılar, ən iyi halətdə belə, yalnız qeyrmüstəqim şəkildə, dəyişim sürəcinə toxunurlar; halbuki dəyişimin açıqlaması (təbyini), nədənsəl təhlili gərəkdirir, necəki metafiziki kunular üçündə belədir. Özəl yorumlar, yalnız bu əsasda tövcih

olabilirki bizim ən möhkəm inanclarımızla mütabiq olalar. Bu kitabdada realism bu baxışla açıqlanır [qaynaq 29; sayer, yöntəm. S 119]. Əlbətdə gənəlləmə yoluyla təbyin, yalnız o zamanki, bizim nədənsəl güclər və qabiliyyətlər haqda yetərincə bilgimiz yoxdur, qəbullanabilir; və ya öncədən tanınmış bir şeyin, yalnız tikələrinin bağlantısını tanımaq amaçlanmaqdadır. [Qaynaq 29; sayer, yöntəm. S 131].

Eleşdirəl realismdə illiyətin anlamı: bu görüşə görə, bir şeyin nədən və illəti haqda sual, somut olayların, bağlantısı haqda deyil, bəlkə qonu haqqında «nədənsəl güclər: casual powers» və ya yükümlülükler (qabiliyyətlər: liabilities), və ya daha Gənəl olaraq onların əməl etmə yöntəmlərinə və ya mekanizma və işləyişinə yönəlikdir. Ayrı deyişlə belə bir sual Buna yönəlikədirki, hansı amil, bir şeyin hadis olmağına səbəb olubdur? Və hansı şey onu icad edibdir və ya o şeyin hansı mekanizması və işləyişi onu gücləndiribdir. [Qaynaq 29; sayer, s 119-120].

Ümumen hətta gündəlik söhbətlərdə də bu işarələrin sadə şəklini görmək mümkündür, Məsələn «onlar evi düzəltdilər, sənaye-ni yenidən qurdular» kimi sözlər nədənsəl qüvvələrə işarə etməkdədir. Yəni nədənsəl güclərə malik olanlar eyləyə bilirlər danışalar, dəlil gətirələr, yenidən ürətlər. Buna Diqqət edilməlidir, nədənsəl güclər, yalnız münfərid halda fərdlər və bireylərdə gizli və müstətir deyil, bəlkə toplumsal bağlantı larda və yaratılan quruluşlarda gizlidir, bu əsasla, bir qonuşmaci nin gücü və yetənəyi, tək o bireyə təqlil verilməməlidir, bəlkə o şəxsın, öyrəncilərlə və əməkdaşlarıyla bağlantılarında və işbirliyində gizlidir. Bu güclər və qabiliyyətlər, eyləyə bilirlər var olmuş olalar, əməl edələr və ya etməyələr, işsiz işçilər, hətta əgər indi işləməsələrdə, iş gücləridirlər, dəmir paslanma istedadına sahibdir, bəzi tikələri heç vaxt paslanmasada. Bu üzdən Hadisələr və şeylər üçün, onların gələcəyi məsələsində aşırılığa düşməməlyiik, bəlkə onların içində olan nədənsəl gücləri və qabiliyyət lərini tanımalıyıq.

İşləyiş şəkilləri və mexanizmlər, obyektlərin mahiyətində yəni təbiətində (object's nature) olaraq vardılar; onlarla nədənsəl güclər, içsəl olaraq və zəruri halda birbirlərinə bağlıdılar. Bir uşaq, özünün ayro-dinamik biçiminə xatir, motor və digər xüsusiyyətlərinə xatir uça bilir; barıt, kimiyasal quruluşuna səbəb patlayabilir; çox uluslu şirkətlər; gəlişim düzəyləri müxtəlif ölkələrdə nüfuz sahibi olduqları üçün, cinslərini bahaya satabilirlər və ucuz iş güclərindən yararlanabilir. Və bireylər, yetənkilik gücünə sahib olduqları üçün eyləyəbilirlər, davranış göstərişlərində yeniləmə ortaya quyalar.

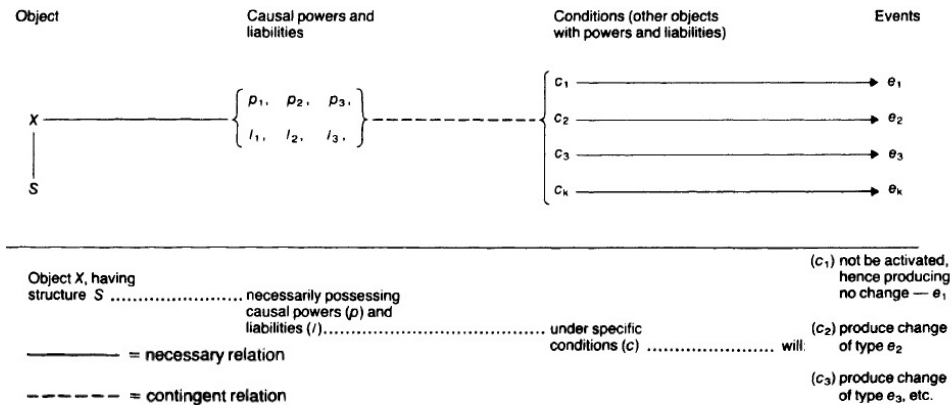
Təcrübəçilik, nədənsəlliyi; olaylar arasında təəqüb və ardıcılıq olaraq qavrar, bunun tərsinə eleşdirəl realism, nədənsəlliyi, olaylar arasında, olqusal (nədən-sonuc) bağlantı kimi yox, bəlkə, mövzular və bağlantılar haqda və ya daha Gənəl anlamda, əməl yontəmləri haqda, nədənsəl qüvvələr və ya yetənəklər (qabiliyyətlər) olaraq görər (sayer, 1385. S 120). Bu anlamda onlar, nədənsəlliyi, şeylərin iç quruluşuyla və onların qüvvə və gücləriylə bağlantılı bilirlər. Bu hesabla, onlara görə, nədənsəllik, iki olay arasında bağlantı kimi yox, bəlkə, olayların ortaya çıxması üçün, şeylərin, iç imkanları kimi, və şeylərin özlüksəl və zati xislətləri kimi görünməlidir.

Əgər bir mövzunun mahiyəti (təbiəti) dəyişərsə, onun nədənsəl gücləridə dəyişəcəkdir. Motorlar vəqti fərsudə və yıpranmış olurlar, güclərini əldən verərlər. Bir uşaq böyüdükcə onun nədənsəl gücləridə dəyişilir. Bu üzdən nədənsəl güclərdə əbədi və dəyişməz deyillər və qoşullara görə dəyişirlər. Bu növ istidlal və ağıl yürütmə yontəminə, tüməvarım və tüməngəlim (istiqlal və qiyas) dan fərqli olaraq, «sürəcsəl düşünüş və təhlil» (Retroduction) deyilir, bu yontəmdə, olaylar, onların işləyiş və mexanizmlərindən qaynaq lanan güclər vasitəsiylə yorumlanırlar və təbyin olurlar. Ayrıca bu yontəm, öngörülük əsasında yox, dərin mexanizmlərin düzeyinə yönəlir.

Bir bombun partlama zamanı, onun iç mexanizmindən qaynaq lanaraq, müxtəlif qoşullara bağlıdır, zərurət və ehtimalın yan yana quyulması çox

qarmaşıq işdir, şeylərlə nədənsəl güclərin bağlantısı zorunlu və zəruri dir, ama şeylərlə qoşulların bağlantısı məşrutdur, bəzi qoşullar, hadisənin ittifaq düşməsini hızlandıraraq bəzi ləri tərs yöndə əməl edər.

blaikie nin cədvəlində nədənsəl güclər quruluşunun təbyini belədir [qaynaq 29; sayer, ingiliscə mətin, yöntem, s 122].



(Bu göstərgədə, ingiliscə kəlamələrin, türkcədə qarşılığı belədir):

Object: objə, nəsnə

causal power and liabilities: illi güclər və qabiliyyətlər,

conditions (other Objects with power and liabilities):Qoşullar (mözvularla güclər və qabiliyyətlər),

objects x having struture s: S quruluşlu x mövzusu,

necessarily p...: Zorunlu illi güclər(p) və qabiliyyətlər(l)

under specific condition: Özəl qoşullar

not be activated, hence producing no chenge: (c1 fəal olmasa heç bir dəyişim hadis olmaz-e1)

produce chenge of type e1: (c2 haləti səbəb olar e2 dəyişimi hadis olsun)

produce chenge of type e1:(c3 haləti səbəb olar e3 dəyişimi və ayrılari hadis olsun)

necessary relation: Zorunlu irtibat,

contingent relation: məşrut irtibat

Yayqın əfsanənin tərsinə, bir olayın vüqu imkanı, onun müşahidə tədadına bağlı deyil, ayrıca bizim Hadisə haqqında öngörü gücümüzə də bağlı deyil. Bəlkə bizim o nədənsəl güclərin tanımamızdan asılıdır.

İdə, inanc və dəlil

Təbiətin bireylərdə müxtəlif «idə, inanc, və dəlillər»in var olduğu danılmazdır, Buna rəğmən onların toplumsal Hadisələr üçün, təsirini anlamaq, qarmaşıq və çətindir. Bireylərin, idələrini yerinə gətirməsi üçün, və dəlil ortaya qoymaları üçün, nədənsəl güclərinin olduğuna inansaqda, dəlillərin özünün nədən olduğunu qəbul etmək daha çətindir. Əlbətdə dəlillər, fiziksəl nədənlərdən fərqli olsada bu sonuc çıxarmaq olmazki dəlillər eyləyə bilməzlər bəzi Hadisələrin nədəni olmasınlar. Əlbətdə mümkündür biri diyə, bizim bilgimiz bu haqdakı, nəcür bağlantı; inanc (məsələn mənim realism haqqında inancım), əngizə və güdü (məsələn mənim bu kitabı yazmaqda əngizəm), və uyqulama və eemal (Məsələn mənim yazıçılığım), aralarında vardır, çox azdır. Ama yaşamımızda bir sıra işlər var ki biz onları edirik, Buna baxmayaraq ki biz onların dəlillərinin olduğu haqda heç bir fərzdə ortaya qoymuruq. Yəni buhaqda yalnız maddi sonuclar [vəya hətta inanc güdüləri], önfərz olaraq nəzərdə tutulur. [Qaynaq 29; sayer, ruş, s 128].

Qatmanlar və yeni güclər: bəzən bir sıra çətinlikləri aşmaq üçün, bir qonunun təcziyəsinə önərlər, Məsələn şoğl dəyişimi qonusunda, toplam sayımlamanı tikə tikə bölmələrə ayırır və onları həzləməyi və təcziyə təhlil etməyi önərlər. Ama hər zaman bu iş bu sadə likdə mümkün görünməməkdədir.

Biz eyləyəbilmərik bir fərdin düşünmə gücünü araşdıraraq, bu hesabla ki onun sellol larındada belə bir güc vardır, onun sellol larını incələyək; Vəya biz suyun gücünü, atəşi dizginləmə (mahar etmə) məsələsində anlamaq üçün, onun bölmələri olan oksigen və hidrojenə baş vuraraq, çünki bu bölmələr şədidən yaxıcı maddə lərdilər. Bucür hallarda deyirik

ki, yeni maddə lər(Məsələn su), yeni güclər düzəldir, ayrı deyislə, bucür güclər və qabiliyətlər, bu mövzunu təşkil verən ünsürlərə təqlil verilə bilməz.

Bucür görüntülər nişan verir dünya, təmayüz və ayrışmadan başqa, qatmanlaşmış vəziyyətdə dir. Su onu oluşturan okəsijen və hidrogen qatmanından bir başqa qatman da yer alır.

Yeni qatmanları, mövzu haqqında olan içsəl və dıışsal güclərin təbyin edə bilirsək və açıqlaya bilirsək, tanıyabilirik. Bu qatmanların tanına bilməsi, təbii bilimlərdə nisbətən sadə və rahatdır, və eyn halda yararlı və müfiddir, ama toplum haqqında bu qatmanları araşdırıb tapmaq daha çətinidir, möhtəmilən bu çətinlik insanların özəl yetənlərindən və xüsüsən də bu qatmanlara və nəzm intizamlara və quruluşlara dəxalət edəbilmələrindən qaynaq lanır [qaynaq 29; sayer, ruş, s 139].

Atomism və tüməvarım (istiqla) məsələsi

Istiqla məsələsi, bilim fəlsəfəsində, önəmli yer tutar, istiqla bu məntiqə dayanırkı, insan ardıcıl və mütəvali, və birbirinə bənzər Hadisələrin gözləm və müşahidəsindən belə bir sonuc çıxarırkı guya bu olaylar geçmişdə ittifaq düşdüüyü üçün gələcəkdədə ittifaq düşəcəkdir, və bu gedış, Quşqusuz və güvənilir bir quraldır. Günəş həmişə doğudan çıxdığı üçün gələcəkdədə doğudan çıxar. Bu məsələni, ahanətli məntiqinə görə, «fəlsəfə nin rüsvay çılığı və iskandalı» adlandıırıblar. [Qaynaq 29; sayer, ruş, s 177].

Biz mədud və məhdud təcrübə lər əsasında, sonsuz Hadisələrin quralını və öngörüsünü ortaya qoyabilmərik. Bir şeyin mekanzmi və işləyış vəziyyəti mümkündür gələcəkdə dəyişilə və mütəvəqqif ola. Onların həmişəlik eeməl etdiyi haqda heç bir zərurət və güvəncə vermək mümkün deyildir, geçmişdə ki təcrübə lərimiz lüzumən gələcəkdə eynən dərdimizə dəyməyə bilir, və həтта geçmişdəki xətlərimiz, mümkündür gələcəkdə xəta sayılasın.

İlliyət məsələsi, istiqra məsələsiylə çox yaxındır. Bizlər, düzənli və ardıcıl halda «b» nın həmişə «a» dən sonra gəldiyi üçün, bu gözləm əsasında, «a»nı, «b»nin illəti bilirik.

Halbuki «a» və «b»nin nədənsəl və illi şəkildə bir-birinə bağlı olduğu tövcih olunamaz. Biz yalnız onların təvali və ardıcılığın görürük, hətta əgər onların ardıcılığı da aləm də təsbit ola, yenədə bu bağlantı və rabitə məşrut sayılmalıdır, və bu əsasda düzələn qural yalnız zəhin bilimsəl, (ruh bilimsəl, fa: rəvanşenaxti) məsələdir. Və əgər biz bu məntiqi qəbul edərsək, bu halda bir illi sürclə (məsələn bir saətin işləyiş və əməlkərdi), və təsadüfi halda ardıcıl görünən Hadisələr arasında heç bir fərq qoymaq olmaz. Çünki bu baxışa görə nədənsəllik, bir sıra münəzzəm (düzənli) ardıcılıqdan başqa bir şey deyildir.

Əlbətdə çoxları mayildilər, buhaqda, istiqranın, bilim və əməli yaşam sahasında uğurlarına istinad etsinlər, ama necəki filsuflar deyirlər, belə bir bəhs dövr təsəlsüldür, çünki istiqra, istiqra ilə isbatlanmağa çalışılır. Əlbətdə istiqra və illiyət haqqında mübahisələrin mötəbər olduğuna rəğmən, onları qəbul etmək zorunda deyilik, lazımdır bilim sahasında istiqranın tanıtımı və tərifi islah olunsun.

Istiqra yöntəminin gözləmlər vasitəsiylə, öngörüsünü incələmək üçün, cüzçülük və ya Atomism teorisiyə (doktriyə) nəzər salmamız lazımdır. Atomism bir varlıq bilimi qolu olaraq bu inanırdı, evrən, atomizə olmuş yəni bir-birindən ayrı ünsürlərdən təşkil tapar, onlar içsəl quruluşa, fərqliliyə və təmayüzə, və nədənsəl güclərə sahib olmayaraq, bir-biriylə birləşərək və tərkib taparaq müxtəlif şeyləri təşkil verərlər. Bütün mövzuların bağlantısı dıışsal və məşrutdular və bütün ardıcılıqlar və təvalilər təsadüfidilər. Atomismin varlıq bilimi qolu, bilgi bilimi qoluyla birləşərək, gözləmləri; bir-birindən ayrı, sadə, və bölünəməz mətnlərin təsviri olaraq görər.

Atomismin kökündə olan teorilərə baxarsaq, dəyişim haqqında, ayrı məsələlər ortaya çıxar. «Zenun»un məşhur ox paradoksu, cüz-çülük (Atomism) qavramı baxımından, hərəkət mövzusunu idrak olunamayan

vəziyyətə salar, əgər ox, fəzanın bir nuqtəsində var olarsa və bəlli zaman içərisində, hər ayrı bir nuqtədə var olmazsa, təbən eyləyəbilməz hərəkət etsin və təhəvvülə duçar olsun. Necəki `georgescu roegen`, romaniyalı amerikalı riyaziyyatçı və iqtisadçı (1906-1994) deyir :«bir şey, bir nuqtədə olsa eyləyə bilməz hərəkət də və təhəvvüldə olsun, və o şey ki hərəkət və təhəvvüldə dir eyləyə bilməz heç bir nuqtədə olsun».

Ləhzə qavramı, anlamsız zamanı göstərir, hərəkət və sükun qavramlarını bəlli etmək üçün, zamanı, sürə və müddət yerində işlətməliyə. Əgər cüz cüz açıqlamasını və tosifini (Məsələn bir bitginin ayrı ayrı mərhələlərdə böyüməsini) nəzərdə tutarsaq, çətinliklə eyləyə bilirik, olayın necəliyindən (nəcürlüyündən) anlamış olaq.

Hər metafiziksəl inanc kimi, Atomismi kəsin şəkildə düz və ya yanlış bilmək mümkün deyil, bəlkə onu bilgi biliminə uyumluluq və ya uyumsuzluq baxımından dəyərləndirə bilirik.

Bugünlərdə, nəzəriyədən yoxsun bir gözləmə qavramının, çox çətin təyid olmasını nəzərdə tutarsaq, bunu rahtca deyə bilərik, Atomizm dünyagörüşü, çoxda məqbul görünən bir baxış olamaz. Çünki atomizə və ayrı ayrı mövzular arasında, düzənli bağlantılar və nəzəriyələr qurmaq məntiqən onun quruluşuyla uyumlu olmayaraq, bunun yerinə, nəzm və uyum sağlama çərçivələrini önəmsəyib incləməliyik.

Atomismdə, əgər sürəksiz zamanın ön fərzi,¹ həzf olarsa yenədə bəzi şeyləri düşünmək mümkündür, laəqəl hərəkət və dəyişim yerinə, cəyğüzünlük (yerinə geçmə, və ya birbirinin yerinə keçiş) məsələsi vücuda gəlir, Məsələn «bilyard topunun ayrı topa dəyməsiylə o topun hərəkətə keçməsi», mövzuların bərkdən birbirinə dəyməsi (təsadümü) fikri vücuda gələ bilər, ama bu haldada içsəl güclər sonucu, ortaya çıxan dəyişimlər, cəzmi halda rədd olunur. Çünki mövzular, quruluşsuz atomlara, və ya nədənsiz güclərə, təqlil olunca, dəyişim mənasın əldən verər.

1: پیش فرض زمان غیر پیوسته - سوره کسیر زمانین اؤن فرضی

Təbiətən Atomismin önfərləri həzf olarsa, dəyişim və onun içsəl güclərdən qaynaq landığı məsələsi, və içsəl və dıışsal bağlantıları ortaya çıxabilir.

Atomism məsələsinin nüqsanlarını qəbul edərsək, istiqra məsələsidə daha rahat həll olabilir.

-Istiqra məsələsinə cavab vermək üçün, onun haqqında iki tərkihi məsələni birbirindən ayırmamız lazımdır. Biri ontoloji (varlıq bilimsəl) baxış, şeylərin varlığı cəhətindən, və digəri epistemoloji (bilik bilimsəl) baxış, bilgilerimizin düzlüyü açısındandır.

-İlk məsələni `Harre` and `madden` (Causal power), istiqranın böyük məsələsi adlandırırlar: məntiqi cəhətdən mümkündür, dünyanın özü dəyişilsin, eyləki keçmişdəki düzən aradan getsin, su daha su deyil, yer o cürki biz tanıyırıq olmasın.

Əlbətdə istiqra yanlıları cavab verəbilərlər, belə bir Hadisədən qorxmamalıyıq, əgər belə böyük köklü dəyişimdən sağ can qurtarabilirsək, möhtəmilən onu dərk edib, yeni bir bilik ələ gətirəcəyik. Üsulən o günə dək niyaz yoxdur, dünya haqqında bilikimizi və təbii zərurətlər bilgisini dəyişək.

Əlbətdə sınırlı Hadisələrə dayanaraq, sınırsız olaylar haqqında sonuc çıxarmalar (istiqralar), əgər bu olaylar məşrut bağlantılar fərziyyəsiylə aparılırsa, məntiqsiz olacaqdır, ama əgər zəruri bağlantılar doğrultusunda aparılırsa, məntiqli olabilir.

Çoxlu filsufların savunduğu, doğanın tək parçalığı (bir bütün olduğu, monolith); realisti baxışa görə, məşrut bağlantılı şeylərin təsadüfi nəzmindən qaynaq lanmır, bəlkə şeylərin içsəl bağlantılarından və quruluş və əməl tərzlərindən qaynaq lanır.

Yalnız belə bir baxış əsasında, fiziksəl mümkünsüzlük məfhumu düşünüləbilir halə gələbilir¹. Cüzçülük [tikəçilik] və ya Atomism

1- Fizikəsəl mümkünsüzlük məfhumu (physical impossibility) (farsca: əmkən napzırı fiziki امکان ناپذیری), fiziki olaraq geyrmümkün bir sözün düzgün olmaması mənasındadır, məsələn

çərçivəsində olan düşüncədə, istiqranın böyük məsələsi hər ləhzə özünü təhdid kimi göstərməkdədir, «dəvənin ignə dəliyindən keçəbilmə» misalı heç vaxt durdurulamaz; vaxtı mövzular quruluşsuzdular, və nədənsə güclərdən və qabiliyətlərdən yoxsun dular, Təbiətən hər ləhzə, hər şey ittifaq düşəbilir və bilik quruluşu, qum üzərində qurulabilir.

Istiqranın İkinci və kiçik məsələsi, bu əsasdadır ki bizim bilikimiz hər halda bəzən xətalidir. Əlbətdə bu mövzu bir amm(gənəl) məsələdir, eyn halda bizim bilgimizin xətalı olması ki, bizim bilik- evrən bağlantımızın təbiətindən naşı olur, Buna dəlalət etməzki gərçək dünyada bütün bağlantılar dıxsaldılar.

Mütməinən bilginlər və hətta məmuli insanlar gündəlik yaşamlarında, olayların, doğası və gücləri haqda düşünürlər, nədənsə güclər, «sürəcsəl düşünüş və təhlil»ə (Retroduction) ehtiyacı vardır və əgər bir sıra araşdırmalar nişan verəki sürəcsəl təhlil, uğurludur, eyləyəbilmişik bir sıra sürc və gedişlərin nədənini bilək*, təbiətən, ehtiyac olmayacaq, keçmiş dəki ardıcılıqların sonuc çıxarmalarına dayanmış olaq. (Məsələn hidrogen bombunun sonucu). [Qaynaq 29; sayer, s 183]

*-kəsinliklə bu iddalar xətapəzirdilər (yəni istiqranın kiçik məsələsinə məruz qalırlar); bu cəhətdən, gözləmlənən və ya qiyasdan (tümədən gəlimdən) ələ gələn qəziyələrdən mütəfavüt deyillər, Buna baxmayaraq ki, gələcək də ki məşrut iddalara nisbət daha az qeyr qəti dilər.

Bunada işarə olunmalıdır bütün kəmmi yontəmlər və amari metodlar bir növ istiqrayi yontəmlər sayılar, əlbətdə riyaziyatdada bu yontəmlər işlənir, ama Diqqət olunmalıdır bu ülgülərdə işlənən riyaziyat, əslində bir növ mühasibə, istintac, ya önfərzlərdən sonuc çıxarma tərzi dir, və görüntülərin illi təbyini sayılmır. Məsələn « $y=f(x)$ » müadiləsində, $f(x)$ mütəğəyyir olaraq y in illəti deyil, bəlkə onlar müadilənin iki tərfinin miqdarlarının bərabərliyini göstərir.

«dəvənin ignə dəliyindən keçəbilmə» imkanı, mənasızdır, əlbətdə əgər eleşədirlə realism düşüncəsi əsasında, şey lərin içsəl bağlantılarını onların quruluşuna bağlayarsaq . Ama tikəlcilik (cəzçülük vəya atomism) əsasında bir qayda qanun olmayaraq hər şey mümkündür.

Ümumi halda, sayımlama (amar), istiqrayi istinbatın, bir növ şəkli və zahiri istinbatıdır. Vəqti bizim bilgimiz, bir şey və olayın, illi mexanizmi və işləyişi haqda çoxalır, amara ehtiyacımızda azalır. Bu işlərdə regresiyon (bağlılıq) müadilələri də, tək likdə, illi və məşrut bağlantılar haqda heç bir şey, bizə deməzlər, Buna baxmayaraq ki mütədavil bir önfərz vardır ki regresiyonla, illi təhlil eşdəyərli dir (mütəradifdilər). [Qaynaq 29; sayer, s 222]

Yenədə Diqqət olunmalıdır, bilim, keçmiş haqda bir tovsif, və gələcək haqda bir inanclıdır, və nə indi və nə heç vaxt, bir təbyin olmamışdı, əlbətdə əgər təbyin, idrakların ardıcılığı- nın zərurəti, anlamında mənalanarsa. Hər halda eleşdirəl realism, bilim üçün bu tərifi qəbul etməz. [Qaynaq 29; sayer, s 223]

Zərurət və ya zorunluluq:

Ümumən istiqra və illiyət haqqında olan ortodoks açıqlamalar, ya zərurət məsələsinə işarə etməzlər və ya onu açıq aydın, qırağa qoyarlar. Bu mövzu, həm məntiqi zərurət və həm təbii zərurət üçün keçərlidir, məntiqi zərurət, ibarət lər arasında bağlantıları, və təbii zərurət də şeylər arasında bağlantıları göstərir.

Əlbətdə bütün kəşif olunan zərurətlər, dilə cəzb olmayıblar və bəzi ləri məşrut şəkildə söylənilir. İnsanın bəqasıyla, yemək haqqındakı maddi bağlantısı, zəruri sayılmaqdadır, ama bu dilə cəzb olmayıbdir. və ya «bir sərmayə dar əgər eyləyə bilməyə sərmayə birikdirə, eyləyə bilməz sərmayə dar olsun» ibarət i, vaqei mövzularla və gərçəkliklə uyğunluğu araşdırılmalıdır.

Tayid və ibtal: eleşdirəl realismə görə tayid və ibtal haqda olan cəzmi (dugmatik) baxışlar düzgün deyildir. Xüsusən sosial bilimler haqqında əsla münasib deyildir, ümumen təməlsiz iymisərlik, və gəlovlu kötömsərlik, iki qutub olaraq, birbirini gücləndirirlər.

Bir nəzəriyədə, bir sıra düzgün müqəddimələr qarşısında, bir dana yanlış müqəddimə, eyləyə bilməz, kamil halda nəzəriyəni ortadan qaldırsın, yenədə nəzəriyə, yürürlüyünə davam edər, əlbətdə ehtiyat hesaba qatılmalıdır. Bu mövzu icabi, və səlbə nəzəriyələr üçün keçərlidir. Məsələn bir davanın(ilac) bəlli etgi sinin olduğunu varsaydığımız halda, əgər tərs sonuclarda doğurursa, bu məsələ o ilacın kolli halda kənara qoymağımız anlamına gəlmir, bəlkə daha çox ehtiyatlı olmağımızı gərəkdir.

Popperin ibtəlcılığı (yanlışlanabilirliyi Falsificationism):

Bu qonunu davam etdirmək üçün qapalı və açıq nizamlardan söz açmaq lazımdır.

Qapalı və açıq nizamlar və düzənlilik (açıq sistim və qapalı sistim və qaidəməndlik və ya qaydalılıq): mexanizmlər və şeylərin içsəl işləyişləri, qoşullardan bağımsız olduğu üçün; illiyət, olayların ülgülər şəklində olan nəzminə, düzənliliyinə və ardıcılığına dəlalət etmər. Ümumen təcrübi düzənliliklər şəklində ələ gələn bilgiler, bilimin buluğa çatması kimi yorumlanar, bu qətiyyətləki sosial bilimler kamil deyillər. Realism bu haqda ayrı bir tutum ortaya qoyar, toplumda, düzənliliklərin olduğu və kəşf olma bəkalnətinin yerinə, bu kəşifləri, araşdırmanın yetənək və başarisına bağlar. Realism, düzənliliyin ortaya çıxmasını, qoşullara bağlar, və bu sualı ortaya qoyar bir nizam və onu oluşturan mövzular, düzənliliyi vücuda gətirmək üçün, necə olmalıdır.

Düzənliliyin ortaya çıxması üçün altdakı şərtlər var olmalıdır. [Qaynaq 29; s 141]

1-mexanizmin sabit halda əməl etməsi üçün, illi qüvvəyə malik olan mövzu da, dəyişim olmama lidir. Bhaskar bunu «qapalılığın içsəl qoşulu» (insidadın dəruni şərtləri: Intrinsic condition for closure) adlandırır. (Məsələn motor yıpranırsa, bir maşının mexanizmi, düz işləməz, bir siyasi basqı qrupu, içsəl qurumu dağılırsa, düzənlilik göstərəməz).

2-əgər qərar olsa, sonucda düzənlilik olsun dıışsal qoşullarda sabit olmalıdır (insidadın dıışsal qoşulu: the extrinsic condition for closure).

(Əgər bir siyasi basqı qrupunun yanlıları dəyişsələr, belə bir mübarzənin düzənli bir hərəkət və nəzm ortaya qoyması bəklənəməz).

-Yəni hər iki daxili və xarici mövzu dada, yeni qüvvələr ortaya çıxmayacaqdır (ayrı dəyişlə ortaya çıxmamalıdır). Bu halda bir qapalı sistem vücuda gələrkə, orada düzənlik ortaya çıxar. Ümumən nizamların çoxunda bu qoşullar nəqz olar, və belə nizamlar ən iyi şərtlərdə, keçici və qısa müddətli idilər, yəni əmələn onlar açıq sistem idilər. Və bəzən, açıq nizamların bir bölümündə qapalı nizamlar ortaya çıxar. (Məsələn samanyolu göyadasında, günəş sistemi; və ya sinayış odasında «azmayışgahda» bəlli yer, və ya bəlli makinalarda; və ya havada bəlli qapalı hava fırtınaları və ya yağışlı havalar. və ya siyasi cəhətdən bəlli məhəllə və ya şəhərdə olan siyasi durum).

Ama ümumi halda toplumsal şərayitdə, biz açıq nizamla üz üzəyik. Əslə illət, maddi şəraytə görə, müxtəlif yorumlarla izah olubilir. Beləliklə onlar, insadın dıışsal qoşullarını pozarlar, bu üzdən burada bağlantıların çoxu məşrutdu.

Əlbətdə bəzən eyləyəbilibir məhdud zaman və məkan içərisində qapalı nizamlar və daha doğrusu yarım qapalı nizamlar vücuda gətirək, və ya gülxanada və fabrikada bəlli düzənliklər quraq, ama bunlar bir sıra digər dəyişikliklərlə ortadan qalxar.

Popperin ibtalçılığının kökündə, təbii zərurətin inkarı gizlidir, şeylərlə olaylar arasında bütün bağlantılar məşrutdular, bu üzdən, istiqranın böyük məsələsi (dünyanın dəyişəbilməsi hər an mümkün olaraq), istiqranın kiçik məsələsiylə (bizim xətalı olmamız) dəfələrcə tərkib taparaq, sonucda, ağılcılıq əsasında, istiqra, qırağa qoyular. Ama popper, bunun yerinə, doğal zorunluluğu əsas götürən sürəcsəl təhlili (Retroduction), seçməz, bəlkə qiyas (tüməngəlim) yöntəmini seçərək, sınına bilən öngürələr ürətər. [Qaynaq 29; s 261]

Popperə görə qiyasi nəzəriyələr (tüməngəlimsəl quramlar) isbatlanamaz, və öngürələrdə uğursuz olaraq ibtal olunubilir, əgər

müqəddimatdan (öncəllərdən) ələ gələn, və düz sanılan öngürülər, ibtal olursa, Təbiətən müqəddimələrdə xəta və yanlışlıq olmalıdır. Yəni ən azından, istiqranın kiçik məsələsinə xatır, heç bir müvəffəq və uğurlu nəzəriyə, sorqulanmadan isbatlanamaz, bu mövzu ibtallanabilən qəziyələr üçündə sadıqdır. Popper kəsinliklə Buna vəqif idi.

Bu üzdən əgər istiqranın böyük məsələsi səbəbiylə, kəsin isbata yetirmək olmaz, bu mövzu ibtal mövzusu haqdada sadıqdır. Və əgər heç bir zərurət dünyada olmasa, bugün ibtal olunan nəzəriyə, yarın təyid olunabilir, və tərsi də keçərlidir. İbtal o zaman təyin edici olabilirki, dünyada zərurətin varlığı haqda bir sıra iddalar önə sürmüş olablək; Buna baxmayaraq ki buda istiqranın kiçik məsələsinin etgi və təsirində qalacaqdır. Ayrıca bağlantılar haqda cəsəratli hədslər, o zaman dəyərlı olabilirlərki, dünyada zorunluluq var olmuş olsun.

Əlbətdə həm zəruri və həm məşrut bağlantı lar olan dünyada, mövzuların zəruri əməl etməsi üçün, qapalı nizamın olması lazımdır. Və bucür durum daha az yoruma məruz qalacaqdır.

Popperin təbiriylə, ən uğurlu nəzəriyələrdə, rədd və ya isbat olunamazlar fəqət demək olar onlar təyid (Corrobrated) olurlar və ya hələ ibtal olmayıblar. Ama mənasızdırkı diyək, bir fərziyəki bir və ya neçə mövqeyətdə uğurluydu, heç uğurlu olmayan bir ayrı fərziyədən, yaxşı deyildir.

Təbiətən bizim şühudi idələrimiz (şühud burada müşahidə mənasındadır) bu haqdaki, isbat və ya təyidin müxtəlif dərəcələri vardır, məqul olacaqdır. Yəni əgər yalnız, icbari halda, gözləmlərlə (tanımadığımız üçün, illi olmayan müqəddimat dan ələ gəlməyən), məhz istiqra və qiyaslara, etimad edərsək, bir sıra müvəffəqiyyətlər, bu nəzəriyələrə güvənmək üçün təzmin sayılmayacaqdır.

Əlbətdə popperin işlərində belə məntəqlərə rast gəlmək olar, popper, bilimdə Elə ilərləyici bir mərhələdən söz edərkı o dənəmdə cəsəratli nəzəriyələr veriliridi; popperə görə, nəzəriyələr, hər nə qədər çox ibtala məruz qalarsalar daha iyidir, və nəzəriyə verənlər, lazımdı deyil çalışalar, öz

nəzəriyələrin hifz etsinlər, bəlkə ilərləmə və gəlişmək üçün, onların ibtal edə bilən sənəd kimi onlardan istiqbal etməlidilər. Popper (popper, ibid,p49) belə deyir: «əgər yenilgini rahatlıqla qəbul edərsək, mümkündür özümüzü bu düşüncədən ki, «həqiqətə çox yaxınlaşmışıq», uzaq tütmüş olaq». Eyn halda popper bu hallarda bəzi islahlar verməyi məşru olaraq qəbul edər. Beləki daha iyi nəzəriyə tapılana qədər, mövcud bir nəzəriyəni həтта ibtal olmuşsada, qırağa qoymaq neçə dəlilə görə düz olmayacaqdı. [Qaynaq 29; s 264]

1-nəzəriyələr çox vaxt, quruluşunda (kamilən məqul şəkildə) qiyası deyillər, bu üzdəndə lazım deyil,onun bəzi iddalarının ibtalı, o nəzəriyənin bütününü ortadan qaldırsın. Və bu hallarda məmulən bir nəzəriyənin bütününü pozmadan, onların bəzi iddalarında, təğyir vermək mümkündür.

2-nəzəriyələrdə olan bəzi qavramlarda, məna dəyişikliyi vermək mümkündür.

3-nəzəriyə islahında bəzi əksüləməllər, ibtaldan qaçmaq anlamında yorumlanmamalıdır. Məsələn marks`ın «fəlakətdən arındırma tezi» (immiseration thesis) bir neçə şəkildə yorumlanıbdır. Və məlum deyil hansı düzdür. Ama mühüm olan budurki şərayitə görə daha uyğun teori veriləbilir.

4-bəzi nəzəriyəçilər,ki daha böyük riskləri göz önünə alırlar, onların teoriləri cərh və tədil olunmalıdır.

Bu sözlərdən anlaşıldığı kimi, nəhayətən popperin sözlərinin dəqiq şəklini belə bir yoruma təbir tutmaq olarki «biz eyləyə bilirik öz xəstəliyimizdən dərslə alaq». [Qaynaq 29; s 264-267].

Hume, kant, və eleşdirəl realism

-eleşdirəl realismlə, hume və kantın fikirlərinin bağlantısı aşağı sayaqda verə bilirik.

Hume, əmələn ağılin bilik bilimsələliyin nəfy edərək duyu və təcrübə ilə illiyət və zərurəti tövcih etməyə çalışar və onları təcrübə də axtarib

tapmağa çalışır, və təcrübənin alanını yetərsiz görünəndə, nədənsəlliyi, təvali və təəqübə və ardıcılığa təqlil verər, bunun sonucu olaraq, nədənsəllik məsələsi, zorunlu bağlantı anlamını əldən verər. Və yenədə bu gedişin təbii sonucu belə bir söz olacaqdır: «belə bir zorunlu bağlantı, xəta əsaslıdır, və olayların daimi iqtiranı (yaxınlığı və bağlılığı), bütünüylə həman şeydi ki aləmdə görünür» [qaynaq 3; racr əskərütən, 1382, 223].

Demək olar hume, evrəni, müstəqil zərrat olaraq görər, onların arasında dərin ilişəki və özəl dəruni güclərin olduğunu rədd edər, və bu üzdəndə olayların dəfələrcə ard arda gəlməsi səbəbiylə illiyət yarasını təcrübə əsasında və adət şəklində ortaya çıxmasını savunar, bu yaxlaşım, onun, varlıq bilimsəl (ontoloji) Atomism düşüncəsindən nəşət tapır [qaynaq 3; sayer, 1385, s 178-180].

Yenədə kant ki hume`un sözləriylə cəzmçilik yuxusundan oyanar, məsələnin həllinin yerinə, surət məsələni silər, və koperniki hərəkətlə belə deyər: «əyan zehnlə uyğunlaşar və nə biləks. Bu üzdənkə insanın duyu və zehni sabitdir, əşya və əyanda bəlli bir tərzdə, bizdə zahir olar [qaynaq 3; kaplestün. 1372, s 225],

Zehn bir sıra məqulələrə malikdirki insanın fəhm və düşüncəsiylə müqəddər olubdur və bu «eyn»dirki düşüncənin mütəəlliqi olmaq üçün zehn ilə uyğun olmalıdır. Kant beləliklə, varlıq bilimsəl ilkəni, zehinsəl ilkəyə yendirər}. [Qaynaq 3;]

Bunların yanı sıra eleşdirəl realism, evrənin quruluşunu, illi və nədənsəl yasalar əsasında düzəldiyini savunar, və əşya, quruluşları səbəbiylə, olaylara və feliyətlərə, gəbə və hazır dirlər, necə ki sayer deyir «bir mövzunun quruluşu və özəlliyi və onların illi və nədənsəl gücləri, içdən və zorunlu şəkildə birbirlərinə bağımlıdılar» [qaynaq 3; sayer, 1385, s 121].

Hər halda eleşdirəl realismə görə, illiyət, evrən`ə həkim bir yasa olaraq, şeylərin, illi mexanizmlərindən və qüvvələrindən əmələ gəlir; hume`un illiyəti, zehin ilqası, gördüyünə rəğmən, və kant`ın onu zehni bir məqulə gördüyünə rəğmən, bu görüşə görə bu yasa nə mövhum dur və nə zehni

məqulə, bəlkə varlığın zəruri və zorunlu qanunudur. Və «hər Hadisə və olayın bir illəti vardır» [qaynaq 3; sayer. 1385, s239].

6-7-şərq və qərb filsufları arasında aparılan zahiri müqayisələr

Müxtəlif kitab və məqalə lərdə və xüsusən iranda yazılan məqalələrdə bəzən Məsələn malla sədra nın dünya görüşləriylə, eleşdirəl realism müqayisə olunur və tutuşdurular, çox vaxt bu müqayisələr gərçəklikdən və doğruluqdan o qədər uzaq olurki, insan onların qarşısında heyran qalır, əmələn bucür məqalələrin tək hədəfi, Buna yetirməkədirki guya bütün bucür dünya görüşləri, bizim alimlər tərəfindən və özüdə yüzlərcə il öncə deyilmişdir müntəha heçkəs onlara Diqqət etməyibdir və bu səbəblə də yeni filsufların araşdırmalarıyla bizdə mütəvəccih oluruq ki bizim filsuflar nə qədər öngörülü və bütün gləcəyi bilən insanlardılar. Müqayisələr ümumen bucür fəlsəfələrin xas ünsürləri haqda ortaya qoyularaq, və o fəlsəfə lərin hansı açıdan, və hansı keyfiyyətlə, o ünsürə baxdığına işarə etmədən; nəhayətən o ünsür əsasında, Elə bir görünüm verilirki guya, bu fəlsəfələrin bütünüdə Elə bir görünümə sahibdilər. Halbuki hər bir dünya görüşü və fəlsəfi görüş, bütün ünsürləriylə birlikdə bir paradaym təşkil verər, və əgər bir ünsürü onun içindən həzf edərsək, çox vaxt ayrı bir dünya görüşünün görünümünü ortaya çıxar.

Misal üçün, «andrev sayer»in tərcəməsində cənab «imad əfruğ», yazır ki: eleşdirəl realism lə, əllamə təbatəbayinin, ortağ realisti görüşləri vardır, mincümlə, eleşdirəl realismin bilgi biliminin iki ilkəsi olaraq, «bizim bilgi və bilikimizdən bağımsız, xaric dünyanın var olması; və bilginin xətalı olması» həm bu fəlsəfədə və həm əllamə təbatəbayi'nin dünya görüşündə ortağ dır [qaynaq 29; rəviş dər ulume ictimai, s 7), belə bir söyləm, bucür sadə halda kökündən yanlış və inhırafi bir söyləmdir, çünki həmin cümlələrdə keçən, xaric dünya və ya xətalı bilgi, bu iki dünya görüşündə çoxlu cəhətlərdən, və quruluşları dolayısıyla birbirindən fərqlidir, xaric dünya, xüsusən illiyət, yasalar, bağlantılar, və onların

birbirinin üzərində etgi imkanları hər iki görüşdə kökündən fərqlidir və ya bilgi dediyimiz şey də hər iki görüşdə çox fərqli şeylərdir.

7. Bölüm

7-vücutçuluq (isaləte vücud)

7-1-sədra və mütəaliyə hikmət haqda qısa bilgi

Sədranın fəlsəfəsinə keçəmdən öncə onun yaşamı haqda qısa bilgi vermək lazımdır:

Sədrəddin məhəmməd şirazi (h. 979-1050/ m. 1571-1640), şirazda dünyaya gəlir. Atası ibrahim, dövlət adamı olaraq səfəviyə dönəmi, vəzirlik məqamına çatmışdır, ailəsi, qəvami tayfasının zəngin ailələrindən olaraq, uzun müddət şirazın hökumranlığını əlində tutmuşdu. İbrahimin tək övladı sədra idi və guya raz və nyaz ilə dünyaya gəlir. [Qaynaq 139;]

Sədra ömrünün 20 yaşından sonra, o zamanın öyrənciləri içində olan gələnciyə görə, şəhər şəhər ustad dälisicə gələr, o atasıyla birlikdə h 985 də (səfəvi şahı məhəmməd xudabəndə qəzvin də hakim olan zaman) qəzvinə gedər və orada sakin olar.

Şah abbas zamanı başkənd qəzvindən isfahana müntəqil olar(m.1598), bu zaman onun ustad larından şeyx bəhayi, hüquqi məsaildə vəzir idi, mirdamad cümə namazının imamlığı məqamında idi. Bu dönəm qəzvin`in elmi hövzəsində isfahana müntəqil olaraq sədra`da isfahana gələr. Təhsilə məşğul olar, nəhayətən 11. Yüzilin 20. illərində şiraza gedər, evlənər ama tədris üçün çətinliklərə düşərək, qum şəhrinə gedər, çiləcilik dövrənini keçirər, və burda bir sıra fəlsəfi kitablarını yazar, yenədə həmin dövəmdə önəmli öyrəncilərini malla möhsün feyz kaşani və malla əbd ürrəzzaq lahici tərbiyə edər onlar ikisində onun damadları olar. Sədra 11. Yüzilin 40. illərində şiraza qayıdar, bu dönəm oranın hakimi imamquluxan böyük mədərşənin tikilməsini tamamlayar və sədra orada tədrisə başlar. Sədra 7. Məkkə səfərində əraqda xəstələnər və dünyasını dəyişər və həman yerdə toprağa verilər .(H1050,m.1640). Sədranın ustadlarından mirdamad, şeyx bəhayi ni ad aparmaq olar,

Sədranın önəmli əsərlərindən bir neçəsinə işarə olunur: əlhikmə tūlmütəaliyə fil əsfar üləqliyə tülərbəə, əlşəvahid urrububiyə fi əlmənahic əlsülukiyə, şərhe ilahiyate şəfa, rəsəleye eksir əlarfin, şərh üsul əlkafi, məfatih üllğeyb, təfsir əlquran əlkərim, haşiye bər şərh hikmət ulişraq. Sədra kitabını əsfarərbəə (dörd səfər) adlandırma səbəbini belə yazır: yolcular dörd səfəri dalbadal (xalqdan həqqə, həq dən həqqə, həq dən xəlqə, xəlq dən həqqə) yürüyərək, nəhayətən şühudi elmə yetirərlər.

Bu Kitabın «mütəaliyə hikmət» adlanma səbəbi: «mehdi hairi, iran şenasi çap amerika, ş 4, sal 4, 1371, s 71.» Bu haqda belə yazır: «sədraya görə o kitab fəlsəfə dən daha yuxarı səviyədə idi». Digərləri onun illətini Kitabın cameiyəti, və məşay, işraq, ayat və rəvayət`in təlfiqi olaraq söyləyiblər.

Sədra özü bu haqda belə deyir: «hikmət mütəaliyə, irfanin beyin və dodağıdır və vücudun şühududur» (c 1, əz səfər ol, 330), yenə də deyir: «hikmət mütəaliyə, imani hikmətdir nə yunani, və vücud hikmətinə dönüş kitabıdır (c 1, əz səfər sum, 14).

Sədranın əslı öyrənciləri: malla möhsün feyz kaşani (1007- 1091), malla əbdürrəzaq lahici (1071), malla hüseyin tonekaboni (h. 1101); malla rəcəb əli təbrizi isfəhani (1080)); mühəqqiq səbzvari adıyla məruf olan malla məhəmməd baqir (h. 1017-1090), ağa hüseyin/ mühəqqiq xansari (1098).

Sədra`nın əslı şərəhlərindən malla hadi Səbzvari`dir (h. 1212-1289). «Haşiye və təəliqeye əsfarərbəə», «haşiye əşşəvahid urrububiyə fi əlminahc əssülukiye» ən önəmli kitablarındandır.

Onun fəlsəfəsinin əsas bölümləri iki kitabında gəlibdir, əslisi əsfareərbəə və digəri şəvahid urrububiyə dir. Bu bölümə sədra`nın hikmətə mütəaliyə fəlsəfəsinin (və daha doğrusu hikmətinin) önəmli qismi olan isaləte vücudu mübahisə edəcəyik.

Sədranın fəlsəfəsi və daha tarixi və bilimsəl baxışla söyləsək onun hikmətinin özəyi ibn ərəbinin və ayrıca qəzalinin nəzəridir, mövzunu bir paragrafda özətlərsək belə yazabilirik:

-ibn ərəbinin Füsus ulhikəm və fütuhət məkkiyə kitablarında mətrəh etdiyi, vəhdətə həqiqətə vücud qavramı və vücud haqqında düşüncəsi,

əynən sədra'nın əsfarında və şuahd urrububiyə sində bəst verilər, ibn ərəbi, vücudu əmələn irfani bir çərçivədə açıqlayaraq, onu mütləq həqiqət kimi, kəsərət və çoğunluq olmadan, mövcud bilir və onun nəzərində bu həman tanrıdır¹. Bir haldakı ibn sina vücudla mövcudu eyni bilir, sədra mövcuda varlıq və isalət tanımaz və onu vücudun görüntüsü olaraq bilir². Sədra somut və inzمامı(somut) mövzular haqda daha çox qəzali'yə uyar, bilim və ağıl dıqlanar, realism vəhdətə şühuda dönər. Sədra'nın düşüncəsinin Gənəl oluşum və evrim məsələsini, yalnız nomsal, xüsusəndə şiiilik hərəkətlərinin qapsamında analiz etməklə bir yerə varə yəlirik, özəlliklə bir tərəfdən ğaliyə nomsal hərəkətlərin keysaniyə və ismailiə hərəkətlərinə evrilməsi, onların çox şiddət yönlü tərəflərinin gidərlməsiylə, yalnız səb və lən, təhrif, mütə, və öndərtanrıçılıq qalıntı larıyla imamiyəyə dönüşməsi, ayrı tərəfdən ğaliyəçiliyin xürrmiyə və hürufiyə qollarının qirilməsiylə özgürlükçü-iradəçi cəfəri numona dönüşməsi bu hərəkətlərin ana yönlərini göstərir. Sədra, imamiyənin zahirdə fəlsəfi və əslində irfançı görünümündən başqa bir şey deyildir. Bu haqda sözcüklər bölümündə «nomsal hərəkətlər» başlığı altında daha ətraflı bilgi verilmişdir.

7-2-mahiyət və vücudun etibariliyi və isaləti haqda görüşlər

İlkə vücud, mahiyət, cins, fəsl və növ haqda qısa tərifi və tanıtım verilir:

Sədraçılarının görüşündə, mahiyət və vücud qavramı, sadə cümlə quruluşlu, qonu və yükləm dən (mövzu və məhmuldan) oluşan qəziyəyə dayanmaqdadır. Qəziyənin əsası belədir:

«xarici gərçəklər, zehndə yerləşərkən,ümumen `həlyeye bəsitə` qəziyəsi şəklində (məsələn:insan var, quş var) olaraq, qonu və yükləm dən (mövzu və məhmul dan) ibarət iki qavramdan təşkil tapar. Xarici gərçəyi göstərən

1-ابن عربی با طرح مسئله وحدت حقیقت وجود (فصوص الحکم، 96؛ فتوحات مکیه، 162/7) گذر عرفان را به این سمت سوق داد که وجود به عنوان یک حقیقت مطلق و بدون کثرت موجود است، و این حقیقت واحد همان خداست. [قایناق 41؛]

2-وجودحالتی جزاینکه موجودباشد ندارد(ابن سینا،المباحثات،274)؛درحقیقت موجود همان وجود است (صدرا، اسفار، 1/101) [قایناق 41؛]

mövzu, mahiyət(özlük) adlanır, və məhmul sanılan qavram, var olmağı (vücudu) nişan verir, bu qavram, fəlsəfi saniyə məqulat dan sayılır.» [Qaynaq 32;].

«Ümumilikdə mahiyət, bir şeyin özəllikəlrinə; və vücud qavramı, şeyin varlığına və əsliyətinə işarətdir. Yəni vücud qavramı şeyin varlıq və yoxluğunu hikayət edərək, onun necə liyindən, kəmm və keyfindən danışmaz.

Mahiyət qavramı əgər neçə şey arasında ortaqlıqlardan (ma behiliştirak dan) danışsa cins adlanır, əgər ayrımlıqlardan (ma behelimtiyaz, təmayüzdən) danışsa fəsl adlanır. Və bir şeyən bütün mahiyətini ortaya qoyan mahiyət, növ adlanır [qaynaq 33;]].

Məsələn heyvan mahiyəti, cins olaraq bütün heyvanlara, natiqliq fəsl olaraq bütün insanlara, və özəl xüsusiyyətlər (ağ, qara, sarı, qızıl dərili və...) Növ olaraq insan növlərinə işarət edir.

Vücud-mahiyət haqda sədra`nın inanc dövrləri

Sədra ilk dönəmlər ustadı mirdamad kimi mahiyətin isalətinə inanırdı ama sonralar vücudun isalətinə inandı. Sədra əsfarda bu haqda belə deyir:

«...Və mən inanc məqamında [ilkcə], vücudun etibariliyinə və mahiyətin isalətinə inandığım dövr, bunları savunardım, o zamana qədərki tanrım məni hidayət etdi və aydın kəşif mənə inayət etdi, və bəlli oldu ki iş bunların tərsinədir, yəni xaricdə olan vücudlar (eyn lər), əsil həqiqətlərdilər və mahiyətlərki kəşif və yəqin qrupu yanında sabit olunmuş sanılır, əsla vücuddan bir bəhrə almayıblar, və necəki yaxında sabit olacaq, bu vücudların hamısı əslində vücade vacib in işın və işıqlarından başqa bir şeylər deyillər. Onlar özlərinə dayalı və qaim deyillər, yalnız o tək zatın şüunatıdılar.» [Əsfar, 1. Cəld, s 49]

-sədra vücud isalətini isbatlamağa çoxda önəm verməyibdir, hətta əsfarda yalnız tək bir dəlil veribdir. Və buda dəlildən çox, isaləte vücudun

tərifli şəklindədir. Ayrı deyişlə sədra öz teorisini isbatlamaq üçün müstəqil dəlil vermək əvəzinə, daha çox işraq şeyxinin mahiyyət haqqında verdiyi qəziələri və bürhanları çürütməyə yönəlir. Əlbətdə özünəndə deyişinə görə, bu iş yəni söhrəvərdinin dəlillərini ibtal etmək, onun üçün çox çətin bir işdir.

Sədra bu haqda belə deyir: «vücudun etibariliyinə və onun zehinsəl və sani məəqulatdan olduğuna inananların, güclü və qəvi bürhanları vardır, xüsusən söhrəvərdi'nin «hikmət ülişraq» və «əttəlvihat və əlmutarihat» kitabında verdiyi bürhanlar çox dəqiqdir, onları dəf etmək, çox çətin,ama böyük tanrı məni işin kökünə hidayət etdi, həq şühudiylə qəlbimi işıqlandırdı, ilhamla, həqiqətin idrakını asan etdi» [əsfar 6, s 55, 7, s13, 8, s19] [qaynaq 36;]}

7-3-vücud isaləti haqda sədra'nın qanıtı

Sədra vücud isaləti haqda yalnız tək bir dəlil üzrə takid edər, hətta əsfarda bu qanıtdan başqa qanıt verməz. Qanıtı, bu sayaqda verər: «فى أن للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء _ بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة؛ كما ان البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض. فالوجود [əsfar, c 1, s 47, intşarat bonyad hikmət islami sədra`]

«bu səbəbləki hər şeyin həqiqəti, həman vücudunun özəlliyidir, və onunla sabit və qalıcıdır, bu üzdən vücud, var olma həqiqətində o şey üçün, hər ayrı şeydən daha yaraşılıq və layiq şeydir. Necəki ağ bir şeydə, o şey üçün; ağılıq, ağ olmayan şeylərdən daha yaraşılıq və layiqdir, beləliklə vücud, zətən mövcuddur, və vücuddan başqa şeylər zətən mövcud deyillər, yalnız vücudların onlara ariz olduqları üçün mövcuddular [vardılar]. [Qaynaq 32;]

-sədranın bu dəlili, Səbzvari'nin dördüncü dəlil ilə müntəbiqdır: «كيف و بالكون عن الاستواء قد خرجت قاطبة الأشياء...»: «Biz vaxtı mahiyyətə baxırıq görürük, mövcud və ya mədum olmaq (var və yox olmaq) hər ikisidə mahiyyət üçün la iqtizadır (ğeyrlazim və gərəksizdir). Yəni mahiyyət öz zatında nə var

olmağı və nə yox olmağı icab edər, məsələn insan zatında, nə vücut və nə ədəm iqtizası [lüzumu] vardır, (çünki insan zatı, natiq heyvandan, başqa bir şey deyildir, cisim olan cövhərdir, böyüyür, iradə ilə hərəkət edir və danışır, onun vücutunda vücut və ədəm gizli deyildir, əgər zatında vücut gizli olsaydı, daha deyə bilməzdik insan mədum dur, və əgər ədəm gizli olsaydı, daha deyə bilməzdik insan mövcuddur, bu halda tənəqulzar toplanı ortaya çıxardı; bu səbəblə insan zatı, la iqtiza halətindədir, nə varlıq iqtizasında və nə yoxluq iqtizasında. İndiki insan var [mövcud] olubdur və təfavutsuzluqdan xaric olubdur [öncəki Sabit, dəyişməz və qalıcı halətdən xaric olubdur] hansı şey onun sabit haldan çıxmasına səbəb olubdur? O şey vücut dan başqa bir şey deyildir [Səbzvari, şərh məbsut mənzumə, s 99, 156.]

-Əllamə təbatəbayi, `bədayə`də belə söylər: «والحق ما ذهب اليه المشاؤون من اصالة الوجود و البرهان عليه ان الماهية من حيث هي ليست الا هي متساوية النسبة الى الوجود و العدم فلولم يكن خروجها من حد الاستواء الى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها آثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً و هو محال طباطبائي, بداية الحكمة, ص 10، مطبعة [بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الاصيل. العلمية, قم, 1361.]

«Həq və düzgün söz məşaylarındirki vücut isalətinə qailidilər, və bunun qanıtı belədir: mahiyət öz zatı həddində, özündən başqa bir şey deyildir. Və onun nisbəti, vücut və ədəm üçün bərabərdir. Mahiyət ki ustuva və qalıcılıq halından xaric olub, vücut düzeyinə (səviyəsinə) yetiribdir, və bu əsərlərki onda zahir olub, vücutdan dolayı olmasaydı; onun zatında inqilab (devrim) olmalıydı, və zorunlu olaraq inqilab məhaldır, beləliklə vücutdurki onu ustuva halətindən xaric edir, bu üzdən vücut əsildir. (Burada inqilab sözü; bir zatın, heç bir illət və nədən olmadan ayrı bir şeyə dönüşməsi; anlamındadır; bu iş «yəni illətsizlik» zərurətən məhaldır.)» [Qaynaq 32;]

7-4-vücudun etibariliyi haqda işraq şeyxinin qanıtları

İşraq şeyxi söhrəvərdir, vücudun [və ayrıca mahiyətin] etibari və zehinsəl olduğu haqda önəmli bürhan və dəlillər ortaya qoyar.

Sədra və sədra`çılara görə, söhrəvərdi bu dəlilləri, «mahiyətin isaləti»nin sübutu kimi verər, halbuki söhrəvərdicə mahiyət etibaridir, və yalnız xaricdə ki şeylər, vahid (birey) halda isalət ə və təməlliyyə sahibdilər: söhrəvərdinin dəlilləri, vücudun etibariliyi haqda belə verilir:

{«a: bu üzdənki həməl(yükləm) müxtəlif şeylər üçün caizdir, və onların (yükləm lərin) heç biri var olmayaraq, etibari(zehni) vəsflərdilər və o şeyə artırirlər(ona zaid olurlar), beləliklə vücud, mahiyətin bir parçası olmayaraq, bütün şeylərə yüklənir»¹.

B: vücudu təsəvvür etmək, onun xaricdə var olmasının və təhəqqüqnün təzəmmünü və sübutu olamaz, örnək üçün biz ənqanı təsəvvür edirik, ama bilmirik gərçək dünyada vardı ya yox. Yenədə vücud [bu fərqləki xaricdə vardır], var olmaq üçün, ayrı vücuda niyazi olacaqdır, o vücudda eyni olmalıdır, bunu idamə verərsək, sonsuz tələsülə düşərik².

1 - Örnək: (helyeye bəsitə cümləsi olaraq) «at var, daş var/ o atdır, o daşdır» cümlələrində, «at və daş» kunu (mövzu) olaraq, «var və ya dır» sözü yükləm(həml)dir. Kunu, mahitə; və yükləmədə, mahiyətin varlığına və mövcud olduğunu və ayrı deyişlə vəcuduna; işarət edər. Vücudçulara görə guya buradakı «var/ dır» sözləri vücud mənasında olaraq mahitə yəni kunuya vücud verir, ayrı deyişlə bu vücuddurki mahiyəti gərçək hala gətirir, halbuki mahiyət əslində yoxdur və yalnız vücud kəlaməsiylə anlam qazanır. Burada açıq aydın şəkildə, bir dil oyunu görünməkdədir. Bu oyun da oradan nəşət tapırki, farsçada bu cümlələr «اسب هست/ان سنگ است» şəkildə və ərəbcədə «ما له الوجود» şəkildə işlənər, ayrı tərəfdən varlıq sözü və xüsusən tanrı sözü, ərəbcədə vücud və vacb əlvücud adlanır, və farsçada həsti şəkildə yorumlanır, bu cümlələrdə «ləfzi iştirak» halında olan kəlamələri, «mənavi iştirak» kimi hesablayaraq, müştərək olan vücud kəlamələrindən idealisti bir təsəvvür yaratılmağa çalışılır, halbuki, məsla türkcə də tanrı sözüylə «dır» əkləri arasında belə bir «ləfzi iştirak» yoxdur, təbiətən ərəbcə və ya farsçada olan mənavi iştirak yorumunu çıxarmaqda anlamsız olacaqdır. Bu haqda sunrakı bölmələrdə daha geniş bilgi veriləcəkdir.

2 - -Bu mətləbi aydınlatmaq üçün beylə bir misal verəbilirik: vücudçulara görə «daş var» cümləsində, əslində «var» sözüdürki daş sözünə vücud verir. Əgər bu sözü əsl tutarsaq, tənəqüz ortaya çıxar, necəki söhrəvərdinin sözü əsasında əgər «ənqa var» və ya «pəri və ya dev var» cümlələrini nəzərdə tutarsaq, burada «var» sözü, «ənqa, pəri və dev» sözlərinə vücud verməlidir, ama bilirik ki bu təsəvvüri yaratıqların vücudu yoxdur və yalnız insan zehində düzələn yaratıqlardır yəni onlar etibari və zehnidilər, bu əsasda bu cümlələrdə olan «vücud» sözləridə etibari və zehnidilər və gərçək deyillər. Yəni söhrəvərdinin dəlili əsasında, yükləmlərin hamısı, etibari və zehni olaraq insan zehində düzələn şeylərədir və gərçək olanlar yalnız dışarıda olan şeylərədir. Əlbətdə Diqqət olunmalıdır bu cümlələrdə at və daş sözləridə yalnız kolli kəlamələr olaraq zehən də düzələn kəlamələrədir və yalnız dışarıda birey halında olan yaratıqlar (məslən bəlli halda birey şəkildə olan at və ya daş) gərçəkədir.

C: hər şey ki onun növləri, daldala və təsəlsül şəkildə təkrar olsalar, onlar etibaridirlər¹.

Bu dəlillər əsasında vücud etibari(zehni)dir. [Qaynaq 36;].

Sədra'nın cavabı: əgər vücuddan amac, mövcud olan vücuddur, bu anlamdadır ki vücud, ayrı vücud vasitəsilə mövcuddur, yəni vücudun varlığı və mövcudiyəti, özünə zaid olan və artırılan vücuda dayalıdır, bu halda mövcud, bu mənada olacaqdır: «ماله الوجود: o şey ki vardı/ vücudu vardı», və «ما يقوم به الوجود: o şey ki vücud ona qaim dir və ona dayalıdır» yəni onun vəsfidir.

Ama, bu anlamda vücud yoxdur, necəki ürfdə deməzlər «ağlıq ağdı», bu halda vücudun, özünə dayalı vücudu yoxdur (yəni vücudun özünə zaid olan vücudu yoxdur). Necəki ağlığın özünə zaid ağlığı yoxdur. Vücud bir şeyə qaim deyilki, bu mənada bir şeyin təhəqqüq və varlığının zaid vəsfi olsun. Vücud nə mahiyətə dayalıdır, çünki «isaləte vücud» əsasında bu fərz batildir; nə də vücuda dayalıdır, çünki bir şeyin özünə dayalı olması mümtəne dir;

Beləliklə bu mənada vücud yoxdurki onun varlığı məhal təsəlsülə düşsün. Əgər mövcud bu mənada ortaya çıxarsa (var olarsa), şey öz nəqizinə itsaf

Söhərvərdinin son sözünü açıqlamaq üçün mətalbi belə verə bilərik: «ənqa var/ ənqa mövcuddur» cümləsində ənqa nın vücud tapmağı üçün, «var» sözü ona yüklənir, yəni burada «var» sözü özü ilkə vücud tapmalıdır(mövcud olmalıdır), yəni «var» mövcudun u ayrı bir «vücud» vücuda gətirməlidir, yəni burada deyilməlidir ki: «mövcud mövcuddur»; və bu söz təkrar olaraq mövcudu ortaya çıxaran və vücuda gətirən ayrı mövcudda gərək var olmalıdır yəni vücudu olmalıdır, bu söz təsəlsülə düşəcəkdir və nəhayt olmayacaqdır. Göründüyü kimi buradakı təsəlsül cümlələri, ərəbcə kəlmələrlə daha çox uyğun görünür. Yəni ərəbcə qaydalar və grammer əsas alınaraq bu dəlil düzəlməyə başlanar, sonrada farsca və türkcə də mənə təşbihindən yararlanaraq, bu dəlil tocih edilməyə çalışılar.

Diqqət olmalıdır ki sədranın cavabına görə buradakı «ilk vücud» özünə qaim vücuddur və ayrı vücuda ehtiyac yoxdur, əgər bu dəlili qəbul etsək təbii olaraq bunu ortaya qoyabılır, əgər vücud özünə dayalı və qaim olubilir, niyə o şeylər özlərinə dayalı və qaim olmasın, şeylərin özlərinə qaim olmağı üçün ayrı bir şeyə nə gərək vardır? Ayrı deyişlə əgər zehni bir qavramı, bütün şeylərin dayanağı sanırıq, niyə gərək şeyləri, özlərinin dayanağı sanmayaq?

1 -Çoxlu birey halında olan atlar və ya daşlar, yalnız tək bir kəlmə şəklində «at» və ya «daş» adlanırsa onlar kolli kəlmələr olaraq yalnız insan zehninə düzələn sözlərdilər, və gərək deyillər, yuxarı bənddə söyləndiyi kimi söhərvərdi bunu demək istəyir, gərək olan bireylərdir, kolli kəlmələr insan zehninə yaratdığı kəlmələrdilər və etibaridilər.

olmadan, vücud bu mənada mədum olardı; çünki vücudun nəqizi ədəm və ya `la vücud`dur, nə mədum ya `la mövcud`. Necəki ağ, «zaid ağılıq» mənasında ağ olmayacaqdır.

Və əgər mövcud, sadə və bəsit «var» mənasında və ya onunla müadil mənada olsa bu halda vücud bu mənada mövcuddur, yəni varlıq, ona zaid vücud mənasında yox, bəlkə eyn-e vücud olaraq vardır, yenədə zamansal şeylərdə (zəmanmənd şeylərdə), zamansal öncəlik və sonralıq (təqəddüm və təəxxür-e zəmani), zaman vasitəsiylə ortaya çıxar, ama zaman bölümlərinin təqəddüm və təəxxüru, özləriylə eyni olaraq özlərinə dayalıdır və nə ayrı zaman vasitəliyinə. [Əsfar, 5, s40, 8, s19] [qaynaq 36; s 295]}

Eleşdiri: sədra`nın istidlalının çox isabətli olmadığı haqda 36. Qaynaq belə cavab verir:

{söhrəvərdinin istidlalı tamam və doğrudur. Çünki, insan, xaricdəki bəsit mövcudları təhlil edərək və onu zehmində, iki mahiyət və vücud qavramlarına ayıraraq, vücud qavramını ələ gətirir. Məsələn qaralığ mahiyəti və onun vücudu.

Bu üzdən bu sual zehndə yaranır: «xaricdəki bəsit mövcud, bu qavramların hansısının misdaqı və eynidir?» Söz bu mənada dırkı, xaricdəki şey üçün, mahiyətlə vücud qavramlarının nisbəti bərabərdir. Necəki şeyin həm mahiyətini və həm vücudunu mövcud və var fərz edirik, ayrı yerdə [şeyin yoxluğu halda, Məsələn ənqa], şeyin həm mahiyətini və həm vücudunu yox və mədum fərz edirik. Bu cəhətdən mahiyət və vücud qavramları arasında heç bir təfavüt və fərq yoxdur, hər ikisidə, xarici gərçəkliyə və vəqeyətə dayalıdır. Ayrı deyişlə hər iki qavram, zehni olay olaraq gərçəkliyin təhlilindən ortaya çıxar, bir haldakı gərçəkliyin özü, xaricdə olan şElə eyni dir, və bu cəhətdən zehinə qabil intiqal deyildir.

Onun kökündə hüsuli bilimlə ələ gətiriləməz, hüzuri bilimlə də. Yalnız içsəl olayları Məsələn üzüntü, sevinc, susuzluq və aclıq kimi halətləri bilir və

illa susuzluq və aclıq zamanı yemək və gəza əvəzinə «vücut» istəirdik nə gəza və ya su.

İşraq şeyxi doğru olaraq və gərçəkci olaraq belə açıqlayır, «vücut», xaricdə olan varlıq və mövcudiyətlə və onun hüsul ilə eyni deyildir. Necəki onun, varlığı fərz olunur, onun yoxluq fərzi də caizdir. Vücut üçün varlıq və yoxluq, bərabər olması səbəbiylə, o dış dünyanı dolduramaz, və bu səbəblə, vücutun əsil olması və isaləti, əqlanı deyildir.

Xarici şeylər, əsər və etgi qaynağı olaraq, əsildilər və vəqeyətin və gərçəkliyin mətnini təşkil verirlər; istər illət ə ehtiyacı olmasın (vacib ulvücut), və ya istər illət ə ehtiyacı olsun (mümkünat). Ayrıca «vücut»un xaricdə təhəqqüqü təsəlsülə yol açar, və «ləfzi» iştiraka yol açar və buda ap açıqlığa və bədahətə tərs olaraq batildir.

Ayrıca, sədra'nın cavabının özlüyü, «isaləte vücut» tərifinin təkrarlanmasından ibarətdir, və təbiətən, iddanın təkrarı, rəfe işkal üçün çarə olamaz. Necəki sədra özüdə izan edir, mahiyətin etibariliyinə inananların bürhanları çox güclüdür[əsfar6,s55,7,s13,8,s19]

Burada 36. Qaynaq da cənab `rovzati'nin nəzərinə görə, sədra, bu dəlilləri cavablaşmanın öhdə sindən gələbilməyibdir. Bu üzdən işraq şeyxinin düşüncə incəliyini övmək və mədh etmək gərəyir. [Qaynaq 36; cənab rovzati]].

7-5-vücutun isaləti və mahiyətin etibariliyi haqda bürhan və eleşdiriləri

-bu bölümdə vücut isalətini isbatlamağa çalışan ən məruf bürhanlara işarə olunacaq; və hər bürhanın yanında eleşdirisidə veriləcəkdir. İşarə olunmalıdırki bu bürhanları bir çox qaynaq da tapmaq mümkündür və burada işarə olunan qaynaqlar səmbolik olaraq verilibdir.

Burada cənab `nikzad`ın məqaləsində [qaynaq 33;] olan bürhanlara işarə olunur, qonuya girmədən öncə bir neçə mətləbə işarə olunur: bu məqalənin yazarı, vücutla birlikdə mahiyətin də əsil olduğunu isbatlamağa çalışır. Və tələş edir bu doğrultuda isaləte vücutun əsli

bürhanında və xüsusən helyeye bəsitə qəziyə sində olan tənəqüzləri, həll və rəf etsin.

Əlbətdə yazar isbatlamalarında, mövzunu dahada qarmaşlıq hala gətirir. Bir tərəfdən sədra`çılının mahiyyətin etibariliyi haqda sözlərini çürütməyə çalışır, digər tərəfdəndə şeylərə iki qavram mənsub edərək, həm mahiyyət və həm vücudun əsil olduğunu isbatlamağa çalışarkən, bir növ səvniyyət çiliyə (ikiciliyə) düşür.

Yuxarıda olduğu kimi ilkcə vücud və mahiyyət haqqında qıssa tərifi və tanıtım verilir:

«ümumilikdə mahiyyət, bir şeyin özəlliklərinə; vücud qavramı da, şeyin varlığına və əslinə işarət edər. Ayrı deyişlə vücud qavramı şeyin ədəm olmadığını hikayət edər, və onun necəliyindən və kəmm və keyfindən danışmaz. Ayrıca mahiyyət qavramı əgər neçə şey arasında ortaqlıqlardan (ma behiliştirakdan) danışsa cins adlanır, əgər ayrıcalıqlardan (ma behelimtiyaz, təmayzdan) danışsa fəsl adlanır. Və bir şeyən bütün mahiyyətini ortaya qoyan mahiyyət də, növ adlanır.» [Qaynaq 33;]].

Heyvan mahiyyəti, cins olaraq bütün heyvanlara, natiqliq mahiyyəti, fəsl olaraq bütün insanlara, və özəl xüsusiyyətlər (ağ, qara, sarı, qızıl dərili və...) Növ olaraq insan növlərinə işarət edər. Ayrıca qavramlar kolli sayılarlar; onlar işarə zəmiriylə birlikdə cüzi qavrama dönüşərlər və sədra`çılının deyişəyilə təşəxxüs və vücud taparlar.

1-helyeye bəsitə qəziyəsinin bürhanı

İsaləte vücud teorisinin əsl bürhanı (yuxarıda verilən bürhan), helyeye bəsitə cümləsi üzərində qurular. Ümumən sədra`çılar, xarici gərçəklikdən bir cümlə qururlar (at var, daş var), bunlar qonu və yükləmdən oluşar, qonu, mahiyyət olaraq; və yükləmdə, vücud; adlanır. Sonrada bəhs edərlərki, bunların hansı əsil (yəni özünə qaim) və hansı etibaridir (zehnidir). Təbiətən dörd halət ortaya çıxar, hər ikisi əsil deyil, və ya əsildir, bu, və ya o biri əsildir. Və məmulən ilk iki halətdən vaz keçərlər, çünki ilk halət (heç birinin əsil olmaması) səfsətə sanılar, və gərçəkliyi

danmaq olaraq yorumlanır; İkinci halət (hər ikisinin əsil olması), xəlafə fərz bilinər, çünki fərz olar, xaricdə tək bir gərçəklikdən başqası yoxdur, və bu halda bir gərçək şey, iki gərçəkdən ibarət olar və bu batil sayılır. Ayrıca bir şey üçün, iki əsil qavram fərz olarsa, onlardan iki helyeye bəsitə qəziyəsi düzələr, və hərəsi iki əsil şeyə dönüşər və onlardanda 4 qəziyə düzələr və bu şənсуza tərəf gedərək təsəlsülə düşər}[qaynaq 33;].

[Sədraçılar bu mərhələdən sonra, helyeye bəsitə «məsələn at var» cümləsində, yalnız var sözünü yəni ata vücut verən məfhumunu əsil bilirlər, onlara görə var sözü olmasa at da olamaz. Və bu qədər sadə halda isaləte vücutu isbatlanmış sanırlar. Bu haqda yuxarıda da işraq şeyxindən qanıtları verərkən yetərinə bilgi verilmişdi, burada bu bürhanı nüqtələyərək, bu mövzu haqda mübahisələrə daha artıq aydınlıq gətirmək üçün cənab nikzad`ın sözünün idaməsinə keçirik.]

Cənab nikzad sonra belə idamə verər: {bu söyləm (yəni iki qavramın dördə dönüşməsi) işkallidir, bir xarici şeydən niyə gərək iki qavram soyutlanaməsın? Niyə bəs vacib ülvücut dan müxtəlif qavramlar suyutlanır? Bir haldakı onların [çoxunu] etibari bilmirik.

Əgər helyeye bəsitə qəziyəsində yalnız bir qavram əsildir, niyə bəs « واجب الوجود موجود » [vacib ülvücut vardı], «العللة موجودة»[illət vardı], «المعلول » [məlul vardı], qəziyələrində eyləyə bilmirik onların birini [qonu və yükləmlərin birini] etibari bilək?

Əlbətdə mümkündür deyələr, mahəvi və fəlsəfi qavramları xelt etməməliyik, mahəvi qavramlar, vücutların hududlarından; ama fəlsəfi qavramlar (Məsələn: vacib, illət, məlul), vücutların ovsafından (necəlik və nə olduğundan), hikayət edərlər. Əlbətdə onların hər ikisidə, xarici gərçəkliklərə və varlıqlara işarə edərlər. Bu üzdən belə bir tövsiyə məntiqə uymamaqdadır [qaynaq 33;].

Helyeye bəsitə bürhanının eleşdirisi

Vücutun isalətini və mahiyətin etibariliyini isbatlamaq üçün söylənilədiyi kimi, əsl bürhan helyeye bəsitə qəziyələrində yükləmin vücuda işarə etdiyi fərziyəsidir, bu əsasda **mahəvi** qavramlar təklikdə, dışarıda olan

gərçəkliyi hikayət edəbilmirlər! Çünki mahiyyətin zəti, gərçək olub olmama haqqında la iqtizə və tərəfsizdir, necəki bir qaydə olaraq «**الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة و لامعدومة**»: «mahiyət yükləm olaraq ilkcə özündən başqasına yüklənəməz [mahiyətə yüklənən ilk yükləm yalnız özü olabilir], nə vücud qavramı və nə ədəm qavramı [ona yüklənəməz]». [Məsələn vəqti «daş» deyirik bilmirik daş hardadır? Əslən vardı ya yoxdu? Bu üzdən bu kəlamə var və ya yox kəlaməsiylə birlikdə işlənməlidir ta onun var yoxluğu bəlli olsun.]

Yəni gərçəkəliyə eyniyət qazandıran «vücudun heysiyyətidir. Nədirlik heysiyyəti [mahiyət heysiyyəti] belə deyil, çünki gərçəkliyi ondan səlb etmək olar. Mahiyət, gərçəkliyə **müttəsif** olmaq istərsə, vücud qavramı ona yüklənməlidir. Yenədə işarə olduğu kimi, bu bürhanın ümmiyyəti haqda bu söz yetərki sədra əsfarda, və əllamə təbatəbai nəhayə tülhikmə də yalnız həmin bürhanla yetinmişdilər.

Ama bilirik ki bu bürhan əsasında, bəzi fəlsəfi qavramlardan düzələn helyeyə bəsitə qəziyələrində, vücud isalətinə zid anlamlar ortaya çıxar, və əmələn vücud isaləti teorisini ibtal edir. Misal üçün «**واجب الوجود موجود**» [vacib ülvücud var] «**العلّة موجودة، المعلول موجود**» [illət var, məlul var] qəziyələrində, vücud isalətinin əleyhiynə olur. [Qaynaq 33;]. [Yəni necəki «daş var» sözündə, «daş»ın özü yoxkən «var» sözü ona vücud verir, «vacib ülvücud var» sözündə də belə deyə bilirikəki «vacib ülvücud» yoxkən və ya etibari olaraq, əlvücud sözü ona vücud verir və bu söz «vacib ülvücud»un varlığını sual altına aparır, yenədə «vücud var» sözündə vücud özü etibari olar. Beləliklə helyeyə bəsitə dəlili yetərsiz olur.]

Cənab nikzad qanıtlarına keçərsək, Elə görünür, o, mahiyyətin də, vücud yanında, əsil olmağını bu səbəblə savunurki, beləliklə saniyə fəlsəfi məəqulatdan düzələn helyeyə bəsitə qəziyələrdədə ən azından vacib ülvücudu etibari olmaqdan qurtarsın, Təbiətən burada sədra'nın istidlallarıyla tərs düşür.

2-təşəxxüs bürhanı

Qaynaq 33; təşəxxüs bürhanını nəqlən belə verər: «bürhan bu sözə dayanırkı, mahiyətin, zatı heysiyəti, təşəxxüs heysiyəti deyil; bəlkə (فى حد نفسها), kolliyəti heysiyəti dir, kəsərat və çoğunluğa, dəlalət edər; ama xarici gərçəkliyin heysiyəti, təşəxxüs heysiyəti olaraq, kəsirin (çoğunluğun) sedqindən qaçar; xarici gərçəklik, o cəhətdən ki xarici gərçəklikdir, heç vaxt çoğunluğa dəlalət etməz; və əgər mahiyət istəyə mütəşəxxis ola, gərək xarici vücuda müttəsif olsun [yəni işarət ədat ilə və ya bir növü, xarici vücuda bağlanmalıdır]. Ayrı deyişlə gərçəklik və ya təşəxxüs, yalnız vücuda məxsusdur.» Qaynaq 33: misbah-s 308]¹.

Cənab nikzad bu bürhanın nəqdində, əvvəldə məntiqə uyğun bir söyləmə ortaya qoysada, sənəviyəyə düçar olaraq, nəhayətən hökümsüzlük və bilgisizlik vəziyyətinə düşər və belə deyər: «bu bürhan, bu mənanı vermirkı, xarici gərçəklik, mahəvi mahiyətin misdaqı deyil; burada iki məsələ kəsindir, 1-xarici gərçəklik, zətən mütəşəxxisdir, 2-həm mahiyət və həm vücad qavramı hər ikisidə kolli və qeyr mütəşəxxisdilər, şəniyəti ləri, əfrad və kəsirin misdaqıdır. Yəni xarici gərçəklik təşəxxüsə malikdir, ya mahiyət misdaq ilə və ya vücad ilə.» [Qaynaq 33;]].

1-Cənab mütəhəhəri nin bu haqda belə bir misalı vardır: {geçmiş alimlər belə düşünürdülər, cövhər kollidir və əraz müşəxxis (bəziləyici). Məsələn «insan» çoxluğa sığmaq edər, və əraz ona əkləncə, kolli olan, şəxsi və müşəxxəs şeyə təbdil olar. Məsələn insan kollidir, əgər desk «ağ insan» yenədə kollidir, ama dairəsi məhdudlaşır, və cüziyəyə yaxınlaşır. Və əgər desk «60 kiloluq ağ insan», dairə daha çox daralır, və bu qeydlər idamə taparsa və şəxsə işarət edib, onun filan yerdə oturduğuna işarət etsək, kolli olan şey, cüziyə və şəxsiyə təbdil olar.

Bu təşəvvür qədəmə nin (geçmişlərin) təşəvvürüydü, ama mərhum axund (sədra) bu söyləmləri qəbul etməz və həman sözü deyər ki ilkcə farabi demişdir! Beləki «təşəxxüs vücadla mümkündür». Mahiyət bu cəhətdən ki mahiyətdir, təşəxxüs milakı olabilməz, yəni mahiyətə mahiyət əkləmək hər nə qədər də idamə taparsa təşəxxüsə **müncər** olmaz, yalnız tək bir şey, təşəxxüs **milakı** dır və oda gərçəkliyin nəfsi olan vücad dur. Yəni yalnız (yuxarıdakı misalda) «vahid vücadurki (متكيف متمم متحيز ذى وضع ذى أين) insanın misdaqıdır»}.

[Qeyd olunmalıdır kolli mahiyət, işarətlə və indiki deyişlə desək müxtəsətlə nisbi halda cüziyə təbdil olar, və «vücadun etibariliyi haqda işraq şeyxinin qanıtları» bölümündə qeyd olduğu gibi yalnız «mövcuddur, əlvücad, vardı, dır» sözləriylə bir şeyə vücad vermək mümkün deyil, necə ki «ənqa,vəya pəri var» sözündə, bu zəhni yaratıqlar gərçək vücad tapmırlar. Əslində bir şey haqda müxtəlif görüntülərdəki onun görəli halda gərçəkliyini və ayrı deyişlə şəxsiligini və cüziligini ortaya qoyar.]

Eleşdiri: (sədraçılarca qavram müqəddimələriylə, qavramın xelti):

Helyeye bəsitə qəziyəsində mahiyəti qavramlaşdıran müqəddimələr olan görüntülərlə, mahiyət qavramını bir tək görüntüyə təqlil vermənin fərqi vardır, Məsələn bir uşaq bir ağacı (ərik ağacını) fidan vaxtı görər və atasından soruşar bu nədir? Deyərlər ərik ağacıdır, sonralar, böyük ağac olduğu vaxtda, çiçək açanda, mivə verəndə, yapraq tökəndə, yay qış vaxtı onu görürb soruşarkən, bir sıra görüntülər və təsvirlər alar və onların bənzər təflərini təhlil edərək bir ərik ağacı qavramını beyənində düzəldər. Sonrakı mərhələdə bu qavramdan yararlanmağa başlar və hər harada bir ərik ağacı görər, ondan götürn görüntülərin ortaq sifətlərini və xüsusiyyətlərini təhlil edərək, bənzərliklərdən, o ağacın ərik ağacı olduğuna hökm edər. Sədra`çılar bu iki mərhələ ni xəlt edərlər.

Bu olayı husserl (Descartesın təəmmülatı: kartezin düşünlər) kitabında belə verər, insan bir şey və ya olay haqda olan bir sıra bəlli görüntüləri zehmində bir məcmüə və bağlam halına gətirərkən onları bir pəkeyc şəklində qavramlaşdırar və hər zaman o şeyi yenidən görəndə o pəkeyci, o şey haqqında eemal edər, və şeyi o pəkeyc qalibi ilə təhlil edər. Bu mövzu böyük insanlar üçün də keçərlidir. Bir insan yeni bir şeyi, Məsələn bilgi sayar və ya uçağı görərkən onun görüntülərini bir yerə toplar və bir müddət sonra o qavramı qavrar, və sonrada o qavramı bənzər şeylər haqqında işlətməyə başlar.

Yəni insan, bir şeyin vücudunu və dünyada var olmasını, ilkcə müqəddimə olan görüntülərlə qavrar, sonrada həman qavramı və mahiyəti, bir şeyin vücudunun olduğunu təsbit etmək üçün işlədər, yəni burada insan zehmində, bir şeyi, şey edən və ona vücud vern, yalnız qavram və mahiyət dır. Və insan mahiyət vasitəsiylə bir şeyi alqılar və onun vücudda və varlıqda olduğunu anlar. Ayrı deyişlə bir şeyə (insan zehmində) vücud verən mahiyətdir. Və təşəxxüs; mahiyəti, bir gərçək şey üçün uyqulamaqdan başqa bir iş deyildi. Diqqət olmalıdır hətta tanımadığımız bir şeyə işarə edərsəkdə əslində ona yaratıq və mövcud adı veririk ki buda zehnimizdə olan bir qavramı ona uyqulayırıq.

Ayrı deyişlə vaxtı bir insan bir ağaca işarə edir, əslində onun fidan olmağını, yarpaq, çiçək və mivə verməsini, mahiyət pəkeyc ilə anlar, və illə o işarə tək bir təsvirdən başqa bir şey deyildir. Əgər biri Məsələn ay küresinə baxırsa, yalnız mahiyət qavramıyla o görüntünün sadə bir təsvir olmadığını anlar və mahiyət pəkeyc ilə onun harada və nə böyüklükdə və nə keyfiyyətdə olduğunu anlar. və ya müxtəlif görüntülərdən qavranan ulduz qavramı olmasaydı, hala insan eynən farabi və sədra kimi onların fəlak lər olduğunu və yalnız bir mənhəni səfhə üzərində və yer kürə sinin ətrafına döndüyünü anlardı, halbuki insanlar müxtəlif görüntülər vasitəsilə bilirlər onların çoxu, yer kürəsindən çox çox böyük, və günəş sistiminə tay mənzümələr olduğunu anlarlar. və ya insanlar indilikdə, keçmiş fəlsuf və bilim insan larının tərsinə, müxtəlif görüntülərdən və çəkim quralından ələ gələn mahiyətlərlə, tüstunun yüngül olduğu üçün ay kürəsinə doğru hərəkət etmədiyini anlayırlar.

Bu sözlərdən belə bir sonuc çıxarmamız çoxda çətin olmayacaqdır, bir şeyi şey edən mahiyət (qavram) dır, qavram olmadan heç bir şey dünyada təsəvvür olunamaz və vücud tapamaz.

Əlbətdə yuxarıda söylənən sözə ətfən, mahiyət və qavramların iki mərhələli gedişi arasında kəsin xətt çəkmək mənasızdır, çünki insan ilk görüntülərlə birlikdə, qavramı alqılar və onu işlətməyə başlar, eyn halda yenədə yeni göntülərlədə o qavramları təkmil ləşdirər. Yəni insan eyn halda, keçmişdəki görüntülərlə düzələn qavramı işlədər, və yeni görüntülərlədə həman qavramı yenidən qavramlaşdırar. Məsələn bir insan dörd duvardan düzələn tikintəyə ev desədə sonralar böyük və süslü evlər gördüyündə yenədə o görüntüləri, yeni ev qavramını düzəltmək üçün işlədər, yəni həm tarix sürəcində və həm bir insanın yaşamı buyu, ev qavramı daima dəyişməkdə olaraq dahada təkmilləşər.

-Sədraçılarının xəltinin ana səbəbi buradan qaynaq lanır, islami fəlsəfənin başlanış çağlarında mübahisə olduğu kimi, qavramların yaranışdan və

əzəldən, insan beyninə yerləşdiyi; və ya insanın özünün tələşiylə onu öyrəndiyi məsələsidir¹. Əslində bu mübahisəni, yeni fəlsəfi donla sədra`çıların sözlərində canlandığını görürük. Bir sıra araşdırmaçılar qurana işarə edərək kəlamələrin tanrı tərəfindən həzrət adəmə öyrənildiyini önə sürürlər. Sədra`çılar bu düşüncəyə qapılaraq (ayrıca mosol teorisinə inanaraq), fikr edirlər bütün mahiyyətlər əzəldən insana öyrənilibdir. Və Təbiətən qavramlarla şeyləri birbirindən ayrı görürlər və bu gedişdədə şeylərə varlıq qazandıranı da mahiyyətlərdən fərqli görürlər [və onu vücut adlandırırlar]. Bunlar zahirdə özlərini vəhdətçi adlandırsalarda, əslində sənəviyyətçiliyə və ayrılıqçılığa düşürlər.

Bunun müqabilində ayrı islami düşüncələr, mincümlə farabi`, yenədə qurana işarə edərək, kəlamə və qavramların, toplumun və insan yaşamının hasilı olaraq görürlər. Əgər bu teorini gərçəkci bir teori kimi qəbul edərsək, təbii halda mahiyyətin vahid bir sürəc içində, çox mərhələli və çox aşamalı, yaşamı olduğunu qəbul etməliyik. Bu kəsim təbii halda, şeylərə vücut və yaşam verən ünsürü mahiyyət və qavramlar olaraq görürlər, gərçəkdəndə insan beyənində bütün şeylərə vücut və can verən, o şeylərin görüntülərindən düzələn qavramlardılar.

Bu əsasda aydın şəkildə deyəbilirik sədra`çılıq, mütəəliyə adıyla mənsub olunan hikməti, gerilərə doğru götürərək, islami fəlsəfənin başlanğıcına və hətta dahada gerisinə doğru götürməkdədir.

Mövzunu ayrı bir yönüylə açıqlamaq daha çox aydınladıçı olacaqdır :

-doğa ötəçilərin önə sürdükləri təşəxxüs bürhanı olaraq vücut qavramı, təcrübə dən ələ gələn tək bir müqəddimə nin hasilindən başqa bir şey deyildir, onu dil uyunuyla, kamil qəziyə, ayrıca kəsin qəziyə kimi göstərmək, yalnız **naif** və əvamanə söyləmə lərdir. Hər halda bu mövzunu bir kənara buraxırsaq, eleşdirəl realism dünya görüşünə görə, bir neçə müqəddimədən yalnız çox kəsin olmayan qəziyə ortaya çıxar və o

1- Qaynaq 62 : fəlsəfənin əsasları, cild 2 bölüm «2-10-islam aləmində dil fəlsəfəsi və farabi nin nəzəriyyəsi

müqəddimələr çoxaldıqca qəziyə daha çox duğrulığa gedər, və Təbiətən yanılışlayan bir müqəddimədə ortaya çıxarsa qəziyə ya batil olar və ya düzənləmələrlə yeni bir qəziyə ortaya çıxar və ayrıca onu etibari azalmağa başlar.

-Təşəxxüs, ibn sinanın nəzərində, bir şeyin sifəti deməkdir, çünki təşəxxüs, bəlli özəlliklərlə bir şeyi o biri şeylərdən ayırır, bu sözü ayrı deyişlə desk, hər bir görüntü bir şeyin bəlli bir yönünü və təşəxxüsünü göstərir. Müntəha mütəaliyəçilər həmin sifəti (görüntünü), şeylərin zati və ruhu kimi gənəlləşdirməyə çalışırlar. Və Təbiətən bu fikir, öz içində paradoksa düşür, çünki ən ayırıcı özəlliyi, və ayrı deyişlə təbəyün və təfavütü, ən Gənəl özəllik kimi tanımaq, heç bir əqli məntiqə uymayaraq, təxəyyüli, idealisti və gərçəklikdən uzaq bir yaxlaşım və tutum sayılır.

-Təşəxxüs, sifət mənasında dəqiqən bir mahiyyəti ələ gətirmək üçün onun bir müqəddiməsi sayılır, və çoxlu cismlər üçün çoxlu təşəxxüs gərəyir ta onu doğru düzgün tanıyabilək, təbii dirki yenədə mümkündür ayrı təşəxxüslərlə yeni sifətləri tanıyabilək və şey daha kamil sifətlərlə təşəxxüs oluna və mahiyyəti daha aydın hala gələr.

-Mütəaliyəçilərin hər bir müqəddimə dən bir mahiyyət və birdə vücut qavramı çıxarmaları dəqiqən, əflatuncu ların zat və ərəz məfhumlarına tay dır, necə ki orada sabit bir zat varıydı, mütəaliyəçi lərdə, həman idealisti görüşü, yeni bir qavramlar aracılığıla ortaya qoyurlar. Və görünməyən vücut qavramı nı zat qavramına müadil tutaraq onu sabit və dəyişməz bilirlər və mahiyyət qavramınıda zehni və etibari, mümkün və mədum olan qavram kimi göstərərlər; demək olar sədra`çılar burada mənəvi iştirak qavramı yerinə «mənəvi iftiraq qavram»larından yararlanaraq, əflatunun əski zat-ərəz (özək-ilinək) teorisini diriltmək istərlər.

-Ayrıca mütəaliyəçilər, təcrübə dən ələ gələn müqəddimələri, idealisti düşüncə kimi sunarlar, ama təcrübə olunamayan müqəddimələrə (Məsələn ənqa var) və ya (illət var) (vacib ülvücut var) göz yumub bu haqda bir söz söyləməzlər.

-Ayrılıqçı doğa ötəçilər, dil oyununa söykənərək, bilginin yayqın olmadığı bir dövəmdə nisbi və görəli halda ilərləsələrdə, əmələn bilginin yayqınlaşdığı yeni dünyada çıxmaz bir sokağa və yola girərlər, onlar daha qarmaşığı sözcüklər və söyləmlərdən yararlanaraq, dünya görüşlərini daha üstün və eyn halda rahat anlaşılmayan bir dünya görüşü kimi sunmağa çalışırlar, onlar ilkcə bir idealisti və məntiqə uymayan teori ortaya qoyarlar və sonrada ona bürhan və dəlil axtarmağa çalışırlar, və Təbiətən getdikcə mövzunu dahada məntiq dişi və anlaşılmaz hala gətirərlər. Bu yöntəmi ayrılıqçıların, öndərçilik teorisi məsələsindədə görmək mümkündür, onlar ilkcə təkvini vilayət və öndərçilik teorisini verərlər və sonrada ona yapay qanıt yığmağa başlarlar, və Təbiətən getdikcə dahada çox məntiqsizliyə düşərlər. Bu haqda «tutarlılıq quramı»nı xatırlamaq yararlı olacaqdır¹.

3-hüzuri bilim bürhanı

{xarici gərçəkliyi, mahiyət və vücuda ayırmaq, yalnız hüsuli bilim çərçivəsində, və zəhin zərfində (qabında) mühəqqiq olur, hüzuri bilim də

1 - Tutarlılıq quramı və gərçəklik sorunu (insicam nəzəriyyəsi və həqiqət məsələsi): bilik soorularının ən önəmli ləmindən biri düzlük vəya həqiqət və sidq (truth)dır, yaxın gəmişə qədər, filsuflar belə düşündürdölər, düzlük, gərçəkliklə mütəbiqət, mənasındadır. Ama həgəl dən sonra bu tanıtım dəyişilməyə başladı, nəhayətən «tutarlılıq nəzəriyyəsi coherence» ortaya çıxdı. İkinci Wittgenstein, Quine və 'Keith Lehrer' nəzəriyyənin əsli savunucuları sayılırlar.

Bu baxış sadə halda belədir: P inamı, yalnız və yalnız bir şəxsin bütün ayrı inamlarıyla tutarlılıq içində olarsa düzgündür. Ayrı deyişlə bir inanc (bir şəxs vəya qrup üçün) o zaman düzgün və həqiqət sayıla bilər, o biri inanclarıyla uyum içində olsun. Məsələn vaxtı mən deyirəm «indi gecədir», və sonra deyirəm «günəş göyün ortasında», bu iki qəziyə arasında uyumluluq və tutarlılıq yoxdur, bunlardan biri kizb və yalan olmalıdır. Və buraya üçüncü bir qəziyə «qızım mədrəsədədir» şəklində əklənirsə, məlum olarki «indi gecədir» qəziyyəsi kazibdir.

Bu nəzəriyyə, özünə xas qanıtları və ayrıca cəzzabiyətləri olaraq, xüsusən, yalan bir qəziyyə və sözün açığa çıxarmasında və ifşasında işlədilər. Bu əsasda əgər biri, bir yalan qəziyyəni ortalığa atarsa, bunun inanılırlığının olması üçün, lazımdır bu qəziyyə, o şəxsin bütün gəmişdəki tək tək sözləriylə uyum içində olsun və ayrıca onun gələcəkdə söylənən sözlərlə mütəbiqət halında olmalıdır, və bu üzdənkə belə bir kontrol sistemi bir şəxs vəya qrup un imkanında olmayan bir şeydir, bu səbəblə əmdi halda söylənən bir yalan, tez vəya gec ortaya çıxacaqdır.

Ayrı deyişlə bir qrup un dünya görüşündə olan xas bir qəziyyə, və bir sözün düzgünlüyünü bilmək üçün, lazımdır o görüşdə, o qəziyyə ilə digər ünsürlər arasında mütəbiq olsun. Ama görürük ki ayrılıqçı axımların görüşlərində olan müxtəlif qəziyələr əsla birbirləriylə uyumlu deyillər. Ayrıca dini mətinlər və kültürel ünsürlərdə mütəbiqət içində deyillər.[Qaynaq: doktor peykani, əncümən fəlsəfə və fəlsəfə vərzi təbriz.]

mahiyət dən iz yoxdur, əgər mahiyətin isaləti olsaydı gərək hüzuri bilimlədə idrak olunabilirdi və bu bilimin mütəəlliqi olardı, çünki bu bilim də, gərçəklik (eyni vəqəiyət) olduğu kimi, və surətin vəsatəti olmadan idrak və şühud olar. [Qaynaq 33; əllamə təbatəbai] }.

Eleşdiri: hüzuri bilimlə ələ gələn, xarici gərçəkliyin nəfsidir, və orada qavramlardan xəbər yoxdur, nə mahiyətdən və nə vücuddan. [Qaynaq 33;].

İndiyə qədər görünən təcrübə lər əsasında, demək olarki insan xarici şeylərin kəsin bilgisinə yetişə bilməz, zaman içərisində yalnız bir sıra görüntülərlə nisbi bilgilərə varılır, bu səbəblə sözdə iddaa olunan hüzuri bilim də nə isbatlanabilir və nə mümkündür, çünki bir şeyin bilgisinə varmaq bütün tarix boyu onun dəyişimlərini bilmək deməkdir, və insan nə keçmişdə və nə gələcəkdə kamil hüzuru olmadığı üçün kəsin bilgiyə də yetişməsi mümkün deyildir. Necəki həтта ibn sina və sədra kimi şəxslərdə həтта çox sadə məsələləri eyləyə bilməyiblər hüzuri bilimlə bilmiş olar, misal üçün onlar fikr edrdilər su bəsit maddə dir, halbuki indilikdə hər bir yeni öyrənci bilirkı su mürəkkəb bir maddə dir.

Ayrıca yuxarıda işarə olunduğu kimi, hüzuri bilimlə bir şeyin nəfsini və kökünü bilmək, xilqətin başından sonuna qədər o şeyin özəlliyn və cövhəri hərəkətini bilmək deməkdir və buda ğeib bilgisinə dəng gəlməkdədir. Belə bir iddaa vacib ülvücud məqamına çatmaq deməkdir və nisbiyyət və dəyişim dən ötəyə keçmək mənasındadır və ayrı mənayla desək insanlıq aləmindən çıxmaq anlamındadır. Və Təbiətən sonrasında insanlıq alminə qayıtmaq vacib ülvücudün cisimələşməsi mənasında olacaqdır və buda ən azından islami bilginlərin fikrinə tərs düşər.}

4-xarici etgi bürhanı

Bu bürhan əsasında bu mövzu önə sürülər, mahiyət, xarici vücudunda, etgi mənşəyi və qaynağıdır, halbuki mahiyət, zehində Elə etgiyə malik deyil, Məsələn dışarıdakı atəş, yandırıcı, qızdırıcı və işıqlandırıcıdır, ama zehində olan atəşin belə etgisi yoxdur. Bu sual ortaya çıxır mahiyətin hər

iki zərfdə yəni xaric və zehndə olduğuna rəğmən, niyə bir yerdə əsər və etgi qaynağıdır ama o birində təsirsizdir. Bu nişan verir dışarılıq və iz buraxma və etgilik məsələsi mahiyətə dayalı deyil, əgər dayalı olsaydı hər yerdəki mahiyət ortalığa gəlsəyədi, etgi də buraxardı. Beləliklə mahiyətin etibari olduğu görünür. [Qaynaq 33; mall hadi səbzvari, s 13.]

Eleşdiri:bu dəlil eynən vücud üçündə keçərlidir, zehndə var olan vücudda etgi buraxmaqdan bəridir [qaynaq 33;]].

Bu bürhan bəzi sədra`çılar tərəfindən verilsədə, dolayılı və dolayısız, qavramların hamısının zehni və öznəl olduğunu sübutlayır, və əmələn vücud isalətinin ibtalına hökm edir.

-Mahiyət (qavram) sözünün, şey və ya (dışsal nəsnə,ning) və obəjə(ussal nəsnə) haqda xəlti:

Ümumen islami fəlsəfə də və xüsüsən sədra`çı hikmətdə, mahiyət sözü, mənə qarışıqlığına uğrar və bu səbəblədə çoxlu yanlış düşüncələr və alqılar ortaya çıxar. Hər şeydən öncə biz iki bəlli və birbirindən ayrı qavramı birbirindən ayrı tutmalıyıq, və oda «şey (ning)» və «objə (nəsnə)» dir, fəlsəfədə şey və ya türkcə olaraq (ning/ dışsal nəsnə), insan dışıda və daha doğrusu insan zehni dışında olan gərçəkliklər və varlıqlar üçün işlənər və ingəlisçə «thing» mənasındadır. Ama objə və ya nəsnə «ingəlisçə object», xaricdəki şeylərin və hətta xəyali şeylərin zehndə olan təsvirləridir (ussal və ya zehinsəl nəsnə). Sədra`çılar qavramları, xarici şeylərlə eyni bilirlər, bəzənda zehni və xarici mahiyət şəklində işəltələrdə, çox zaman birbirinin yerinə işlədərlər, Təbiətən bu iki qavramı birbirindən ayırsaq, dışarıdakı gərçək şey vahid şey kimi görünər, və gərçəkliklər əsasında və öznədə təsir qoyaraq, zehində düzələn qavram və mahiyət də bir ayrı şey olaraq bilinər, və zehni şeylərlə dışarıdakı gərçək şeylər birbirindən ayrılrlar.

Bu haqda ən aydınladıcı söz kantın sözüdür, kant varlığı nomən və fənomənə (ning-nəsnə) ayırar, insanlar yalnız fənomənləri (görüntüləri) görər və nomənləri tanyamaz, kanta görə zehn bir fabrika kimidir, hər duyu verisi, fabrikaya gedən xam madə kimidir. Necəki dəri kimi bir xam

madə fabrikada gönə və başmağa və digər ürünlərə dönüşər, zehndə də duyu veriləri, zehndə olan bir öncə ki qavramlar vasitəsilə yeni qavramlara dönüşər və işlənməyə başlanar. Təbiətən bu qavramlar, dışarıdakı şeylərin (nomənlərin), insan zehmində, şərtlərə görə yenidən şəkil tapmış təsvirləridir və onlara objə deyilir. Təbiətən objələr, dışarıdakı şeylərlə eyni deyildir. Və onların zehində şəkillənmiş görüntüləridir.

5-fərqli və mütəbayin mahiyətlər və birlik məsələsi bürhanı

«mahiyətlərin çıxış yerləri kəsərəyə yönəlikdir, mütəfavüt və mütəbayin mahiyətlər birlik və vəhdət yaradabilmlər; əgər mahiyətlər, xaric də əsil olub və vücud etibari olsa, dış aləmdə birlik və şeylər arasında bağlılıq ortaya çıxmaz, və bunun sonucu həml və yükləm mümkünsüz olar və inkar olunar, çünki yükləm birlik yaradar. Yenədə tanrı zat ilə sifətləri arasındada birlik yaranamaz. Bu bürhana bağlı bəzi hükəmalar, tanrının mahiyətinin olmadığını önə sürərlər. Və deyərlər əgər mahiyət əsil olsaydı, tanrınında mahiyəti olardı. [Qaynaq 33; səbzvəri, s 13.]

Eleşdiri: əlbətdə bu bürhan əsasında vücudun etibariliyi nəfi olur, mahiyətin isaləti yox. Çünki vəhdət və birliyin inkarı, vücudun etibari olmasını gərəkdirir. Və Təbiətən bu bürhan mahiyətin əsil olduğu məsələsiylə uğraşmır və münafatı yoxdur.

qonu haqda bir mövzua Diqqət etmək lazımdır, belə ki tanrının mahiyətinin olub olmadığı haqda müxtəlif rəvayətlər vardır. Necəki rəvayətlərə görə «allah» tanrının, zat ismi dir və digər əsmalar onun sifət ismləridir, bu yorumlar və təbirlər, tanrının zat və mahiyətinin olduğuna işarət edər, əlbətdə Diqqət olunmalıdırki tanrı lahədd olduğu üçün, mahiyəti heç kəsə düşünüləməz və idrak olunamaz. [Qaynaq 33;]].

-Eleşdiri : mütəfavüt və mütəbayin mahiyətlər, yalnız insan zehninin haslidir, insanlar dışarıdakı şeyləri tanımaq üçün onlara həd və hudud yaradır, halbuki gərəkdən onlar arasında kəsin həddlər yoxdur, Məsələn su həman sudur, suyun axdığı yerə çay, balaca yerə yığıldığı halına Göl,

və daha böyük toplandığı yerlərə dəniz və ya oqyanus deyilir, yəni gərçəkdə o sular arasında bir fərq yoxdur və yalnız insan onları tanımaq üçün və onlar qarşısında duruş bəirləmək üçün, zehmində onlar üçün müxtəlif qavramlar yaradır.

-Əmələnin bütün yuxarıdakı bürhanlara göz atdıqımızda görürük ki, vücudun isaləti haqda əmələnin tərifi başqa bir isabətli bürhan yoxdur. Təbiətin tərifi insanın zehmində yaratıldığı sözdür və zehni sözündə etibariliyi aydındır, çünki o zehndən başqa yerdə və dışarıda yoxdur.

Yenədə deyilməlidir ki, vücud və ya varoluş, dəyişimdən; və amiyənə dillə desək hərəkət dən başqa bir şey deyildir. Və qavramlarda hərəkətin müxtəlif mövqeyətlərdə görüntüsüdür.

6-ək qanıtlar

Söylənildəyi kimi sədra əsfarda yalnız tək bir qanıta işarə edər və oda sadə şəkildə helyeye bəsitə cümləsi əsasında qurulan məfhumla dayalıdır. Sədra sonrası sədra`çılar onlarca qanıt ortaya qoydular ama bunlar, daha çox bir sıra fərziyat əsasında qurular, yəni bu fərzlər bədihi sanılaraq, onların üzərindən qanıtlar düzəldilir. Misal üçün 41inci qaynaq da bir sıra qanıtlar, çalışmazlıq ilkəsi (əsle imtina tənəqüz) əsasında qurular, beyləki: «vücudun nəqizi ədəmdir, vücud qeydsiz şərtsiz vardır, var olmasa, ədəm vacib olar və buda vücudun nəfyi deməkdir və bu mümkün deyil. [Qaynaq 41; cam uləsrar, 122; nəqd unniqud, 626 və 628; əsfar, 1/66, ibn fənarı, misbah ülüns, 55].» Aydındır ki bu qanıtı hər şey və hər yaratıq üçündə işlətmək mümkündür, çünki hər şeyin varlığının nəqizi ədəm dir.

Ayrıca bu haqda belə bir bürhanda verərlər: vücudun nəqizi ədəm dir, çün dış dünyada ədəm yoxdur və və ədəmi isbatlamaq olmaz, bu üzdən onun nəqizi olan vücud da yoxdur və onun varlığı isbatlanamaz.

Bu səbəblə çoxlu qanıtlar, bir tərəfdən bədahətləri isbatlanamayan fərzlər əsasında qurularaq, ayrı tərəfdəndə onları hər mövcud və yaratıq üçündə işlətmək mümkündür, hər halda buqür qanıtlar daha çox dil

oyunu əsasında və ya ağıl aldatmacısı riyazi müəmmalara tay qanıtlar olduğu üçün, burada bunlardan vaz keçərək yuxarıda söylənən ən məruf qanıtlar və eleşdirilərlə kifayətlənirik. Hər halda maraqlılar 41. Qaynağa rücu edərək bir çox qanıta baxa bilirlər.

Yenədə maraqlılar üçün cənab mirza əbulhəsən cilvə (günəş ili, 1314 – 1238) yazılarında eleşdiriləri, xüsusən məşay görüşü cəhətindən rücu olunabilir.

{Mirza əbulhəsən cilvə (1314 – 1238), əli həkim müdərris zünuzi, və digərləriylə birlikdə, «tehran fəlsəfi məktəbi»nin qurucularından ıydılar, o zaman fəlsəfə iki qrup halındaydı, sədra`çılar və sinəviçilər (ibn sinaçılar). Cilvə, «əsfar» tədris etdiyinə rəğmən ibn sinaçı idi, və sədra haqqında bir sıra eleşdirilər yazar, onun «hərəkəte cövhəri» haqda yazıları, «شرح هدايه اثريه صدر المتألهين: şərhe hidayə əsiriyyə sədrülmütəəllehin» kitabının sonunda «فائده في بيان الحركة في الجوهر و ان المراد منها ماهي» başlığı adıyla verilmişdir. [Qaynaq 144;]

7-6-sədraçıların mahiyət və vücud isalətini isbatlama yöntəmləri

Sədra dönəmindən bu yana və xüsusən ayrılıqçı hikmətçilər arasında, «mahiyət və vücudun isalətini isbatlama çabaları və bu çərçivə də mahiyətin necəliyi və keyfiyyəti» ən çox tartışılan qonulardan olmuşdur. Əlbətdə bu söz ondan öncə tartışmaların olmadığı anlamında deyil, ama onlar daha çox fəlsəfənin önəmli qonularının yanında yanal və fəri kunular şəklində olmuşdur, hər halda o zamanın tartışmalarını bu ya o biri görüşün ləhinə yozmaq düz olmayacaqdır, təbiətən onlar olduğu kimi verilməlidir, burada bu görüşlərin neçəsinə işarə olunur.

Yuxarıdakı qanıtlara baxıldığında və ayrıca bu haqda ortaya qoyulan müxtəlif məqalələr və xüsusən dini kəsimlərə bağlı məqalələr nişan verirki sədra`çılar vücud isalətini isbatlamaq üçün ümumilikdə aşağıdakı yol yöntəmlər əsasında hərəkət edərlər:

1-helyeye bəsitə cümlələrin vücuda işarəsini bədihi göstərərlər.

2- ləfzi iştirak yöntəmindən yararlanaraq, bütün geçmiş filsufları, vücud isalətinə inandıqlarını isbatlamağa qalxırlar.

3-geçmiş filsufların, digər düşüncələrini qəzali sayığı, yanlışlamağa çalışrlar.

4-vücud qavramını, vacib ülvücuda bağlamaqla, qutsallıq məfkürəsi üzərində dururlar, təbən güc odaqlarının otoritəsinidə arxalarına alaraq, ayrılarını dıslamağa çalışrlar.

7-7-sədraçılara görə farabi və söhrəvərdi vücud isalətinə inanırdı!

Cənab doktor məhəmməd məhəmmədrizayi, tehran, tərbiyə mütərris yunivərsitəsinin ustadı və hövzəvi təhsilata malik olaraq, məqaləsində [qaynaq 32;] bunu isbatlamağa çalışır: «ünlü çağdaş filsufların görüşünün tərsinə; söhrəvərdi, mahiyətin isalətinə yox, bəlkə vücudun isalətinə inanırdı». O, farabi və söhrəvərdinin bir sıra sözlərini yorumlarla, vücud isalətinə bağlamaq istər: o ilkcə məqaləsində bir sıra təriflər, sonrada sədra`çılardan müxtəlif görüşlərini verər, ardıca farabi və söhrəvərdinin vücud isalətinə inandığını isbatlamağa çalışır:

{varlıqlarda, mahiyətin bəirlənməsi və təşəxxüsü necə mümkün olurmu? Bəzi ləri, təşəxxüsü arizə lərə bağlarlar və bəzi ləridə (Məsələn farabi`) onu vücuda bağlar! Vəqti deyirik «bu quşdur», əslində biz, vücuda işarə etməklə quşu tanımağa çalışırıq və ona təşəxxüs veririk, demək olar farabi`nin bu sözü, isaləte vücud haqda ilk nişanə kimi görünür }[qaynaq 32;].

{Bu qavramların (vücud, mahiyət)hansı əsildir? Eyni gərçəkliyin, qarşılığı hansısındadır?

Vücud isaləti bu mənədadırkı, eyni gərçəklik, vücud qavramının qarşılığı və misdaqıdır, mahiyət qavramı yalnız, gərçəkliyin, hududundan söz edər, bilərəz və bittəbə vücuda yüklənir.

Mahiyət isalətidə bu anlamdadırkı, nəsnəl gərçəklik, mahiyət qavramının qarşılığı və misdaqıdır, və vücud qavramı bilərəz və bittəbə vücuda yüklənir.

-Ümumi qənaət (sədraçılar içində) bu yöndədirki, «isaləte vücud» əsasında, fəlsəfə və hikməti quran, malla sədra-ıdır, və işraq şixidə mahiyət isalətinə inanırdı!

-Ustad mütəhhəri nin nəzəri bu haqda belədir: işraq şeyxinin, mahiyət isalətinə inanma idəası, bir cəhətdən düz və ayrı cəhətdən yanlışdır, çünki mahiyət və vücudun, illa ki birinin seçilmə məsələsi ona mətrəh deyildi; onun kitablarında belə məsələ yoxdur. O məsələni Elə bir cür tərh edibdirki, o haqda bu yorumları çıxarmaq olur. Söhrəvərdi belə bir söz ortaya qoyar «فى عدم زياده الوجود على الماهية فى الخارج» yəni «xaricdə vücud və mahiyət iki şey deyil. Söhrəvərdinin görüşü belə deilki ilkcə mahiyətə, eyniyət qail olsun və sonrada vücudu, ona zaid bir eyniyət kimi görsün. Əlbətdə o Buna fikirləşmirdi ki məsələni ayrı şəkildədə görmək olar. Yəni biz eyləyə bilirik vücud və mahiyətdən birinə eyniyət qail olaq və digərinə etibariyyət.

-Cənab misbah yazdı, belə deyər: «ان كثيراً من كلمات الاشراقيين ظاهرة فى القول باصالة المهيية و ان كانت هادفة الى نفي زيادة الوجود على المهيية فى الاعيان و الى اعتبارية مفهوم الوجود. [Misbah, təliqət ünnəhayə, s 19, müəssisə də rəhə həq, qum, 1405]: işraqilərin çox sözləri, mahiyətin isaləti haqdadır, onlar, xaric də vücudun mahiyətə artırılmasın nəfy edərlər və onu etibari (öznəl və zehni) bilirlər [qaynaq 32:] }.

-[Bu sözlərdən sonra cənab məhəmmədrizai, söhrəvərdinin bəzi sözlərinə işarə edərək onun vücudçu olduğunu isbatlamağa çalışır]:

{söhrəvərdi belə deyər: « و اعلم ان الشيء ينقسم الى واجب و ممكن و الممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه فالترجح بغيره فيترجع وجوده بحضور علته و عدمه بعدم علته فيجب و يمتنع بغيره و هو فى حالتي وجوده و عدمه ممكن... و معنى بالعلة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بته دون تصور تأخر و يدخل فيها الشرايط و زوال المانع. فان المانع ان لم يزل يبقى الوجود بالنسبة الى ما يفرض علته ممكنا و اذا كانت نسبته اليه امكانية

شیخ اشراق، حکمة الاشراق، مجموعه [«دون ترجح فلا علیة و لا معلولية..وللعلة على المعلول تقدم عقلى لازمانى
[مصنفات شیخ اشراق، ج 2، ص 62 و 63، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1373.

«Bilki şey vacib və mümkünə bölünər, mümkün şey, zati həddində, vücut və ədəmə üstün deyil, və çün üstünlük onun zatında deyil, nəçarən gərək zati xaricində bir şeyə bağlı olsun, şək yox ki o şeyin var olması, illət in hüsuruna xatirdir; yəni o şey, illət in vücutu ilə mümkün olur, və ədəm ilə yox olur. Beləliklə, varlıq və yoxluq onun zatından başqadır, və o şey, həm varlıqda və həm yoxluqda imkan halətindən (sübat halətindən) xaric olmaz.»} Cənab məhəmmədrizai [qaynaq 32;] bu sözü əynən, sədra və Səbzvarinin sözünə bənzədir və belə deyir: {indiki söhrəvərdir, vücut və ədəmi, şeyin zatının xaricində görür, bunun anlamı budurki o vücutun isalətinə inanır}¹.

-[Aydındırki burada məqalə yazarı, sapma bir yorumdan yararlanır; əgər şeyin, «vücut və ədəm» dəlili, şeyin xaricdədir, bu halda xaricdəki dəlil bir tərəfdən vücut olmalıdır və ayrı tərəfdən isaləti olmalıdır. Belə bir iddianı ortaya qoymaq üçün heç bir dəlil yoxdur, mümkündür eşikdəki dəlil, sonsuzca ayrı dəlillərə dayansın, bu üzdən bu sözdən vücutun isaləti haqda heç bir sonuc çıxarmaq mümkün deyil].

-Söhrəvərdir yazılarında tanrının varlığını isbatlamaq üçün iki önəmli dəlil sunar, onlardan biri illət -məlul və digəri ğəni-fəqr nur dəlilidir.

{Söhrəvərdir belə deyir: «dünyadakı şeylərin arasında illi-məluli yəni illiyət bağlantısı vardır və illət, məlula vücut ifadə edər. Və illət - məlul silsiləsi sonlu (mütənəhi) olmalıdır və sonunda nur ulənvar ya vacib ülvücuda yetişər», söhrəvərdir sözünün ərbəcəsi belədir: «واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب- ای ترتيب كان - وآحادها مجتمعه يجب فيها النهاية:» [حکمة الاشراق، ج 2، ص 62 و 63، 1373].

1-قائناق 32 یورومونون سونوندا بئله دئیر: «پس اگر این دلیل مهمترین دلیل بر اصالت وجود است، بنابراین شیخ اشراق هم قائل به اصالت وجود است.»

الغنى هو ما لا يتوقف ذاته و لا «Yenədə söhrəvərđi nuru iki yerə bölər ğəni və fəqir «كمال له على غيره و الفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له. : «Ğəni odurkı zatı özgəsinə dayanmaz, və fəqir odurkı zatı digərinə dayalıdır»}.

-Məqalə yazarı tanrının isbatlaması haqda söhrəvərdinin «illət -məlul və ğəni-fəqir» nur dəlillərini verəndən sonra bu sözü deyər: {söhrəvərdinin sözlərindən belə düşünülürki: dünyadakı şeylərin arasında illi-məluli yəni illiyət bağlantısı vardır və illət, məlula vücut ifadə edər. Və illət - məlul silsiləsi sonlu (mütənahi) olmalıdır və sonunda nur ulənvar ya vacib ülvücudə yetişir. [Qaynaq 32;]}. Ayrıca «ğəni-fəqir nur» dəlilindən sonra belə deyər {«bu dəlillərdən isbat olunurkı o vücut isalətinə inanırdı».[Qaynaq 32;]}.

Göründüyü kimi məqalə yazarı dəlil ortaya qoymadan çox sadə şəkildə bu sözlərdən vücutun isalət inin isbat olduğunu söyləyir. Yəni məqalə yazarı, tanrının (vacib ülvücudün) isbatlama dəlilindən, şeylər haqqında olan vücut-mahiyət qavramları arasında, vücutun isaləti olduğunu ortaya qoyar, yəni burada dəlil vermədən «ləfzi iştirak» qaydasından yararlanır.

Yenədə söhrəvərdidən belə bir mətləb iradə verər:

سؤهره وردى «المشارع و المطارحات» دا بئله دئير: «و تعلم اذا قلت ذات الشيء او حقيقته او ماهيته فمفهوم الماهية من حيث انها ماهيته او حقيقة او ذات لا من حيث إنها انسان او فرس ايضاً اعتبارت ذهنيه و من ثوانى المعقولات و قد سبق ان الحقيقة انما تقال على الشيء بشرط الوجود. [شيخ اشراق, المشارع و المطارحات, مجموعه مصنفات شيخ اشراق, ج 1, ص 361]:

«bilirsən ki vəqti deyirsən: şeyin zatı ya şeyin həqiqəti ya şeyin mahiyəti, mahiyət qavramı bu cəhətiylə ki mahiyət ya həqiqət ya zat dır, və nə bu cəhətiylə ki insan ya at dır, öznəl və zehni etibarlardan və saniyə məəqulat dan dır, və Elə ki təhqiq olunubdur, onlar vücut (varlıq) şərt ilə şeyə yüklənir (həml olur).»[Qaynaq 32;]}

Cənab məhəmmədrizai, bu cümlədə vücut kəlaməsini görər görməz bu ədada bulunur söhrəvərđi vücutu əsil bilir, halbuki bu sözdən belə

anlaşılır ki söhrəvərdi, həm mahiyət və həm yükləmi (sədraçılarca vücut sanılan yükləmi) tamamilən zehni və etibari bilir.

Yəni söhrəvərdinin sözləri belə bir görünüm verməkdədir ki, bizim dışarımızda, iki şey, yəni biri mahiyət və biridə ona zaid və artırılan vücut yoxdur, belə deyil ki cəl (جعل:yaradıcı) ilkcə Məsələn insan cəl edə (yarada), sonrada vücutu ona artırır. Yəni iki cəl yoxumuzdu, ayrı deyişlə bu yaradılış və cəl, «mürəkkəb cəl» deyil.

{Söhrəvərdi deyir: məşayilərə görə, xaricdə, vücut mahiyətə zaid dir və ona artırılıbdır, çünki biz mahiyəti, vücutsuzda təəqqül edirik (anlayırıq) və sonra vücutun olub olmamasında şək edirik, iki şey ayrı ayrı təsəvvür olunsada onlar mütəğayir və ayrıldılar, nə müttəhid və birlikdə}. [Əlbətdə həman qaynağa görə, məşailər belə bir söz deməyiblər, və belə bir iddaa bir səhv dən naşı olubdur.])

Söhrəvərdi bu sözə belə cavab verər:} biz Məsələn ənqanı təsəvvür edirik, və sonrada vücutunu təsəvvür edirik, və şək edirik aya xaric də hasildir ya xeyr. Təbiətən əgər ənqanın vücutu, və vücutunun vücutu, xaricdə müttəhid olsaydlar, daha biz eyləyə bilməzdik onları birbirindən ayrı təsəvvür edək, və əynən bu sözləri Sonrakı vücut haqqındada təkrar edə bilərik və burada təsəlsül ortaya çıxar və təsəlsül məhaldır, bElə isə vücut xaricdə, mahiyətə zaid deyil.} [حكمة الاشراق, ص 65؛ قطب الدين]. [رازى, شرح حكمة الاشراق, ص 185, انتشارات بيدار, قم].

Söhrəvərdi hikmət ülişraqda mahiyət haqqında bu önəmli sözü verər:

{«قاعده: فى بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها, ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشئ من علته الفياضه هويته و لا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده و الا ينقلب بعد امكانه فى نفسه واجباً بذاته... و نور الانوار علة وجود جميع الموجودات و علة ثباتها. [حكمة الاشراق, ص 186]»

«qadə: məcul(cəl olan,yaranan) mahiyətdir nə vücut. Söyləndiki, vücut, əqli (ağılsal) olaraq etibari və zehnidir, bu üzdən, sonra illət vasitəsiylə şeyin höviyəti ifadə olunar [ona varlıq və canlılıq verilər], mümkün [şey], təhəqqüq və vücut cəhətindən, mürəccəh dən niyatsız deyil (yuxarı

mərtəbədəkindən asılıdır), və illa fi nəfsə və bizzat, münqəlib olub, bizzat vacibə dönüşərdi, və nurulənvar, bütün mövcudların illəti və sübatlarının dəlilidir».

Bu əsasda deyə bilirik fail və cail fəqət bir höviyyət [kimlik] cəl edər. Və belə deyil ki ilkcə insanın mahiyyətin cəl edə və sonrada vücudu ona zaid olaraq. [Və əlbətdə burada söhrəvərdi mahiyyətin isaləti haqda bir söz söyləmir, bəlkə mahiyyət və vücudun müttəhid və bir olduğunu ortaya qoymaq istir].

Əlbətdə ayrı cəhətdən yəni illiyət əsl ilə də deyə bilirik söhrəvərdi mahiyyət isalətinə qail deyildi: في ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من ... فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ... معلول واحد. لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور و غير نور ... ايضاً النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضى غير النور. [حكمة الاشراق, ص 186]

həqiqi vahiddən, onun həqiqi vahid olduğu üçün, yalnız vahid məlul sadir olar, və caiz deyil, nurulənvar dan, nur və qeyr nur hasil olsun... Beləliklə nur iqtizası, zülmət iqtiza sından ayrılır, və nur o cəhətdən ki nurdur, yalnız nur iqtizası var və geyr nur iqtizası yoxdur.

Bu sözlərdən bu sonuca varırıq: söhrəvərdi belə inanır evrən tək bir həqiqətdən oluşub və onda gəni və vacib mərtəbəsi və fəqir və mümkün mərtəbələri vardır, fəqirlər mərtəbəsi illət -məlul bağlantısıylə bir-birinə vəsldilər, məlul, illət in vücuduna dayalıdır və hər aşağı mərtəbə yuxardakı mərtəbəyə bağımlıdır, ayrıca söhrəvərdinin vücud təşkilinə (silsilə məratibinə) qail olmasını iki cəhətdən isbatlamaq olar, bir cəhət nurun qəvi və zəif mərtəbələrinin olduğudur, və yuxarı mərtəbə, aşağı mərtəbələri qapsayar (içinə alar) yəni aşağıdakı yuxarıdakı mərtəbəyə mütəqəvvim dir. Digər cəhətdə illət -məluldür, yenədə məlul, illətə mütəqəvvim dir. Və hamısı tək bir həqiqəti oluşturlar [qaynaq 32;]].

[Sonuc olaraq Buna işarə olunmalıdır, söhrəvərdinin vücud haqda sözləri və onun etibariliyi haqda qanıtları bu mənada yorumlanmamalıdır, o mahiyyətçidir, çünki o zaman belə bir kunu, yəni mahiyyət və ya vücud təməlli məsələsi, mətrəh deyildi, və fəlsəfə daha çox eyni olan mövcudlar və onlarla yaradıcının bağlantısı haqda mübahisə edirdi və eyn

halda realismə yaxın mövze tutaraq İdealizmdən daha uzaq idi, və sədra dönəmi bənzəri ağıl və bilim qarşısı tutumlardan uzağıdı].

7-8-ışraq şeyxi mahiyət-vücud qavramlarını etibari bilir

Söhrəvərdinin sözlərinə daha artıq aydınlıq gətirmək üçün, cənab mustəfəvi mömeni [qaynaq 35;] incləmələrindən bir sıra bilgileri vermək yararlı olacaqdır.

{İşraq şeyxi mahiyətin isaləti, və vücudun etibariliyi haqda, həman mənada ki vücud və mahiyət, mütəaliyə hikmətdə mətrhaydı, qail deyildir. Ayrı deyişlə, vücud və mahiyət tartışması, işraqi və sədra`yi hikmətdə, ləfzi tartışma sayılır.

Mahiyətin anlamı: ya «ما هو?: ma hu?: O nədir?» Sualının cavabında gələr, istər doğal şeylər olsun (Məsələn ağac nədir), istər doğa ötəsi həqiqətlər haqqında olsun (əql nədir) və ya ikincil usulmlar (saniyə məəqulat) haqqında olsun (zərurət nədir). və ya ümumi olaraq «ما به الشيء هو هو: ma beh üşşəy huvə huvə: o zad ki, şeyin şeyliyi və şeyiyəti onunladır» mənasında gələr.

Vücud kəlaməsi, məsdəri halətdə bir şeyin var olduğunu göstərir, Məsələn şəcəriyyət: (ağacsallıq və ya ağac olmaqlıq), aləmiyyət: (aləm olmaqlıq, aləmsəllik), fəvqaniyyət: (üstün və mütəali olmaqlıq, üstün olmaqlıq); bunlar həman ağac olmaq, aləm olmaq, və yuxarıda olmaq deməkdir. Onların dış aləmdə sübutları yoxdur məgər Soyutlama tərzilə. Vücud ikinci mənada ismi mənada olaraq bir şeyin varlığını göstərir, Məsələn ağac və daş.

Etibarilik söhrəvərdicə, sirfən zehni olan və dışarıda misdaqı olmayan şeyə deyilir.

Etibarilik söhrəvərdinin yanında, iki dəstədir: ya bizim xaricimizdə örnəkləri və misdaqları vardır (Məsələn: ağ, qara, hərəkət) və ya məsdaqları yoxdur (Məsələn: imkan, cövhəriyyət, ləvniyyət, vücud və...),

Onlar bir məqulədən çox, məquləyə deyilən qavramlardırlar.

-Bu mənaları nəzərdə tutarsaq söhrəvərdinin əsərlərində həm mahiyət və həm vücudun isaləti və ya etibariliyi haqda bir sıra sözlərə rast gəlmək mümkündür, amma həman şəkildəki sədra`çı ların yanında tanınırdı mətrəh deyildi. Yəni bu mövzular bu iki qrupun yanında daha çox ləfzi iştirak sayılmaqdadır. Ayrı deyişlə həm mahiyət və həm vücud, söhrəvərdicə yalnız etibari və zehni olma cəhətindən mübahisə olurdu. O ümumilikdə hər şeyin əslini, nur və nurulənvar dan qaynaqlandığını düşünürdü [qaynaq 35;]].

7-9-isaləte vücud, sədra öncəsi həkimlərin baxışında

Önfəzrlər: {isaləte vücud, görüşü, bu fərz üzərində qurulurki, biz xarici yaratıq lardan iki qavram olaraq, mahiyət və vücud qavramlarını alqılayırıq; Təbiətən dörd halət ortaya çıxar, hər ikisi əsildir; heçəbiri əsil deyil; bu ya o biri əsildir [qaynaq 34;]].

-{İlk halət yəni hər iki qavram yəni mahiyət və vücudun əsil olmasına bir sıra işkallar tutarlar, ən önəmlisi budur: bu halda dışarıdakı hər şey, iki mütəbayin və müxtəlif şeyə dönüşür, o şeylərinə hər biri iki şeyə dönüşər, və bu sonsuz şeyə təbdil olaraq təsəlsülə düşər, və bu batildir. [Qaynaq 34;]

-Bu halətə inananlar vardır, şeyx hadi ibn məhəmməd əmin tehrani (ölüm ili: 1321q) onlardandır, «ittihad əlvücud vəlmahiyet» risaləsində, mahiyət və vücud qavramlarının hər birinin isalət ini o biri olmadan batil bilir [hələbi, əli əsəğər, tarix fəlsəfə dər iran və cəhan islami, s486.]

-Söhrəvərdi, bəzi hikmətçilər tərəfindən, vücudun etibari olması, və mahiyətin əsil olma inancıyla tanınar, örnəyin sədra bunu belə tövcih edər:

فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتباريه الوجود و تنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتباريه
الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء.
[صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، ج2، ص16. عرجه متن ص. 411]

[mümkündür, vücudun etibariliyi haqda, ondan nəql etdiyimiz sözlər Buna dəlalət edəki muradı, «vücade amm»ın etibari olmasıdırki

təsəvvürü bədihi və açıqdır, nə «vüdate xass» işıq və ənvar in məratibindəndir. (Çeviri: cəfərli)].

-Buna mütəqabil bəzi hikmətçilər, mahiyət-vücut qavramlarının isaləti üzərində, olan tartışmaları ləfzi bilirlər. Cənab seyid cəlaləddin aştiyani, «muhəşşin»də, «ağa mirza əhməd ərdəkani şirazi»dən həmin inancı nəql edər.

Cənab mütəhhəri belə yazır: bu mövzu ilk dəfə, mirdamad- malla sədra zamanı mətrəh olar, mirdamad, məşai olduğu halda, mahiyət isalət inin tərəfdarı olar. Və sədra ilkcə ustadın nəzərini qəbul edər, ama sonralar şiddət lə onunla müxalifət edər və isaləte vücut tərəfdarı olar. [mütəhhəri, murtəza, şərh məbsute mənzumə, c1,s59.]

-Mirdamad bu haqda «qəbəsat, 2. Qəbəsin başlanışı»nda belə deyər: «bir şeyin vücudu hər bir qab və qalıbdadır, qərar taparsa, o şeyin özünün o qabda yerləşməsi anlamındadır, və ayrı bir əmr ona əklənəməz, və illa, həl-e bəsit, həl-e mürəkkəbə dönüşər, və onda hər bir şeyin sübutu, ayrı şeyin sübutu üçün olar. Hərəkəs belə düşünəki, mahiyətin vücudu, mahiyətin xarici **ovsafı**ndandır və ya zehni əmr dir onunla danışmaq yaxşı olmaz və o həqiqət yoldaşı deyil.»

-Buna müqabil sədra, işraq şeyxinin vücut etibariliyi haqda şübhələrini rəf etməyə çalışır, və bunların həllini, öz iftixaratından bilir, o şəvhid ürrübubiye də belə yazır: «şeyx kitablarında bir sıra işkallar və nəqzlər yazır, vücudun xaric də olmamasını, və onun etibari və zehni olmasını sübut etməyə çalışır, bucür işkallar və şübhələr o qədər qəvi və güclüdürki, heçkəs həllinə nail olmayıbdır. Ama biz allahın yardımıyla onların həllinə **tofiq** tapmışıq və əsfar-eərbəəmizdə gətirmişik» [şəvahid ürrübubiye, s30(məcmuə rəsail fəlsəfi, s310)].

-Sədra'nın bu iddaasına etiraz edənlər vardı, mincümlə cənab həsən zadə amoli belə yazır: «bilki torkə adıyla məruf olan əbu hamid, işraq şeyxinin ədilləsinə mütəərriz olar və vücudun etibari olduğunu rədd edər, bunlar "ibn torkə"nın "təmhid əlqəvaid, qəvaid tövhid" kitablarında gəlir.

[Qaynaq 34; həsən zadə amoli, həsən, dorrəlqələid əla gərər əlfrad, s 226.]

-Bəzi sədra`çılar, isaləte vücud fikrinin başlanmasını, ikinci müəllim farabi yə bağlamaq istərlər [misbah yəzdi, məhəmməd təqi, «nukati piramun isaləte vücud dər fəlsəfə malla sədra», xerədnəmə sədra, §1, s45.]

Çünki o (farabi`) ilk dəfə vücud və təşəxxüsün **müsaviqət** indən və müadil olmasından danışar, ondan öncə filsuflar belə düşünürdürləki, müxtəlif əraz, cövhəri mahiyətə artırılarda o mahiyət təşəxxüs tapar. **Bu görüşə belə etiraz olduki, ərəzlərdə özləri kolli mahiyətlərdilər və ərəstu`nun doqquz məquləsi cərgəsindədilər, və bu iş bir növ təkrardan ibarətdir; və farabi dedi heç bir mahiyət təşəxxüs tapmaz, hətta yüzlərcə kolli mahiyət də ona əklənsə, yenədə eyni dir, və bu vücuddurki zatən mütəşəxxis və mütəəyyindir və cövhəri mahiyətin təşəxxüsü, onun vücudunun təşəxxüsünə tabe dir, bu söz, farabi`nin «təliqat» kitabına istnad olaraq yazılar, necə ki mühəqqiq lahici, «şəvəriq ulilham»da belə yazır:**

بل الأشبه أنه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو (التشخيص) نفس الوجود بالذات و مغاير له بالاعتبار. [قائناق 34؛ لاهيجي، عبدالرزاق، پيشين، ص176].¹

Təliqat kitabı indilikdə çap olubdur, təşəxxüs haqda farabi belə yazır:

«التشخيص هو أن يكون للمتخصص معان لا يشترك فيها غيره و تلك المعانى هى الوضع و الأين والزمن.» [فارابی، ابونصر، التعليقات، ص53، تعليقة 60]:

Bu ibarət lərdən əsla, vücud-təşəxxüs müsaviqətini (müadilini) çıxarmaq olmaz, farabi`, təşəxxüsü, «**vəzi, əyn, məti: qonum, məkan və zəman**» arizə lərinə bağlamaq istər.

Ibn sinada, farabi`nin təliqat da olan ibarət ini verər və yalnız **əl-əyn** kələməsinə zikr etməz (şayddə nəssaxın səhvi olsun) [ibn sina, əl-təliqat, s107.] Onun ayrı ibarət ləri də vardı, ama heç birindən vücud-təşəxxüs müsaviqəti(əyniliyi) mənası çıxarmaq olmaz:

«التشخيص هو أنه يتخصص الشيء بصفة لاتقع فيها شركة مثله فى الوجود. 24 [ابن سينا، التعليقات، ص61]:

1 -Cənab mütəhərinin təşəxxüs haqda sözləri «isaltə vücud haqda təşəxxüs bürhanı» bölümündə rücu olunabilir.

Hər zaman soruşalarki vücud vardı ya yox? Cavab budur, vücud mövcuddur, bu mənada ki vücudun həqiqəti mövcud olmasıdır və vücud həman mövcudiyətdir (var olmasıdır).

Görünür ki ibn sina bu ibarət də də təşəxxüsü, Elə bir sifət bilirik ayrı mövcud o sifətə malik olmasın, bu üzdən farabi və ibn sinan`ın sözlərindən vücud və təşəxxüsün müsaviqəti ni (eş dəyərlili olmasını) çıxarmaq olmaz; Buna baxmayaraq ki sədra kimi hikmətçilər tərəfindən belə sözlər iddia olmuşdur.

Sədra, əsfarda bir neçə yerdə belə bir sözü, ikinci müəllim farabiyə nisbət verər, [sədrulmütəəllihin, ələsfar ələrbəə, c2, s10 / həman, ələsfar ələrbəə, c5, s101.] Və ən az iki yerdə onu ilk müəllim ərstuya nisbət verər. [Ələsfar ələrbəə, c1, s413 / ələsfar ələrbəə, s5, s95.]

Və tələş edər, «ibn sina» və «bəhmənyar»ın, sözlərindən isaləte vücud söyləmi çıxarsın [ələsfar ələrbəə, c1, səs 49 47 və s66.]. Sonra ki sədra təqibçiləri(uyruqçuları)da tələş edərlər belə düşüncələri məşailərə bağlasınlar. Məncümlə Səbzvəri və əllamə təbatəbəyi və malla abdulla zünuzi də bu haqda ad aparmaq olar.

Ağayə aştiyani və aqay cəvadi amoli`də isaləte vücud görüşünü şeyx urrəis və bəhmənyara bağlamaq istər [cəvadi amoli, abdulla, rəhiq məxtüm, bəxş 1. C.1, s356.].

Cənab dinanidə şeyx ərrəis`in sözlərindən isaləte vücud görüşünü istinbat edər: «bu cümlədən bu anlaşılrkı, həqiqətən və nəfs üləmr olaraq var olan, həman vücuddur, və etibari olan mahiyət, onunla birlikdə və ittihad halındadır, beləliklə isaləte vücud məsələsinin kökünü, şeyx urrəis in əsərlərində axtarmaq lazımdır.» [İbrahimi dinani, ğulamhüseyn, qəvad-e kolli-ye fəlsəfi dər fəlsəfe-ye islami, c2, s477.]

-Məşai lərin mahiyət isalətinə inandıqlarını düşüncənlər arasında bunlara işarə etmək olar:

-mirdamad bunların başında gələr. Və mahiyət isaləti düşüncəsini farabi və şeyx urrəis`ə bağlar.

-Haeri mazəndəranı də şeyx urrai`sin, mahiyət isalətinə inandığını savunar. Və vücut isaləti görüşünü məşailərə nisbət verənləri istizah edər, və bu səbəblədə vücut isalətinə inananların əks uləməlləriylə üz üzə qalar. [Aştiyani,seyid cəlaləddin,həsti əz nəzər fəlsəfə və irfan,s82.]

--Məhəmməd təqi cəfəri`də, bu əli sina haqqında yazdığı bir mətləbdə, hairi mazəndəranı`ni əllamə adlandıraraq, onun, «isaləte vücut» düşüncəsini, allahlıq və pərəstəş kürsüsündən (korsiye pərəstışdən) aşağı çəkməsini övər [hairi mazəndəranı, məhəmməd salih, hikmət bu əli sina, c3, 5 müqəddimə.].

-Buna qarşılıq bəzi ləridə həmin sözləri, ustad cəfərinin bilgisizliyinə bağlarlar. Cənab aştiyanı belə yazar: «bu uslu tanınan şəxs, o şeyi ki lazımdı düşünə, düşünməyibdir və onun Diqqət sizliyini göstərir» [aştiyani,seyid cəlal əddin, s 149.]

-Cənab dinanidə bu haqda daha təmkinli yaxlaşır: «sədrulmutəəlləhin, vəqti tanrının hidayəti ilə, isaləte vücutun kəşfinə nail olur, bu baxışla, filsufların əsərlərinə baxar və fikr edər məşai həkimlərdə vücutun isalətinə və mahiyətin etibariliyinə inanırdılar, ama doğrusu budurki bu sözlər açıq aydın məşai filsufların əsərlərində yoxuydu, və onlara nisbət verilən bu sözlər, işkalsız deyildir.» Ayrıca, «vücut isaləti, yada mahiyət isalət inin qəbul etməsi və digərinin rədd etməsi» məsələsi, mirdamad və sədra`dan öncə mətrəh deyildir, bu düşünlər bəzən xas bir məqamda Elə sözlər deyiblərki mahiyət isaləti görüşünə uyğun gəlir, və həmin düşünlər ayrı yerdə vücut isaləti görüşünə uyğun sözlər yazıblar. [İbrahimi dinani, ğulamhüseyn, «isaləte vücut», niyayış filsuf, s 429 425.] [Qaynaq 34;]]:

7-10-igzistansiyalizm və sədra`nın vücut isaləti teorisi

Egzistansiyalizm və ya varoluşçuluq, çağımızın fəlsəfi hərəkətlərindən olaraq, soren kierkegaard la başlar, azmaçox niçə, marcel və jaspers`lə idamə tapar və martin Heidegger və Jean-Paul Sartre la zirvəyə çatır. Sartre «vücut mahiyətdən öncə gəlir/ varoluş özək dən öncə gəlir»

sözünü varoluşçuluğun əsl şüarı kimi versədə, ustadı Heidegger Buna çoxda sıcaq baxmaz, Heideggerə görə, sartre, «əsle əflatuni» sayılan «məhiyyət vücutdan öncə gəlir» sözünü tərsinə çeviribdir. [Qaynaq 39;]

Diqqət olunmalıdır egzistansiyalizm dünyagörüşündə, egzistans sözü, vücut müadili sayılsada bu görüş mövcud və maddi varlıq anlamında olaraq, sədra'nın mətrəh etdiyi vücutla ilgisi yoxdur.

Ayrıca varoluşçuluqda, mövcudlar, açıq aydın insan növünə və digər növlərə bölümlənər, bu iki növ arasında, bəlli fərqlər vardır. Yəni bu fəlsəfə əsasında insanlar, evrim gedişi sonucunda beyin cəhətindən Elə inkişafa və gəlişimə çatıblarkı onların beyni öz varlıqlarını biləbilir, halbuki o biri mövcudlar bu mərhələyə çatmayıblar, ayrı deyişlə insan növü gərçəkdən dünyadakı evrim gedişinin sonucu, üstün yetənkli mövcuda dönüşübdür.

Bucür məsələləri nəzərdə alaraq, demək olar varoluşçuluq fəlsəfəsi əsasında, insan öz varlığını biləbilir, o biri növlər bu imkana sahib deyillər, yenədə insan növü yalnız özü istədiyi halda insanlıq məqamına çatır, yəni onun insan olub olmama sı onun öz əlindədir. Və o yalnız özünün seçim iradəsiylə insanlıq məhiyyətinə yetirər.

Yəni insan özünün seçim ilə insan məhiyyətinə qovuşur və öz məhiyyətinə isalət verir, burada insan o isaləti özü və öz seçim ilə qazanır və əgər qazana bilməsə onun isaləti həman məmuli yaratıqların məhiyyəti həd də qalar.

[Qaynaq 39;] belə bir söz ortaya qoyar, guya varoluşçuluq fəlsəfəsi ortaya çıxmadan 200 il öncəsində malla sədra, vücutun məhiyyətə təqəddümünü kəşf etmişdir.

Bu qaynağın yazarı və əlbətdə bütün sədra`çılar bilərəkdən və ya bilməyərəkdən, varoluşçuluqdakı vücut və məhiyyət (varavoluş və özək) kəlamələrinin, sədra'nın işlətdiyi vücut və məhiyyət sözcükləriylə heç bir təşabüh və bənzərliyinin olmadığına işarə etməzlər.

Sədraçılar, egzistansiyalizmlə, vücut isaləti teorisini, eyni və özdəş göstərmək üçün daha çox ləfzi iştirakdan yararlanırlar. Onlar xüsusən

egzistansiyalizm in əslı söyləmləri Olan «vücud mahi td n öncə gəlir: varoluş  z k dən öncə gəlir» ibarət ində olan vücud s z n  eynən özlərinin i l tdi i vücud qavramı kimi imiş göstərməyə çalışaraq, burada  z teorilrin  bir dəstək hərəkəti çıxarmağa çalışarlar, halbuki, egzistansiyalizmd  işlənən vücud (existance) qavramı yalnız yaratıqlar v  mövcud varlıqlar üçün işlənər yəni buradakı vücud, əslində sədra fəlsəfəsində işlənən mövcud qavramıyl  eyni v   z d   sayılabilir, ama s dra lır bu m vzunı dahada qarmaşıq hala gətirməkdən yarar güdürlər.

Varoluşçuluq fəlsəfəsində vücud sözünün hədəfi, insan vücudu dur, halbuki sədra hikmətində vücud, yalnız tanrının və vacib ülvücudün vücudu dur, ayrıca sədra vücuddan başqa heç bir şeyin varlığını belə qəbul etməməyə çalışar.

Əlbətdə yalnız Heidegger`in fəlsəfəsində, vücud ayrı mənada işlənər. O almanca sözcük olaraq dasein s z n , ingilizc  being və ya existence sözünün yerinə işlədər, çünki almancada `das seiende` sözcüyü hər növ mövcud və yaratıq üçün işlənər. Heidegger`c  dasein s z , oradakı və xaric dəki mövcud anlamındadır, bəzən də Heidegger, exist, s z n  bir tir  x t l  birlikdə, «ex-ist» şəklində işlədər ki «  ikd  durmaq» mənasından alınmışdır.

Demək olar Heidegger in i l tdi i söz, islami fəlsəfədə vücud tapmağa (hər an vücud tapan) v  türkcə də varoluş s z n  daha çox yaxındır.

Bu iki görüş arasında digər önəmli f r  özgürlük məsələsidir. Varoluşçuluq fəlsəfəsində özgürlük dən danışanda yalnız insan  zg rl y  söz qonusudur, insanın  z iradəsiylə hərəkət ed bil c yi v  əməl edə biləcəyi mətrəhdir.

Sədra q za v  qədər risaləsində, azadlığı yalnız maddə qeydindən qurtulmaqda g r r, onun insan azadlığı və  zg rl y  adında bir düşüncə tanımaz, guya sədra hikm tid  əsla özgürlük deyə bir düşüncə do ulmamı dı v  humanism tanınmaz bir m fk r dir.

Varoluşçuluq fəlsəfəsi insan mehvərdir ama sədra hikməti, idealisti təfəkkür sayılaraq, vücut mehvər və ya məcrdat mehvər görüşdür, bu fəlsəfə də maddi varlıqların və onların içində insanın dəyəri və gərçəkliyi yoxdur.

Varoluşçuluq fəlsəfəsində vücut yəni maddi varlıq, imkan dan, feliyyətə çatma vəsiləsidir, və buda yalnız insanın ixtiyar və özgürlüyü amil ilə mümkündür. Təcrübə dünyasında yalnız insan bu gücə malikdir. Digər varlıqlar mahiyətlərinin bəirlədiyi məsirdə hərəkət edərlər. Sədra hikməti yalnız insan mehvər olmamaqda qalmayıb, cəbrçiliyin özü sayılmaqdadır. Yəni sədra, yaratdığı hikmətində, yalnız xalis vücutla (məhz being) uğraşmaqdadır.

Bu sözü ayrı şəkildə verərək, demək olar ən sadə və naif bir müqayisə ilə, sədra'nın evrəni böyük makına teorisindən ötəyə keçərək, o evrəndə heç bir müstəqil qaydadan söz etmək mümkün deyil, oradakı hər tür qural və yasa yalnız vacib ülvücut tərəfindən qoyular və hər ləhzə də dəyişilə bilir.

Vücut və mahiyət haqda məna qarışıqlığı bəzi yazılarda xüsusən [qaynaq 40; qaynaq 149; qaynaq 150;]də daha böyük ölçüdə gözə çarpar. Əlbətdə onların yanında həman qaynaqlar, fərzən «seyid hüseyin nəsr» dən örnək yazılar verərək, varoluşçuluq fəlsəfəsini kiçimsəməyə çalışarlar və guya bu fəlsəfə içsəl sezgini (batini şühudu) qırağa qoyduqları üçün, məbəduttəbiə dən yalnız gülünc görünüm və təsvir verər, və dolayısıyla bu fəlsəfə, sədra fəlsəfəsiylə müqayisə olamaz. Ayrı deyişlə onların deyişilə varoluşçuluq fəlsəfəsi Elə bir pütansyelə malik deyil ki sədra fəlsəfəsiylə müqayisə olsun.

Bucür yanaşmaları çox yerlərdə görmək mümkündür, Məsələn vətqi riçard rorti (1984 də) irana gələr, şərq qazetəsi (viki pediya da) belə bir söz yazar¹.

1-سفر به ایران: رورتي در خرداد ۱۳۸۴ و درحالی که هیچ اثری از او به فارسی برگردانده نشده بود به ایران آمد. زبان ساده‌ی رورتي باعث شد تا محافل روشنفکری چندان از او استقبال نکنند. روزنامه شرق در شماره ۳۰ خرداد ۱۳۸۴ نوشت:

«Rorti iranda eyləsinə sadə [aşağı səviyədə] danışdı ki bu sonucu çıxarmaq olar: ya rorti iranlıların savadını çox aşağı sanırdı, və ya biz iranlıların savadı o qədər yuxarı səviyələrə çatıbdırkı, onun sözlərini dəyərsiz və möhtəvasız sanırıq».

Bu sözlər tamamən, yəni hər iki qismylə, qarşı tərəfi aşağılamaq və özünü övmək anlamında dır, əynən bu sözləri sədra`cılarının sözlərində varoluşçuluq və digər fəlsəfi məktəblər haqqında da görmək mümkündür.

نتیجہ گیری شخصی و تحلیل های فردی آقای رورتنی به چنان ساده اندیشی و یکسونگری تأسفباری دچار می شد که ... این شبهه را پیش آورد که یا جناب رورتنی... ایرانی ها و سواد اجتماعی و فلسفی آن ها را بسیار دست کم گرفته و بحثی مقدماتی را برایشان تدارک دیده یا سطح سواد و توقع ما آن قدر بالا رفته که در پایان جلسه مبہوت بمانیم و بگوییم این صحبت ها چه دردی از حسرت انزوای فلسفی ما کم کرد. (<https://fa.wikipedia.org/wiki/...>)

8. Bölüm

8-təşkil-e vücud/ vücudda təşkil

8-1-mütəaliyə hikmətin təşkilə vücud haqda terminləri

Şəkəsiz sədra hikmətində, isaləte vücuddan sonra təşkil məsələsi ən böyük önəmə sahibdir, bu hikmətin bütün məsələləri buna dayanmaqdadır. [Qaynaq 48;]

Təşkil mübahisəsi, yunan və batı fəlsəfəsində ilkin şəkil ilə «silsilə məratib» olaraq, özünü göstərir. Təşkil sözcüyü şəkk anlamındadır, bu mənada bir ləfz olaraq, bir tərəfdən, mənə birliyini və bir tərəfdəndə fərqlilikləri xatırladır. İlk dəfə ibn sina təşkil məsələsindən «ilahiyat-e şəfa» məbhasində söz açar və belə deyər «vücudun, şiddət-zəfi yoxdur, az və naqis olmaz və yalnız üç hökmdə təfəvüt qəbul edər «təqəddüm-təəxxür, niyaz-niyazsızlıq, vəcub-imkan». «Vücud ilkcə illətə, sonrada məlul-a nisbət verilər, illət məluldan niyazsızdır, məlul ona möhtacdır, illət vacib ülvücuddur və məlul zətən mümkün ülvücuddur.»

Söhrəvərdicə, təşkil, kəmal və nəqslə bilinər, o hikmət ülişraqda belə deyər: «ənvər`in təfəvütü kəmal və nəqslədir, və iki mücərrəd nurun təfəvütü, nə zətlədir və nə bəzi əvarizlə, çünki mahiyət təfəvüt səbəbi ola bilər [çünki etibari və zəhnidir] və o ənvər, bəsit olduqları üçün, zətləri təfəvüt səbəbi ola bilər, və maddi əvariz də orada yoxdur, bu səbəblə onların təfəvütü kəmal və nəqslədir. [Qaynaq 48; məcmə müsənnifat şeyx işraq, təsəhih henri corbin]

Məntiq kitablarında kolli və cüzi və onun bölmələri olaraq «müşəkkək və mütəvati» dən söhbət olar, fəlsəfə kitablarında da ammi təşkil`dən söz edilir, ama «xassi təşkil», kəlamı məbhas olaraq, yeni biçimiylə sədra`nın bulqularından sayılır və yalnız mütəali hikmətə aiddir.

Təvati və müşəkkək: təvati qavramı lüğətdə, eşitlik və təvafüq olaraq, bir növün əfradına eşit və bərabər halda dəlalət edər, Məsələn kolli qavram olan insan sözcüyü, teymur, əhməd və solmaz`a eşit halda sidq edər, yəni insanlıq cəhətindən fərqləri yoxdur, əgər onların təfəvüt və fərqləri var,

insaniyyət dən başqa cəhətlərdə Məsələn boy, ağırlıq, rəng və digər xüsusiyyətlərində dir.

Kolli müşəkkək, Elə qavramdırki öz məsadiqinə və əfradına, mütəfavüt və fərqli halda yüklənər, Məsələn «ağılıq, sayı, vücut». Bu fərq; şiddət- zəf, ya artıq əskik (fazlalıq- nüqsan), ya **oloviyət-oloviyətsizlik**, ya təqəddüm-təəxxür şəklində olar. Məsələn gəç və kağaz hər ikisidə ağdır, ama gəçin ağılığı daha şədidir, min sayısı yüz sayısından çoxdur bir haldakı hər ikisidə sayıdır. Kolli müşəkkək qavramının fərqləri, əsl-e mənada, müttəfiq və eşitdilər və bəzi cəhətlərdə firqlidilər, biri onlara nəzər etsə, o əfrada, kolli sidq cəhətindən baxsa, onları mütəvati və eşit görər, ama fərqliliklər cəhətindən baxsa onları şiddət- zəf..., Cəhətiylə fərqli görər və fikr edər onların arasında ləfzi ortaqlıq var, bu üzdən şəkkə düşərki bu qavramlar mütəvati dir və ya müştərək. Bu üzdən bu vəziyyətə kolliyə müşəkkək (Gənəl quşqu) və ya təşkil deyirlər.

Təşkil ammi və xassi:

Sədra fəlsəfəsində ammi təşkil yox, xassi təşkil önəmlidir:

Ammi təşkil: bu növ təşkilə, kolli qavramın sidqi, bütün məsadiqi üzərində bərabər deyil, o məsadiq ad da ortaq, digər xüsusiyyət da firqlidilər. [Yəni bu növ qavram gərçək şeylər haqqında kullanar, gərçək şeylər heç vaxt bəsit deyillər mürəkkəbdilər]. Örnəyin hərərət müxtəlif istiliklər üçün işlənər, ama şeylər hərərətdə eyni deyillər. Ağılıq, gəç, qar, panbiq və fil acı üçün, eyni şəkildə işlənər, ama onlar əqdəm və əşədd olabilirlər. Bu təşkilə «ma behil ixtilaf: ما به اختلاف», «ma behil iştirak»dan fərqlidir, burada ixtilaf, şeylərin zatına əklənən əmr lərdən (özəlliklərdən) naşi olur. Və bu növ təşkil, həman təvati dir və amma xalq tərəfindən işlədildiği üçün ona ammi təşkil deyirlər.

Xassi təşkil: sədra`çılara görə, isaləte vücut əsasında, vücutdan başqa heç bir şey gərçək deyildir, gərçək vücutları olan mövcudlar, birbirləri aralarında fərqləri vardır, və yalnız vücutun gərçək olduğu üçün, bu fərqliliklərin hamısı vücuta qayıdar. Mövcudların bəzi si müqəddəm, bəzi si güclüdür (çünki onun illəti müqəddəm və güclüdür, və ya bir tuli üqul-

un vücudu o birinə nisbət müqəddəmdir). və ya bir vücudun sidqi, bir cövhər üçün, ərəzə nisbət əqdəm və ovla dır.

Bu növ təşkidə, mövcudların ma behil ixtilafı, onların ma behil ittfaqiylə eyni dir. Onların təfavütu, mərtəbə lərindədir, **nə** zatlarına əklənən əmrlərə (ayrı xüsusiyyətlərə) xatir.

Vücut müxtəlif məratibə sahibdir, onların hamısı vücutda ortaqdılar və təfavütləri onların şiddət və zəflərindədir. Bu silsilə məratibin başında tanrı var, onun vücudu, şərtsiz və qeydsız, öz zatına dayalı və qaimdir. Ona yüklənən vücut, **təlili** və **təqyidi** heysiyət olmaqsızın əzəli zorunluluq (zərurət) şəklindədir, və qalan vücutlar ona bağımlıdılar və onun ışınlarıdılar. Bu vəziyyətə «xassi təşkik ya ittifaqi təşkik» deyilir çünki onların ma behil ittfaqi eynən ma behil ixtilafı qədərdir.

Tuli və ərzi təşkik: xassi təşkik, həm tuli və həm ərzidir, tuli təşkik, vacib dən başlar, heyula`ya qədər gedər, onlar sırayla daha kamildən naqisə doğrudur, aralarında illət– məlul bağlantısı vardır. Ərzi təşkik bir cins arasında və ya bir növün əfradı arasında vardır. Məsələn insan növünün əfradı arasında və ya daş və ağac cinsləri arasında.

Məsələn nur tək bir mərtəbə olaraq, müxtəlif cisimlərə işıq saçır, kəsərət olan nur, bir sıra mövcudlardılar ki onlar arasında ərzi təşkik vardır, bunların arasında illət - məlul bağlantısı yoxdur, Buna baxmayaraq ki bu kəsərət lərin hamısı ilk illət ə (vacibə) bağlanırlar və vəhdət oluşturlar.

Fəqre vücuti: (vücut fəqirliyi), bu termin haqda Sözlük bölümündə bilgi verilmişdir.

8-2-xassi təşkik haqda örnəklər

Bu haqda türlü misallar verir[qeyd olunmalıdır sədra`çılar bu misalları verəndə deyərlər, bu misallar hər cəhətdən düz olmaya bilirlər və yalnız vücut haqqında bənzərlik daşdığından dolayı verilir!]

1-nur [sədraçılara görə] vahid həqiqətdir, yalnız fərqli dərəcələri vardır, bəzi ləri zəif və bəzi ləri qəvidir. Onların ma behil iştirak və ma behil imtiyaz`ları bərabərdir.

Burada zəif və qəvi işıq, işıqsallıq (nuriyyət) ilkəsində ortaqdılar, fərqlilikləridə yenədə nur həqiqətindən xaric deyil, yəni zəif işıq, işıq və qeyr işıq dan düzəlmir, həman işıq cinsindəndir. Və qəvi işıqda, işıq və qeyr işıq dan düzəlmir, hamısı həman cinsdəndilər, bu halda onların ma behil iştirak və ma behil imtiyaz`ları eyni olaraq birdi, yəni onların vücudları eynidir, yalnız zəif və qəvilikləri var. Beləliklə onlar arasında təşkil olduğu halda, vücudları eynidir. [اصول فلسفه و روش رئالیزم، مطهری، ص ۳۹۰ – ۳۹۴]

2-zaman əzası birbirləriylə müqayisə olunduqda ortaqlıqları zaman olaraq, təfəvütları təqəddüm və təəxxür`dədir, yəni iştirak və ixtilafları yalnız zaman üzərindədir.

3-iki yəhin və yavaş hərəkət, hərəkət əsliyətinə (əsəl-e hərəkət də) ortaqdılar, təfəvüt yalnız sürətin az və çoxluğundadır, sürət hər halətdə hərəkətin növlərindəndir, səri hərəkət, hərəkət və qeyr hərəkətdən düzəlməyibdir, yavaş hərəkətdə, hərəkət və qeyr hərəkətdən düzəlməyibdir, beləliklə hər ikisidə hərəkət olmaqda ortaqdılar, və fərqlilikləridə hərəkətdə dir.

4-əgər iki uzun və qısa xəti müqayisə etsək, hər ikisi tul və imtidad məsələsində ortaqdılar, təfəvütları uzunluq və qısalıqdadır və yenədə oda həman tul və imtidad cinsindəndir, beləliklə iki xəttin iştirak və təfəvütü yalnız imtidad da dır.

5-sayılar(ədad) sonsuz kəsərət oluşturan hər sayı, vahidlərin (vahidat, bir lərin) toplamıdır, Təbiətən onlar birbirindən fərqlidilər, Məsələn 5 sayısı 7 dən fərqlidir yəni 5 daha naqis və 7 daha kamildir, ama onların fərqi yenədə sayısallıq (ədədiyət) dir və sayı cinsindəndir, ayrıca bu sayılar sayısallıq lahazındanda ortaqdılar yəni sayıların, həm ma behil iştirakı və həm ma behil imtiyazı eyni senxdən və cinsdəndilər. Bu hesabla burada təşkil (fərqlilik və silsilə məratib) olsada yuxarıdakı sayı aşağıdakı sayını qapsayır və içinə alır. Yəni burada təşkil olsada onlar eyni sinxə və eyni vücuda aiddilər [qaynaq 49;].

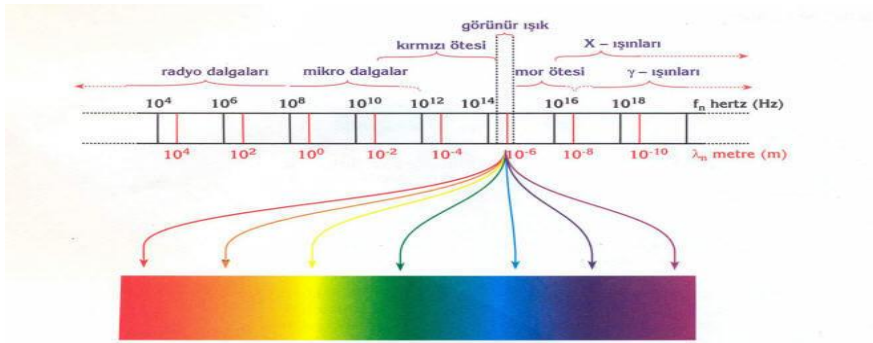
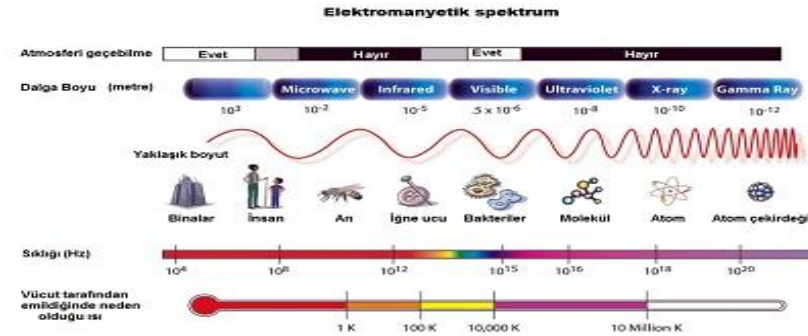
6-dəniz və dalğa: bəzən dəniz və dalğanı nüsxə verərlər, dəniz, vücuda və dalğa mahiyətə bənzədilər, burada əsl olan dənizdir və dalğa dənizin

təzahüründən və görünümündən başqa bir şey deyildir, ayrıca balaca və böyük dalğalar, keyfiyyət cəhətindən fərqli deyillər, yəni balaca dalğa dəniz suyundan və böyük dalğada eyni sudan təşkil tapar və onlara fərqli şeylər əklənməz. [Qaynaq 49;].

7-vücut haqqındada eynən sayı və işıq üçün söylənən mətləblər keçərlidir. İki vücut, əslində müştərək olaraq, təfəvütləri olsada, vücutdan başqa bir şey deyil. Yəni onların iştirak və təfəvütləri həman vücut cinsindən olaraq, vücut dərəcəsində və mərtəbəsidədir. Yəni müşəkkək olaraq vardılar. Beləliklə həm vacib və həm mümkün, hər ikisinin, ma behil iştirakları vücutdadır və ma behil imtiyazları da vücutdadır, ama vücut sidqi, `illət üliləl` üçün ki həman vacibdir, mümkünə nisbət ki məluldur ovla və əqdəm dir.

Eleşdiri: təşkil üçün verilən örnəkləri iki yerə bölməliyik, birinci bölümə gərçək dünyadan verilən örnəklər, və ikinci bölümə yalnız insan zehmində düzələn və gərçək dünyada qarşılığı olmayan misallar, və ya gərçək sanılan ama əslində zehni olan misallardır.

1-gərçək örnək, nur/ işıq örnəgidir. Sədra`çılar işığı vahid həqiqət kimi göstəririlər, əlbətdə əgər 100-200 il bundan öncə ki insanlar xətab alınsaydı Şayəd bu sözün keçərliliyi olabilirdi, ama indiki bilgi çağında, işığı, vahid həqiqət kimi sunmaq xəyalıdan başqa bir şey deyil. Işıq öz içində müxtəlif elektromiğnatiz dalğalarından oluşur və hər bir dalğanın özünə xas etgisi vardır. Yer kürəsinin xaricindəki işıq, müxtəlif gama və x işınlarını içərir (ehtiva edir) və çox zərərlidilər, və insan onların qarşısında olarsa, bütün canlı hücrələrini əldən verər. Işıq hava qatından geçərkən, bu işınların çoxu alınar, yəni bizim gördüyümüz işıqla, yer kürəsinin xaricində olan işıq çox fərqlidir, və ayrıca bir işığın yalnız kiçik bir bölümünü görürük və onun əsli bölümü gözlə görünür halda deyil, işıq haqqında bir neçə, göstərgə yetərlidir bu güstərgələr nişan verir nur çoxlu xüsusiyyətlərə malikdir. Və bəzi lərinin bir sıra xüsusiyyət ləri varkı o birində yoxdur, və insan üçün bəzi ləri zərərli və ya müfiddir:



Təşkil məsələsində ən böyük yanlış, yuxarıdakı ünsürün, aşağıdakı ünsürə şamil olmasıdır. Yəni Məsələn, günəş işığı, yerə yetişən işığa da şamil olur və onuda içinə alır, halbuki günəş o işığı əldən verəndə əslində özündə olan maddəni enerjiyə dönüştürərək əldən verir və yerə yetişən işıq onun əlində deyil, onlar hərəsi özünə məxsus və bağımsız şəkildə vardılar və günəş də getdikcə kiçilməkdədir, ondan qopan işıqlarda dünyanın ayrı bir yerində müxtəlif yaratıqların cismində zəxirə olub və ayrı cismi hərəkətə geçirərək böyüdü və ya kiçildi. [Burada belə cümlədə demək olar: «bu işıqlar ayrı cisimlərin vücutlarında

(bədənlərində) zəxirə olurlar». Əlbətdə sədra`çılar fori dil oyununa söykənərək deyə bilirlər, görüdüünüzü, burada vücud kəlaməsi işlənir və buda isaləte vücudun bir dəlilidir.]

İşıq və nur haqqında bu mövzunuda ortaya qoyabilirik: fərzən əgər desək böyük vücud (mütləq vücud), işığın bütün xüsusiyyətlrinə müsavi halda malikdir, yəni işıq xüsusiyyət lərindən, onda müsavi halda vardır. Bu halda bu mövzunu deyə bilərik ki: əgər bir işıq da fərzən «x» işını çox olursa, bu işıq, bir ayrı işığa nisbət, etgi və keyfiyyət cəhətindən fərqli olacaqdır, bu halda bu işıq, hər cəhətdən, mütləq vücud işığından mütəfavüt bir işıq olacaqdır və onunla eyni olmayacaqdır. Beləlikə demək olar hər bir işıq və eyn halda hər bir dalğa, etgi cəhətindən o biri işıq və dalğalardan fərqlidir, və hərəsi özünə xas bir xüsusiyyətə malikdir.

Yəni nurun təşkiki, və böyük və mütləq nurun, bütün kiçik nurları içinə aldığı və qapsadığı nəzəriyyəsi, gərçəkliliklə uyuşmayan və örtüşməyən bir nəzəriyyədir və yalnız zəhn aləmində və xəyal ürünü olaraq düzələn bir teoridir, eynən ənqa və pəri qavramı kimi, zehni bir yaratıq olaraq vardır. Və dünyada eyniti yoxdur.

2-zaman əczası: sədra`çıların verdikləri ikinci örnək və daha doğrusu gərçək sanılan örnək zaman örnəyidir. Belə bir örnək yanlış örnəkdir çünki zaman bizim zehnimizdə düzələn bir qavramdır, insan zehni, cisimlərin dəyişiminin ard arda gəlməsini, təqəddüm təəxxürünü, soyutlama yoluyla, zaman qavramı şəklində qavrar, yəni dəyişimlərin, təqəddüm təəxxürünü zaman qavram çərçivəsində anlayar.

Bu haqda sədra`nın özunundə sözünü xatırlamaq lazımdır, bu əsasda zaman örnəyi gərçək bir örnək yox bəlkə yalnız insan zehninin, dəyişimlərdən suyutladığı bir qavramdır.

3-sədraçıların hərəkət qavramıda gərçək yox bəlkə zehni bir misaldır, hərəkət əynən zamana tay, dəyişimlərin yer və qonum (vəzi) dəyişməsinin sonucu, Soyutlama yoluyla zehndə düzələn qavramdır. Hərəkət özü, tək başına bir yaratıq deyildir, bəlkə şeylərin və yaratıqların dəyişimi olaraq zehndə düzələn ortağ və kolli bir qavramdır, bu kəlamə

eynən insan və ya at kimi kolli qavramdır və Təbiətən onların üzvləri olan hər bir birey o birindən fərqlidir.

4-xətt, riyazi bir qavram olaraq insan zehnnin ürünüdür, gərçəklikdə xətt deyə bir şey yoxdur və əgər Məsələn bir yolu xətt kimi fərz etsək təbiidir ki onu böyüdərsək, gərçək aləmdə yolun heç bir nuqtəsi o biriylə eyni deyil və ma behil iştirak və ma behil imtiyazların bərabər olması anlamsız bir şeydir. Və «xassi təşkil» deyə bir şey orada olamaz.

5-kamillik və naqislik nisbi qavram olaraq, mütləq halda mənasız bir sözdür, Məsələn əgər bitgilərin böyümə və rüşdün nəzərdə tutsaq, əgər bir harrə məntəqənin heyvanını (Məsələn meymunu) nəzərdə tutsaq dəma fərzən 20 və sonra 30 və 40 dərcəyə doğru gedərsə, daha rahat yaşayar, əma əgər qüzey qətəbu heyvanını (Məsələn ayı nı) nəzərdə tutsaq dəma 18- və 10-a düşərsə daha iyi yaşayabilər, və əgər bir meymun, aşağı dərcəli iqlimlərdə olarsa aradan gedər və bir qutub ayı sıda yuxarı dərcəli iqlimlərdə olarsa və ya qutub da dəma yuxarı gedərsə, yox olar. Bu üzdən bütün bu qavramların belə bir mütləq və kəsin teorilər üçün işlədilməsi xəyali və təsəvvüri məfəhimlər olduğu üçün mənasızdır. Yəni kəmal və nəqs şərəyitə görə insanların ibda etdiyi qavramlar olaraq, mütləq halda bir şey üçün işlətməyi mənasızdır. Yəni də sayıların zehni qavramlar olduğu, təşkiki isbatlamaq üçün keçərliliyi olmadığı haqda Sonrakı bəndlərdə bilgi verilmişdir.]

6-dəniz-dalğa məsələsi haqda onuncu bəndə rücu edin.

7-vücudda təşkil məsələsi haqda onuncu bəndə rücu edin.

8-bu sözlərə ətfən demək olar sədra'çıların, vücud təşkiki haqda heç bir gərçək örnəkləri yoxdur, ayrı deyişlə, xassi təşkil deyə aləmdə bir şey yoxdur. Burada məcbürüq zəhin və xəyal alminə rücu edək, Təbiətən zehndəki qavramların hamısı Soyutlama yoluyla düzəlmişdir və hər insan, eyləyə bilir öz zehmində onlara təşkil qail ola, və birini güclü və o birini gücsüz sana, və ya onlara xəyali bir halda təqəddüm və təəxxür yarada. Bu təsəvvürlər hamısı, bəlli xüsusiyyətlər nəzərdə tutulduğunda insan zehmində yaranan nisbətlərdir. Və yalnız insanın işinə yarayan

qavramlardı. Və hətta bir tək insan üçün də müxtəlif bölgələrdə və ya müxtəlif zamanlarda fərqli olabilir. Məsələn su, eyləyəbilir insan üçün faydalı və ayrı yerdə zərərli olsun, buçür şeyləri mütləq halda kamil və naqis sanmaq anlamsızdır və yalnız nisbi halda insanın mövqeyinə görə kamil və naqis məfhumlarını taparlar və ayrı vəziyyətdə mümkündür yer dəyişələr.

9-əlbətdə sədra`çılar birazda Diqqət etsəydilər daha yaxşı görünən misallar verə bilirdilər. Məsələn çəkim gücü (cazibə qüvvəsi), və ya bəlli elektromiğnatiz dalğalarını (Məsələn gama, teta, x dalğalarını) misal vura bilirdilər, çünki hələ onlar haqqında (işlənim və uyqulama xaric), çox qapsamlı bilgilerimiz yoxdur və onların aldatıcılığı daha çox olabilirdi, əlbətdə nə yazıq ki bir tərəfdəndə bilgi çox hızlı ilərləyir və yanlışlıqlar daha tez su üzünə çıxabilir.

Yenədə misal üçün, suyu bəsit sanaraq, xassi təşvik məsələsinə daxil edəbilərlər, ama onun bəsit olmadığı aşkardır [sədra suyu hüzuri bilimə malik olduğuna rəğmən bəsit görər, halbuki indilikdə hər mədrəsə öyrəncisi bilirki su bəsit deyil. Və müxtəlif suların ma behil iştirak və ma behil imtiyazları eyni deyil].

10-sədraçıların çoxlu takid etdiyi «ma behil iştirak və ma behil imtiyazların eyni olması» sözü, hətta mütəəliyə hikmətin önə sürdükləri dəlillərlərdə heç bir şəkildə uyuşmamaqdadır, əgər cövhəri hərəkət dəlillərinə baxarsaq sədra`nın öz kitablarında önə sürdüyü məkan və zaman dəlilləri Buna ən iyi örnəkdir, cövhəri hərəkət bürhanları əsasında, əgər bir şeyin mövqeyəti zaman və məkan cəhətindən fərqli olarsa, o mövcudlarda cövhəri hərəkətin var olması deməkdir, yəni onlar arasında fərqlilik vardır, zaman, məkan, qonum (vəzi), və digər cəhətlərdən onlar arasında iştirak olabilməz və o mövcudların hər biri o birindən fərqli mövcudlardırlar.

Əgər bu dəlili əsl tutarsaq, yuxarıda verilən misal lar haqdada bunu söyləyə bilirik, filan zaman və məkan və qonumdakı olan, ışıq, dalğa, hərəkət və hətta vücut, o biri mövqeyətdə olan mövcudlardan və

vücutlardan fərqlidilər, və onlar arasında «ma behil iştirak və ma behil imtiyazlar» eyni olamaz, onlar arasında eyni olmaq sözü keçərli olamaz, bu söz, əslində sədra'nın özünün verdiyi bürhanlarada tərs düşər. Bu üzdən sədra`çılar tərəfindən verilən bütün misallar gərçək dişi və yalnız xəyali və aldatıcı misallar olaraq verilir və gərçəklikləri yoxdur.

8-3-vücudun xassi təşkilinin isbatı haqda qanıtlar

Vücudun xassi təşkilinin isbatı¹ haqda, deyəbiliriki sədra, vücudu vahid həqiqət olaraq sanar, ayrıca onun türlü dərəcəti və məratibi olduğuna inanır. Sədra bu məsələni ap açıq və aydın (bədihi) sanaraq, ona qanıt vermə ehtiyacı duymaz. Demək olar sədra və sədra`çılar, helyeye bəsitə qəziyəsinə söykənərək vücudu ortaq yükləm kimi nəzərdə tutarlar və bu doğrultuda şeylərin ixtilaf və ittifaq ın vücud sanaraq, təşkiki isbatlanmış bilirlər. Sədra təşkil nəzəriyesini, müxalif dəlillərə cavab verərək isbatlamağa çalışır. Bu üzdən burada ilkcə məşşay filsuflarının «xassi təşkil»in nəfiy haqda verdikləri qanıta işarə olunur [qaynaq 48;].

İlk qanıt: məşşay fəlasifəsi deyirlər: bu yaratıqların birbirləriylə ixtilafları var ya yox? Əgər ixtilafları var, bu halda mahiyətdə ittihadları olmayaraq, vəhdət və ittifaq ları da yoxdur, əgər ixtilafları yoxdur, təşkil onlar haqqında mənasızdır.

Sədra bu haqda deyər, bu istidlal tamamlanmış deyil, çünki onların ortaq nuqtələri vardır və vücud onlardan **intiza** olur və hamısına sidq edir. Bu üzdən aralarında bir növ vəhdət var. Və çün biz vücudun isalətinə və mahiyyətin etibariliyinə inanırıq; liza yaratıqlar arasında bir cəhətdən ortaqlıq var, bu ortaq nuqtə vücuddur, bir cəhətdəndə ixtilaf var, oda vücudda olmalıdır (çünki mahiyyət etibaridir) bu üzdən ma behil iştirak, eynən ma behil ixtilaf kimidir və «təškike vücud» isbatlanır.

Eleşdiri: bu qanıt o zaman etibarlı olabilirki vücudun isaləti isbatlanmış olsun, ama helyeye bəsitə misalında, yükləmin, «ənqa və pəri var» kimi

1-فارسیجا: (دلایل اثبات تشکیک خاصی وجود)

misallarda etibari olduğu göründü, bu üzdən, təşkilin ilk qanıtı mənasın əldən verər. Bu haqda vücud isaləti bölümündə helyeye bəsitə qanıtı və eleşdirisi bölməsində daha artıq bilgi verilmişdi.

İkinci qanıt: ağa əli müdərris deyər: vəqti isaləte vücud isbatlanmış olur yaratıqlarda bütün ixtilafları vücuda qayidar, bir qavramı iki şeyə yükləmək olmaz məgər ortaq nuqtələri olsun, vücud bütün varlıqlarda ortaq olduğu üçün onlara yüklənəbilir və onların ixtilaf nuqtələrində onları ittihadlarından ayıramaz, bu səbəblə onlarda ma behil iştirak, ma behil ixtilafla eynidir və xassi təşkil sabit olur.

Eleşdiri:bu qanıt göründüyü kimi yenədə vücudun isbatlanmış fərz olduğu üzrə qurulumuşdur. Heç bir şeyi ayrı iki şeyə yükləmək olmaz, çünki onlar bir birindən fərqlidir, məgər yüklənən şey zehni qavram olaraq etibari olması səbəbiylə dir.

Üçüncü qanıt: vücud, əfradına nisbət, şədid-zəif və mütəqəddim-mütəəxxirə bölünür, şək yoxki vacib vücud, mümkün vücudlara nisbət; ovla, əqdəm və əqva'dır(güclüdür). Və mücərrəd vücudlar, maddiyat vücudundan daha güclüdürlər, və bütün bu şiddət və zəf lər vücudla ilgilidilər. Bu üzdən:

əvvələn, vücuddakı fəqr-ğina, şiddət və zəf ixtilafı danılmazdır; saniyən bu yaratıqların ortaq cəhətləri olmalıdır; və illa onların ixtilaflarını görmədən, demək olmaz, biri o birindən daha kamil və ya naqisdir. Salisən mütəbayin (mütəfavüt) həqayıqə, inanc, səhih deyil və bu yerində söylənibdir. Rabiən mahiyət də, təşkil, səhih deyil.

Bu dörd müqəddimə ilə məlum olur təşkil vücuda münhəsir və aiddir.

Eleşdiri:bu qanıt silsilə məratib təsəvvürü üzərinə qurulumuşdur. Gərçək dünyada şədid-zəif və mütəqəddim-mütəəxxir məsələsi yoxdur, yalnız dəyişim vardır, bunlar nisbi halda insan zehmində düzələn təsəvvürlər dilər, insan onları dünya yaratıqlarını birbirindən ayırmaq üçün zehmində düzəldər, ayrıca bir insana nisbət, çox olan, o birinə az olabilir, 20 dərəcə hərart, afriqa insanına görə az olabilir ama qutub insanına çoxdur.

Dördüncü qanıt: vücut, ədəmin nəqizidir, ədəm vahiddir nə mütəəddid, bu halda onun nəqizi olan vücutda vahiddir. Ayrı tərəfdən vücutdakı ixtilaflar, yəni heyvan, camidat və nəbatdakı ixtilaflar aydındır, ayrıca vücut bəsitdir nə mürəkkəb. Bu halda onların həm ixtilafları və həm ittifaqları bəsit vücutda qayidaraq eyni dir və hamısı vücutun nəfsinə qayidar və təşkil isbatlanır [qaynaq 48;].

Eleşdiri: bu qanıt öz içində mütənaqizdir, beləki vücutun nəqizi, ədəm sanılarsa, deyə bilirik ədəm yoxdur (isbatlanamaz), bu halda onun nəqizi də yoxdur. Yəni ədəm insan zehni nin yaratdığı bir qavramdır, yalnız saniyə fəlsəfi məəqulat əsasında düzəlmiş bir qavram olaraq, məntiqi saniyə məəqulattan sayılır və xaric də misdaqdan yoxsundur.

-Tulı və ərzi təşkilin eleşdirisi

{[qaynaq 51;] isaləte vücutun isbatından sonra, və gərək Aləmin vücut türündən olduğu qəbul edildikdən sonra bu sual mətrəh olur, dünyadakı kəsərat, vücutdan başqa hansı həqayiqin ona əklənməsiylə ortaya çıxar? Yəni iki şey X və Y əgər birbirləriylə fərqlidir gərək aralarında ma behil imtiyazları olsun (isaləte vücut əsasında, hər ikisi vücutda ortaqdılar), bu təmayüz ya ərəzi şeylərdir, ya zat dan və ya zatın bir cüzindən (bir tikəsindən) naşı olur.

Bu üç halətin hansı olsada sonucda mütəbayin (fərqli) mövcudlar ortaya çıxar. Halbuki isaləte vücut əsasında aləm, sirfən bəsit vahid vücutdan oluşur, beləliklə bu təmayüzlər bu halətlərin heç birinin sonucu olmayaraq gərək dördüncü bir halət olmuş olsun. Və bu halət gərək Elə ola ki bütün təmayüzlər həman vücut həqiqətinə qayıdsın, ayrı təbirlə hər ikisinin ma behil iştirak və ma behil ixtilafı, vücutun xarici həqiqətinə qayıdsın, və bunun mənası, vücut həqiqətinin təşkilli olması deməkdir, və mövcudlardakı kəmal və nəqs şəklində bilinən təmayüzlər, onların vücut həqiqətindən yararlanma miqdarına bağlanmış olar, və buda mövcudlar arasında bir növ tuli rabitənin olduğu anlamına gəlir, ama bir tərəfdəndə bütün İnsanların düşündüyü və hiss etdiyi kimi, çox yaratıqlar

Məsələn bir cins və ya bir növ altında olan əfrad, ərzi kəsərət şəklində vardılar və insanların idrakı əsasında onlar arasında, tuli rabitə yoxdur.

Bu müqəddimə əsasında bu sual mətrəh olur, aya ərzi kəsərət lər, vücud həqiqətinin təşkiki teorisi ilə tövcih olabılır və ya xeyər? Təbiətən əgər cavab müsbət olsa bu nəzəriyə, varlıqda olan çoxlu cavabsız sualları cavablayabılır, tərs halda bu nəzəriyə, bir çox nəzəriyələrə tay, bilgi bilimi (epistomoloji) meydanından xaric olur.

Əllamə təbatəbayi belə inanırkı, ərzi kəsərət, təşkil nəzəriyyəsiylə, tövcih olunabılır. (Təbatəbayi 1981m, c1: 2u431), və cənab mütəhhəri və cənab cəvadi amoli bu sözü qəbul edərlər.

Buna qarşı cənab misbah'a görə, təşkil nəzəriyyəsi, ərzi kəsərət ləri tövcih edəbilməz (misbah yazdı, 1405q, c1: 51-53), və doktor dinaniyə görə, vücud təşkiki, vacibəlvücudun ərzi sifətələriylə, qabil-e cəmdir, ama təşkil nəzəriyyəsi, ərzi kəsərət ləri tövcih edəbilməz (ibrahimi dinani, 1367: 280-281).

-Tuli təşkil haqda bir məsələyə Diqqət olunmalıdır. Sədra fəlsəfəsində əslində Tuli təşkil dən yalnız vücud haqda danışabılır, və gərçək dünyanın əşyası üçün təşkil və xüsusən illiyət qavramından danışmaq mənasızdır. Əgər sədra bunları danışır bu sözü deməyə zəmin hazırlayır ki, bu dünyada təşkil və illiyət yalnız tanrı və ondan Sonrakı uqul haqda mətrəhdir və illa bu dünyada əşya üçün illiyət yoxduki birdə gələk bu qonu üçün qafa yormuş olaq, necəki əsfar`ın 3. Cəld, 26. Fəslində takid edər heç bir maddə nin özündən təsir etmə gücü yoxdur, yalnız mücərrədat vasitəsiylə təsir altında qalar. Yəni bütün əşya zərrə zərrəsi müstəqimən və vasitəsiz hər biri mücərrədat aləmi nin bir ünsürünün kontrolu altındadır və maddi dünyada nə təşkil vardır və nə illiyət yası (bax: bənd 9-2-1, 9-2-2 və 9-2-3).

8-4-təşkilin zabitəsi

Sədra, təşkil zabitəsini o şeylərə itlaq edərki, onlar arasında oloviyyət, əqədəmiyyət, və ətomiyət sidq eləsin, yəni onlar birbirlərinə nisbət,

təfəzülü rabitələri olsun [1. Meyar] (Sədrəddin şirazi, 1981m, c1: 431-432).

Əllamə təbatbaiyə görə əgər gərçəkliklər arasında ma behil ixtilaf və ma behil ittihad bərabər olsa o zaman onların rabitəsi müşəkkəkdir. [2. Meyar] (təbatəbayi, 1981m, c 1: 2-431). Və əlbətdə o bu meyarı «Səbzvari»dən alar. Buna müqabil cənab misbah yəzdiyə görə, əgər bir qavramın məsadiqi arasında illi məluli rabitə olarsa, o qavram təşkil halda onlara yüklənə bilər. Və o məsadiq arasında rabitə, müşəkkək olar [3. Meyar] (misbah yəzdi, 1405q, c 1: 54-55).

-Müxtəlif çağdaş sədra`çılar bu üç meyarın bir-birinə nisbət **əəmm** və qapsayıcı olması haqda təfərrüatlı nəzərləri var (məsələn «ubudiyət, 1383: 27-28», «süzənçi, 1384: 67-75»). Onlara görə, ma behil iştirak və ma behil ixtilaf meyarı, ən qapsayıcı və əəmm; məsadiqin təfəzülü olma meyarı, onun içində; və illi məluli meyar, onun içində (yəni əxəss) olaraq yer alırlar. Yəni məsadiq arasında 2. Meyar, vahid həqiqət olaraq, 1. Və 3. Meyarlar, təşkilatı rabitəni bəzərləmək üçün came meyar deyillər.

-Örnəyin zaman tikələri arasında, ma behil ixtilaf və ma behil iştirak ın eyniti var, çünki t1 və t2 tikələri zaman olmaqda ortaqdılar və ixtilafı budurki, biri zamanın filan tikəsidir və o biridə zamanın o biri tikəsidir. Beləliklə onlar arasında ma behil ixtilaf və ma behil iştirak bərabərdir. Ama zaman həqiqəti cəhətindən, bir-birinə nisbət, təfəzülləri yoxdur, çünki hər ikisidə eyni əndazədə zamanın tikəridilər. Və bir-birləriylə illi məluli rabitələrində yoxdur (əlbətdə biri diyə bilər aralarında **məəddə** illət bəzərdir, ama bu həqiqi illət deyil). Görünürki bu məsadiq arasında əəmm meyar var olaraq, o biri meyarlar yoxdur.

-Bu misala qarşı, hər yerdəki, bir qavramın iki misdaqı arasında təfəzülü və ya illi məluli meyar vardır qədən onların ma behil ixtilafı, ma behil iştirak ırla bərabər olacaqdır.

Məsələn gəç və kağız ağdılar, demək olar kağız daha ağdır, yəni onların təfəvütü (təfəzülü) var, ama biri o birinin illəti deyil, liza hər yerdə

təfəzülü rabitə var, demək olmaz ki onların arasında illi məluli rabitə də vardır.

-Ama əgər məsadiq arasında illi-məluli nisbət olarsa, illətin əkməl olduğu üçün, kəsinliklə aralarında təfəzülü nisbət vardır.

-Bu misallar əsasında demək olar, 2. Meyar ən əəmm və qapsayıcı, 1. Meyar Sonrakı mərtəbədə əəmm, və daha sonrada 3. «illi- məluli» meyar, yer alar.

-Yazarın[qaynaq 51; yazarının] nəzərində, bu üç meyar, eyni və vahid meyar kimidir, və eleşdiri məqamında demək olar sədra`çılarının örnəkləri, məntiqə uyğun olmayaraq mərduddular.

-əvvələn, bir fəlsəfi nəzəriyə, misalla nə isbatlanabilir və nə ibtal olabilir. Əgər bir örnək, bir fəlsəfi nəzəriyə ilə təarüzdə olsa, o nəzəriyəni ibtal etməz bəlkə o nəzəriyənin şümulundan və qapsamından xaric olar.

Saniyə necəki bu nəzəriyənin tərəfdarları inanırlar, əgər bunu qəbul edək, iki müşəkkək şeyin ma behil iştirak və ma behil imtiyazı eynidir. Bu halda onlar arasında təfavüt və təmayüz, bir xarici həqiqətin, o ortağ həqiqətə inzimamından və əklənməsindən naşı deyil, bəlkə onlar, eyni həqiqətdə ortağ olduqları üçün, təmayüzləridə həman ortağ həqiqətdən naşı olar, və yalnız, ortağ həqiqətdən aldığı səhm sonucunu, aralarında təmayüz olabılır. Beləliklə onlar, o ortağ həqiqətdən yararlanmada mütəmayiz və qətən mütəfazildilər, yəni bu sonucunu çıxarabilirlik əgər iki gərçəklik, təşkiki nisbətə malikdilər və aralarında təmayüz var, zərurətən aralarında təfəzüldə vardır, ayrı deyişlə «ma behil iştirak və ma behil imtiyaz eyniyəti» həman təfəzül meyarı anlamındadır. Beləliklə bu iki meyarın eyni, yanyana və birbirindən ayrılmaz olduğu isbatlanır.

Ama cənab misbahın dediği 3. Meyarda o iki meyarla eynidir və onların içindən çıxarılır, çünki əgər qəbul edəkki iki gərçəklik arasında «ma behil iştirak və ma behil imtiyaz eyniyəti» var və təmayüzləri, vahid ortağ həqiqətdən yararlanmamıza bağlıdır, bu halda mərtəbə və rütbə ləridə bu təmayüz əsasında, biri daha yuxarı və digəri daha aşağı mərtəbədir. Biri qəvi və digəri zəif, eyn halda mütəfazil və Tuli təfəzül halda olaraq

zərurtən illi məluli nisbətə tabe olurlar. Beləliklə bu sonuca varırıq, iki şey arasında 1. Və 2. Meyar keçərli olarsa təbii halda onlar arasında 3. Meyarda keçərlidir. Yəni 1. Milak, 2. Milakın içindən çıxar və 3. Meyarda o ikisinin içindən çıxar, və 3 meyar arasında, təhlili və zəruri rabitə vardır. -Təbiətən burada bu sual ortaya çıxar əgər bu üç meyar lazım məlzum dular, yuxarıda söylə nə zaman tikələri və ağılıq məsələsi necə həl olubilir?

-Zaman məsələsi haqda bunu deyəbilib: zaman tikələri sədra baxışında gərçəkliyə sahib deyillər, onlar fəlsəfi saniyə məəqulatdılar, və mütəhərrik vücut lardan **intiza** olurlar. Yəni mövcudların hərəkət və dəyişimlərindən, insan zehmində öncəlik sonralıq (qəbliyət və bədiyyət) qavramları, intiza olar, yenidən onlardanda zaman qavramı soyutlanar və onlara zaman tikələri lahz olar. Yəni zaman tikələri gərçəkliklər deyillər və vaxti bir şey fi nəfsə etibaridir onların əruzuda etibaridir və zehndə dir, onların vücutlarının həqiqəti və gərçəkliyi yoxdurki birdə iştirak- imtiyaz, təfəzül, və illi- məluli meyarları olsun.

-Qar və kağız ağılıq məsələsi: sədraçılara görə onlar mütəfəzil dilər ama kəsinliklə birbirlərinin illəti deyillər, bu üzdən 1. Meyar sonucu, zəruri halda 3. Meyarı çıxarmaq olmaz.

-Buna iki cəhətdən cavab veriləbilir. Birinci məşşay fəlsəfəsi əsasında, digəri sədra hikməti ilkələri əsasında.

Məşşay fəlsəfəsi əsasında xacə nəsirəddinin sözü, bu haqda ən uyğun söz olubilir. Tusi bu sözü «şərh-e əşarat» kitabında 4. Nəmət də, mümkün vücutla vacibin bənzərliyi haqda, «fəxr»in cavabında verər: rəng kimi keyf senxindən (türündən) olan ərəzlərin, məsadiqinə olan nisbətləri, bir mahiyət növünün əfradına olan nisbətlə eyni deyil; bu nisbət, ərəzlərin məruzlarına olan nisbətlə bərabərdir. (Tusi, 1377, c 3: 35-34).

Qaralıqla [eyləcə mənəvi iştirak kimi işlənen müxtəlif cinslərə aid ərəzlərlə], öz məsadiqi ilə olan nisbəti, ərəzlə məruzunun nisbəti kimidir [və nə o ərəzlər arasında olan nisbətlər kimi], qaralıqlar eyni növdən olmayaraq, hər biri özünə xas fərdlərdir [müxtəlif cinslərin fərdləridir], və

əgər qaralıq qavramı, mənəvi iştirak kimi onlar haqqında işlənir belə deyilki bütün qara rənglər tək bir növün fərdləri [ərəzləri] olsun. Və əgər zərurətən onlara yüklənir, həqiqətdə eyni cinsdən deyillər, Məsələn kömürlə parçada olan qara rəng, həqiqətlərində eyni deyillər və aralarında [quruluşlarında] qaralıq ortaqlığı yoxdur. O [tusi] sonrada vücutla məsadiqi arasında olan nisbəti [müxtəlif cinslərə aid vücut ərəzlərini] eynən həman sayaqda yorumlar. Yenədə vacib vücutla mümkün vücut arasında olan nisbətdə eynidir.

Ağlıq rəngi haqdada həman yorumu vermək mümkündür, qar ağılığıyla, kağız ağılığı, həqiqətdə eyni deyillər. Məşailərin nəzərində əgər ağılıq qavramı, təşkiki halda hər ikisinə də yüklənir, ama onların ma behil iştirak və ma behil ixtilafı bir deyil, və təmayüzləri, onların yarar landıqları ağılıq həqiqətindən naşı deyil. Onlar zəatən iki mütəmayiz əmrlərdir (şeylərdir) və ortaqlıqları yoxdur. Bu səbəblə məşailərin nəzərində, belə deyilki, onların təfəzülü rabitələri, olsun ama birbirinə nisbət illət məlul olmasınlar. Beləliklə məşailərin nəzərində əgər o iki ağılıq arasında illət -məluli bağlılığı yoxdur, o biri iki milakda onlar üçün sidqləri yoxdur. Bu səbəblə yuxarıda deyilən işkal burada keçərli deyildir.

-Sədra hikməti ilkələri cəhətindəndə, bu nəqz misal üçün belə cavab vermək olar: üsulən sədra fəlsəfəsində kolliyatın, əvvəliyə və saniyə məəqulata bölünməsi pozqun vəziyyətdədir, əmələn bütün mahəvi qavramlar, cövhər və ərəzlə birlikdə, fəlsəfi saniyə məəqulata dönüşər, onlar xarici mənşədən intiza olsalarda, xaricdə qarşılıqları yoxdur, çünki xaric aləm də hər nə vardır vücutdur və nə mahiyət. Yəni mahiyətlər, vücut məratibindən müntəzə olan mövcudlardır ama qarşılıqları (ma behil izaları) yoxdur. [Mahiyətlər vücutun qalibləri ünvanında vardılar və özlərindən bir varlığa sahib deyillər.]

Bu səbəblə sədra fəlsəfəsində Məsələn ağılıqlar üsulən bir həqiqət deyillərki, onların iştirak və ixtilafı olsun və ya təfəzül və illət - məlul rabitələri olsun. Onlar vücut mərtəbələrindən intiza olaraq, vücutun şiddət və zəflərinə bağlıdılar, və hər növ təfəzül və ya illət -məlul

rabitəsidə vücud cəhətindən ortaya çıxar (ələmülhoda, 1390: 163-168) [təbiətən mahəvi cəhətdən müxtəlif cinslərə aid ağıqlar; vücud əsl sanılırsa, birbirlərinə nisbət, hər üç meyarla dəyərləndirilə bilinir. Burada vücud əsl olduğu üçün cins fərqliliyi aradan qalxar.]

-Beləliklə bu misalda, həm məşşay fəlsəfəsi və həm sədra hikməti baxışıyla, iki gərçəklik arasında olan təşkil nisbəti nəzəriyyəsi qapsamından və şümulundan xaric olar.

Bu əsasda yuxarıda söylənən hər üç meyar (iştirak-ixtilaf bərabərliyi, təfəzül, və illət -məlul meyarları), hər növ təşkil rabitəsi haqda hüurları olacaqdır.

8-5-ərzi təşkil:

Ərzi qavram, Tuli qavramın qarşılığında mətrəh olar, varlıqlar haqqında eyni növə aid əfrada deyilir. Yəni ərzi təşkil, həman ərzi kəsərət mənasında, Tuli kəsərət müqabilindədir.

Yuxarıdakı açıqlamalar əsasında vəqti iki gərçəklik arasında illi məluli rabitə var, onların arasında kəsinliklə Tuli nisbət vardır. Və ərzi yaratıqların arasında illi məluli rabitə olmadığı üçün ərzi təşkilin imkanı yoxdur. Cənab əllamə təbatəbayi və cəvadi amoli, ərzi təşkilədə inanırlar. Yəni həqiqətdə olan təşkil nəzəriyyəsi, yalnız Tuli kəsərət ləri qapsamır, eyn halda həmərz və həmmərtəbə yaratıqların arasında təşkil olduğunu tövcih edər.

Əlbətdə bu haqda verilən dəlillər daha çox, məsələnin tərifi şəkildə dir, bu haqda 51. Məqaləyə rücu etmək olar, hər halda belə tərif və iddaların qarşısında ən qapsayıcı dəlil bu sayaqdadır.

Əgər «c» bir illət olaraq iki müxtəlif a və b məlullarını ortaya çıxarırsa, onların aralarında ma behil imtiyaz və ma behil iştirak bərabər olmayacaqdı [yəni əgər onlar eyni olsalar Təbiətən iki yox bir yaratıq olacaqlar], ama əgər «c»nin bəsit olduğu iddaa olunarsa, o halda «c» vahid «vücudi həqiqət» olaraq, «qadye vahid» əsasında eyləyəbilməz iki mütəmayiz a və b məlulların, həmərz şəkildə ortaya çıxarsın, qədən gərək

biri obirinin tulunda olsun, və bu üzdən ərzi təşkil də isbatlanamaz. Və ərzi təşkil qəbul etmək paradoksiyal və mütənaqiz bir nəzəriyə olar.

Ama mümkündür biri belə işkal tütsün: məlhum və məhsus halda hər insan görəbilirki, bir növ, əfradı, arasında ərzi kəsərat vardır, bu halda bunu nəcür tövcih etmək olar?

Cavab belə olmalıdır: əgər birinin metafiziki baxışı və vücud bilimi cəhətindən düşüncəsi, belə olakı, gərçək aləmdə, yalnız vahid vücud həqiqətinin isaləti vardır və onlar arasında təşkil mərətib vardır, bu halda təbiidirki onun haqqı yoxdur mövcudlar arasında ərzi kəsərat müşahidə etsin, və əgər zehmində belə bir düşüncə varsa onu islah etməlidir, və yaratıqları Tuli kəsərat şəklində görməlidir, necəki bəzi sədra`çılar məsələn həkim Səbzvari (Səbzvari, 1981m, c 6: 22), seyid cəlal əddin aştiyani (aştiyani, 1341: 220), əssar (əssar, 1376: 21), mahəvi kəsəratı, vücud həqiqətinə, rücu olunmasını qeyr mümkün olaraq görüblər, və ya Məsələn seyid mehdi aştiyani (aştiyani, 1376: 21) mahəvi kəsəratı, sərab (ilğim) və gərçək dışı (qeyr vaqei) sanıblar və ərzi kəsəratı kollən nəfy ediblər.

Bu səbəblə gərək qəbul edək, vücud birliyinin təşkil nəzəriyəsi «nəzəriyə vəhdətə təşkilə vücud» elə bir görüşdürki, insanların mütədavil, apaçıq hissi alqılarıyla və kamoyu düşüncəsiylə (Common Sense), mütəariz və uyumsuzdur, bu üzdən son sözü belə vermək olar, vücud birliyinin təşkil nəzəriyəsi, isalətə vücud fəlsəfəsinin əsl nəzəriyəsi olaraq, kəsərat haqda təbyin və açıqlamaları, qəbullanmış deyil, və bu haqda olan sualları cavablamada aciz qalmışdır.

Və əgər belə deyəkki, şəxsi vücud birliyi (vəhdətə şəxsiyyə vücud) bu məktəbin əsl nəzəriyəsidir, bu halda bu fəlsəfəni bir tərəfdən irfana yönəlmiş oluruq, ayrı tərəfdəndə kəsərat haqqında qane edici cavab verəbilməyərək, və aləmdə kəsərat vücudunu inkar edərək, surət məsələni silmiş oluruq [qaynaq 51;].

8-6-vücut təşkilində təşkil

Varlığı türlü həqiqi görən məşai filsufların tərsinə, mütəaliyə hikmət də, varlığın tənəvüsü yoxdur, vücut, vahid həqiqət kimi bir senx dən olaraq vardır, vücut senxi, şəxsi vücut birliyi (vəhdətə vücutə şəxsi) şəklindədir. Ama bu vahid şəxsi vücut, təfəzülü halda, müxtəlif məratib biçimində vardır, ən yuxarı mərtəbədə, vacib bizzat var, Sonrakı mərtəbələrdə, tənzil tapmış mərtəbələr var, bu vücutlar mümkünlər şəklində özünü göstərir və kəsəti təşkil verir. Vücut, tək şəxsi gərçəklik olduğu üçün, bütün vücut məratibində, ma behil imtiyaz və ma behil iştirak eyni və bərabərdir, və Buna xassı vücut təşkiki deyilir [vücudda özəl təşkil]. Vücut həqiqətinin təşkil nəzəriyyəsinə müxtəlif işkallar varid olur, [qeyd olunmalıdır 50. Qaynaq da 6 işkal verilir, bu qaynaq lardan yararlanaraq, və bənzər halətləri bir yerə toplayaraq və bir sıra artırmalarla, burada 4 işkal və tənəqüzə işarə olunur. Buna baxmayaraq ki bu tənəqüzlər arasındada bənzər istidlalları görmək olar və yalnız sonuclar birbirindən fərqli görünməkdə dir.] [Qaynaq 50;]

8-7-təşkil haqda tənəqüzlər

1. Tənəqüz(işkal): vücut mərtəbələrinin ədəmi (yoxluğu)

Üsulən, vücut həqiqətində, təşkil məhaldır. Çünki vacib ülvücudla nisbət, tənzil tapmış vücutlarda, vacib ülvücud mərtəbəsi səlb olunmalıdır, vaxti vacib ülvücudluq onlardan səlb oldu gərək vacib ülvücudun nəqizi bu mərtəbələr üçün sadiq olsun. Və çün vacib ülvücudun sənxi vücuddur, onun nəqizi ədəmdir, beləliklə onlar ədəmdən başqa bir şeylər deyillər və ayrı deyişlə yoxdurlar.

Bu mövzua ayrı yöndəndə baxabilirik, vacibülvücudla onun nəqizi olan tənzil tapmış vücutlar, məntiqin bir quralı olaraq «nəqizlərin birliyi mümkünsüz və mümtənedir» quralı əsasında bir yerdə olamazlar, və gərək vacib ülvücud və ya tənzil tapmış vücutlar, olsun və çün vacib ülvücud, zətən vardır, bu üzdən tənzil tapmış vücutların vücudu var olamaz.

Bu baxışla vücutda təşkil nəzəriyyəsi öz içində həll olunmaz tənəqüzla qarşı qarşıya qalır.

Əlbətdə mümkündür biri desin, düzdü vacib ülvücudün nəqizi, ədəm, sənkindəndir, ama bir şeyin ədəmi, ayrı bir şeyin vücudu ilə müttəhid ulmisdaq olabilir Məsələn, ağığın ədəmi, eyləyə bilir qaralıq vücudu ilə müttəhid ulmisdaq olsun. Cavabı budurki vacib ülvücudün nəqizi, əsla vücut qavramından bir bəhrə və yarar almamışdır. Və bu söz burada sadıq deyil.

2. Tənəqüz, vücutda təşkil və türdəşsizlik(ədəm sənxit)

Vacib ülvücud və tənzil tapmış mərtəbələr arasında olan türdəşsizlik (ədəm senxiyyət/ sənxiyyətsizlik):

Xassi vücut təşkilində bütün mərtəbələr türdəş və mütəsanix olmalıdırlar, yəni hər mərtəbənin zati o birilərlə eyni olmalıdır, ama bu mümkün deyil çünki bir mərtəbə, daha yuxarı mərtəbə ilə fərqli olmasa, yuxarını ali və aşağını nazil demək, tərəcəh-e bila mürəcəh [illət olmadan birini ali demək] olar və bu iş batil və qəbul olunmazdır. Ayrı deyişlə hər mərtəbənin özünə xas xüsusiyyəti olmalıdır, yəni özünə xas zati olmalıdırkı onu o birilərdən ayıra bilsin və təşkiki rütbələri ortaya çıxarabilsin, və Təbiətən digər mərtəbələr bu xüsusiyyətdən yoxsun olmalıdırlar ta ayırıcı halət ortaya çıxsın [əlbətdə əgər biri desəki ən yuxarının çox üstün xüsusiyyətlər və aşağıdakının o xüsusiyyətlərdən bir neçəsi varıydı, bu halda bəsitlik mənasın əldən verər] bu halda heç bir türdəşlik və müsənixət bu mərtəbələr arasında yoxdur, və əmələn vücutda türdəşsizlik hakimdir və buda vücudun bəsit və türdəşliyini sual altına aparır.

3. Tənəqüz, vücutda təşkil və ortağ tanrıçılıq(çox tanrılıq)¹

1- Ortağ tanrıçılıq, şirk və çox tanrıçılıq anlamındadır.

Vacib ülvücad bəsit dir, bəsit şey nə bölünəbilir nə müxtəlif dərəcəti olabilir çünki bəsit likdən çıxar. Sədra hikmətində dünya vücuddan başqa bir şey deyil, yəni vücud əsil olaraq, mahiyət etibari və zehnidir. Ama vücud, təşkiki halda vardır yəni müxtəlif məratibə sahibdir ən yuxarıda vacib ülvücad və aşağılardada mövcudları yansıdan vücudlar vardır və yaratıqlar (mövcudlar) gərçəkdən olmayaraq, yalnız vücudların qalıbları olaraq görünürlər. Təbiətən aşağı mərtəbəli vücudlar, hər mərtəbədə özünə xas zatən yəni özünə xas xüsusiyyətə sahib olmalıdır ta onu o biri mərtəbələrədən ayıra bilsin, bu halda müxtəlif vücudlar, vacib ülvücad qədər də olmasa özünə xas otoritəsi və gücü olmalıdır və illa vacib ülvücadla eyni olur. Və əgər desək onlar vacib ülvücadla bağlı olaraq onun parçalarıdır bu halda vacib ülvücad parçalanmış olur. Bu üzdən müxtəlif mərtəbəli vücudlara inanmaq, bir növ çox tanrılıq inancı sayılır. Demək olar vücud təşkilinin qarşılığı, gərçək aləmdə feodalizm düzənindən başqa bir şey deyildir, başda bir hakim və aşağıda müxtəlif xanlar yer alar və təşkidədə başda vacibalucud, və aşağıda balaca və aşağı mərtəbədə olan vücudlar və ayrı mənasıyla tanrıciqlar yer alar. Ayrı deyişlə vücudda təşkil inancı, bir növ «ortağ tanrıciqlıq» inancıdır.

4. İşkal: vacib ülvücad və mümkün əlücüd arasında olan uyumsuzluq

Təşkike vücud haqqında önəmli bir işkal, onun isaləte vücudla uyumsuzluğudur.

Əgər vücud həqiqəti, vacib ülvücad mərtəbəsindən tənzil etməsə, türlü məratib ortaya çıxmaz və təşkil dən də söz etmək anlamsızdır.

Əgər vücud həqiqəti, vacib ülvücad mərtəbəsindən tənzil etsə, iki halət ortaya çıxar. Əgər onlar vücud türündən və senxindən olmasa yenədə türdeşlik (həmsenxlik) mümkün deyil və təşkil anlamsız olar.

Ama həqayiq, vücud senxindən olsa, o «imkani vücudlar» [mümkün vücudlar], «vücud isaləti» nəzəriyyəsi əsasında, bizzat mövcud olmalıdırlar, bu halda mümkün vücudların isaləti, vücudun mümkün olduğu səbəbiylə,

«vücut isaləti» nəzəriyə siylə tənəqüza düşür. Necəki sədra açıqca Buna işarə edər:

«فإن الممكن إذا كان في ذاته مصداقا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتيا له فلم يكن ممكنا بل واجبا» [ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص 75]. :

«Mümkün əgər öz zatında, mövcudiyət üçün misdaq ola, [yəni mümkün əgər mövcud olmaq üçün öz zatına bağlı ola] bu halda vücut onun üçün zati (zati) olar, bu halda mümkün, mümkün olmaz bəlkə vacib olar.»

Təşkike vücut və evrəni təkdüzə görmək

Təşkike vücut dünyanı təkdüzə (yəknəvaxt) görmə girişimindən başqa bir şey deyildir.

-İlk dönəm filsuflarından parmenides dünyanı yalnız sudan oluşduğunu önə sürürədi, və ya bir digəri evrəni oddan təşkil tapdığını bildirərədi.

Ənşətin fikr edirdi bütün evrəni tək bir formulla təbyin etmək mümkündür, və ömrünün son dönəmlərini belə bir formul tapmaq üçün sərf etdi.

-Belə bir yaxlaşım bütün pust modern fəlsəfələrin tərsinədir.

9. Bölüm

9-cövhəri hərəkət

(tözsəl və ya özəksəl hərəkət nədir?)

9-1-cövhəri hərəkət haqda terminlər

Cövhər (zat), və ərəz (ilinək): Bilindiği kimi, əski filsuflarca, əşya, iki bölümdən təşkil tapar, birincisi zat (özək), və ikinci ərəz (ilinək) və ya sifətlərdir. İlkə bunlar haqda müxtəlif təriflər və tanıtımlar verilir.

{Cövhər(substance) fəlsəfi terminə, platondan bəri, doğa(təbiət) sözüylə müteradif olaraq, zat və kök mənasında və (seyrurət) qarşıtı; sabit (qalıcı) və dəyişməz vücut üçün işlənirdi (əflatun: **timayus və sufistəs**). Ama ərsətuca, bir tərəfdən, «nədir?» (ما هو الشيء: Ma huvəşşey) anlamında işlənirdi, ayrıca belə təriflənirdi: Cövhər ilkin və dəqiq mənada, nə bir mövzu dan danışar və nə bir mövzu üçündür, Məsələn : bir insan və ya bir at} [qaynaq 27;].

{Cövhər həman özək və ya zətdir, cismin və şeyin qalıcı bölümünü oluştürür, hər şey, cövhər və zat la tanınar və şeyi şey edən və şey yapan bölüm onun zətidir, Məsələn alma, bir bitginin toxumluqdan, meyvə verənə qədər və yarpaq tökənə qədər onun adıdır, və guya o toxum və ağacın dəyişməz bir zəti varkı onu alma olaraq göstərir. və ya bir insan Məsələn tuğrul, uşaqlıqdan sonuna qədər müxtəlif şəkillərə düşsədə, yenə tuğrul olaraq tanınır, əski filsuf larca hətmən onların bir dəyişməz zəti vardırkı onu alma və ya tuğrul olaraq tanıtır.

Ərəz və ya sifət (əraz, sifətlər), cismə əklənən və artırılan xüsusiyyətlərdir, onlar daima dəyişir ama o cismin özü həman cisim olaraq qalır, Məsələn almanın rəngi dəyişir və ya boyu və eni böyüyür və ya kiçilir, ama əslisi cisim yerində qalır.

Əlbətdə bəzi ləri ərəzləri ikiye bölərlər, zətiyə və gəribə. Zətiyə ərəzlər(səfətlər), zəta bağılıdılar və yalnız zat dəyişirsə oda dəyişər, ama gəribə sifətlər dəyişsədə, zətdə bir dəyişiklik olmaz. Məsələn insanın bir ərəzi, və xüsusən onu heyəvandan ayıran ərəz, natiq olmasıdır, natiqlik

onun zati ərəzidir, və insan, insan olaraq varsa, natiq ərəzi də onunla vardır, ama ağılıq və qaralığ onun ğəribə ərəzidir, dəyişsə də o insan olaraq qalar.

Eleşdiri olaraq sifətləri zatiyə və ğəribəyə bölmək yanlışdır, çünki zatiyə dediyimiz sifətlər, əslə mövzunun tərifi içindədir və o qavramı qavaram kimi ortaya qoyan üsulən o sifətlərdir. O biri sifətlərdə üsulən, bir tür arasında, ortaqlmayan sifətlərdir.

Əlbətdə bəzi və xüsusən yeni filsuflar cövhər-əraz ayrımı vermədən cismi bir bütün olaraq görərlər, bir cism, hər an, bütün sifət və xüsusiyyətləriylə, o cisimdir və ayrı bir cisim deyil. Yenədə çağdaş fəlsəfi dünya görüşlərin çoxunda, mövcudlar üçün zat deyə bir şey gərəkci tanınmaz, bu əsasda dəyişim, mövvcudun bütün ünsürlərini içinə alar, və heç bir qalıcı ünsür istisna sayılmaz, ayrı deyişlə heç bir yaratıqda qalıcı və dəyişməz bir zat yoxdur, zat və cövhərin sabitliyi, təxəyyül dən başqa bir şey deyildir.} [Qaynaq 63;].

Hərəkət: hərəkət durqunluq, sükun və sübat-ın qarşısındadır, hərəkət, qüvvə dən felə tərf tədrici çıxış anlamındadır.

Cövhəri hərəkət (özəksəl hərəkət): {cövhəri hərəkət nəzəriyyəsi əskilərə, heraklitus və öyrəncilərinin sözlərinə və demokritqin zərrəcilik teorisinə dayanır. Heraklitus dünyanı hər an axan (axıcı) bir ırmağa bənzədən, o bir an belə öncəki an kimi deyil, heraklitus qalıcılığı (sübat və bəqanı) inkar edər, və deyər: hər nəyə baxırsan, bir etibariylə var və bir etibariylə yoxdur, heç bir şeyə «vardı» deyə bilməzsən bəlkə «var olur» deməlisən} [qaynaq 27;].

Hərəkət və cövhəri hərəkət, sədra`cı fəlsəfədə

{sədraya görə, hərəkət, tədrici bir **hudus** və oluşumdur, hərəkətdə cisim məbdə dən məqsədə qədər fasiləni, vəhdətə ittisali şəklində gedər [qaynaq 1; s.8. Sədra, 1419q, c 3 :22 və 31].

Məşailərin müsəlman bölümü, hərəkəti, cismin xüsusiyyətlərindən bilirədilər, və bucür bəhsləri təbiyyat və doğəl bilimler bölümündə

gətirərdilər, və hətta mavraüttəbiə bəhslərində ondan söz gedəndə də, onun əslı yerını doğıl bilımlər içındə olduğınu xatırladardılar (bəhmnyar, 1375:418]. Ama sədra yazılarında hərəkət mövzusunu, ilahiyat bölümündə gətirər, çünki onun nəzərində, hərəkət, varoluş tərzi, və bir növ varlıq və var olmaqdır. Varlıq iki növdür, durqun və dəyişkən (sabit və mütəğəyyir). Səbzvari, əsfar`ın açıqlamasında belə yazar: cövhəri hərəkət, təbiət və doğıanın səyəlanı və axıcılığıdır, bu üzdən cismin **ləvaiq**indən və əklərindən deyil, onun məbadi və başlanışlarındandır¹ [sədra.1419q, c 3 :21].

-Təbiətən ərazda olan, hərəkət açıq və aydındır, məşai filsufların çoxu, hərəkəti yalnız əraz da mümkün olacağını söylərlər, cövhərdə hərəkəti mümkünsüz bilirlər, onların tərsinə cövhəri hərəkətə inananlar, hərəkət və dəyişimi, cövhərdə mümkün olduğunu savunmaqdan başqa, ərazdada hər növ dəyişimi, cövhərdəki dəyişimə və hərəkətə bağlı bilirlər. Bunu isbatlamaq üçün müxtəlif qanıt və dəlillər verərlər [sədra. 1419q, c 3 :103]} [qaynaq 21;].

9-2-cövhəri hərəkətin qanıtları

Sədra cövhəri hərəkəti isbatlamaq üçün bir sıra qanıt və tövsiflər veribdir, burada onların ən önəmlilərindən bir neçəsi verilir. (Bəzən bu haqda 20 dəlil verərlər).

Sədra, qanıtlara, əsfar və şəvahid urrububiyə nin müxtəlif yerlərində işarə etsə də, onları ən yığcam şəkildə əsfarda (cəld3, mərhələ 7: qüvvə və fel, fəsl 26: cövhəri hərəkət üçün ayrı qanıtlar) bölümündə verər, ayrıca bu fəslə bir sıra mövzulara işarə edərki, bu kitabda analizlərdə

1 -Cövhəri hərəkət, təbiətin səyəlanıdır, bu üzdən cismin ləvahiqindən deyil, onun məbadilərindəndir.» Sözü, əmələ bir növ dil oyunudur, çünki burada ləvahiq və məbadi sözcükləri əmələ eyni anlamdadır, əgər hərəkətin başlamasıyla, [və xüsusən onun cisimlə birlikdə idamə tapması] cism ortaya çıxır, buhalda onun əslı ünsürü və əsası olur və bu üzdən onu cism dən, və ayrı deyişlə, təbiyat bəhslərindən ayırmaq, düzgün anlam qazanmır.

bolca yararlanılmışdır, bu üzdən ilk öncə bu fəslin çevirisin verib açıqlamamız lazımdır.

9-2-1-əsfar`da (fəsl 26) cövhəri hərəkət üçün qanıtlar

Bilki, cisimdə olan onun təbiəti (doğası), təbii işlər üçün, öz zatından o iş bir zad verməz. Çün əgər onun doğası öz özlüyündən bir iş görsəydi, lazim idi o iş, cismin visatəti olmadan ortaya qoyulsun. (Bu səbəblə qəziyənin sonucu və bunun ardından onun müqəddiməsində batildir) bu iş mümkün deyil, çünki o qüvvə (yəni doğa) cismə bağımlıdır, əgər cismin vasitəsi olmadan bir işi, edə bilsəydi, o halda o cismani olmazdı, mücərrəd (ruhani) olurdu. [Burada sözü keçən təbiət, surət dir (yəni maddənin surətidir), və surət eyləyə bilməz maddədən müstəğni olsun, üsulən təbiət o şeyə deyirik ki vücudu, maddəyə möhtacdır, və əgər möhtac olmasa o, əql və nəfs olar, və hətta nəfs də ən azından fel də maddəyə möhtacdır. Qaynaq 31;]

Yəni bu cür **təbi**-lər (təbaye) və qüvvələr, **vəz** (durum, **vəz o muhazat**, dış şərtlər)¹ və maddənin müşarikəti olmadan bir iş görəməzlər (yapamazlar)².

Sözün bürhanı: icad, qəvam-ın(dayanaqlığı) «vücut»dan alar,və onun ardından gələr, bir şey vücuda gəlmədən öncə, **muced**(icad edən, düzəldici) olamaz, onun muced olması vücuda nisbət fəri dir. Beləliklə bir şeyin var olması maddəyə dayanırsa onun icad gücündə ona dayanır.

1- Eleşadirəl realism əsasında, bir maddənin, bir iş görməsi üçün iç qoşullardan başqa dış qoşullarda mühayya olmalıdır, yəni maddənin həm iç durumu (vəz'i) mühayya olmalıdır və həm dış qoşulları. Sədraçı hikmətdə buna vəz və muhazat deyirlər. Baxın 6. Bölümə.

2- عر بجه متن: فصل (26) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر، اشاره: اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئاً من الأمور الطبيعية (1) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم -و- التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية و لو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة و أما بيان حقيقه...

فارسجا: فصل 26- برهان دیگری بر وقوع حرکت جوهری: بدان که طبیعت موجود در جسم، چیزی از امور طبیعی را در آن (جسم) به ذات خود نمی بخشد. چون اگر در جسم آن (طبیعت چیزی انجام می داد، باید دارای فعلی بدون وساطت جسم- باشد تالی (قضیه) باطل است، و مقدمه (قضیه) هم مانند آن باطل است، اما بیان بطلان تالی...

Maddənin varlığı, əslində onun vəzi (durumu) deməkdir, və bir feldə (etgidə) və ya infialda (etgilənmədə), vasitə olmağı, onun vəzi nin mühəyyə olması lazımdır, və əgər vəz münasib olmasa o maddədən fel və ya infial gözləniləməz. Bu üzdən qüvvənin, «vəz» ortaqlığı olmadan, bir fel ortaya qoyabilməsi üçün, maddə dən müstəğni olması lazımdır, (yəni maddəyə niyazi olmamalıdır), maddəyə ehtiyacsızlıq, vücuda ehtiyacsızlıq deməkdir. Və bu, yəni onun mücərrəd (ruhsal) olması lazımdır. Və bu xələfə fərzdir.

Bu üzdən lazım gəlir, maddənin nəfəsində ortaya çıxan doğanın bir etgisi olmasın. Çünki maddə təklikdə və onun zatına hülul edən (içkin olan) bir vəz (surət) yoxdur, və bu səbəblə Maddənin özünün bir iş və fel ortaya qoyması [dış dünyaya yönəlik] məhal və mümtəne dir.

Və əgər belə olsaydı, təbiət də olan (maddənin doğasında olan) təbii və keyfi hərəkətlər, Məsələn od üçün istilik, su üçün soyuqluq, onların arasında bir sıra şərayit olmadan ortaya çıxardılar. [Əslən niyə biz vəz o muhazatı şərt bilirik? Çünki vəz o muhazat olmasa bunlar birbirlərindən ayrı qalarlar (birbirlərinə təsir edə bilməzlər) və aralarında bağlantı olmaz, Məsələn əgər bu atəş, iki metir fəslə də olan birşeyi və ya bənzini yandırmır, çünki hava bu arada manedir, bu üzdən vəz və muhazat, ittisal və yaxınlıq üçün lazımdır. Qaynaq 31;].

Beləliklə vücut da, təbiət və onun ləvazim və asarından daha üstün bir məbdə olmalıdır, yəni lazımdır vücut feyzi, bu təbiətin və doğanın vasitəsiylə cari olsun. Ayrı deyişlə buradakı illət, hər növ illət deyil; bu illət ə, vücut feyzi cari olar, və o vasitə ilə həyulaya [ilkin Maddəyə] keçər və hərəkət də bu feyz sonucu ortaya çıxar.

{Ayrı işraqi bürhan}

Hər cismani cövhər, özəl bir vücuda malikdir, və ondan ortaya çıxan əvariz-in ondan ayrılması mümtəne və məhaldır, yəni bu arizələr o cismin təşəxxüs əlamətləri və nişanələridir, və bu əlamətlər, o şeyin ünvanları sayılır, Məsələn göyərmə, bitgi nəfsi üçündür; duyu, heyvan nəfsi üçün; və nütq (danışma) insan nəfsi üçündür. Bu nüfus, ayırıcı fəsillər olaraq

onları tanıtdırır... Və bunlara tay nurun, nurlu qaynaq dan gəlməsi və istiligin, od dan gəlməsi kimi... Vəqti bu isbatlandı, deyirik, hər cismani şəxs (şey) üçün, bütün bu müşəxəssat və ya bəzi ləri, Məsələn «zaman, kəmm, keyf, əyn» və ayrılıarı dəyişilməkdədir (təbəddül etməkdədir), və bu dəyişimlər, vücudi bir dəyişimi lazım qılır, çünki bunlar hamısı bu cismani təbiətə yüklənilər. Bu üzdən, rənglərin miqdar dəyişimi, və uzanın dəyişimi, cismani cövhərin şəxsi vücudunun dəyişiminə (təbəddülə vücade şəxəsie cövhəre cismani) səbəb olur, bu həman cövhərdə olan hərəkətdir, çünki cövhərin vücudu cövhərdir, necəki ərəzin vücudu ərəzdir¹.

Təmsili tənbiş(uyarma): hər cismani cövhər səyyal və yenilənəndir (mütəcəddid dir), və ayrıca sabit və daimi bir əmrə malikdirki bu cismə görə nisbəti, eynən ruhla bədənə birbirlərinə olan nisbətidir... Əşyanın təbii surətləridə belədir, yəni maddi vəz, vücudu baxımından zamansal (zamana bağlı) və yenilənəndilər, və yoxoluşları və varoluşları (kovn və mövcudiyət) tədricidir, onlar zətən istiqrarlı və sobatlı deyillər, əqli vücud, və ayrı ayrı; (əflatuni surət baxımından), əzəldən əbədə ilahi bilim yanında qalıcı və baqidilər, əlbətdə demirəm öz nəfslərinin qalıcılığı səbəbiylə, bəlkə tanrının qalıcılığına dayalı olaraq. Çünki bu ikisi arasında böyük fərq var, və onun təhqiği sonra veriləcəkdir. [Əsfar, cəld3, mərhələ 7: qüvvə və fel, fəsl 26].

9-2-2-ilk qanıt: maddə və surətin güc yetərsizliyi və əəla məbədə:

Bu mətləb zahirdə hərəkətin qaynağı haqda bir tartışma olsada, sədra tərəfindən, cövhəri hərəkətin ilk qanıtı kimi verilmişdir; beləki bir tərəfdən maddə və surətin, öz özündən xarici madələr üzərində təsirsizliyini, və naçarən (qaçınılmaz olaraq)hərəkətlərinin, bir əəla məbdəyə bağlı olduğunu qəbul edərək; ayrı tərəfdən cövhər ərəz ikiliyi

1- فتبیل المقادیر و الالوان و الارضاع یوجب تبدل الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی. و هذا هو الحركه فی الجوهر، ان وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض.

olmadan, cismani cövhər ləri şəxsi vücut kimi nəzərdə tutaraq, hərəkətin cövhərdə olduğu isbat edilməyə çalışılır.

Əsfar (1. Səfərdə) 26. Fəsl, cövhəri hərəkət haqda ən önəmli yazıdır, demək olar sədra burada bütün dəlilləri bir yerdə toplayıbdir, ama sədra öz düşüncəsi təməlinə bu fəslə yazmaqda hədəksər Diqqəti ortaya qoyamağa çalışmışdır, beləki məbada oxuyucu bu qədər dünyəvi qayda qanunlar əsasında dəlilləri oxuyarkən, sədra fəlsəfəsinin təməl düşüncəsini unutmuş olsun. Və bu Diqqət Elə önəmli sahibdirki o özünün ən önəmli öyrəncisi və uyruqçusu olan malla hadı Səbzvari'nin etirazına məruz qalar¹.

Yəni bu fəsl də sədra çalışır birinci və ən önəmli bürhanı vermiş olsun: burada ilkcə bu bürhanı ən qısa biçimdə məntiq bilimi əsasında 20. Qaynaq dan vermək, yararlı olacaqdır.

{Təbii cisimlərin ləvazimatı olan hərəkətlər və keyfiyyətlər, məsələn atəş üçün hərərət, su üçün soyuma və donma, mümkün deyil cisimlərdə olan təbiət və doğanın məlulu olsunlar. Çünki bu təbiət, maddəyə bağımlıdır, və dayanaqlığı ondandır, bu təbiətin səbəbiyyəti, bu ləvazimin icadı üçün, və onlara faillik etməsi, iki cəhətdən məhal və mümtəne dir.

1-«icad», «muced»in vücutuna nisbət **fər** dir, bir təbiət ki (maddənin surəti) vücutda maddəyə bağımlıdır, Maddə ilə təqarun (iç içə) olmadan ona təsir etmək istərsə, gərək qabil-indən öncə (mövzu və etgilənən maddədən öncə) var olmuş olsun, necəki dedik, təbiətin vücutunu

1-Səbzvari'nin sədraya yönəlik etirazını, cənab mürtəza mütəhhəri, kitabında geniş şəkildə vermişdir, burada onun bəzi bölümlərini veririk: «26. Fəsldə bunu dedikki: təbiət (yəni maddənin surti), hərəkətin faili deyil, və bürhan verdik, hacı [mənzür: malla hadı səbzvari] buna işkal tutar. Əlbətdə əgər cövhər ərəz arasında illiyət rəbitəsini həzf də etsək yenədə bürhan keçərliyini qoruyur. Bu üzdən vəqti sədra «əttəbiə la yəfid şəyən min əlasar الآثار لا يفيد شيئاً من الآثار الطبيعه» ibarəti ni gətirir, bu Mövzu, növiyə surətlərin və təbiətdən inkarı sayılmamalıdır, və la yəfid dən mənzur la yuced dir, yəni mucedə illət i yox bəlkə maddə illəti dir...[Qaynaq : (hərəkət və zaman dər fəlsəfəyə islam2, mürtəza mütəhhəri, fəsl 26 bürhan bər vüqu hərəkət cövhəri).

(surətini), Maddənin vücudundan ayırmaq mümkün deyil, və xolfu lazim qılır¹.

2-maddi əmrin, ayrı maddi əmr üzərində təsiri, fail ilə qabil-in xas vəzə və durumuna bağlıdır (məşrutdur), və təbiətin əsər və etgisin qəbul edən maddə, gərək `qeyr zi vəz` olsun (surəti və təbiəti olmama lidir), bu halda zi vəz-in qeyr zi vəz üzərində təsiri lazim olacaqdır ki buda məhaldır və xolfu lazim qılır.(Zi vəz və qeyr zi vəz mövzusu haqda baxın Sözlük bölümünə.)

3-sonuc: beləliklə bu sonuca varırıq, təbii hərəkətlər və keyfiyətlər, maddə və onun ləvazimatıdan ayrı olaraq (cəl-e bilərəz şəklində, əəla məbdə-yə bağlıdılar), bu mənadaki, cəl edən məbdə (məbdə-e cail), cisim və onun təbiətini, tək bir cəl ilə düzəldibdir (müncəil edibdir), bu səbəblə təbiətlə hərəkət, vücud cəhətindən birlikdədilər.} [Qaynaq 20;]².

1- Bu dəlil öz içində tənəqüzlüdür, fərzən acılıq bibara bağlıdır, aya acılığın özü ayrı bir şeyə təsir qoyabilməz?, Və ya aya birinin gözəlliyi ki kamilən əslı mövcuda bağımlıdır, özgəsi üzərində etgi yaradabilməz?. Təbiətdən etgisi kəsindir; yəni əgər bir şeyə bağlı olan şey, ayrı şeylərə təsir qoyabilməsə, bu halda dünyada heç bir etgidən söz etmək mümkün deyil, çünki dünyada bütün şeylər bir növ ilə bir-birlərinə bağlıdırlar. Ayrı deyişlə sədraçı yorumcular bu dəlili ortaya qoymaq üçün, ilkcə bir düzgün əqli istidlal (muced lə qiyas da, icad fər dir;) verirlər və sonrada ayrı istidlal ki, əsla ağla uyğun deyil verirlər və onun üzərindən bir sonuc çıxarırlar. Bu qəziyəni belədə deyə bilirik: bir şeyə bağımlı bir şey, ayrı şeylər üzərinə etgi buraxabilir, ama bağımlı olduğu şeydə, o təsirdən qıraqda qalamaz və etgi lənir, yəni qaynaq olan şey də dəyişəcəkdir. Bu bəhsi eynən zi vəz və qeyr zi vəz qavramları haqda deyəbilirik .

-Burada sədraçıların təfəkkürlərində böyük bir tənəqüz görünməkdədir, onlar bir tərəfdən, vücade rabit və təşəün kimi teorilərlə, illət -məlul və fi nəfsəye lenəfsə, fi nəfsəye leğəyrə, qəziyələrini yer köküylə rəd etmək istəyirlər və o bir tərəfdən həmin qəziyələrin quralları vasitəsilə, öz zəhnlərində olan evrən və onun yasalarını yorumlamağa çalışırlar.

Bu eynən buna bənzər, biz çəkim (cazibə) gücünü kökündən qəbul etməyə, ama gələk göydən yerə tərəf düşən bir cismnin hız və sürətini hesablayaq. Vəya ərəstuya tay, hava kimi, yüngül şeylərin göyə doğru qalxdığı tezindən yana olaq, ama bir tərəfdən havanın ağırlığı səbəbiylə atmosfer basıncından yararlanmaq və suyun müxtəlif yüksəkliklərdə qaynama damasını hesablayaq. Bu haqda (sədraçılarda seçkinlik və yazıya qarmaşık görünüm vermə məsələsi) ünvanlı alt nota baxmaq lazımdır.

و-2) برهان اول: حرکتها و کیفیتهای طبیعی مثل حرارت برای آتش و برودت برای آب و امثال آنها - که لوازم اجسام طبیعی هستند - ممکن نیست معلول طبیعت موجود در اجسام باشند؛ زیرا طبیعت در وجود مقرون (متصل) به ماده است بلکه پیوستگی به ماده در قوام وجود طبیعت است. سببیت طبیعت در ایجاد این لوازم در اجسام و فاعلیت مباشر (انجام) آن در این خصوص از دو جهت محال و ممتنع است:

-Birinci qanıtın yorumu və eleştirisi: birinci qanıt haqda hər növ yazı və dil oyununu qırağa qoyarsaq, açıq aydın bu sözü deyəbilirlik: birinci qanıt görə bu dünyada nə illət -məlul yarası vardır və nə maddə təbiət (surt) təsirindən söz edəbilirlik, heç bir maddə, heç bir nəfs, və heç bir surət, digərinin üzərində etgisi yoxdur, ayrı deyişlə nə insan, və nə ayrı yaratıqların surəti (təbiəti), ən balaca təsirləri dünya hərəkətində olmayaraq, onlar yalnız ağıl və vücud aləmi vasitəsiylə hərəkətə keçirirlər və bu üzdən bütün mövcudlar (yaratıqlar), maddə, surət və cövhər ayrımı olmadan bu etginin altında qalaraq, tanrıya doğru hərəkət halındadırlar. Cənab mütəhhəri'nin də dedi ki kimi sədra bu fəsl də əmələn cövhər-əraz ikiliyin aradan qaldırır və şəxsi vücuda dönüştürür. [qaynaq ??; Hərəkət və zaman dər fəlsəfə islam², mürtəza mütəhhəri, nəfy-e əsniniyə-tə cövhər və əraz dər bəyan axund, səfhə 99].

Mətləbin təməl düşüncəsinə baxarsaq, bu mətləb qəzalinin illiyət haqqında sözünün əynisidir. Qəzaliyə görə, aləmdə səbəbiyyət deyə bir şey yoxdur, illiyət sanılan qayda qanunlar bizim zehni adətlərimiz sonucunu ortaya çıxan bir fikirlərdən başqa bir şey deyillər, onların gərçəkliyi olmayaraq, zehni təsəvvürlərdir və təəqüblərdən ibarətdirlər. Və bu üzdəndə insanlar həmin adətlər yardımıyla bəzi **emar** işlərinə yönəlik bir iddə işlər görsələr, müşkül yoxdur, ama əgər biri Hədisələrlə ilgili səbəbiyyət məsələsinə fikirləşərsə, o tanrı və tanrı qüdrətini danmış olur və təkfirə layiqdir.

(اولاً) چون ایجاد متفرع بر وجود موجد است، طبیعتی که در وجود وابسته به ماده است، اگر بدون تقارن با ماده بخواهد در ماده تأثیر کند باید قبل از قابلیت که ماده است وجود داشته باشد، در حالی که گفتیم انفکاک وجود طبیعت از ماده محال است و این تأثیر مستلزم خلف است.

(ثانیاً) تأثیر امر مادی در امر دیگر مشروط به وضع خاص میان فاعل و قابل است، و ماده ای که می خواهد اثر طبیعت را بپذیرد، بدون صورت طبیعی غیر ذی وضع است. بنابراین در صورت تأثیر طبیعت مادی در ماده، تأثیر ذی وضع در غیر ذی وضع لازم می آید و این نیز محال است و مستلزم خلف.

وی پس از تبیین بیان ملازمه در دو قیاس نتیجه می گیرد که حرکات طبیعیّه و کیفیات طبیعیّه معلول مبدأ اعلی مجرد از ماده و لوازم ماده است به جعل بالعرض، به این معنا که مبدأ جاعل، طبیعت جسمانیّه را با این لوازم، به یک جعل منجعل نموده است. پس طبیعت و حرکت در وجود همراه یکدیگرند. [قایناق 20: سعادت مصطفوی، ملاحظاتی در باب حرکت جوهری].

-Əsfar`ın 26. Fəslı, əslində qəzalinın təhafot əlfəlsəfədə 17. Məsələsiylə eyni anlamda olaraq, fərq yalnız zahiri görünümdədir, beləki qəzali sözünü daha çox kəlam bilimi şəkil və şəmayilində verməyə çalışaraq, sədra bu sözə daha çox hikmət və fəlsəfə donu geydirmişdir. Qəzalinın sözlərinin ayrıntıları, bu kitabda «3- fəlsəfənin həzimetı və ədəbiyatda yansıması» bölümündə yetəri qədər verilmişdir, bu üzdən burada yalnız sədra`nın sözlərinə təkid olunur.

-Bu fəslin əvvəlində (26. Fəslin tərcüməsində) göründüyü üzrə sədra belə deyir: {...Və bu səbəblə Maddənin özünün bir iş və fel ortaya qoyması [dış dünyaya yönəlik] məhal və mümtəne dir... Beləliklə vücud da, təbiət və onun ləvazim və asarından daha üstün bir məbdə olmalıdır, yəni lazımdır vücud feyzi, bu təbiətin və doğanın vasitəsiylə cari olsun. Ayrı deyişlə buradakı illət, hər növ illət deyil, bu illət ə, vücud feyzi cari olub və o vasitə ilə həyulaya [ilkin Maddəyə] keçibdir və hərəkət də bu feyz sonucunu ortaya çıxar. [Əsfar, cəld3, mərhələ 7: qüvvə və fel, fəsl 26].

-Yenədə nəfs və onun əgəmənliliyində olan surətlərin, digər maddələrə təsir edəməyəcəyi haqda sədra daha aydın biçimdə şəvahid urrububiyə də belə yazır: {tanrı, insan nəfsini Elə yaradıbdırkı öz dünyasına aid şeylərin sürtəlrinə əgəməndir, çünki nəfs, mələkut və güc aləminin türündən və senxindəndir, ama o dış aləmə təsir qoyabilməz, illət i odurkı orada hökmlər və qurallara, maddəyə bağlı olaraq və maddənin gəlib olduğu səbəbiylə, bu təsirə mane olur, və hər fail ki hərəkət məbdəyi sayılır onun vücudundan ifadə olunan surətlər, o alanda etgilidir, necəki bənnə və nəccar öz alanlarında təsvirsazlıq edərlər (surətlər yaradarlar) və orada təsir qoyarlar... Nəfs, öz yaradıcısına tay öz məmləkət və ölkəsində, bir sıra cövhərlər, mücərrəd və maddi əraz, bəsit və mürəkkəb fələki və ünsürləri, hüsuli bilimlə yox, bəlkə hüzuri və işraqi şühudi bilimlə tanıyar}. [Qaynaq 17; şəvahid urrububiyə, məşəd1, şahid2, işraq3]].

-Sədra illiyət haqqında son nuktəni belə qoyar: {məlul tanınan şey, onu ifadə edən illət həqiqətindən, ayrı deyilki, əql ona, illət hoviyyətindən ayrı, məlul zatının hoviyyətini versin, əgər Elə olsaydı, ona məlul olma zatından

başqa zat olmalıydı, o illətə müzaf olmaqdan başqa şəkildə təəqqül olabilməz. Bu səbəblə [bundan öncə] şeyin, illət məlul olması haqda hər nə söyləmişik fəsx olunur} [qaynaq 4;]. Sədra, 1360: 50].

-Göründüyü kimi, sədra ilk qanıtındada, əmələni idealisti bir düşüncə içində, maddi varlığı rədd edər və yalnız südur və təşəün məsələsinə təkid edər və hər növ illiyət yasağını **dolayılı və dolayısız** rədd edər. Təbiətən bu dava, idealizm və realizm davasıdır, əgər biri, gərəkçiliyi və realismi qəbul etmərsə, və gərək varlığı onu iqna etmərsə, və bunun yanında dini və nomsal otoritəni də arxalarına alarsalar, onların tarixi oyanışı yalnız gərəkçiliyə çarpmaqla, və ayrıca nəsnəlik məsələsiylə mümkün olacaqdır. Hər halda realizm və idealizm qarşılaşması haqda bu Kitabın birinci və xüsusən «6. Bölüm çağdaş fəlsəfə» bölümündə geniş halda bilgi verilmişdir. Və bu haqda olan dəlilləri təkrarlamağa gərək yoxdur.

9-2-3-İkinci qanıt: illiyət yasağı

Ümumi halda 2. 3. 4. Qanıtlar, sədra yorumcuları tərəfindən ən tanınmış qanıtlar kimi verilər və o biri qanıtlar çoxda önəmsənməz, cənab mütəhəhəri də bu qanıtları «qaynaq 31; hərəkət və zaman dəfə fəlsəfə islami 2» kitabında vermişdir, burada balaca dəyişiklərlə bunları verməyə çalışıram.

Bu qanıt aşağıdakı sayaqda və eynən sədra tərəfindən verilməyibdir, ama onun sözlərini (səfər 1, fəsl11) yan yana qoyarsaq bu qanıt ortaya çıxar, bu qanıt əsasında illiyət yasağına dayanır:

Varlıqlar cövhər və ərəz dən oluşar, cövhər qaim uzzat və müstəqil vücudlu, və ərəz qaim ulğeyr və bağımlı vücudludur; ərəzlər ikiyə ayrılır, zatiyə və gəribə (Məsələn insanda natiqlik zatiə, və ağılıq qaralıq gəribədir, natiqlik insandan ayrılamaz çünki insan natiqliklə heyvan dan ayrılır, o olmasa bu halda insan, insanlıqdan çıxar). Zatiyə ərəzlər, cövhərə bağlı olaraq, yalnız cövhərin dəyişməsiylə dəyişimə uğrarlar. Bu dəlil əsasında, ərəzlərin dəyişməsi əmələni cövhərin dəyişməsinə bağlıdır.

Ayrıca məntiqi bir ilkəyə görə «dəyişkən illət, dəyişkən məlul; sabit illət, sabit məlul ortaya çıxarar.» [Qaynaq 24; əsfar, cəld 3, mərhələ 7: qüvvə və fel, fəsl 11, hərəkətin vücudunun necəliyi, s. 34].

-Bu qanıtı ən sadə şəkildə məntiq quralına uyğun halda (iki öncül «müqəddimə» və bir sonuc «nəticə» olaraq) aşağıdakı sayaqda verəbilirik:

-birinci öncül: zatiyə ərazdəki dəyişim, mövcudun cövhərində olan dəyişimin məluludur.

İkinci öncül: dəyişkən illət, dəyişkən məlul ortaya çıxarar.

Sonuc: ərazi dəyişimlərin illəti, dəyişkən (mütəhərrik) cövhər olmalıdır.

Açıqlama: ərazilər, mövzua tabe dilər, və ona mütəəlliqlilər. Yəni ərazilər, mövzunun görüntüləri, və zühur **şəən**ləridir. Ərazd-ə, hərəkət, danışılmazdır, yuxarıda söylənən ilkəyə görə, ərazilərin dəyişkən olduğu üçün, onları dəyişəndə, özü dəyişkən olmalıdır, bu üzdən bir cismin bütün ərazilərinin dəyişkən olması üçün onun cövhərində dəyişkən olmalıdır, və cismin cövhərində hərəkət olmalıdır, ta onun cüzi xüsusiyyətlərində hərəkətdə olsun.

-İkinci qanıtın eleştirisi: varlıq, tanrının təcəllisi, görüntüləri, şəən və zühurü, və ondan qaynaqlanan nişanələri və əlamətləridir. (Və əmələn əraziləri və xüsusiyyətləridir). Vəqti cövhəri hərəkət qurallarına, bir şeyin zahiri xüsusiyyətləri, zaman və məkanda olan mövqeyiyyəti, cövhəri hərəkət səbəbiylə, dəyişimə məruz qalır, onun qaynağı olan tanrıda dəyişməlidir, bu hesabla varlıqda olan hərəkət, tanrının hərəkətini göstərir.

Bu mətləbi ayrı şəkildə də verəbilirik: tanrı, varlığın ya illət idir, və ya südur qaynağı olaraq, varlıq dediyimiz, görüntüləri və xüsusiyyətləri ortaya çıxarandır, əgər onu illət sanarsaq, bu halda «dəyişkən illət, dəyişkən məlul, sabit illət, sabit məlul ortaya çıxarar.» Qaydası əsasında bu üzdənki varlıq dəyişkəndir, ardıca tanrı da dəyişkən olmalıdır. Və əgər tanrını illət mənasında yox, südur şəklində yorumlayarsaq, bu halda cövhəri hərəkət, yenə onun qaynağının hərəkətli olduğunun sübutudur. Ümumi halda dini görüşlərə görə tanrının dəyişməz və sabit olduğu

savunular, bu halda cövhəri hərəkət əsasında və öz içində çelişgili bir görüş olaraq tənəqüzlərlə **əcin** dir.

--İkinci qanıt, illət -məlul yasaı əsasında, yəni cövhərin, əraz üçün illət olması üzərində qurulmuşdur. Əgər bəzi əraz lərin dəyişimi, cövhərin dəyişiminin dəlili sayılır, niyə bəs, bir ərazin sabit qalması, cövhərin sabit və durağan qalmasının dəlili olmasın? Məsələn bir ağ dərilili insan hər nə qədər dəyişmə uğrəsada, onun ağ dərililik xüsusiyyəti sabit qalır, aya bu qanıt əsasında demək olmazmı bu halda cövhər də sabit və durağan olmalıdır? Yəni sədra'nın öz qanıtının dəlili, həman qanıtı çörüdür və batil edir.

--Aya bir cismin «vəz və əyn» mövqeyətində dəyişimi, vəqəən cövhərin dəyişiminə yol açar? Və üsulən bu mövzu nəcür isbatlanabilir? Və daha dərinə gedərsək, cövhərin və ərazin birbirindən ayrı olduğuna, hansı sübutlar var? Bütün bu səbəblərə görə, üsulən, lazımdır ilkcə, hikmətə mütəaliyədə, cövhər və ərəzlərin ayrı olduğu haqda isbatlamalar ortaya qoyulsun və sonrada birbirinin üzərində təsirləri isbatlansın. Və əgər onlar vahid bir varlıq kimi tanınırlar, bu halda cövhəri hərəkət bəhsi, əsasdan sual altına gedər, və bütün bu bəhslər zaid olacaqlar.

Bu mövzunu ayrı şəkiddə də verhəbilirik, əslində ərəzlər sifət deyillər, bəlkə bir növ dan olan əfradın birbirlərinə nisbət ayırım nuqtələridir, yəni əgər bir fərddən ən ufaq bir özəlliği və ya sifəti götürərsək, daha o fərd, həman fərd deyil və ayrı bir yaratığa dönüşər. Bu ayırım ların sifət və əraz adlandırılması, yalnız kolli qavramları və Məsələn kolli qavram olan insan qavramının ortağ nuqtəlinə təkid etmək anlamındadır və illa fərdlər üzərində ərəzlərin dəyişməsi yalnız zehni fərzlərdən ibarət olaraq, kolli qavramın ortaqlıqlarına vurqu vuormağdan ibarətdir. Yəni yalnız əraz də dəyişim yoxdur bəlkə bütün olan o şey də dəyişim yaranır.

9-2-4-üçüncü qanıt, təşəxxüs olaraq məkan dəlili

Sədraya görə hər cismani varlıq, vahid vücud, və vahid varlıq olaraq, bəlli xüsusiyyətləri vardır. Sifətlər və əraz, o cismin tanınmasının və

bəlirləməsinin illəti deyil, bəlkə təşəxxüs əlamti və nişanəsidir. Və cisimlər bu xüsusiyyətlərlə və əlamtlərlə özgələrindən ayrılırlar, və hər şeyin, tək bir hoviyyəti və kimliyi vardır. Və bu əlamtlərin hər birində, hər növ dəyişim, o cismin və varlığın dəyişməsi, və ayrı bir cismə və şeyə dönüşməsi deməkdir. Bu əsasda vəqti hərəkət 4 lu ərazda (kəmm «miqdar», keyf «nəlik», vəz ya durum «əyrilik və dikeylik və düzlük», əyn ya qonum «məkani müxtəssat») ittifaq düşür, cövhərin dəyişməsi ortaya çıxar, bu üzdən bütün bu ərazilərin hərəkəti, cövhəri hərəkətin, var olduğuna səbəb olur və cövhəri hərəkətin qanıtı sayılır.

-Üçüncü qanıt əsfarda bu sayaqda verilibdir [əsfar, cəld3, mərhələ 7, qüvvə və fel, fəsl 23, məqulə və hərəkət, səfhə 61-64], qeyd olunmalıdır, bu haqda əsfar`ın 26ıncı fəslində də bilgi verilmişdir, bu bilgiler bu bölümün əvvəlində və 26. Fəslin tərcüməsində qeyd olunubdur: {xülasə o ki, məqulə də olan hərəkət, ondan ibarətdir ki mütəhərrik, hər ləhzə və hər an da o məqulənin bir fərdi olaraq qalar. Beləliklə geyr məqulədə olan hərəkət, «ən yənfəil» dir, və Buna tay məti(zaman) məquləsində də hərəkət mümkün deyil. Ama «izafə» məquləsində, onun yenilnəmə sinə baxmayaraq, müstəqil vücuda sahib deyil, bəlkə iki tərəfin vücutuna bağlıdır, və onda zatən hərəkət yoxdur və eyləcə olaraq cedə (جَدَه :milk), ondakı hərəkət, əyni (أَيْنِي) hərəkətə tabe dir (Məsələn əmmamə və ya paltarda olduğu kimi), beləliklə o məqulələr ki onlarda hərəkət təsəvvürü qalır, dörd danadır və bizim yanımızda beş danadır «Cövhər, kəm, keyf, əyn, vəz». Və onların müqabilində sükun vardır}.

Eleşdiri: bu haqda «7. Bölüm, isaləte vücut, 2-təşəxxüs bürhanı» eleşdirisində yetəri qədər bilgi verilmişdir. ora rücu olunabilir. Burada həman bölmədən bir cümlə ilə yetinirik:

-təşəxxüs, sifət mənasında dəqiqən bir mahiyyəti ələ gətirmək üçün onun bir müqəddiməsi sayılır, və çoxlu cisimlər üçün çoxlu təşəxxüs gərəyir ta onu doğru düzgün tanıyabilək, təbii dir ki yenədə mümkündür ayrı təşəxxüslərlə yeni sifətləri tanıyabilək və şey daha kamil sifətlərlə təşəxxüs oluna və mahiyyəti daha aydın hala gələr.

9-2-5-dördüncü qanıt, təşəxxüs olaraq, zaman və tədrici ulhüsul dəlili

Sədraya görə necəki məkani xüsusiyyət bir cismin əsl xüsusiyyəti dir, zaman içərisində onun mövqeyi də onun əsl xüsusiyyət lərindəndir, və çün hər cisim zaman seyrinə tabe dir və hər an onun zaman mövqeyi dəyişməkdə dir bu üzdəndə onun cövhərində dəyişim vücuda gəlir. Və cövhəri hərəkət hər an, şeylərin cövhərində dəyişmə səbəb olur.

Yəni zaman bir qab deyilki, cisimlər onda yerləşmiş olalar, bəlkə zaman keçici bir imtidad və doğrultudur, və bu imtidad olmasaydı, cisimlərin zamansal ölçüləri və miqyasları, ölçülə bilməzdi; necəki məkansal doğrultuda olmasaydı, cisimlərin ən, boy və uzunluğu ölçülə bilməzdi. Bu üzdən hər varlığı, zatında, zamansal doğrultu vardır, tədrici oluşumu və tədrici ulhüsul vücuda vardır. Zamanın bir cüzi və parçası, ötməsə; Sonrakı parçası ortaya çıxmaz, və bu xüsusiyyət onların zati və ayrılmaz tövsifləridir. Və bu səbəblərdə hər şey, zamansaldır (zəmanmənd dir), zaman dəyişimi içində tədrici ulhüsuldur, və zaman dəyişdikcə hərəkətə məruz qalır və dəyişir. Bu qanıtın məntiqsəl şəkli belə dir:

1-hər zamansal mövcud, zamansal buyuta malikdir.

2-hər zamansal buyuta malik olan yaratıq, tədrici ulvücad dur.

3- tədrici ulvücad maddi cövhər, hərəkətli olduğunu göstərir, və buda hərəkətin olması deməkdir. [Qaynaq 4; sədra`. 1419q, c 7 :290-291] və [əsfar, cəld3, mərhələ 7: qüvvə və fel, fəsl 26].

Eleşdiri: öncəki qanıtın eleşdirisi buradada keçərlidir.

9-2-6-beşinci qanıt, şəxsi vücad birliyi dəlili

Şəxsi vücad məsələsi birinci qanıt da da işlənmişdir, cənab mütəhəhəri, sədra`nın 26. Fəslinə ətfən, cismani cövhərlərin şəxsi vücad halında (Cövhər ərəz arasında şəxsi vəhdət) olduğunu mətrəh edərək, hər növ dəyişimi dolayısız şəkildə, cövhərdə olan hərəkətə bağlar, və bu dəlili müstəqil dəlil kimi, cövhəri hərəkətin qanıtı olaraq verir. [Qaynaq 31;

hərəkət və zaman dər fəlsəfə islami 2, mürtəza mütəhhəri, fəsl 26 bürhan bər vüqu-e hərəkət cövhəri, səfhə 82].

Eleşdiri: birinci qanıtın eleşdirisi burada geçərlidir.

9-2-7-altıncı qanıt, koun və fəsad ibtali

Cənab mütəhhəri bu dəlili əllamə təbatəbaidən nəqlən mətrəh edər. Bu əsasda maddə dəyişmək üçün, bir an öncəki surəti boşlamalı və Sonrakı surətə geçməlidir, yəni bu arada bir an kovn və fəsad olmalıdır. Və buda mümkün deyil, yəni cövhəri hərəkət daima və tədrici dəyişim içində olaraq cövhəri hərəkətə dəlalət edər. [Qaynaq 31; s. 109].

Eleşdiri: tədrici və ya ani bir hərəkət və dəyişim yalnız insan zehninin fərizəsidir və dəyişimin müxtəlif şəkilləridir. Təbiətdə maddi şeylərdə olsun və ya toplumda olsun, dəyişim növlərini bölümləmək və təbəqəbəndlik etmək, yalnız insan oğlunun dəyişimləri tanımaq və birbirindən ayırd etmək üçün, zehni bir fəaliyyətdir və dış dünyada Elə təbəqəbəndlik olmayaraq onlar ardıcıl və peyvəstə və eyn halda müxtəlif insanlara nisbət görəli və nisbi şeylərdilər. Məsələn bir balaca su birikinti sinə göl, və daha böyüklərinə dəniz və oqyanus deyirik, ama təbiətdə onlar eyni maddə dir, və eyn halda nisbi dir.

9-2-8-yeddinci qanıt, ğayəlik dəlili

Cənab mütəhhəri bu dəlili sədra'nın əsfar kitabından alaraq mətrəh edər və 6. Bürhan adıyla verər [qaynaq 31; s. 113]. Bu qanıta görə təbiətin bir ğayəsi olduğuna vurqu vurulur və bu əsasdada hər şeyin və hətta cövhərin ğayəyə tərəf getmək üçün hərəkətdə olduğu sonucu çıxarılır.

-Ğayəlik teorisinin eleşdirisi: cövhəri hərəkət görüşü, təməmə «iştidade vücudi» yəni təkamül üzərində qurulubdur, bir haldakı, nə gərçək olaylarda və təbiətdə təkamül məsələsini isbatlamaq mümkündür və nə dini mətnlərdə belə bir təyid və təsdiq vardır. Yəni cövhəri hərəkətin ğayiliyi, nəqli və təcrübi cəhətdən isbatlanamaz, eko sistimlərin aradan getməsi və özü özünü tərmim edəbilməməsi, müxtəlif mövcudların qəhqərayi seyri və hətta nabudluğu təcrübə olunmuş Hadisə lərdir.

Əlbətdə ümumi halda bu fikrin təqibçiləri, bir yerdə nüzuli seyir olsada, bu Hadisənin ayrı bir varlığın təkamülünə səbəb olabiləcəyini önə sürərlər, xüsusən insan toplumunda hər yenilgi, təcrübə kimidə göstərilə bilər; və ya hər varlığın qüvvədən fələ gələrək, kəmal axtarmasını dəlil göstərirlər və ya tanrıçılar; tanrı hikmətinin gərəyini, varlığın təkamülü üçün bürhan gətirirlər.

Hər halda «iştidade vücudi» mövzusu, heçvaxt, cövhəri hərəkətin var olduğuna sübut olabilməz. Və bu dəlillər rahatlıqla ibtalçılıq qaydasıyla çürdülə bilər.

[Diqqət olunmalıdır biri deyə bilər, eleşdirəl realism əsasında, bir qural yalnız nəqz edici bir-iki olay səbəbilə pozulmaz, yalnız alanı daralar və ya daha ehtiyatlı işlənməyə başlanar, bu üzdən ibtalçılıq (yanlışlanabilirlik) quralı, doğru deyil. Əlbətdə əgər gərçəklik dünyasında bunu söylərsək, keçərliyi olabilir çünki yaratıqlar sınırlı olduğu üçün bu quralda sınırlı olabilir. Ama mücərrədat bu işə qarışdığında bunu söyləmək mənasızdır, çünki mücərrədat sınırsızdır, mücərrədat aləmində bir qural quyulursa bütün halətlərə sidq etməlidir. Ğayəlik quralı bütün mücərrədatı qapsayar və onlarda istisna olmamalıdır.]

--«iştidade vücudi» sonucu, heç bir şey aradan getməyərək, varlıq hər an zəif mərtəbədən daha güclü mərtəbəyə və aşamaya hərəkət edir, halbuki illət məlul əsasında hər məlul öz illətindən daha zəifdir, yəni varlıq getdikcə daha zəif mərtəbəyə doğru gedir. Malla sədra'nın dünya görüşündə bu iki anlayış, mütənaqiz və çelişgilidir. Və bu teoridə tutarlılıq və insicam yoxdur.

Bu sözü ayrı şəkildədə verə bilərik: malla sədra'nın öz deyişinə görə, hər məlul bir illətə bağlı olaraq ondan daha zəifdir, yəni illət daha güclü, və məlul ondan zəifdir, bu halda dünyanı, illət məlul əsasında görürsək, deyilməlidir, hər an bir illət səbəbiylə bir məlul vücuda gəlir, yəni daha zəif bir varlıq ortaya çıxır, bu sürəci nəzərdə tutarsaq, varlıq getdikcə zəifə doğru getməkdədir. (İşarə olunmalıdır ki malla sədra bu üzdən, məlulun illət dən daha zəif olma fərziyəsini ortaya qoyubdur ki onunla əsl

və nəhayi illəti tanrıya bağlamaqla onu hamıdan daha güclü göstərsin. Ama həmin fərziyə varlığın sonucunu fəlakətə götürür və yuxarı bənddə işarə olduğu kimi, malla sədranın «iştidade vücudi» fərziyyəsiylə tənəqüzə düşər).

9-3-mövzunun qalıcılıq şübhəsi» (bəqae mövzu şübhəsi)

Bəzi ləri «mövzunun qalıcılıq şübhəsini» (bəqa-e mövzu şübhəsi)ni ortaya qoyaraq, cövhəri hərəkət teorisini rədd etməyə çalışırlar, bu teori əslində ibn sinaya aiddir, bu teoriyə görə, əgər maddə zatında və cövhərində dəyişilirsə bu halda, hər an yeni bir şeylərlə üz üzə gəlirik, yəni cövhəri hərəkəti qəbul edərsək, mütəhərrik və hərəkət mövzusu olan şey itib ғeyb olar və ayrı şeyə təbdil olar, və hərəkət mövzusunuz qalar, və mövzusunuz hərəkət, hərəkət sayılabilməz.

Eleşədiri1, sədraçılarının nəzəri: bu teoriyə ümumen belə cavab verilir: hərəkətin özü (və əslində vücudun özü) mövzu olaraq, vardır, hərəkətin vəhdəti və sürəkliliyi, cismin birliyini sağlamaqdadır. Və demək olar hərəkətin birliyi ilə, hərəkətin doğrultusunda, bir cismin varlığı qorunmaqdadır.

Ümumitdə, «mövzunun qalıcılıq» məsələsi bu fərzlə düzəlibdirki, biz öncədə mövcudun, müstəqil və dəyişməz zatının olduğunu qəbul edirik. Və Təbiətən sədra`çılarda bu fərzlə cavab verirlərki belə bir zat var ama dəyişkəndir. Halbuki bu qavram yalnız zehni bir qavram kimi, insan oğlu tərəfindən bir mövcudun hərəkət sürəcini tanımaq üçün, düzəlmişdir. Təbiətən belə bir zatın olmadığını nəzərdə tutarsaq, və ayrı deyişlə (zat-ın varlığını) isbatlayamasaq, «mövzunun qalıcılıq» məsələsinin mətrəh olunması, öz özünə ortadan qalxmış olar.

Eleşədiri2-Cövhərin etibariliyi: cövhər və ayrı anlamıyla zat, keçmişdən bəri tartışma qonusu olmuşdur, yunan filsufları və islami filsuflar onun qalıcı və dəyişməz bir ünsür kimi tanıyırlar, sonralar sədra bu ünsüründə dəyişimə uğramasını önə sürər. Təbiətən indilikdə çoxları o cür bir

ünsürün olmadığını vurqularlar. Onun yalnız zehni bir qavram olduğu və gerçəklikdə yeri olmadığını bir neçə sadə misalla görmək mümkündür:

-bir mizi (masanı) nəzərdə tutarsaq onun bir cövhəri olmalıdır, əgər onu söküb və həman məlzəmələrdən bir neçə ayrı səndəl və neçə kiçik miz düzəldərsək, onun cövhəri, bu səndəllərin və mizlərin hansısına müntəqil olar, aya cövhər parçalanar və aya biz, yeni miz və səndəllər üçün yeni cövhərlər düzəldirik? Və bu işi yenidən tərsinə əməl etəsk aya bu cövhərlər yenidən birləşirlər? Təbii dirki bucür fərqlər xəyal üzrə qurulmuşdur və cövhər qavramı, zehndə düzələn qavramdan başqa birşey deyil, yəni cövhər qavramı etibari bir qavramdır, xaric də gerçəkliyi yoxdur.

-Bu misalı bir insanın əzasının müxtəlif insanlarda peyvənd olunması və cövhərlərin qarışması, və ya iki ağacın bir-birinə peyvənd olunması və iki cürə meyvə verməsi və cövhərlərin qarışımı haqdada önə sürə bilirik, eyni halda bu mövzunu yer üzündə bütün maddələrin müxtəlif şeylərə dəyişib dönməsi haqdada ortaya qoyabılır.

Bu əsasda deyə bilirik cövhəri hərəkət görüşündə üsulən, mübahisə, fərzi bir qavram üzərində qurulmuşdur və gerçəkliklə heç bir əlaqəsi yoxdur.

9-4- iştidade cövhəri və iştidade vücudi və eleşdirisi

Ayrı bir tənəqüzda, «qüvvə feliyət» və «təəllüq və ədəm-e təəllüq» fərziyələriylə ortaya çıxar. Malla sədra'nın «hikmət mütəəliyə»sində, vücud, feliyətlə eynidir və feliyət də vücudla eyni və bərabərdir, vücud aşamalarında təfavüt, «qüvvə və feliyət» əsasında yox, bəlkə «təəllüq və ədəm-e təəllüq» təməlində qurulmuşdur, yəni məlulun vücudu, bu cəhətdən, illətə nisbət zəifdirki ona bağımlı və ona mütəəlliq dir, və illət ona bağımlı deyil [qaynaq 16; əsfarərbəə, c. 6, s. 16], bu üzdən «iştidade vücudi» fərziyəsində, demək olmazki zəif mərtəbə, güclü mərtəbə ni də içində daşıyır, necə ki hərəkətdədə belədir, bu fərziyələr əmələn bir növ «iştidade cövhəri» olaraq yox, bəlkə bilərəz vəlməcaz «iştidade vücudi» adlanabilir, yəni əmələn bu teorilər və bürhanlar «cövhəri hərəkəti» yox,

bəlkə «iştidade vücudi»ni isbatlamağa çalışır [qaynaq 20; səadət müstəfəvi, 1377: 61-62]

Bu mövzu malla sədranın dünya görüşünün müxtəlif parçaları arasında çelişgini göstərir.

«İllət məlul» teorisi haqda burada iki haləti nəzərdə tutabilirik, əgər desək ki illət özü dəyişərək, yerini daha zəif məlula verir, bu halda dünya məhv olmağa doğru gedər, və əgər desək ki illət yerində qalır və yeni bir məlul ortaya çıxır, bu halda illətlərin ətrafına getdikcə və tədricən nəhayətsiz (sonsuz sayıda) daha zəiflək varlıqlar yığışar və nəhayətən illətlər daha zəif məlullar içində boğularlar. Və ayrıca əgər illət yerində qalsa, bu halda məlul, ədəm dən yaranmış olur və bu qural da dini nəqllərə və əqli istidlallara uymamaqdadır.

Yenədə bu sözü ortaya qoyabilirik: misal üçün sədra'nın (illətin daha güclü, məlulün daha zəif olması) sözünü, əsl tutarsaq belə deyə bilərik, illətin maddi bölümünü əsl qərar verərsək, su Maddəsi, onun əsl illətlərindən yəni oksijen və hidrogen-dən daha zəifdir, əlbətdə burada güclülük və zəiflik hansı yöndən nəzərdə tutulur mübahisə olunmalıdır, hər halda belə bir söz nə sabit olabilir və nə əsasən belə bir söz anamlı görünə bilər.

Və əgər illətin faili halətini (əgər bu fərz mümkünsə, baxın faili illət məbhəsinə) nəzərdə tutarsaq gərək deyək, hər ustadın şagirdi özündən zəif olacaqdır.

--Əlbətdə ikinci fərz yəni illət və məlulun hər ikisinin varlıqda qalması kökündən yanlışdır, çünki illət yoxdan və ədəmdən məlulu ortaya gətirmir, bəlkə onu öz vücudundan ortaya çıxarır. Və əslində onunla birləşir; ayrı deyişlə qüvvənin feliyyətə dönüşməsi üçün, qüvvə feliyyətin içində **müstəhil** olunmalıdır, [bu haqda 6. Bölümdə «faili illət» bölümü, bu bəhsin mütəmmimi və mükəmməli kimi olabilir].

İsaləte hərəkət, və ya iştidade vücudi

-bu haqda qaynaq 116 nın görüşü maraqlıdır. Qaynağın yazarı, «hərəkəti cövhəri» görüşü haqda belə bir mövzua deyir: {üsulən «hərəkəti cövhəri», sədra'nın fəlsəfi ədəbiyatı ilə çoxda uyumlu və sazgar deyil, sədra qövmlə **müşakilə** və mümaşat cəhətindən bu termini işlədər və bu haqda ən dəqiq təbir «iştidade vücud»dur; çünki sədra, hərəkəti, təbiətin vücud və oluşum tərziləri olaraq bilir. Necəki **sübat(sabitlik)**, mücərrədatın vücud tərziləri sayılır; və cövhər, o biri məqulələrə tay örnəyin kəmm, keyf, vəz, əyn, kimi, mahəvi (mahiyətsəl) xüsusiyyətdən sayılır; ama isaləti vücud teorisində, bəzi hökmlər; örnəyin hərəkət, iştidad, təşkil; zatı halda vücud əhkamından sayılır, onların itlağı, mahiyət üçün, məcazdan başqa bir şey deyildir}¹.

-Yuxarı mətəlbə ayrı şəkidədə ortaya quymaq olar. Sədra'nın «hərəkəti cövhəri» nəzəriyyəsi, əslində, onun idealisti görüşünü təkmillətmə yönündə bir görüşdü, və vəhdətə şühud nəzəriyyəsinə doğru gedən bir yoldu.

-Biriləri mümkündür sədra'nın iştidade vücudi, nəzəriyyəsinə, eleşdirəl realism də olan dünyanın qatmanlı olmasına bənzətsin. Necəki, qatmanlı dünyada müxtəlif aşamalı bilgi ələ gəlir, iştidade vücudi teorisində də bilgi, idrakı surətlər vasitə siylə nəfəsdə toplanır və nəfs aşamalı Olaraq, daha ali mərtəbəyə keçər. Ama bu iki nəzəriyyə kökdən fərqlidilər, iştidade vücudi teorisini, təşkililəri olaraq daha üst mərhələdəki idrak və bilgi, aşağıdakınıda qapsayar, yəni üstədəki vücud, bütün aşağıdakıların bilgisinə sahibdir və onlara şamildir. Ama qatmanlı dünyada, iki qatmanların bilgisi birbirini qapsamayaraq heç, mümkün dır birbirinə qarşı olalar.

-Təbiətdən əgər sədra'nın görüşünü tərsinə və realisti yönə doğru çevirərsək, bu görüşün adına «isaləti hərəkət»/ «hərəkət və ya devinim

1-حال آنکه جوهر همانند کم، کیف، وضع و این، از عناوین ماهوی هستند. براساس اصالت وجود احکامی چون حرکت، اشتداد، تشکیک و امثال آن، اولاً و بالذات حکم وجودند و اطلاق و نسبت آنها به ماهیت، مجازی بیش نیست. [قایناق 116].

təməlligi/ hərəkətçilik; devinimçilik» demək olardı. Bu halda heraklitus un «hər şey dəyişməkdədir» görüşünə yaxınlaşardı.

Əlbətdə belə bir düşüncə dönüşümü fərzi, o dönəmin şərtlərinə, uyğun deyildi.

-Sədra hikmətinin, vacib ülvücudə bağlanması, əmələn bu görüşə, bir növ məzhəbi don geydirmək olaraq görünə bilər, xüsusən o zamanın şərtlərində, və səfəviyənin ayrılıqçılıq təfəkkürü ortamında, müstəqil dünya görüşü ortaya qoymaq nə mümkünüydü və nə əlbətdə birinin zəhninə gləbilirdi, o şərtlərin içində sədra, «isaləte hərəkət» baxışını daha çox məqbul göstərmək üçün, onu dini inanclarla uyğunlaşdırmışdır. O zaman isfahanda dini öndərlərin təkfirləri, (sonralar zamanının dini öndəri kimi tanınan malla məhəmməd baqir məclisi nin, xüsusən fəlsəfə və fəlsəfəçilərin məzəmməti haqda hədislər gətirməsi), göz önünə alınarsa, bucür fikir qaymalar, təbii görünməkdədir, onun bir dönəm tədris dən tərd olunması və ya müxtəlif eşəysəl töhmətlərə məruz qalması yuxarıdakı sözlərin, birər qanıtları sayılabilir.

10. Bölüm

10-illiyət (nədənsəllik)

10-1-təriflər

İlliyət məsələsi, önəmli fəlsəfi məsələlərdəndi, onu düşünmədən, varlıq dünyasını və gündəlik yaşam məsələlərini araşdırıb idrak etmək mümkünsüzdür, batı dünyasının modern fəlsuf larından hume və kant mövzunu bilgi bilimsəl (epistemoloji) cəhətdən araşdıraraq, eleşdirəl realism və bəzəndə islami fəlsuflar, Onu varlıq bilimi cəhətindən (ontoloji cəhətdən) incələyiblər. Malla sədra əsfar əsərində, vücudun isalətini, və mahiyyətin etibari, olmasını isbatlamağa çalışırkən, belə bir iddada olurki nədənsəllik ilkəsini, mahiyyət və mahəvi imkan ilə anlamaq mümkün deyildi, o ilkcə nədənsəlliyi, «vücudun təşkiki vəhdəti» [vəhdəte təşkie vücud] əsasında açıqlamağa çalışır, ama belə bir vəhdətin, illət - məlul (nədən-sonuc) ayrımına yol açdığı üçün, oradan «şəxsi vəhdəte vücud»a üz gətirər, və «şühudçu vəhdəte vücud» vasitəsilə, nədənsəlliyi açıqlamağa çalışır. Belə bir baxışda kəsəratə bir yer qalmayaraq, məlul (sonuc), zahiri əlamət və nişanə dən başqa bir şey deyil, və güzgüdə olan təsvirdən başqa bir **həviyəti** yoxdur. [Qaynaq 2; özət]

İlliyətin tərfi :

Fəlsəfi tərmim olaraq, malla sədranın əsərlərində, illiyət iki mənada verilər [qaynaq 3; başlanış]:

A-etgi bütünlüyü anlamında (təməmiyəte təsir): nədənsəllik, bir mənada bir şeyin, ayrı şeyin varoluşu üzərinə, etgi bütünlüyüdür. Və nədənsəl varlıq (illət), bir varlıqdırki onun varlığından, ayrı şeyin varlığı ortaya çıxar, yoxluğundan, o biri şey yox olar (sədra. 1428q, c2, s107), ayrı deyişlə, onun varlığından, ayrı şeyin varlığı zərurət tapar, yoxluğundan, yox olması. (Sədra. 1382g, s89),

Bu tanıtım, «illəte tammə»nın tərfi əsəsindədir, bu əsasda, illətin vücudu, məlulun vücudunun lüzumudur və tərsi də sadıq dir. İllətin ədəmi, məlulun ədəminin lüzumudur və tərsi də sadıq dir.

B-varoluşda dəxalət etmə anlamında: bu anlamda nədənsəlik, iki şey arasında Elə rabitə və bağlantıdırki, bir şey, o bir şeyin varoluşunda, bir nəhvlə dəxaləti olsun, və onun ortaya çıxma ortamını yaratsın, və ayrı tərəfdəndə, o şey, varoluş və vücud cəhətindən ilk şeyə dayansın və ona təvəqqüf eləsin. (Sədra. 1428q, s107), bu halda, «müttəfiq əleyh» olan şeyə, yəni dayarılan şey, illət, və müttəfiq olan şey, yəni dayanan şey, «müttəfiq» və ya məlul adlanır (təbatəbayi, 1385, c3, s 603). [Qaynaq 3;] İlliyəti nəcür bilirik :nədən-sonuc (illət -məlul) qavramlarına əl tapma keyfiyyəti, nədənsəlik ilkəsinə inancın, qaynaq və mənşəini oluştürür. Onu təsəvvür və təsdiq yollarıyla biləbilirik.

-Təsəvvüri yol: sədra`yi hikmət görüşü əsasında, illət -məlul qavramları, gərçək şəkildə hadis olan illət - məlul örnəklərini, gözləmləməklə və müşahidəsiylə, nəfsin içində ortaya çıxar, nəfs qüvvələri, hər kəs üçün hüzüri bilim vasitəsiylə hazırı, və nəfs də hazır olanlar, **modərkə** qüvvə ilə varoluşsal (vücudi) bağlantısı vardır, və eyləyə bilir ondan bir surət və təsəvvür almaqla, onun qavramın yaratsın. Yəni nəfsin, hüzüri müşahidəsi, illət - məlul qavramlarının soyutlanmasının mənşəi sayılır. (Mütəhhəri, 1386, c.6, s 304-305).

-Təsdiqi yol: sədra`ya görə, nədənsəlik ilkəsi, apaçıq olaraq, qanıtlanamayan ilkədir, çünki hər növ bilimsəl mübahisə, bu ilkə üçün fər sayılır; bilimsəl mübahisə o zaman düzgün olabilirki, nədən-sonuc məsələsi qəbul olunsun, və əgər nədənsəlik ilkəsi, sual altında olsa, bilimsəl mübahisə üçün imkan və ortam qalmayacaqdır. (Sədra. 1428q, c3. S107), yəni nədənsəlik ilkəsi, nə əsbalanabilir və nə ibtal olunabilir. Çünki bu haqda ortaya qoyulan hər növ istidlal, müqəddimələrə ehtiyacı vardır və buda bu ilkənin qəbulu anlamına gələr. [Qaynaq 3;]

İllət(nədən) nədir?

Sədra şəvahid urrububiyə də belə yazar: {«vücud, illət və məlula bölünər, illət Elə yaratıqdırki, vücudundan, ayrı şeyin vücudu ortaya çıxar və

yoxluğundan da yox olar, beləliklə illət Elə şeydirki vücudu ilə, bir vücud vacib olar və yoxluğuyla o vücud mümtəne olar. Məlul Elə şeydirki vücudu, ayrı şeyin vücudu ilə vacib; və o şeyin yoxluğuyla yox olar. [Bu tərif tammə illətin tərifidir].

Bəzən ayrı şeyin (məlulün) vücuda gəlməsində nəqşi olan şeyə, illət deyilir, və o şeyin yoxluğuyla, məlulun vücudu mümtəne olur, Buna baxmayaraqki vücudu ilə məlulun vücudu lazim olmayabilir. [Bu mənada bu tərifə, illətə naqisə, və ya naqisə illət, və ya qeyr tammə illət, deyilir].

Bu anlamda naqisə illət, dörd qismdir: (fail, ғayət, maddə, və surət); sədra'çı hikmətdə, «fail, ilə ғayət», vücud illətləri; və «maddə, surət»də, mahiyət və ya qəvam illətləri sayılır.

-Fail o zaddırkı şeyin vücudu ondandır, Məsələn nəccar təxt üçün.

-Ğayət o zaddırkı şeyin vücudu onun üçündür, Məsələn təxtin üstündə oturma ehtiyacı.

Ğayət, mahiyət cəhətindən, failin failiyəti (failliyi) üçün, faili illət sayılır; ama xarici vücudlar cəhətindən failin failiyəti (failliyi)nin məlulu sayılır... Məsələn oturmaq, nəccarın nəccarlığı cəhətindən onun düzəltmə illətidir, bir tərəfdəndə nəccarın nəccarlığı səbəbiylə, oturmaq işi, ortaya çıxır ki bu işin məluludur.

-Maddə illət o zad dırkı şey ondan icad olur, Məsələn ağac təxt üçün. Və həman zaddırkı şey onunla bilqüvvədir.

-Surət o zaddırkı, onun vəsiləsiylə vücud tapır, və o şeyin vücudu ilə, bilqüvvədən bilfel olur, məsələn təxtin surəti.

Maddə, vəqti «maddə və surət» dən oluşur, «maddi illət» sayılır, ama surət olmasa ünsür və ya mövzu tanınır, surətdə mürəkkəb «maddə və surət» olursa «suri illət» sayılır və maddə ilə müqayisədə «surət»dir}.[Qaynaq 17; şəvahid urrububiyə, çevirən: əli babayi, məşhəd1, şahid4, işraq4, səfhə75-76]

{hər məlul, tammə illətə nisbət, zərurət və «vücubə bilqiyas»dır, yəni illət olursa, məlulun ortaya çıxması zəruri və gərəklidir.

Sədranın şərehləri bəzən illəti, həqiqi və **əədadi** illətlərə bölərlər, həqiqi illətlər, o nədənlərdir ki məlulun vücudu onlara bağımlıdır, Məsələn oksigen və hidrogen, əslə və həqiqi illət olaraq, suyun düzəlməsi üçün zəruridir, əədadi illətlər, məlulun vücudunun parçaları olmayaraq, məlulun ortaya çıxmasına olanaq sağlayarlar, Məsələn insan, oksigen və hidərüjeni bir yerə gətirərək və münasib ortam yaradaraq, suyun oluşumuna imkan sağlayır, əma suyun ünsürlərindən sayılmır. Demək olar, əədadi illətlər həman faili illət lərdir.

Sədraya görə «maddi illət, məlulun o parçası və tikəsidir ki onda məlulun vücudunun qüvvəsi olsun, əma lazim deyil bilfel məlul mövcud olsun», «surı illət, məlulun bir tikəsidir, bu şərtləki bilfel məlul mövcud olsun» (sədra. Bita. S 282).

Demək olar sədra və şərehlərinə görə, maddi illət əslində, illət də bilqüvvə olan ünsürdür, və suri illət də sonra bilfel olan ünsürdür. Məsələn toxumda olan nütfe, bilqüvvə olaraq, maddi illət dir və Sonrakı bitgi şəkli və surəti, toxumda olan bilfel surət və ya sovrə dir.

Sədraya görə «faili illət odur ki məlulun vücudu ondandır», və «ğayət, o illətdir ki, failin fail olmağı üçün lazimdir» (sədra. Bita. S 282).} [Qaynaq 3;].

-Qaynaq 137 də, sədra'nın qövlündən, illiyət haqqında bu sözlər verilər: «illiyət yalnız vücuda aiddir nə mahiyətə, yalnız vücudun, mənşəe əsəriyəti vardır nə mahiyətin (yalnız vücud etgi qaynağı olabilir, nə mahiyət), illiyət o şeyə nisbət verilir ki ondan ayrılmaz, yalnız vücud, bizzat illət ola bilir, ayrıca o şey ki **bizzat** illət ortaya çıxarır, məlulun vücudu dur, nə mahiyəti» [qaynaq 137;]

10-2-sədranın illiyət haqqında üç aşamalı baxışı

{sədra, fəlsəfi hayatının başlanğıcında mahiyətin isalətinə inanırdı, sonralar vücudun mahiyətinə(isalətinə) yetirdi, üçüncü mərhələdə «vəhdətə şəxsi vücud»a əl tapar. (Sədra. 1981, c.2 : 292)

Qaynaq 4un yazarına görə, sədra hər məsələyə üç cəhətdən və mənzərdən baxır:

-ilk baxış, yolun başlanqıcında olan müxatəblər üçündür. Onlar dışarıda çoxunluğu və mahiyətləri görərək, şeylərə mahəvi (o nədir?), Şəklində, nə lüzumən «mahiyətin təməlliyi və isaləti» əsasında baxırlar. Onlar yalnız təmayüz və kəsərət-ə təvəccöh edirlər.

-İkinci baxışda sədra o müxatəblər üçün nəzəriyə verər ki, təhzibə nəfs ilə, yaratlıqlar arasında ortağ vücudun həqiqətinə yetiriblər.

-Üçüncü baxışı o müxatəblər üçündür ki, bu sonuca varıblar, varlığın bütün kəsəratı, fəqre vücudiyyə düşürdülər, yalnız tək bir vücudun, yəni şəxsi vahid həqiqətin təzahürüdürlər.

Bu haqda belə bir sözüdə demək mümkündür ki, sədra'nın özündə vücudçuluq fəlsəfəsini ortaya çıxarmaq üçün, əmələ üç mərhələ ni təy edibdir.

-Nədənsəlik haqdada, sədra, ilk aşamada, qonuya ən səthi halda, mahəvi baxışla baxar. İkinci mərhələdə daha dərin və vücudi tutumla (vücud isaləti əsasında) baxar. Üçüncü aşamada «vəhdətə şəxsiyyə vücud» (şəxsi vücud birliyi və ya şühudi) tutumuyla incələyir.

Bu bölmədə, sədra'nın üç baxış aşaması əsasında, 4. Qaynaq da mətrəh olan illiyət məsələsini incələyirik.

-İlk aşama: üfi(orfi) halda, ümumen, illət lər məlullardan ayrı və müstəqil haldadır, sədra'ya görə məlullar fi nəfsə var olsalarda, əslində illət lərə bağlıdılar və onlarla eyni dilər, ama çün fi nəfsə vardılar, onlardan mənə və qavram soyutlanabilir, yəni məlullar, illət ləri olmadan [görnəmədən], duyulabilindiği üçün, mənəyi istiqlalə (anlamsal bağımsızlığa) malikdilər, Buna baxmayaraqki vücudi cəhətdən bağımsız deyillər, dışarıda, «qeyrə izafə» şəklində vardılar. (Sədrəddin şirazi 1981, c.1 : 82). Bu səbəblə sədra'nın nəzərində bu aşamada, məlullar, bağımsız vücudlar kimi, lenəfsə olaraq var deyillər, bəlkə vücudları ləğeyrədir (Sədrəddin şirazi bita- əlf:74). Necəki tanrı bilim gəncinəsindən bizə ilham edibdir: məlulun

vücudu «fi nəfsə», «muced»i üçündür (sədra. 1981, c.4 : 232). Bilginlərcə, məlulun vücudu, fi nəfsə və əynən, fail-i üçündür, eynən və heç bir `heysiyəti ixtilaf` olmadan. (Sədra 1981, c.6 : 329). Yenə də şəvəhid urrububiyə də deyər: «bildinki haq dan feyz olan yaratıqlar, heç bir fərq və ixtilaf olmadan, fi nəfsə haq dan var olublar. (Sədra. 1360 :145)} [qaynaq 4;].

Şək yoxki sədra kitabını yazarkən, məlul haqqında «**Vücade rabit**¹» məsələsinə yetirmişdi, [əlbətdə bu söz 4. Qaynağın şəxsi nəzəridir] ama nəzərə gəlir, özünə xas yöntəmi olaraq bucür mövzuları müxtəlif mərhələlərdə ortaya qoyar. Bu səbəblə o «**Vücade rabiti**» teorisilə məluldan danışar və onun bir mövcud kimi (yəni fi nəfsə mövcud kimi) görünüm verməyindən danışar. Bu mərhələ, mövcudlara mahəvi baxışdır.

-İkinci aşama: bu mərhələdə sədra mümkünatın fəqrini sühud edərək, bu sonuca varırkı bütün yaratıqlar yalnız bağımsız vücudun varlığı altında var olabilirlər. Yəni bu yaratıqlar, bağımsız vücud, rabitəsində, hətta əgər ona bağlı (ona rəbt) şəklində insanın zehninə gəlsələrdə, rəbt zatından başqa bir şey deyillər. eynən hərflər kimi cümlələrdə işlənilirlər, ama anlamsal bağımsızlıqları yoxdur. Və mənalarını yalnız cümlələrdə işləyiş tərzlərindən alırlar. Sədra məlul- hərflər arasında bu bənzərliyi nəzərdə tutaraq, məlulları, hərflər mənaları kimi eynən vücade rabit şəklində mərifəti edər. Bu səbəblə aydın şəkildə belə deyər: «ilk mərhələdə yaratıqlar haqqında vücade rabiti məsələsinə, mətrəh etəskdə onlar üçün istiqlal mənasızdır, onlar hərflər mənə daşıyırlar və bu **şəən** və heysiyət onlardan səlb olabilməz, və Elə deiyki onlar ismi mənə daşıyır və məhmuli vücade dönüşünlər. [Yəni əsəlinə baxarsaq olmazki, onlar bir yaratıq kimi ism sahibi olsunlar və məhmuli kimi bir ayrı ismə yüklənsinlər]» (sədra 1981, c.1 : 82).

1- Vəcade rabit və vəcade rabiti haqda, sonrakı fəsl də daha ətraflı bilgiler verilmişdir.

Sədra bu incələmələr sonucu, bucür bağlantıları, tam ələ gələn şey (اشياء) olaraq görməz və onları şeylərə nəsəb (نسب إلى الاشياء) olaraq görər, o bağlac (Vücade rabbit) məsələsinə, təbqi güzgü (ayna) kimi ki özlüyündən nə rəngi var və nə gərçəkliyi; heç **vəch** ilə zat qail olmaz. (Sədra, 1981, c1: 143).

Bu mərhələ də, vücudun isaləti və mahiyyətin etibari olması əsasında, bütün mümkün yaratıqlar bağlac kimi görünər, bu üzdəndə mümkünata təəllüq tapan cəvahir və əraz, ki fi nəfsə vücuda sahibidilər, bu mərhələdə işləyişləri yoxdur. Sədra bu haqda belə deyər:

«o ki məlul tanınır, həqiqətinə baxarsaq, onu ifadə edən illətindən ayrı hoviyyətə sahib deyildir; və əql bunu qəbul etməz, bir şeyə işarə etsinki o, onu icad edən hoviyyətindən başqa hoviyyətə sahib olsun; və olmazkı biz iki müstəqil hoviyyət ilə yəni ifadə edən və ifadə olanla üz üzə gələk» (sədra, 1360: 49).

«Bu üzdən biz, həqiqi vücut olan həq ilə, üz üzəyik, və mümkünat, vücuda sahib deyillər məgər ona bağlantılarla; onlar ayrı həqiqi vücuda malik deyillər» (sədra, 1422: 246).

-Əlbətdə məlulun, vücade rabbit (bağlac) olduğunu isbatlamaq sədra'nın son amacı sayılmır, hədəf, irfani bir fikri nizama çatmaqdır və oda «vəhdətə şəxsiyyə vücut» öyrətidir.

«Bütün hükəma bu mövzunu həl etməkdə aciziydilər və tanrı mənə fəzl və rəhmətindən inayət etdi, mən bildimki, mövcud və vücut, tək həqiqətdə münhəsirdir və oda «vəhdətə şəxsiyyə vücut»dur, onun mövcudiyətində ortaqlıq yoxdur, ona varlıqda ikinci yoxdur və aləmdə hər nəməyə var onun zatının zühurü və təcəllisidir» (sədra, 1981, c2: 292).

Üçüncü aşama: məlulun şəən və cəlvəyə ircəsi: bu mərhələ də sədra bu nəticəyə yetirərki, illət -məlulun işlədilməsi, «bu üzdənki bir növ ikicilik və sənəviyyət fikrinə takid edir» qırağa qoyulmalıdır. O vücut və kəsərat (çoğunluq) arasında bir növ etgiləmə və etgilənməni qəbullanaraq,

çoğunluğu, müstəqil vücuda şəninədən başqa bir şey görməz. Və nəhayətən ariflər kimi, çoxluğu haqqın şüunatı bilir və məlul sözünün işlətməsini buraxar. Və onların yerinə təşəün sözünü işlətməyə başlar:

Mənim «iqameye bürhanım» bu yöndədirki, bütün varlıqlar, vacib vücuda, şəen və etibarları və ışıltılarıdır, onların öz hoviyyətləri haqda heç cürə bağımsızlıqları yoxdur, onları müstəqil zat kimi bilmək mümkün deyil, çün digərinə möhtac dılar, əlbətdə onların fəqr və ehtiyacı onlara ariz olmayıbdır, bəlkə onlar zatlarında təəllük və fəqrdən başqa bir şey deyillər, onlar təəllük və fəqrin özüdülər (sədra, 1981, c1: 46-47).

O yazılarında sərahətlə yazarkı, [özü] illiyət dən aşıb keçibdir və təşəün-ə yetiribdir:

«məbada bu sözdən ayağın titrəyəki, mümkünat, tanrıya nisbət birlik və hüluldular «hülul və ittihad və onun ayrı nəhvləri», heyhat; bu vücutda ikicilik dir, vaxti həqiqət nuru bütün genişləmiş həyakil mahiyətini aydınlatdı, bilindiki bütün varlıqlar tanrı şəninədən başqa şey deyildilər. Bilim yontəmləri və ağıl yolları bizi bura yetirdiki, illət deyilən şey əsildir və məlul onun təcəlli və zühuratıdır» (sədra, 1363: 53-54).

«Onun rəhməti mənə, bildirdiki, əzəli mahiyat imkanı və bucür eyniyat batildir, mövcud və vücut, şəxsi vahid həqiqətdə (həqiqəte vahide şəxsi və ya özəl birlik həqiqətində) münhəsir dir, və ona ortaqlı olmayaraq onun varlığında ikinci yoxdur» (sədra, 1981, c292 :2).

«Məlul tanınan şey, onu ifadə edən illət həqiqətindən, ayrı deyilki, əql ona, illət hoviyyətindən ayrı, məlul zatının hoviyyətini versin, əgər Elə olsaydı, ona məlul olma zatından başqa zat olmalıydı, o illətə müzaf olmaqdan başqa şəkildə təəqqül olabilməz. Bu səbəblə [bundan öncə] şeyin, illət məlul olması haqda hər nə söyləmişik fəsx olunur» (sədra, 1360: 50).

Beləliklə bu mərhələ dən sonra, sədra'nın tərifi, illət - məlul haqda dəyişir:

«bundan sonra o ki bizzat məluldur, müzaf və la həq dən başqa şey deyildir, onun zati yoxdurki əsər və tabe olmaq ona ariz olsun; əslində ifadə edən illət, onun eyn zati sayılır» (sədra, 1981, c2: 300).

«Beləliklə aydın olduki, mümkün, özünün zat mərtəbəsində əsla mövcud deyil, «nə fi nəfsə, nə bənfsə və nə lənfsə; bəlkə mümkün bəma hovə mümkün», ilk məbdə üçün və ona nisbət, etibari vücudu vardırkı həman vacib bizzat və mövcud fi nəfsə benəfsə lenəfsədir» (sədra, 1354: 32-33)} [qaynaq 4;].

Eleşdiri: sədra'nın illiyət məsələsində üç aşamalı teorisi incələndiyində aydın şəkildə görünməkdə dirki, sədra'nın nəzəri qəzali nin nəzəriylə eyni dir, onların hədəfi, illiyət məsələsini ortadan qaldırmaqdır, onlar hər şeyin illətini vasitəsiz olaraq tanrıya və mücərrədata bağlamaq istəyəyirlər, qəzali təhafot əlfəlsəfə nin 17. maddə sində və sədra əsfar'ın 26. Fəslində açıq aydın Buna işarə emişdilər. Onlara görə dünyada heç bir qural və qayda qanun yoxdur, tanrı tanına bilən qural qoymayıbdırkı insan onları əql ilə tanıya bilsin, tanrı hər ləhzə qoyduğu quralı dəyişə bilir. Təbiətən bu növ təfəkkür, həm məşayi fəlsəfəsinə tərs dir və həm gərçək dünyanın görüntülrinə qarşıt dir. Farabiyə görə belə bu teori tanrının alimliyinə ziddir, əgər tanrı, evrəndə olan quralları dəyişərsə bu məsələ onun bilginliyiylə çəlişir.

10-3-gərçək aləmdə illiyət yasaının önəmli xüsusiyyəti

İllyət bağlamında və sürəcində, bir illət var birdə məlul (bir nədən var birdə sonuc), vaxtı illət kamil oldu, məlul ortaya çıxır və bu gedışdə illət ortadan qalxar, yəni bir şeyin varlığı ortadan qalxar (ədəmə doğru gedər) və bir sonuc varlığa çıxar. Məsələn vaxtı yanacaq vardır, od alma imkanı vardır, vaxtı od vücuda gəlir yanacaq aradan gedir. və ya Məsələn oksigen və hidrogen, illət, və su, məluldur, suyun vücuda gəlməsiylə oksigen və hidrogen öncəki xüsusiyyətlərini əldən verirlər və yeni xüsusiyyətlərlə su da özlərini göstərər.

Klasik fəlsəfədə, qəzali və malla sədra fəlsəfəsində, illiyətin kökü tanrıya bağlanır və hər şeyin əsli illəti tanrı və ya vacib ülvücuda olaraq göstərilir. Əgər tanrı illət ülələl sayılırsa bütün məlullar onun ortadan qalxmasıyla (ədəmi ilə), vücuda gəlməkdədilər, və «məlul, illət lə qiyasda, istiqlaliliyyətini və hoviyyətini əldən verər, çünki məlulun ifadə və zati bağlantısı illətə qayıdır» sözü, tam tərsinə çevərilir, və bu oluntu içərisində illətin istiqlal və hoviyyəti aradan gedir, və məlul özü istiqlal və hoviyyət taparaq, özü ifadə qaynağı olur və Sonrakı məlullar üçün, zati bağlantı nəqşini vücuda gətirir. Və bu mövzu bucür fəlsəfələrin çelişgisi sayılmaqdadır.

Bu istidlalı göz önünə alırsaq, demək olar, bəzi filsuflar və xüsusən hikmətçilər və ariflər, bu mövzunu sezdikləri üçün, illiyətin yerinə təşəün və təcəllini qoyarlar. Özəlliklə bunu azmaçox malla sədra və hətta söhrəvərdidə görürük, malla sədra ilk dövrlər illiyət yarasını ortaya qoysada, son mərhələdə təşəün və təcəlli məsələsinə keçər.

-Yuxarıdakı sözə ətfən, bucür şühudçu teorilərin son mərhələsi əmələn buraya çatırkı desinlər: tanrı varlığın ilk illəti yox bəlkə ğayi/ ərəksəl məluludur çünki ilk nədən həman əvvəldə ortadan qalxar və yerini ilkin varlığa verər, ama son məlul əgər təsəvvür edilsə bütün Aləmin və varlığın sonucudur və ən kamildir. Əlbətdə çün belə bir söz deyə bilməzlər bu üzdən çelişgilərlə uğraşmaq məcburiyyətində qalırlar.

10-4-ğeyr tammə illət in, qisimləri

Sədraçı fəlsəfədə ğeyrtamə və ya naqisə illət dörd qismə bölünər: fail, ğayət, maddə, və surət.

Bu növ bölümləmə bilimsəllikdən uzaq olaraq, yalnız əski fəlsəfənin qalıntıları sayılır, əlbətdə bu illətlərin tədədını dahada çoxaldanlarda vardı.

Bu qisimlər içində xüsusən Ğayət ilə suri illət zaid sayılırlar, demək olar bu növ bölümləmə insan oğlunun, yaradıcılıq tərzindən alınan bir bölümləmədir. İnsan bir şeyi düzəltmək istərsə, ilkcə bir maddəni

(məsələn tatani) nəzərində tutar yəni zehmində bir tərh düzəldər (miz). O maddələrdən dönüştürmə yoluyla özünə yaralı bir vəsilə düzəldər. Klasik təriflər əsasında, insan burada «fail» dir, beynindəki tərh «surət», taxta, «maddi illət» olaraq mizdən yararlanmaq da «ğayi illət» sayılır.

Qoşullar və maddə: ama təbiətdə bu bölümləmə anlamsızdır, fərzən bir yerdə ildırım düşüb bir ağacın yanması olayında, çox halətlər ortaya çıxabilir. Burada ildırım əgər yağışlı bir ortamda ağaca çarparsa yanma ehtimalı yox dərcə dədir, əma isti bir havada, ağac quru olarsa yanma ehtimalı yüksəlir. Yəni təbiətdə bir olayın üz verməsində ğayədən söz etmək mənasın əldən verər, onun yerinə qoşullar yəni xarici şərayit önə çıxar. Ayrıca suri illət də burada anlamın əldən verər və olayın necəliyi, qoşullara görə vücuda gəlir. Təbiətin faili illət də ayrı cür mənalanmalıdır çünki burada bütün qoşullar fail kimi sanılabilir, ayrı deyişlə dünyada hər şey o birindən etgiləndiyi üçün, bütün dünya bir şeyin və bir olayın faili sayılabilir və buda anlamsız bir təsbitdir, liza burada bir tərəfdə qoşullar vardır və digər tərəfdə maddi illət varkı, içindəki xüsusiyyətlərinə görə, bəlli xarici qoşullarda bəlli bir fəaliyyət keçər, yəni bəlli bir şəkə və sürətə dönüşər. Bu son sözü fəlsəfi şəkildə belə deyə bilirik, Elə deyil ki bir maddə olsun, və birdə xas xüsusiyyətlər. Bəlkə o maddə xüsusiyyətləriylə birlikdə bir bütündür və orada ikilik yoxdur. O maddə xüsusiyyətləriylə birlikdə, xarici qoşullar qarşısında xas vəziyyətlər və qonumlar alaraq yeni maddəyə dönüşər.

İnsan amilinə gəlincə, yalnız bir xarici qoşul kimi sanılmalıdır, müntəha bəzən çox etgin və bəzən çox az etgin olabilir. Yenədə insan, beynindəki tərlə əslində xarici qoşulların yeni düzənləməsini ortaya qoymağa çalışır.

Ğayi illət: yuxarı bölümdə söyləniləyi kimi, təbiətdə bir olayın üz verməsində ğayədən söz etmək mənasın əldən verər, onun yerinə qoşullar yəni xarici şərayit önə çəxar. Kitabın doqquzuncu bölümündə söyləniləyi kimi, cövhəri hərəkət görüşü, təməmə «iştidade vücudi» yəni təkamül və ğayəlik üzərində qurulubdur, bir haldakı, nə gərçək

olaylarda və təbiətdə təkamül məsələsini isbatlamaq mümkündür və nə dini mətnlərdə belə bir təyid və təsdiq vardır. Yəni cövhəri hərəkətin gəyiliyi, nəqli və təcrübi cəhətdən isbatlanamaz, əko sistimlərin aradan getməsi və özü özünü təmim edə bilməməsi, müxtəlif mövcudların qəhqrayı seyri və hətta nabudluğu təcrübə olunmuş Hadisələrdir.

-Suri illət: söyləndəyi kimi, suri illət zaidir, çünki maddə yalnız bir sıra xüsusiyyətlərlə birlikdə o maddədir, və Elə deyil ki bir maddə olsun və birdə surət. İnsan benindədə suri illət və tərhin olması yalnız zehni və etibari bir qavramdır, xaric də misdaqı yoxdur, insan beyəninin qavramları, dış dünyada, qoşullar məsələsində özünü göstərməkdə dir, yəni insan dış qoşulların qonumunu, zəhnində surət kimi sanmaqdadır.

Burada bilqüvvəlik və bilfellik terminlərində yalnız bizim zehnimizin məhsulu olaraq, təbiəti tanımaq üçündür. Yəni hər bir yeni qoşullar qarşı sında yeni xəsüsətlərdə olan maddələr oluşur. Və biz öncəki xüsusiyyətə bilqüvvə və sonrakına bilfel deyirik.

Məsələn su müxtəlif hərərtlər qarşısında buz, sıvı, və qaz halətlərinə dönüşər. Təbiətən basınc, və ayrı qarışımların vücuduyla, suyun vəziyyəti dəyişəbilir, yəni əgər suri illəti meyar qərar verərək, bir maddədə çoxlu və sonsuz sovrə var olmalıdır, halbuki maddə yalnız bir sıra xüsusiyyətlərə malikdir və onlarda hər an dəyişəbilir və sabit bir sovrə dən söz etmək mümkün deyildi, bu anlamda, maddədə sovrə yox, bəlkə iç xüsusiyyətlər varki incələnməlidir, bu xüsusiyyətlərin toplamı o Maddənin özlüyünü təşkil verir, yəni o maddə, o xüsusiyyətlərin və özəlliklərin toplamından başqa bir şey deyildir. Və əlbətdə əgər sovrə kələməsini burada özəlliklər anlamında söylərsək, qavram haqqında münaqişə yoxdur.

-Faili illətə gəlincə, bu növ illət də zaidir, fail, illət deyil, bir Maddənin ətrafında olan digər maddələr və güclər kimi bir qoşoldur, Təbiətən insanın, o biri güclərdən fərqi, yalnız yapıdığı və etdiyi işə və yaratdığı etgiyə bilincli olmasıdır, o etdiyi işi bilir və onu öz hədəfləri və amacları doğrultusunda dəyişəbilir.

Məsələn bir göl suyunun buxar olma hadisəsində çoxlu amillər daxil olub, daha dərinə gedərsək bütün olaylar və bütün kayinat, o hadisənin faili sayılabilir, və hər bir olay üçün faili illət axtarmaq bihüdə bir iş olacaqdır. Bu səbəblə faili illət sözü yanlış olacaqdır, ayrı deyişlə illiyətin dördlü bölümlənməsi mənasın əldən verər, və faillər yalnız dış qoşullar şəklində anlam qazanabilir, burada insan faktorunun etgisidə eynən o biri dış güclərin və madələrin etgisi kimi nəzərdə tutulmalıdır, yalnız fərq, işarə olunduğu kimi, insanın öz əməlinə bilimli olmasıdır.

10-5-ayrılıqçı kəsimplərcə illiyətin yox sayılması məsələsi

Cənab suruş yazısında [qaynaq 148; hikmətə yunanuyan və hikmətə imanuyan] ilkcə, şeyx bəhayi və mövləvi nin ağzıyla və sonrada batı lı filsufları bəhanə edərək eyləyə bildikcə fəlsəfəyə hücum edər və qəzali və şeyx bəhayini övər. Əlbətdə suruş zahirən əqli, önəmli kimi verməyi istəsədə, ağırlığı imanyan hikmətinə verərək, ağıl və onun ortaya qoyduğu bütün ilkələri sual altına aparmağa çalışır, yəni cənab suruş, qəzali sayağı, yeni və modern görünümlü sözlərlə və əslində **muşaklə** edərək, qəzali, şeyx bəhayi və sədra təfəkkürünün nə qədər önəmli olduğunu ortaya qoymaq istər., Suruş-un sözləri bastançılığın yeni bir şəkli və ona bəzək düzək verməkdə böyük məhərtə sahibdir.

Bunların ardıca o keçmişdən tutub yeni batılı modern filsuflara göndərmə yaparaq, illiyətin mənsux olduğunu ortaya qoymağa çalışır, və onun nə qədər yanlış olduğuna təkid edər; qəzali və sədra`çı fəlsəfəni bunu kəşf etdii üçün övər; və nəhayətən özünə haq qazanmasını kəsinləşdirmək üçün və ayrı deyişlə bu iktisafı qutsallaşdırmaq, əslində onu ayrılıqçı qılığa salmaq üçün, bu teorini qurana bağlamaq istər. «Əlbətdə biri deyər bilirki suruş burada bu sözlərlə nəhayətən əqlə təkid etmək istir, ama bu mövzua Diqqət etməliyək vaxtı biri bir əsl və ilkəni sual altına aparır və heç bir dəlildə onun düz olduğu haqda sunmur əslində onun hədəfi, istər istəməz o ilkəni önəmsizləşdirmə yönündədir.»

Bu zehnit qəzali-sədra yöntəmindən nəşət tapır və ayrılıqçılığın modern görünümüdür.

Onlar daima bir yol axtarırlar bir batılı filsuf tapıb və onun illiyət haqqında nəqdini bəhanə edib və deyələr gördünüzü, qəzali və sədra`dan bəri dediyimiz sözlər düz çıxdı.

Burada suruş-un yanlış tutum içində olduğu üçün, bir neçə məqama toxunmaq lazımdır.

1-necəki qəzali fəlsəfəni nəqd etməkdə hədəfi fəlsəfəni və bilimi dağıtmaq ıydı, və Buna özüdə açıqca takid edər, ama hume və digərlərinin, hədəfi, Ərəstu fəlsəfəsini nəqd etməkdə, fəlsəfəni çıxmazdən qurtararaq, ona yeni alanlar açmaq və məhdudəsini böyütmək idi.

Buradada cənab suruş da bəzənmiş və zahirdə fəlsəfi görünümlü sözlərlə, illiyəti yox sayaraq, əmələn qəzali-sədranın yolunu təhlikədən qurtarmaq istir. Bir haldakı hume kimilərin hədəfi, bilim dünyasının əsl ilkələrindən olan illiyət yasasını aradan aparmaq yox, bəlkə onun bir sıra əskik görünən yönələrini, yeni önərilərlə təkmil etməkdir.

Ayrı deyişlə əgər suruş-un hədəfi, eleşdirəl olsaydı, və əlbətdə o ortamın atmosferini də nəzərdə alarsaq, lazim idi həm onları yeni bulquları üçün övsun və həm Buna takid etsin ki onlar onun yanında tarixi xəta ilə də toplumu geri saxlamağa səbəb oldular.

2-bu mövzua daha çox aydınlıq gətirmək üçün bir misal vermək yararlı olacaqdır. İndilikdə, bilim və fəlsəfə dünyası bunu bilirki, yeni həndəsə lərin (rimani və lubaçefeski) ortaya çıxmasıyla, və Einstein`in ortaya qoyduğu «uzay və zəmanın inhinalı olması» teorisinin, çoxlu sınağışlarla, daha isabətli olmasıyla; əmələn oqlidosi həndəsə, mütləq həqiqət olduğu geçərliliyini əldən vermişdir, dünyada nə müstəvi səfhə vardır və nə iki muazi xətd.

Ama minlərcə il olaraq insan oğlu bu bilim dən yararlanmışdır, yenədə onun bir sıra nəqslərinin ortaya çıxmasına rəğmən bəlli sahələrdə onun yararlı olduğunu bilməkdədir, insanlar bəlli və məhdud fəzalarda lazim

olduğu qədər bu bilimdən yararlanırlar və gələcəkdə ondan yaralanacaqlar, yəni bəlli bir məhdudə və müşəxxəs bir fəza ortamında yenədə oqlidosi həndəsə keçərlidir və gələcəkdə də keçərlı olacaqdır.

Yuxarıda dediyim sözün özəyi bundan ibarətdirki, oqlidosi həndəsənin, bir para nüqsanlarını tanımaq bu mənada deiyki biz onu yer köküylə bir qırağa ataq, bəlkə bu anlamda dırkı, biz onun məhduditlərini və nüqsanlarını tanımaqla ondan, daha düzgün yararlanabilək və bu bilim haqqında sınırsız bəklənti də və intizarda olmayaq.

Bu mövzu eynən illiyət yası haqdada keçərlidir, bir para teorilərin ortaya çıxmasıyla və bu yasanın bəlli nüqsanlarının bilinməsiylə, önəmli məsələ bu olmalıdırki, bizlər bu nüqsanları tanımaqla daha düzgün şəkildə bu yasadan yaralanaq.

Və burada yersiz şəkildə bəzi keçmiş alimlərimizin yanlışlıqlarını övmək və tövcih etmək yerinə, onları düzgün analiz etməyimiz lazımdır.

Yenə burada popper`in dəyərlı bir sözünü xatırlamaq lazımdır. Popper belə bir sual ortaya qoyar: indilikdə tanınan bir elmi teorinin, əski çağlarda söylənilməsiylə, indiki bilimsəl şəkildə ortaya qoyulmasının nə fərqi vardır? Popper belə cavab verər.

Fərz edək bir nəfər bir gün bir kitab yazsın və təxəyyül gücüylə bir məsələni orada gətirsin, və bir tərəfdəndə illər sonra biri bilimsəl sınaışla bir şeyi kəşf etsin və təsadüfən öncəki təxəyyüli məsələylə eyni olsun, sual buradadır aya biz o təxəyyüli yazan şəxsın kitabına, bilimsəl kitab diəbilirik?, Aydınırki mümkün deyildir. Mən bəzi bilimsəl sonuclara uyğun olmaqla birlikdə, bilimsəl yəntəm ürünü olmayan bir sonuca «vəhysəl/sezgisəl/ ilhami bilim: revealed science» diyəcəyəm. [qaynaq 12; s 152].

Burada ayrı misal türk aləmində sayqın bilgin və filosof kimi tanınan əbureyhan birününin evrim haqda sözləridir, o belə deyər: «insan o biri canlı heyəvanlara görə çox rüşd edibdir, diqqətlə baxarsaq o qədər iləri gedibdirki itgillər səviyəsindən ayısovlar və sonra büzinəgillər səviyəsində çıxıb, sonunda insani qiyafəyə yetiribdir» [qaynaq 62; cəld2, s 136]

Diqqət olunmalıdır bu söz (m. 973-1051) də deyilibdir, halbuki darvin evrim teorisini (m. 1809-1882) da verər, aya deyə bilirik biruni ilk dəfə evrim teorisini verib, və niyə bu teori darvin`in adına səbt olubdur? Əgər qalxıb belə bir söz desk, Mütməinən digərlərini özümüzə güldürərik necəki cənab suruş bu işi görmək istir.

Cənab suruş`un sözü eynən Buna bənzirki, oqlidosi həndəsənin bir para nəqsləri ortaya çıxandan sonra, mümkündür biriləri dura və belə bir söz ortaya ata, gördünüz ki niyə biz, bu həndəsə dən çox yararlanmırdıq? Çünki onun nəqsləri varıydı.

Bu mövzu eynən cənab suruş`un, illiyətin nəqsləri haqda söyləmlərinə bənzir, cənab suruş əslində belə bir tutum içindədirki. Bizki illiyət qanunundan çox yaralanabilməmişik, və indiki o nəqd olunur, gəlin bizdə onu kökündən vuraq, ama ğafi bundan ki necəki oqlidosi həndsə indidə bütün bilim alanlarında geniş miqdarda istifadə olunur, illiyət yasında həmin vəziyyətdə dir. Yalnız biz özümüzü aldadırıq və keçmişdəki yanlışımızı tövcih etmək istirik, və yenə də həman yanlışın içindəyik.

11. Bölüm

11-vücade rabit

Sədra və digər islami hikmətçilərin baxışında vücade rabit (bağlac və ya sədra`çi deyişlə bağlac vücudu)

11-1-terminlər:

Bu bölümdəqonuya girmək üçün ilkcə bir neçə termin haqda açıqlıq vermək lazımdır.

Fi nəfsə və fi qeyrə, lenəfsə və leğeyrə vücud :

Vücudun bölümlənməsi gənəl halda iki müxtəlif baxışla ortaya çıxar.

Bir tərəfdən realisti və buna yaxın bir görüş, ümumen, vücudu «fi nəfsə, fi qeyrə»yə ayırır, və fi nəfsə vücudda, lenəfsə və leğeyrə yə bölünər.

Ayrı tərəfdən tam idealisti görüş, vücudu yalnız «fi nəfsə, fi qeyrə» şəklində bölümləyər, fi nəfsə vücud, yalnız tanrı olaraq göstərilər, və fi qeyrə vücudda gərçəkdən yox sanılaraq varlıq dünyasına şaml edilər, və vücade rabit şəklində görülr. Yəni ilkcə «vücud rabit» deyə təsəvvüri bir vücud tərflər və onu bu sayaqda tanrıya bağlar.

-bu iki görüşün arasında bir orta görüş, vücudu «lenəfsə və leğeyrə»yə bölər, lenəfsə vücudun tək misdaqını tanrı, və leğeyrə nın də misdaqlarını, mümkün vücudlar olaraq göstərər.

--birinci realisti görüş əsasında, vücud, iki növ olaraq tanınır: fi qeyrə, fi nəfsə.

-fi qeyrə vücud, mahiyətsizdir, müstəqil halda idrak oluna bilməz, müstəqil mənaya malik deyil, yalnız ayrı bir vücud vasitəsiylə varlığı idrak olunabilir (məsələn həsənin kitabı).

-fi nəfsə vücud, müstəqil mahiyətə və məfhuma malikdir və müstəqil halda idrak olunabilir. Ortaya çıxdığı halda, yəni mövcud olduğu halda, yoxluğu və ədəmi, öz mahiyətindən sılər, və mahiyətini vücuda gətirər.

«fi nəfsə vücud», iki qismdir, lenəfsə və leğeyrə.

Lenəfsə mövcud yoxluğu yalnız öz mahiyətindən silər və leğeyrə mövcud, ədəmi, həm özündən və ayrıca özgəsinin mahiyətindən də silər və dəf edər.

Əlbətdə bu söz bu mənada deyilki, bu şey (leğeyrə olan şey), yoxluğu bir ayrı mahiyətdən dəf edir, bəlkə, özünün varlıq qazandığı o mahiyətin bəlli bir nəqsini və bəlli bir ədəmini ortadan qaldırır və o şeyə bəlli bir kəmal və yetginlik qazandırır.

Məsələn bir gül və onun qırmızı rəngini və ya qoxusunu nəzərdə tutaq, rəng və qoxu, müstəqil halda və gülə dayanmadan var olabilməz və bu növ mövcudlara ərəz (ilinək) deyilir, və qarşı sında təkyə gah və dayanaq olan varlığa və mövcuda cövhər (töz) deyilir.

Bəzən əllamə təbatəbayi, realismə daha yaxın şəkildə, lenəfsə vücudu ikiyə bölər: bənfə və bəğirə.

Bənfə: bənfə vücudun, vücudu öz zati səbəbiylədir, yəni illəti yoxdur, Elə deyilki özü özünün illəti olsun, çünki heç bir şey özünün illəti olamaz, bu qism tanrıya özgüdür.

Bəğirə : bəğirə vücud, ayrısına dayalı olaraq vücuda gələr, və bir ayrı şeyin məluludur, bu halda tanrıdan başqa, bütün cövhərlərin vücudu bəğirədir.

Cövhər olan varlıqlara, lenəfsə mövcudlar və ya «fı nəfəsyeye lenəfsə» və əraza, leğeyrə və ya «fı nəfəsyeye leğeyrə» mövcudlar deyilir.

-əraza, fı nəfsə mövcud deyilməsi bu səbəbdəndirki, əraz həm müstəqil məfhum və qavram olaraq vardılar, mahiyətə sahibdilər, və bu üzdəndə ərazi məqulat cərgəsində yer alırlar.

Ayrıca əraza, leğeyrə, deyilməsində bu səbəbdəndir, həmişə bir ayrı mövcudu vəsf edirlər, yəni bunlar öz özlərinə və cövhərlə bağlantı ları olmadan var deyillər və var olduğunda cövhərə dayanırlar.

-halbuki, fı qeyrə mövcud və ya rabit, nə mahiyəti vardır və nə məfhumu istiqlalı (qavramsal bağımsızlığı). Fı qeyrə mövcudun anlamı, yalnız özgəsinə rəbt və bağlı olaraq mənə tapar, yəni məfhum hala gəlmək üçün özgəsinə möhtacdır, fı qeyrə mövcud, müstəqil halda zehndə idrak

olabilməz. Çünki bu halda inqilabə zat lazim olar. Ayrı deyişlə fi qeyrə mövcudla, leğeyrə mövcud arasında yalnız ləfzi iştirak vardır.

(burada inqilab sözü; bir zatın, heç bir illət və nədən olmadan ayrı bir şeyə dönüşməsi anlamındadır; bu iş «yəni illətsizlik», zərurətən mahaldır.)

-leğeyrə mövcud zat və mahiyətə sahibdir və müstəqil halda təəqqül olar və çün zati və mahiyəti vardır, özgə mövcuda rəbt tapması və bağlılığı, onun zat nahiyyəsinin xaricindən ortaya çıxar.

Yuxarıdakı mətalib bədayet ülhikmə və əsfar`dan alınaraq yığcam halda yazılmışdır.

«vücade rabit» və «vücade rabiti»

«vücade rabit» və «vücade rabiti» kimi terminlər, yalnız farabi`dən bəri islami filsufların yazılarına keçər, bu terminlər yunan fəlsəfəsində görülməmişdir, sonralar islami fəlsəfədə, və daha aydın şəkildə, sədra`çı fəlsəfədə görülməyə başlar. Bu iki termin mirdamad [sədranın ustadı] dönminə dək, birbirinin yerinə işəlnsə də, mirdamad, «əlüfük ülmübin» kitabında onları iki fərqli anlamda işlətməyə başlar:

1-«vücade rabit», «həmliyeye mocibə» qəziyələrində, qəziyənin rabit və bağlacı olaraq hərfəsəl anlamda işlənər, ama «həlyeye bəsitə» qəziyələrində, məhmuli vücad mənasında işlənər. Misal: həmliyeye mocibə: həsənin kitabı. Həlyeye bəsitə: insan var, quş var).

2-vücade rabiti: leləğeyr mənasında olaraq, lenəfsə nin müqabilində işlənər və üç növdür.

A: «vücadun yətəhəqqüq fi şey: وجودٌ يتحقق في شيء» örnəgin, cisimdə olan ağılıq vücadu (ağ masa, masa ağdır).

B: «vücadun yətəhəqqüq leşəy: وجودٌ يتحقق لشيء» örnəgin, məlulun vücadunun illətə bağlılığı (nədən-sonuc rabitəsi): (isti, suyu buxar etdi).

C: «vücadu yətəhəqqüq ində şey: وجودٌ يتحقق عند شيء» örnəgin, nəfs yanında olan elmia surətlər (görüntülərin nəfsə bağlılığı).

Aydındırki «vücade rabit», vücad qavramı ortamında; və «vücade rabiti», dışsal vücadlar ortamında, yəni vücadun məsadiqi haqda; işlənər.

Sədraçı filsuflar və dörüd növ vücade rabit

-sədraçı filsufların yazılarında dörüd növ vücade rabitə işarə olunmuşdur. Onlar yaratıqlar arasında bağlantıları dörd bölmə də verərlər : (1-vücade rabit «bağlac»: həmliyə mocibə qəziyələrdə olan bağlac: həsnin kitabı. 2-vücade rabiti: lenəfsə vücad qarşılığında olan ləğeyr vücad (ləğeyrə vücad). Və bu növ vücad özü üç bölmədən oluşar: «vücadun yətəhəqqüq fi şey: «وجودٌ يتحقق في شيء» «ərəzlər» : cisimdə qaralığ vücadu. «vücadun yətəhəqqüq leşəy: «وجودٌ يتحقق لشيء»: illət -məlulluq rabitəsinin vücadu. «vücadun yətəhəqqüq ində şey: «وجودٌ يتحقق عند شيء» «intiba lar və ya izlənimlər» : nəfs də olan surətlər vücadu. Və ya nəsəb və qohumluq bağlığı).

Bu mətləbin daha geniş açıqlaması belə dir:

1-vücade rabit, vücade hərfi məfhumunda (hərfsəl vücad anlamında), helyeye mürəkkəbə qəziyələrdə «şəyə ləşəy شئى لشيئ» in isbatı deməkdir (buna nəhvi lər «məfad kan naqisə مفاد كان ناقصه » sözünü işlədərlər), örnəyin «əlcidar kanə əbyəzən الجدار كان ابيضاً: duvar bəyazdır» qəziyə sində üç qavram işlənər, adsal qavramlar olaraq duvar, və byaz; və bağımlı olan hərfsəl qavram. Hərfsəl qavramın özündən bir anlamı olmayaraq, onun anlamı duvar, və byaz da dir.

İşarə olunmalıdır, sədra`çı yorumcular arasında bir iddə mincümlə əllamə təbatəbayi, vücade rabit in təhəqqüqünü və ortaya çıxışını dışarıda qəbul edərlər, ama həman qoşullar lakı zəhn də yaranır, yəni onun vücadu və varoluşu qeyrdədir və özündən bağımsız vücada sahib deyildir.

Buna qarşılıq ayrı qrup bunu qəbul etməzlər, və belə inanarlarkı dışarıda yalnız duvar, və bəyaz kimi adsal (ismi) qavramlar vardır və biz onların birləşməsinə, mövzu-məhmul bağlacı olaraq soyutlayırıq, və bu bağlacın bağımsız və ya bağımlı olaraq, dışarıda heç bir mövzüiyəti və qonusallığı yoxdur.

2-(ixtisase naeti və ya vücade rabtiye naeti və vəsfi) ikinci mənada (daha çox əskilərdə), vücade rabit, bəzən vücade rabiti yerinə və ixtisase naeti anlamında işlənirdi, (məsələn ağığın cismə təəllüqu), bu bağlantıya, naeti

bağlantıda deyirlər, burada cisim və ağılıq «fi nəfsə» vücuda sahibdilər, burada cismin vücuda lənəfsə, ama ağılığın vücuda leğeyrədir və bunlar ərəz adlanırlar. Əlbətdə bəzi hikmətçilər belə inanırlarki, ərəzlər dış aləmdə fi nəfsə vücuda sahib deyillər, və biz ki əqli təhlillərlə, ərəzi vücuda soyutlayırıq.

3-üçüncü mənada (örnəyin sədra'nın kitablarında), vücade rabbit, bəzən vücade rabbiti yerinə, və vücade `məlule ləlillət` (illət -məlul və ya nədən-sonuc) yerində işləniydi. Sədra yeni bir nəzəriyə kimi bütün təlaş bu yöndəidiki, məlul dışarıda, eyni təhəqqüq tapsada (nədənsəlliği olsada), əma əyn-e rəbt və izafə kimi, illətə bağımlıdır, və özündən heç bir bağımsızlığı və istiqlalı yoxdur və ayrı deyişlə zatına dayalı vücade sahib deyildir, və özlüyündən «lenəfsə vücade» yoxdur. Bu növ izafə və bağlaca, işraqiə bağlac deyirlər, yəni məlulun hər nəyi var illət dən varıdır və ondan asılıdır, və bağlac kimi ona bağlıdır və təklidə mənasızdır.

4-dördüncü mənada vücade rabbit, nəşəb və qohumluq bağılığı mənasında işlənər, bucür izafələr və nisbətlər, intizai və zehni hadisələr olaraq, iki tərəfin birbirinə nisbətlərini göstərər. Nisbətlər, rabbitələr və izafələr dışarıda, eyni və nədənsəl halda təhəqqüq taparlar (oluşarlar), ama bağımsız deyillər, təhəqqüqları (oluşumları) qeyrdədir, məsələn «übüvvət və bünüvvət: ابوت و بنوت» yəni atalıq və oğulluq nisbətləri kimi. [qaynaq 6; vücade rabbit və müstəqil, dinani]. Və ya məsələn «teymur`un kitabı». Teymur və kitabda olan izafə əklər, kitabın teymura bağılılığını göstərir.

Vücade rabbit haqqında malla sədranın nəzəri:

Sədra müxtəlif yerlərdə əsfar kitabında vücade rabbit məsələsini ortaya qoyar.

1-əsfar, «birinci cild, ilk menhəc, `dərgah`in ilk mərhələsi, mənəvi ortaqlıq vücade»:

الرابطة في القضايا و الاحكام ضرب من الوجود و هو في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات و المحمولات معنى واحد.

«(vücut qavramı nin müştərək olmasının dəlillərindən) qəziyələrdə və hökmlərdə olan vücutə rabit dirki vücutun bir növüdür. Və o bütün əhkam da, mövzuat və məhmulat da olan ixtilaflarıyla, bir şeydir(vahid mənədir).» [qaynaq 5; əsfar təshih və təəliq ayətullah həsən zadə amoli / 60.] [əsfar 1.cəld, s 37].

Sədra sonra deyər, əgər biri şeir deyər və qafiyələri bütün beytlərdə «vücuta» gətirər, hər eşidən deyər bu şeirdə qafiyələr müraat olunubdur, yəni burada qafiyələrin vücutu, mənəvi ortaqlığa və iştiraka malikdir. Bu sözlə sədra iki şeyə işarə etmək istər. İlk olaraq, qəziyələrdə rabitə və bağlantı bir növ vücutdur. İkinci olaraq bu vücut, mənəvi ortaqlığa malikdir.

Burada sədra vücutə rabit in dörd mənadan ilk mənasına işarə edər.

2-əsfar, «birinci cild, ilk menhəc, 4. Fəsil,(fi əlvücüd ərrabit) başlığı altında: sədra burada vücutə rabit in üç mənasına işarə etmək istər.

(اطلاق الوجود الرابطة في صناعاتهم يكون على معنيين... و الثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية و ليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ...) [qaynaq 5; əsfar təshih və təəliq ayətullah həsən zadə amoli / 126-199.]

Burada sədra ilkcə «həmliyəyə icabiyyə qəziyələrdə» olan vücutə rabitə işarə edər, sonra vücutə rabiti ya naeti (nəsəb və qohumluluq) bağlacına işarə edər, ardıca mələlun vücutuna və onun bağlac şəklində, illət ə, bağlı olduğuna işarə edər, və keçmiş alimlərin baxışlarına deyir.

Bu mövzu haqda, sədra yorumcularından, müdərriş ağa əli zünuzi və ayrıca məlla məhəmməd hidəci, kitablarında müfəssəl şəkildə bilgi verərlər. Bu fərqləki bu bağlacları ləfzi ortaqlıq (iştirake ləfzi) olaraq ortaya qoyarlar.

3-sədra ayrı yazılarında «vücutə rabit və müstəqil» haqda danışar, məsələn əsfar, «birinci cild, üçüncü mərhələ» əhkam başlığı altında: sədra burada vücutə rabit in hərfi və naeti (bağlılıq) mənaların ortaya qoyar. Və bu haqda irad tutan alimlərə cavab verməyə çalışar.

-bu terminlərdən sonra vücutə rabit haqda sədra`çılardan bəzi yorumlar verilir:

11-2-sifət-rabitə, qanun məsələsi və vücade rabit

Cənab dinani [qaynaq 6; vücad rabit və müstəqil, s 6-15] öz nəzərini və əslində sədra`çı alimlərinin və yorumcularının fikirlərini yığcam şəkildə, sifət-qanun-vücade rabit və hüzeni bilim haqda verməyə çalışır. Demək olar bu kitab ən qapsamli və ətraflı fikirləri bu mövzu üçün bir yerə toplamışdır, bu üzdən, bu kitabda gələn düşüncələri incələmək və yanıtlamaq, əslində vücade rabit və hüzeni bilim haqda, sədra`çı fikirləri ortaya qoymaq deməkdir. Bu səbəblə təlaş olunur bu bölümdə, bu fikirlər əsas alınaraq və əlbətdə ayrı yazılarda işarə olaraq, müxtəlif yönələriylə incələnilib eleşdirilsin.

Cənab dinaninin fərziyələri: «şeylərə baxarsaq, hər tərəfdə sifətlərlə qarşılaşıırıq. Sifətlər, düşünməsi çətin qonulardılar, bəzən insan vəsvəsə olur onları gərçək dışı sansın, əlbətdə, rabitə və bağlantı haqda düşünmək dahada çətinidir, sanki bağlantılar (rabitələr) bir növiylə şeylərin arasında yer alıblar, əlbətdə sifət və rabitə məsələsinin çətin sanılması bu mənada deyil ki bu çətinlik cövhər(zat) haqqında yoxdur, onunda özünə xas çətinlikləri vardır. Ümumən bizim bilgilerimiz yaratıqlar haqqında yalnız sifətlərdən ibarətdir və əgər biz sifətləri bir mövcuddan ayırıb həzf edərsək, mövcuddan mütləqə bir şey qalmaz. 17inci yüzil filsufu leibniz (1646-1716) dünyanı birbirlərindən bağımsız monadlardan qurulduğunu önə sürdü, monadlar birbirinə nisbət müxtəlif mövqeyətlərlə, türlü şeyləri ortaya çıxararlar; buna qarşılıq, hegel (1770-1831) dünyanı yalnız bağlantılardan oluşduğunu sanırdı [qaynaq 6; s 10]. -cənab dinani bağlantı amilini mətrəh etmək üçün belə bir misal vurur: «bireyçilər (fa: fərdgəralar) buna inanırlar, toplum yalnız fərdlərdən (bireylərdən) oluşar, halbuki toplum bireylərlə birlikdə toplumda olan bağlantılardan oluşar, ünlü gestalt (geştalt) teorisi bu məsələyə daha çox takid edər, bu teori əsasında bir toplumun toplam gücü onun bireyləri

nin toplamından daha çoxdur. Bu əsasda demək olar toplum, bir rəbt (bağlac və bağlantı) həqiqətinə malikdir» [qaynaq 6; s 9].

Dinani belə idamə verər guya «islami filsuflar [mənzur sədra`çı hikmətçilər] orta yol seçərək, həm bağlantı (rəbitələri) nəzərdə aldılar və həm rəbt`in tərəfeynlərini. Onlar həm vücade rabit məsələsini, və ayrıca vücade müstəqil məsələsini önəmsədilər. Əlbətdə vücade rabit məsələsi, sifət və bağlantı məsələlərindən daha qarmaşıqdır, ama islami hikmətçilər bu çətinliyin öhdəsindən gələbildilər və onların bu haqda inancları o qədər dəqiq və zərifdirki insanı təəccüb ləndirir [qaynaq 6; s 10].

[diqqət olunmalıdır sədra`çı hikmətçilərin, nəhayətində, müstəqil vücuddan mənzurları, vacib ülvücad; və vücade rəbtdən mənzurları bağlantılar məqamında olan yaratıqlardır dır].

Cənab dinani idamə verər: «bilim və fəlsəfə aləmində, vücade rabit məsələsinin önəmini bilmək üçün, yasa və qanun haqqında bilgimizin olması lazımdır. Təbiətən biz, bir sıra yasalar tanıyırdıqki heç kəs eyləyə bilməz onların önəmindən gəfil olsun, qanun Elə şeydirki onunla bilim vücuda gəlir və texnologinin vücudu ona bağlıdır, əgər doğəl və riyazi qanunlardan yoxsun olsaydıq, yabanı heyəvanlardan fərqimiz olmazdı. Və əgər desəkki biz həyatımızda qanundan daha önəmli şey tanıyırdıq, mübaliğə olmayacaqdır» [qaynaq 6; s 11].

«bir dəfədə olmuş olsa bu sualı özümüzədən etməliyik yasa və qanun nədir? Ətrafımız bir sıra şeylərlə doludur, onlar bəlli məkanda və zamanda yer alaraq dəyişimə tabedilər. Ayrıca onlar münfərid və tək olaraq vardılar, məsələn filan şəxs, dəqiqən filan şəxsdir və nə ayrısı, bu dağ, bəlli bir dağ dır və nə ayrısı». [qaynaq 6; s 12]. «ama bu dünyanı təşkil verən çoxlu münfərid əşyadan başqa, qanun da vardı, ama söylədiyimiz şeylərin xüsusiyyətləri, qanunda yoxdur. Məsələn bir riyazi qanunu məkana və zamana sığmaz, qanun məkan və zaman ötəsindədir, hər yerdə eynidir, ayrıca (üçüncü olaraq), qanun, dəyişimə tabe deyil, 2

ilə 2nin toplamı 4 edər, bu hökm həmişəlik və bütün kayinatda belədir. Ayrıca qanun münfərid deyil gənəl dir [qaynaq 6; s 13].

«qanunun dördüncü xasiyyəti onun zəruri və zorunlu olmağıdır, yəni olduğu şəkildən başqa şəkildə olamaz, [məsələn $2+2=4$ heç yerdə dəyişməz].» [qaynaq 6; s 14].

«mümkündür insan belə fikirləşə, qanunlar, insan zehninin hasilidir, dünya yalnız şeylərdən təşkil tapıb və orada qanun yoxdur. Belə fikir insanı veil quyusuna və səfsətəyə salar, halbuki, qanun Elə şeydir ki insandan bağımsız, insan xaricində varlığı vardır, qanun insan tərəfindən xəlq olamaz, bəlkə insan tərəfindən tanınar. Demək olar islami hikmətçilər vücade rabit məsələsini incələməklə və onu tanımaqla qanun senxindən olan varlığı aydın latdılar. Sədrulmutəəlləhin o şəxslərdən iydi bu haqda önəmli araşdırmalar apardı, sonrada təqibçiləri o yolu idamə verdilər». [qaynaq 6; s 15].

-eleşdirilər:

-səfət qonusuna artıq açıqlıq gətirmək üçün, və xüsusən də məkan və zamanın, cismin sifəti kimi olaraq, ilkcə bu haqdad bir mətləbə işarə etməkdə yarar vardır.

Boyut, zaman, və məkan məsələsi, tarix boyu sürəcində, Elə bir klişei və səmbolik bilgi halına gəlibdir ki, hər kəs belə inanır guya zaman, məkan və buyutlar, özləri müstəqil mövcudlar dılar və qalan yaratıqlarda o mövcudların müxtəlif yerlərində qərar taparaq hərəkət edirlər, halbuki zaman və məkan o biri yaratıqların dəyişim sürəclərinin insan zehnində görünüm ləridir, insanlar, dəyişimləri daha iyi qavramaq üçün bu qavramları zehnlərində yaradıblar.

-örnəgin, biz zehnimizdə məsahət qavramını, digər yaratıqların üzey və səthinin genişliyini bilmək üçün düzəltmişik, Elə deyil ki məsahət özü bir yaratıq olsun və cisimlərin üzey ləri o zərfin içində otursunlar.

Bu illətə xatır bir sıra oxuyucular, zaman məkan kimi qavramları, idrak etməkdə zorluq çəkərlər, dəqiqən idealistlərdə bu zorluqdan və daha

doğrusu, bucür bilgi boşluğundan yararlanaraq özlərinin, gərçəkdışı fikirlərini ora doldurmaq istərlər.

--**sifət məsələsi**: cənab dinani'nin sözlərində ilkcə sifət-bağlantı (sifət-rabitə) məsələsinə vurqu vurular, bu vurqu Elə haldadırki guya sifətlər və bağlantılar müstəqil vücudlar kimi, dış dünyada vardılar, halbuki belə bir yaratıqlar yalnız bizim zehnimizin ayırmaları və soyutlamalarıdır, sifətlər şeylərdən ayrı bir yaratıq deyildilər. Şeylər, bütün sifətəliylə birlikdə o şeylərədilər, məsələn Elə deiylki deyək, suyun bir sifəti maye (sıvı) olmasıdır, bir sifəti duruluğudur, bir sifəti rəngsizliyidir, bir sifəti sıfır dəma altında buz bağlamasıdır, və ya 100 dərəcə dəmanın üstündə buxara dönüşməsidir və ya bir sifəti budurki məsələn yağla qarışmaz və ya odu söndürər.

Bütün saydığımız bu sifətlər ayrı ayrı mövcudlar deyillər, su bütün sifətəliylə birlikdə su adlanır, sifətlərin ayrımı yalnız bizim zehnimizdə olaraq, və onları soyutlayaraq, dünyanı daha aydın tanımamız üçündür, ama əgər soyutlama sayağında ayırdığımız müxtəlif sifətləri, sonrada durub müstəqil yaratıqlar kimi sunarsaq, onlara təəccüblənərək, və hətta tapınaraq yürüyərsək, buradadırki zehni yaratıqlar içində gərçəq olub idealismə, dalısıcada dünyanın puçluğuna və yoxluğuna inanarıq.

11-3-bağlantı (rabitə) məsələsi

Bağlantı və ya rabitələrə gələrsək, məsələ dahada qaranlığa girər, cənab dinani, bağlantılarla, güc məsələsini və ərstucu dillə desək etgiləmə və etgilnəmə (fel və infial) məqulələrini bir-birinə qarışdırmaqdadır [bu haqda `mişel foko`nun qüdrət və rabitə məsələsinə rücu olunabilir, `mişel foko` bu mövzunu realisti bir tutumla ortaya qoyar].

Yaratıqlar şərayitə görə ya etgiləyir və ya etgilənir, bu məsələ idealisti şəkildə, bağlantı adıyla əlaqəsi yoxdur, bəlkə eynən sifətlər kimi şeylərin bölünməz parçalarıdır, ayrı deyişlə həman sifətlərdir. Məsələn bir cisim (su və ya dəmir və ya ayrı şey), 50 santigrad dəmada olarsa, əgər aşağı

dəmalı mühitdə (məsələn 20 dərəcəlik mühitdə) yer alarsa, öz isti sindən mühitə verər, və əgər yuxarı dərəcə mühitdə (məsələn 80 dərəcəlik mühitdə) yer alarsa, mühitin istisindən özünə alar, bu xüsusiyyət (indiyə kimi tanıdığımız), bütün şeylərin ayrılmaz xüsusiyyətləridir, və əslində şeylər bu xüsusiyyətlərlə birlikdə həman şey tanınır və Elə deyil ki bu cür etgiləmə və ya etgilənmə, xüsusiyyətləri ayrı və müstəqil şeylər olsun.

Cənab dinaninin söyləmi ilə bu məqulələri bağlantı adıyla tanısaqda məsələnin əslində heç bir fərq yaranmaz, durum və qonum kimi, bağlantı (və ya vücade rabit) deyə bir mövcudumuz yoxdur. Onlar bizim zehnimizin yaratdığı fikirlər olaraq şeylərin müxtəlif cəhətlərini tanımaq üçündür.

Yenə də əgər cənab dinani məsələn çəkim kimi məsələləri bağlantı adlandırırsa, yenə də yanlış olacaqdır, çünki bütün cisimlər, çəkim gücəlrəyə, miğnatisi xüsusiyyətələriylə birlikdə o şeylərdilər, bu mövzu bağlantı sözüylə tanınmaz, hər cisim müxtəlif dəmalarda özlərindən bəlli miqdarda işın saçır, bu mövzu nə bağlantıdır və nə ayrı, müstəqil və bağımsız bir sifətdir, bu xüsusiyyətlər şeylərin əsl və ayrılmaz parçalarıdır. Və yalnız bizim zehnimizdə soyutlanıb ayrı adlarla tanınırlar, buda bizim təbiəti daha iyi tanımağımız üçündür və təbiətdə rabitələr olaraq yaratıqlar halında gərçəklikləri yoxdur.

11-4-qanun məsələsi

Qanun məsələsinə gələrsək məsələ dahada ilginclik və maraqlı olur, sədra`çı yorumcular, açıq aşkara, əflatunculuğa və mosol dünyasına yönəlməklər. Qanunu, zamansız, məkansız və dəyişməz mövcud kimi mərifə edib tanıtırlar, əcəba mosol dünyası yenidən isbatlanmağa çalışılır? Və özündə yanıbaşımızda və ətrafımızda ortaya çıxır?

Sədraçı yorumcular, qanun məsələsini, ərəstu məqulələrində olan durum (vəz) və qonum (əyn) məsələləriylə xilt etməkdədilər. Bir yaratıq ayrı yaratıq üzərində ona nisbət durum və qonumuna görə, müxtəlif etgiləmə və etgilənmə lərə məruz qalacaqdır. Bir qab su, əgər günəş işıqlarının və

ya atəşin önündə və yaxınında yer alırsa qızışacaqdır və həтта qaynayacaqdır, ama əgər kölgədə yer alırsa sərin qalacaqdır. Bu olaylar o bardağın durumuna və qonumuna görə dəyişir. Bizlər bu durumları tanıyaraq və bu yaratıqların durum və qonumlarını təcrübə əsasında tanıyarsaq zehnimizdə bu halətlərə qural və ayrı adıyla qanun yarada bilirik və ondan faydalana bilirik.

Burada biz, o yaratıqların durum və qonumlarını tanımaqdan başqa bir iş görmürük, yəni bizim ortaya çıxardığımız qanun və yasalar, şeylərin durum və qonumlarını bəirləməkədən və tanımaqdan başqa bir şey deyildir, yuxarıda söyləndiyi kimi, Elə deyil ki bir şeyin durumu, özünə xas və müstəqil yaratıq olsun, və o şeydə gəlib o durum və qonumda yerləşsin, burada durum deyə müstəqil bir şey yoxdur bəlkə durum bir şeyin xüsusiyyətələriylə birlikdə olan o şeydir. Yəni bir şeyin durumu və qonumu, bizlərə nisbət və bizim zehnimizdə olan bir şeydir, və o şeyin bir sıra xüsusiyyətlərinə biz o adı veririk.

-insan üçün və ya daha gənəl anlamda toplumda olan qanun və yasalara gəlincə məsələ fərqlidir və bir deyişlə daha qarmaşıqdır, və əlbətdə fərqli olmağına rəğmən yenə də durum və qonum sənkindən ayrı bir şey ortada yoxdur, ancaq toplumda insan iradəsi və daha aydın desək insan özgürlüyü araya girməkdədir. Bu mövzunu hər cür düşüncə sistimində söylərsək eyni mövzu ortaya çıxar, dinsəl bir dillə söylərsək, tanrı insana öz gücündən verərək insanı özgür və iradə sahibi olaraq yaradıbdır. Və əgər doğaçı bir dillə desk, insan evrim sürəcində, belə bir gücə qovuşubdur.

Insan, iradəyə sahib olaraq, şeylərin qonum və durum yerlərinin bəirlənməsində dəxalət gücünə sahibdir və onları dəyişdirmə gücünə malikdir, insan toplumuyla, cansız şeylərin haqqında söylənən durum-qonum məsələsi və ayrıca qanun məsələsi və onların fərqlənməsi, eyni sənxdən olaraq yalnız insanın özünəndə bu işə qarışabilməsindən qaynaqlanır. İnsanlar öz aralarında bir sıra qanunlar yaratmaqla yeni bir yaratıq və mövcud yaratmırlar bəlkə əslində insanların bir-birinə nisbət

durum və qonumlarını bəlli etməyə çalışır və ayrıca insanların digər şeylərə nisbət və yenədə şeylərin birbirinə nisbət, durum və qonumlarını bəlləməyə çalışırlar. Təbiətən insanların birbirlərinə və şeylərə durumları dəyişdiyində onların qazancları və zərərlərinin də miqdarı yəni kəmmiyyəti dəyişə bilər.

Qanun haqda ayrı bir məsələyə də işarə etmək gərəkdir: cənab dinaninin deyişinin tərsinə, dış dünyaya kəsin şəkildə höküm sürənlər, qanunlar deyildir, bəlkə insanların və ya maddi şeylərin güc və özəllikləridir ki o biri şeylər və ya insanların durumlarını bəlli etməyə səbəb olurlar və böyük dəyişimlərə səbəb olurlar, yəni əgər bu cür ağırlıqlar, etgilər, güclər və yetənəklər olmasaydı, qanondan danışmaqda yersiz olacaqdı, ayrı deyişlə bu qanunlar deyişməyə dəyişikliyə səbəb olurlar bəlkə şeylərin və imkanların böyüklüyü və gücüdür. Siz bir hakimiyyət mövqeyində olsanız və hər nə qədər güclü bir qanunda çıxarsanızda, əgər güclü şeylərə və imkanlara malik olmasanız və onların durum və qonumlarını düzgün tanıyıb qonumlandırma bilməsəniz, sizin qanunuz heç bir işə yaramayacaqdır.

Cənab dinani səfəhə 15 də belə deyər «qanun insan tərəfindən xəlq olamaz, bəlkə insan tərəfindən tanınar.» bu sözün tərsinə, kəsin halda deyər bilirik, qanun yalnız insan tərəfindən qoyulur, ayrıca bu qanun deyişməyə tanınır bəlkə şeylərin birbirinə görə (nisbət) durumları və təsirləridir ki tanınır, və o durumlar və təsirlər əsasında qural və qanunlar qoyulur. Əlbətdəki əgər ortam və çevrə düzgün tanınarsa, qanun da düzgün qoyularsa, o əsasda əməllərin də düzgün təsiri olacaqdır, amma bilgisizliklə bir qural və qanun qoyulursa, yavallıq dan başqa sonuc verməyəcəkdir.

Ayrı bir misal olaraq, günəş sistemi (mənzüməyə şəmsi) haqda bir məsələyə işarə edərsək mövzu daha çox aydınlıq qazanar.

-bətləmyus'un yer mərkəzli dünyası və kopernik'in günəş mərkəzli dünyası bu mövzunun ən iyi örnəyidir. Hər iki dünya sistemi fərqli təməl və əsaslara dayanmasına rəğmən, bir çox məsələləri, eyni diqqət və həl etmə qabiliyyətinə sahibdirlər. Bu sistemlər əsasında, **xusuf** və **kusuf**lar eyni

diqqət lə öngörülə bilirlər, təbiətən bir çox uzay məsələsində vardırkı, bətləmyusi sistim onları həl etməyə qadir deyil, və məcburən koperniki sistəmdən yaralanılır. Burada demək istədiyim söz budur, bu iki sistimdə, müxtəlif qanunlar hakimdir, ama kusuful və xusuful kimi məsələləri eyni diqqət lə çözə bilmə imkanına sahibdilər, bu üzdəndə burada qanun məsələsi əsl deyil bəlkə cisim və şeylərin qonumlarını birbirinə nisbət düzgün və dəqiq tanımaq şərtidir və əsasdır.

-ərəstu məqulələrində bu mövzu üçün örnək olabilir, uzun zaman gərək doğuda və gərəkse batıda bütün alimlər, islami filsuflardan tutub sədra`çı hikmətçilər, belə fikirləşirdilər, varlıq qavramları, on məqulə dən ibarətdir, və xüsusəndə sədra`çı hikmətçilər belə düşünürdülər, bu məqulələrin hamısı əvvəliyə məqulatdandır, halbuki indi görürük bu məqulələr bizim sorunlarımıza cavab verəbilmir və məcburən kant`ın ortaya qoyduğu məqulələrə rücu edirik, müsəlləmənin gələcəkdə daha qapsamli məqulələr də ortaya çıxabilir.

11-5-riyazi məsələsi

Riyazi məsələsinə gəlincə təbiətən mövzu tarixi bir hərəkət sürəcində daha çox klişə ləşmiş haldadır.

-oqlidosi həndəsə: oqlidosi həndəsə, müstəvi sətəhdə və bəlli başlı neçə ilkə üzərində qurularaq insanlıq alminə böyük yararları olubdur, indiki aləmdə rimani və lobəçefeski həndəsə, üç boyutlu və hətta daha çox boyutlu uzam ortamını nəzərə alaraq ortaya çıxar, bu qurallar və nisbiyyət teorisi, və ayrıca zaman və məkanın inhinalı olması əsasında, nə müstəvi səthimiz vardır və nə oqlidosi həndəsə sinin quralları düzgün və keçərlidir. Buna baxmyaraq ki yenədə bəlli fərzlər və qoşullar əsasında oqlidosi həndəsəsi dünyamızın böyük sorunlarını və məsələlərini həl etməkdədir və Elə sanılır dicital dünyanın böyük ölçüdə ilərlə məsinə qədər yenə də varlığına dəvam edə cəkdir. Yuxarıdakı söz bu mənədadırkı bir qural və qanun hər nə qədər uzun müddət keçərlı olsada keçicidir və gələcəkdə daha ətraflı qayda qanunlar ortaya çıxacaqdır. Buradakı sözün

özəyini belə vermək olar, qurallar insan tərəfindən, və bəlli fərzlər əsasında düzələn qəziyələrdir. Bu qurallar oqlidosi həndəsə kimi, hətta gərçək olmayan və yalnız insanın zehni fərzləri olaraq, fərzi müstəvi səfhə üzərində qurula bilir. Təbiətən bu qurallar hər nə qədər gərçəkliklə daha çox bağdaşa bilsə daha isabətli və daha çox qalıcı olabilir.

-onlu sayı sistimi və ayrı ayrı sayı sistemləri: cənab dinani bu sözü mətrəh edər, bir sıra qanun, formul və qurallar bütün kainatda və zamanlarda dəyişməz olaraq eyni dir, ama cənab dinani bu mövzu diqqət etmir ki bu qurallar deyil ki dəyişməzdir, bəlkə bu bizim zehnimizdir ki bəlli bir zaman içində dəyişməz və qalıcı görünür, və əlbətdə biz hətta zehnimizi də meyar tutarsaq bu məsələ də rahatlıqla çözümlə bilir və onunda zaman içində dəyişgən və mütəğəyyir olduğunu görəbilirlik. Və elə deyil həmişə 2 artı 2 nin hasili 4 olsun.

Məsələn ikili sayı sistimində, 2 artı 2, 100 eylər, və ya 8 lı sayı sistimində 5 artı 5, sayıca 12 eylər¹. Şayəd bizim əllərimizin və ya ayaqlarımızın barmaq sayıları on olduğu üçün ilk zamanlar fikirləşdiyimizdə, onlu sayı sistimini qurduq və nəhayət böyüdüb bu günə yetirdik, və əgər bir əlimizdə yaranışca dörd barmağımız olsaydı, böyük ehtimalla dördlü və ya səkkizli sayı sistimini quracaqdıq, və ya əgər hər əlimizdə altı barmağımız olsaydı şayəd 12li sayı sistiminə keçərdik. İndilikdə onlu sistimə Elə alışmışıq ki onu əbədi və əzəli qanun və qural kimi sanırıq və fikr edirik tanrı yalnız onlu sayı sistimini yaradıbdır. Və o sistim də əzəli və əbədi olaraq düzdür.

Mümkündür bu haqda biri belə diyə, 2 artı 2, 4 eylər, nə fərq edər hasil məsələn türkcə də dörd, farscada çahar, və ingəlisce də four deyilsin və ya ikili və ya səkkizli sistimdə ayrı bir ad və ya sayı ilə bəlli edilsin, ama burada mövzu, sadəcə dil fərqliliyi və ya sayı sistimi nin fərqliliyi deyil,

1-Riyazi cəhətdən bir sistimin sayılarını, onlu sistimə təbdil etmək üçün, sol tərəfdən rəqəmləri, belə əməl edərik, məsələn ikili sistimdəki 100, onlu sistimdə bununla bərabrdır: $(1*2^2+0*2^1+0*2^0=4)$ və səkkizli sistimdə 12 bununla bərabrdır: $(1*8^1+2*8^0=10)$.

bəlkə mövzu zehin yapısı və quruluşunun fərqliliyidir. Müsəlləmən insan zehni bir ayrı yöndə gəlşsəydi daha ayrı bir sistimlə qarşılaşa bilirdik.

Bu haqda sonuc kimi buna işarə etmək olar, riyazi qurallar, eynən həndəsə və məntiq də tanınmış qurallar kimi, insan zehninin çevrə təbiətinə uyğun biçimdə tətbiq vermiş qurallardır və təbiətən ayrı bir şərayitdə və uzay ortamında, dəyişimə uğrayabilir. Beləliklə bunada işarə etmək mümkündürki qanun haqqında zərurilik məsələsində anlamsız olur, qanun bizim zehnimizdə şərayitə görə dəyişəbilər və onun əbədəyən bəlli şəkildə ortaya çıxmasının zəruriliyi və zorunlu olması anlamsız bir şeydir.

-ayrı bir örnək, müxtəlif kəltürəl və əxlaq sistimləri haqda vermək olar: hər bir toplumun bəlli şərtlər əsasında və hətta müxtəlif iqlim şərtləri altında və müxtəlif inkişaf və gəlşmə dönəmlərinin şərtləri altında, özünə xas əxlaq və kəltür ilkələri vardır, əgər bir ortadoğu kəltürünün ilkələrini, məsələn iskatlənd, sued və ya hətta latınamerika toplumlarında (gəlşmiş və ya gəlşməmiş toplumlarda) uyqulayarsınız, kamilən tərs bir təpkiylə qarşılasarsınız və yenədə əgər bəzi batı qurallarını ortadoğu toplumlarında uyqulamaq istərsəniz quşqusuz böyük əksüləməllə qarşılaşmaq qaçınılmazdır, belə örnəklərlə tarix boyu və özəlliklə yeni dönəmdə çox yerdə qarşılaşmaq mümkündür. Yəni kəltürəl və dınısl alanda bəlli paradigmlar (paradaymlar), birbirləriylə fərqli olsalarda bəlli toplumlarda düzgün qayda qanunlar sayılır. Və tərsinə ayrı bir toplumda yanlış sayılabilir.

Bu misallara tay bütən fəlsəfi qurallar və yontəmlərdə bəlli sahalarda geçərlilik qazanabilir, yəni hər məkan və zamanda birbirindən fərqli qayda qanunlar geçərli olabilir, bugün doğru tanınan qural və qanun yarın yanlış olabilir və ya tərsi yöndə doğru olabilir və ya yenilənəbilir. Təbiətən onları düzgün və dərin tanımaq, orada işlənən qayda qanunlarında işlənmə sahalarını tanımaq deməkdir, və beləliklə idealisti fikirlərdən və inhirafa düşməkdən qaçınmaq deməkdir.

-karl popper və yanlışlanabilirlik və ya ibtalçılıq teoris: karl popperin ibtalçılıq teoris əsasında heç bir qayda, qanun, formul və quralı tam

doğru olabilməz, və əgər Elə sanılırsa ki bir quralın sınıanmağa ehtiyacı yoxdur demək olar o qural və qayda keçərliliyin əldən veribdir. Bu əsasda bütün qanunlar və qurallar keçicidilər və hər zaman yenilənmələri gərəyir. Bu haqda eleşdirəl realism bölümündə daha geniş bilgi verilmişdir.

--yeri vardır mövzunu daha geniş ortamda aydınlatmaq üçün «cəvizçi fəlsəfə tarixi»ndən qısa bir bölüm vermiş olam.

11-6-platun və idealara tapınmaq və hikmətçilər

Pəlatonun idealar teorisi əsasında, insanlar və özəlliklə əflatunçu bilginlər bir tərəfdən, totaliter hakimlərin və özəlliklə dini yönəticilərin məşruiyyətini sağlayarlar. İkinci və daha önəmlisi, özlərinin və bütün insanların yaratdığı qavram və ideaları, dəyişməz sanaraq və onları əbədi ləşdirərək, bir məcmuə və bağlam içində, mütləq ruh şəklinə gətirərlər və ona tapınarlar. Yəni insanlar əflatun dönəmi ilk dəfə olaraq özlərinin yaratdıqları məfhumları, dilsəl qavramları, tapınmağa və pərəstiş etməyə başlarlar və əlbətdə sonralar tək tanrıya inansalarda, mosol dünyasının dilsəl qavramları yəni zehni yaratıqları, uqul-e ərziyə şəklində qutsal yaratıqlar kimi dini məfkurələrdə özünə yer açar, və indilikdə də içimizdə yaşamaqdadır.

-mosol və ya idealar teorisi: əflatunun idealar dünyası və ya mosəl dünyası, gərçək dünyanın ötəsində yer alaraq əzəli, əbədi və dəyişməz qavramların dünyasıdır, yəni idealar və mosollar, duyusal dünyada, kopiya yada surətlərini gördüyümüz nəsnələrin, əzəli-əbədi ilk örnəkləri və ya hörüntüləridir. Örnəyin gözəl bir qız, gözəllik ideasının bir kopiyasıdır. Platona görə, biz bu qızın gözəl olduğunu ancaq gözəllik ideasını bildiyimiz və qızın gözəllik ideasından pay aldığını fərq etdiyimiz üçün söyləyəbilirik. Əflatuna görə, idealar, gərçəklik və dəyər dərcəsi baxımından görüntülərin, və duyusal şeylərin çox yüksəyində dilər; bir idea, somut varlığın, tikəl nəsnənin ilk model və ya ilk örnəyidir.

Əflatona görə bizim ruhumuz idealar dünyasında yaşayaraq sonra bu dünyada bədənimizə hülul edər və maddə ilə təmas tapdığı üçün idealar dünyasının bilgilerini unudar, ruh, bu dünyada özəl hallarda o bilgilerin bəzi lərini xatırlayar.

Əflatunun idealar teorisi əsasında seçkin qrup teorisi düzələr.

Seçkin qrup teorisi: bu teori karl popperin «açıq toplum və düşmanları» kitabında verilir. Popperə görə insanlıq tarixi, iki qrup arasında mücadilədən ibarətdir, bir tərəfdə özlərini seçkin qrup və seçkin xalq sananlar, digər tərəfdə xalq və demokrasi yanlıları var, onlar toplumu yönətmək və ona hökumət etmək üçün dayıma mücadilə etmişdilər, popperə görə, əflatun əski yunan toplumunda (30tiran) imtiyazlı ailə üzvlərindən olaraq, onların hakimiyyətini teorizə edər, mosol dünyasını yarardər və seçkin xalq teorisini (the choozen people) ortaya qoyar. Əflatuna görə seçkinlər, idealar dünyasıyla irtibatda olaraq, özəl imtiyazlara malikdilər, bu üzdəndə onların hakimiyyətlərinin məşruiyyəti vardır.

İnsanların özlərinin düzəltdiyi qavramlara tapınmaları: əflatunun mosol və ya idealar dünyası, o zamana qədər insanların yaratdığı qavramların qutsallaşdırılması deməkdir, və beləliklə insanlar ilk dəfə olaraq özlərinin düzəltdiyi və yaratdığı idealara qutsal durum düzəldərək onları tapınmağa başlarlar.

Burada önəmli məsələ bundan ibarətdirki, insan bucür teoriləri düzəldir, ama özlərinin orada ki yerini unudur, və düzəltdiyi qavramları əsl, əsil və isalətli bilərək, özünün varlığını və düşüncəsindən qaynaqlanan güc sahalarını etibari və fər bilir, və qurduğu oyunun içində gərq olar, və fikr edər o oyunu digərləri və qeyr maddi və insan sahasından xaric də olan güclər və ünsürlər qurubdular. Əlbətdə burada diqqət olunmalıdır bu sözün mənası bu olmamalıdırki insan yalnız öz düşüncəsində bu teoriləri, hər şeydən bağımsız halda qurubdur, bəlkə bu mənədadır, insan, müxtəlif təcrübələrə və bir sıra gərçəkliklərdən alıntılar alaraq o teoriləri qurar ama özünün o teorinin bir parçası olduğunu unudar və o gücləri bütün hər şey olaraq görər və özünü heç bir şey qonumunda sanar.

Bu üzdəndə bu teoriyə inananlar, təlaş edirlər özlərini müxtəlif yollarla, mincümlə tanrının xas bəndəsi olmaqla və ya xəlsə aləmində və ya yuxuda ilham yoluyla, və ya özəl insanların əl ilə içki içməklə, və ya hətta özəl eyitimlə, bu aləmə bağlansınlar. Ayrıca bu teori, şühud qavramında başlanışı sayılar, bu teori sonralar, türk filosofu söhrəvərdi tərəfindən ən iyi və məntiqli bir biçimdə gəlişdirilər, buna baxmayaraq ki bəzi ləri tərəfindən inhirafi şəkildə yorumlanar.

İdealar dünyası və böyük makina sistemi: bucür düşüncələrin sonucunu daha iyi anlamaq üçün bu haqda tarixi bir məsələyə işarə olunur. bu düşüncə sistimində, insanların, sonradan yaratdığı qavram və idealar və şeyləri, nəzərdə tutarsaq (məsələn bilgi sayar və ya uçaq və robot), yenədə əflatunca onların göydə, öncə dən var olmuş olması, və sadəcə sonralar insan ruhları tərəfindən xatırlanmasını nəzərdə tutarsaq, demək olar bu teori əsasında, aləm, öncədən bəirlənmiş bir mekaniki makina və məkaniki sistim şəklinə gəlmiş evrən olaraq görünər. Necəki sonralar bu evrən, kopernik, galilə, laplas da böyük mekaniki makina olaraq ortaya çıxar və bunun yanında, oqlidosi həndəsə və riyaziyyat da, müstəvi səfhə də mütləq həqiqətlər sanılaraq əbədiləşdirilər. Əflatunun dəyişməz ideaları əslində pozitivizmin dəyişməz evrənsəl qurallarıyla eynidir, və həman şəkildə ki marks, hegel'in ruh diyalektikini öz deyişilə baş aşağı edərək diyalektik materyalizmə dönüşdürər, ona tay, komt`da əflatunun dəyişməz idealar dünyasını baş aşağı edərək, evrəni böyük makinanın dəyişməz qurallarına və bəirli nədənsəllik qurallarına dönüşdürər, və pozitivizm əmələn tək bir həqiqət kimi sanılaraq ona tapınılar. Və sonrada bu qayda eynən toplumsal ortama və yaşayışada tətbiq etmək istənər.

İdealar dünyası və cəbrçilik: maraqlı məsələ buradadır, necəki batı dünyasında, dünyanı böyük makina kimi görmək əmələn bir növ cəbrçiliyə və determinizmə dönüşər. Əmələn şərq dünyasındada, ayrılıqçı kəsimin içində, idealisti düşüncə lər sonucu, bir növ cəbrçilik hakim olar

və ikinci bölümündə gördüyümüz kimi, bu mövzu ən çıplaq şəkil ilə fars ədəbiyyatında yansıyır.

Əlbətdə bu iki axım arasında böyük fərqlər olduğunu unutmamaq lazımdır, batı determinismi hər nə qədər böyük makina sistiminə inansada onu daha çox insan xaricində olan varlıqlar üçün uyqlar, bu sırrları çözməyə və illiyət yasalarını sonuna qədər bulmağa, insana, mütləq güc və yetənək tanıyır, yalnız sonralar teorik olaraq bu görüş inhirafa çəkilərək, marksizm görüşündə, topluma və insana uyqulanmağa başlanar və insanı da cəbri qədərə məhkum olduğu sonucunu çıxarar. Ama ayrılıqçı kəsim içində cəbrçilik, insan xaricində olan varlıqlardan çox, insanın özü üçün uyqulanar, və varlıq içində, heç bir illiyət yasasına qail olmayaraq, insanı da mütləq halda cəbrçi bir qədərə məhkum olduğunu önə sürər.

-hərfi mənalar və vücade rabit : əflatun mosol dünyasını teorizə etməklə əslində, insanların yaratdığı qavramlara yeni bir duruş və qonum tərifləyərək onları qutsallaşdırmağa başladı, demək olar islami fəlsəfənin ardından gələn qəzali, və sədra`çı hikmətçilərdə həman yolda yürüyərək, və dil uyununa söykənərək, bir sıra hərfləri və bağlaclara yeni mənalar tərifləyərək onları dolayılı yolla qutsallaşdıraraq, onların vasitəsilə, idealisti düşüncələrini, bütüncüllük doğrultusunda ortaya qoymağa çalışarlar. Demək olar bu tərz, bir növ ilə kabalim və hürufilik yöntəminin idaməsi olaraq görünə bilir, oysaki kabalism və hürufilik daha çox ədəbi və dini ortamda ortaya çıxar ama hərf-bağlac odaqlı dil oyunu, hikmətçi və fəlsəfi geyimiylə sunulmağa çalışılar.

-sədraçı fəlsəfənin əflatuna doğru geri dönüşü: sədra`çı fəlsəfə, demək olar bir növ geri dönüş fəlsəfəsidir, belə ki islami fəlsəfə, islamiyətdən sonra 3.-4. Yüzlərdə əski yunan fəlsəfəsinin yönündə ilərləmə sağlayaraq, sonralar ibn rüş`dün təşəbbüsləriylə qərbdə yoluna dəvam edər, ama şərqdə, ayrılıqçı fəlsəfə çərçivəsində, və səmbol kimi tanınan

qəzali axımının etgisi altında durma nuqtəsinə gələr və sədra`çı fəlsəfə adıyla, əflatuna doğru bir geri dönüşə keçər.

İdealismə yönəlik bilim qarşıtlığı: cənab dinani 15inci səfhdə belə bir söz ortaya qoyar: «bilimsəl qanun, nədir? Və onun varlıq senxi və türü, nədir?» bucür məsələlər haqda, batılı bilginlər çoxlu araşdırmalar aparıblar, ama islami bilginlər bu qonulara toxunmayaraq, əvəzində vücade rabit və müstəqil haqda, onları dərinləməsinə incələyib və araşdırıblar, və bu haqda Elə dərinə gediblərki hər düşünürü təəccübə və heyranlığa salır və sədrülmütəəllehin də bu araşdırmacılardan biridir. Və bu kitabın sahibi [yəni aqay dinani] bu önəmli məsələyə vaqf olaraq bu haqda olan məsələləri incləməyə başlar»¹.

Cənab dinani ayrıca belə bir etirazda ortaya qoyar, yəni müstəqim və qeyrmüstəqim halda bu sözü ortaya qoymağa çalışır: niyə batılı bilginlər bu önəmli məsələlərlə uğraşmırlar? Bu səbəblə ki onlar bu yetənyə və gücə sahib deyillər.

Bu sözlərlə cənab dinani etiraf edirki sədra`çı alimlərin bilim məsələləriylə işləri yoxdur və bütünüylə idealisti olan və gərçliklə heç bir əlaqhsı olan vücade rabit kimi qonularla uğraşıblar.

Fəlsəfədişilik və popolisti sözləri: cənab dinani 17inci səfhə də belə yazır: «burada belə bir sual ortaya çıxır, aya bu dünyada bir şey tapmaq mümkündürki hər cür rəbt və təəllüq dan (bağlantıdan) boş olsun, onlarki gərçəkcidir bu suala mənfi cavab verərlər».

Bu söz, mütədavil amiyanə dildə eyləyəbilər özünə təsdiq edənlər tapsın, ama fəlsəfi dildən uzaq görünür, cənab dinani fəlsəfi olan «fel və infial» kimi sözlərin yerinə «rəbt» sözünü işlədir ta sonra bu sözdən yola çıxaraq onu müstəqil mövcud kimi sunsun və varlığın təməməən yoxluq olduğunu isbatlasın, əgər dinaninin sözünü fəlsəfə dildə yazmaq istəsk belə

1-برای حل این مسئله که قانون علمی چیست و سنخ هستی آن چگونه است... [دینانی، صفحه 15-16]

yazardıq: «aya bu dünyada bir şey tapmaq mümkündürki hər fel və infial dan (etgiləmə və etgilənmə dən) boş olsun.»

Sədra fəlsəfəsində dünya vücade rabit (bağlac)dan başqa bir şey deyil

Dinani kitabının 20inci səhəsinə sözün canın söyləyir¹: vücade rabit (bağlac) sədra yazılarında böyük önəmə sahibdir, o dünyanı, tanrıya nisbət «məhz bağlantı» kimi görər, onun nəzərində dünya bütün cövhərləriylə və ərəzləriylə, sirf bağlantıdır, heç bir bağımsızlığı yoxdur, müstəqil olan yalnız tanrıdır, odurki həm «fi nəfsə» həm «lenfsə» və həm «benəfsə»dir. Vücade rabit, nə «fi nəfsə»dir nə «lenfsə» və nə «benəfsə». onlarkı gramerlə tanışdılar, kələmə nin üç qism «sözcük, eyləm, hərflər» olduğunu yaxşı bilirlər. Və bilirlərki hərflərin özlərindən heç bir anlamları yoxdur, onların mənalrı yalnız qeyrdə dir. [qaynaq 6; dinani20]

Eleşdiri:sədra fəlsəfəsi əsasında dünyanın gərçək varlığı yoxdur, bu baxış, idealism in ən üst zirvəsi sayılır.

İllət məlul və izafi məqulə məsələsi:

«quşqusuz, nəşəb və izafat sanılan qonular, həmişə iki tərəfə dayalı konolardır, iki tərəf olmadan, bu qonunun ortaya çıxması mümkün deyil, ama məlulun illətə bağlılığı, və bu növ izafə, heç vaxt «izafə məqulə»sindən sayılmaz, çünki məlulun varlığı, bütün varlığı və hoviyyəti boyu, illətə dayalıdır və illət olmadan dağılar. [dinani 21]².

1- هستی (وجود) رابط در آثار صدرالمتهین رنگی تازه به خود گرفته از اهمیت خاصی برخوردار گشته است... او جهان هستی را جز «رابط محض» و «تعلق محض» نسبت به ذات باری چیز دیگر نمی داند. در نظر صدرالمتهین وجود عالم، با همه جواهر و اعراضش، عین تعلق و صرف ربط بوده و هیچگونه استقلال را برای آن نمی توان در نظر گرفت. آنچه مستقل است واجب الوجود است که هم «فی نفس» است و هم «لنفس» و هم «بنفس». هستی رابط که عالم امکان را ترسیم می نماید نه «فی نفس» است نه «لنفس» و نه «بنفس». کسانی که با عالم الفاظ و جهان کلمات آشنا بوده و تقسیم کلمه را به سه قسم کلمه و فعل و حرف می شناسند، به خوبی می دانند که معانی حروف از هیچ گونه استقلال و خودی برخوردار نبوده و تنها در غیر می توان آنها را مورد شناسایی قرار داد. [دینانی 20]

2- جای هیچگونه تردید نیست که بسیاری از امور که آنها را نسب و اضافات می خوانند، پیوسته قائم به دو طرف بوده و تحقق آنها بدون وجود طرفین امکان پذیر نمی باشد. ولی این مسئله نیز مسلم است که وابستگی معلول به علت و اضافه ای که در مورد آنها صادق است به هیچ وجه از نوع اضافه مقولی به شمار نمی آید زیرا وجود معلول در تمام هستی و هویت خویش قائم به علت بوده و با صرف نظر از علت خود، هیچ و نابود خواهد بود... [دینانی 21]

Ərəstu məqulələri əsasında, bir çox islami fəlsəfi, illət məlulu, «izafə məqulə» hesab layarlar, sədra'çı fəlsəfə də ilk mərhələ də onu «izafə məqulə» hesablayırdı ama sonralar bir sıra tənəqüzlərin ortaya çıxdığı üçün onu bu məqulə qapsamından çıxardılar. Cənab dinani demək olar öz düşüncəsində uyğun olaraq, sədra'nın son mərhələdə ortaya qoyduğu nəzəriyyəni mətrəh etməkdədir.

Əgər sirfən məqulə baxımından məsələyə baxarsaq sədra'çıların bu yaxlaşımı düz sanılabilir çünki illət-məlul məsələsi əsla bizim zehnimizdə düzələn bir şey deyildirki izafə məqulə sanılsın, bu məsələ varlığın və şeylərin quruluşsal bölümüdür, bu haqda eleşdirəl realism bölümündə yetərincə bilgi verilmişdir.

Ama sədra fəlsəfəsi belə bir yaxlaşım ilə onu izafə məqulə sindən həzf etmir, çünki bu halda məcbur olacaqdır izafənin iki tərəfində olan yaratıqları yəni həm illət və həm məlulu, hər birin bağımsız yaratıqlar kimi görsün, halbuki sədra fəlsəfəsi, məlul olan tərəfin varlığına inanmır yəni dünyada olan şeyləri, yox məqamında olan və yalnız vücutdə rəbt, kimi zehndə düzələn yaratıq kimi tanıyır.

Dinani sonra bağımsız olan illəti, və illət dən asılı olan məlulun vəziyyətini isbatlamaq üçün, günəş və ondan saçılan işıqları örnək verir.

«günəş bu haqda məhsus örnəkdir, işıqla onun cermi (kütləsi), bizim qonumuza bənzər, işıq, cerm olmadan yox olub gedər. Bu üzdən məlulun vəziyyəti buna tay «izafeye işraqiyə» növündən olaraq yalnız ifadə və feyz kimi tanınmalıdır. Və ya dənizdə olan dalğalar yalnız dənizin dərinliyin təzahürü sayılır. Və ya `natiqə nəfs` də olan düşüncələr zehnin təəcəllisi sayılır» [dinani 22]¹.

1- اگر خواسته باشیم این مسئله را با توسل به یک مثال محسوس روشن کنیم بی مناسبیت نیست هستی خورشید و شعاع آن را در نظر گرفته و رابطه روشنایی را در کره نورانی با جرم آن مورد بررسی قرار دهیم.... وجود آفتاب پرتو خورشید، بوده و بدون وجود خورشید حتی یک لحظه هیچ و نابود خواهد بود. به این ترتیب اضافه علت به معلول، از نوع «اضافه اشراقیه» بوده و معلول جز افاضه و تجلی علت چیز دیگری نمی باشد. [دینانی 21-22]

بطور مثال می توان گفت: امواج خروشان دریا معلول دریا بوده و از زرفای راز انگیز آن ناشی می شوند، ولی حقیقت هر یک از این امواج گوناگون جز بروز و ظهور دریا چیز دیگری نمی باشد. دریا می جوشد و می خروشد و سخن خود را به صورت امواج برای ناظر واقع بین، به منصفه ظهور می رساند... [دینانی 22]

Eleşdiri: əlbətdə günəş örnəyini həm sədra`çılar və həm işraqçılar verərlər, və belə bir tutum ortaya qoyarlar, necəki günəşin cərmisi sabit olaraq daima işıq saçır, tanrı da feyz yayır. Tanrı günəş bənzətməsi şayəd 17inci yüzil insanına inandırıcı gəlsin, ama indiki bilim ortamında əsla düz bir misal deyildir. Çünki bilirik ki günəş hər an cərmindən tükədənək (məsrəf edərək) işıq saçır, yəni onun cərmisi yanaraq və işığa təbdil olaraq dünyamıza saçılır, yəni hər ləhzə günəşin cərmisi azalmaqdadır və bir gün günəşdə yox olub sönəcəkdir. Dəniz və dalğa örnəyindədə bu olay, müxtəlif qüvvələrin o cümlədən yel, hərart, və axışqan suyun tərkibindən düzələn bir şeydir və daima enerji məsrəf olaraq ortaya çıxar. Son olaraq zəhin-düşüncə örnəyiylə, əslində varlıq, zehni düşüncələrə bənzədilməkdədir, sədra`çı hikmət, varlığın nəsnəliliyini və zehin dışında olan gərçəkliyini, düşüncələr kimi zehni olan şeylərə bənzətildiyini isbatlamağa çalışır.

Sədraçılarda seçkinlik və yazıya qarmaşlıq görünüm vermə məsələsi:

Ümumən bu bölmədə söylənən məsələlər (illiyət məsələsinə tay), sədraçılarca çox qarmaşlıq şəkildə ortaya qoyar, (məsələn illiyət mövzusu yeni fəlsəfələrdə və xüsusən eleşdiril realizm də daha sadə və «iç şərtlər və dış şərtlər» şəkildə verilibdir). Vəqti mən sədra`çı hikməti oxuyvram, riyazi bilimində difransiyellərin həlində bəzi yontəmlər yadıma düşür, məsələn riyazi nin ilk dönəmlərində bir difransiyel məsələsini həl etmək üçün üç dörd (a4) səfhəsini doldurmaq lazım idi, ama bu bilim ilrlədikcə daha rahat çözüm yolları ortaya qoyuldu, indilikdə bu difransiyelin həlli

باز مثال مناسبتر اندیشه های گوناگون انسان و رابطه آنها با نفس ناطقه است... اندیشه های گوناگون انسان جز تجلی و بروز ضمیر وی چیز دیگری نمی باشد... [دینانی²²]
 بنابراین صور ادراکی جز ربط محض و تعلق صرف به نفس ناطقه چیز دیگری نبوده و انفکاک ادراک از ادراک کننده امکان پذیر نمی باشد. از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد. این نتیجه به دست می آید که علت حقیقی، در واقع، نفس الامر هستی بخش و معطی الوجود بوده و معنی قانون علیت نیز نوعی «ابداع» و «افاضه» به شمار می آید... [دینانی²³]

yarım xətlilik bir yazıyla verilər, və ya bir münhəni nin altının məsahətini hesablamaq neçə səfhəlik yazı pozu istərdi, ama indi bir sətirlik müştəq almaqla məsələ həl olur. Sədra`çılar demək olar əski yol yönətləri ayrı dəlillərə xatir istəmirilər boşlayalar və istəmirilər elə yol yönətlər verələr ki hamı düşünə bilsin. Çünki məmuli yolları, qarmaşıq yollar kimi göstərmək, və seçkin qrup görünümü vermək üçün onların əslə yol yönətləridir, bu yönətləri sasanlı muğ larda uyqulardılar, onlar kələmələri və cümlələri Elə yazardılar ki məbada özgələri oxuyub savadlı olsunlar, çünki bu halda onların qurb və hörməti və seçkinlik görünümləri aradan gedərdi.

Ayrı bir məsələ budurki, sədra`çı lar, yeni yol yönətlər əvəzinə çox əski ləridə ümumi bir yol kimi saxlamaq istirlər və buda həman əskiçilik və ya bastançılıq xüsusiyyətlərindən qaynaqlanır. Bu mövzu eynən buna bənzərki biz dilimizin grammerini öyrənmək üçün ilkcə sümer dilinin grammerini öyrəhənk halbuki belə bir şeyə əslə ehtiyac yoxdur, və bizlər üçün modern yönətlərlə dilimizi öyrənmək yetərlidir və ehtiyac deyil, insanlarımızın və öyrəncilərimizin beynini əski və günlük hayatda yararsız bilgilerlə dolduraq, əlbətdə diqqət edilməlidir, əski bir dili məsələnin sümer, ilam, həxamənişi və ya sasanı dilini olduğu kimi öyrənmək özü bir uzmanlıq alanıdır və biri eyləyə bilən onların hər birini öyrənəsin böyük uzman kimi tanınır. Və bu iki məsələ birbirindən fərqlidir.

11-7-südur- ibda və sadir- məsdər məsələsi

Dinani südur-ibda və sadir-məsdər haqqında bu sözləri verər: «örnek olaraq verərsək gecə ilə ay küresinin varlıqları birbirlərinə nisbət, islami fəlsəfədə (la beşərt) adlanar». [dinani 23-24]¹. [«la beşərt, beşərtə şey,

1-کسی که قانون علیت را بر اساس «صدور» و «ابداع» پذیرفته باشد به خوبی می داند که رابطه صادر با مصدر رابطه ای نیست که مانند رابطه دو شئی بیگانه و جدا از هم باشد. مصدر وجود ثابتی دارد و وابستگی به صیغه هایی که از او صادر می شود ندارد بر این اساس وضعیت مصدر «لا بشرط» است... شبیه مصدر و صیغه های صادر شده از آن، آنچه مستقل است علت است و آنچه ربط محض به شمار می رود جز وجود معلول چیز دیگری نمی باشد. کسی که وجود معلول را در مقام مقایسه با علت آن، ربط محض می داند این مسئله را نیز به خوبی می داند که رابطه ربط به علت، چیزی جز خود ربط نمی باشد... [دینانی¹ 24]

beşərtə la» mövzusu haqda sözlük bölümündə daha qapsamli bilgi verilmişdir]

Cənab dinani, gramerdə olan məsdər kələməsinin durumunu, məsdərdən sadir olan şəxs fel lərinə nisbət, gecə nın ay-a nisbət durumuna bənzədərək «la beşərt» olaraq bildirər, və buradan nəticə alar, necəki şəxs felləri olsun və ya olmasın, məsdərin varlığı sabitdir, illət məlul haqdada durum eynən belə dir. Məlulun südur olub olmamağına baxmayaraq, illət in mövqeyəti və durumu sabitdir, müstəqil olan illət dir və məhz rəbt və bağlac olan məluldur. Bütün bu misallarla sədra`çı yorumcular bunu isbatlamağa çalışırlar, bu örnəklər kimi məlulun vücudu zehni dir, əsil var ola illətdir, əlbətdə əgər illət mənasını təbiətdə və gərçəklikdə olduğu kimi anlarsaq, bütün bu misallar, kökündən idealisti və gərçək dışı xəyali təsəvvürlər kimi görünəcəklər.

Dinani bölmənin sonunda hume-un tədai məənisindən və kantın zehni qalıblarından söz açır, bu haqdada yetərli bilgiler eleşdirəl realism bölümündə verilmişdir.

Təkfir və geriçilik: cənab dinani bölümün sonunda belə bir tövsiyə verməkdə dir «onlarkı vücade rabit məsələsini görməzdən gəlirlər, varlığı anlamaqda acizdilər və dünyanın yorumlamasında, şirkə bulaşmış olurlar»¹.

Burada cənab dınaniylə cənab qəzalinin tutumları üst üstə düşür, qəzali və yandaşları bilim sahasında səbəb və səbəbiyyət məsələsinə fikirləşənləri, filsufları və ağıl yürüdənləri təkfir etdilər, islam aləminin üzünə hər növ ilərləmə yollarını bağladılar, və dünya sistimindən dalı

اندیشمند غربی دیوید هیوم قانون علیت را «تداعی معانی Association of ideas» در نفس انسانی و حاصل تجربه می داند و کانت آن را یک قالب ذهنی به شمار می آورد. که ذهن انسان از آغاز و حتی پیش از تجربه آن را واجد بوده است [دینانی¹]-26

[27]

1-کسانی که هستی رابط را نادیده انگاشته و از بحث و بررسی دقیق در این باب سرباز زده اند، از درک مسائل هستی ناتوان مانده و در مورد تفسیر جهان، تصویری شرک آلود ارائه نمود اند. [دینانی¹]-25

qalmasına səbəb oldular. İndidə indidi müsəlmanlar onun aşırılığından və geriçiliyindən qurtulmuş deyillər.

11-8-soyut və ya gərçək bir yaratıq olaraq «vücade rabit»

[vücade rabit, və ya bağlaclar gərçəkdən, izafi məqulə olaraq, varlıqların birbiriylə bağlantılarını tövsif edən; soyutlanmış və intizai qavramdır, məsələn vəqti biz, zaman qavramından danışırıq, əslində dəyişimi açıqlamaq istəyirik, Elə deyil ki zaman özü bir mövcud olsun, və yaratıqların dəyişim sürəci o qabın içində yerləşmiş olsun; halbuki həman yaratıqların dəyişim sürəcinin toplamı zaman adlanmaqdadır.

Ayrıca bir yaratığın xüsusiyyətlərindən biri, onun məkani və boyutlarıdır, Elə deyil ki uzunluq və ya yüksəklik özü bir yaratıq olsun və sonrada bir cisim orada yerləşsin, halbuki o cismin bir özəlliyi həman boyutudur; bizlər öz zehnimizdə o yaratığı o birilərdən ayırd etmək üçün, bu buyvtları, yaratıqların gərçəkliklərindən soyutlayırıq.

Dünyanı tanımaq üçün, gərçək liklərdən alqılanan və bizim zehnimizdə yaranan bucür soyut qavralar, bütün kolli və soyut qavramlar üçün də keçərlidir. Örnək olaraq biz deyirik filan yaratığın belə bir qoxusu vardır, Elə deyil ki quxu özü müstəqil yaratıq olsun və sonrada məsələn bir gülün ətir qoxusu orada yerləşsin, bəlkə bütün güllərdə olan müxtəlif qoxular, soyutlanaraq və intiza olaraq, bizim zehnimizdə ətir qoxusunu andıran və xatırladan bir qavrama dönüşür, yəni qoxu və ya ətir qoxusu, müxtəlif yaratıqların bəlli xüsusiyyətlərinin soyutlanmış adıdır. Bu mövzu, bəyazlıq qavramı, gənəl insan qavramı, və ya gözəllik qavramı haqdada keçərlidir, Elə deyil ki bəyazlıq, insan və ya gözəllik hər biri müstəqil yaratıq olsun və sonrada ayrı yaratıqlar, bunların içində otursunlar, bəlkə biz insanlar, yaratıqları tanımaq üçün və onları birbirindən ayırmaq üçün, onların ortaq xüsusiyyətlərini soyutlayırıq və onları bəlli qavramlarla təbəqə bəndlik edirik. Ayrıca bütün bu qavramlar daima zaman və məkan içində bizim zehnimizdə dəyişməkdədir, məsələn ev qavramı, müxtəlif insanlarca və müxtəlif məkan və zamanlarda fərqlidir və hətta bir insan üçün yaşam boyu bu qavram müxtəlif dəyişimlərə məruz qalar.

-suyutlanmış qavramları müstəqil yaratıqlar kimi sunmağa çalışan teori; əslində, əflatunun mosollar və idealar teorisidir, əflatun onları ən ideal, dəyişməz və qalıcı yaratıqlar olaraq, bizim düşünəbiləcəyimiz və hətta tapınabiləcəyimiz yaratıqlar kimi ortaya qoydu, və əmələn realizmin qarşısında olan ən güclü teori kimi, iki min il boyunca və aydınlanma dövrününin başlarına qədər, həm fəlsəfi və həm dini görüşləri bütünüylə etgisi altına aldı.

Bu teori əslində buna çalışır ki, insan zehmində, yaratıqların ortaq özəlliklərindən oluşan soyut qavramları, müstəqil yaratıq kimi göstərsin. Məsələn ağac, bərk gövdəli bitkilərin ortaq adıdır, yəni ağac özü təkliyində yoxdur, bəlkə tək tək ağaclar vardır, ağacların növləri vardır, ama biz zehnimizdə onu xülasə edərək və qısaldaraq onlara ağac deyirik, və ya quş sözündə Elə dır, quş təkəlikdə yoxdur bəlkə quş növləri vardır, ama biz qanadlı və iki ayaqlı heyvanların tümünə quş deyirik;

Bu məsələni daha aydın və soyut şəkildə, yuxarı, aşağı, batı və doğu, qavramlarında görə bilirik. Bucür qavramlar, nəzərdə tutulan bir yaratığın durumuna nisbət bəirlənir, və bundan bir yaratığın qonumuna görə də dəyişir, hətta müxtəlif insanların mövqeyət və qonumlarına görə də dəyişir. Bir yer bir insana nisbət batı, və digər insana nisbət doğu olabilir. Bu mövzu «vücade rabbit» üçün də keçərlidir, «vücade rabbit» deyə bir yaratıq yoxdur bəlkə insan zehmində, müxtəlif yaratıqların vəz lərini (durumlarını) bildirən tövsiflərin ortaq yansıması, «vücade rabbit» adlanır. Ayrı deyişlə gərçəklikdə batı deyə bir yaratıq yoxdur ona tay, «vücade rabbit» deyə də bir yaratıq və bir şey yoxdur. Məsələn bir kitab haqda mümkündür «həsən» diyə, mənim malikiyətimdədir «kitabım» halbuki ayrısına görə özgəsinin malikiyyətində yer alır «həsənin kitabı». Və hətta bir ayrısına görə o kitab, gəsbi sayılaraq onun kitabı sayılmaya bilər.

Təbiətən bucür görüşləri incələmək və araşdırmaq üçün ən önəmli və gərçək yol, bəlli bir dünya görüşünə söykənməkdir. Biz belə bir idealist görüşləri, kəsinliklə nə isbatlaya bilirik və nə onları kəsinliklə rədd

edəbilirək, ama onların daha çox doğruluğunu və ya daha çox yararlılığını, gərçəkliyə görə təsbit edəbilirik.

Bu üzdən biz bucür teoriləri nəqd etməyə və onlardan yararlanmağa və onların nə qədər önəmli olub olmadığını və yararlı olub olmadığını, yenədə yaşamdakı ilərləməmizə və amaçlarımıza, və daha evrənsəl əxlaqı, siyasi və sosial ortaqların teorilərimizə bağlamalıyıq. Biz özümüzün və çevrəməzdəki insanların və digər yaratıqların uyumlu bağlantı və rabitələrini nəzərdə tutaraq, bucür teorilərlə qarşılaşmalıyıq və onlara yanaşmalıyıq.

«vücude rəbit» haqda digər bir mövzu, onun iştirake ləfzi olaraq alqılanmasıdır, ərəbcə də «vücude rəbit وجود رابط» ilə «vacib ülvücud واجب الوجود» və ya «ma lə əlücüd ماله الوجود» ibarət lərində, vücud kələməsi, ləfzi iştirak kimi nəzərdə tutularaq, buradan eynən mövcudlar kimi və hətta vacib ülvücuda bənzər, «vücude rəbit» üçündə bir varlıq və vücud ortaya çıxarılmağa çalışılır, və sədra`dan bu yana bütün sədra`çılar bu cəhətdə təşəbbüslərdə bulunaraq onu bir vücud kimi sunmağa çalışmışlar. Halbuki əgər bu ibarət lər türkcədə və ya ayrı dillərdə nəzərdə tutulursa belə bir alqılama anlamsız olacaqdır. Bu ibarət lər türkcədə «bağlac, tanrı, yaratıq» kələmə ləriylə müadil olaraq, belə alqılamalara yol açma bilməz.

Bağlaqlarla, illət məlul məqulələrinin ixtlatı

İdealist fəlsəfə lər, bağlac və bağlantılar qonusunda iki mövzunu **xilt** etməyə çalışırlar. Onlar bağlaqlarla, illət məlul (nədən sonuc) məqulələrini, tək bir təbəqəbəndlik altında təhlil edərək bu xiltə səbəb olurlar, halbuki (eleşdirəl realism əsasında) illət -məlul məsələsi yer köküylə, bağlaqlar məsələsindən ayırıdır, illət -məlul mövzusu yaratıqların quruluşsal məsələsidir, ama bağlac məsələsi soyutlama dan başqa bir şey deyillər.

Bucür məbhəs xelti oradan naşı olur, idealist fəlsəfələr, illət-məlul məsələsində, iç və dış qoşulları (maddi illətlə faili illəti) eyni tutarlar və onlar arasında fərq qomazlar. Söylənildiyi kimi illət -məlulluq məsələsi,

soyutlama məsələsindən fərqli olaraq, cisimlərin quruluşsal dəyişim məsələsinə mərbütdür, halbuki bağlaclar cismin quruluşu və dəyişimiylə bağlı olmayaraq, insan zehmində bölümləmə ilə ilgilidir. Bu haqda eleşdirəl realism məbhəsində yetərincə açıqlama verilmişdir. Yəni onlar bu mövzuların ikisini də, birlikdə bəhsə qoyaraq, illət -məlul bağlantısını, eynən izafi məqulə kimi göstərməyə çalışaraq bağlaclarıda illət -məlul kimi quruluşsal yapı və çərçivəyə malik olduğunu sunmaq istərlər və bu ixtilatla və dil oyunundan yararlanaraq oxuyucunun zehmində qarışıqlıq yaradaraq, sözlərini yeritmək üçün ondan yararlanmağa tələş edərlər.

Bucür idealist fəlsəfələr, bu yontəmlərlə, onları eyni cərgədə bəhs etməklə qeyrmüstəqim şəkildə, onların hamısını eyni dəyərdə və eyni ağırlıqda olduğunu göstərməyə çalışırlar və sonrada «vücade rabit» məsələsini varlıqlarla eyni göstərərək, onların heç birinin əsliyətinin olmadığını və «vücade rabit» kimi yalnız zehni bir yaratıqlar olaraq, vacib ülvücudün təzahürü kimi olduğunu isbatlamağa çalışırlar.

11-9-məəqulat

Məəqul, ağılla qavranan və idrak olunan şeylərə deyilir, və məhsusların (duyulanların) qarşı sındadır. Ərəbcədə məəqulun tənisi (müənnəs'i) məəqule dir, islami fəlsəfə də məəqullar üçə bölünər:

Məəqulat-e əvvəliyə və ya mahəvi qavramlar (birincil məəqullar).

Məəqulat saniye ye məntiqiye, və ya məntiqi saniyə (sanəviyə) məəqulat (məntiqi ikincil məəqullar).

Məəqulat saniye ye fəlsəfiye. (fəlsəfi ikincil məəqullar).

-«birincil məəqullar və ya mahəvi usamlar və ya qavramlar, dışarıda olan eyni şeylərdən, müstəqim şəkildə duyularla (hisslərlə) və quruntu (təxəyyül) lər vasitəsiylə, zehn də düzələn (kolli və tüməl) qavramlardılar, onların düzəlməsində zehndə olan ayrı «idrakiyə surətlər»in dəxaləti olmaz, onlar özəl növ, cins və həddəksər bir xass məquləyə işarə edər. Məsələn, ağılıq və ya insan. Bir sıra bilginlərə görə «onlu məqulələr» (ərəstu məqulələri və ya məqulate əşər), hamısı birincil məəqulat dandır.

-əvvəliyə məəqulat Elə qavramlardır ki müstəqimən dışarıda olan yaratıqlara işarə edər. Misal: insan, heyəvan, ağac, daş. Ayrı deyışlə onların **əruz(ariz olma yeri)** və ittisaf ları dışarıdadır: misal olaraq «duvar sarıdır» həm duvara yüklənən sarılıq ərüzü, və həm sarılığın duvara ittisaf ı (mövsufluğu) dışarı da mövcuddur. Yenə ayrı misal olaraq «atıla sarı dərilidir», atıla üçün sarı dərilik ərazi, və sarı dərilik mövsufluğu (ittisaf ı) atıla üçün hər ikisi də dışarıda (zəhn xaricində) vardır.

-[Elə görünür, bucür təriflər naqis və bəzi yönləriylə yanlış tanıtım lardılar. Çünki hər bir qavramın ortaya çıxması üçün mümkündür ayrı qavlarda köməkçi olalar, məsələn ağac qavramını düzəltmək üçün, mümkündür insan yapraq, meyvə, kök, buta, budaq qavramlarındı bir buxcaya tökərək yeni qavramı ortaya çıxarsın, yəni digər idrakiyə surətləridə işə salar, bu üzdən bu haqda daha düzgün tərif belə verilməlidir. «birincil məəqullar və ya mahəvi qavramların düzəlməsi üçün digər qavramlardan yararlanılsada, onlar xaric də olan eyni və nəsnəl şeylərə işarə edərlər.].

-fəlsəfi saniyə məəqulat Elə qavramlardılar ki, dışarıda olan yaratıqların halətlərini bəyan edərlər. Zəhn xaricində qarşılıqları yoxdur, məsələn ucalıq, möhtəşəmlik, yaxşılıq...

Onların əruzları zehndə və ittisaf ları dışarıdadır: misal olaraq «duvar ucadır» duvara yüklənən ucalıq əruzunun yeri (ucalığın ariz olma yeri) zehndir, ama ucalığın ittisaf ı (mövsufluğu) duvar üçün dışarı da mövcuddur.]

-məntiqi saniyə məəqulat Elə qavramlardılar ki, zehndə olan qavramların halətlərini və rabitələrini bəyan edərlər. Zəhn xaricində qarşılıqları yoxdur, məsələn ucalığın möhtəşəmliyi, yaxşılığın düzgünlüyü...

Onların əruz və ittisaf ları zehndədir: məsələn «ucalıq möhtəşəmlikdir (ğurur vericidir)» həm ucalığa yüklənən möhtəşəmlik əruzunun yeri, və həm möhtəşəmliyin ucalığa mövsufluğunun yeri, yalnız zəhn də mövcuddur və zehndə düzəlibdir və xaric də qarşılığı yoxdur.

-ayrı deyişlə əvvəliyə məəqulat, duyularla alqılanan varlıqları bəyan edər; fəlsəfi saniyə məəqulat, əvvəliyə məəqulat sayılan qavramların birbirləriylə olan ilişkilərini bəyan edər; və məntiqi saniyə məəqulat, zehni və öznəl olan qavramların birbirləriylə olan ilişkilərini bəyan edər.] -duyular və təxəyyül lərin özləri birincil və ikincil məəqulatdan sayılmazlar çünki onlar cüzi və tikəl olaraq tūməl və kolli deyillər». Diqqət olunmalıdır ikincil məəqulatdan mənzur yalnız ikinci dərəcə də ortaya çıxan və idrak olunan qavramlar deyil, ayrıca sonrakı mərtəbələrdə məsələn üçüncü və ya dördüncü mərtəbə də düzələn məəqulat və qavramlarda ikincil məəqulat tanınır.

Ərəstuyi məqulələrlə, ilk məəqulatın xelti

İdealist fəlsəfələr və təqibçiləri, belə bir dəlil gətirirlər guya ərəstu cövhərlə birlikdə on məqulə dən söz edərək onları əvvəliyə məəqullar kimi sunmuşdur, beləki əvvəliyə məəqulat duyularla duyulan şeylər və mahəvi qavramlardır, və çün izafi məqulədə, on məqulə içindədir, əvvəliyə məəqulatdan sayılmalıdır və bu üzdəndə, ərəstu'nun bölümləməsi vəhy münzəl kimi göstərilərək; izafi məqulədə ləlğeyrə olsada, müstəqil bir vücud kimi sayılmalıdır. Və sonrada yaratıqları, izafi məqulə kimi göstərməyə çalışaraq, onların varlığını, yalnız zehni bir yaratıq kimi göstərməyə çalışırlar.

Bu əsasda takid olunmalıdır, izafi məqulə, əvvəliyə məəqulat yox, bəlkə saniyə məəqulat və xüsusən saniyə fəlsəfi məəqulat kimi görülməlidir, çünki onların zəhn xaricində qarşılığı yoxdur, və zəhn yetginlik dönəmində, o bağlantı ları öyrənməyə və onlara alışmağa çalışar.

Misal kimi verirsək, əgər izafi məqulə və məsələn analıq nisbəti, müstəqil halda var olsaydı, bu halda əgər bir uşağı, anadan olmaq həmin, anasından ayırırsaq, və ayrı bir yerdə böyüyürsə, gərək o, onu dünyaya gətirən qadını gördüyündə onu bir növ və nəhvilə tanıyabilmiş olmalı olsun. Halbuki belə bir təcrübə olmayaraq tərs yöndə təcrübə lərdə vardır. Yenədə bir insana müxtəlif insanları göstərdiyində gərək onların

atalıq və oğulluq bağlantı larını bilmiş olsun ki belə bir görüntü yoxdur. Yəni saniyə məəqulat, iktisaba bağlı olaraq müqayisələr və tutuşdurmalar sonucu ortaya çıxar, eyn halda şəxsi bir məsələ dir və şəxs dən şəxsə də fərqlidir. Və ayrıca vəqti bir qavram müqayisə və tutuşdurma sonucu olarsa, eyləyə bilməz dışarıda qarşılığı olsun və yalnız təhlil eyləyən o bəlli şəxsin zehmində ortaya çıxar. Necəki belə tutuşdurmalar, varlıqda olan yaratıqların arasında olduğundan başqa, xəyali və hətta mümtəne ülvücad xəyali yaratıqlar arasındada ortaya çıxabilir.

Sonuc olaraq bunu deyə bilirik, nisbi və görəli məqulələr, soyut və ussal düşüncələrdir, dış görünümləri yoxdur, və əgər öznə və zehn olmasaydı onlarda olmayacaqdı.

Sədraçı hikmətdə keyfiyyət, izafi, və melkiyyət məqulələrinin ixtilatı

Diqqət olunmalıdır birincil məəqullar və ya mahəvi qavramların tanıtımında olan «qavram ın dışarıda olan şElə eyni liyi və nəsnəlliği» bu mənədadırkı hərəkəs bu qavramı soyutlayıb düşünəndən sonra, o şeyə tay ayrısını də görərsə, həman qavramı o haqda işlədə bilsin. Məsələn insan dağ və ya qapı qavramını düşünəndən sonra, ayrı qapı görərsə yenədə ona dağ (təpə) və ya qapı deyər. Ama izafə məqulə və ya vücade rabit kimi qavramlar belə deyillər, bir insan məsələn melkiyyət qavramını «teymurun kitabı» qəziyəsini düşünsədə, o insan ayrı melkiyyət sahiblərini görərsə, onların malikliyi haqda, kəsin bir şey söyləyəməz, bu deyişlə, izafi məqulə, və melkiyyət, heç vaxt birincil məəqulatdan olamaz. Halbuki bir şeyin zamanı və məkanı haqda nəsnəlliği ortaya qoymaq mümkündür. Ərəstu`nun on məquləsindən, iki məqulə, yəni melkiyyət və izafi məqulələrini çıxarsaq, qalan 8 məqulələri nəsnəlliyyə (birincil məəqulata) tabe tutulabilir.

Yenədə burada bir fərqə diqqət edilməlidir, fərzən «duvar ucadır» sözüylə «filan şəxs atadır və ya yazıçıdır» sözünün arasında kəsin fərq var, o qəziyələrin ikisidə izafi məqulə görünsədə, duvarın ucalığı hər kəsə nisbi olabilir, ama filan şəxsin atalığı, çoxları tərəfindən bəlli

olmasada (nəsnəllik vasitəsiylə bəlli olabilməsədə) və ya bu xüsusiyyət zahiri halda tanına bilinməsədə, və təşxis veriləbilinməsədə, onun gərçəkdən ata olması quşqu götürməz bir şeydir. Burada izafi məqulə kimi görünən, bu iki qəziyə arasında kəsin fərq vardır. Beləki «duvar ucadır» qəziyəsi izafi məqulə olaraq, «filan şəxs atadır» qəziyəsi, izafi məqulə yox, bəlkə keyfiyyət məqulə sindən sayılmalıdır. Bu hesabla kəsin halda deiyə bilirik, sədra`çı fəlsəfədə idealisti vücade rabit düşüncəsini isbatlamağa yönəlik çabalar, səbəb olur, qavramlar və məqulələr arasında xelte məbhəs ortaya çıxsın, və yanlılıqla yüzillərdən bəri, buna tay atalıq və oğulluq (übüvvət və bünüvvət) kimi xüsusiyyətlər və ya yazıçılıq və ya dəmirçilik kimi xüsusiyyətlər, quruluşsal mövzular olaraq, izafi məqulələr kimi sunulsun. Yəni dolayılı şəkildə, oxuyucunun zehmində, quruluşsal bir mövzunun gərçəkliyindən yola çıxılaraq, dışarıda eyniliyi və nəsnəlliyi olmayan izafi məqulənin gərçəkliyi isbatlanmağa çalışılmışdır.

Əruz və ittisaf (ilinəklər və müsüfəlüq)

-əruzdan mənzur, yükləmin, vücade rabiti olmasıdır (bağlantı vücuda olmasıdır), və ittisaf dan mənzur, qəziyə nin vücade rabit olmasıdır (bağlac vücade olmasıdır)¹.

-bu açıqlama əsasında «atıla sarısaçlı dır» qəziyəsində, sarısaçlılıq, yükləm dir, bu yükləmin, fi nəfsə (öz zatına dayanaraq və özgə zata ehtiyacı olmadan) vücade vardır, yəni zəhn xaricində mövcuddur, atıla ilə sarısaçlılıq arasında bağlac (vücade rabit) da xaric də mövcuddur, sarısaçlı qavramı həm zəhn də var olaraq və həm zəhn xaricində qonuya yüklənərək, birincil məəqulat dandır (mahyatın bütünü bu qrup dandır.)

-ama «sarısaçlılıq qavramı kollidir (tüməldir)» qəziyəsində kolli yükləminin, həm əruz və həm ittisaf ı zehndə dir və bağlacıda zehndə dir, bu üzdən, «sarısaçlılıq» qavramı, ikincil məntiqi məəqulat dandır.

1-منظور از عروض، وجود رابطی محمول است و منظور از اتصاف، وجود رابط قضیه است [ق:5].

-ama «ucalıq möhtəşəmlikdir» qəziyəsində möhtəşəmlik qavramı zəhn xaricində var olmaz, çünki xaricdə var olarsa, gərək təkrar olunsun və işraq filsufunun dediyi qaidə əsasında, zəhn xaricində vücudu etibari dir.

--islami fəlsəfə də əruz və ittisaf belə tanıtılar:

Yükləmin qonuya yüklənmə yeri zehndir¹, (yükləm əruzunun qonuya yüklənmə yeri zehndir). Ayrı deyişlə məhmülün «vücade nəfsi» qabı zəhn dir. Məsələn «duvar ucadır» qəziyəsində, biz yalnız zehnimizdə ucalıq ərəzini duvar qonusuna yükləyirik.

Və vəqti deyəlik, qonunun yükləmcə ittisaf ı (mövsufluğu və tövsif olunması)nın yeri xaric dədir, yəni yükləmin vücade rabit yeri xaric dədir².

Bu səbəblə fəlsəfi saniyə məəqulat kimi olan yükləmlər, xaric də müstəqil vücutları yoxdur. Və onların vücudu xaric də, vücade rabit növündəndir və onların təhəqqüqü qeyrdədir və onlar müstəqil mövcudların halətləridir.

[rabitə lər və ya izafi məqulələrdə hissi təcrübə lərdən ələ gələn intibalar/ və təsəvvürlərin müqayisə sindən ələ gəlir, məsələn duvarın ucalıq və qısalığı, müqayisə əsasında ortaya çıxar, ağac və ya insan qavramının kolli olması bütün ağaclar və insanların birbirləriylə tutuşdurmasından ortaya çıxar.

Əlbətdə burada tövzih ilə tövsif fərqlidir. Məsələn «duvar daşdandır» bir **tövzih** və tanıtmadır (tərifdir və cinsə və növə işarə edir), ama «duvar ucadır» qəziyəsi müqayisəvi tövsif və açıqlamadır. Bu qəziyələr daha çox kant'ın təhlili və tərkibi qapsamında incələnməlidir].

-sədraçı fəlsəfədə duyuy fahimə qarışıqlığı: sədra`yi fəlsəfə Elə bir geri dönüşə girdi ki hətta yüzlərcə il sonralarda eyləyəbilmə di, varlıq bilimi ilə

1- ظرف عروض محمول بر موضوع ذهن است منظور این است که ظرف وجود نفسی محمول، ذهن است [ق:5].

2- ظرف اتصاف (موصوف شدن) موضوع به محمول خارج است منظور ظرف وجود رابط محمول خارج است [ق:5].

bilik bilimi arasında açıq aydın fərq qoyabilsin. Qavramlarda olan bilgi məsələsi varlıq bilimi məsələləriylə qarışdırıldı, duyu ilə fahimənin sınırları pozuldu, əvvəliyə məəqulat hissi və duyusal alqı kimi sunuldu.

Duoyu-fahimə məsələsi kant tərəfindən ortaya qoyuldu, bir haldaki ərəstu'nun məəqulatı, sədra`yi fəlsəfədə əvvəliyə məəqulat kimi tanınır və duyularla duyulan məəqulat olaraq sunulur, kant fəlsəfəsində əsla Elə deyildir, insan duvar, ev və ya dağ, duyularla yalnız bir sıra müxtəlif ünsürlər şəklində görər, insan duyularla duvar yox bəlkə bir sıra daş, məlat, dəmir və ya taxta görər, yenədə insan evə baxanda orada yalnız bir birinin yanında daş, palçıq, beton və digər məlzəmələri görər və bu mövzu dağ haqqındada eylədir, ama sonra insan bu məlzəmələri və maddələri, fahimə gücüylə və əlbətdəki eyitim yardımıylada, nəzm və nizama salaraq onları müxtəlif durumlarda birbirindən ayırır və birinə duvar deyir, və o birinə ev deyir və birinə də dağ deyir. Və buda yalnız fahimə ilə mümkündür, və duyular tək başlarına belə bir yetiyə malik deyillər, və zəhn də olan fahimə gücüylə bu nəzmləndirmə və düzənləmə mümkün ola bilər.

Yəni insan, ev qavramını hissi alqılardan sonra bir sıra soyutlamalarla idrak edir və qavrayır, çünki heç bir ev bütünüylə o biri evlə eyni olamaz, insan ortaqlıq daşıyan bir sıra xüsusiyyətlərdən yola çıxaraq bəlli nəzm də olan tikintiləri soyutlama yoluyla ev adlandırır, və sonrada ayrı bir tikinti gördüyündə hətta öncə ki evlərə bənzəməsədə onu ev adlandırır və buda sədra`çı yorumçuların təsəvvürünün əksinə soyutlamalarla və intizalarla ortaya çıxar, insan zəhnində belə soyutlamalar həm makro və həm mikro düzeydə idamə tapar və insan yeni qavramları soyutlama yollarıyla düşünməyə və ya ortaya çıxarmağa başlar. (örnek üçün cənab «nasir ərəb möməni», «məəqulat əvvəliyə və məəqulat saniyə» məqalə sində

bunun tərsini söylər və eyn halda bu mövzunu sədra`yi fəlsəfə dən alaraq bütün islami fəlsəfəyə şamil etməyə çalışar¹.)

Onların dəyişinin tərsinə bütün məəqulat, xüsüsən mahəvi qavramlarda, soyutlamalarla ortaya çıxar, və hamısı duyu görüntüləri yox, bəlkə soyut qavramlardılar.

1-«ناصر عرب مؤمنی، معقولات اولیه و معقولات ثانیه»: وجه امتیاز معقولات اولیه از ثانیه این است که نخست، معقولات اولیه بازتابی از صورت اشیاء خارجی (صورت مستقیم آنها) هستند و در ساخته شدن آنها در ذهن، صورت ادراکی دیگری دخالت ندارد و بنابراین، مسبوق به یکی از حواسند، در حالیکه معقولات ثانیه، مستقیماً، از خارج اخذ نشده و بنابراین، مراحل حسی و خیالی را طی نکرده‌اند؛... معقولات اولیه نمایانگر ماهیت اشیاء است و بهمین سبب، این مفاهیم را ماهوی نامیده‌اند، همچنانکه معقولات ثانیه را بجهت اینکه قابل اشاره حسی و بنابراین، دارای مابازا و مصداق خارجی نیستند، مفاهیم انتزاعی نامگذاری کرده‌اند.

12. Bölüm

12-hüzuri bilim və irfani şühud

12-1-hüzuri bilimin tarixi keçmişi

Hüzuri bilim sədra'çılar içində eyləsinə geniş halda qonuşulurki, guya günlük həyatımızda, eynən fizik və kimiya kimi bir bilim qolu olaraq çoxlarica işlədilməkdə dir, bu üzdən ilkcə bu bilimin onlar içində nə qədər adi halda yayqın olduğu haqda, qısa bilgi vermək lazımdır, sonrada bu bilimin nəligi və ayrıntıları mübahisəyə açılmalıdır.

Cənab xosrov pənah, [qaynaq 7;] hövzə öyrəncilərindən olaraq belə bir bilgi verər:

-{ilk dəfə idrak-e hüzuri və işraq (illumination) kimi qavramlar yeni əflatunçular sayılan flotin (plotinus) və proklus kimi filsuflar vasitəsiylə ortaya qoyuldu, bu qavramlar öncəki yunan fəlsəfə sində işlənilməmişdir. Batıda təcrübəçi filsuf olan john locke`ın, işlətdiyi «içsəl bilim» kimi sözlərdə bu məfhuma nisbətən yaxın görünür, və 18inci yüzil, aydınlanma, ağılcılıq və hüsuli bilimler əsri olaraq, xüsusən hume və kant kimi filosoflarca, hüzuri bilmiə bənzər sözlər işlənilməyibdir. İslami fəlsəfədə olan hüzuri bilimlə, ərsətu, bergson və digər batı filsuflarca şühudi mərifət arasında böyük fərq vardır. **Batıda işlənen şühudi mərifət, daha çox istidlali mərifət qarşısında işləner, və etibarını daha çox dışsal mövzulardan alar və hüsuli bilimin misdaqı kimi görünər.**

-islami fəlsəfədə ilk dəfə ibn sina, hüzuri və hüsuli bilimi, şeyin öz zatına olan bilgisi¹ haqda işlədər, (ibn sina, 1360: 117-129; və bəhmənyar, 1375: 574-575). Bucür mübahisələr əlkəndi və farabi`də görünməz, söhrəvərđi {sonrada təqibçiləri qotbəddin şirazi, tusi, cəlaləddin dəvəni}, hüzuri bilimin nəligi haqda geniş şəkildə söhbət açarlar. [qaynaq 7; mürtezə mütəhhəri, 1377: 307].

1- عربجه: الاعتراف جوهره بنفسه. فارسجا: علم شی به ذات خود. (recognizing his essence by himself)

Müsəlman ariflər, xüsusən ibn ərəbi məktəbi, şühud və onun məratibi haqda, guya hüzuri bilimdən yararlanaraq çoxlu yazılar yazarlar(davud ibn məhmud qeysəri, 1375: 85-94), söhrəvərdi'nin çağdaşı və məşay fəlsəfəsinin müntəqidlərindən sayılan fəxr razi'də, hüzuri bilimin türələrindən və məratibindən yazdı (fəxrəddin razi, 1420: 75-80 və fəthullah xəlif, 1389: 121 və 122).

Sədəddin təftazani, matoridi mütəkəllim olaraq, hüzuri bilimə təvəccöh edər (1409: 299 və 300).

-malla sədra, digər həkimlərdən daha çox, hüzuri bilimi mübahisə edər, o, ilahi bilimi, nəfsin öz zatına olan bilincini, və bucür bilgileri, hüzuri bilimin məsədiqindən tanıyar (sədrulmutəəlləhin şirazi, 1410: 180; 1380: 181) və onun öyrənciləridə bu növ bilimə və ona bağlı varlıq bilimi, bilik bilimi və insan bilimi kimi mübahisələrə maraqlıydılar. (malla hüseyin feyz kaşani, 1375: 18-20; mirqəvaməddin məhəmməd razi, 1374: 21; malla əbdürrəzzaq fəyyaz lahici, 1299: 129; seyid əhməd ələvi amoli, 1376: 335 və 336; əli nəqi ibn əhməd bəhbəhani, 1377: 337,338; əliquli ibn qərçğay xan, 1377: 607-627 və həman qaynaq, 230 - 235). Üsulilərdə birsıra məsələlərdə bu bilimdən yararlanarlar (məhəmməd hüseyin isfahani, bita:307,308; 326 və 327).

Yeni sədra`çılar, və hamıdan çox əllamə təbatəbayi, yeni fəlsəfənin ortaya çıxışı üçün hüzuri bilimdən yararlanar (təbatəbayi, 1422: 173-188; həman qaynaq, 1423: 232-240 və, 1377: 271-275). Və öyrənciləridə, fəlsəfi və quranı mübahisələrdə, onun yolun genişlətməyə çalışarlar (abdullah cəvadi amoli, 1375: 159; cəfər sübhani, 1417: 107-110; həsən həsən zadə amoli, 1413: 50, mehdi hairi yazdı, 1380: 120; ğulamhüseyin ibrahimi dinani, 1379 : 95-97; həsən həsənzadə amoli, 1375: 75; abdullah cəvadi amoli, 1376: 419 və məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 175)).

[qaynaq 7; xosrovpanah]

[Hüzuri bilimdən yararlanma ibarəti burada sədraçıların iddiası əsasında yazılmışdır və belə bir bilimin var yoxluğu və bucür iddiaların sidq və kizbi bu bölümün tartışma qonusudur.]

12-2-hüzuri bilim nədir?

{islami fəlsəfə və bilik bilimində, bilik və bilgilənmə, bir şeyin, digər bir şeyin yanında inkişaf və hüzur tapması, və ya modrək'in modrek hüsurunda olmasıdır, eyləki təmyiz və ayırma ortaya çıxsın (fəyyaz lahici, 1372: 258; sədrulmutəəllehin şirazi, 1422: 58; malla abdullah zünuzi təbrizi, 1361: 58 və həman, 1341: 81). Bu inkişaf iki halətdə, irtisamı hüsulla (tərsimi və nəqş bağlama hüsuluyla), və ya işraqi hüzurla (ışığın hüzuruyla) mümkün olar.

Bu üzdən inkişaf mənasında bilimin bölümləməsi ilkcə hüzuri və hüsuli bilimler əsasında. Beləliklə bilim ya vasitəsiz şəkildə məlum-a (bilinən-ə) təəllüq tapar və məlumin, xarici vücudu və eyniyəti, alimə və idrak edənə aşkar olur, və ya şəxs, məlumu, görünən surət və ya zehni qavramlarla tanıyar, ilk qismə hüzuri bilim, və ikinci qismə hüsuli bilim deyilir. Bilimin bu iki qismə bölümləməsi əqli bölümləmə olaraq nəfy və isbat yoluyla ortaya çıxar və bu haqda üçüncü halət təsəvvür olamaz (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 171 və 172).

Səbzvari «mənzume-ye hikmət»də yazar:«هو حصولي كذاحضورى فى الذات،» «ماالحضور بالمحضور» yəni bilim iki dəstə olaraq hüzuri və hüsuliyə bölünər, zatdan zat-a, hüzuri bilimin tək misdaqı və örnəyi sayılmır, onun ayrı misdaqlarında var(malla hadi səbzvari,bıta:185).

-bəzi ləri, hüsuli və hüzuri bilimlərin ayrımını, mahiyət və vücuda bağlar, bu ayrım, yetərli diqqətə malik deyil, örnəgin, ikincil məəqulat (məəqulate saniyə), həm zehinsəl qavramdılar və həm hüsulidilər, bir haldakı nə mahiyət və nə vücut türündəndilər. Və ya yaratıqlar və uca tanrı haqda bizim bilgimiz hüsuli senxindəndir, bir haldakı mahiyət növündən deyillər (məhəmməd təqi misbah, 1363: 349).

Bəzi ləri, hüsuli və hüzuri bilimlərin ayrımını, vasitənin olub olmamasına, bağlarlar, buda düz deyil, çünki zəhn ortamında bəzi təsəvvüri qavramlar, ayrı təsəvvürlərin vasitəsiylə düşünülür, və bəzi təsdiqi qəziyələr ayrılarının vasitəsiylə düşünülür, bir haldakı onların hamısı, zəhn

ortamında, nəfs tərəfindən görünülər və burada vasitənin var yoxluğu şərt deyil (abdullah cəvadi amoli, 1374: 79)} [qaynaq 7;].

Eleşdiri: cənab yəsrübi`yə¹ görə «vasitə iki müxtəlif anlam daşıyır, hüzuri bilim, surətin vasitəsi olmadan, idrak olunabilir, ama bu söz o mənada deyil, hüzuri bilimi kəsb etməkdə, təsəvvüri ya təsdiqi vasitələrə ehtiyacımız olmasın, ayrı deyişlə kəsb vasitəsiylə, təsəvvür vasitəsini birbiriylə iştibah etməməliyik». [qaynaq 8;].

Elə görünür, hüzuri bilim üçün, vasitənin olub olmadığı, sədra`çılarca ixtilafli mövzudur. Bu haqda sonrakı bölmələrdə açıqlama veriləcəkdir.

{bəzən bir şeyən tanınmasında, bilikin varlığıyla, o şeyin eyni (zatı) özdəş və bərabər olur, bu növ bilik, hüzuri bilim dir, mücərrədatın bilimi, öz zətləri haqda və ya zətlərində olan sifətləri haqda, belədir, onların bilikləri, öz əfali və zehni yol yəntəmləri haqdada belə olaraq aydındır. Bəzendə gərçək şeylərin tanınması belə deyil, və bilikin varlığıyla, şeyin varlığı arasnda fərq vardır və iki növ varlığa aiddilər, bu növ bilikə hüsuli və infiali (etgilənən və ya edilgən) bilik deyirik, və bu növ biliki, təsəvvür və təsdiq növlərinə bölmək olar (sədrulmutəəllehin şirazi, 1367: 4 və 5) [qaynaq 7;].

Həkim müdərrisə görə, hüsuli bilim, əşyanın surətlərinin hüsulu deməkdir; ama hüzuri bilim, surət hüsulu olmadan, alimin yanında, məlum nəfsin, zətinin hüzuru olmasıdır... (əliəkbər müdərris yəzdi həkəmi, 1365: 107).

Eleşdiri: yəsrübi`yə görə {hüsuli və hüzuri bilimlərin ayırım milakı, əşyanın mahiyət və vücudu olsa, o halda saniyə məəqulat, hüsuli bilimlə ələ gəlirlər, bir haldakı mahiyət türündən deyillər} [qaynaq 8;]. Elə görünür

1-یثربی، 8ینجی قایناغین یازاری (Yəsürbi, 8 ıncı qaynağın yazarı): علم حضوری «نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری» منبع: فصلنامه ذهن.

həkim müdərri, gərçək dünya şeyləri haqda hüsuli bilimi; və vücud (zehni, tanrı və aliyyə uqul) dünyasında hüzuri bilimin keçərli olduğunu önə sürmək istir.

Corcani, hüzuri bilimi; zehni surət olmadan; bir şey haqda bilimin ələ gətirilməsi olaraq görər, məsələn «zıd»yən özü haqda bilimi. (seyid şərif Corcani, 1407: 201).[qaynaq 8;]

{misbah yəzdi, islami həkimlərə dayanaraq, hüzuri və hüsuli bilimlərin fərqi; mütəəlliq və misdaq əsasında, belə nəql edər: «hüsuli bilimin mütəəlliqi [və misdaqı], əşyanın zehni surətləridir, bir halda ki hüzuri bilimin mütəəlliqi, əşyanın mahiyyət və zehni surətləri yox, bəlkə mütəşəxxis və cüzi olan vücudu dur»¹. (məhəmməd təqi misbah 1375: 231-232; əli müdərri zünuzi 1376: 31; mehdi aştiyani 1377: 277; mall hadi səbzvari bita: 76 və mırsıd şərif Corcani 1325)

Eleşdiri: yəsrübi`yə görə {bu növ tərifi, hüzuri bilimin, zehni surətlər misdaqları, şühudi mərifətlə iştibah düşmüşdür} [qaynaq 8;].

Göründüyü üzrə cənab yəsrübi`nin nəzəri yeni və şəxsi bir nəzər kimi verilmişdir, bir haldakı keçmişdəki sədra`çı həkimlər, şühudi mərifətlə, hüzuri bilimin xüsusiyyətlərini eyni olaraq tanırlar. Bu haqda sonrakı bölmə də yetərinə bilgi verilmişdi.

Şühudi mərifət haqda qısa bilgi

Şühudi bilik haqda qısa bilgi yararlı olacaqdır. Göründüyü kimi, hüzuri bilimlə şühudi mərifətin tərifləri, sədra`çılarca ayrı ayrı verilsədə bir-birinə çox yaxındır.

1-استاد مصباح یزدی، فرق میان علم حضوری و حصولی را بر اساس، از بیش تر حکمای اسلام چنین نقل می کنند که: «متعلق علم حصولی صورت ذهنی اشیا خارجی است، در حالی که متعلق علم حضوری وجود اشیا است که متشخص و جزئی است، نه ماهیت و صورت ذهنی آنها». (محمد تقی مصباح 1375: 231 – 232؛ علی مدرس زنوزی 1376: 31؛ مهدی آشتیانی 1377: 277؛ ملاهادی سبزواری بی تا: 76 و میرسید شریف جرجانی 1325) [قاینق 8؛]

-ustad məhəmməd təqi cəfəri, şühudi idrak haqda belə yazar: təbii hissələr və əql ilə təmas ediləməyən gərçəkliklərin; müstəqim içəsl(dəruni) təmas edilməsinə, şühudi bilik, deyilir. Yəni şühud, içsəl baxışın xas işığıyla baxmaq anlamındadır. İçsəl baxışın işığı, duyusal və ağılsal baxışın işığından daha güclü və daha aydındır, və içsəl baxış, danılmaz və şəksizdir, şühudi halətlər, təbii durumlara nisbət, daha çox rəyayi və təcridi vəziyətlərdə üz verər¹.

Malla sədra rəya haqqında bir sıra mübahisələr ortaya qoyar, əlbətdə o bu mübahisələri əsfare ərbəə və şəvahid urrububiyə də yox, bəlkə «məbdə və məəd» kitabında və rəya babında (bölümündə) gətirər, və daha ilginclik ki, nübüvvət bölməsinin müqəddiməsində verər. Sədra`ya görə rəya, bir növ mükaşifə olaraq, gəyb aləmi ilə bağlantıdan ibarətdir, və gərçəkdən bir növ vəhy sayılır. Sədra orada belə yazar: «bil ki rəya, batin də ruhun həbsindən ibarətdir, və bu ruh, buxari harri dir» [yəni ruh, lətif və görünməz və istilik kimi gərzi və bəsitdir], yenədə sədra deyər: «beləliklə, gəyb aləmindən bilgilənmək, yuxu halında üz verər, və bu vəsilə ilə gələcəkdə üz verən işlər ona aşkar olar, əlbətdə kamil hicabın aradan qalxması yalnız ölümlə ortaya çıxar». [qaynaq 122; sədrulmutəəllehin, 1362: 480, 531].

-yenədə əllamə cəfəri yazır: «irfani bilik və şühudi kəşif; dünyanı bütün ayrıntı və bağlantılarıyla, idrak etmək anlamındadır, Elə aydın və safki, hər ayrıntısı, kamil və layəzal mövvcudun cəlvə və görünümlərindəndir; və onunla hər növ bilimsəl bağlantı, onun görünümünün bir yanıyla bağlantı qurmaq deməkdir. Əlbətdə bu növ biliki tanımayanlar üçün, irfani bilik və şühudi kəşif dən danışmaq, bluğa yetməmiş uşağa, həmxabəlikdən söz açmaq kimidir, və bu ona uşaqlar oyununa tay kimi görünəcəkdir.

1- استاد محمد تقی جعفری درباره (ادراك شهودی) می نویسد: مقصود از شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیرقابل تماس حسی طبیعی و عقلانی... در حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنائی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی تر و روشن تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رویایی و تجریدی بیشتر بروز می کند تا در حالات طبیعی. (محمد تقی جعفری، شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج 7، ص 8281).

(məhəmməd təqi cəfəri, şenaxt əz didgahe elmi və əz didgahe quran, s 233, nəşər fərhang islami, tehran, 1360 ş.)¹

-ağıl, qavramlar idrakının hisarında olduğu üçün, çoxlu həqiqiyyətin idrakından acizdir; ama qəlb, şühudi idrakla, dünyanın bir çox kolli və bəlkə cüzi sırrlarına bilinclənir. (agah olur) (mərifət şinasi dərs quran, cəvadi amoli, s 299, nəşər mərkəz əsra, qəm, 1378ş.)

Qəzali, kəşif və şühud haqda belə yazır: «mükaşifə bilimi, siddiqlərin və müqərrəblərin bilimi olaraq, ondan ibarətdir ki, bir nur və işıq, pak və arı qəlblərdə zahir olar və o vəsilə ilə çoxlu əmrlər və işlər insan üçün kəşf olunur». (ehya əlulum əddin, c 1, bab elm ülmükaşifə, s 31, nəşər darülkitab ulelmiyə, beyrut, 1406 q.)

-kəşif və şühudun doğruluğu haqda nəqli dəlillərdə verərlər: imam sadıq dən nəql olunur: tanrı rəsulu bir gün «harisə ibn malik»in halın soruşur, cavab verir, gərçək (həqiqi) mömən olmuşam, həzrət buyrur hərşey üçün bir həqiqət və doğruluq var, sənin sözünün doğruluğu nədir? Cavab verər, ey tanrının rəsulu, guya, tanrının ərsinə baxıram, ki hesab üçün açılıbdır, və cənnət ahlini görürəmki cənnətdə birbirləriylə mülaqat edirlər. Həzrət buyurdular bu qövlə aydınlanıbdır, və sonra harisəyə buyurdular bu məqamda dayanıqlı ol və o yeri qoru. (üsule kafi, c 1, s 88, kitab üliman vəlkafir, bab həqiqət üliyman, hədis 2, nəşr dar ülkotob ulislamiyə, tehran, 1388 q).

Eleşdiri: əllamə cəfəri, cəvadi amoli və qəzali'nin sözləri əsasında şühudi kəşif, nadir şəxslər (siddiqlər və müqərrəblər) tərəfindən yapılabilir, və hüsuli bilimlər kimi, bəlli yol yöntəmə malik deyildir və hamıca sınınamaz. Buda bu bilimin doğruluğunu sübutlamaq üçün nəqs sayılır.

1- سخن گفتن درباره شناخت عرفانی و کشف و شهود برای کسانی که از آن محرومند و خود را آماده وصول به این نوع شناخت نمی‌نمایند، مانند سخن گفتن درباره لذت هم خوابگی، برای کودکی نابالغ است که هیچ چیزی از آن نخواهد فهمید و آن را به بازی کودکانه خواهد گرفت».

12-3-hüzuri bilimin özəllikləri

Cənab yəsrübi hüzeni bilimin özəlliklərini qısaca, cənab xosrovpənah`in sözləri əsasında belə verər, aşağıda özəlliklər qarşısında yazılanlar, cənab yəsrübi`nin eleşdiriləri əsasında, təbiətən bu eleşdiriləri və ayırmaları qəbul etməyənlərdə az deyildi:

1-məlum haqqında, «hikayəçi idraki sürətlərə» ehtiyacsızlıq [tərifin əsasıdır].

2-bilim və bilinənin birliyi (elm və məlum vəhdəti) [tərifin əsasıdır, ayrı özəllik deyil].

3-xətasızlıq [bu özəllik mənə diqqətsizliyi üzündən verilmişdir və düzgün deyil].

4-təsəvvür və təsdiq-ə bölünəməzliyi¹. [şühudi bilikə aiddir]

5-vasitənin yoxsunluğu (föqdan-e visatət). [şühudi bilikə aiddir]

6-bilim və bilimci birliyi (vəhdətə elm və alim) [tərifin əsasıdır, ayrı özəllik deyil].

7-idraki qüvvə və alətə ehtiyacsızlığı. [mənə diqqətsizliyi üzündən yazılıbdır]

8-hüsuli bilimin hüzeni bilimlə həmrəhliyi (yolbirliyi). [mənə diqqətsizliyi]

9-şiddət və zəf mərtəbələrinin olması (şiddət və zəf qabiliyyəti). [mənə diqqətsizliyi]

10-məntiqşəl və qavramsal qaydalara mövsuf olunamaması [şühudi bilikə aiddir].

11-tövşif olunamaması. [şühudi bilikə aiddir] [qaynaq 8;]

Eleşdiri: {cənab yəsrübi`yə görə bu özəlliklər ümumen üç dəstəyə bölünərlər. Misalən sayı 1, 2, 6, hüzeni bilim üçün tərifin əsası sayılırlar və xass özəllik sayılırlar. Sayı 4, 5, 10, 11, hüzeni bilimlə, şühudi mərifətin qarışdırması səbəbiylə yazılıb və bunlar hüzeni bilimin yox, bəlkə şühudi mərifətin özəllikləridir. Sayı 3, 7, 8, 9, mənə diqqətsizliyi üzündən

1- عدم احتیاج به صور ادراکی حکایتگر از معلوم. 4- تقسیم ناپذیری به تصور و تصدیق

yazılıbdır və düz deyil. Hər halda bu eleşdirilər cənab yəsrübi nin nəzəridir. Və təbiətən bir çoxları bu eleşdiriləri və ayrımaları qəbul etməzlər. Və yuxarıda söylənən özəllikləri ümumi halda həm hüzeni və həm şühudi bilik üçün geçərli sayarlar və yuxarıda bu məxəzlərdən bir neçəsini verdik} [qaynaq 8;]. Bu haqda aşağıda artıq bilgi verilmişdir.

[hüzeni bilimin özəlliklərində, 9. Özəllik daha çox tartışmalı ünsürdür, vaxti hüzeni bilim də şiddət və zəf mərtəbələri vardır, belə bir bilim, hüsul bilim lə nə fərqi vardır, ayrı deyişlə biz hüzeni bilimlədə eynən hüsul bilim kimi, kamil və qüsursuz bilimə varə bilmərik məgər uqul əqlə məqamına çatə ki oda tanrıdan aşağı mərtəbə də olaraq kəmal mütləq sayılamaz. Yəni hüzeni bilimin bu özəlliyi onun güvənirliyini sual altına aparır.]

Hüzeni bilimin özəllikləri haqda qaynaq yazılardan örnəklər:

Özəlliklərin qaynaqlarını sədra`çı yorumcuların yazılarında belə verə bilirik.

1-məlum haqqında, «hikayətçi idraki surtlərə» ehtiyacsızlıq «**فأول صورة شيء**» **حاصله للشئ و الثاني حضور الشئ له**» (mall hadi səbzvari, bita: 137)

2-bilim və bilinən birliyi. Sədrulmutəəllehin bu özəlliyn açıqlamasın belə verər: العلم بالشئ الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذاتها و قد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء و الخارجة عن ذاتنا (sədrulmutəəllehin şirazi, 1422: 46) (yəni: hüzeni bilimlə bilim vücudu ilə (ayrı deyişlə bilimci vücuduyla), eyni vücud birlikdədir, bunun tərsinə hüsul bilimdə, bilim vücudu xarici vücuddan ayrılır.

Hüzeni bilimlə, bilim və bilinən birdir, aralarında ayrılıq yoxdur, bilinən həman bilimdir, bunun sırrı, hikayətçi idraki surətlərin yoxsunluğudur (mehdi hairi yazdı, 1379: 41 və 42 və məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 174)

Hüsul bilim də, bilimlə bilinən gərçəkliyi iki dir, bizim göy, yer və ağaca bilimimiz kimi, onlardan bir surət, bizim zəhnimizdə yaranar ki, xarici bilinən mütəbiqətindən hikayət edər, Elə gərçəklik və vəqeyət ki bizim vücud və zəhnimizdən bağımsızdır. Ama hüzeni bilimlə, bilinən

gərçəkliyi, bilimin gərçəkliyiylə eynidir, idrak edən şey, zehni təsvir vasitəsi olmadan, bilinənin gərçəkliyini tapar, misalən iradə, təsmim, ləzzət və üzüntü... (mürtəza mütəhhəri, 1377: 272 və 273).

3-hüzuri bilimin xətasızlığı: «hüzuri bilimin digər özəlliyi onun xətasızlığıdır» (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 175). (fəslnameyə zehn, 1: 49 və 50).

4-hüzuri bilimin təsəvvür və təsdiq-ə bölünəməzliyi: hüzuri bilim, təsəvvür və təsdiq-ə bölünməz, bəlkə təsəvvüri bilimə və təsdiqi bilimə ayrılar, çünki təsəvvür və təsdiqin qalıcılığı, zehniyyə surətin hikayəti deməkdir ki hüzuri bilim ondan yoxsundur. (ibn sina, 1362: fəsl 2 və hacı səbzvari, bita: 479). İki seçənək olan təsəvvür və təsdiq, qavram düzəltmənin əsaslarından (fəslnameyə zehn, 1: 49 və 50).

5-vasitə yoxsunluğu: hüzuri bilimdə, bilinən, vasitəsiz, bilimcinin yanında, ama hüsuli bilim, bilinənə yetişmək üçün vasitəyə ehtiyacı var.

Cənab cəvadi amoli`nin bu özəllik haqqında eleşdirisi belə deyər: bəzən iki təsəvvür ya təsdiq zehndə təhəqqüq tapar və biri, o birinin anlama vasitəsidir, bir haldakı hər ikisidə hüzuri bilimin misdaqı və örnəkləridir (abdullah cəvadi amoli, 1374: 67). Bu sözlə, əmələn hüzuri bilim, hikayəçi vasitədən yoxsun olaraq birinci özəllikdən əsas fərqi olur.

6-bilim və bilimci birliyi: hüzuri bilimdə, bilinənin zat və vücudu bilimci yanında hazırır..(məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 219 və 220).

7-idraki qüvvə və alətə ehtiyacsızlıq: hüzuri bilimdə, bilinəni tapmaq üçün idraki qüvvə və alətə ehtiyac yoxdur, ama hüsuli bilimdə, nəfsə aid bəlli idraki qüvvə və alətlərə ehtiyac tapılır, və işləri, şeylərdən surət götürmək və əks salmaq, və nəfs onların vasitəsiylə bilir. Misalən: əvəti, şəhəvat, həyəcanat, əfkar və qeyrə (mürtəza mütəhhəri, 1368: 28 və 29 və həmü, 1377: 272 və 273).

8-hüsuli bilimin hüzuri bilimlə yobirliyi: zehn həmişə otomatik arac kimi, hüzuri bulqulardan əks salar... Zehnimiz, [örnəgin] qorxu halətindən əks salar və cümlə düzəldər və deyər «mən qorxuram», bu cümlə və qorxu

qavramı, hüsuli bilim türündəndir. Yenə də zəhn, qorxu haləti rəf olandan sonra qorxu qavramını idrak edər və bəzən öncəki bilgilərdən və onların yorumundan, onların yaranma illətini axtarar. (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 276).

9- şiddət və zəf qabiliyyəti: hüzuri bilimin digər özəlliklərindən, şiddət və zəf mərtəbələrinə malik olduğudur (mirza mehdi müdərris aştiyani, 1373: 479 və ǧulamhüseyn rizanəjad, 1380: 933). Məsələn bir xəstə, ağrı duyar ama bir yoldaşını gördüyündə ona təvəccöh edərək, ağrısı azalar, ama təklildə ağrısı çoxalar (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 177).

10-məntiqsəl və qavramsal qaydalara mövsuf olunamaması: məntiq, hüsuli bilimlərin xətalarını önləmək üçündür, bu səbəblə məntiq quralları olaraq məsələn dəlil, istidlal və ayrı saniyə məəqulat, hüzuri bilimdə yerləri yoxdur (mirza mehdi müdərris aştiyani, 1373: 479)

11-tövsif olunamaması: bu özəllik, hüzuri bilimin bütün məsadiqi və örnəkləri üçün keçərli sayılmaz. Çünki hüsuli bilim, hüzuri bilimlə yolluq edər. Yəni zəhn bəzi hüzuri bilimlərdə, eyləyə bilir hüzuri bilimin bulqularından əks götürüb qavram düzəldə, ama hüzuri bilimin bəzi örnəkləri ləfz və təbir qalibinə sığmaz (əbdülhüseyn xosrovpənəh, 1379: 312 və 313). [qaynaq 8;]

12-4-hüzuri bilimin növləri, qaynaq yazılarda

Hüzuri bilim haqda, müxtəlif qaynaq lardan, xüsusən sədra`çı həkimlərdən və azaraq islami filsuflardan örnək yazılar belədir:

{malla sədra bu haqda belə yazır: «cisim və madə; ǧeybət, təfriqə, infisal və ayrılıq milakıdır və cəhl ilə bilməməzliyin ölçüsü sayılır» (sədrulmutəəllehin şirazi, 1360: 5).

Məlulun məlul haqda bilimi, bütün məlulların kəmalatına sahib olan yaradıcı illətə yol tapmaqla mümkündür (sədrulmutəəllehin şirazi, 1419: 108; təbatəbayi, 1377: 46 və 47; fəxr razi, 1410: 491; hairi yazdı, 1360: 246 və 247; seyid cəfər səcadi, 1338: 75; rəzanjad, 1371: 565 və 566 və seyid şərif Corcani, 1325: 15).

Bəzi araşdırmacılar, hüzuri bilimin türələrini, məlum (bilinən) cəhətindən söylərlər:

Hüzuri bilim də bilinən, bəzən zat haqqındadır, örnəyin mücərrədatın öz zətləri haqda bilimi. Bu növ, bütün məşay, işraq, və sədra`çılarca qəbullanır... Və ya yaradıcı illətin məlul haqda bilimi, məlulun yaradıcı illət haqda bilimi, və məlulun məlul haqda bilimi... Bu nuda, işraq, və sədra`çılarca qəbullanır... (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 220).

Söhrəvərdi, hiss olunanlar və maddiyat haqda bilimidə hüzuri bilir. (Söhrəvərdi,1373: 454).

--bəzi araşdırmacılar, hüzuri bilim türələrini, birlik, qəyyumiyət və fəna əsasında verərlər:

Bir növ hüzuri bilimdə, bilimlə bilinənin birliyindən söz gedər, örnəyin bizim öz zətimiz haqda bilimiz. Bu bilim hətta yoxuda kəsintisizdir.

Bir növündə, bilimlə bilinənin birliyi yoxdur məsələn: əhsaslar, əvəti və ayrı nəfsəni sifətlərin halətləri. Ləzzət və ya üzüntü insan içində görünər, amə bu halətlər, birlik milək deyildir, çünki əhsaslar, zat la eyniti yoxdur, və nəfsdən qaynaqlanır, nəfs insanın içsəl görüntülərinin və məsələn iradə və təxəyyüllərin qəyyumu sayılır.

Üçüncü növ hüzuri bilim, fəna ölçüsüylə ortaya çıxar, burada fəna, vüculda ilgilidir, nə şairanə və atifi.

Aşiqin məşuq`da fənası, əhsasi fənadır və ikinci növa bağlanır, yəni əgər aşq məşuqda Elə fəni ola ki özündən ğafil ola, bu növ fəna vüculdi (varoluşsal) deyildir.

İrfanda vüculdi fəna mətrəhdir, yəni insanın öz məbdəsində fənası; eynən hərflərin ismlərə bağlılığı kimi. Burada fəna bu mənədadırki, bizim həqiqi vüculumuz, tanrıya saf bağlılıqdan başqa bir şey deyildir.

Bütün hüzuri bilimlərin fərqliliklərinə rəğmən, hamısı bu özəllikdə ortaqdılarki, bilim, xarici və həqiqi məlumla eynidir və bizzat məlumla bilərəz məlum arasında fərq yoxdur (sədrulmutəəlləhin şirazi, 1367: 4 və hairi yazdı, 1379: 42 və 43).} [qaynaq 7;]

--hüzuri bilimin növləri (qıssa başlıqlar şəklində)

Hüzuri bilimin növlərini 7inci qaynaq əsasında qısa şəkildə belə vermək olar:

- 1-bizim özümüzün zehni surətləri haqda bilimimiz.
- 2- bizim özümüz haqda hüzuri bilimimiz.
- 3-faili illətin öz məlulu haqda hüzuri bilimi.
- 4-məlulun öz faili illəti haqda hüzuri bilimi.
- 5-məlulun öz faili illətinin digər məlulları haqda hüzuri bilimi.
- 6-nəfsin məhsusat (hiss olunan şeylər) haqda hüzuri bilimi

Eleşdiri: cənab yəsrübi bu haqda eleşdirisini belə verər: {hüzuri bilim növlərindən heç biri, mərifət bilimi üçün yararlı görünür: birinci və ikinci növ, zehn-in tətəbüqünə bağlılığı olmayan bir şeydir. Fərzən mənim özümə və ya öz zehni surətlərimə bilimim vardır, məsələ buradadırki bilik bilimi haqda mənim müşkülüm, mənim xaricimdə olan şeylərə mürtəbitdir, mənim zehnimdə olan sürtlərə yox.

Bu növlərdən üçüncüsü bizə mürtəbit olmayan bir şeydir, çünki biz bir şeyin faili illəti deyilik. [ayrıca bizim öz bilimimiz haqda nə qədər bilgimiz varki birdə gələk tanrının bilgi növünü evrən və yaratıqlar haqda araşdıraq!], hüzuri bilim növlərindən dördüncü və beşənci növdə, dəlilsiz, şahidsiz iddadan başqa bir şey deyildir. [təbiətən altıncı növdə anlamli bir iddia sayılamaz çünki hüzuri bilimin tərifiyə görə, bilimlə bilimci, bir ayrı yaratıqla birliyə yetirməlidir. Bir insan bir yaratıqla(məsən ağacla) nəcür eyni olabilir? Maraqlı qonusudur.]

Ayrıca əgər biri şühudi mərifəti, hüzuri bilimin misdaqlarından bilirsə yenə də bizim mərifət bilimimiz üçün kömək edəməz çünki:

- 1-şühudi bilimin özü, təvəhhüm və xəyal yönlü sözləri bir qırağa buraxarsaq, gərçəklik meyarlarıyla isbatlanamayan bir iddiadır.
- 2-şühudi bilim özü, çoxlu inhiaraflara, xəta və təriflərə məruz qalmışdır.

3-şühudi bilim, hətta gərçək olsada, az sayılı fərdlərin əlində olaraq hamının əlində deyil, öyrətmə və ümumiləşdirmə qabiliyyəti olmadığı üçün bilik bilimi üçün ölçü olamaz.

4-xəta və gərçəklikdən sapma iddiaları, kəşif və şühudu savunanlar içində özgəlirindən çox olmasa az deyil.

5-bəşərin tarixi təcrübəsi bizə deyir, əgər insan bir fayda görmüşsə özünün, göz, qulaq, əql və huşundan görmüş. Əgər bir uyğarlıq ortaya çıxıbsa, bir texnikə əl tapılıbsa, və xorafat, bilgisizlik, cəhl, bəlalar və müsibətlərlə mübarizə aparılıbsa, yenə də göz, qulaq və əql və huşa dayanaraq olmuşdur. Bunun tərsinə bütün kəşif və şühud müddəiləri, həmişə insanları gərçəklikdən uzaqlaşdırmışlar, həm dünyadan və həm dindən¹.

-cənab xosrovpanah hüzuri bilimin üç ilk ünlü misdaqından başqa, sonrakı üç misdaqı da ona artırmışdır. Bunlar arasında xüsusən «məlulun öz faili illətinin digər məlulları haqda hüzuri bilimi»nin olması sözünü sədra`dan alar (sədrulmutəəlləhin şirazi 1419: 108; məhəmməd hüseyin təbatəbayi 1377: 46 və 47).

Məsələ budur, əgər «məlulun öz faili illətinin digər məlulları haqda bilimi» doğru olsaydı, üsulən bizim bu dünyada məchul deyə bir şeyimiz qalmazdı, çünki dünyada olan bütün yaratıqlar və varlıq, ya bizim faili illətimizdilər və ya bizim faili illətimizin məlullarıdır. **Məgər bu iddianı ortaya quyaq ki bizim bütün evrənə və kainata bilim və bilgimiz vardır ama bu bilgidən ittilamız yoxdur, necə ki sədra belə deyibdir** (sədrulmutəəlləhin şirazi 1410: 116-118). Bu halda bucür bilim, cəhlə və bilgisizliklə nə fərqi vardır. Və belə bir iddiayla, bilik biliminin hansı sorun-və növü həll olar və hansı sonuca varmaq olar.} [qaynaq 8;].

1-تجربة تاريخی بشر به ما می گوید که انسان اگر سودی برده است از چشم و گوش و عقل و هوش خود برده است. اگر تمدنی پدید آورده و اگر به دانش و فناوری راه یافته و اگر به روشن اندیشی و مبارزه با جهل و خرافه و بیماری و بلیات پرداخته است، همه از راه اعتنا و تکیه به چشم و گوش و عقل و هوش خود بوده است، درحالی که مکتب ها و شخصیت های مدعی کشف و شهود مدام انسان ها را از واقعیت، دور کرده اند. واقعیت دنیا و دین هر دو!

[sədranın «bizim bütün evrənə və kainata bilim və bilgimiz vardır» iddiası, eynən əflatunun idealar dünyasının kopyasıdır, əflatuna görə bizim ruhumuz idealar dünyasında yaşayaraq sonra bu dünyada bədənimize hülul edər və maddə ilə təmas tapdığı üçün idealar dünyasının bilgilerini unudar, ruh, bu dünyada özəl hallarda o bilgilerin bəzi lərini xatırlayar.

Təbiətən bu söz platonun dünya görüşüylə uyuşduğu halda, sədra'nın dünya görüşüylə çatışmaqdadır çünki sədra'ya görə nəfs, bədənle birlikdə doğular, onunla böyüyər və aliə uqul'a doğru yürüyər. Yəni onun bilgisi tədricidir].

12-5-hüzuri bilimin varlığının sübutu haqda qaynaq yazılar

Cənab xosrovpənahin dediyinə görə bəzi düşüncülər, hüzeni bilimin var olma dəlil lərini də ortaya quyublar. Burada bunların bəzilərinə işarə olunur:

Əllamə helli, dördlü dəlillərlə, bilimin, yalnız hüsuli bilimə münhəsirliyin nəfə edərək hüzeni bilimin vücudunu isbatlamağa çalışar (əllamə helli, 1378: 12-14). Əşəri mütəkəllimlərdə bu yolu gedərlər (fəxr razi, 1410: 442 və 443 və xacə tusi, 1361: 156 və 157).

Söhrəvərdi, içsəl təcrübə dən yararlanaraq, nəfsin öz zatına hüzeni biliminin olduğunu isbatlamağa çalışar. (ğulamhüseyn ibrahimi dinani, 1366: 85).

[burada məqalə də olan bəzi dəlillərə işarə olunur:

Natiqə nəfs, öz zatına «ənə انا: mən» ilə və özgəsinə «hovə هُوَ: nədir?» sözüylə işarə edər, əgər o öz zatına misal sayağı bilgili olsaydı və çun şeyin misalı, qeyr şeydir və qeyr şey «hovə هُوَ» ilə işarə olunar nə inki «ənə انا» ilə. Bu halda natiqə nəfs, öz zatına surətin vasitəsi olmadan

bilgisi vardır. (qutbəddin şirazi, bita: 291 və söhrəvərdi, 1373: 111)¹.} [qaynaq 7;].

Eleşdiri: bu qanıt dil oyunundan başqa bir şey deyildir çünki biri özünə «ənə: mən» deyirsə, özüylə birlikdə bir yerdə hazır olan bir neçə nəfərə «nəhno نحن: biz» deyir, aya orada özlərinə «hovə: nədir o» işlədərmə? Təbiətən xeyir. Eyn halda bilirikəki, o nəfs «biz» məcmuə sində olan digərlərinin də iç bilgisinə varamaz. Bu üzdən kələmə üzərindən bu bilimi isbatlamağa qalxmaq dil oyunundan başqa bir şey deyildir.

{sədra, işraq hikməti haqda təliqatlarında belə bir dəlil yazar [dördüncü dəlil]:insan öz zatına, hüzuri bilimlə bilgili olur çünki əşyaya ya lemmi qanıtlar (əllt yoluyla) və ya inni qanıtlarla (məlul yoluyla), bilgili olur. Ama insanın öz zatına bilgilənməsi nə illət və nə məlul yoluyla dır çünki zatının vücudu, qanıtlar və illətlər vücudundan daha aydındır.(sədrulmutəəllehin şirazi, 1380: 292) [qaynaq 7;].

Eleşdiri: bu qanıt haqda belə cavab verilə bilir: insan özü haqdada bəzən xətaya və yanlışlığa düşər və sonra təcrübə lər əsasında xətasını düzəldər, bu təcrübə lər illət məlul (inni və ləmmi) qanıtından başqa bir şey deyil.

Yenədə bəzi həkimlər bir sıra dəlillər bu haqda veriblər (məhəmməd hüseyn təbatəbayi, 1423: 236 və 237).

Cənab xosrovpanahin dediyinə görə guya digərləridə bu bilimin var olduğuna dair bir sıra qanıtlar toplamağa çalışıblar. (seyid riza sədr, 1378: 234-236). (fəxrəddin razi, 1335: 59). (məhəmməd təqi misbah yəzdi, 1379: 173). Bunlardan bəzi ləridir [{qaynaq 7;].

12-6-hüzuri bilimin mərifət bilimi cəhətindən işəyararlılığı

(hüzuri bilimin bilik bilimsəl faydaları və yaraları) [qaynaq 8;]

1-نفس ناطقه به ذات خویش با «انا» اشاره دارد، هم چنان که اشاره اش نسبت به غیر با «هو» است. حال اگر نفس ناطقه از طریق مثال به ذات خویش عالم باشد، از آن رو که مثال شی غیر شی است و غیر شی با «هو» قابل اشاره است نه با «انا»؛ پس نفس ناطقه به ذات خویش بدون وساطت صورت و مثال عالم است، زیرا نفس ناطقه با انا خود را می یابد (قطب الدین شیرازی، بی تا: 291 و سهروردی، 1373: 111).

Cənab xosrovpənah, məqaləsinin yorumlar bölümündə bir sıra qaynaqlara və mövzulara işarə edibdir ki daha çox, hüzuri bilimin varlığına və hansı işlərdə yararlı olmasına işarə edir, burada onların bir neçəsinə işarə olunur:

Hüzuri bilimin, hüsuli bilimə dönüşü

Əllamə təbatəbayi nəhayət ülhikmə də yazar:

هذا ما يؤدى اليه النظر البدوى من انقسام العلم الى الحصولى والحضورى والذى يهذى اليه النظر العميق ان الحصولى منه ايضا ينتهى الى علم حضورى. (əllamə təbatəbayi, 1423: 237).

(yəni ilk baxıldığında bilim, hüsuli və hüzuri bilimlərə bölünür ama dərin baxarsaq, hüsuli bilim də hüzuri bilimdə sonuclanır).

İşraq şeyxidə hüsuli bilimin, hüzuri bilmə qayıdışını etiraf edər (söhrəvərdi, 1373: 454). Hər növ bilim surəti, və hüsuli məlum, gərçəkdəndə, hüzuri bilimlə mümkün olar (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1363: 268).

Əllamə təbatəbayi belə yazar:

العلم الحصولى اعتبار عقلى يضطرّ اليه العقل مأخوذ من معلوم حضورى هو موجود مجرد مثالى او عقلى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك وان كان مدركاً من بعيد. (əllamə təbatəbayi, 1423: s 239).

Əllamənin yazdıqları əsasında hüsuli bilim zahirən iki ünsürdən, bizzat və bilərəz məlumdan oluşur ama dərin baxarsaq, üç ünsürlüdür, biri zahiri surət, ki bizzat məlumdur, digəri əqli və ya misalı mücərrəd yaratıqlar, ki hüzuri bilimlə məlumdur və üçüncüsü maddəyə aid olan xarici vücut ki bilərəz məlumdur.

Zahiri surət, əqli və ya misalı mücərrəd yaratıqlardan ələ gələr, yəni nəfs, uzaqdan misal ya əql aləmlərinə¹ nəzər salar, əqli və ya misalı mücərrəd yaratıqları görər, onlara hüzuri bilim tapar və xarici maddədən hikayət edən zehni surəti, o hüzuri bilimdən soyutlar və ələ gətirər.

1 -Dördlü aləmlər və ya əvalim (عوالم) bunlardır: lahut(ğeyb aləmi və ya ilahi aləm), cəbərut(mələklər dünyası), mələkut(mələklər vasitəsiylə düzələn misal və surətlər aləmi), və nasut (maddi dünya).

Əllamə təbatəbayi yenədə bu haqda belə deyər: beləliklə, hüsuli bilimki bir növ ilə ağıln soyutlaması və intza-idir, ağıl onu qəbullanar, ama əslində hüzuri məlumdan (yəni əqli və ya misali mücərrəd mövcud dan) intiza olar, bu intiza mütəarif insanlarca uzaqdan ələ gələr, ama ariflərcə yaxından ələ gələr (ən dərinliklərini görərlər).

Bilim əslində hüzuridir, onun asarı, kök və mənşəindən səlb olaraq, hüsuli bilimə dönüşür. (mürtəza mütəhhəri, 1377: 271-275).

Hüsuli bilim bilərəz məlumlardan ələ gələr, ama hüzuri bilim bizzat məlumlardan ələ gələr, beləliklə hər hüsuli bilim, hüzuri bilimə qayıdar, çünki hər hüsuli bilim gərçəkdən hüzuri bilimdirki bizzat məlumlardan ələ gəlmişdir (məhəmməd təqi misbah yazdı 1363:351)¹.

Hüzuri bilimlə varlığın kamil halda idrakı: bilik bilimi cəhətindən hüzuri bilimin, digər işləyişi, varlığı kamil halda idrakı üçündür(abdullah cəvadi amoli, 1368: 158 və 159). Bu növ işləyiş qəbul olunandır, ama təmim veriləməz və yalnız bəzi ariflər və şəxslər üçün kəşif və şühud yoluyla mümkündür} [qaynaq 7;].

Eleşdiri: yedədingi qaynağın yazdığına görə, indilikdə filsuflar, əsasi müşküllərin, hüzuri bilimlə həl edirlər, və artırar: «yeni sədra`çı filsuflar, keçmiş hükəmaya ətfən, belə inanırlar, hüzuri biliklər, ayrı bilimlərlə müqayisədə, çətinliklərdən yaranan çalaçuxur ları dolduraraq, görəlilik və quşquçuluq sorunlarını da aradan aparıb məhv edirlər, və demək olar indilikdə, hüsuli bilimin hüzuri bilimə qayıdışı və geri dönüşü əmələn hadis olubdur (ittifaq düşübdür).»

Cənab yəsrübi` [qaynaq 7;] bu iddianı belə eleşdirr: {bu söyləm, Elə çiy və təməlsizdirki, açıqlamağa belə ehtiyac yoxdur. Gərçəkdən əgər yeni sədra`çı filsuflar, və keçmiş hükəma; hüzuri bilimlə bilik biliminin

1- علم حصولی کاشف از معلومات بالعرض است، لکن علم حضوری کاشف از معلومات بالذات است. بنابراین هر علم حصولی به علم حضوری برمیگردد، زیرا هر علم حصولی درحقیقت علم حضوری است که از معلومات بالذات کاشفیت دارد.

müşküllərin həll edib və görəlilik və quşquçuluq yollarını bağlayıblar? Bu biz, buda hükəma; niyə bəs bəziləri əsla bu növ bilimi diqqətə almayıblar? Niyə ibn sina kimilər quşquçularla üz üzə gələndə, buna işarə etməyiylər? Niyə bəs ibn sina, söhrəvərdi, sədra və digərləri, müxaliflər qarşısında, qanıt və bürhan əvəzinə onları hüzeni bilimə irca verməyiylər? Niyə çağdaşlarımız, batı nın görəlilik və quşquçuluq hücumları qarşısında, batı filsuflarını və hətta özümüzü, belə möhkəm və güclü bilimlə tanış etməyiirlər?

Elə görünür, bu cənab hüsuli bilimin hüzeni bilimə geri dönüşü haqda, qafasın üşüdübdür.

-əvvələn bu cənab, belə işə yararlığı, keçmiş hükəmaya nisbət versədə, zahirən yalnız əlaməyə təbatəbayi nin vasitəsiylə mətrəh olubdur, ama o bəlli etməyiib ki əllamə bunu necə yorumlayıbdır?

-İkinci; əlamə, bu mövzunu beş cürə yorumlayıbdı, və nəhayətən hüsuli bilimin hüzeni bilimə geri dönüşünü, yorumların heç birində yararlı görməyiylər, və sonunda özü, bütün bu səs sədalı mübahisələri verimsiz, faydasız və anlamsız görüblər.

İşarə olunmalıdırki, bu beş yorumun, biri zahirən, əlamənin öz ibdasıdır, burada onu incələyirik. O hüsuli bilimin hüzeni bilimə geri dönüşü haqda belə deyir:

«hüzeni bilim, hüsuli bilimin qaynağıdır... Məhsus mövcudları məsələn at, ağac, insan və sayirəni idrak etmək üçün, hissi idrakımız ortalığı hazır edir, və nəfsimiz, o görüntünün misali həqiqət ilə, hüzeni bilim lə bağlantı qurur və onların zehni surətlərini, o misali həqiqətlərdən soyutlayar və biz mövzunu anlayırıq».(məhəmməd hüseyin təbatəbayi 1423: 239).

Eleşdiri: əllamənin nəzəri neçə cəhətdən tartışmalı və işkallidir.

1-isbatlanabilir deyil.

2-məbani və müqəddimatın artması, müşkülü, qat qat artırır, yəni biz hissi dünya bağlantı sının necəliyindən başqa, misali həqiqətlərlə bağlantı hadisələrində bilməli və təbyin etməliyik.

3-doğaötəhsi dünyada, biliksəl və mərifəti olaraq bizim zehnimiz nə vəziyyətdədir? Aya oradada, misali həqiqətlər vasitəsiylə mücərrəd həqiqətlərə əl tapırıq [yəni buçür bağlantılar, ilk öncə həll olmalıdır ta bizim zehnimizin nəcür bilgi aldığı müşəxxəs olsun.]

4-bizim idrakımızın xətalı olduğu üçün, iddia olunan hüzuri bilim də xətalıdır və etibarsızdır.

Örnəgin, əgər, ibn sina və malla sədra, fələk və ya su haqda, misali həqiqətlərlə bağlantı qurabilsəydilər, nəcür olub bilməyiblər fələk yoxdur, və su bəsit deyil mürəkkəbdir?

5-nəhayətən belə baxışları qəbul etməklə, əmələ, gərçəklikdən fasilə tapırıq, bir tərəfdən dış dünyayla hissi bağlantıları etibardan salırıq, ayrı tərəfdən ağıl-hiss bağlantısını təzif edirik} [qaynaq 8;].

12-7-hüzuri bilimin sorunları

Söyləndiyi kimi, hüzuri bilimin önəmli özəllikləri bunlardan ibarətdir: məlum haqqında «hikayəçi idraki surətlərə» ehtiyacsızlığı, xətasızlığı, məntiqsəl və qavramsal qaydalara və ayrıca təsəvvür və təsdiqə mövsuf olunamaması, şiddət və zəf mərtəbələrinin olması.

Cənab xosrovpənah ın dediyinə görə, hüzuri bilim, özəllikləri yanında, bir sıra əngəllərlə də [fa: çaleş] qarşı qarşıyadır, onların bir neçəsi belədir:

İlk sorun: hüzuri bilimin əsli özəlliyi onun xətasızlığıdır, ama Elə görünür bu özəllik çətinliklərlə üzüzədir. Məsələn bəzən insan aclıq ehsas edər, halbuki kazib iştahadan başqa bir şey deyildir. Və ya bəzi ariflər, şeytani mükaşifələrə məruz qalırlar. Necəki ibn ərəbi, irfani firqələrindən, rəcəbiyun firqəsi haqda belə deyər: «onlar ilahi əzəmətə dayalıdılar və (مُرَّمَل: 5: انا سنلقى عليك قولا ثقيلًا) ayəsində olan səqil qövla sahibdilər, bu qrup şii əhli olan rəvafizi, xənazır şəklində görərlər.» (möhyəddin ərəbi, 1415: 8). İbn ərəbinin şərehləri (yorumcuları) bu mükaşifənin xətalı olduğunu söylərlər.

Bu səbəblə hüzuri bilimin təşxisində diqqət edilməlidir, inhirafa düşməmək üçün onları zehni yorumlardan ayırmalıyıq. (məhəmməd təqi misbah yəzdi, 1379: 176 və 177).

Bu mövzua ayrı şəkildədə cavab verilibdir: «hüzuri bilim eyn ülyəqindən həqq ülyəqinə yetirməlidir, yalnız bu halda düzgün olar. eyn ülyəqin mərhələsində şühud la mətin arasında fasilə var, bu səbəblə iki arifin şühudu, iki mərhələdə, müxtəlif sonuclar verə bilər. Bu üzdən ariflər, şühudu, bədihi və ya məsum, və geyrbədihi və ya geyr məsuma bölərlər, mükaşifə də, bədihi və ya məsum şühud, həq və batilin ölçüsüdür.» (abdullah cəvadi amoli, 1376: 419).

Bu sözlərə ətfən, eyn ülyəqin və həqq ülyəqin mərtəbələri, hüzuri bilimin mərahilindəndir, təbiətən xətasızlıqda bu mərtəbələrin ayrılmaz ünsürləridir, bu səbəblə hüzuri və şühudi bilim mərtəbələrində heç bir xəta olmamalıdır, və əgər bir şühud xətalı olursa, hüsuli bilimin misdaqıdır nə hüzuri bilimin.

-eleşədiri1: qavramlar və ya zehinsəl surətlər heç biri, kəsin və qəti deyillər, bir ev qavramı, tarix boyu eyni sözcük olsada, dayma dəyişməkdədir, daş çağında olan ev surəti, 21inci yüzildə təsəvvür olunan ev təsəvvürüylə yerdən göyə fərqlidir, və ya bir araba haqqında zehni surət də, həman sayaqdadır, və hətta bir uzaq kənddə, və ya bir böyük şəhərdə yaşayan şəxslərin zəhinlərində ki eyni qavramlar, birbirindən qat qat fərqli olubilir.

-eleşədiri2: birinci irad (hüzuri bilimin xətalı olduğu) əsasında cənab xosrovpənah, belə cavab verir: «bədihi və məsum kəşif və şühud, bir mükaşifənin, həqq və batil olmasının ölçüsü və mizanıdır». Bu sözü əsas alarsaq, heç kəs, hüzuri bilimin doğru-yalan olduğundan mütməin olubilməz, ya gərək məsum biri və ya geyblə bağlantısı olan, onu doğrulasın, və ya tarix boyu gördüyümüz kimi, bir zamanlar doğru sanılan, tanınmış arifin sözü, sonrakı zamanlar, yalan sanılabilir.

İkinci sorun: nəcür olabilir bir bilim həm hüsuli həm hüzuri olur?

Cavab budur, surətlər və zehni qavramlar, şeylər haqqında; hikayəhçi, kəşif və mükaşifə xasiyyətinə malikdilər, bir tərəfdən xarici şeylər üçün tanıtma vəsiləsi olduğu üçün, hüsuli bilim olaraq bilinirlər, ayrı tərəfdən nəfs yanında hazırıldılar və nəfs müstəqim və dolayısız onlardan bilinlidir (agahdır) və bu halda hüzuri bilimdir... (məhəmməd təqi misbah yazdı, 1379: 174).

Eleşdiri: burada cənab xosrovpənah yenə də xətasızlıq üzərindən mövzunu tövcih etmək istir, və bunu demək istir əgər bir bilim xətalı oldu, bilirik ki o bilim hüsuli idi, və ya əgər bir bilim həтта tarix boyuda hüzuri sanılırsa, və bir gün onun xətalı olduğunu bilirsək, nəticə alırıq o bilim hüsuli idi.

Sədraçıların öz təriflərindən əmələn bu sonuca varırıq hüzuri bilimdə güvənirlik dən danışmaq mənasızdır. Ayrıca görəlilik əsasında və karl popper və eleşdirəl realism əsasında bu üzdən ki heç bir bilimsəl teori və quram həmişə lik sabit qalmayacaqdır liza demək olar biz heç vaxt hüzuri bilimədə rastlanmayacağıq.

Üçüncü sorun: əgər hüzuri bilim, məlumun gərəckliyinin, alim yanında hüzurundan ibarətdir, və nəfsin bilimi, zətı gərəyi, hüzuri bilim növdündandır, niyə bəs nəfsin bilik və mərifətində ixtilaf vardır? Və niyə nəfsin bütün gərəckliyi bizim yanımızda hazır deyil?

Cənab xosrovpənah, həkim müdərris dən nəqələn belə cavab verər: «hüzuri bilim müxtəlif dərcata sahib olduğu üçün, bəzi mərtəbələri güclü və bəzi ləri zəifdir» (ağa əli müdərris zünuzi, 1376: 238 və 239).

-eleşədiri1: ikinci sorun haqda, verilən eleşdiri buradada sadıqdır.

Eleşədiri2: hüzuri bilimin xətasızlığı: cənab yəsrübi` sədra`çı yorumcuların hüzuri bilim haqqında xətasızlıq məsələsinə belə cavab verir: {hikmətçilər, hüzuri bilimin özəllik lərindən danışanda, onun xətasızlığından danışarlar. Yəni hüzuri bilim həmişə doğru və xətasızdır. Bu haqda bir neçə nöktəyə deyinqmək lazımdır.

-ilkə, əgər hədəf, bizim öz zehnimizdə olan biçimlərdi (məsələn at, ağac, dev və ya əfsanəvi şeyi), burada doğru və yanlışdan söz etmək anlamsızdır. Çünki xəta; o zaman ortaya çıxır ki biz zehnimizdə olan biçimləri və surətləri, dışarıda olan gərçəkliklər və biçimlərlə tətəbüq etmək istəyirik. Təbiətən onların irtibatı və bağlantısı bizimlə mətrəh olduğunda xətadan danışmaq anlamsızdır, çünki biz «at, ağac, dev və ya əfsanəvi şeyi» vasitəsiz olaraq idrak edirik və bu haqda bizim bilimiz hüzuri olaraq vardır [yəni bunlar soyutlanmış qavramlar olaraq kollidilər, və hər kəsin zehmində olduğu kimi vardılar onlara yanlış demək mənasızdır, məsələn bir məmuli adama ağac qavramı, kök, gövdə (saqə), buta, yapraq və meyvəsi olan bir gövərən yaratıqdır, ama bir bitgi bilimi uzmanına, ağac bu xüsusiyyətlərdən başqa, fotosəntez sistimləri, damar və digər xüsusiyyətlərinə də şamildir və hər iki şəxs üçündə bu qavram təsəvvürü düzdür. Və ya ev qavramı, min il öncəki şəxsə və ya indilikdə dağdakı və ya bir metropoldakı şəxs zehmində, birbirindən fərqli olsada evdir ama hamısıda düzdür və burada yanlışlıqdan söz etmək anlamsızdır.

Bunada işarə etmək gərəyir, hətta biri eyləyə bilir məsələn neçə qatlı cam və şüşə dən düzəlmiş və eyn halda çox möhkəm və dayanaqlı ev; zehmində təsəvvür etsin, yenədə bu qavram düzdür, ama əgər istəyə bunu gərçək dünyada uyqulaya və düzəldə, təbiidir ki indiki şərayitin texnikləri əsasında yanlışlığa və fəlaktə düşəcəkdir və buradadır ki zehngərçəklik tətəbuqunda xəta və yanlışlıq ortaya çıxacaqdı.

-ikinci olaraq, hüzuri bilimin digər məsadiqindən, bizim nəfsimiz haqda bilimizdir. Aya deyə bilərik insanlar nəfsləri haqda xətasızdılar? Elə olsa niyə bu qədər sorondan və müşkülətdən söz gedir.

-üçüncüsü əgər yaxın keçmişdə olduğu kimi, hüzuri bilimi, şühudi mərifətlə eyni sanaq, yenədə eyləyə bilmərik, şühudi mərifəti, doğru (sadiq) və xətasız sanaq; çünki süluk əhli, kəşif və şühud müddəiləridə, şühudun xətalı olduğuna vurqu vurublar. Ayrıca bu kəsimin, dünya varlığının düzən və nizami haqda söyləmləri, fəlasifə və kəlam əhlinin

söyləm lərindən daha az xətalı deyildir. Bu üzdən, hüzuri bilimin xətasızlığından danışmaq, aldatmaca olaraq, hasilsiz bir şeydir.

Ayrıca əgər hədəf, hüzuri bilimin üçlü misdaqlarıdır (yəni bizim öz zehnimizdə olan biçimlər haqqında bilimiz; tanrı və üstün «aliyə» ağlların məlullarına nisbət bilimleri; hər kəsin öz nəfsinə olan bilimi), bu misdaqlarda olan xətasızlıq, bizim bilik bilimizdə, var olan müşkülümüə irtibatı olmayan bir şeydir və bizim bilgi bilimiz haqda bir dəyər və yarar ortaya qoyamaz¹.

Ümumi bir sonuc olaraq buna işarə edilməlidir, hüzuri bilim, heç cürəsinə biliksəl və mərifəti işləyişə və istifadəyə malik deyil, və bu haqda olan bütün bəhslər bir növ gəflət və diqqətsizlikdən qaynaqlanır}. [qaynaq 7;].

12-8-hüzuri bilim, bilim sanılabilirmi?

Hüzuri bilimin türlü anlamları: [cənab yəsrubi`yə görə [qaynaq 7;] cənab xosrovpənah belə bir bilgi verər:islami hükəmanın çoxuna görə, hüzuri bilim ümumen iki ayrı anlamda işlənər:

1-hüzuri bilim, şühudi bilik anlamında işlənər. Bu anlam həqiqi bilimler qapsamında olaraq, ariflərin yoludur. Şühudi bilik, varlığın batininə və həqiqətinə bağlıdır və orada çoğunluq və ayırım (kəsərət və təmayüz) yoxdur.

2- hüzuri bilim, hüsuli bilim müqabilində olan bilim anlamında işlənər. Hüzuri bilim, məmuli bilimler hövzəsində olaraq, ama surət (biçim) vasitəsi olmadan, bizim idraki qüvvələrimizə və zehnimizə bağlı olan bilgilərə deyilir. Məsələn bizim özümüz haqqında bilgimiz, və ya faili illət (tanrının) və ya aliə uqul un (məsələn uqul ərziyə nin) məlullar haqqında olan bilgileri].

1- و اگر منظور از آن، مصداق های سه گانه معرفت علم حضوری (علم ما به صورت های ذهنی ما، علم خدا و عقول عالیّه به معلول هایشان و علم هرکس به نفس خود) باشد، عدم خطا، دراین مصداق ها، هیچ گونه ربطی به مشکل معرفت شناسی ما نداشته و از نظر معرفت شناسی ما، ارج و کارایی ندارد.

Hüzuri bilim, şühudi bilikdən firqəlidirmi?:{cənab yəsrübi, cənab xosrovpənah ın «islami hükəma nın çoxu belə bir nəzər verib» sözünü, müstənad sanmaz, örnək üçün islami məşailər, şühudi biliki, bilim bölümləməsinin içinə qoymazlar və bilimi, hüsuli və şühudiyədə bölməzlər. Və qeyr məşailərdə belə bir şey deməyiblər, onlara görə hüzuri bilim, vasitəsiz surət bilimidir, misdaqıda, zehni surətlərdi ki vasitəsiz bizə məlumdur.

Hüzuri bilim,hüsuli bilimin müqabilində heç vaxt şühudi bilik mənasında deyildir və deyil, hərəkəs və hər mətn, bu iki sözü eyni anlamda verərsə, təsamüh və təşbüh cəhətindən olmasa, yanlışa düşübdür, hüzuri və hüsuli bilim, eyni cinsdən olaraq, eyni bilim hövzəsinə aiddilər, onlar bizim əqli, zehni və bilinc hövzəmizə bağlıdılar, halbuki şühudi mərifət, içsəl bəsirtə və irfani müəkaşifələrə bağlıdılar.

Fəlsəfə də olan bilim türləri yəni təsəvvür və təsdiq ya hüsuli və hüzuri bilimleri, məmuli və idraki qüvvələrlə ələ gələn bilgilerdir. Və irfani şühud la ilgisi yoxdur. Ayrıca tanrının da məlullar haqqında olan bilgisi, şühudi yox bəlkə hüzuridir}. [qaynaq 7;].

Bilimlərin bölümləməsi: {cənab yəsrübi fəlsəfə ustadı məqamında, sədra`cı yorumcuların, xəyali iddialarını, və köklü sapmalarını, önləmək üçün, öz dəyişilə islami filsuflardan alıntılar əsasında! Bilimleri ikiyə bölər: birincisi rəsmi və ikinci həqiqi və ya doğru bilimlərdi.

Rəsmi bilimler, insanların duyuları və ağılları əsasında ortaya çıxar, nəşildən nəşilə müntəqil olubilir və ikitsabidilər, məsələn riyaziyyat, təbii bilimler, fəlsəfə, məntiq, ədəbi və ictimai bilimler. Bu bilimlərin hədəfi dünyanı tanımaq və onu təsxir etməkdir.

Həqiqi bilimler, insanın duyusu və ağılının ötəsindədir, qəlb və ürək yoluyla və ayrı dəyişlə içsəl aydınlanmayla (dəruni bəsirətlə) ona əl tapmaq olar. Buda riyazət (çiləcilik) və cəzəbə ilə mümkündür və insan nəhayətən, **ənəiyət**, hoviyyət (və təəyyün) olan xüsusiyyətlərini unudaraq, onları tapdayıb basdıraraq, fəna mərhələsinə yetirməlidir. Bu mərhələdə insan

varlığın həqiqətini şühud edər. Ayrıca bunlar şəxsi təcrübə lər olaraq, bəyana gəlməz və özgəlrinə də intiqal ediləməz} [qaynaq 8;].

12-9-sədraya görə hüzuri bilim həman şühudi bilimidir:

Modern görünümlü yeni sədra`çılar, hüzuri və şühudi bilimleri birbirindən ayırma təşəbbüs lərinə rəğmən, sədra`nın öz kitablarında və onun birinci dərəcə də olan yorumcularının yazılarında hüzuri və şühudi bilim arasında fərq qoyulmayıbdır. Burada bir neçə örnək verilir.

1-sədra şəvahid urrububiyədə belə yazır: «vücud haqda bilik ələ gətirmək üçün, kəşif və şühud dan başqa yol yoxdur, bu üzdən deyiblər, o kimsənin ki kəşif və şühudu yoxudu, bilimidə yoxdur». [qaynaq 17; şəvahid urrububiyə, məşhəd1, şahid1, işraq9]

Sədranın öyrəncisi olan səbzvari, bu cümləni belə yorumlar: «irfan, həman şeyin cüzi müşahidəsidir, və ondan da mənzur hüzuri bilimidir ki iki yönü vardır, şeyin bilimi öz zati haqda, və şeyin bilimi öz məlulu haqda. Və hüsuli bilim, qavramlar cəhətindən şey haqda bilimdən ibarətdir...» [qaynaq 17; şəvahid urrububiyə, məşhəd1, şahid1, işraq9, səfhə15, səfhə 403].

2-«nəfs fitrətin əvvəlində (uşağın nəfsi kimi) 5 duyunu işə salar, və bu bir iradi feldir. Bu nəfsdən sadir olar, bu fel nə təsəvvür cəhətindən sabiqəsi vardır və nə fayda və sonuc cəhətindən, və burada uşaq olan nəfs, dünyada zatından başqa heç bir şey bilmir... Və bu həman nəfsin öz felinə olan hüzuri bilimidir, mafövq nəfsin (vacib ülvücudün), işraqi şühud la fellərini, bu ölçu və mizan la isbatlamaq olar. (yəni tanrının öz felləri haqda şühudi bilimi, heç bir sabiqə olmadan onun felləriylə eynidir) [qaynaq 18; şəvahid urrububiyə, məşhəd1, şahid3, işraq12, səfhə 89-90]. Göründüyü kimi sədra yazılarında hüzuri və şühudi bilim ayrımı qoymaq mümkün deyil.

Örnək üçün sədra şəvahid urrububiyədə, hüzuri bilim və şühudi bilimi, birlikdə işlədər və onların arasında ayrım qoymaz:

«nəfs, öz yaradıcısına tay öz məmləkət və ölkəsində, bir sıra cövhərlər, mücərrəd və maddi əraz, bəsit və mürəkkəb fələki və ünsürləri, hüsuli bilimlə yox, bəlkə hüzuri və işraqi şühudi bilimlə tanıyır». [şəvahid urrububiyə, məşhəd¹, şahid², işraq³; qaynaq 17;].

Bu haqda yeri vardı, işraq şeyxindəndə bir neçə örnək verək, bu cəhətdənki şühuda inananlar əmələn ğeibdən bilgi almağada inanırlar. Söhrəvərdi belə deyər: «əgər nəfs maddi iştigalatı olmasa, ğeybi bilimler (mələkuti bilimler) ona mümkün olacaqdır» [qaynaq 136; 1372, 3/107] Yenədə söhrəvərdiyə görə, bilgiler ğeyb aləmindən şühud alminə gələr. Və bu həman ğeyb bilimidir ki ovliya ondan xəbərdar olarlar [qaynaq 136; 1372, 3/493]

-bu arada cənab əşkvəri, hüzuri bilimi, ğeyb bilimi ilə eyni bilir, necəki cənab suruş dəbbağ, belə yazar: «cənab əşkvəri`yə görə, ğeyb bilimi, həman hüzuri bilim dir, Elə bir bilimki bilgini vasitəsiz şəkildə, ğeyb aləmindən alar, bu bilim xətasızdır və mütləq dəyəərə malikdir, bunun muqabilidə, hüsuli bilim vasitəli olaraq əql tərəfindən hasil olar, təcrübə və istidlala dayanar və xətalı olabilir» [qaynaq 138;].

Və əlbətdə həmin yazıda suruş onun tərifi düz bilməz. Ayrıca belə bir nəzərdə ortaya qoyar: «şəxsən, islami fəlsəfədə, hüzuri və hüsuli bilim bölümləməsini, düzgün və yol göstərici bilmirəm, hüzuri bilimi, bilim adlandırmaq, qeyr müvəccəh bir işdir». [qaynaq 138;]

-cənab şirvani`nin məqalə sinə görə, şühud sözü qərb də «intuition» daha çox bədahət (ap açıqlıq) sözüylə müadildir, ama islam irfan və fəlsəfə də hüzuri bilimi tədai edər [qaynaq 140; yəzdan pənəə, 1389, 112-117]

Yenədə qaynaq 145 dən belə bir mətləbi verər: «cəlal əddin aştıyani, əlşəvahid urrububiyə kitabına bir müqəddimə yazaraq, buna işarə edər: o [yəni malla sədra] buna inanırkı əqəl, şəer(شرع) işığına münəvvər olmayınca, və kəşif və şühud vadisinə addım atmayınca bir yerə yetirə bilməz, ağıl, və onun yol yöntəmindən hasil olan həqayıq, xarici məlum da fani olmayınca, və hicab məqamında fani olmayınca, həqayıq in idrakı məhaldır,» [qaynaq 145; əlşəvahid urrububiyə, s.2].

Ayrıca «misal aləmi» bağlantı cəhətindən, sədra görüşündə önəmli yer tutmaqdadır, sədra kitablarında dəfələrcə bu aləmlə bağlantısından danışar, və guya bütün iktisafalarını bu bağlantılar sayəsində yazma bilməkdədir: qaynaq 141 dən və digər qaynaqlardan alıntılarla bu aləmin mövqeyətini belə vermək olar: «aləmlər: aləme lahut (tanrı), aləme cəbərut (tanrının əmrlərini yerinə gətirən mələklər), aləme mələkut və sonrada aləme nasut; dan oluşar.

Nüzuli cəhətdən «alme misal və ya mosole müəlləqə, və ya aləme mələkut»; «maddi aləm»lə, «ərbab ənvə və ya mosole əflatuni və ya uqule ərziyə, və ya alme miqdar geyrmaddi, və ya alim əşbah ruhaniyə» arasında yer alır, ən yuxarıda uqule mücərrədə yəni aləme cəbərut və aləme lahut yer alır. Əflatuni sistemdə aləme mosol həman aləme cəbərut və ya mələklər aləmi olmalıdır.»

Misal aləmi bu cəhədin işraq fəlsufları və sədra üçün önəmli dirki, onlar rəy, geybi bilgiler, kəramət və möcüzəti, bu aləmə bağlayarlar. [qaynaq 141;] və seçkin qrup bu aləmə bağlanmaqla, geybə əl tapırlar.

Malla sədranın qəzali haqda düşüncələri

{malla sədra yazılarında çalışmışdı, hətta imam qəzalinin, fəlsəfə ilə müxalifini tövcih etsin, bu mövzu şəxsi onun təkfir olmaqdan, vahiməsini və çəkdiyini göstərir. Və eyni halda onun qəzali nin təfəkkürünə nə qədər yaxın olduğunu və ona səmpatı duyduğunu göstərir.

Bu haqda sədra belə deyir: «bəzilərinə görə, qəzali təqiyə olaraq fəlsufları təkfir etdi, halbuki bəsirət əhlinə bəllidir əşxasın küfrünə dair hökm vermək, təqiyə məvaridində (qapsamında) deyildir». Bəzən sədra'nın bu sözünü «qəzalinin təkfir hökmü, dini məsələni qorumaq və rüayət etmək üçündür» gətirməklə onu paklamaq istərlər, sual olunmalıdır, niyə bir sıra məsələ üçün bir iddə günahsız və suçsuz insanların əleyhinə hökm verilsin?

Yenə də sədra'nın deyişinə görə, imam qəzali, «məqasid əlfəlsəfə» kitabını, «təhafot əlfəlsəfə» dən sonra yazıbdir və qəzali «məqasid» kitabında fəlsəfəyə daha yumuşaq davranıbdir. Halbuki cənab dinaninin sözünə görə «məqasid» kitabı təhafot'dan öncə yazılıbdır, və qəzali ömrünün sonuna qədər fəlsəfə ilə müxalift etdi}. [yuxarıdakı mətalib, aşağı qaynaq dan alınaraq yazılmışdır.]

[qaynaq : ğulamhüseyn ibrahimi dinani, yaddaşt haye fəlsəfi və irfan]

<https://philosophyar.net/mullasadra-to-justify-ghazalis-opposition/>

Sədra ictihada yetirəndən sonra isfahanda dərs verməyə başlar ama düşüncələri, [zahirən] geriçilərlə tərs düşdüyü üçün oradan təbid olar və hətta cinsi inhirafa müttəhim olar. O təbid zamanı da hövzələrdə tədris etməyə çalışır, ama mürtid sayılaraq ona tədris icazəsi verilməz [henri kərbin, s 184. <http://www.askdin.com/archive/index.php/t-47421.html>] -bu nöktəyə diqqət etmək lazımdır ki, o dönəm bir tərəfdən ayrıqçılığın, geri düşüncəli olduğu üçün və bir tərəfdəndə qeşri kəsimplərin, bilimci və fəlsəfəçilər üzərində hədsiz basqılarından dolayı, hətta bir «seçkin xalq və qrup teori»sinə xidmət edən sədra'da, irtidada və əziyyət və azara məruz qalır, bunlara rəğmən əlbətdəki bu görüş tədrisən özünə yer açar və ayrılıqçı qüdrət bloklarınca bəyənilməyə başlanılır. Və bu dönmədən sonra, sədra, hüzuri bilim vasitəsiylə böyük öyrəncilər, və hədis toplayanları eyitməyə başlar.

Fəvaid ürrəzəviyə qaynağının yazdığına görə [c2, s380], malla sədra, məclisiyə, 13 yaşında, «rəvayət toplama» icazəsi vermişdir, quşqusuz, rəvayət icazəti xüsusən 13 yaşında olan uşağa vermək, malla sədra'nın «seçkin qrup teori»sinə inandığı üçündür, o hüsuli bilimə yox, hüzuri bilimə inanırdı, və bu qədəriylədə yetinməyərək, fikr edirdi bir insan, islamın qurucularının ölümündən 1000 ildən artıq geçməsinə rəğmən, eyləyə bilir [məsələn hüzuri bilimlə və ya uqule ərziliyə müttəsil olaraq] bir sıra hədislərə əl tapsın, və bu üzdəndir ki, sonralar onun öyrəncisi olaraq feyz kaşanidə bollu miqdarda hədis toplamağa başlar, və bütən

bunları, sədra'nın hüzuri bilimi olaraq, bilgi imkanının, «seçkinlər» tərəfindən mümkün olduğu inancına, boşludular¹.

Bu haqda alt yazıda həman qaynağın farsca mətəni verilmişdir².

Eleşdiri (epistemoloji və ya otoritə): cənab yəsrübi və ya cənab «suruş dəbbağ» kimilərin, sədra'çı hikmətin nüqsanlarını gedərmək üçün, şühudi mərifəti, hüzuri bilim dən ayırma girişlərinə rəğmən, tarix boyu bu iki termin yan yana gəlibdir və həmişə bəlli hədəflər doğrultusunda onların birini və ya hər ikisi yan yana işlədiblər. Cənab xosrovpənah və cənab yusefi əşkvəri'nin yazdıqları bu haqda yalnız səmbolik cəhətdən mühümdür və keçmişdəkilər dolayılı dolayısız, sözlərində buna işarə ediblər, yuxarıda işarə olunan qaynaqlar bu növ kullanım üçün bir sıra işarələrdi.

Məsələ budurki sədra'çı hikmətçilərin toplum üçün qayqıları, heç vaxt epistemoloji (mərifət bilimi) olmamışdır, onlar üsulən əqli bilimlərə inanmadıqları üçündə belə bir anlam və bilgi dalısıcada deyildirlər, onlar

1-İmamiyə şiiyi mətnlərində keçərək, bəharulənvarda neçə hədis, fəlsəfənin məzəmmətində verilər, misal üçün bir hədisdə «imam sadiq buyurur: fəlakət və həlakət, fəlsəfəyə uyanlar üçündür». Əlbətdə çağdaş filosof kimi tanınan, əllamə təbatbəyi bu məsələyə belə cavab verər: «əgər bunu qəbul edək ki iki-üç rəvayət, fəlsəfə əhlinin məzəmmətində gəlibdir, bucür rəvayətlərin, sənədlərinin doğru düzgün olub olmamasının özü bir məsələ olaraq, bu rəvayətlər əhlə fəlsəfənin zəmmi haqdadır nə fəlsəfənin özü. Necəki bir sıra rəvayətlər axirətüz zəman fəqihlərinin zəmmi haqda gəlibdir, bu mözu bir sıra fəqihləri əhatə edər, və islami fiqhə şamil olmaz və onu içinə almaz» və yenədə maraqlılar imamiyənin bəzi sözlərini «bəşkənim ayinəyə fəlsəfə və ifan ra» məcazi mənalı olaraq yorumlayarlar [qaynaq: www.Shia-news.Com....]. [Qaynaq 62; s77-78].

2- مجلسی (ه. 1110-1037) در زمان خود با توجه به نزدیکی به دربار شاه سلطان حسین، بر ضد آشنایان با دانشهای مبتنی بر خرد و استدلال برخاست و حتی نوشت که نباید پیرامون علم و صفات خداوند و شبهه‌های مربوط به قضا و قدر اندیشید [عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، انتشارات امیر کبیر ۱۳۵۷، ص ۱۷۸ و ۱۷۹]، محمدرضا اصفهانی می‌نویسد: مجلسی در اواخر شاهسلیمان و اوایل سلطنت شاهسلطان حسین بود. شاه، کمال متابعت در مطالب دینی از آنجناب داشت و در هر کار همراهی می‌نمود. مواظظ او شاه را سودمند آمد. از جمیع مناهای توجه نمود [الاصفهانى محمدرضا، نصف جهان فی تعریف اصفهان، تصحیح دکتر منوچهر ستوده، امیر کبیر، تهران 1340، ص 182-183]، وی با دخالت در امور کشوری، با اینکه از رواج فساد و تباهی و باده‌گساری تا حد امکان - ممانعت کرد اما شاه را به سرکوب و کشتار مخالفان از جمله اهل سنت ترغیب می‌کرد و اختلافات و دشمنی بین طوایف و قشرها مردم را در پی داشت چنان‌که پس از او، اختلافات مذهبی موجب قدرت‌بایی میرویس افغانی و قدرت‌بایی افغانه شد [انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ص 45]. مجلسی در حدود 13 سالگی از ملاصدرا شیرازی اجازه ی روایت گرفت [قواند الرضویه، ج 2، ص 380].

daima otoritə dalısıca olaraq və ya bir sıra bəlli kəsımlərin otoritəsinə məşruiyət qazandırma dalısında olaraq, bu qavramları işlədirdilər, və hər iki terminidə ayrı ayrı işlətsələrdə yenədə hədəfləri mosol dünyasına bağlanmaq və ya belə bir görünümü verməkiydi, yalnız sonralar bir tərəfdən şühudi mərifətin çox yayqın olduğı və kontrolsuz şəkildə bilgisiz kəsımlər tərəfindən çox işləndiyi üçün, və ayrı tərəfdən onun çoxlu nüqsanları ortaya çıxdığı üçün, hikmətçilər daha çox hüzuri bilimi işlətməyə başlarlar(mənzur 20- 30 il öncə), və özləriylə, ağıl qarşıtı olan və ağıl başında olmayan arıflər arasında azacıq fasilə qoymağı çalışarlar; yəni belə bir görünüm yaratmaq istərlər, guya hikmətçilər daha yasal bir ortamda və daha düzənli və ağılada bir az uyqun olaraq yuxarı ağıllarla bağlantı sağlamaq istərlər, xüsüsən əllamə təbatəbainin işlətdiyi «misali/ əqli mücərrəd mövcudlar» [mövcüdate mücərrədə misali ya əqli] termini bunun üçün ən kəsin qanıtdır. Ayrı deyişlə sədra`çı hikmətçilər, hüzuri bilim termini ilə, bu yöntəmə dayanan açıqlamalarla, irfani şühud məsələsini çəki düzənə salmaq istəmişlər. Və illa onlar arasında heç vaxt bəlli və kəsin fasilə və fərq qoymaq istəməmişlər.

Ayrı deyişlə klasik islami fəlsəfənin son dönəmlərində (yəni ibn sina dönəmi) ,hüzuri bilim, epistemoloji yüklü olmağı doğru getsədə, qəzalinin girişımləriylə və xüsüsən söhrəvərdi sonrası, ibn ərəbi və digərlərinin vasitəsiylə işlənən bu kələmələr, yəni hüzuri və şühudi terminləri arasında, anlam fasiləsi yox dərəcədə idi, və sonralar sədra`çı hikmətdədə eyni anlamda işlənər. Və yalnız keçmiş bir neçə ildə (günəş ili əsasında 1380 sonrası), irfani şühud onda nüqsanları deyilməyə başlayınca bəzi fəlsəfə tabanlı düşünlər və hikmətçilər, bu iki termini ayırmağı başlarlar.

Sapmaları önləmə girişımləri: cənab yəsrübi`nin bilim bölümləməsi, ilk baxışda, sədra`çı yorumcuların tərsinə olaraq, bu sapmalara qarşı, zahiri halda məntiqli görünsədə, ağılçılığa və gərçəkçiliyə dayanmayan bir

yaxlaşımıdır, çünki həqiqi bilimlərin sahəsi haqda, ən balaca bilgi verilməmişdir.

Bu növ bilim bölümləmələrinə ayrı kitab və məqalələrdə rast gəlmək olar. Bu növ yaxlaşımlar bunu göstərir sədra`çılarının və ayrılıqçı kəsirlərin içində də, sədra`çı fəlsəfənin və xüsusən aşırı təxəyyüli yorumların çatışmamazlıqlarını və nüqsanlarını görənələr, zahirən çıxış yolları dalısıcadılar, ama yaxlaşımlar yenədə gərçiliklə tutuşmayan yontəmlərdir.

Aşağıda tələş olunur ən azından bir sıra gərçəkci yollar ortaya qoyulsun.

Şühudi bilik yanında hüzuri bilik yontəmi: -sədraçı yorumculara görə bütün hüsuli bilimlərin qaynağında hüzuri bilim vardır, sədra`çılarının bu iddialarını göz önünə alırsaq, hüzuri bilimi, olsa olsa bir yontəm kimi sanabilirik, və onu bilim demək, məntiqli bir iş olamaz.

Üsulən hər bilim, varlığın bəlli bir sahasında çalışır, məsələn fizik bilimi, cisimlərin hərəkəti sahasında və ya kimiya bilimi müxtəlif ünsürlərin təcziyə və tərkib sahasında çalışır.

İndiyə kimi sədra`çı yorumculardan hüzuri bilimin saha məhdudəsi haqda heç bir bilgi verilməyibdir, demək olar hüzuri bilim, nəhayətən riyazətçilik və çilihəcilik yontəmləri səviyəsində olaraq, yumuşaq mənada yonəliməslik tərzı deyə bir yontəm sayılabilir, və eynən şühudi mərifət anlamında hüzuri yontəm adlandırılmalıdır.

İçəkin terminə müadil hüzuri idrak:-hüzuri bilim deyilən söz, fəlsəfə və bilim terminlərini göz önünə alırsaq, daha çox hüserlin içkin termininə yaxın müadil olabilir.

İman qolu ulabilən hüzuri yontəm:-hüzuri və şühudi bilim adında, qərb fəlsəfəsində, ayrıca klasik islami fəlsəfədə bir termin yoxdur, bu terminlər təməmə, sədra`çı yorumcular tərəfindən düzələn, və onların öz deyişləri əsasında, irfani şühudi şəkildə düzələn terminləridir, bu növ bilimlər o biri bilimlərin tərsinə, gərçək dünyada qarşılıqları yoxdur və yalnız öznəl və təxəyyüli qavramlardırlar. Qərb fəlsəfəsində ümumi bir qavram olaraq iman sözcüyü işlənər, və belə tövcih edərlərki, doğa və bilim məsələsi, ağıl ışıdır; tanrı və metafiziki qutsal varlıqlarda, iman ışıdır, əlbətdə bu

yaxlaşım islam filosofu, ibn rüşdün də sözlərində gələr, və böyük ehtimalla demək olar akuinas və digər qərb filsufları, ondan almışlar və gəlişdirmişlər. İbn rüşd təhafot əttəhafot kitabında, qəzalinin filsufları təkfir etməsinə, belə cavab verər¹: «varlıqlar haqqında qəzavətimiz yalnız ağıl vasitəsiylə olur, və ixtilafli məqamlarda ortada vardır və onları doğru düzgün bilmək üçün əql tərəfindən araşdırmaq lazımdır»; ibn rüşd yenə deyir: «ama h. İbrahim kimi möcüzələr məsələsi, Elə məsələ deyilki yorumlana bilsin, çünki fəlsəfənin işi dinin bu cür məsələlərini incələmək deyilki güvən və itminani yalnız təslim və imana verər, bilgin filsuflar, şəriətin məbadi və başlanışı haqda söz söyləməzlər və tartışmazlar və hərəkəs belə etsə kəşgin tədibə ehtiyacı vardır.²»

Batı dünyasında bu yaxlaşım işə yarayar, və səbəb olar iki saha, yəni ağıl və iman sahaları birbirindən ayrılın və hər biri öz sahasında ilərləyə bilsin, tam tərsinə ümumən islam dünyasında və xüsusən ayrılıqçılar dünyasında, irfani təsəvvüfi yanaşmalar sonucu, təsəvvüri-təxəyyüli qavramlar, bütüncül təfəkkürlə və otoritə ilə, digər kəsimpləri, təkfir və təxrib yönəmləriylə, dıslayaraq, bütün qapıları ilərləməyə və gəlişimə bağlayarlar və toplumu təxəyyüli düşüncələr vadisinə itələyərler.

Bu sözlərə ətfən demək olar hüzuri bilim deyə bir şey, gərçəkliklə bağdaşmayan şeydir. Və ən doğrusu belə görünür, hüzuri yönətmə və ya şühudi mərifət, olsa olsa yalnız iman yolunun qollarından biri kimi sanılabilir və bilim dünyasıyla əlaqəsi olmayan bir şeydir.

Təbiətən əgər bu sahada çalışanlar bu çərçivədə və gərçəkçiliklər əsasında, hüzuri və şühudi biliki, imanın qollarından biri kimi, görüb və onu bu sayaqda gəlişdirməyə çalışsalar və iman və ağıl ünsürlərini bir birindən ayırsalar müsəlləmən islam aləminin də önünü açmış olarlar və özləridə böyük sapmalardan qurtulmuş olarlar.

1- قايناق 11؛ تهافت التهافت، ابن رشد، ترجمه و توضیح: دکتر علی اصغر حلبی، صفحه 440-444، 17. مسئله
2- ibn rüşd bu yazıları səbəbiylə, qeşri və geriçi kəsim təhrikiylə, əbbası xəlifəsi mənsur tərəfindən dinsizlik ittihamıyla zindana salınar və kitabları yandırılar. [قايناق 14: تكفير شدگان... 4، ص 127].

Hüzuri bilim hüsuli bilimə qarşı

Hüzuri bilim, klasik islami fəlsəfədə bilik bilimsəl (epistemoloji) bir qavram vəziyyətinə doğru yönəlirən, sədra`çı fəlsəfədə varlıq bilimsəl bir anlama yönəlmişdir. Və burada bu qavramı önəmsəmənin tək amacı, onu bütün hüsuli bilimler və daha doğrusu təbii bilimler qarşısında güclü bir bilim kimi göstərmək və hüsuli bilimleri dəyərsiz və önəmsiz göstərməkdir. Necəki qəzali, təbii bilimleri yalnız **eemar** işlərində işlətməyi mücaz sanaraq, əşyanın kökünü araşdıran bilim türələrini küfr sanar, sədra`çılarda da fəlsəfi bir geyimlə əmələn hüzuri bilimə, bir sıra yetgilər yaraşdıraraq, onu hüsuli bilimler müqabilində böyüdüb abartmaq istirlər, bəlkə bu vəsilə ilə hüsuli bilimleri çox dəyərsiz göstərmiş olsunlar. Ayrı deyişlə oçürki qəzalinın girişimiylə, fəlsəfə- ağıl qarşıtı hərəkət, hüsuli bilimleri, dünyəvi və maddi bilimler olaraq, ilahiyat qarşıtı bilimler kimi göstərməyə çalışarlar, və meydandan xaric edərlər, modern görünümlü bir dil işlədərək qəzali sədra hərəkətidə, hüzuri bilim vasitəsiylə hüsuli bilimleri meydandan xaric etmək istirlər.

Bu təşəbbüs bir tərəfdən bilim insanlarını hüzuri bilimə yönəldərək onların enerjisini vahi bir şeylə aradan aparmış olur, bir tərəfdəndə onların vasitəsiylə yeni cəli dəlillər və sübutlar düzəldərək, hüzuri bilimi qanıtlamağa çalışarlar.

Bu haqda çoxda söz söyləməyə gərək yoxdurki, indiki ilətişim dünyasında buçür təşəbbüslərin çoxda işə yaramayacağı bəllidir, ama nə yazıq ki buçür geriçi kəsimplər bir qısa mədət də olsa gəlişmənin önünü kəsmək istəyərkə otoritə lərini uzatmış olurlar.

-hüzuri bilimin nəcür ortaya çıxdığı haqdada qısa bilgi yararlı olacaqdır: başlanışından bəri, ayrılıqçılərin, yol yəntəmlərindən biri, belə idiki: müxalif tezlər haqda və daha doğrusu düşmənlərinə qarşı, yalan doğru qarışımı dinsəl və ya bilimsəl bir söyləm və tez ortaya qoyardılar, sonrada nəqli və əqli yəntəmlərlə müxtəlif dəlillər tapmağa çalışardılar, və bunun üçün hər tür uydurma söyləm, yalançı yorum, tərif, ortaya quyulurdu. Çoxlu dini söyləmlər (məsələn yalvac qadınlarına yənelik əsassız

suçlamalar, dördüncü öndər və qadını haqda yalançı, və dolayılı olaraq ğeyrətsizlik suçlamaları, və ya quran haqda əsassız tərif söyləmləri) bu yol yöntəmlərlə gəlişdi.

Hüzuri bilimdə dəqiqən bu yol yöntəmlərə bənzər bir ortamda gəlişdi. Və ortamı daha güclü idealist görüşlərin ortaya çıxmasına mühəyya etdilər.

13. Bölüm

13-nəfs və əğl və məəqul bilirliyi

13-1-müxtəlif filsuflarca nəfsin tərifi

Nəfs- bədən rəbitəsi, əski dən bəri, fəlsəfi qonuların başında gələr, və indilikdə zəhn fəlsəfəsini oluşturar, və «mind-body» məsələsi şəklində sunular. Və yenədə müxtəlif tartışmalar açıq şəkildə yerin qorumaqdadır. Bu bölümə əski filsuflardan örnəklər verərək nəhayətən sədra'nın düşüncələrini bu haqda verməyə çalışacağam¹.

Əflatun və nəfs: sədra'ya görə əflatun nəfsin qədimliyinə inanırdı [qaynaq 110; sədra, əsfar, c3, s 488]. Belə ki insanların nəfs və ağılları, əzəldən göydə varıydılar və insanın bədənini icad olanda onun bədənini girər, insan yalnız onun vasitəsilə, əqli məsələləri düşünəbilir, yəni həman ruh və ya nəfs bir sıra bilgiləri, öncələr mosol və idealar dünya sında yaşadığı üçün xatırlayar və insanda bu dünyadakı məsələlər haqda ağıl yürüdə. Əlbətdə əflatun nəfs bədən etgiləşimini (mütəqabil təsirini) inkar etməz, necəki timaus kitabında belə deyər: «əgər sümüklərdə olan özəl sıvı (maye) həddindən artıq tolid olsa, ruhi xəstəliyə səbəb olar. [qaynaq 110; əflatun, s 1912]. Beləliklə əflatuna görə, nəfs əski və ruhsal varlıqdır (yəni nəfs, qədimə ruhani dir; qədim və ruhani mövcuddur), təbiətən bu təriflə nəfs və bədən birbirindən ayrı və mütəmayiz yaratıqlardı. «ruhani əlbəqa»

Ərəstu və nəfs: ərsətu, özünə xas bir ilkəsi vardı, o maddə və surət sözlərini, varlıq bilimi haqda və xüsusən də nəfs-bədən bağlantısında işlədə. Fəlsəfi anlamda, nəfsi, bədənini surəti kimi tanıyar, eynən mum və onun nəqşi və biçimi kimi. Ərəstu nəfsin tərifi belə verər: «nəfs, təbii cismnin ilk kəmalıdır». Kəmalından mənzur həman surət(biçim) dir.

Ərəstu ustadı əflatunun tərsinə, nəfsi, ruhani əlhudus (hadese ruhani) bilir, ama bir tərəfdəndə ona görə, nəfs və bədən birbirlərindən ayrılmaz

1-Bu yazılar (gənəlliklə qaynaq 110; qaynaq 111, qaynaq 112, qaynaq 113, qaynaq 114, qaynaq 115 dən alınaraq verilmişdir.

vahid mövcuddular, və nəfsin əməli, bədəndən bağımsız deyil. Buna baxmıyaraq ki bu inancı, ruhani əlhudus fikriylə uyuşmaz. Yəni bu sual ki, iki mücərrəd və maddi mövcud nəcür olar vahid hala gələbilir? Cavabsız qalır.

Təbiətən bu fikir əsasında nəfs-bədən, birlikdə hadis olduğu kimi birlikdə də aradan gedərlər.

Ibn sina və nəfs: ibn sina ərəstu'nun nəzəriylə müxalifət edər, və buna inanırki, nəfs bədənlə birlikdə hadis olar, yəni ruhani əlhudus dur və eyn halda rhani əlbəqa dir. «ruhani əlhudus və ruhani əlbəqa».

Ibn sina, nəfs-bədən rabitəsini, surət- maddə olaraq görməz, və nəfs üçün «kəmal» tərfini daha düzgün bilir. Çünki nəfs bədənə mütəəlliqidir, ama surət, bədənə müntəbə dir, yəni bədəndə nəqş bağlayıbdır və onun biçimidir. Bunun anlamı budurki, nəfsin hər parçası, bədənə müntəbiqidir və bədənin parçaları birbirindən ayrılarda oda parçalanır, halbuki ibn sinaya görə bədən aradan getsə də nəfs qalır və o mücərrəd və parçalanmaz yaratıqdır. Ayrıca ibn sinaya görə, nəfsin bədənə təəllüqü ərazi dir nə zati. Yəni nəfs, bədənin xaricində olaraq onunla birləşir.

Ayrı deyişlə bu birləşmə, zati heysiyət yox, bəlkə izafi və təəllüqi heysiyət sayılır.

Malla sədra və nəfs: sədra`ya görə nəfs nə qədimə ruhani dir və nə hadise ruhani, bəlkə hadse cismani dir. Nəfs cisim dən hadis olar və onun təkəvvün başlanqıcı (evrim başlanqıcı) cismani maddə dir. Və təkamülü seyrində nəfsə dönüşər.

Sədraya görə, insan nüfusu, ilk vücut mərhələlərində, məhz qüvvətilər, elə naqisdirki əmələn **əədām** və yox hesabındadırlar, və sədra`ya görə

هل اتي على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً. انسان1.

ayəsi bunun misdaqıdır.

Nəfəs, məhz qüvvə dən feliyyətə doğru hərəkətində, və ayrı deyişlə, cismani surət dən əqlani surətə doğru gedişində, bir sıra istedad və yetənəyə malik olaraq, zəif həyat və yaşam dan başlayaraq, tədricən

nəbati və sonra heyvanı və nəhayətən ali mərtəbəyə və ruhani qüvvəyə yetirər.

Əlbətdə sədra'nın nəzəri birsıra ayrılıqçılardan nəzəriylə uyuşmaz və onlar görə nüfus bədən dən öncə varıydılar.

Məsələn məclisi belə deyər: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدْمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ»: mən peyğəmbər idim, bir haldakı həzrətə adəm su və çamur arasındaydı» [qaynaq 111; məhəmməd baqir məclisi, bita 65/27].

Vəya «الارواحُ جنودٌ مجنّده ماتعارف منها انتلف و ماتتأكر منها اختلف»: ərvah, bir araya gəlmiş qoşunlardılar, birbirləriylə birləşərlər, birbirlərini tanımasalar ayrılırlar.» [qaynaq 111; məhəmməd baqir məclisi, bita 101/155] və [kənz ulummal :24660].

Əlbətdə sədra bu cür rəvayətləri qəbul edər ama öz sözüylə onları mütəariz bilməz. Və belə dəlil gətirərək əgər nəfs öncədən varıymış, bu halda gərək heç vaxt onda fəsad və təbahi görünməyə. Və bu özünü ibtal edər.

-nəfsin, iştidadi cövhəri hərəkəti, və cismani hudus dan ruhani bəqaya doğru məsiri:

Sədraya görə, cisimlərdə, zəvahir və əraz dan başqa zəvatin da da dəyişim hadisə olar, ama bu dəyişimlər dəfi və ani olmayaraq (kovn və fəsad olmayaraq) tədrici dir, əlbətdə bu dəyişimlər müxtəlif cisimlərdə mütfəvütdür və bir surətdən ayrı surətə dönərək (ləbəs bəd illəbəs), şiddət və zəfləri vardır və bəzi ləri iştidadi dir.

Məsələn sıvı suyun buxara dönüşməsi, xas bir «vücudi kəmal və şiddət»ə malik olmayaraq, ağac toxumunun, danədən ağaca dönüşməsi təkamülü və iştidadidir.

Əlbətdə (ləbəs bəd illəbəs), surətdən surətə dönmək, bu mənada deyil ki bir şey, cövhəri hərəkət məsirində, hər bir surəti özündə saxlayaraq, sonrada ayrı surət ona izafə olaraq, onu özündə zəxirə edir. İştidadi hərəkətdən bu növ alqı, amiyənə və üzeysəl dir.

Fəlsəfi mənada, iştidadi və təkamülü hərəkət, şey, hər mərtəbə və feliyətdə, müşəxxəs bir kəmal mərtəbəsində olaraq, sonrakı mərtəbədə

daha üstün kəmal yetənəyinə sahibdir. Və bu mərtəbə öncəki mərtəbədən daha kamil və üstündür.

İnsan nütfəsi və nəfsi də digər şeylər kimi, iştidadi hərəkətə məruz qalar, və yalnız bu fərqi və istedadı sahibdir ki eləyə bilir maddi dünyadan daha yuxarı aləmə qalxa. Və mədəni, nəbati və heyvani mərtəbələrini təy edəndən sonra insani nəfs mərtəbəsinə yəni özbilincli (xodagahi) mərtəbəyə yetirər və buradadır ki «cismaniyə əlhudus və ruhani əlbəqa» təbiri onun haqqında cari olar. Əlbətdə hər mərhələ də öncəki mərhələ zayıf olar və ayrıca ondan daha kamil olar. Yəni yuxarı mərtəbələr, öncəki mərtəbələrin ünsürünə özündə daşıyır və insani mərtəbə də, həm mədəni və həm nəbati və heyvani mərtəbələrin ünsürünü və kəmalatını görmək olar.

-nəfs və bədənin, illi-məlul rabitəsi: necəki maddə -surət bir-birinə möhtac dılar, nəfs və bədən də bir-birinə möhtac dılar, nəfs, əqli vücut cəhətindən bədənə möhtac olmasada, hudus məqamında bədənə möhtacdır. Ayrıca bu dünyada var olduqca və əqli təkamülə yetişincəyə qədər, ona möhtacdır və sədra buna «nəfsiyətə nəfs» deyər.

Nəfs və bədənin bir-birinə nisbət, ittihadı rabitələri vardır, nəfs bədənə müttəşif dir, və hər şey ki bir ayrı şeyin sifəti ola, eynən o şey olar, bu səbəblə dir ki nəfs danışiq da deyər: «mən oturdum, mən yedim» və bu cür fellər nəfsdən üz verər.

Beləliklə nəfs bədənə ayrı deyil bəlkə, bədənin ali mərtəbəsidir. Və sədra'nın deyişilə, nəfs, bədənin kəmal və bütünüdür. Yəni onlar bir-birinin ərzində və müqabilində deyil, bəlkə vücut nizamının müxtəlif məratibi sayılırlar. Yəni bədən də olan hərəkətlər, nəfsin onun üzərində olan ışıltısından və işraqından ibarətdir.

Beləliklə insan zuməratib (ikili) həqiqətdən ibarətdir, onun nazilə mərtəbəsi bədən, aliyyə mərtəbəsi nəfs dir. Necə ki aləm və evrən, vahid şey olaraq, müxtəlif məratibə sahibdir, insan nəfsi də vahid həqiqət olaraq, **ədni, ovsət və əəla** məratiblərə sahibdir.

Nəfs-bədən rəbitəsi əfal və əhvalat haqqındada, mütəqabil təsir və etgiləşimdən ibarətdir. Onlar birbirlərini etgilər və birbirlərindən etgilənər.

Eleşdiri: sədra nəfsin «cismani əlhudus və rhani əlbəqa» olmasını ortaya qoyar ama onun digər sözlərini bunun yanına qoyarsaq, tənəqüz ortaya çıxar. Yəni sədra görüşündə, nəfs, əmələn ibn sinanın «ruhani əlhudus» nəzəriyə sindən oyana keçərək, əflatunun nəzəriyəsi kimi öncə dən mosol dünyasında var olaraq cisim və bədənlə birlikdə bu dünyaya gələr.

Sədra əsfar`ın ilk səfərində belə deyər:

كالوجوب والإمكان والوجود فإن هذه و نظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمه في العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعانى بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل -لإفادتها بأشياء هي أشهر منها

{bu bilgiler (yəni ilkin təsəvvürlər və qavramlar, örnəyin vacib, mümkün; ilkin təsdiqlər örnəyin hohoviyət, imtinae ictima və irtifae nəqizəyn¹) və bucür şeylər, bir sıra düzgün anlamlardılarkı zəhn də təsbit olublar, fitri (doğuşdan) və önsəl şəkildə ağıl da nəqş bağlayıblar. Vəqti bu anlamları dil vasitəsiylə demək istəyirik, bunlar bir növ xatırlama və yada salma hesablanırlar, və səbəb olurlar müxtəlif anlamlar, əql də birbirlərindən ayrılısınlar, bu anlamlar, açıq halda görünən şeylərdən alınmayıblar.» [qaynaq 96; səfhə 39, doktor məsud omid].

Bu cümlədə göründüyü kimi, sədra bir tərəfdən nəfsin, cismaniyə əlhudus olduğuna, bir tərəfdən də bütün əsli qavramların, fitri halda öncədən nəfs də var olmasına və anadan doğma olaraq verilmiş olmasına, təkid edər

Sədra nəfsin «cismani əlhudus» olması haqda eynən «cismani məad» da olduğu kimi, əmələn dil oyunundan yararlanaraq yeni nəzəriyələr sunmağa çalışır və bu nəzəriyələr doğru düzgün yerində oturulmamasına səbəb, və sədra`nın daha çox idealismə söykəndiyi üçün, təbiətən onlar

1-imtinae ictima və irtifae nəqizəyn, məntiq yarası olaraq bu anlamdadırkı bir qəziyənin düzlüyü və ya yanlışlığının, ya isbat olunmaması və ya rəd olunmaması mümkün deyil. Yəni əqli cəhətdən, gərək bu halətlərin biri ittifaq düşsün.

arasında tənəqüz lar ortaya çıxar və bu səbəblərlə dirki sədra nəhayətən bütün bucür nəzəriyələrin fəsx olmasını söyləyərək nəhayətən təşəün nəzəriyəsinə keçər və bütün yaratıqları təşəün və südurdan başqa bir şey bilməz. Və məcbur olur belə bir söz desin: «... Bu səbəblə [bundan öncə] şeyin, illət məlul olması haqda hər nə söyləmişik fəsx olunur» [10. Bölüm, qaynaq 4; sədra, 1360: 50].

13-2-nəfs və ya əqlin evrim aşamaları və ilgili terminlər

Sədra, nəfsi, birinci aşamada (mərtəbədə), ilk insan və ya təbii insan, ikinci aşamada, sani insan və ya nəfsanı, üçüncü aşamada, salis insan və ya əqlani, olaraq tanıtar. [qaynaq 115;]

Nəfs, duyu və xəyal aşamasından, ağıl aşamasına keçərkən, iki qüvvəyə (gücə) malik olar biri «əllamə qüvvəsi عِلْمُهُ قُوْوْسِي» və ya nəzəri əql; biridə «ümmalə qüvvəsi عَمَّالُهُ قُوْوْسِي» və ya əməli əqlidir. Yəni nəfs iki heysiyyət və xüsusiyyətə malik olar, bir qismi bədənini işlərini görər və «amilə nəfs عامله نفس» adlanır və digəri, nəfs ilə mücərrədat bağlantı larını sağlayar və təsəvvür və təsdiq işlərini görər, ona «alimə nəfs عالِمُهُ نَفْسِي» deyilər.

Əməli ağıl, şiddət zəf məratibinə şamildir və ən aşağıdan ali mərtəbəyə qədər hərəkət edəbilir.

Nəfs, surətlərin idrakı cəhətindən dörd aşamalı məsiri tey edər:

1-heyulani ağıl هَيُولَانِي عَاغِيل: nəfs yaranışının ilk dönəmində bütün məəqulatı idrak etmə yə qadirdir ama bilfel olaraq, hər bir surətdən yoxsundur, bu mərhələdə məhz və saf qüvvə olaraq, cövheriyyəti eynən həyuli kimi və ərazə bənzər və həтта ondanda zəifdir. Bu səbəblə ona «həyulani ağıl» deyilir. [qaynaq 115; əlşirazi, 1382, 243-242].

2-bilmələkə ağıl بِالْمَلَكَةِ عَاغِيل: vaxtı nəfs əvvəliyə məəqulatı təəqqül və idrak etdi, həyulani ağıl aşama sından keçərək bilmələkə ağıl aşamasına keçər.

3-bilfel ağıl بِالْفَعْلِ عَاغِيل: bilmələkə ağıl aşamasında, tanrının köməyiylə, qanıt və bürhanların işlətməsi və istemali ilə, ağıl, Elə kəmalata yetirərki, onun əqli yaşanı, bilfel hala gələr, və iradə etdiyində, düşüncə

yürütmədən belə, müktəsibə və alqılanmış məəqulatı bilfel halda müşahidə edər, və bu səbəblə də bu aşamaya «bilfel ağıl» aşaması deyilir.

Bilmüstəfad ağıl بالمستفاد عاغيل: bu aşama, elə bilfel ağıl dırki, məəqulatı müşahidə etdiyində, zat dıışı işlərdən, yəni fəal ağıl dan yararlanır, bu səbəblə ona «bilmüstəfad ağıl» aşaması deyilir. [qaynaq 115; əlşirazi, 1382, 248; 1354, 273].

13-3-cismani məad

Sədra hikməti, cismani məad haqqında bu cəhətdən önəm qazanırkı, bu mövzunun əqli isbatında ümumən nəfs lə birlikdə, bədənin də məhşur olmağından söz gedər.

Bu haqda sədra'nın ən önəmli fəlsəfi qanıtı bu ilkə üzərində dirki, «bir şeyin şeyiti, o şeyin sürtinə bağlıdır nə maddəsinə». Və sədra'nın teorisi bu ilkə ilə özdəş halındadır. Ayrıca, «axirət də bədən icadı» haqda sədra'nın digər mühüm qanıtı, «xəyal qüvvəsinin təcərrüdü», və ya «xəyali surətlər icadı» ilkəsidir, üçüncü olaraq, «isaləte vücud»la «milki tənəsx» arasında olan uyğunluq və mütabiqət bir qanıt kimi önə sürülər. Gənəl halda, sədra'nın cismani məad nəzəriyyəsi, 12 əslə dayanmaqdadır, bunlar yığcam şəkildə belədir: [qaynaq 112; s.62-63, الحكمة متعاليه، المبدأ و المعاد للصبرا، شواهد الربوبية].

1-vücud isaləti: mənşəe əsər olmaq və eyni təhəqqüq, vücud vəsfindən və xüsusiyyətindəndir nə mahiyət'in. Ayrı deyişlə faili məbdə dən sadir olan, vücudun nəfsindəndir nə mahiyətin.

2-şeylərin təşəxxüsü, onların vücudlarından nəşət tapar, ərəzlər, təşəxxüs və şəxsiyyətin ləvazimatındandır nə müqəvvimat'ından. İki müxtəlif şəxs, müxtəlif vücuda sahib olduqları üçün, fərqli rəng və boyaya sahibdilər. Bu xüsusiyyətlərin dəyişməsiylə, onların şəxsi vücudları dəyişməz.

3-vücud təşkiki:vücud kəmal və nəqs cəhətindən şiddət və zəf və müxtəlif məratibə malikdir.

4-cövhəri hərəkət və vücud iştidadı: bir növ, iştidadı hərəkətlə evrilə bilərək, daha yuxarı mərtəbəyə keçə bilər.

5-bir şeyən şeyiyyəti nin təhəqqüqünün surətə bağlılığı: bir şeyin şeyiyyəti, o şeyin surətinə bağlıdır nə maddəsinə».

6-nəfsin, öz qüvvələriylə birliyi.

7-nəfs bədənə təşəkkül edir: nəfs əsasında, bədənə əzəsinin dəyişməsi onun hoviyyəti dəyişməz.

8-xəyal təcridi (təcridə xəyal): xəyal qüvvəsinin gücü və yetənəyi, maddədən təcrid olan və hələ kamil təcridə yetişməmiş surətləri, olduğu kimi, saxlamaq və qorumaqdır. Bu halda bu idrak, ərazi təkəssürə və məsələnin rəng və qoxunun ortaya çıxmasına səbəb ola bilər. [qaynaq 112; s.65]

9-xəyali və idraki surətlərin təməli olaraq nəfs:necəki məlul illət ə, və fel failə bağlıdır, xəyali və idraki surətlərdə nəfsə bağlıdır və o olmadan olamazlar.

10-xəyali surətlər, maddəyə ehtiyac olmadan, faili məbadi (məbdə) vasitəsilə təhəqqüq tapılır.

11-natiqə nəfs, üçlü əvalimə müştəmil dir. (aləme əql«cəbərut», aləme misal «bərzəx və ya mələkut», aləme təbi «nasut və ya dünya»).

12-təbii ölüm, nəfs istikmalı üçün, və gəyətə və bədən ehtiyacsızlığına yetirmək üçün, lazımdır. (bu mövzu, cismani əfalın sona çatıb aradan getməsi üçün, şərt deyil).

-cismani məəd haqqında önə sürülən iki sual: [qaynaq 112; s. 94]

Əgər insan özünün nəfsani kəvnəyə yetirməsə həşri necə olacaqdır?

Heyvanların həşri necədir?¹

-ilk soruya cavab olaraq, sədra, xəyale təcridi teorisini önə sürər: insan yaradılışının başlanğıcından bəri üç xüsusiyyət və qüvvəni, yəni duyu (hiss), xəyal və ağılı özündə daşıyır, insanın ölümüylə xüsusən «heyvani bərzəx» yəni xəyal gücü, qiyamətə kimi qalaraq, o zaman zahir olar. Bu

1- نحوه حشر انسان اگر نتواند به کون نفسانی خویش برسد.

heyvan, hissi heyvanla əqli heyvan arasında oturur, və məad bu heyvanın məhşəridir, və bu heyvan dırki gözəl üz və ya çırkın və pis üzlə görünər. Və əslində bu heyvandırki, quranda «əsra 17» və «adiyat 9-10» ayələrinin misdaqıdır.

Və bu məsx olmaq (tənasox: transmigration), iç və batin tənasüxüdür, nə zahir tənasüxü. Halbuki tənasüx, nəfsin bir bədəndən digərinə intiqal tapması mənasında məhəldir. Əlbətdə işarə olunmalıdır, məşay filsufları, ibn sina və işraq şeyxi tənasüxün ibtalinə inanarlar. Sədra tənasüxü üç qism bilir, bəzi ləri məhal, bəzi ləri caizdir və bəzi ləri təhəqqüq tapabilərlər.

`Xəyal təcridi` əsasında bəzi nüfusun heyvan şəklində zühuru, həşr günü məhal deyil və buna mələkuti tənasox deyərlər və quran ayələriylə örtüşür, necəki heyvanların həşri quranda gəlir. Təkvir sürəsi ayə 5: **وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ** və o zaman heyvanlar məhşur olarlar. [qaynaq 112; s 101, 106].

Məhal tənasx, nəfsin bir bədəndən ayrı bir dünyəvi bədənə intiqalından ibarətdir, və fərq etməz bu ikinci bədən insan (nəsx), heyvan (məsx), nəbat (fəsx) və ya cəmad (rəsx) olsun, buna milki tənasüx deyilər. Və yanlış olaraq bəzi ləri ölülərin ricət və dirilməyin bir növ milki tənasüx kimi bilirlər, ama bu mümkün deyil, və bunun qanıtı belədir: nəfs ilk hudus və yaradılışında, cismani maddə ilə eyni dir, və yaşam boyu, müxtəlif mərhələ və aşamaları təy edər, necəki nəfs heç vaxt nəbati aşamadan, insani aşamaya keçəndən sonra, yenidən öncəki aşamaya qayıtmaz, bu səbəblə qüdsi aləmdən cismani aləmə qayıtmasında mümkün deyil, və məhəldir. Ayrı təbir və dəyişlə, nəfsin qayıdıışı, feliyət məqamından, qüvvə məqamına mümkün deyil. [qaynaq 112; s 103, mifatih ülğeyb, s 558-559].

Əlbətdə dünyadakı tənasüxə islami filsuflar qarşı çıxarlar, necəki ibn sina deyər, bir bədən gəlişim sırasında bir nəfsə sahibdir və tənasüxü qəbul etsək, gərək ikinci bir nəfs bədənə girmiş ola, və çün insan yalnız «mən» deyər, ikinci nəfs olduğunda bu mövzu tənaqüza düşər. [qaynaq 120;].

Sədra ikinci sualın cavabında deyər: oxrəvi bədənə icad milakı, xəyal qüvvəsinin vücudu dur, və heyvanların bədəninin yaradılması, xəyal qüvvəsiylə açıq və aydındır.

Qeyd olunmalıdır, farabiyə görə, təcərrüdün milakı, nəfs yanında, əqlaniyətdir, heyvanlar, məhsus və mütəxəyyül əmrləri, bir sıra alətlər vasitəsiylə bilə bilirlər, ama nəfs, kolli və əqli əmr ləri vasitəsiz halda idrak edər. Bu səbəblə bu hökmü verər, insan nəfsi, kolli və mütəxərrəd umurun modrekidir (kolli və mütəxərrəd şeylərin idrak edənidir), heyvanı nəfsin tərsinə. Əlbətdə ibn sina və şixə işraq, dolayılı dolayısız, heyvanı nüfusun təcərrüdünə inanırlar.

Sədra, ölüm haqda nəzərini belə verər: [qaynaq 139;]

{sədra ölümü, nəfsin bədənədən, ayrılması olaraq mənalayar, ölüm iki cürədir, təbii və ittifaqi (ixtirami). Doğal ölümdə, nəfs, kəmal seyrində, vaxtı bədənə ehtiyac görmür, onu tərk edər, sədra bədənə gəmiyə və nəfsi onu yürüdən yelə bənzədər, necəki yel olmasa gəmi yeriməz, nəfs də olmasa bədən dayanar, və yaşam son bular.

Sədra peyğəmbərin bir hədisini əsas alar, o hədis belədir: «bütün bədənə topraq yeyər, yalnız onun kökü (bon mayəsi) qalarkı bədən ondan yaranmışdır». Ölümdən sonra, xəyal qüvvəsi, surətləri və dünya verilərini özündə ehtiva edən və içində saxlayan o kökü, özüylə aparar, və onlar təməməən geyrməddi dilər və insanın şəxsiyyətini təşkil verər, və axirət də xəyal qüvvəsi onların yardımı ilə, həməən dünyəvi insanı yenidən düzəldər}.

Eleşdiri:

-məad və vücud: bir yönüylə sədra'nın nəzəriyyəsinə baxarsaq, yəni əgər sədra'nın «əğl və məəqul birliyi» teorisini və vücud isalət'ini qəbul edərsək, məad məsələsi sual altına gedər, vaxtı vücud, vəhdət halındadır, vücudun bir bölümünü cəzalandırmaq mənasız olacaqdır.

-məade cismani və məade ruhani məsələsi: gənəl liklə məad haqda iki halət ortaya çıxar.

-ya gərək gərçək aləmi və vəqeyəti qəbul edək, bu halda cismani məəd, cismani vücudlar üçün mətrəh olacaqdır, buna baxmayaraq ki cismani vücudun müxtəlif dövənləri sual qonusu olması yerini qoruyacaqdır. Çünki bir insan bir dövən dəyə bilər indi daha mənim 30 yaşım var, filan dövə də 20 yaşım da gördüyüm işə ətiqadım yoxdur gedin o dövənin insanını cəzaləndirin, mənim indi suçum yoxdur. Və ya bir maddə müxtəlif cismlərdə və bədənəldə yer alması səbəbiylə, hansı bədənə olması və hansı bədənə cəzasını və ya səvabını çəkməsi məsələsində şikayətə baş vurması tanrı məhzərində ortaya çıxacaqdır. Məgər qəbul edək hər ləhzənin maddəsi dəyişərək ayrı maddəyə dövüşür və hərəsi öz cəzasını çəkəcəkdir.

İkinci halət də kamilən idealisti bir tutum tutarsaq, sədra'nın təşəün teorisində əsasında dış dünyanın varlığına inanmasaq, bu halda cəza və mükafatın mənasız olduğı ortaya çıxar, çünki arada vəqei bir suç yoxdur, və hər şey bir xəyaldan ötəyə geçməməkdə dır.

-gənəl halda sədra'nın məəd teorisində, cismani məəd adlansada, tarixi bir gedişdə ortaya çıxmasını qəbul etməliyik, beləki, qəzali dövəni bütün filsufların ruhani məəd teorisində, qəzali nin öndərliyində böyük etiraza məruz qalar, və təkfir və təhqir olarlar¹, ama əmələn bir tarixi sürəc içində, 500 il sonrasında, həman ruhani məəd teoriləri, sədra tərəfindən bir ayrı şəkildə verilərək, aşağı yuxarı dini düşünlərcə qəbul olunar, müntəha dil oyunlarından yararlanaraq, adı cismani məəd qoyular. Yəni tarixi sürəc içində əmələn dinçi düşünlər daha çox ilərləməyə tabe olaraq, daha ağılçı teorilərə üz gətirərlər.

1- ibn rüşd cismani məəd haqda qəzali nin filsufları təkfir etmə nəzərini rəd edər və deyər: məəd ayələri qabile təvil dilər, ibn rüd, nüfus və ya cisimlərin bilfel halda sayılarının sonsuz olmasını məhal bilir. «O aləm və nəfs lərin qidəminə qaildir, onun nəzərində əcsam və ya əbdanın bəsi (بعثى) mahaldır, çünki bu əmr (iş), Əcsamın sayısız vücud tapmasına səbəb olaraq, bilfel halda sonu olmasın, yəni bir cismin bütün »Mədudat« inin (sayısının) birlikdə mövucud olması Məhal dır.

–ayrı deyışlə sədra'nın təcərrdə xəyal üzrə qurduğu məad teorisi, dil oyunundan başqa bir şey deyildir və yalnız sözcüklərin vasitəsilə, ruhani məadi, təcərrüde xəyal istilahı ilə tövcih etməyə başlar.

13-4-əğl və məəqul birliyi

«ittihade aql və aqil və məəqul» və ya «ittihade aql və məəqul» türkcə də «aqil və məəqul birliyi/ uslu və uslanan birliyi» mənasına gəlir. Bu mövzu əski dən və əflatunun öyrəncisi fərforiyus dan bəri, fəlasfə içində, mübahisə olunurdu, islami məşai filsuflar, fərforiyus kimi, «aqil və məəqul birliyi» nəzəriyəindən yana olaraq ibn sina onunla müxalift edər; sədra`ya gəlincə, o bu nəzəriyəni ən çox tartışmaya və mübahisəyə açanlar arasında sayılar. Sədra bu haqda belə deyər: «nəfsin əşya surətləri haqda ağıl yürütməsi və onlar haqda bilimi, ən qarmaşıq məsələlərdən olaraq, islami üləmanın heç biricə həl olmamışdı, bu üzdən tanrının sahətinə və dərgahına təzərrü edərək, mənə bu elm xəzanəsini ifadə etdi və açdı» [qaynaq 117; əsfar, c3, s313 -312.]

Əlbətdə sədra şəreh lərindən biri deyər: «həqqi deməliyə ki, sədra`dan öncə «misbah ülüns» kitabında və mövləvi nin şeirlərində diqqətə alınmışdır, ama kafi qanıt və bürhan, sədra tərəfindən verilmişdi [qaynaq 118; rəfi qəzvini, 6]

Demək olar bu mövzu sədra dan öncə, misbah ülüns, `nəfəhat və nəsuh`e sədr əddin qunəvi, rəsaele baba əfzəle kaşi, təmhid ülqəvaid, və mevlana nın¹ kitablarında tartışmaya açılmışdır.

–«aqil və məəqul birliyi», fəlasifə arasında bu adla tanınsada yalnız aqil və məəqula ixtisas tapmayaraq, hass və məhsus (duyulan və duyan), və

1-مولانا «مثنوی معنوی»، 2. دفتر «بنله دئیر: جان نیاشد جز خبر در آزمون، هر که افزون شد خبر جانش فزون. ترجمه: (جان بیلگی دن باشقا شئی دئییل، بیلگی لی اولان داها بویوکدور) چون سر و ماهیت جان مخبر است، هر که آگه تر بود جانش قوی است. ای برادر تو همین اندیشه ای. مابقی تو استخوان و ریشه ای. گر گل است اندیشه، تو گلشنی، و بر بود خاری تو هیمة گلشنی. و 6. دفترده بنله دئیر: چون سر و ماهیت جان مخبر است، هر که او آگه تر با جان تر است. اقتضای جان چو ای دل آگهی است، هر که آگه تر بود جانش قوی است.

mütəxəyyəl və mütəxəyyəl (xəyal edən və xəyal edilən) və kolli halda «ittihade modrək və idrak» (dərək olunan və idrak) məsələləri haqdada işlənər, eyn halda «ittihade alim və məlum» şəklində dəyilər, ama məəqulat sözcüyü, bütün alt qisimlərə yəni «məhsus və mütəxəyyəl və mövhum» məfhumlarına şamil olduğu üçün, daha çox tanınmış hala gəlmişdir.

-aql və məəqul birliyini ortaya qoymaqda, sədra, bu hədəfləri güdməkdədir: 1-modrəkət modrek də intiva və ehtiva olunur. 2- modrek in nuru bütün modrəkət'a işraq və işrafı vardır. 3-hüsuli bilim hüzuri bilimə qayıdır (əllamə təbatəbayi nin nəzəricə). 4-bəşərin idraki surətləri, maddə dən mücərrəd dilər [əsfar 3/366] [qaynaq 135;]

-bu mövzunu düzgün şəkildə mübahisə etmək üçün, qısa şəkildə «aql və məəqul birliyi» nəzəriyyə sinin əsaslarını tanımaq lazımdır və təbiətən bu ibarət lərdə keçən kəlamələrin anlamını aydın şəkildə bilmək lazımdır:

aql və məəqul və ya alim və məlum birliyinin təməlləri

aql və məəqul birliyi nəzəriyyəsi əsasında, nəfs və ya öznə (farsca faile şenas) ilə, bilimsəl surətlər arasında, vücudi ittihad (varoluşsal birlik) vardır. Nəfs, idrak sürəcində, bilimsəl surətlərlə vücudi birlik yaradaraq, vücudi iştidadə yetirər. Kəmalatı artar, idrak və bilinc hasil olar və tədricən nəfs qüvvədən felə tərəf gedər, fəilliyəti artınca, düşüncə və bilik ortaya çıxar.

Bu nəzəriyyənin aql və məəqul və ya alim və məlum birliyinin adlanması bu səbəblədir ki bu cür ariflər və ya alimlər, insan vücudunun həqiqətini, düşüncə və bilinc dən başqa bir şey bilməzlər.

Bu nəzəriyyənin əsas qonularını xülasə halda belə vermək olar: [qaynaq 116;]

1-vücud isaləti: hər yaratıq da (mümkün ülvücudda) iki təməl şeyi təşxis vermək olar: vücud və mahiyət (varoluş və özlük); vücud xeyir qaynağı olaraq əsil və bəsitdir, mahiyət şərr mənşəi olaraq bilərəz və fəridir. aql və məəqul birliyi, vücudun əsilliyi və təməlliyi fikri üzərində qurular və

mahiyyətin dəyişməsiylə vücut sabit halda qalar, yəni mümkündür bir vücadədən, türlü zamanlarda müxtəlif mahiyyətlər soyutlansın (intiza olsun).

2-vücutda təşkil: vücutun vahid həqiqət olduğuna rəğmən, varlıqda olan bunca kəsəti tövçih etmək üçün, sədra «vücut həqiqətində olan təşkil» teorisini ortaya qoyar. Bu nəzəriyyə əsasında bütün aləmdə, eyni mərtəbəli vücut yox, bəlkə vücutun müxtəlif mərtəbələri vardır, bu vücutlarda şiddət və zəif, kəmal və nəqs, təqəddüm və təəxxür hakimdir. Bu kəsətlər vücutun birliyinə mane deyillər çünki onlarda, məhəliləşmə və məhəliləşmə bərabərdir, necəki müxtəlif nurlar eyni dillər və bəsit dillər. Yalnız zəif və qəvəsi vardır. Zəif nur belə deyil ki nur və zülmətdən təşkil tapsın, yalnız nur vücutundan az yararlanıbdır.

3-sədra vücutda təşkil məsələsindən sonra, vücutda iştidad məsələsini ortaya qoyar. aqıl və məəqul birliyində, eynən nur kimi, yalnız şiddət və zəif vardır, onların vücutu eynidir, və vücutun təməlliyində dəyişim ortaya çıxmaz. Bilim və bilik vücutda əkləndikcə vücuti iştidad ortaya çıxar, demək olar sədra bu əsllə təkamül və evrim məsələsini ortaya qoymaq istər.

4-vücutda rabit : sədra vücut isaləti teorisni təkmillətmək üçün vücutda rabit teorisini ortaya atar, yəni öncəki fəlsufların cövhər ərəz bölümləməsinə üçüncü ünsür olaraq vücutda rabit ünsürünü izafə edər. Bu əsasda bütün yaratıqlar vücutda rabit dən başqa bir şey deyillər, necəki cümlədə bağlaclar təklidə mənasız olaraq yalnız kəlamələr arasında bağlantı ları yaradalarlar, yaratıqlarda gərçəkdən yox olaraq yalnız vücutda məna vermək üçün vardılar. Bu əsasda aqıl və məəqul birliyi, nəzəriyyəsində yalnız əql vücutu isalət tapar və gərçək dünyanın yaratıqları vahi şeylər kimi tanınar.

5-cövhəri hərəkət: aqıl və məəqul birliyi üçün, cövhəri hərəkət çox mühüm əsldir, nəfs ilk təkəvvün və oluşumundan sonra, cövhəri hərəkətlə, idraki surətlərlə birləşərək bəsit ağıl (əql) mərtəbəsinə yetirər.

Yəni ilkcə nütfa, əlqə'yə, məzğə'yə, cənin'ə və insan'a dönüşər və sonrada yuxarı mərtəbəyə keçər və bunların hamısı eyni vücuddur.

Burada önəmli nüktəyə deyilmək lazımdır. Üsulən «cövhəri hərəkət», sədra'nın fəlsəfi ədəbiyatı ilə çoxda uyumlu və sazgar deyil, sədra qövmə müşakilə və mümaşat cəhətindən bu termini işlədər və bu haqda ən dəqiq təbir «iştidade vücud»dur; çünki sədra, hərəkəti, təbiətin vücud və oluşum təzi olaraq bilir. Necəki sübat, mücərrədatın vücud təzi sayılır; və cövhər, o biri məqulələrə tay örnəyin kəmm, keyf, vəz, əyn, kimi, mahəvi (mahiyətsəl) xüsusiyyətdən sayılır; ama isaləte vücud teorisində, bəzi hökmlər, örnəyin hərəkət, iştidad, təşkil, zati halda vücud əhkamından sayılır, onların itlaqı, mahiyət üçün məcaz dan başqa bir şey deyildir¹.

6-əlnəfs fi vəhdətəha koll olquva النفس فی وحدتها کل القوى: bu ibarət bu anlamdadır: insani qüvvələrdə, bütün surətlərin modreki və idrak edəni, natiqə nəfsdir. Nəfs, bütün nəbati, heyvani və təbii mühərriklərdən sadir olan, hissi, vəhmi və əqli surətləri alar, birbirinə yüklər. Əlbətdə nəfsin idraki qüvvələri (həssi və alqılayıcı organlar), həqiqi və əsil modreklər deyil, bəlkə nəfsin idraki üçün bir sıra ayqıt və əbzardılar, onlar müstəqil vücuda sahib olmayaraq, nəfs vücudunun məratibindən sayılırlar.

Bəzən bu sözə və nəzəriyyəyə belə irad tutarlar: vətqi nəfs, xəyali surətləri idrak edir, gərək xəyal qüvvəsi məqamında olsun, vətqi vəhmiyyəti idrak edir, vahimə qüvvəsi olmalıdır, külliyyət və məəqulatı idrak edəndə, aqilə qüvvəsi olmalıdır, və vətqi təhrik işini görür, mühərrikə qüvvəsi olmalıdır. Bütün bu əfali yerinə yetirən nəfs, gərək həm maddi fail və həm mücərrəd fail olmalıdır yəni həm maddə və həm mücərrəd olmalıdır. Və buda maddə və mücərrədin birliyi deməkdir.

Bu eleşdiriyə belə cavab verərlər: çün nəfs, zuməratib(iki mərtəbəli) olaraq tuli məratibə sahibdir, bu üzdən nəfs, ilk mərhələdə hissi modrek

1-حال آنکه جوهر همانند کم، کیف، وضع و آیین، از عناوین ماهوی هستند. براساس اصالت وجود احکامی چون حرکت، اشتداد، تشکیک و امثال آن، اولاً و بالذات حکم وجودند و اطلاق و نسبت آنها به ماهیت، مجازی بیش نیست. [قایناق 116؛].

məqamında olaraq, sonralar istikmal taparaq, məədəniyyət, nəbati, heyvani və sonrada insani mərhələlərini rədd edər, və bu mərhələdə insanın vahid təbiəti, bütün məədəni, nəbati, heyvani ünsürlərin kəmalatına malik olar. Yəni insan, bu növ lərin hamısına şamilidir, və onun xas növü surəti, bütün növiyə surətləri öz vücudunda barındırmaqdadır, və onlara malikdir.

7-nəfs cismaniyə əlhudus və ruhani əlbqadır: sədra'ya görə nəfs ilk mərhələdə, maddə də müntəbə olan (nəqş bağlayan), təbiyyə sovr (surətlər) məqamındadır, istikmal ilə əqli təcərrüdə yetirər. Yəni müntəbəyə təbiyyə surətdən, xəyali təcərrüd mərtəbəsinə, vəhmi təcərrüd mərtəbəsinə, heyvani təcərrüd mərtəbəsinə, və sonrada insani təcərrüd mərtəbəsinə, nail olar. Və bu mərhələ də elmən və əmələn öz amacına çataraq, əlaqəsini bədəndən quparar və kamil əqli təcərrüdə çatar.

Aqil və məəqul birliyi cəhətindəndə, nəfs, ilkə surətin təxəyyülünə başlar, kəmalat sonucu, əqlani təcərrüdə yaxınlaşaraq, əqlə bilfel mərhələsində təəqqülə başlar. Ayrıca sədra'ya görə, illət və məlul bağlantısının birliyi, hüzur əlmənə bağlıdır, və təcərrüd hüzurununda milakı, elmi surətlərin vahid misdaqdan nəfsə tərəf südur olmasıdır¹.

-məəqulla aqilin və ya məlumla alimin birliyi nəcür birlikdir: bu birlik məlume bilərəz lə yox, məlume bizzat la dır. Məlume bizzat və ya zehinsəl biçim, yəni bir şeyin, nəfs və zəhn yanında hazır olan, surətindən və biçimindən ibarətdir, və nəfs onu dolayısız və müstəqim şəkildə idrak edər. Ama məlume balərəz, xarici və dıışsal şeyin özünə deyilir.

Sədra bu haqda belə deyər: «bu mövzu yalnız təəqqül üçün müxtəss deyil, ehsas və təxəyyül üçündə keçərlidir, bu üzdən vəqti aqil və məəqul deyirik, mənzur həman alim və məlumdur, və məlum dan mənzür,

1- اتحادی بودن رابطه علت و معلول، ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد، قیام صدوری صورت های علمی به نفس، جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد. [قابلیت 116؛]

məlume bizzatdır nə məlume bilərəz» [qaynaq 119; sədra, məfatih ülğeyb, 109]

«bu nəzəriyədə ittihad sözü, iki vücud arasındakı ittihadı nəzərdə tutar, nə iki mahiyət birliyini, və nə bir mövcud (yaratıq)la bir ayrı mahiyətin birliyini» [qaynaq 119; mütəhhəri, şərhe məbsut, 2/17] [qaynaq 109; səfhə 3],

«iki vücudun ittihadı haqda, dörd halətdən yalnız maddə və surət (yəni bilqüvvə vücud və bilfel vücud) birliyindən söz gedir və ayrı halətlərdən söz getəmir[qaynaq 119; sədra, əsfar 3/324-325]. ayrı deyişlə bu teori əsasında, idraklar surət və cövhər sayılırlar; insan nəfsi bilqüvvə mövcud olaraq, idraki surətlərlə birləşərək feliyəyə yetirər, qəvam tapar, güclənər, və nəhayətən tam təcərrüdə yetirər.

-əlbətdə ittihad haqqında, cövhər ərəz halətindən də söz gedər, islami filsuflar bu növ ittihadı gərçək sanmazlar, bu səbəbdənki, ərəz şərəyitə görə bir cövhərlə birləşə bilir və ya ayrılabilir, ama yenədə cövhər sabit və dəyişməz halda cövhər olaraq qalar. Ayrı deyişlə ərəz keçici halda cövhərə və ya zata bağlanır ama onun vücudu sayılmaz. Bu növ ittihad, eynən bir səfhə kağız üzərində çəkilin rəsmə bənzədilir ki xarıcdən bir şeyə əklənir.

Ibn sina aqil məəqul birliyini rədd edərək belə deyər: bəzi böyüklər belə fikirləşirlər, «aqil cövhər», əqli bir surət alaraq onunla birləşər, fərz edək, aqil cövhər, əlif təəqqül elədi və onula eyni oldu, aya aqil cövhər, təəqqül dan öncəki vücuda sahibdir və ya o batil olubdur, öncəki varlıq qalmış olsa, eylə isə eyni halda olaraq fərq eləməyibdir, və əgər batil isə, iki halət ortaya çıxar, ya bəzi halları dəyişər və zat qalar, ki bu haldada həmandır (eynən bir şey kimi ki ağ rəng qaraya dönər). Və ya öncəki zat mədum olar, bu halda ayrı bir zat vücuda gəlib və bir şey birləşməyibdir. Ayrıca bu halda ortağ həyula olmalıdır və bucür varoluş bəsit olmayaraq mürəkkəbdir. Halbuki bizim bəhsimiz bəsitlər haqqındadır [qaynaq 117; işarat və tənbihat, nəmət 3, fəsl 7.]

Demək olar bu nəzəriyyənin əsası, nəfsin dəyişməz bir zatının olduğu inancına dayanır, və guya bu sabit zata, ayrı bilgiler əklənirlər (zəminə olurlar). Və belə fərz olur, insan nəfsi və zehni, dəyişməz halda əzəldən və mosol dünyası kimi var olaraq, anadan olanda insana əklənir və öləndə də ondan ayrılır.

Sədra bu nəzəriyyəni rədd etmək üçün, məntiqli bir biçimdə, insanların nəfsinin uşaqlıqdan böyüyüncəyə dək, fərqləndiyini, ayrıca böyük alim və peyğəmbərlərin nəfsinin, bilgisiz insanlarla fərqli olduğu, sözünü və dəlilini ortaya qoyaraq bu nəzəriyyəni rədd etməyə çalışır.

--burada **mötərizə bir cümlə** kimi, bir önəmli nüktəyə diqqət etmək lazımdır, sədra'nın yuxarıdakı sözlərini, bəzi şərehlər və eleşdirmənlər, bir sıra artırımlarla açıqlamağa çalışırlar, bu artırımların bəzi ləri, sədra'nın əsl mövzu və amacına diqqət etmədən ortaya qoyulur.

Misal üçün [qaynaq 118;] bu mövzu üçün belə deyər: «aql və məəqul birliyi, aqillə məlume bizzat arasında olan birlikdir nə məlume bilərəzlə və ya xarici maddə ilə. Çünki sədrulmutəəllehinin nəzərində imkanı yoxdurki xarici maddəyə bilim təəllük tapsın, harda qaldı hələ ittihad və birlik vücuda gəlsin. Məəqul və məlume bizzat, yəni nəfs yanındakı mücərrəd elmi surətin, maddə aləminə irtibatı yoxdur».

Və ya [qaynaq 117;] belə bir söz deyər: «vəqti deyirik, insan, bir şeyi məsələn daş, ağac, ev və bağı idrak edir, bu məlumlarla birləşir, açıqdırki onların xarici vücudlarıyla, birləşməkdən söz getmir, bu cür fıkırlar, həm ağıl dışılıqdır (naməquldur) və həm açıqca batıl (vazeh ulbotlan) dır, burada onların idraki surətlərindən söz gedir.»

--zahirən bu şərehlər, sədra'nın sözünə açıqlıq gətirmək üçün bu artırımları verərlər, ama əmələn sədra'nın əsl hədəfini və amacını pərdələmək dədilər.

Üsulən sədra, dış maddə və varlığını mahiyət olaraq etibari bilməsinə səbəb, və yalnız vücudun isalətinə inandığı üçün, etibari bir şeylə, aqlın birləşməsinə, əsla fikirləşməməkdir.

Ayrı deyişlə sədra əsfar`ın ilk səfərində mətrəh etdiyi aqıl məəqul birliyi teorisində, demək olar 4üncü səfərdə təşəün və vəhdətə şühud inancına ortam hazırlayar, və əmələn mahiyət və bütün şeyləri etibari və zehni bilərək, onların gərçəkliklərinə inanmayaraq, təbiətən onları məəqul məqamındada görmürdü və bu üzdəndə gərçək şeylərlə aqılın yox, bəlkə şeylərin vücud bölümləriylə aqılın (ki aqıl özü mücərrəd vücud sayılır) birləşdiyini isbatlamağa çalışır.

Əlbətdə sədra`nın böyük ibtikarı budurki, bu teorini mərhələ mərhələ Elə bir şəkildə mətrəh edir guya gərçəkliyə inanaraq, onun içini boşaldır və tikə tikə teorilərlə, ortamı və zəminəni nəhayi və idealisti teorisi üçün yəni vəhdətə şühud və təşəün üçün hazırlayır.

Buradakı sözdən mənzur budurki yuxarıdakı şərehlər Elə artırmalar verirlər guya sədra, gərçəkdən realisti bir baxışla, və çağdaş zehin fəlsəfəsi əsasında, epistemoloji məsələlərini çözmək istəyir, halbuki sədra zahirdə realisti bir görünümlə, ama tam bir idealisti tutumla, mahiyət və şeyləri yox saymaq istəyir və bunu addım addım isbatlamağa çalışır.

Əlbətdə burada zehin fəlsəfəsinə girmək, bizi əsl mövzudan uzaqlaşdırar və aydındır ki idraki surətlər üçün məlume bizzat, məlume bilərəz ayrımı mənasızdır və gərçəklikdə belə bir şey yoxdur.

--aqıl məəqul birliyinin qanıtları: ümumen bu haqda ən çox təzayüf qanıtına dayanırlar, əlbətdə həkim səbzvari və əllamə təbatəbai kimilər bu qanıta çox etibar etməzlər, tərsinə ayətullah seyid əbulhəsən rəfi qəzvini, doktor mehdi haeri, ustad həsən zadə amoli, bu qanıtdan yana təciz qoyarlar.

-təzayüf qanıtından başqa digər qanıtlara başlıq olaraq belə işarə etmək olar:

-zəhinlə zehinsəl olanın birliyi və eyn və eyni ilə təşbihi (həkim səbzvari dən nəqələ).

-nəfs və bilimsəl surətlərlə, maddə surət təşbihi.

- cövhəri hərəkət də nəfsin iştidadi və evrimi.
 - bizzat alim və məlum arasında hicab yoxsunluğu.
 - alim və məlumun nur və işıq olması.
 - idraki surətlər (xəyali və hissi surətlər), nəfsin xaliq və mucid olması.
- [qaynaq 149;]
- yuxarıdakı qanıtlar içində təzayüf və səbzvari'nin qanıtı haqda aşağıda bilgi verilmişdir, o biri qanıtlar aşağı yuxarı sədra və ya işraq şeyxinin yazılarında olaraq bu kitabdada işarə olunmuşdur və demək olar qanıt dan çox tərif məqamındadırlar.

13-5-təzayüf qanıtı

İlkə təzayüfun ümumi tərfi verilərək, sonrada sədra'nın öz dilindən bu qanıta və təbyininə işarə olunur:

Təzayüfun tərfi: təzayüf, fəlsəfə və məntiq qonularından olaraq, iki vücudi əmrin birbirindən ayrı şəkildə təəqqül olamayacağı haqda deyilər. Bu iki qavramı birbirindən ayırmaq, həm dışarıda və həm zehndə mahal dır. Və hər iki tərəfdə, vücud – ədəm cəhətindən, qüvvə –fel, ümum – xüsüs cəhətindən mütəkafi sayılırlar, örnəgin: übüvvət (atalıq) və bünüvvət (övladlıq). Və ya aşağı və yuxarının təzayüfu.

Təzayüf üçün bir sıra qural və əhkam verərlər: mütəzayif olan iki mövcud, eyni vücud mərtəbələrində olmalıdırlar. Ama eyn mərtəbədə olan iki mövcud, onlar arasında ittihad olduğuna dəlalət etməz və yalnız onlar arasında təqarün olduğunu və birlikdəliyini göstərar. 2-iki mövcud ya bilfel və ya bilqüvvə olmalıdırlar. 2-təzayüf ikilinin heç biri o birinə nisbət dışsal və ya zehinsəl öncəliyi olmamalıdır. 4-hər iki mütəzayif yaratıq varlıq və yoxluqda birbirinin ədili (müadili) olmalıdırlar.

Sədra və təzayüf qanıtı: sədra təzayüf qanıtına belə işarə edər:

«ان صور الاشياء على قسمين: احد هما صورة مادية، قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها... وان كان احد هما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا فيها.»

[qaynaq ??; əsfar ərəbcə, səfhə 1270; (farsca tərcəmə) cəld 3, səfhə 258].
Sədra'nın sözü yığcam halda bu sayaqdadır:

1-surət (biçim) iki qismdir: maddi surət, ki onun qalıcılığı və qəvamı, maddə, vəz və məkana bağlıdır. Mücərrəd surət: bu növ bəzən tam təcərrüd halındadır, örnəyin məəqul surət. Və bəzən naqis təcərrüd halındadır örnəyin mütəxəyyilə və məhsusə. Maddə dən ayrı olan mücərrəd surətin tərsinə, maddi surət, məəqul və bilfel modrək olabilməz; bu üzdən məlumiyət və məəquliyət şərti, maddə dən təcərrüd olmaqdır, çünki bilim və elm hüzurdur, ama maddi surətin, fi nəfsə hüsuru yoxdur və bu səbəblə fi nəfsə məlum deyil; ama mücərrədə surət öz yanında hazırır və özü özündən gəyib deyil, bu səbəblə eyləyə bilir fi nəfsə məlum olsun.

2-məəqul və aqıl arasında bir nisbət vardır, o nisbət, məəqulun mahiyət və zatiyla eynidir. Yəni məəqul surətinin mahiyət və zati, yalnız aqılın vücudu üçündür. Əlbətdə bu nisbət, qara rəngin cisim üçün nisbəti ilə, eyni deyil. Qaralıq mahiyəti, zat cəhətindən cismlə nisbəti yoxdur, bəlkə vücut cəhətindən onunla nisbətə malikdir.

3-məəqulluq, qara rəng kimi olmayaraq, ayrıca qaralıq kimi də deyil, çünki qaralıq, cisimlik mahiyətinə malikdir, və xarici ərəz olaraq qara rəng adındadır, və iki mərtəbəli gərçəkliyə sahibdir, biri cisim gərçəkliyi və digəri qara rəng gərçəkliyi. Və hər iki mərtəbədə, mahiyət və xas vücuda malikdir.

4-bilfel məəqul, məəqule bəmahuvə(بما هو) [olaraq] məəquldur, və qeyrlərə rəğmən o məəquldur, yəni qeyrlərinin onun məəqulluğunda dəxaləti yoxdur, çün dəxaləti olsaydı o daha zati halda məəqul olmazdı.

5-mütəzayıflar (təzayüf halda olanlar), birbirlərinə nisbət mütəkafidilər, onları birbirindən ayırmaq olmaz, nə qüvvə və fel, və nə xaric və əql ləhazından. Və əgər fərz edək, məəqulluq, qeyrlərə rəğmən hasilir, bu halda aqillik də hasil olmalıdır, çünki mütəzayıflar birbirlərindən münfək olabilməzlər. Ayrı deyişlə mütəzayıfların hər biri hansı gərçəkliyin zatından soyutlanarsa o biri də həman zat dan soyutlanır.

Yəni iki gərçəklik, mütəzayiflərin hər birinin misdaqı olmaz, məsələn übüvvət və bünüvvət iki izafə deyildir, bəlkə bir tək izafə dir ki təkərrür olur.

Sədranın təzayüf bürhanının təhlil və təbyini yuxarıdakı sözlərdən ibarətdir [qaynaq 117;].

Eleşdiri:

Təzayüf qanıtı və həkim səbzvari: təzayüf bürhanına irad tutanlardan ən önəmlisi səbzvari dir, o eyn halda sədra`çı hikmətin ən sadıqlərindəndir. Səbzvari yə görə bu qanıt, alim və məlumun birliyini isbatlamır, çünki **təkafö** təzayüf əhkamından olaraq, bir tərəflə o biri tərəfin təhəqqüqünü birlikdə ortaya qoymaqdan başqa bir iş görməz, hətta əgər bu məsələ ittihad yox, müqarinət şəklində olsun.

Təzayüf nəcür mütəzayiflərin birliyini sağlayabilir? Bir haldakı illət məlulla mütəzayifdir və mühərrik mütəhərriklə və oğul atasıyla. Təkafö, bəlli mərtəbədə iki tərəfin məiyətinin sübutundan artıq bir şey deyildi. Və onların vücudi ittihadlarını isbatlayamaz. Və illa vahid bir mövzu üçün **mütəqabileyn** in ittihadı və birliyi lazım olacaqdır. Və vəqti sədra deyir, fərz budur məəqul, bütün qeyrlərə rəğmən məəquldur, bu söz təzayüf məsələsinə görə düz deyil, çünki məəqulun məfhumu, aqılın məfhumuna xatir məəquldur.

Bu söz bu mənadadır, necəki iki mütəzayif əmrin, qavramsal və məfhumu müğayirətləri, onların varoluşsal və vücudi müğayirətlərini lazım qılmır, ona tay onların məfhumu təkaföləridə, onların birliyini və müğayirətini lazım qılmır. Buna baxmayaraq ki, mümkündür təzayüf xaricində onların birliyi isbatlanmış olsun. [qaynaq qaynaq 118; səbzvari 163].

Əlbətdə həkim səbzvari, aqıl məəqul birliyinin isbatı üçün ən güvənilir yolu, nəfs və əqli surətlərlə, maddə surət, müqayisəsində bilir. Elə ki görünür, səbzvari yə görə, təzayüf məsələ sində, heç bir fərq və ayırım, aqıl və məəqul mövzusuyla, illət və məlul, mühərrik və mütəhərrik, və oğul ata mövzusu arasında yoxdur, və təzayüf bürhanı, aqıl və məəqul

birliyini isbatlayarsa, gərək illət və məlul, mühərrik və mütəhərrik, və oğul ata arasındada vücudi birliyi isbatlanmış olsun. Və görünür ən azından oğul və ata arasında birlik, əqli zərurətdən dolayı mahaldır. [qaynaq qaynaq 118;]

--həkim səbzvari nin eleşdirisi bunu nişan verir dolaylı olaraq sədra aqil və məəqulu yalnız zehn və mücərrəd aləmində yox, bəlkə gərçək aləmdə də emal etmək istir, ayrı deyişlə sədra bu sözüylə, vücade rabit və sonrakı mərhələ də təşəün və vəhdəte şühud nəzəriyə sinə takid etmək istər yəni əslində onlara ətifdə bulunmaq istir, belə ki bu qədər surət-e idraki dediyimiz şey nəhayətən mücərrəd əqlin hasilidir və görünən bu kəsərət lərin heç biri gərçəkdən yoxdur.

-üsulən sədra dış maddə və varlığını mahiyət olaraq etibari bilməsinə səbəb və yalnız vücudun isalətinə inandığı üçün etibari bir şeylə aqlın birləşməsinə belə fikirləş məməkdədir.

Ayrı deyişlə sədra əsfar`ın ilk səfərində mətrəh etdiyi aqil məəqul birliyi teorisində, demək olar, 4. Səfərdə təşəün və vəhdəte şühud inancına ortam hazırlayar, və əmələn mahiyəti və bütün şeyləri etibari və zehni bilərək, və onların gərçəkliklərinə inanmayaraq, təbiətən onları məəqul məqamındada görmürdü, və bu üzdəndə gərçək şeylərlə aqlın yox, bəlkə şeylərin vücud bölümləriylə aqlın (ki aqil özü mücərrəd vücud sayılır) birləşdiyini isbatlamağa çalışır.

Əlbətdə sədra`nın böyük ibtikarı budurki, bu teorini mərhələ mərhələ Elə bir şəkildə mətrəh edir guya gərçəkliyə inanaraq, onun içini boşaldır və tikə tikə teorilərlə, ortamı və zəminəni nəhayi və idealisti teorisi yəni vəhdəte şühud və təşəün üçün hazırlayır.

-həkim səbzvari nin eleşdirisi bunu nişan verir dolaylı olaraq sədra aqil və məəqulu yalnız zehn və mücərrəd aləmində yox, bəlkə gərçək aləmdə də emal etmək istir, ayrı deyişlə sədra bu sözüylə, vücade rabit və sonrakı mərhələ də təşəün və vəhdəte şühud nəzəriyə sinə takid edə rək əslində onlara ətifdə bulunmaq istir, belə ki bu qədər surəte ədraki dediyimiz şey

nəhayətən mücərrəd əqlin haslıdır və görünən bu kəsərət lərin heç biri gərçəkdən yoxdur.

-gənəl olaraq bu sözü deməkdə fayda var, çağdaş sədra`çılar, indiki çağın gözüylə və bilgisiyə «ittihade aqıl məəqul» teorisinə baxmaq istirlər, onlar **dolaylı** yollarla bir tərəfdən sədra`nın teorisini çağdaş teorilərlə eyni olduğunu söyləmək istirlər və digər tərəfdən də bu yol yöntəmlə sədra`nı aklamalı istirlər.

-ittihade aqıl və məəqul nəzəriyyə sində olan ixtilaf və onun rəd və ya qəbul edilməsi, idealism və realism davasıdır və yalnız bu çərçivə də ki baxışlarla həl olubilir.

-aqıl məəqul birliyi nəzəriyyə sində, sədra`ya görə, məəquliyət, şeylərin, zati sifətlərindən yox bəlkə zati mərtəbələrindəndir. Ama eleşdirəl realism də, bilgi yalnız insanın yönəldiyi şey üçün keçərlilidir. Yəni insan istədiyi halda və ya təsadüflər sonucu bir mövzua və bir şeyə yönəldiyi zaman, bilgileri qatmanlı şəkildə ələ gətirməyə başlar, heç bir şeyin zati bilgisini kamil halda ələ gəlməsi mümkün deyil. Necəki hətta sədra və ibn sina, hüzuri bilimə sahib olduqları halda, suyun bəsit olmamasını bilməyiblər. Ayrıca aqıl və məəqul əmrləri mütəzayif olaraq, məəqul məfhumu, aqılın məfhumuna xatir, məəquldur, çünki iki mütəzayif əmr, digərinə nəzərən təzayüfə sahibdir.

13-6-sədraçılarda qutsallaşdırma məsələsi

Ümumi halda irfançı məktəblərdə, seçkin qrup teorisini təbliğ etmək, yuxarı mosol aləminə bağlanmaq, və şühuda əl tapmaq, kiçiyindən böyüünə dək, bənimsənmiş və yarış halına gəlmiş bir məsələdir. Bu bölümdə bunlardan bir neçə örnəyə işarə olunur.

1-malla sədra və ilham: malla sədra kitablarını yazmaq üçün yuxarı qatdakı ruhlarla bağlantı larını yeryer kitablarında verməkdədir, bu kitabın müxtəlif yerlərində örnəklər verilmişdir və burada onları təkrarlamaq zaid olacaqdır.

2-doktor cəvad mosleh və şəvahid urrububiyə'nin tərcəməsi: cənab doktor cəvad mosleh, şəvahid urrububiyə nin mütərcimi olaraq, bu haqda belə yazar: irfan və fəlsəfə tədris edən zamanlar bir gün yuxuda gördüm, sədra'nın ziyarətinə gedirəm, yolda tanrı duasıyla məşğul olan bir dərviş və fəqiri gördüm, məni görcək dedi sədra'nın ziyarətinə gəlmisən? Dedim bəli, dedi mənimlə gəl, səni onun xidmətinə götürərəm, bir az yol getdik, ucu bucağı və hisarlarının dibi görünməyən böyük bir bağa yetirdik, ilkcə o girdi və bir az sonra qayıdaraq dedi, sədrulmutəəllehin şərəfe hüzuruna yetirməyə icazə verdilər, məni böyük bir otağa apardı, hər yeri kitabla doluydu, kitabdan başqa heç bir şey orada görünmürdü, otağın ortasında bir səccadə açılmışdı və sədra onun üstündə oturmuşdu və qara əmmamə başında varıydı. Üzü nurdan parıldayırdı, ətrafında çoxlu kitablar varıydı, əlini öpdüm və mənə çox inayət etdi və buyurdu, sən mənim bilimsəl və fəlsəfi fikirlərimi yaymağa müvəffəq olacaqsan və mən sənin haqqında dua edəcəyəm, vəqiənin heybət, vüqar və gələbəsindən ayıldım, o zamandan şəvahid urrububiyə kitabı nin tərcüməsinə məşğul oldum. [qaynaq 18; şəvahid urrububiyə, tərcümə cəvad mosleh, s23].

Bütüncül dünya görüşlərinin ortaq yönələri :

-otopiyacılıq: bütüncül görüşlər hamısı otopiyaçılardır və otopiya dalıscadılar: marks diyalektik materyalizm teorisində, evrim teorisini, dünyagörüşünün əsası kimi verir və tarixi materyalizm teorisini də bu təməl üzərində qurur¹.

-kovn və fəsad və dəyişməzlik məsələsi: əflatun gərçək dünyanı mosol dünyası olaraq görür, çünki o sabit, dəyişməz və qalıcıdır, ama varlıq dünyası yəni gərçək dünya qalıcı olmayan, dəyişkən və aradan gedəndir, sədra da təşkike vücud teorisilə əslində bu dünyanı alçaldaraq, onun hər

1-Qaynaq 12; səfhə 15, diyalektik materyalizm nədir?

cəhətdən naqis və vücud lahazından aşağı mərtəbələrdə olduğunu önə sürər.

-evriməcilik: bütüncül görüşlərin hamısı evrim teorisni yaratıq ların əsl xüsusiyyəti kimi ortaya qoyarlar.

-ideoloji baxış: bütüncül görüşlər ümumiyyətlə baxışca ideoloji olaraq, öz yol yönətlərindən başqa heç bir kəsi qəbul etməzlər və bu üzdəndə özlərinə düşmənca baxaraq, onların dağılmasına və aradan getməsinə özlərinin ilərləməsi üçün tək yol yönətlər kimi görürlər, bu yönətlərin əksəriyyəti ya şiddət yollarıyla sonuclanar və ən azından ırqçı bir görüşlərə yönərlər.

-bu üzdəndə karl popper in məruf sözü ortaya çıxar: belə yaxlaşımlar ki dünyanı otopiyanı və təkdüzə bir səviyyəyə gətirmək istərlər, nəhayətən uçmuş əvəzinə damu təhvil verərlər.

-Komplo teorilərdə bu cərgədə incələnməlidilər. Bu teorilər bir tərəfdən bütüncül və digər tərəfdən dəyişməzlik görüşlərinin təməlləri üzərində qurular. Bu mövzunu bu səbəbdən mətrəh edirəm kitabın son düzəlişləri, korona virus vəqələrinə tuş gəldi, bu arada bir sıra bütüncül teorilər ortaya qoyuldu, məsələn «eran özyiğit»ə görə bir fərzi «üst ağıl» var olaraq, bu virusu dünyaya yaymaq istir və amacı dünyanı dicitallaşdırmaq və dicitə paraya yönləndirməkdir. Guya bunu çin virusu adlandırmaq, xüsusən avrupa və amerikada olan ölümlərdən amac, sonralar təzminat davaları açmaqdır. Əlbətdə bu yazıda çin hakimiyyətinin hədəf alınması, və ya onların polpot sayığı uyğur, təbbət, muğul, mençori (kitan) və digər xalqları soyqırıma məruz qoymaları; və ya bu Mövzu ki çin əmələ hətta əski istemarçılardan daha geriçi olaraq, və onlardan ötəyə keçərək amacı, ətraf və qonşu ölkələrinin xalqlarını, yox etmək və çin xalqını çoxaldaraq oralarda yerləşdirmək məsələsi, incələməmizin amacı sayılmır; yenədə bu Mövzu ki, bu virus , insani xətlərdən dolayı çin labratuvarlarından eşiyə sızıb və ya düzənli olaraq çin hakimiyyəti tərəfindən və daha doğrusu bu biyoloji silahı, yaşlıları və ya digər xalqları yox etmə amacıyla yapay

şəkildə düzəltmək istədiyi, ama bu bombun əlində patlaması məsələsində bizim indiki qonumuz deyil. Və hətta bu Mövzuki hər ölkənin üst ağılları və ya özünü kürəsəl üst ağıl sananlar, həddəksər istifadəni bu olaydan edəcəklər, Və ya biriləri bir oxla neçə quş vurmaları (bir tərəfdən yaşlıları ortadan qaldırmaları, ayrıca dünyada milyardlar dollar əlac satmaları, və təminat davaları açmaları və sonrada dicital dünya üçün müxtəlif nəqşələr çəkmələri) bizim indiki Mövzumuz xaricində dir. Yenədə bu Mövzuki bu virusun sürətlə yayılması aya çevrə kirlətilməsinə və ya dünya nüfusunun çoxalmasına və xüsusən çin və hind kimi ölkələrdə nüfusun çoxalmasına və dünyanın bucür ölkələrin nüfus qalabalığını qaldıramamasına bir təpgidir və ya tükətimin bu qədər artmasını təpgidir buradakı bəhsimizin qonusu deyil. Burada amac bucür komploteorilərin haralardan və hansı dünya görüşlərindən qaynaqlandığı, qısa şəkildə başlanğıcından bəri ortaya qoymaqdır.

İlkə platon, insanların yaratdığı qavram və ideaları, dəyişməz sanaraq və onları əbədilşədirərək, onları bir məcmuə və bağlam içində, mütləq ruh şəklinə gətirər və qutsallaşdırır, və (hakimiyətə məşruyyət sağlamaq üçün) onlara tapınmağı sağlamağa çalışır. Platon, gərçək dünyanı, dəyişdiyinə görə fasid sanar.

Bu Mövzua tay, riyaziyyat və oqlidosi həndəsə əbədilşədirilib qutsallaşdırılaraq, sonralar galilə, kopernik və laplas tərəfindən , bütün evrənin, yəni böyük mikaniki makınanın əzəli əbədi quralı halına gətirilər və əmələn tək bir həqiqət kimi sanılaraq ona tapınılar. Və bunun ardından ilkə komt vasitəsiylə bütün bilim aləmi, dəyişməz qurallar əsasında formulə edilməyə çalışılar və sonrada karl marks, insan toplumunuda bunun içinə qataraq onlara dəyişməz və əbədi formullar çıxarmağa qalxışar. Və ardıca bu doğrultuda quruluşçuluq (gestalt) kimi teorilərdə çıxmağa başlar. Bucür teorilərin son duraqları, bilimə əl tapmamış toplumlar içində cəbrçi vəhdətə vücut və nəhayətən vəhdətə şühud teoriləri və dünya görüşləri olaraq, modern dünyada, bütün denyanı gestalt və quruluşçuluq kimi teorilərə tabe tutarlar. Bucür dünya

görüşlərində, bir tərəfdən insan oğlunun tarix boyu bütün tələşləri görməzlikdən gəlinərək, onların heç bir dəyərinin olmadığı, və insan özgürlüyü deyə bir məsələnin olmadığı varsayılır. Son duraqda bunların heç birinin gərçək olmadığı və yalnız görüntü, təcəlli və təşəün dən ötə bir şey olmadığı önə sürülür və burada idealizmin doruğuna çatılır.

Təbiətən bucür teorilərin hamısının son amacı, insanı, bir dəyişməz sistimə təslim etmək olaraq, onu etgisiz buraxmaq və yalnız böyük makınanın dəyişməz qurallarına və insanın bu arada heç bir nəqşinin olmadığına inandırmaqdır. Və əmələn bilim dışı, insan özgürlüyü qarşıtı və nəhayətən imperyalisti və zidd insani teorilərə dönüşürlər.

14. Bölüm : Sözlük

Gənəl qavramlar: (universal concepts)

Ayrılıqçı axım: (separatist flux) bölücü axım, şuubi axım.

Ayrılıqçı: (separatist) bölücü, şuubi.

Ayrılıqçılıq: (separatism) bölücülük. Şuubiyə.

Bay sevgili: (male lover) erkək sevgili, müzəkkər məşuq.

Bay: (sir) kışı, ağa, erkək insan.

Bayan sevgili: (female lover) qadın sevgili, müənnəs, məşuq.

Bayan: (lady) qadın, xanım.

Bəsit ülhəqiqə: (simple genuine بسيط الحقیقه) o mövcuda deyilrki onda xarici və zehni tərkib olmaz, və maddə, surət, cins, fəsl, etibar və ittihad, miqdar və inzamam onda olmaz. Və bu söz vacib ülvücuda şamildir.

Bəsit: (simple بسيط) əczası olmayan.

Bilgi bilimi və ya bilik bilimi: (epistemology) epistemoloji; bilik nəzəriyyəsi; bilikin ələ gətirmə imkanı, (fa: mərifət şinasi, nəzəriyyə şinaxt).

Bilginin evrimi: bəzi batılı alimlər, zehni düşüncə ilə gərçəkliyi, çoxgənli (çox zil`ili) şəkil ilə dairəyə bənzədirlər, dairə içində çuxəgənli bir şəkil zilləri çoxaldıqca dairəyə yaxınlaşar və bu sayaqda bilgi də təkmilləşər[qaynaq 6; dinani, s 6].

Bilik: (cognition) mərifət, biliş, bilgi imkanı, vüquf, bir nəsnə və ya olayın varlığı haqda bilgili olma; (nəsimi): «qaranğu qayğıdan, uyğü ədəm dən, bilik uçmağımış, damu nadanım.»

Bilim və fəlsəfədə ortaya qoyulan sualın fərqi: bilimsəl bilgi ilə, fəlsəfi bilginin fərqi buradadırki, bilim də nəcür (nəsıl) sualı ortaya qoyular ama fəlsəfədə niyə sualı mətrəh olar[qaynaq 6; dinani, s 8]. Ayrı deyyşlə bilim də bir şeyin işləyiş tərzini haqda araşdırma aparılar ama fəlsəfə də onun varavluşu haqda araşdırma gedər.

Bilim: (science, knowledge) elm; bir mövzu haqda bilgiler toplamı. Türkcədə bilim sözü iki mənada işlənər: elm (science), və loji (logy) (fa:

şənəsi, daniş). Məsələn görüntü bilimi və ya fənomənoloji (fa: pədidarşınasi), varlıq bilimi ya ontoloji (fa: həsti şınasi), bilim sözcüyü sənglax`da bilim və bilik şəklində işlənilir, divan lüğət üttürk də «iş bilimsindi» şəklində və «iş bilir göründü» mənasında işlənilir.

Bilimsəl açıqlama və bilimsəl olmayan açıqlama (elmi təbyin və geyrelmi təbyin): elmi təbyin və ya bilimsəl açıqlama bəzi filosoflarca (michael scriven ya van fraassen), nəlik (nəmənelik) üçün cavab axtarmaqdır. Ama digərləricə (hempel carl ya salmon wesley), yalnız bu fəaliyyət, açıqlama aparana (açıqlayanla), açıqlama qonusu olanın (açıqlananın) arasında bir bağlantıdan ibarətdir.

Yirminci yüzilin başlarında, məntiqi təcrübəçilər, metafiziki nəfə edərdilər, və illiyət məsələsinə metafiziklə ilgili sanaraq, bilim qonusu olmağına qarşı çıxardılar. Onlara görə bilimin amacı illi məsələləri təbyin etmək və açıqlamaq deyil, bəlkə hədəfi aləmi kontrol etmək olmalıdır; və təcrübə yalnız bir olayın haçan və harda ittifaq düşdüyünü nişan verə bilər onun nəligini yox. (qaynaq 71; <http://pajoohe.ir>).

Əlbətdə sonralar, bilim sahasında illi məsələləri araşdıran modellər ortaya qoyuldu, örnəyin «qiyası- qanuni» və «istiqrəy- amari» illi model, və pragmatik təbyin modeli və mədəl birləşdirici model, bax: tövsif və təbyin (fa: vəhdət bəxşi, unification).

Bölmələmək: (classification) bir bölümü daha kiçik hissələrə ayırmaq. Bölümləmək, təbəqə bəndlik etmək. Təqsim bəndlik etmək. Məsələn «canlı yaratıqlar, bitgilərdən və heyvanlardan oluşur» sözündə; canlı yaratıq üst bölümdən, və bitgi və heyvan alt bölüm və ya bölmədən sayılır. yəni bir bölüm neçə bölmədən təşkil tapır.

Bölücü axım: (Separation current) ayrılıqçı axım. Şuubi axım. Müqəddəm mühəddislər (birinci və ikinci yüzildə) möhtəvaya baxmadan yalnız müvəssəq hədis ardıcaydılar. Ama mütəəxxir mühəddislər, özəlliklə üçüncü yüz ilin sonu və dördüncü yüzilin başlarında, bəlli dini düşüncələrini təkmillətmək üçün, bəlli möhtəvalarda hədislər toplamaqdan çox onları yaratmağa çalışırdılar. Ayrı deyişlə məcusiiyyət

qurallarını, yeni dinə uyğunlaşdırmaq peşindəidilər, bu dönmə müvəssəqlik əl çatmaz bir iş idi və bu üzdəndə, bu axım onun yerinə təvətürü qoyar, çünki təvətürü yaratmaq, beş on dana ünlü ayrılıqçı vasitəsiylə mümkünüydü. Xüsüsəndə bu dönmə hədis qaynaqlarının (yəni məsum sanılan ların) vəfatından iki və hətta üçyüz il keçmişdir, və bu zamanda rəvayətlərin yalanlama imkanı olmadığı üçün, belə hədislərin yaranması daha çox əlverişli idi.

Bölücü və bölücülük: ayrılıqçı və ayrılıqçılıq, şuubi və şuubiyə. (Separator, separatism)

ümumi halda (iranda) ayrı bir otonom ya da özərklik təlbində olana, ayrılıqçı vəya bölücü qrup (fa: təcziyə tələb) deyilər. Bu tanıtım, naqis bir tərifi,

bu haqda cənab purpirar və iftixar zadə nin tanıtımları daha aydınladıdır. Yəni ayrılıqçı qrup , yuxarıda söylənən haqlardan daha ötəsini istər, və otonomu olan mərkəziyətin məhviniə çalışar, müxtəlif yol yontəmlərlə və xüsüsən təhərif, ğirmüvəssəq hədis və rəvayətlər düzəldib ortaya qoymaqla və hətta tövtəə, böhtan vurmaqla hədəfinə çatmaq istər. Bu doğrultuda islamiyətdən sonra, sasanilərin yenilgisiyilə, ayrılıqçı qrup, söylənilən yollarla, əmələn məcusiyət üsullarını, islami bir məzhəb adıyla, ortaya qoyaraq, əski və geriçi inanc larını canlı tutmaq istəyirdilər, bu üzdən bunlara məcusi şiiiliyi də deyilirdi. Demək olar onlar əslində, dolaylı və dolaysız yollarla islam dininə zərbə vurmaq peşində idilər. Əlbətdə onları sadıq şiiilərdən ayırmaq lazımdır və əmələn sadıq qruplar (cəfərilər) uluscular kateqorisinə girərlər.

Ümumiyyətdə uluscu qruplarla, ayrılıqçı qrupların fərqi budurki, uluscular özlərinə tələb etdiyi haqları digər qruplarada istərlər, ama ayrılıqçı qruplar bir sıra haqları, yalnız özləri üçün istərlər və özəgələrini, kəltürəl və mənəvi cəhətdən çökərməyə və onları təhqir etməyə çalışarlar və əmələn ırqçı mövqeiyyətdə düşərlər, sonrakı mərhələ də təbiətən şiddətə baş vuraraq, əmələn terörçülər cərgəsinə keçərlər. Bu aşamalar, aşırı qrupların yaşama dönəmləri olaraq sayılabilir.

Bölümləmək: (classification) təbəqəbəndlik etmək. Təqsimbəndlik etmək. Bu kitabda bölüm daha böyük hissələr üçün və bölmə də daha kiçik hissələr üçün işlənir, yəni bir bölüm neçə bölmədən ibarətdir.

Bürhane seddiqin: (sincere argument برهان صدیقین) tanrını isbatlamaq üçün ovliya və ənbiyanın yolu.

Cəbr: (determination جبر) lüğətdə sınığı bağlamaq və yaxşı iş görmək anlamında, fəlsəfədə insanın əfalında məcbur olma mənasındadır.

Cəl: (Elicitation جعل) hikmətçilər cəl-i ikiyə bölrlər: bəsit cəl, mürəkkəb cəl.

Cəl lüğətcə, yaratmaq və düzəltmək və bir işə başlamaq mənasındadır. Və cail onun faili adıdır(isme fail). Bəsit cəl, bir şeyin icadı və yaranışı anlamındadır, mürəkkəb cəl, bir şeyin ortaya çıxmasına, fail olma mənasındadır. Bu mənada (ümumen sədra'çılara görə) əsil cəl və yaranış həman bəsit cəldir və mürəkkəb cəl «vücude rabit» kimi zehndə düzələn bir cəl sayılır. Bəsit cəl üçün cəle ibdai sözün də işlədirlər.

Cəns, növ, fəsl, xas və ərəze am (beş külli): (gender, species, difference جنس، نوع، فصل، خاص و عرض عام)

[qaynaq 121; <https://islamansiklopedisi.org.tr/bes-kulli>] m.nacı bolay İslam məntiqində «əlküliyat ülxəms», «əlfaz ülxəmsə», «əsvat ülxəmsə» və ya «əlxəmsə tülmufrədə» diyə də adlandırılan beş küllini (küliyatə xəms) oluşturan qavramlar ilk dəfə ərəstu tərəfindən, əflatunun öyrəncisi porphyrios'un eisagoge adlı əsərindən nəqlən qeyd olar. Ərəstu bunları kitabını məqulələr bölümündə verir. Bu kitab ilkə ibn müqəffa tərəfindən olmaq üzrə, bir çox dəfə ərəbcəyə tərcümə olar, və islami fəlsəfənin, təməl qonuları arasında yer alar.

Əlkəndi'dən etibarən islam məntiqçiləri **istva** məntiqçilərindən etkilənərək porphyrios'un beş küllisinə bir də «şəxs» qavramını əkləmişlər (bax: kindi, s.126-127). İxvan üssəfa «beş külli» yerinə «altı ləfz» (əlfaz sittə) təbirini işlədirlər, bəzi ləridə cins yerinə növ işlədirlər. -hər halda islam məntiqçiləri müxtəlif bölümləmələr versələrdə beş

küllini qəbul edərlər, onun yanında hər hansı bir külli realitə (gərçəklik), varlıq və ya anlamı, öncəliklə «zati» və «ərəz»ə bölərlər.

Cövhər: (substanc جوهر) mövcudlar ya müstəqildilər və bəziləri müstəqil olmayaraq özgə sinə qaim dilər, müstəqil olana cövhər və olmayana ərəz deyilər.

Cövhərə məfariq: (Separable substanc جوهر مفارق) cövhər iki qismdir: 1-cövhərə mücərrəd (məfariq); 2-cövhərə maddi (qeyr mücərrəd).

«cövhərə mücərrəd»in zati mücərrəd və qeyr madıdır, və eyn halda bəsitdir. Və iki qismdir: zat da və əməldə mücərrəd olan cövhərə əql deyilər, zat da mücərrəd olan ama əməldə mücərrəd olmayan və maddi bədəndə təsərrüf edən cövhərə nəfs deyər.

«cövhərə madı», zat və əməl də mücərrəd deyil, və ümumen həyuli, surət, cisim halətində olar.

Dal və mədlul: (مدلول و دال) insanı bir məfhum və mənaya yönəltən nişanəyə dal deyilir və yönətilən mənanın özünə mədəll deyilir: məsələn xiyaban qovşağında olan qırmızı çıraq bizə təvəqqüf işini görməyi bildirər, və yaşıl çıraq hərəkətimizə davam edəbiləcəyimizi bildirər.

Məsələn vəqti deyirik: filan şəxs filan (tanınmış) məhəllədə oturur, bu sonuca varırıq onun mali durumu yaxşıdır» burada ilk cümlə dal və ikinci cümlə mədəluldur.

Dil biliməcisi olan və simgə bilimini (nişanə şınasi: semiology) yaradan Ferdinand de Saussure, deyər: sözcüklər, məsadiq və şeylərin təmsilçisi deyil, bəlkə bizi bəlli anamlara götürn bir sıra nişanələr və simgələrdilər (signs), və sikkə kimi, üz və arxa olaraq iki bölümdən oluşar. Biri onun zahiri üzü dal (signifier) adında və digəri onun anlam və məfhumu mədəlul (signified). Məsələn qırmızı çırağın təvəqqüf anlamı və ya yaşıl çırağın hərəkət anlamı.

Saussure`a görə dal və mədəlul arasında bağlantı qərarıdadır və onlar arasında təbii bağlılıq yoxdur. Ayrıca bir nişanə yalnız ayrı bir nişanədən mütfəvüt olduğu üçün düzələr, məsələn centelmən sözü, normal şəxs

vəziyyətindən mütəfavüt bir vəziyyət yaratmaq üçün ortaya çıxar, və ya insan olaraq ağa nişanəsi, xanım la təfavütu bildirmək üçün yaranar.

Dəricə: farsca (farsi)

Dəriçi: farsçı, özlərini digərlərinə üstün görn, və onlara xor gözlə baxan. (panfarsism)

Doğa ötəçilər: (Methaphysicien)ümumi halda mavra ittəbiəçilərə və xəsusi olaraq mütəaliyəçilərə, və sədra`çılara deyilir, bu inanca görə yalnız mavra ittəbiə gərəkəkdir və qalan hər şey görünümdən başqa bir şey deyildi.

Dünya görüşü: (World view) cəhan bini. İdeology.

Eleşdiri: (criticisim) nəqd etmə, intiqad, tənqid. Türkcədə ələmək sözü, bir şeyin irili narının birbirindən ayırmaq anlamındadır; ələşmək kəlməsində, birlikdə ələnməkdir («ş» hərfi ortaqlıq əkidir məsələn görmək+ş sözündən görüşmək düzəlidir və birbirini görmək anlamındadır, bu kəlamə«dır» əkiylə səbəbi fel «görüşdürmək» düzəldir, mənaca özgələrinin birbirləriylə görməsini sağlamaq); anadolu türkcəsində fəthə hərfi olmadığı üçün bu kəlamələr kəsre hərfiylə söylənilir və elemek və eleşmek şəklinə gəlir, bu əsasda, eleşdirmək sözü, iki şeyin birbirinin ələməsinə və ələnməsinə səbəb olması deməkdir; və məcəzən, iki tərəfin sözləri əsasında o sözləri incələyib bəzi lərini qəbul edib bəzi lərinidə həzf eləməkdir; eleşdiri sözündə əslində bir sıra dünya görüşləriylə bir iddə ayrı sözləri (yəni ayrı bir dünya görüşünün sözlərini), aşağı yuxarı edib və bəzi lərini qəbul edib bəzi lərinidə həzf eləmək mənasındadır. Diqqət edilməlidir, bu söz ilk dəfə istanbul türkcəsində ortaya çıxdığı üçün, o biri türk dillərindədə eyni şəkildə yəni kəsre hərfiylə keçmişdir. Eleşdiri sözü incə bir şəkildə nəqd və intiqad sözündən fərqlənir, çünki nəqd və intiqadda, belə görünür guya bir tərəf, müqabil tərəfi intiqad eərək yanlışlarını ortaya çıxarmaq istir, halbuki eleşdiri sözündə bir tərəf, qarşı tərəfin sözlərini ələk qəlbirdən geçirib, bir birindən ayırmaq istir, hədəf sirf intiqad deyil, bəlkə yaxşı pisi, narın irini birbirindən ayırmaq istir. Bu üzdən də bu kitabda nəqd və intiqad yerinə, eleşdiri sözü işlənmişdir.

Enni və lemmi bürhan: enn kələməsi var olmaq, lemm kələməsi illət olma mənasındadır, enni bürhanda, məlul bilimindən, illətin vücudunu anlayırıq məsələn dəmirin həcmnin çoxalmasında, istiliyin yuxarı getməsinə düşünürük. Lemmi bürhanda illət dən məlula yetirirək, məsələn istilik və hərərət çoxalarsa cismin həcmi çoxalar. Və ya əgər, yer yüksəkliyi 300 mətər artarsa, suyun qaynama dərəcəsi, bir dərəcə azalar. (bürhan inni və ya istiqrayi: inductive) (bürhan lemmi və ya qiyası: priori argument, deductive (إِنِّي وَلَمَّى))

Enniyət və ləmmiyət: enniyət, enni kələməsinin cəli məsdəri olaraq vücud və sübut (varoluş və qalıcılıq) mənasındadır. Lemmiyət lemm kələməsinin cəli məsdəri olaraq illiyət və səbəbiyət mənasındadır. Bax: enni və lemmi. (bürhan enni və ya istiqrayi: inductive) (bürhan lemmi və ya qiyası: priori argument, deductive (إِنِّي وَلَمَّى))

Eşey: (gender) cinsiyət; eşeyli: dişi və ya erkək cinsiyətli. Eşeyşəl: cinsəl. Eşcinsəl: həmcinsgra. Eşəcinsəllik: həmcinsgərayi.

Etibari: (subjective) etibarla ilgili, zehni, nisbi, qərarədi, gərçəliyin müqabili. Zehni olaraq dıxarıda və xaric də var olmayan; xarici mabeizası olmayan. Örnəgin: külliyət/küllilik, cüziyət/ cüzilik, übüvvət/atalıq, bünüvvət/ oğulluq, fəvqiyət/yuxarılıq, təhtiyət/ aşağılıq, növiət/ növülük, və bənzərləri.

Əbahəçilik: dini hökmlərə təfavütsüzlük, hərəm işləri mübah saymaq. Diqqət olunmalıdır əbahə kələməsi mübah sözüylə ilgilidir ama əbahəçilik mənfi və qübh anlamında işlənər (fa: əbahəhgəri). (permissive society (إباحةچیلیک))

Əflak: (افلاك) həkimlər, dünyanı iç içə olan doqquz fələk dən oluşduğunu bilirdilər. Dış fəlk, fələk üləflak dır sonrakı səvabit fələkidir və ulduzlar orda yer alarlar. Və yeddi digər fələklər, xas səyyarə (gəzəyən)lərin yeridir (gəzəyən lər: zöhrə fələki, mirrix, ütarəd, qəməv və digərlərdir). Əflak dan sonra ənasüreərbəə(yer kürəsi) yer alar. Planetarium

Əql və nəfsin evrim aşamaları və ilgili terminlər

Əflatun belə inanırdı, bilim və bilik, məhsusat üçün təəllük tapmaz, çünki

onlar cüzi və dəyişkəndilər, bilimin mütəəlliqi gərək, «mosol» kimi kolli və dəyişməz olsun; bu görüşdə insan ruhu dünyaya gəlməmişdən öncə bu bilgilərlə tanış idi və bədənə yan yana gəldiyindən və onunla qonşu olduğundan sonra onları unudmuşdu, və onlardan yalnız bir ışıltıları xatır layar, əflatuna görə «təzəkkür nəzəriyyəsi», əsasında, ruh, təmrinlə onları yadına gətirə bilər.

Əflatunun öyrəncisi olan ərəstu bu teoriylə müxalifət edər, və belə inanar, ruh başlanğıcda qüvvə və məhz yetənək məqamındadır, və bilfel halda məlum və məəqul düzəldə bilməz, bunların hamısı bu dünyada hasil olar, bu nəzəriyyə azma çox islami filsuflarca qəbul olundu, və əqlin bu dünyadakı bilgi təhsilini çox aşamalı olaraq «əql bilqüvvə, əql bilmələkə, əql bilfel, əql bilmüstəfad» aşamalarına təqsim edirlər.

Nəfs və ya əql, ibn sina və islami filsuflar tərəfindən dörd aşamalı evrimə tabe tutular:

1-bilqüvvə ağıl və ya həyulani ağıl: nəfs yaranışının ilk dönəmində bütün məəqulatı idrak etməyə qadrdır ama bilfel olaraq, hər bir surətdən yoxsundur, bu mərhələdə məhz və saf qüvvə olaraq, cövhəriyyəti eynən hyuli kimidir və ərəzə bənzər və hətta ondanda zəifdir. Bu səbəblə ona «hyulani ağıl və ya bilqüvvə ağıl» deyilir.

2-bilmələkə ağıl: vaxti nəfs əvvəliyə məəqulatı təəqqül və idrak etdi, hyulani ağıl aşamasından keçərək bilmələkə ağıl aşamasına keçər. Bu mərhələdə nəfs, duyular vasitəsilə bir sıra cüzi təsəvvür və təsdiqlər idrak etməyə başlar, onları zəxirə edər (birikdirər), sonra ağıl, təcərrüd qüvvəsiylə, bu bilgilərlə, ilkin bədihyata yetirər ki onlar, insan düşüncəsinin əsaslarını təşkil verərlər, nəfsin bu mərhələsinə, bilmələkə ağıl deyirlər, çünki, bu aşamada, ağıl, kəsbi və nəzəri məəqulatın idrakını özünə mələkə edər.

3-bilfel ağıl: bilmlkə ağıl aşamasında, qanıt və bürhanların işlətməsi və istemal ilə, ağıl, elə kəmalata yetirərki, onun əqli yaşamı, bilfel hala gələr, və iradə etdiyində, düşüncə yürütmədən belə, müktəsibə və alqılanmış məəqulatı bilfel halda müşahidə edər, ayrı deyişlə bu mərhələdə, ağıl

böyük bilgi birikiminə və sərmayəsinə sahib olar, bu səbəblə də bu aşamaya «bilfel ağıl» aşaması deyilir. Əlbətdə ağıl bu mərhələdə, bədni işlərdə uğraşdığı üçün, bütün məəqulata sahib deyil və yalnız sonrakı mərhələdə bu yetənəyə yetirər.

4-bilmüstəfad ağıl: bu aşama, insan aqlının ən kamil mərhələsidir, çünki bütün nəzəri və bədhi məəqulat onun yanında hazırdır, bu aşama, yalnız bilim və əməl işlərində kəmələ yetirən insanlar üçün mümkün olar; nəfs, bədni əmrlərlə uğraşmadığı üçün, bucür məəqulatı öz yanında müşahidə edə bilər. Əlbətdə bu mövzu ki, bu aşama, bədən dən müfariqət öncəsindədə mümkün olabilir ya yox, müxtəlif hikmətçilərcə mübahisə qonusu halına gəlmişdir. Bu mərhələyə müstəfad ağıl deyilir çünki, bütün müstəfad məəqulat, ağıl yanında fəal olurlar. Bəzi hikmətçilər o cümlədən sədra'ya görə, bu aşamada ağıl, fəal ağıllardan, yəni zat dışı əmrlərdən yaralanar və bu üzdən ona, «bilmüstəfad ağıl» aşaması deyilir. Ayrıca bəzi filsuflar və xüsusən ibn sinaya görə, bu aşamada ağıl iki yol yöntəmlə kəmələ yetirə bilər: təfəkkür və həds yoluyla. Bu aşamaya həds yoluyla yetirənlər, peyğəmbərlik mərtəbəsinə çatırlar və bu növ qüvvəyə «əqlə qüdsi» qüvvəsi deyilə, bu mərtəbə yalnız ənbiya üçün dır.

Ənqa: (Angha, phoenix عنقا) bir növ qutsal quş olaraq, yeri qaf dağındadır, sədra'ya görə, ənqa ariflər yanında, mühəqqi əlvücdür və onda şəx yoxdur, onuncu fəal əqlə ənqa deyirlər.

Ərbabe əsnam: (latitudinal intelligence ارباب اصنام) işraqi fəlsəfədə nurulənvar dan sonra uqule tuliyə gələr, ayrı ları ərziyə uqul dur ki onlara ərbabe əsnam deyirlər.

Ərbabe əzvaq: (illuminationist ارباب ادواق) zovqiyə hikmətin təqibçiləri, şühud və işraq yoluyla həqayiq dalısica olanlar. İşraqçılar.

Ərkan ərbəə: (four elements اركان اربعة) mövcudların vücudlarını təşkil verən dörd ünsür. İstiqsat da deyilə.

Əruz və ittisaf: (عروض و إتيصاف) əruz, bir şeyin ariz olma yeri və ittisaf, mövsuf olunan şey mənasındadır.

əvvəliyə məəqulat, o şeylərdiki əruz və ittisaf ları dış aləmdədir, sani fəlsəfi

məqulat o şeylərdiki əruz yerləri zəhndə və ittisaf ları dıř aləmdədir, sani məntiqi məqulat o şeylərdiki əruz və ittisaf yerləri zəhndədir,

Əşbah-e cismiyyə: (bodily haunted اشباح جسميه) bəzi filsuflara görə, mücərrədat və maddiyat aləmləri arasında bərzəx dünyaya deyilir, bu şəbəh lər, surətlərdən oluşur və maddə sizdilər.

Əyan-e sabitə: (objective اعيان ثابتة) əyn, xaric mənasında olaraq cəmi, əyan dır. Xaric də olan vücut. Sədra ona mahiyət deyər. Əəyane sabitə şeylərə deyilər.

Fəqər vücuti (vücut yoxsulluğu فقر وجودی) (possibility in the sense of need, or, existential possibility):

İllətə ehtiyac mənşəi (qaynağı və milakı), islami hikmətçilər tərəfindən inclənirkən, filsuflar (ibn sina), şeyin imkan və mümkünlüyünü (mahZvi imkanını) mətərh edərlər, mümkün ülvücut üçün vücut və ədəm tapma bərabər olaraq, ortaya çıxması üçün bir illətə yəni vacibə ehtiyac var), mütəkəllimlər, hüdus məsələsini bunun kökü bilirlər, yəni bir mövcud bir zaman yoxuydu və vücuda gəlməyi üçün bir illətə ehtiyac vardır.

Sədra fəlsəfəsində, illətə ehtiyac qaynağı ayrı şeydir və oda məlulda, vücut nəligi və keyfiyyətidir. Yəni «vücut fəqirliyi» və ya «fəqre vücuti»dir, vücutların bir iddəsi fəqir və yoxsul və bir iddəsi zəngin və gənidilər, yoxsullar zata, zənginlərə möhtac və bağımlıdırlar, və vücutun təşkiki məratibin nəzərdə tutarsaq, hər fəqir vücut, yuxarıdakı mərtəbədə olan zəngin mövcuda ehtiyac tapar. Bu üzdən ehtiyacın mənşəi və kökü, vücutun həqiqətində, və şeyin xarici gərçəkliyindədir, və məlulun xarici gərçəkliyi, zatında «ədəm» və «zorunlu vücut» qarşısı olaraq, faili illətə bağımlıdır və ona rəbt tapır. Əlbətdə «isalətə vücut» fəlsəfəsində, məlul illətə mürtəbit deyil, bəlkə eyn rəbt və bağımlılıqdır, məlul, illətə nisbət, fəqir deyil, bəlkə eyn fəqrdir. Yəni belə düşünəlməsin ki, məlul eyn halda ki illətə bağımlı və mürtəbitdir, özünündə vücut cəhətdən müstəqilliyi və bağımsızlığı vardır, onun illət ə nisbət özündən heç müstəqil heysiyyəti və özlüyü yoxdur, o məhz və saf bağımlılıq halındadır, illət və məlul iki ayrı əmr deyillər, bəlkə bir vücutun

bağımlılarıdır və yalnız zehndə bir birindən ayrıldılar.

-Eleşdiri: sədra fəlsəfəsinin dünya görüşü, bütün yaratıqlar haqqında, insan biçimcilik baxışı olaraq, və günlük sadə bağlantıları nəzərdə tutaraq, və eyn halda bu durumu əzəli və əbədi bir durum kimi görərək və onu təbii sanaraq, fəqirlik və gənilik əsasındadır. Halbuki yaratıqlar toplamda bir bütün olaraq, hər biri o birinə nisbət fəqir və ya gəni deyil, bəlkə hər birinin özünə xas xüsusiyyəti vardır ki o birinə nisbət az və ya çoxdur, və bu xüsusiyyətlərin hər birinin öz yerində böyük və o biri xüsusiyyətlərlə müqayisə olunamaz dəyəri vardır, və bu təfəvüt və ya sədraçı dillə desk, fəqr və gəni durumu, hər bir yön və cəhətdən baxarsaq, yaratıqların qonum və yerlərini dəyişəbilməkdədir. Və onların bir-birinə nisbət ərcəhiyyəti yalnız bizim baxış açımızla ortaya çıxabilir. Misal üçün əgər bir otomobil makinasını nəzərdə tutarsaq onun müxtəlif əczası vardır və hər biri öz yerində özünə xas əhəmmiyyəti vardır və onların hər birinin yoxluğu, o makinanın, nəzərdə tutduğumuz xas makinalıqdan çıxardar, və ayrı bir şeyə dönüştürər. Və bu üzdən əgər o makinanı bir bütün şey kimi göz önündə bulundurarsaq, heç bir cüz və tikəsinin o birinə nisbət ərcəhiyyəti olamaz.

Fələk: (sphere فلك) kürəvi şəkli cismə deyilər və orta mərkəzli iki mütəvazi səthlə mühatıdır.

Fi nəfsə və lenfsə vücud : (vücud fi nəfsə: being for itself. vücud lenəfsə: being in itself وجود في نفسه و لنفسه)

Aşağıdakı mətalib bədayət ulhikmə və əsfardan alınaraq yığcam halda yazılmışdır:

Vücud, iki növ olaraq tanınır: fi qeyrə, fi nəfsə.

-fi qeyrə vücud, mahiyətsizdir, müstəqil halda idrak olunabilməz, müstəqil mənaya malik deyil, yalnız ayrı bir vücud vasitəsiylə varlığı idrak olunabilir (məsələn həsən`in kitabı).

-fi nəfsə vücud, müstəqil mahiyətə və məfhuma malikdir və müstəqil halda idrak olunabilir. Ortaya çıxdığı halda, yəni mövcud olduğu halda, yoxluğu və ədəmi, öz mahiyətindən silər, və mahiyətin vücuda gətirir.

«fi nəfsə vücud», iki qismdir, lenəfsə və leğeyrə.

Lenəfsə mövcud yoxluğu yalnız öz mahiyətindən silər və leğeyrə mövcud, ədəmi, həm özündən və ayrıca özgəsinin mahiyətindən də silər və dəf edər.

Əlbətdə bu söz bu mənada deyilki, bu şey (leğeyrə olan şey), yoxluğu bir ayrı mahiyətdən dəf edir, bəlkə, özünün varlıq qazandığı o mahiyətin bəlli bir nəqsini və bəlli bir ədəmini ortadan qaldırır və o şeyə bəlli bir kəmal və yetginlik qazandırır.

Məsələn bir gül və onun qırmızı rəngini və ya qoxusunu nəzərdə tutaq, rəng və qoxu, müstəqil halda və gülə dayanmadan var olabilməz və bu növ mövcudlara əraz (ilinək) deyilir, və qarşı sında təkyə gah və dayanaq olan varlığa və mövcuda cövhər (töz) deyilir.

Cövhər olan varlıqlara, lenəfsə mövcudlar və ya «fi nəfseye lenəfsə» və əraza, leğeyrə və ya «fi nəfseye leğeyrə» mövcudlar deyilir.

-əraza, fi nəfsə mövcud deyilməsi bu səbəbdəndir, əraz həm müstəqil məfhum və qavram olaraq vardılar, mahiyətə sahibdilər, bu üzdəndə ərazi məəqulat cərgəsində yer alarlar.

Ayrıca əraza, leğeyrə, deyilməsində bu səbəbdəndir, həmişə bir ayrı mövcudu vəsf edərlər, yəni bunlar özözlərinə və cövhərlə bağlantı da olmadan var deyillər və var olduğunda cövhərə dayanırlar.

-halbuki, fi qeyrə mövcud və ya rabit, nə mahiyəti vardır və nə məfhumi istiqlalı (qavramsal bağımsızlığı). Fi qeyrə mövcudun anlamı, yalnız özgəsinə rəbt və bağlı olaraq məna tapar, yəni məfhum hala gəlmək üçün özgəsinə möhtacdır, fi qeyrə mövcud, müstəqil halda zehndə idrak olabilməz. Çünki bu halda inqilabə zat lazim olar. Ayrı deyişlə fi qeyrə mövcudla, leğeyrə mövcud arasında yalnız ləfzi iştirak vardır.

(burada inqilab sözü; bir zatın, heç bir illət və nədən olmadan ayrı bir şeyə dönüşməsi; anlamındadır; bu iş «yəni illət sizlik» zərurətən mahaldır.)

-leğeyrə mövcud zata və mahiyətə sahibdir və müstəqil halda təəqqül olar və çün zati və mahiyəti vardır, özgə mövcuda rəbt tapması və

bağlılığı, onun zat nahiyyəsinin xaricindən ortaya çıxar.

[sədrulmutəəllehin dərs kitab əsfar (cild 1, fəsl 9, s 101-98)].

Gnostik: bilginin mütləq və güvənilir olduğunu savunan görüş; (gnostisizm. Gnosticism)

Ğulət: aşırı. quluvv edənlər. (Extreme غلات), (aşırılıq: extremism) Bu söz aşırı inanclara sahib olan məzhəbi qrup imamiyə üçün işlənər, aşırı inanclar ümumen , təhrif, mütəçilik, səb və lən, öndərtanrıçılıq və şiddət yönli hərəkətlərə şamil olar. Diqqət olunmalıdır bu kitabda ğaliyəçi sözü aşırı inaclı olan bütün nomsal qruplar üçün, ama ğulət sözü imamiyə qolu üçün işlənər.

Hadis: (contingent حادث) hadis yəni yeni, və qidəm-in və köhnənin müqabilində dir.

Helyeye bəsitə və qəziyə həlyeyə mürəkkəbə: bax: qəziyə həlyat bəsitə və mürəkkəbə. Və bax: həl. (helyeye bəsitə: simple proposition, həliə mürəkkəbə: compound proposition هليه بسيطه و قضيه هليه مركبه)

Heysiyətə təqyidi və Heysiyətə təlili: (conditional prestige, causal prestige حيثيت تقيدى و حيثيت تعليلى) Heysiyət, etibar və cəhət anlamındadır, vəqti deyilir «bu Heysiyətlə» yəni bu etibarla bu cəhətdən. Bir şeyə, gərçək və həqiqi bir mövcudiyət artırılanda, əgər o mövcudiyət, o şeyin illəti olsa ona təlili heysiyət deyilə, ama mövcudiyət, mövzunun mahiyəti haqda olsa ona təqyidi heysiyət deyilə.

Təqyidi Heysiyət, mövzunun bir Heysiyətə müqəyyəd olması mənasındadır. Vəqti deyirik «bu cisim ağ olduğu üçün məri dir» yəni bu cisim özü məri deyil, rənginə xatir və ağ olduğu üçün görünməkdədir. Yəni təqyidi heysiyəti olan ağılıq vasitəsilə; mərilik, mövzua yükənir.

Ama təlili Heysiyət, mövzua müqəyyəd olmaz, Heysiyət, mövzua yüklənən şeyin illəti halına gələr, yəni yükləm bir illət cəhətindən mövzua yüklənir. Vəqti deyirik «insan bu cəhətdən ki mütəəccib dir güləbilər», burada gülməyi insana bu cəhətdən yükləyirik ki mütəəccib dir və burada təəccüb, təlili Heysiyətdir.

Həl: (هل) sual hərfidir, səlbə yox, icabı təsdiq üçün verilir. Bəsit və mürəkkəb qismlərə bölünər, fi nəfsə şey vücudu sual olarsa, vücud (vəya mövcud), məhmül vəqə olaraq, bəsit həl «hələ bəsit» təşkil tapar (məsələn insan); leğeyrə vücud sual olarsa, vücud (vəya mövcud) müstəqil halda məhmül vəqə olmaz, bəlkə mövzu və məhmül arasında, rabitə olar və buna mürəkkəb həl «hələ mürəkkəb» deyilər (məsələn kitab). (Do you)

Həlyatə bəsitə və mürəkkəbə qəziyələri, sənaiyə və sələsiyə qəziyələri: (هليات بسيطة و مركبة) qəziyələr bir şeyin varlıq və ya yoxluğuna dəlalət edərler, və iki qism olar: «həlyatə bəsitə qəziyəsi», «həlyatə mürəkkəbə qəziyəsi».

Həlyatə bəsitə qəziyəsi, bir şeyin yalnız vücud və ədəminə (varlıq və ya yoxluğuna) işarə edərler məsələn «tanrı var, ənqə yoxdur». Burada bir şeyin vücudu söz qonusu olaraq və mütləq vücudunda bəsit olduğu üçün ona həlyatə bəsitə deyərler. Ama həlyatə mürəkkəbə qəziyəsində, bir qonu üçün bir vəsfə nəfə və sübutuna hökm edilir məsələn «əhməd yazıçıdır». Bucür qəziyələrdə mövzunun vücudu yox, bəlkə bir ayrı vücudun ona müqəyyəd olması və vəsfə söz qonusu olduğu üçün həlyatə mürəkkəbə adlanır. Həlyatə mürəkkəbə qəziyəsi, həlyatə bəsitə qəziyəsinə nisbət fərdir, çünki əqli bir qaidə əsasında, «ثبوتُ شئٍ لشيءٍ فرغ ثبوتُ : مثبت له sübut uşşey ləşə fər-ün sübut müsbətə ləh» bir şeyin vücudu məlum olmasa, ona ayrı şey və vəsfə müqəyyəd etmək anlamsızdır; həlyatə bəsitə, vücade rabiti dən yoxsundular, vücade rabiti, yalnız həlyatə mürəkkəbəyə aiddilər.

Bu qəziyələr sənaiyə və sələsiyə qəziyədə adlanırlar, sənai qəziyələrdə yalnız mövzu və məhmül vardır. Ama sələsi qəziyələrdə, mövzu və məhmüldən başqa «vücade rabit/ bağlac» ünsürdə vardır.

Ayrıca sənaiyə qəziyələrin hasili «جعل الشيء: cəl uşşey/ bir şeyin cəli və yaranışı»dır. Ama sələsi qəziyələrin hasili «جعل شيء شيئاً: cəl uşşey şeyən/ Bir şeydən ayrı şey düzəltmək və yaratmaq»dır. Yəni birinci qrup da cəl bəsitdir (ثبوت الشيء: sübut uşşey/ bir şeyin isbatı), və ikinci sində

mürəkkəbdir (ثبوت شيء لشيء: sübut üşşey ləşey/ bir şeyin ayrı şeyə isbatı, yəni seyrurəti, məsələn kitabət insan üçün). (Bəzi lərinə görə ənam 1 « جعل الظلمات و النور /cəl üzzüləmat vənnur» ayəsi «cəl üşşey» qəziyəsinə işarə edər.)

Həlyat mürəkkəbə qəziyələrində əgər məhmulun məfhumu, mövzu məfhumunun təhlilindən ələ gəlsə ona təhlili qəziyə, və illa tərkibi qəziyə deyirlər. Məsələn «hər bir övladın atası var» qəziyəsi təhlilidir çünki övlad təhlilindən, atalıq məfhumunu düşünmək olar. Ama «metallar hərart sonucu inbisat taparlar» qəziyə sindən, metal qavramından inbisat qavramı çıxmaz. Bu üzdən tərkibi dir.

Və ya sədraçı baxış əsasında «hər məlulun illətə ehtiyacı var» təhlili, və «hər mövcudun illətə ehtiyacı var» tərkibidir.

İşarə olunmalıdır kant`ın tərkibi qəziyələrini, təcrübə öncəsi və təcrübə sonrası qismlərə bölərlər, və riyazi qəziyələri birinci qəsimdən sayarlar, ama pozitivistlər çalışarlar onları, təhlili qəziyə kimi ortaya qoysunlar. (həlyeye bəsitə: simple proposition. Həlyeye mürəkkəbə: compound proposition)

Həməl əvvəli və şaye: (حمل اولى و شايع primal and current attribution) yalnız zat və mahiyət haqqında olan bir yükləmə «həmle əvvəliyə zati/ özəksəl ilk yükləm» deyilər, ama bu yükləm, həman vücudun xarici asarı haqda olarsa ona «həməl şaye sənai/ yapay şaye yükləm» deyilər [qaynaq:məcmüə asar mütəhhəri]. Örnəyin əgər deyərsək: «müsəlləs (üçgən) elə bir şəkildirki üç xətlə əhatə olunur», bu yükləm üçgənin zaty ilə əlaqəli olduğu üçün «həmle əvvəliyə zati»dir. Ama «bir üçgənin toplam açıları, iki dikey açı ilə bərabərdir»sözü, «həməl şaye sənai» sayılar, çünki özəyinə müzaf bir yükləmdir.

Həmrahlıq: yol birliki, birgəlik. (Companionship)

Hərəkət: (Motion, movement حرکت) məqulə xəms də olan hərəkət.

Sədra`dan öncə hərəkəti yalnız dörd ərəz də caiz bilirdilər(kəmm- keyf- əyn- vəz), ama sədra cövhərdədə hərəkətin olduğunu savunar və ərəz lərdəki hərəkətin də mənşəini cövhərdə olan hərəkət və dəyişimlər

olaraq bilir.

Yuxardakı məqulələrdə olan hərəkətləri belə izah edə bilirik.

-Keyfdə olan hərəkət və ya keyfi hərəkət: bir şeyin keyfiyyətinin dəyişməsi deməkdir, məsələn almanın rənginin qırmızıdan sarıya dəyişməsi.

-Kəmmədə olan hərəkət və ya kəmmi hərəkət: bir şeyin miqdar və əndazəsinin dəyişməsi deməkdir, məsələn alma böyüyür.

-Əyn və ya məkanda olan hərəkət və ya əyni hərəkət: bir şeyin məkanda olan hərəkətidir. Məsələn bir şeyin təbrizdən bakiya hərəkəti.

-Vəz və ya durumda olan hərəkət və ya vəzi hərəkət: bir şeyin vəz və mühazatında olan hərəkət. Bu halda şey yerində olabilir vəli birinə və bir şeyə nisbət durumu dəyişir. Məsələn yerin vəzi hərəkət sayəsində gecə və gündüz olur.

--Hərəkətin mətlqatı: bir hərəkət xaric də mühəqqiq olması üçün altı əmrə ehtiyacı vardır.

1-ma behil hərəke (hərəkət-in mövzusu/araba) 2- ma ənhül hərəke (hərəkətin faili/ sürücü) 3- ma fihil hərəke (hərəkət olunan məqulı/yol) 4- ma minhül hərəke (hərəkətin başlanğıc nöqtəsi/ təbriz) 5- ma iləyhil hərəke (hərəkətin son nöqtəsi/ baki) 6- ma əleyhil hərəke (hərəkətin zamanı/məsələn yarım gün).

Hərran harran: türkiyə də şanlı urfa bölgəsinin güneyinə bir ova adıdır, əfsanəvi bilgilərə görə bu şəhr hərran ibn tarox'un əl ilə düzələr, həzrət ibrahim bu şəhərdə anadan olar.

hikmət və Fəlsəfə: (theosophy and philosophy حکمت و فلسفه) indilikdə iran`da məmuli kitablarda, fəlsəfə və hikmət eyni mənada işlənər, ama tarix boyu və xüsusəndə qəzali dən sonra fəlsəfə təkfir olaraq, islami fəlsəfə sahasında işləyənlərə həkim və hükəma və bu işin özünə hikmət demişlər. O dövəmlər, fəlsəfə və hikmət arasında kəsin fərqlər qoyulmuşdur, fəlsəfə, üməmiyyətdə əqli istidlallarla uğraşan fəaliyyətə, və hikmət, daha çox dini və nəqli rəvayətlərə və tanrı haqda araşdırmalarda bu nəqllərə dayalı istidlallara təkid edən etginliyə deyilir.

Söylənildyi kimi, indilikdə xüsusən fars düşünlərcə, hikmət haqqında

daha çox günlük alqıları göz önündə bulunmaları səbəbiylə, ingilizcədə, çox aydın müadillər işlənmə məkədədir, və çoxrağ öyüd və nəsihət və ya ağıl və bilgi anlamında (wisdom) kələməsini işlədirlər, halbuki tarixi anlamı, və xüsusən hikmət kələməsinin fəlsəfə qarşısı bir kələmə kimi işləndiyini nəzərdə tutarsaq, hikmət kələməsinin müadili daha çox teosofi (theosophy) sözünə tuş gəlir. Əlbətdə bunada Diqqət olunmalıdır, batı dünyasında teosofi termini, tanrı haqda bütün istidlali və nəqli yöntəmlər üçün söylənir, ama islami təsəvvüfi və irfani dünyasında, bu kələmə daha çox təcəlli və südur özəlliği olan tanrı vücudunu isbatlamağa çalışan yöntəmlərə deyilir. Bu səbəblə islam dünyasında teosofinin işləyiş məhdudəsi daha dar bir alana şamil olur, ama hər halda bu kitabda, teosofi kələməsini, hikmət qarşısında daha uyğun bir kələmə buldum və işlətdim.

Hikmətçi: (theosophist) ümumen məşai və işraqi fəlsəfə və hikmət alimlərinə filosof, ama sonralar təsəvvüfi və irfani hikmətlə uğraşanlara hükəma və ya həkim (hikmətçi) deyirdilər, bu fərq oradan qaynaqlanır, qəzali və ona mənsub axımın, fəlsəfə və filsufları təkfir etməsiylə, toplumda fəlsəfəçi imansız və fəlsəfə küfr sanılırdı və heç kəs bunların adını belə aparmağa cürət etmirdilər, bu üzədən də dini, irfani və təsəvvüfi hikmətlə uğraşanlara həkim deyirdilər ki türkcə müadili hikmətçi dir.

Hikməte mütəaliyə (mütəaliyə Hikmət): (transcendent theosophy حکمت متعالیه) sədra bu adı, özünün fəlsəfi görüşünün adı kimi işlətməmişdi və yalnız bir kitabının ünvanı üçün işlədə, kitab «əlhikmət ülmütəaliyə fil əsfar ələqliyə ələrbəə» olaraq əsfare ərbəə adıyla tanınır. ayrıca «hikmət mütəaliyə» istilahını, «əlişarat vəl tənbihat, onuncu nəmət»ə işarə edərək işlədə və onu bir sır olaraq mərifə edərki yalnız bu hikmətə inananlar üçündür. Ayrıca xacə nəsirəddin tusi (əlişarat vəl tənbihat, c3, s401, şərh), yazısında məşai hikmətin bəhs və istidlal yöntəmi qarşısında, hikməte mütəaliyəni kəşif və zövq yöntəmi kimi ortaya qoyar.

Hohoviyət: hoho və ya hohvियət özdəşlik (fa: in həmani) mənasındadır yəni hər şey ki özü özüdür. İki şey arasında bəzi müğayirətlərin olduğuna

rəğmən, vücut həqiqəti cəhətindən bir olsalar bu işə hohoviyət deyirlər, yəni əgər onlar arasında etibari təğayür və vücuti ittihad olarsa, hohoviyət hasil olar, bu vəziyyət ya zati olar məsələn «əli insandır». Və ya ərəzi dir. Məsələn «əli yazıçıdır.» (identity هویت)

Hülul: (incarnation حلول) bir şeyin digər şeydə düşul və nüfuzuna, və bir şeyin nüzul edib bir ayrı şey də məkan etməsinə hülul deyilərlər.

Hüzuri bilim və hüsuli bilim: (intuitive knowledge and mediate knowledge) sədra`çı yorumculara görə, guya bilim iki cürədir : hüzuri bilim və hüsuli bilim. İnkişaf mənasında bilimin bölümləməsi ilkcə hüzuri və hüsuli bilimlərdir. Beləliklə bilim ya vasitəsiz şəkildə məlum-a (bilinən-ə) təəllük tapır və məlumun, xarici vücutu və eyni, alimə və idrak edənə aşkar olur, və ya şəxs, məlumu, görünən surət və ya zehni qavramlarla tanıyar, ilk qismə hüzuri bilim, və ikinci qismə hüsuli bilim deyilir. Artıq bilgi üçün 12. Bölümə rücu edin.

Xəyal-e münfəsil: münfəsil xəyal. Sədra`nın nəzərində həman misal aləmi dir, və müttəsil xəyal müqabilində dir ki bu dünya üzərindədir, ona bu üzdən münfəsil xəyal deyilərlər qeyr maddi dir, və surətlərin mütəxəyyilə qüvvələrini, xəyala təhvil verər. (xəyal-e münfəsil: detached fantasy. خیال منفصل) (xəyal-e müttəsil: conjoined imagination, conjoined fantasy خیال متصل)

Xof və xəşiyət: məmulən xof, işlənən suç üçün, insanın canına düşən qorxudur və çoxlu insanlara üz verər. Ama xəşiyət, bir şeyin və ümumən də xaliqin əzəmətini duyaraq və özünü onun qarşısında aciz saymaqdan duyulan qorxuya deyilir. (Fear خوف و خشیت)

İbda: (creation ابداع) öz özünə ortaya çıxma və yaranış. Bir mövcudun vücutu maddə və hərəkətə bağlı olmasa onun vücutu ibda əsasında dir.

İcma: (consensus اجماع) cəmaətin bir işdə ittifaq etməsinən və bir işə əzm etmələrinə deyilərlər.

Iftiraqə mənəvi/ mənəvi iftiraq: (dissociate participation افتراق معنوی) bu qavram bu kitabda mənəvi iştirak qarşısında işlənər, örnəyin əgər əflatunun «zat-əraz» qavramları yerinə «vücut-mahiyət» qavramlarını

işlədək və bunu yeni bir teori kimi sunmağa çalışsaq, əslində biz həman teorini ortaya qoyuruq, yalnız sözcük dəyişikliyindən yararlanaraq onu yeni teori kimi göstərməyə çalışırıq, və bu sözcükləri işlətməyə mənəvi iftiraq deyilməlidir.

Ixtisase nait (naiti və vəsfi) : (qualificative appropriation اختصاص ناعت) bu ibarət özəl təəllük dən ibarətdir, təəllük tapanların birinə nait, digərinə mənut deyirlər, nait hal dır, mənut məhəldir, ağ cisimdə, ağılıq nait, cisim mənutdur, mütəəlliqlərin biri vəsf edən, digəri ona mövsuf dur yəni vəsf olunar.

Imək: imək feli türkcədə əski və fərzi bir fel olaraq, indilikdə xas bir anlama sahib deyil və işəlk olmayaraq, köməkçi fel kimi işlənər: misal. İndiki zaman (evdədir; əhməddir); görülən keçmiş zaman (evdə idi, əhməd idi), öyrənilən gəçəmiş zaman (evdə imiş, əhməd imiş), şərt şəkilləri (evdə isə, əhməd isə).

Imkane fəqri: (penury contingency امکان فقری) sədrulmutəəlləhin-in vücude rabbit qavramı əsasında, imkan sözünün anlamı, mahiyət qonusuna nisbət dəyişir, çünki mahiyət çərçivəsində «imkan» sözünün mənası, vücud və ədəmin zərurətinin səlbindən başqa bir şey deyildir. [yəni əski islami fəlsəfə də mahiyət demək bir şeyin var olub olmadığını söyləmək deməkdir], bir haldakı «vücude rabbit» bağlamında, imkan sözcüyü, yalnız, fəqr (yoxsulluq), bağlac (rəbt) və bağlılıq mənasındadır, bu üzdən sədrulmutəəlləhin bu növ imkan-ı, «yoxsulluq və ya fəqirlik imkanı: imkane fəqri» adlandırır, beləliklə o bir yeni imkan halətini ortaya çıxarır. [qaynaq 6; dinani20-21¹] penury contingency

Irq: (race) soy kök. İrq sözü bəzən ərəbcə sanılır, bunun illəti, ərəbcədə ər (عرق) sözünün kök və damar anlamında olmasından dolayıdır, əlbətdə

1- بر اساس آنچه صدر المتألهین در باب هستی رابط ابراز داشته است، معنی امکان نیز در این باب، با آنچه تحت عنوان «معنی امکان در باب ماهیات» مطرح شده تفاوت پیدا می کند. زیرا «معنی امکان در باب ماهیات» جز سلب ضرورت وجود و عدم از یک شئی چیز دیگری نمی باشد، در حالیکه امکان در باب هستی رابطه تنها معنی فقر و ربط و وابستگی را می رساند به همین جهت است که صدر المتألهین این نوع از امکان را «امکان فقری» نامیده و در واقع یک قسم جدید بر سایر اقسام امکان افزوده است. [قابناق6، دینانی20-21]

ıraq sözü əski türkçə kələməsidir, `divan lüğət türk`də kahinlik, fail və əmələn tale və kök mənasında işlənilir, hərhalda ərəbcədə bənzər kələmənin olduğu səbəbiylə, etimoloji və kök bilimi cəhətindən qarışıqlığa səbəb olur.

İrtisam: (imprinting ارتسام) nəqş olmaq, insan zehmində və ya tanrı zatında surətin rəsm olması.

İsaləte vücud: vücud təmelli, vücudun əsas olması. Bax: vücud isaləti (genuineness being, existentialism اصالت وجود)

İştidad: (stiffness اشتداد) şiddət, rəxa nın müqabilidir, seyir də olan şiddət və qüvvətə yəni seyirdə olan sürətə deyilir.

İştirake mənəvi, iştirake ləfzi/ mənəvi iştirak və ləfzi iştirak: (iştirake mənəvi: content participation اشتراك معنوی) (iştirake ləfzi: equivocation, verbal contribution, homonym اشتراك لفظی) bir kələmə müxtəlif şeylər üçün itlaq olursa iki halət ortaya çıxar:

ilk halət, ləfzi iştirak və ya məşətərke ləfzi: ləfzin müxtəlif mənaları var (dağ, təpə anlamında, dağ, isti anlamında).

İkinci halət, mənəvi iştirak və ya məşətərke mənəvi: ləfzin tək bir mənası var ama müxtəlif şeylər üçün işlənər, məsələn heyvan sözü inək qoyun və dəvə üçün işlənər.

İştirake vücud: (contribution of existence اشتراك وجود) vücud da ortaqlıq.

İttifaq: (accidental اتفاق) islami fəlsəfədə, bir illət və səbəbə tabe olmama durumuna deyirlər.

İttihad: (alliance اتحاد) birləşmə. Ürəfa vəhdət də olan kəsərət məqamına ittihad deyirlər, orada bütün varlığın məqamı həqqə bağlıdır.

İttisaf : (description ائصاف) bir sifətə mövsuf olmaq.

İttisal: (connection اتصال) bağlanma. Vəsl olma. Yapışma.

Karayi: (farsca) işə yararlıq, (efficiency)

Kategori: (Category) zümrə, cərgə.

Kinunət: varavoluş, olmaq (fa: budən, mövcud şodən) (formation كينونت)

Küllü və cüzi ağıl: ağıl ümumen, külli ağıl və ya ilkin ağıl (intellect), və cüzi ağıl və ya istidlalçı ağıl (reason) qisimlərinə bölünər. Külli ağıl əflatunun

söylədiyi «çəşmə can چشم جان» və müsəlləmən ariflərin söylədiyi «ürək gözü/ çəşmə del» ibarətləriylə eynidir.

[əql ünsürünü, cüzi və külliyyə təqsim etmək eynən bilimi hüsuli və hüzuri yə bölməkdən başqa bir şey deyildir, və irfana və şühuda qayıdır, necə ki irfanda guya hüsuli bilim dəyərsiz və güvənilməz və yanlışdır, və ona tay, cüzi ağıl və qəzalinin dil ilə desək yanlış və naqis və ya şeytanı və küframizdir. Və insan ağıl yalnız mütləq ağıla müttəsil olarsa və buda, külli ağılla yəni şühud la mümkündür] (əqlə koll/külli ağıl: intellect, supreme intellect. əqlə cüzi. Cüzi ağıl: individual intellect

Qəziyyə həmliyyə mövcibə ya səlbə və qəziyyə şərtiyə: (قضیه حملیه) (موجبہ یا سالبہ و قضیہ شرطیہ) həml və ya yükləm, bir şeyin ayrı şeyə icab ya səlb etməsi deməkdir məsələn «hava buludludur, ya hava buludlu deyil» burada ilk qəziyyə, icabi yükləm, və ikinci, səlb yükləm qəziyyəsidir. Və hər qəziyyə də üç önəmli ünsür vardır, mövzu (qonu), məhmül (yükləm) və nisbətə hökmiyyə (yarqı və hökmiyyə nisbəti).

Məsələn «yer yuvarlaqdır» sözündə ilkcə yer kürəsi və yuvarlaqlıq zəhn də təsəvvür olunur. bunlar nisbətə hökmiyyə adlanırlar. Və zəhn bunları doğrulayandan sonra o sözü doğrulayar.

Yəni bu nisbət və bağlantı, məhkum əleyhi, mövzu və məhmula məhkum olana bağlayar. (Qəzayəyə həmliyyə: categorical proposition. qəziyyəyə mövcibə: affirmative proposition. salibə: negative. qəziyyəyə şərtiyə: hypothetical proposition)

Ləmmiyət: lemmiyət lemm sözünün cəli məsdəri, illiyət və səbəbiyyət mənasındadır, bax: inni və ləmmi.

Ləmmi: bax: inni və ləmni, enniyyət və ləmmiyət. (bürhan ləmmi: a priori demonstration. bürhan inni: a posteriori reason (لَمّی)).

Ma behil iştirak və ma behil ixtilaf: (commen and despute ما به الاختلاف و ما به الاشتراك) bu istilahlar iki şey arasında olan iştirak və ixtilaf ları göstərmək üçün işlənər, təbiətən gərçək dünyada hər iki şey arasında, bir sıra ayrım nüqtələr və bir sıra ortaq nəqətlər vardır. Ama sədra`çılara görə bəzi şeylər arasında «ma behil ixtilaf və ma behil iştirak» eyni dir yəni onlar

arasında ixtilaf və iştirak bərabərdir.

Örnəyin zaman tikələri arasında, ma behil ixtilaf və ma behil iştirak in eyniti var, çünki t1 və t2 tikələri zaman olmaqda ortaqlılar və ixtilafları budurki, biri zamanın filan tikəsidir və o biridə zamanın o biri tikəsidir. Beləlikə onlar arasında ma behil ixtilaf və ma behil iştirak bərabərdir. Və ya iki bala və böyük xətt arasındada ma behil ixtilaf və ma behil iştirak bərabər dır, çünki iki xətin cinsi eyni dır, böyük xətt, yaranış olaraq xətt və digər şeydən düzəlməyibdir, yalnız xətt dır, və hakəza bala xətt də elə dir.

Eleşdiri olaraq buna işarə olmalıdır bu terminlər sədra fəlsəfəsində işlə nərək gərçəkliklə heç bir əlaqəsi yoxdur, və yalnız zehni qavramlar haqda işlənəbilir, və insan zehmində onları eyni cinsdən sanır, məsələn gərçəklikdə xətt vücudu yoxdur və məsələn insan iki araba yolunu xətt fərz edə bilər halbuki bu yollar hər bir zərə nuqtəsində birbirlərindən fərqlidilər, yəni külli qavramlar yalnız insan zehninin hasilidir. aralarında ma behil ixtilaf və ma behil iştirak in eyniyəti, xəyaldan başqa bir şey deyildir. Bu terminlər haqda daha artıq bilgi əldə etmək üçün təşkilik bölümünün «təşkilin zabəsi» bölməsinə rücu edə bilərsiniz.

Mahiyət (nəsne və obje anlamında): (quiddity ماهيت). mahiyət, ma-huvə (ما-هو) sözlərinin, yəni soru və işarə zəmirlərinin tərkibi olaraq «nədir o?» anlamındadır. Və qiyas dan (tümdəngəlimdən) ələ gəlməz, hüsuli bilimlə ələ gələr və insan onu zəhn ilə anlar və eyləyə bilər özgələrinə müntəqil etsin. Və qavram cinsindəndir. Mahiyət ilə qavramın, fərqləri haqda deyilməlidir, mahiyət yalnız tək bir şey üçün dəlalət edər, ama bir neçə qavram tək bir şey üçün söylənilə bilər. Məsələn insan, at, və dağ, müşəxxəs şeylərə deyilir və onlara, ayrı mahiyəti yoxdur, ama əlim, qadir, nəim, kimi qavramların hamısı, tək bir tanrı üçün deyilə bilər.

Bir şeyin təəqqülü cəhətinə, yəni bir şeyin ağılla qavranan yönünə **mahiyət** deyilər, əgər bu qavrayış və idrak, o şeyin digər şeylərlə fərqi ortaya qoyarsa, ona **həqiqət** deyilər, və əgər hədəf xarici gərçəkliyin isbatı olsa ona **həqiqit** deyilər, və əgər mahiyət bir şeyin əsli özəllikləri

anlamında işlənərsə ona **zat** və əgər hədəf bir şeyin istinbatı olarsa ona **mədlul**, və əgər dəyişim və oluşum yeri anlamında işlənərsə ona **cövher** deyilər [qaynaq 13;].

Ümumen islami fəlsəfədə təqribən sədra`ya qədər, mahiyət və zat birbirinin yerinə işləndirdi, ama ondan sonra mahiyət və zat birbirindən ayrıldı. Yəni islami fəlsəfədə ilkə zat (**özək**, essence) anlamında işləndirdi, sonralar məna dəyişikliyinə uğrayaraq və xüsusən sədra`cı hikmət də daha çox zata qarşı obəktiv görünümlərə şamil olan xüsusiyyətlər üçün işləndi, bu anlamda «**özlük**»lə müadil olur, bu mənada ingəlisçə **quiddity** və danışıq dilində (**nature**) müadilidir və fəlsəfi cəhətdən **nəsnəllik** və obəktiv lə də (objective) müadil olabılır.

Sədra başlanqıcdə, mahiyətin isalətinə inanırdı, və onu güclü şəkildə savundurdu, ama zamanla onu qırağa qoyar, və öz deyişilə hidayət tapar və onun etibari olmasını və bağımlılığını qəbul edər. O belə deyər: «mən mahiyətin gərçəkliyini və vücudun (varoluşun) bağımlılığını şədiddən savunurdum, tanrım məni hidayət etdi, və bildimki, isalət və gərçəklik vücudladır, və onlarkı deyirlər, mahiyat isbatlanmış əyan və özəklərdilər, əslində vücudun və varoluşun qoxusunu belə duymamışlar». [qaynaq 1; s. 64 : sədra`ldın şirazi 1981. 1/49].

Sədra mahiyət sözünü zat və özəkdən ayırsada onu özəl bir şəkildə işlədir: «mahiyət, bilərəz əmrdir, mahiyət, bilttəbə əmrdir, mahiyət, vücudun həddidir,». Sadələşdirərsək belə deyəbilirik: «mahiyət, vücudun bir sifət və xüsusiyyətidir, və ya mahiyət vücuda tabe olaraq özü bir varlıq və zatdır, və mahiyət vücudun ölçüsü və ya sınırında olan bir varlıqdır və ya sınırıdır». Ama sədra`nın bütün fəlsəfə sinə yəni əsfar kitabına baxanda görürük bu sözcüklər təmamən məcazi anlamlarda işlənidir və mənzur odurki mahiyətin zatı və vücudu yoxdur və yalnız insan zəhnində var olandır, necə ki sədra özü bu haqda belə deyər: «biri belə zənn etməsinki mövcüdiyyətlə (varoluşla), mahiyətin nisbəti, eynən cismə ağığın nisbəti kimidir. Əgər cism, öz vücudu məqamında ağığın vücudu ilə tövsif olmasada, ama ağığın vücud məqamında, onunla tövsif olunur, yəni bir

şeyin vücudu, ayrı bir vücut üçün mütəəxxir və mütəvəqqif olur (öncə və sonra ortaya çıxır), halbuki mahiyyətin özündə heç bir dayanaq və qəvam yoxdur, mahiyət dirki vücut dan intiza olur (soyutlanır), vücut mahiyətdən yox». [qaynaq 1; s. 72 : sədrəddin şirazi 1981. 2/289].

«mahiyət, vücudun həddidir» sözünü belə yorumlayabilirik, misalən müsəlləs və müstətil, sınırlı səthlər və üzeylər, yəni sınırlı vücutlar dır, və vücutları yanında bir mahiyətdə malikdilər, ama sınırsız vücutdan yalnız vücut qavramı ortaya çıxar, və onun mahiyyəti yoxdur. Yəni sınırlı vücutdan, həm vücut qavramı və həm mahiyət qavramı ortaya çıxar, yəni ağıl ondan mahiyət qavramını çıxarar. Sınırlı vücut, yəni mümkün vücut (məhdud olmağı üçün) illətə ehtiyacı vardır, və sınırsız vücutun illətə ehtiyacı yoxdur. Sınırsız vücutun haqqında sualın mənası yoxdur, çünki diyəbilmərik niyə o kiçikdir, böyükdür? Və ya niyə ağ, qara və ya bərk və boşdur? Çünki bu xüsusiyyətlər üçün həd və sınır olmalıdır, halbuki sınırsızın belə hədləri yoxdur və bu qavramlar sınırlılar üçündür; ayrı bir deyişlə deyə bilirik, mahiyət, vücudun, sınırlı olduğunun nişanəsidir, bir vücut sınırlı olursa ona mahiyət lazım olacaqdır, bu üzdən sınırsız vücut haqqında mahiyət dən danışmaq anlamsızdır.

Elə bu səbəblədirki farabi və ibn sina, vücut və mahiyyəti incələrkən, fəlsəfi təmayüzə və firqəliliyə yetirirlər və mövcudu iki qismə yəni mümkün və vacibə bölürlər. Vacib, sınırsız, və illət dən niyazsız, və öz zatına dayalıdır, mümkün, sınırlı, və illət ə möhtac, və özgə zata dayalıdır, və davamında bu inanca yetirirlərki, mümkün, gərək cüt tərkibli olub, vücut və mahiyətdən təşkil tapsın, ama vacib, sirf vücutdan təşkil taparaq, mahiyyəti həman vücudu dur.

Bütün bunların sonunda deyilməlidirki, mümkünlərin, mahiyyəti yalnız insan zehmində düzələn bir qavramdır və onun xaric aləmdəki şeylər kimi eyniyyəti və zatı yoxdur. [qaynaq 1; s. 76].

Mahiyət la beşərt, beşərtə şey, beşərtə la : (ماهیت لا بشرط، بشرط شئی، بشرط لا)

Gün ilə günəş bağlantısı «beşərtə şey»dir, yəni gün, bu şərtlə mühəqqiq olar günəş olsun.

Gecə ilə günəş bağlantısı «beşərtə la»dır, yəni gecə, bu şərtlə mühəqqiq olar günəş olmasın. «beşərt la» mahiyyətinə, «mücərrədə» mahiyyət deyilə; yəni mahiyyət özündən başqa ayrı şeylə müttəhid və birlikdə deyil. Məsələn əgər insanı, rəng, şəkil, boy kimi bəzi xüsusiyyətlərindən ayrı nəzərdə tutarsaq insan beşərtə la olacaqdır.

Gecə ilə ay bağlantısı «la beşərt»dir, yəni gecənin, mühəqqiq olması, ay ın varlıq və yoxluğuna bağlı deyildir. Ay olmasada gecə olubilir. La beşərt mahiyyətdə, nə bir şeyin vücudu və nə yoxluğu nəzərdə tutular.

(la beşərt: unconditioned) (beşərtə şey: thing conditioned) (beşərt la negativity conditioned)

Mədrək: qanıt, sənd, dəlil. (Reason, proof, evidence مَدْرَك).

Məəqulat: (intelligibles معقولات). məəqul, ağilla qavranan və idrak olunan şeylərə deyilir, və məhsusların (duyulanların) qarşı sındadır. Ərəbcədə məəqul` un tənisi (müənnəs haləti) məəqulə dir, islami fəlsəfə də məəqullar üçə bölünər:

Məəqulat-e əvvəliyə və ya mahəvi qavramlar (birincil məəqullar).

Məəqulat-e saniyəyə məntiqiyyə, və ya məntiqi saniyə (sanəviyyə) məəqulat. (məntiqi ikincil məəqullar).

Məəqulat saniyəyə fəlsəfiyyə. (fəlsəfi ikincil məəqullar). Daha artıq bilgi üçün baxın: 11. Bölümə.

Məqule və məqulat: (مقوله و مقولات).kateqori və kateqorilər.

Məlamətiyyə və qəlnədəriə: (malamatiye and kalandariye ملامتیه و قلندریه). məlamilik ilkcə təriqətlərə bənzər bir inanc paradaymı və bir dünya görüşü kimi ortaya çıxar, sonralar yayılaraq və yeni özəlliklərə sahib olaraq ədəbiyyat sahasını təsir altına alar. Məlamilər başlanqıcdə dinçilər kimi tanınсалarda sonralar, əbahə və dini məsələləri heç sayan bir kəsime dönüşdür.

Məşay: (مشای) məşa ərəbcə də çox və daim yol yeriyanə deyərələr, ərsətu yol yeriyərkən dərs deyərđi və ona məşai deyirdilər, bu üzdən fəlsəfə də məşa və ya məşşay onlara deyilirki, məşay görüşünün tərəfdarı olsun. Fəlsəfə də məşay, istidlal tərəfdarı olaraq, işraq , istidlal və şühud tərəfdarı

tanınar, və ayrıca şühudçular və irfançılar yalnız sezgi və şühud yanlısı olaraq tanınarlar.

Mistik: (mystical) irfani. (irfan: mysticism)

Modrek: düşünən, idrak yetənəyi olan, idrak edən, dərrak. (Percipient مُدْرِك).

Modrək: düşünülən, idrak olan, təsəvvür olunan (perceived مُدْرَك).

Mövcud və ya varlıqlar və ya yaratıqlar (existent موجود): mövcud o şeyə deyilrki: zehnin xaricində, zat və mahiyətə sahib olsun.

Mutlu: (blessed). mut sözü səadət, və sevinc sözlərinə yaxın məna verir, mutlu sözüdə səadətli və xoşbəxt anlamındadır, mut sözü, dildəniz sözlüyündə umut/ umud sözündən alınma kəlamə sanılır. Əlbətdə, mut sözü bu şəkildə əski türkcədə olmayaraq, bud/but sözünün dəyişimi sanılır, (məsələn mən/bən, bin/min, binmək/minmək). But, divan lüğət da, insan qıçının budndan başqa, dəyərli daş (firüzə), və dəyərli ərmğan və bəxəşiş mənasında gəlibdir, sənglaxda butmaq və but şəklində, etimad və güvəncə mənasında, səhah üləcəm də, but (sənəm) anlamındadır. İndilikdə «paylaşdıq mən bud oldum» şəklində işlənir, bu kəlamə 15inci yüzil sultan fateh qanun namə sində, mutal mənasında keçər «nə ola halımız armutlu lar ilə. Ki tomuzlar yiyələr mutlar ilə» bu sözlə, etimoloq əyyuboglu yanlışlıqla kəlamə kökünü yunanca, hindicə (modus: ölçü) sözüne bağlar (bax ərk sözlüyünə: bud, putluq, mutal, sözcüklərinə).

Müçərrədat: (Incorporeal beings مجردات) mövcudlar maddi və qeyr maddiyə bölünər, nasut aləminin mövcudları maddi, və o biri almlərin mövcudları geyrmaddidilər. Sədra hikmətində onların vücudu daha üstündür, və vücudi məratibinə malikdilər və vücud yönündən şiddət və zəfə malikdilər. Şiddətdən zəfə doğru tərtiblə, misal alminə (aləme misal), mələkut, cəbərut və lahut aləmlərinə aiddilər. Misal aləmi surətlər aləmi olaraq, dəyişməzdir və zaman və məkana tabe deyillər. cəbərut aləmi həman olohiyə və əhədiyə aləmidir və lahut əslində la hu ilə hu aləmi, yəni ilahi nin əsma və sifətləri aləmidir.

Müddəi iddiasını isbatlamaqla mükəllfdir: yəni biri bir iddia ortaya atarsa, özüdə gərək onu isbatını vermiş olsun.

Mürtəsim: (مُرْتَسِم) bax:sovəre mürtəsimə.

Müsadirə bə mətlub: bir hadisə və ya bir sözü, onun içərik və əslini nəzərdə tutmadan, özünün yararına yorumlayıb tövcih etmək işi. (Begging the question مصادره به مطلوب).

Müsaviqət : müadil olmaq, eynilik, bərabərlik və eşitlik anlamındadır. Eş dəyərli olmaq. (مُساوِقت Equivalent).

Müşakilə : müşakilə lüğətcə həmşikl, və bədi elmində qonşuluğunda gələn ləfzlərlə yaxın və bənzər olma anlamındadır. Və demək olar qonşu sözcüklərlə məcaz və istiarə təşkil verərlər.

Məsələn: əzizim yanar oda, pərvanə yanar oda. Dərdimi kimə desəm, od tutar yanar oda. Bayatısında misra sonlarında oda sözü, o şəxs, atəş mənasındadır, və yalnız məcazdılar, və müşakilə olaraq yanyana gəliblər. (Moshakele مشاكله)

Mütəkafiyyə: həmtəraz, həm ərz, ərziyə. (Representative متكافئه).

Mütəvati və müşəkkək, təvati və təşkik: (متواطى و مشكك، تواطى و تشكيك)

Təvati qavramı lüğətdə, eşitlik və təvafüq olaraq, bir növnün əfradına eşit və bərabər halda dəlalət edər, məsələn külli qavram olan insan sözcüyü, teymur, əhməd və solmaz`a eşit halda sidq edər, və əgər onların təfavüt və fərqləri var, insaniyyət dən başqa cəhətlərdə məsələn qəd ağırlıq, rəng və digər xüsusiyyətlərində dir.

Külli müşəkkək, elə qavramdırki öz məsadiqinə və əfradına, mütəfavit və fərqli halda yüklənər, məsələn «ağılıq, sayı, vücut». Bu fərq; şiddət-zəf, ya artıq əskik(fazlalıq- nüqsan), ya oləviyyət-oləviyyətsizlik, ya təqəddüm-təəxxür şəklində olar. Məsələn gəç və kağız hər ikisidə ağdır, ama gəçin ağılığı daha şədiddir, min sayısı yüz sayısından çoxdur bir haldakı hər ikisidə sayıdır. Külli müşəkkək qavramının fərdləri, əsəl-e mənada mütəvafiq və eşitdilər və bəzi cəhətlərdə fərqlidilər, biri onlara nəzər etsə, o əfrada, külli sidq cəhətindən baxsa, onları mütəvati və eşit görər, ama fərqliliklər cəhətindən baxsa onları şiddət- zəf..., cəhətiylə fərqli

görər və fikr edər onların arasında ləfzi ortaqlıq var, bu üzdən şəkkə düşər aya bu qavramlar mütəvati dir və ya müştərək. Bu üzdən bu vəziyyətə külli müşəkkək (quşqulandıran) və ya təşkil deyərlər. (müşəkkək: equivocal) (mütəvati bərabəri: equality)

Müzaf, həqiqi və məşhur müzaf və ya əzafə: (مضاف، حقیقی و مشهور مضاف و یا) (مضافه) məquli və ya kategorik izafə, iki qismdir: həqiqi və ya bizzat və ya bəsit izafə və ya müzaf. Və məşəhür müzaf və ya mürəkkəb izafə.

Gərək əzafə, həman məquli izafədir, onun vücudu yalnız qeyrlə təəqqül olabılır. Məsələn atalıq, oğulluq, dostluq. Bu müzaf heç bir vasitə olmadan təəqqül olar, ondan ayrı məna çıxmaz.

Məşhur izafədə, bir şey, əruz vasitəsilə o birinə müzaf olar, məsələn «şahrox, uluğ bəyin atasıdır. Burada şahrox atalıq vasitəsilə ulyğ bəyə müzaf olur. Burada şahrox, atalıq müzaf indan başqa ayrı xüsusiyyətlərə malikdir, o və uluğ bəy, ayrı ayrı zatlara malikdilər, şahrox mümkündür şair olsun və ya ayrı elmə sahib olsun. (müzaf: addend, correlated)

Naəti və vəsfi: bax: ixtisase naet (ناعتی و وصفی)

Nədirlik: nəmənə sualı, bir şeyin nə olduğu sual [fa: çıstı quiddity].

Nəvasib: sünnülər üçün işlənən məfi anlamda bir kələmə. (Anti shiite)

Nomsal (məzhəbi dini) hərəkətlər və sədra'nın yeri

Bu bölüm «fərhad dəftəri'nin kitabı: şii islam tarixi [qaynaq 72; qaynaq 81;], bayatlı'nın kitabı: şeyə cəfəri [qaynaq 73;], elmiyə hövzəsinin saytları» və digər qaynaqlardan alınaraq, qısa şəkildə ortadoğu bölgəsində və özəl olaraq indiki iran bölgəsində olan məzhəbi dini hərəkətləri və malla sədranın bu hərəkətlər içində yerini bəirləmək istəyir, aydındırki, yararlanılan qaynaqlarda yetərsizliklər çoxdur, onların bütün sözləri təyid olunamaya bilər, amma ən azından əsl hərəkətlərə qısa olmuş olsa işarələrdə bulunurlar, bu mətləbin əsl bölümü dəftəri'nin kitabından alınaraq yazılmışdı, və digər qaynaqlara aid yazılar, adresi ilə birlikdə kruşə içində göstəriləcəkdir.

İslam dini əsasında peyğəmbər bütün inananları, soy, ırq və qəbilə bağlarından qaynaqlanan fərqliliklərinə rəğmən, allahın hüzurunda eşit əlan etmişdi.

İslamın gənişləməsiylə böyük topraqlar islam ölkəsinə qatıldı, bu yeni topraqlarda «qorunan xalq» anlamına gələn əhle zemmə, ya da bəsitcə zemmi tanınan bəzi dinlərin, özliklə müsəvilik, kristiyanlıq və daha sonra zərdüştlüyün mənsubları varıydı. Cizyə deyilən bir xərac qarşılığında islam devəltinin qorumasını alırdılar. Bəlli toplumsal qısıtlamalara tabe olan bir zemmi, müsəlman olub ərəb bir qəbilə üsuluna uyğun bağlanınca, mevali istatusu qazanırdı. Nə var ki, ərəblər, xüsusəndə əməvilər dövründə özəlliklə ekonomik olaraq mevaliyə ayrımcılıq edirdilər, hər şeydən yeni müsəlman olanların ödədiyi vergilər, çuğu zaman qeyri məsləm təbəədən istənənlərə bənzərdi. Mevali xoşnudsuzluğunun tək böyük nədəni, hər halda bu idi; çünkü çoxu, ağır vergilərdən qurtulmaq üçün müsəlman olmuşdu. İslamın yayılmasıyla birlikdə mevalinin toplam sayısı da hızla artıdı.

Əmələn əməvilər yönətimində ərəb əgəmən sınıfı islami eşitlik öyrətisini qəbullanmadı.

[Dəfətəri kitabında ümumilikdə fars qövmünə aid məzhəbi hərəkətlərə, kronoloji şəkildə işarə edər və bu hərəkətlərin tarixi və kültürəl nədənlərinə işarə etməz, xüsusən tarixsəl bağlar və intiqam duyquları, kültürəl və iqtisadi nədənlərlə birləşdiyində, bir sıra köklü hərəkətlərin qaynağı halına gəlir, bu haqda yeni yayılan füzulinin hədiqə tüssəda kitabında səfhə 435-440 və səfhə 468 də [qaynaq 64;] kərblə olayı haqda önəmli bilgilərə işarə olunar, burada o yazılardan bir neçə sətrinə işarə olunur:

«Übeydulla ibn mərcan və tərəfdarları, məcusi qalıntılarından olaraq, intiqam peşində şəxsləridilər, və bu yolda addım addım tərəqqi pillələrini yuxarı gedərək, bu iş üçün hazırlandılar, bir tərəfdən peyğəmbər və həzrət əli düşmənləri olaraq və onların əl ilə tədib və tənbiş olan, və əhle beytə kin bəsləyən islam qarşısı bəzi ərəb ailələrindən, və bir tərəfdəndə

sasanı sistimində mənəsb və məqam sahibləri olan, və islam ordusunun qarşısında duraraq, yenilən və var dövlətlərini itirən məcusi ailələrindən, mütəşəkkil bir məxalf və kinçi bir ordu qurdular, və müxtəlif tövtəə və tərh lərlə, imam hüseyini duzağa salaraq onu kufəyə çəkərək, onu və yar və yoldaşlarını öldürməyə qalxışdılar. Xüsusən bu məsələyə Diqqət etmək lazımdır ki kufə əhli və ətrafı, hududən 20-30 il kərblə hadisə sindən öncə məcusi lərin güclü olduğu bir bölgə idi və islam ordusu əl ilə xüsrana düçar olmuşdular və həmişə intiqam peşində olduqları normal bir gediş kimi sayılmalıdır. Onlar bir sıra sadıq əhl beytçi adamların içinə sızaraq, imama, yalançı məktublar yazdılar və min bir hilə ilə imamı düşmənin ortasına çəktilər və belə düşündürdülər, əhl beytin güclü üzvlərini aradan aparmaqla, islamiyətdə aradan gedəcəkdir, və ya böyük ölçüdə zəifləyəcəkdir. Və təbiətən belə bir gözlənti hadisə olmayınca həmin ayrılıqçı kəsim, tərs yöndən girişimə başladılar, və bu dəfə yalançı yas mərasimləriylə, islam aləmində təfriqə salmağa başladılar və islam dinini içəridən boşaltmağa başladılar...

Nə yazıq ki islam dünyası, həm imam hüseyin olayını və həm ayrılıqçılıq axımını böyük ölçüdə xəlifə almışdır, bu səbəbdəndə olayları doğru düzgün görəmyərək, amansız ixtilaflar və çırpışmalar içinə düşmüşdür...]
[Qaynaq 64;]

bu səbəblərlə müxtəlif hərəkətlər adıyla çoxlu ayaqlanmalar ortaya çıxdı, muxtariyə hərəkəti güney əraqda ortaya çıxdı 67/687də muxtar yenildi və minlərcə mevalı dəstəkçisiylə birlikdə öldürüldü.» muxtarın qurduğu hərəkət onun ölümündən sonra da varlığını sürdürdü, güney əraqa və başqa yerlərə yayıldı. 81/700də ölənə qədər hənəfini imam və mehədi qəbul edən muxtarın izləyicilrinə başlanqıcdə müxtariyə deyildi. Ama qısa sürə sonra muxtarın başqorumalarından **əbu amirə** keysana izafətən keysaniyə deyildi. Bu hərəkətlər sonucu əbbasi devrimi ortaya çıxar və əməviləri hökumətdən yendirərlər.

Əbbasi devrimindən sonra şiilər sınırlıda olsa güc qazandılar. Bu axışqan və çuğu kəz qafa qarışdırən ortamda şiilik iki ana qoldan, yəni keysaniyə

və imamiyə olaraq gəlişdi: daha sonra başqa bir [əliyi](#) hərəkatı, zeydiyə qurular, əlbətdə ismailiyədə yavaş yavaş ilərlər. Bu haqda 12 imamcı yazarlardan musa novbəxti (ö. 300/912dən sonra) və səd ibn abdullah qomi ni (ö. 301/913-914) ad aparmaq olar.

4./10. Yüziillərdə, bueyhiilər(aie buyə), əbbasiiərin əfəndiiəri olaraq iranda və əraqda iqtidara yuksəliərlər. Bueyhiilər qüzey iranda, dağliq deyləm bölgəsindən iydiilər; onların yonətimi altında, 352/963də, oniki imamciiilar imam hüseyinin kərblada şəhid edilişini ilk kəz anabildiilər, bueyhiilər əraqdaki oniki imam türbələrinin yenidən inşasına ya da onanilmasına özəl ilgi göstərdiilər və bağışlarda bulundular. İmami imamların hədisləri ilk kəz qum`da toplandı və sistimatik olaraq listələndi. Dəftəriyə görə qum kəndi yaxınında koleyn də anadan olan məhəmməd ibn yəəqub koleyni (ö. 329/940), əl kafı fi elm əddin (din elmində yetkin olan) kitabını yazar. Koleyni hədislərin böyük bölümünü qumda imami nağılciiərdən eşitədi. 4./10. Yüzilin ən yetənki imami yazarı da qumluydu. Bu yazar, hədis ya da xəbər toplamaq üçün çox yer dolaşan, şeyx səduq ibn babuyə di. Gərçəkədən də ağılin geniş kullanımına dayanan kəlam teolojişinin bütün biçimlərini rəd edən və onun yerinə peyğəmbərin və imamların hədisəlrinə dayanan qumun [mühəddis](#) oxulu, ibn babuyə nin əsərləriylə doruğuna ulaşdı. Mən la yəhzər ülfəqih (yaxınında fəqih bulunmayan) başliqlı ikinci böyük imami hədis dərləməşini çıxardı. İbn babuyə, mötəzəliyə və onların kəlam teolojişinə kəsinliklə qarşı idi; və hədis təməlinə, mühakiməni çox az kullanaraq kəndi imami öyrətişini gəlişdirdi. İbn babuyə ömrünün son on ilini bueyhiilərən başkəndi rey də bueyhi əmir rükn üddövlə nin (366-387/977-997) müsafiri olaraq gəçirdi. Oniki imam öyrətişii və onikinci imamın ğeybəti üzərinə də çığır açıcı əsərlər ürətdi.

Bu arada 4./10. Yüziillərdə, [mühəddis](#) qum oxuluna rəqib olaraq, bağıdadda, bir tərəfdən mötəzilənin ağılcı kəlamına bağılı, və digər tərəfdən imami fiqh ilkəlerini (üsule fəqh`i) ürətən oxul ortaya çıxar. Hədislərə vurqu vuran qum oxulunun əksinə, bağıdad imami oxulu,

hədislərə qoşulsuz bağlılığı rədd etdi, kəlamda və fiqh`də ağla təməl bir rol verdi. Burada, daha öncə Bağdadda nüfuzlu imami bəni novbəxt ailəsinin əbu səhl ismail kimi bir çox mənsubunun mötəzilə kəlamını imami öyrətiylə birləşdirməyə öncülük etdiyi xatırlanabilir.

Bağdaddakı «ağlıcı» imami oxulun ilk lideri, öz xocası ibn babuyənin ilkələrini eleşdirən, şeyx mofid və ya əsl adı ilə məhəmməd ibn məhəmməd harisi idi (ö. 413/1022).

Mofid bu yöntem dışında, mötəzilənin bir çox öyrətisini də bənimsədi; insanın özgür iradəsini savundu, qədəri inkar etdi və **təşbihi** rədd etdi. Ötə yandan Bağdad oxulunun tərəfdarları, imaminin təməl öyrətişi imamət ilə çatışan mötəzili öyrətilərində rədd etdilər. Bu üzdən müsəlman günahkarın qoşulsuz cəzalandırılmasına ilişkin mötəzili dogmayı çürüdərək, cəmətin günahkarlarının imamların şəfaətiylə cəzadan qurtulmalarına olanaq verdilər; ayrıca imamların xəsimlərini kafir deyə lənətlədilər və imamətin, peyğəmbərlik kimi, əqli bir zorunluluq olduğunu savundular.

Bağdad oxulunun baş yetkilisi və imami cəmətin başı olaraq şeyx mofidin yerini, öyrəncisi şərif mürtəza aləm-əlhüda(ö, 436/1044) aldı. Şərif mürtəza və kiçik qardaşı şərif rəzi (ö. 406/1015) müsəvi seydilərdəndi, yəni musa kazim`in torunuydu. Babaları əbu əhməd təhir musəvi dən sonra şərif rəzi ilə şərif mürtəza, Bağdadda bueyhiyələ peş peşə nəqiblik yaptılar. İki qardaş əbbasi sarayındada yüksək sayqı gördülər. Şərif rəzi, imam əli ibn Əbu talibə ətəf edilən və oniki imamcı şiilərcə quran və peyğəmbər hədislərindən sonra ən sayqıdəyər qutsal kitab sayılan bir məktub və vəz antolojişi olan nəhcülbəlağə ni (bəlağət yolu) hazırladılar.

Bu arada səlcuqlu türklər islam topraqlarının ortasında güclü bir yeni imparatorluğun təməllərini atmayı başarmışdı.

Əbbasi xəlifə əlqaim (ə.422-467/1031-1075) tuğrul`un sultan ünvanını onayladı. Sünnü səlcuqlu sultanı, əbbasilərin əfəndiləri olaraq şii bueyhi kralın yerini almışdı. Başlanğıcda səlcuqluların açıqladığı amaclarına rəğmən, fatimiləri yenəmədiyi kimi, aşırı nəzarı ismaililəri də dağlıq

qələlərindən sökəmədi. Ama bu dönəm onların orta asiyadan süriyə və anadoluya qədər uzanan imparatorluqlarında bulunan çeşitli ğulat imami cəməətlərin yaşamı çox zorlaşdı. Tuğrul'un zamanında vəziri əlkündüri, bütün iran topraqlarında mənbərlərdən ğulata lənə oxutdurdu. Ama daha sonra səlcuqlular düşmanlıqlarını oniki imamcı şiilərdən çox ismaililərə yönəltdi.

[Dəfətəri` kitablarında, ismailiyə qrupuna səmpatı ilə yaxlaşar və onların inhirafi və şiddət dolu hərəkətlrinə göz yumar. Necəki kitabında ismailiyə haqda bu bilgi ləri verər: «qum`da oniki imamcı şii bir aylədə dünyaya gələn və gəncliyində ismaililığə dönən həsən səbbah`ın bu başqaldırı üçün bir dizi qarışıq dinsəl-siyasal nədəni vardı. İsmaili bir şii olaraq, sünnü islamın yeni savvucuları olan və fatimilərin kökünü qazmayi amaçlayan səlcuqluların şii qarşıtı politikalarını xoş görməzdi. Həsən`in başqaldırısı eyni zamanda iran «ulusal» duqlularının bir ifadəsi idi də; fərqli toplumsal sınıflara mənsüb iranlılar, yabancı səlculu türklərin əgəmənliliyindən böyük rahatsızlıq duymaqdaydı. İranlı ismaililərin dinsəl dil olaraq ərəbcə yerinə farscayi kullanmalarının və dəstək görmələrinin nədəni bu olabilir .» [Qaynaq 72, s 169]

bu haqda, əlinizdəki kitabda 5. Bölüm (səfhə 200 də), ismailiyə bölməsində, əllamə təbatəbayi nin kitabı [qaynaq 95; islamda şiilik] bəzi nüktələrə işarə olmuşdur, onları təkrarlamağa gərək yoxdur, yalnız bir cümlə ilə yetinirik: bu qrup (yəni ismailiyə və qermətilər) o qədər qan tökdürlər ki ümum müsəlmanlar onlardan bezar oldular, və onların islam dan xaric olduqlarını elam etdilər.

Ayrıca bir sıra müvərrirlərin dediyinə görə bu qruplar xaçlı talançılarda yardım edirdilər və xaçlılarla savaş halında olan müsəlman türklərə hücum edirdilər, onların qanın töküldülər.]

Bu arada iran topraqlarının birçox yerində; yalnızca qum və rey`də deyil, xorasanın nişabur və tus kimi fərqli kəndlərində, bəlxdə, mavərünnəhrdə, səmərqənddə, orta [asiyada](#), kaşan, isfahan, savə, qəzvin, həmədan`da və

güneybatı irandakı xuzistanda da oniki imamcı şii cəmaətlər ortaya çıxmışdı. Qüzey iranın qıyı bölgəsində, özəlliklə təbəristanda (bu günkü mazəndəran) və gorgan`da da azınlıq oniki imamcı cəmatlər vardı. İrili ufaqlı pək çox kənddə, seyidlərin və imam torunlarının türbəlrinə **sofu** şiiylərin yapdığı bağışların yanısıra, bölgənin **əliyi** şəcərələrini də kontrol edən yerəl **əliyi** sözcülər varıydı. İranın hər tərəfinə yayılan seyid türbələri, muğul istilasından öncə oniki imamcı şiiyin iran dünyasının çoğuna yerləşdiyini göstərməkdədir. Bununla birlikdə oniki imamcı cəmaətlər qum xaric, yalnızca bir neçə kiçik kənddə çoxunluqdaydı; gənəl liklə sünnü qonşularından sonra kiçik bir azınlıq oluşturdular.

Sünnü fiqhın hənəfi oxuluna bağlı olan səlcuqlular şii büveyhilərin yerini alınca, ğulat, iran dışında da ciddi bir zərbə aldı. Ama muğullar güneybatı asiyaada əgəmənliliklərini qurunca onların durumu iyiləşdi. Xüsusən xacə nəsirəddin`in vizarətə yetirməsiylə şiiilər böyük güc qazandılar.

[Söylənildiyi kimi dəfətəri kitabında ümumilikdə fars **qövmünə** aid məzhəbi hərəkətlərə, kronoloji şəkildə işarə etdii üçün, o biri qövmələrin hərəkətlərini görməzlikdən gələr, bu hərəkətlər içində, çoxunluqla Azərbaycan türkləri böyük toplumsal hərəkətlərə səbəb olan hürufilik hərəkəti vardı.

Dəfətəri çox ötəri halda hürufilik hərəkətini iki cümlədə anlatar və onun özəlliklərini və təsirindən danışmaz və xüsusəndə onun dəyişim və dönüşüm cəhətlərini və nəsimi nin yazılarında olan etgilərini danışmaz, və yalnız sayılı aydın kəsirlər içində olan və çoxda toplumsal hərəkətlərə yansımayan nüqtəvi qrupundan danışar.

Hürufilik hərəkəti şii bir hərəkət olaraq fəzlullah nəimi tərəfindən h. 778 / m. 1377-ci ildə təbrizdə əlan olar və qısa müddətdə bütün Azərbaycan və ayrıca iranın digər bölgələrində yayılmağa başlar, onlar imamətə inandıqları üçün şii qruplar içində yer alar. Bir tərəfdəndə 11. İmamdan sonra olohiyə məfkurəsinə inandıqları üçün öndərtənriçi sayılaraq, ğaliyəçi qrup tanınırlar, ama hər halda onların ğaliyəçilikləri, ğulat`ın təkvini vilayətlərindən daha çox ğaliyəçi sayılamazdı, və xüsusəndə onlar

içində ğulat qrupunun əsas inancları olan, təhrif, mütəçilik, səb və lən və şiddət əsaslı fikirlər yox dərcədə idi. Ümumi olaraq onlar, 12. Öndərin, zühuruna, peyğəmbərdən nəql olan bir hədis əsasında inandıqları üçün, ğulat`dan ayrılırdılar. Bu fikir qısa dönmə keçmədən cəfəri qolunun əsas fikrinə çevrilər, və nəsimi özgürlükçü və fəlsəfi əsaslı dünya görüşünü, cəfəri məzhəbi adıyla divanında toplar, o bir şeirində belə deyər:

mən ol sadiqə kəlaməm, cəfəriyəm,

həqiqət söylərəm həq, heydəriyəm.

Məhəmməd mehdi çün həqqə höccətullah,

oları sevməyənlərdən bəriyəm.

Və bilirik ki həmin təfəkkür sonralar nadirşahın rəsmi halda xalq və dövlət məzhəbi elam edən cəfəri şii məzhəbində özünü göstərir.

Dinlə indi nütqü kim nə deyirəm ey din əri

sevmişəm can oə könüldən müstəfa və heydəri

gəzməzəm hər gəz cəhanda sərsəri yo sərsəri

cəfəriyəm, cəfəriyəm, cəfəri.

Bu haqda qaynaq 62 və 64 də bir sıra bilgilər verilmişdir. Nəsiminin hürufiliyə yaxlaşımı haqda həmin kitabda «4-8-5-özgürlükçü vəhdətə vücut»bölümündə, bilgi verilmişdir.]

-Səfəvilərdən ərkən modern zamana: oniki imamcı şiiiliyinin tarixsəl gəlişimində, 907/1501də iranda şii səfəvi xandanlığının qurulmasından onların dağılmasına qədər sürən dördüncü bir evərə saptanabilir. Muğul sonrası iran, dediyimiz kimi, siyasal olaraq parçalanmışdı; ama şii duyqular və əli soyuna sədaqət, özəlliklə çox sayda təriqət aracılığıyla yayılmağa dəvam etmişdi. Ağırqlı olaraq sünnü olan iranda şiiiliyin yayılmasında öncü rol oynayan təriqətlər arasında ən dolayısız rolu, şafei məzhəbindən bir sünnü olan şeyx səfi əddin in (ö. 735/1334) qurduğu səfəviyə təriqəti oynadı. Xandan, səfəvi devəlti qurulduqdan sonra, şeyx səfi əddin in atalarını yedədinici imam musa kazimə dayandıraraq **əliyi** bir şəcərə iddiasında bulundu.

Mərkəzi ərđəbil olan səfəvi təriqəti hızla bütün azərbaycana, doğu anadoluya və digər bölgələrə yayıldı, çeşitli türkmən əşirətlər üzərində güclü bir nüfuz qazandı. Şeyx səfi əddin yən dördüncü xələfi coneid`lə (ö. 864/1460) birlikdə təriqət militan bir devrimci hərəkətə dönüştü. Şeyx coneid, daha öncə şii ğulatın savunduğı tipdə aşırı dinsəl fikirlərlə birləşdirilən şii duyqular sərgiləyən ilk səfəvi mürşid idi. O əskəri səfərdə öldürüləncə oğlu şeyx heydər əskər moridəlrinə oniki imam anısına oniki dilimli qızıl başlıq geymələrini buyurdu; bu nədənlə daha sonra qızılbaş denildilər. Heydərin oğlu və xələfi sultan əli də 898/1493də savaşıda öldü. Hər halda bu dönəm güclü türkmən əşirtlər və yerəl tərəfdarlarca dəstəklənən sağlam bir əskəri örgütlənmə onların xidmətində varıydı.

Şiiliyin hər hansı bir qolu haqda çox az bilgisi olan qızılbaş türkmənlərin şiiliyinin aşırı özəllikləri, sultan əlinin kiçik qardaşı ismail, səfəvi təriqətinin mürşidi olunca daha açıq bir biçimdə görüldü. İsmail özünü qızılbaş türkmən müridlərinə gizli imamin, hətta bəklənən mehdi`nin təmsilcisi olaraq sundu və ilahilik iddiasında bulundu. İsmailin günümüzə ulaşan şeirləri, bu tür düşüncələrlə doludur. İsmail, qızılbaş qüvvətlərinin yardımıyla azərbaycanı ağqoyunlu xandanından aldı və 907/1501 yazında ağqoyunlu başkəndi təbrizə girdi. Özünü şah, və oniki imamcı şiiliyi, yeni qurulan səfəvi devəltinin rəsmi dini əlan etdi; böyləcə şii islam və şii alimlərin fəaliyyətləri üçün yeni bir dönəm başlatdı. [diqqət olunmalıdır dəftəri, şah əsmaəyl müridlərinə türkmən deyir, bunlar azərbaycan və irəranın digər türkləri olaraq türklərdilər, ümumen ariyancı yazarlar daxildə və ya xarıçdə olsun türklərə, türkmən deyə ayrımcılıq yaratma peşində dilər. C.]. şah ismail sonrakı on il içində bütün irəni kontrolu altına aldı və ərəb fətihlərindən bəri irəni ilk kəz «ulusal» bir devəlt halına gətirən xandanı, 1135/1722iə qədər yəntədi.

Səfəvəylər başlanğıcda aşırı, ekələkətik (seçməci) bir şiilik tipinə bağılydı; bu şiilik zaman içində dəyişərək, oniki imamcı imamiyə şiiliklə uyumlu halə gətirildi [ayrı deyışlə gətirilmək istəndi. C.]. Sünnü ağırlıqlı bir çevrədə məşruiyətini gərəkcələndirmək üçün şah ismaol (907-930/1501 -

1524) və xələfləri, atalarını imam musa kazimə dayandıran bir **əliyi** şəcərə uydurmanın dışında, gizli mehdiyi təmsil etmə iddiasında da bulundu, şiilik irana və səfəvi ölkəsinin təbəə sinə olduqca tədrici bir biçimdə dayatıldı. Başından etibarən səfəvilər, öz üstünlük lərinə dinsəl-syasal hər böyük meydan oxumayı ortadan qaldırmağa da çalışdı. Səfəvilərin bu basqıcı politikaları, xandanlarını iqtidara gətirən qızılbaş türkmənlərə belə yönəldi.

İrannın hənuz yerləşik bir oniki imamcı olma sınıfı bulunmadığı üçün səfəvilər, oniki imamcı ərəb ilim mərkəzlərindən, özəlliklə nəcəf, bəheyn və güney lobnandakı cəbəl amil dən ilahiyatçı və fəqh dəvət etmək zorunda qaldı. Bir dönəm şiilik cəbəl amilə yayılmışdı. Bu oniki imamcı ərəb üləmanın arasında ən başda gələn alim, cəbəl amil dəki **boqa** vadısında dünyaya gələn və mühəqqiqə sanı olaraq da tanınan şeyx əli kərəki amili idi (940/1534). İmami kəlamın, ictihad və təqlidi qəbul edən, güney lübnanda yayqın olan və daha sonra irana da yayılan hellə oxuluna bağlıydı.

[mühəqqiqə kərəki lübnanın kərəkə nuh kəndində dünyaya gələr (870/1466), adı əli və ləqəbi nurəddin idi. Kərəkdə əhməd səhyun və əli ibn hilal cəzayiri nin öyrəncisi olar. Sonralar dəmeşq, beyt ülmüqəddəs və ərəq və mısırdə bilim öyrənməyə və öyrətməyə məşğul olar və 916/1510 ilində şah ismailin dəvəti ilə irana gələr. Əlbətdə çaldran savaşı sonrası və şah ismailin dini məsələlərə ilgisizliyi səbəbiylə ərəğa qayıdar. Şah ismail dan sonra, şah təhmasbın ona əlaqə göstərməsiylə irana qayıdar və ona «şeyx ulislam» məqamı verilər. Əli, dini işlərdə açıq qoyularaq, təşəyyü məktəbinin yayılma işinə ciddiylə məşğul olar, o 940/1534 də nəcəf də dünyadan gedər, mühəqqiq kərəki və ya mühəqqiq sani dən sonra, şeyx bəhayi və məclisi kimi şəxslər «şeyx ulislam» məqamında yer alarlar ama heç biri o qədər qüdrət və nüfuza sahib olmazlar. Mühəqqiq sani dən iki oğlan və üç qız qalar, oğullarından şeyx əbdüləlli və şeyx həsən iranın müxtəlif şəhərlərində **şəri** dərsi verərlər, böyük qızı cəbəl amil də evlənər, onun oğlu seyid həsən hüseyini, ərədəbin şeyx ulislamı olar, bir qızı mir

şəmsəddin məhəmməd əstərabadi (damad) ilə evlənər, və onun hasili mirdamad olarki sədra'nın ustadlığın edər, əyan üşşia qaynağına görə mühəqqiq sanı'nın bir qızı da şəhid sanı'nın eşi olar.???

Mühəqqiq sani ni eyn halda vilayətə fəqh quramı nın da fikir adamı kimi verərlər: o deyər: «imamiyə fəqihlər və bilginləri ittifaq ediblərki fətva haqda came üşşərayit olan adil fəqih, ğeybət zamanı şii imamlarının nayibi məqamındadır və imamın gördüyü işləri görəbilər.»] qaynaq: (mərkəze təxəssüsi ülume hədis, hövzə haye elmiyə). (<http://ahadithona.ir/index.aspx>)

Şah 1. Təhmasb, şeyx kərəki ni «müctehidlərin sonuncusu» (xatəm əlmüctehidin), hətta «imamin vəkili» (nayibe imam) elan etdi və ölkəsində oniki imamcı şiiyin yayılmasına göz qulaq olmaqla görəvləndirdi. Əslində əlkərəki, ğeybəti sırasında imamın «gənəl vəkilliyi» fikrini gəlişdirmişdi. Bu fikrə görə oniki imamcı fəqhlər, özlərini gizli imam tərəfindən yetki ləndirilmiş sayabilir və imamın, cuma namazını qıldırmaq kimi bəzi işləvlərini onlara devr edəbilirlər. Şeyx əlkərəki, sünnü islamda uyqulandığı şəkliylə ölü bir müctehidə uymanın cəvazına qarşı çıxdı. Bu gəlişmələrlə birlikdə imami dinsəl yönətim, gizli onikinci imamın ğeybəti sırasında iyicə yerləşdi, əlkərəki, ərkən səfəvilərin xəlifə əbubəkr və ömərə lənə oxuma uyqulamasını da savundu. Kərəki nin dinsəl görüşlərinin böyük bölümü daha sonra imamiyə üləma tərəfindən savunoldu və kərəki nin daha öncəki fiqh mətnləri üzərinə yorumları, populər dinsəl eyitim kitabları halına gəldi. Səfəvi düşmanı sünnü **polemikçilər**, imamiyə üləma arasında kərəki ni özəlliklə hədəf aldı, onu dəruzi olmaqla ya da yeni bir din uydurmaqla suçladılar.

Xandanın ən böyük mənsubu və 1006/1598də isfahanı başkənd edən şah 1.əbas(ə. 995-1038/1587-1629) zamanında, səfəvilərin, ilahi otoritə ya da ğeybəti sırasında mehdiyi təmsil etmə iddiaları hızla sönərkən, qızılbaşlar irandakı etkilərini itirmiş və təriqətlər nərədəysə yox olmuşdu.

Səfəvi dönəmi şii imamiyə araşdırmalarında bir hərəkətlilik ortaya çıxaraq, «isfahan oxulu"na mənsub çox sayda oniki imamcı şii alimi önə

çıxar; modern dönmədə, korbin və s. H. Nəsər bunları ayrıntısıyla incələdi, həm ilahiyatçı həm filosof olan bu şii imamiyə alimlər, şii bir baxış açısı içində bir çox fəlsəfi, teolojik və **gnostik** gələnləri hikmətə ilahi (ilahi bilgəlik ya da teosofi) olaraq bilinən metafizik bir sentezdə özgün bir biçimdə bütünləşdirdilər.

«isfahan oxulu»nun qurucusu, babasına xatir daha çox «mir damad» olaraq tanınan seyid mir məhəmməd baqir əstrabadi`iydi (ö. 1040/1630). Onun atası mir şəmsəddin məhəmməd əstərabadi, nüfuzlü şeyx kərəkənin damaddı olduğu üçün damad adıyla tanınırdı və gorgan`ın sadatlarından sayılırdı.

Oniki imamcı bir ilahiyatçı, filozof və şair olan mir damad, eyni zamanda səfəvi başkəndi isfahanın şeyx ulisləmi idi. Ərəstucu və yeni-platoncu fəlsəfələrin farabi və ibn sinanın ortaya qoyduğu islami əqidələrlə, şeyx şəhab əddin söhrəvərdi nin işraqi (aydınlatmacı) gələnləylə və ibn ərəbi nin irfani-təsəvvüfi öyrətiləriylə bir alışımlı yansıdan gizəmci fəlsəfədən (məşay) yararlanan öz qarışıq metafizik sistemini üretti. Mir damad bütün bu gələnləri oniki imamcı şii öyrətilərlə harmanladı (qarışdırdı və birləşdirdi).

Bununla birlikdə «isfahan oxulu»nun ən önəmli təmsilçisi və səfəvi dönmənin öndə gələn teosofisti, mir damadın öyrəncisi, daha çox mulla sədra olaraq tanınan sədrəddin məhəmməd şirazi idi (ö. 1050/1640). Xocası kimi mulla sədra da ibn sina, söhrəvərdi və ibn ərəbi nin öyrətilərindən etkiləndi, quran, hədis və oniki imamcı imamiyə əqidələr haqda dərin bilgiyə sahibdi. Mulla sədra, şeyx bəhayi olaraq da tanınan, teosofik şiiyin «isfahan oxulu»nun kilid şəxsiyyətlərindən və çox yönlü bilgin şeyx bəhaəddin amoli dən [ö. 1030/1621] də dərslər aldı.

Sədra islami düşüncənin dörd böyük oxulunun, yəni kəlam teolojisi, məşay fəlsəfəsi, söhrəvərdinin işraqi fəlsəfəsi və irfani (**gnostik**) gələnlərin -özəlliklə ibn ərəbi`nin təsəvvüf- özünə aid bir sentezini üretti. Bu gələnlərin çeşitli yanlarını batini şii bir çərçivə içində yenidən formulə etdi və ortaya çıxan sentezə, aşqın bilgəlik ya da teosofi

anlamına gələn hikmətə mütəaliyə dedi. Ələsfar ulərbəə də [dörd yolculuq] açıqlanan bu bağdaşdırıcı sistemdə, həqiqət arayışında insan önündə bulunan üç yolu, yəni vəhy, ağıl (əqli isbat) və kəşif (sırrı ortaya çıxarma) yollarını uyumlaşdırmağa çalışdı. Fatimilər dönəmində iran topraqlarındakı ismaili dailərin gəlişdirdiyi «fəlsəfi ismaililiyin» fikri gələnəyinə bənzər biçimdə, fikir üretti.

Sədra, şirazda, isfahanda və qumda əbdürrəzzaq lahici (ö. 1072/1661) və mulla möhsün feyz kaşani (ö. 1091/1680) kimi öyrəncilər yetişdirdi.

Oniki imamcı üləma, özəlliklə fəqihlər (füqəha), səfəvi dövlətində gedərək güclənən bir dinsəl-siyasal rol oynadı. Otoritələri hızla zəifləyən daha sonrakı səfəvilər dönəmində bu eyilim, ən yüksək dinsəl məqamlara gələn və oniki imamcı teokrasinin nüfuzunu pekişdirən məhəmməd baqir məclisi (ö. 1111/1699) ilə birlikdə doruğuna ulaşıdı. İsfahanın şeyx ülislamı olaraq məclisi, son səfəvi hökəmdarı şah sultan 1. Hüseynin (ə. 1105-1135/1694-1722) tac qoyma törəninini yönətdi və «isfahan oxulu"nun o zamankı mənsubları da daxil, mütəsəvviflərə və filozoflara qarşı bir zülüm kampanyası başlatmasına izin verildi -oniki imamcı bir çox fəqihin arzusu, özəlliklə mütəsəvviflər və pupulər təriqətlər ağır zülüm gördü. Üləmanın son səfəvi hökəmdar üzərindəki aşırı etkisi, ona «mulla hüseyn» ləqəbini qazandırdı. Məclisi ən qapsamli imami hədis külliyyatı bəhar ulənvarı (ışıq dənizləri) də hazırladı. 1124/1712də şah sultan hüseyn, mullabaşı məqamını (oniki imamcı məqamının üst yönətimini) qurub mulla məhəmməd baqir xatun abadı yə əmant etdi.

Bu zaman, kəlam və fiqh in bəliirli qonularında öz içində anlaşımazlıqları dəvam edən şii üləma, daha kəskin bir biçimdə iki qarşıt kampa, dini qonularda hədislərə qarşı ağılın rolu qonusunda tutumlarını yansıdan və gənəlliklə üsuliyə və əxbariyə olaraq adlandırılan kamplara bölündü. Daha öncə də bəliirtildi ki kimi, imamiyə içində birbirinə qarşıt hədisçi və ağılcı axımlar başından bəri vardı; qum və bağdad oxulları da bunun ifadəsi idi. Kəleyni və ibn babuyə nin hədis dərleməliylə dəstəklənən hədisçi əxbəri qum oxulu başlanğıcdakı üstünlüyünü, bəveyhilər

dönəmində üç kilid şəxsi, şeyx mofid, şərif mürtəza və şeyx tayfə tusi nin sağlam bir təmələ oturduğu ağılcı üsuli bağdad oxulona qapdırdı; bağdad oxulu, fiqh üsulunda mötəzili teoloji ilkələri bənimsədi. Bu şəkildə, öncəliklə imamların hədisəlrinə (əxbar) yaslanan əxbarilərə qarşı üsulilər, kəlamın və fiqhın ilkələri (üsulları) qonusunda qurqusal (təsəvvüri) mühakiməyə izin verdilər. Daha sonra üsuli qrup, hellə oxulunun sistimləşdirdiyi şəkliylə ictihad və təqlid ilkələrini də bənimsədi. Nə var ki, 11./17. Yüzilin başında mulla məhəmməd əmin əstrabadi (ö. 1033/1624) fəvaid ülmədəniyə kitabında əxbari tutumu yenidən ələ almış və canlanıb, şii fiqhini ictihad və təqliddə kullanılan ağılcı fiqh üsullərinə görə deyil, hədis təməlində yenidən qurmaya çalışan əxbari oxulun qurucusu uomuşdu, məhəmməd əmin əstərabadi, üsulilərin və mühəqqiq kərəkî'nin ictihad yontəmini böyük xəter və təhlikə olaraq ortaya qoyurdu. Əstərabadi, yuxarıda sözü edilən büveyhi dönəminin üç imami aliminin bidətlərinə uyaraq, özəlliklə əllamə helliyə və ictihadda kullanılan fiqh üsullərinə saldırdı. O, hədislərdə dördlü bölümləmələr olaraq «səhih, həsən, müvəssəq, zəif» bölmələri, öncəl mühəddislərdə olmadığı üçün, batil bilir, və «kotobeərbəə»nin bütün hədislərini düzgün bilir.

Əslində əstərabadi bizzat ictihad düşüncəsinə saldırdı və üsuli müctehidləri din düşmanı olaraq damğaladı. Üsulilərə qarşı təməl qanıtı şuydu: imamların hədisləri [əxbar], quran'ın görünür, ləfzi anlamından, peyğəmbər hədislərindən və ağıldan öncə gəlir; çünkü imamlar, bu qaynaqların ilahi olaraq atanmış müfəssirləridir.

Əxbarı oxul iranda və ərəqın türbə kəndlərində nərədə isə iki yüzil boyunca, 12./18. Yüzilin ikinci yarısına qədər gəlişib gücləndi. Əstərabadinin əxbarı öyrətiləri, təsəvvüfə və fəlsəfəyə ilgi duyan irfani şii liyin təmsilcisi olan məhəmməd təqi məclisi (ö. 1070/1660) və mulla möhsün fize kaşani (ö. 1091/1680) kimi öndə gələn birçox imamiyə alim tərəfindən bənimsəndi. İmamlara ətf edilən və imami hədislərin «dörd kitabında bulunmayan güvənilir» hədislərdən [əxbar] oluşan böyük bir

dərləmə hazırlayan lübnanlı hürre amoli (ö. 1104/1693) də əxbəri hədisçiliyi savundu. hürre amoli ilə birlikdə əxbəri oxul, özəlliklə bəhreyn də ərəb şii üləma arasında da populərlik qazandı. Əxbəri öyrəti və əstrabadinin üsuli müctehidləri eleşdirisi iran, ərəq, lübnan və bəhreyn də malla abdullah səmahici bəhreyni (ö. 1135/1723) və yusif ibn əhməd bəhrani (ö. 1186/1773) kimi imamiyə alimlər tərəfindən bənimsəndi və yayıldı.

Bu arada iranın illərcə sürən bir siyasal istiqrarsızlıq və xandan dəyişikliklərinin damğasını vurduğu bir fətrət devrindən keçmişdi və bunun şiilik baxımından çeşitli sonucları oldu.

Sünnü əfğanlar 1135/1722də iranı istila etdi və səfəvilər bəlli bölgələrdə bir sürə daha tutunmalarına rəğmən, səfəvi əgəmənliliyinə felən son verdi, səfəvəylərin yığılışıyla iran imamiyə şiiliyi, kendisinə devəltədə rəqibsiz üstünlük verən xandanın qorumasını qayb etdi.

O kaotik qoşullarda nadir şah, başkəndi məşhəd olan afşarlar xandanını qurmağı başardı. Nadir şah (ə. 1148-1160/1751-1794) devərində imamiyə daha ciddi bir geriləmə yaşadı; çünkü nadir şah öncəl qızılbaş öyrətilrinə və azərbaycan və iran türklərinin inandığı məzhəbə inanırdı və cəbəl amil dən gələn alimlərcə ortaya çıxan nomsal hərəkətlərə qarşı idi. O bu məzhəbin adını cəfəri olduğuna vurqu vurdu və onu dövləti məzhəb kimi rəsmi elam etdi, qeyd olunmalıdır cəfəri məzhəbi nin adı, nəsimi nin şeirlərində də keçər, bu məzhəb daha çox iran türkləri içində bənimsə nirdi, ayrıca həm öncəsində və həm sonralar imamiyənin yayılmasına rəğmən, iran türkləri və xüsusən qızılbaş deyilən tayfa birliyi, bu növ şiiliyin üsullarına uymaqdaydılar, onlarda mütə və ya təhrif inanışı yoxuydu, nəsimi nin vəhdət vücuduna bənzər, özgürlükçü bir inancı bənimsəyirdilər, və indiki çağdada eylədir. Demək olar nadirşah zəmanında oniki imamcı nomsal hərəkət, rəsmi halda imamiyə və cəfəri adında iki qola ayrıldı. Bayatlyia görə, oniki imamcılarda, imamiyə qolunun tərsinə, cəfəri qolunda, səbb və lən, mütə, eşeysəl sapmalar, təhrif, və öndərtanricılıq bənimsənmişdi, ayrıca bu nomsal qol

hürufilikdən əsinlənərək, və peyğəmbərdən nəql olan hədisə dayanaraq, imam zəmanın, məhəmməd ibn abdullah adında, gələcəkdə anadan olduğuna və zühuruna inanırlar.

Nadir şahın nomsal hərəkəti, böyük ivmələrinə rəğmən, böyük tövtələr nəticəsində və xüsusən imamiyə və ayrıca dışsal qüvvələrin dəstəylə yenilgiyə uğratıldı. Nadrşahın öldürülməsindən qısa bir sürə sonra kərim xan zənd kiçik bir bölgədə hakimiyyətə gələr, az ömürlü zənd xandanının (1164-1209/1751-1794) kökünü də qacarlar qazar; bir türkəmən əşirtinə mənsub olan qacarlar, 1344/1925ə qədər iranı yönətəcəkdi. Daha çox imamiyə meyilli olan ağa məhəmməd xan (ə. 1193-121/1779-1797) qacar əgəmənliliyini iyicə yerləşdirdi. O sırada imamiyə üləma hər hansı bir xandan ya da dövlət dəstəgindən olduqca bağımsızlaşmışdı, o sırada məbədlərə zərər verməyən sünnü osmanlıların kontrolundə olan ərağın türbə kəndəlrinə ətəbata) sığınabilirdilər. Bu tür çalxantılı və istiqrarsız siyasal qoşullar altında oniki imamcı fiqhın əxbəri oxulu iran, əraq və bəzi ərəb ölkələrində son bir qısa canlanma dönəmi yaşadı.

Oniki imamcı şiliyin iranda olduqca yayqınlaşdığı 12./18. Yüzlün ikinci yarısında, üsuli öyrəti, dinsəl incləmələrini tamamladıqdan sonra kərblada qalan isfahanlı məhəmməd baqir behbəhani də (ö. 1208/1793) yeni bir savunucu boldu. Kitab əl-ictihad vələxbar və digər əsərlərində behbəhani ictihadı savundu və üsuli öyrətini yenidən ifadə etdi. Əraqda və iranda əxbarilərə qarşı savaşı başarıyla yönətdi, onlara «kafir» bilə dedi. Bir anlamda behbəhani, ondan sonra imamiyə ağırlıqlı olacaq üsuli oxulun canlandırıcısı sayılabilir. Əxbarilər, qonumlarını, iranda kiçik bir istisna xaric, imamiyə əgəmən fiqh oxulu olaraq ortaya çıxan üsulilərə qapdırdı. Bu durum, iranın qacar hökumdarları dönəmində imamiyə olmanın otoritəsində eşi görülməmiş bir güclənməyə və modern zamanda, ictihad və təqlidin imamiyə fiqh yapısının tam mərkəzinə yerləşdirilməsinə yol açdı. Əxbəri tutum qısa bir sürə, ikinci qacar hökumdarı fəthəli şah (ə. 1212-1250/1797-1834) dönəmində və mirza məhəmməd əmin əxbəri tərəfindən canlandırıldı; sonunda əraqa sürgün

edilən mirza məhəmməd əmin əxbəri, orada 1233/1818də üsuli bir qrup tərəfindən öldürüldü. Günümüzdə bilinən azınlıq əxbəri imamiyə cəmaətlər bəsrədə, xuzistan iyalətinin guneý batısında və bəhreyn`də bulunmaqdadır. [qaynaqlar: fərhad dəftəri, şii islam tarixi, bayatlığın kitabları, elmiə hövzəsinin saytları.]

[Dəfətəri, məzhəbi hərəkətlərdə, yalnız özünün aid olduğu qövmin hərəkətlərini görərək və onları şii hərəkətlərin bütününü kimi göstərmək istər və o biri qövmlərin mehvəri halda yürütdüyü məzhəbi hərəkətləri görməzdən gələr. Dəfətəri`nin kitabında xüsusən şii məzhəblərindən sayılan, ama daha çox Azərbaycan və anadolu türkləri içində yayqın olan və onların önəmlilərindən, başlıqlar halında aşağıda sıralanan hərəkətlər ya bir cümlə şəklində işarə olunmuş vəya unudulmuşdur:

-dəfətəri nin kitabı, bəktaş qrupu haqda ətraflı bilgi verməyərək bəzən qısa qısa yanlış və inhirafi bilgiler verər. Və onları ğaliyəçi qruplarla yan yana qoyar, halbuki onlar ortaya çıxış nuqtələri və inanışları cəhətində çox fərqlidilər.

-Dəfətəri, kitabında, fars qövmu içində yayqın olan ğulat məzhəbi nin yanlış yanlışlarına əsla işarə etmər, və bu hərəkəti islam aləminin əslı hərəkəti imiş kimi göstərməyə çalışır.

-Dəfətəri, ayrılıqçı hərəkətin özəllikəlrinə əsla işarə etmək istəmər və xüsusən onların əskiçilik (bastaçılıq) və ırqçı yönlərini və onun yanında islami məfkurələri, təhrifli və yalançı söyləm düzəltmələrlə sapdırmağa çalışmalar haqda bilgi vermər. Və xüsusən onların məcusi inanışlarla uyumlu olduqlarını ört basdır etməyə yönələr.

Dəfətəri, hürufi şii hərəkətinə işarə belə etməkdən qaçınar və yalnız bir neçə kəlamə ilə onların ğaliyəçi olduğunu işarə edər, halbuki onların ğaliə çilikləri, ğulatın təkvini vilayətlərindən daha çox ğaliyəçi sayılamazdı, və xəsüsəndə onlar içində, ğulat qrupunun məcusiyyət dən alaraq, əsas inancları olan, təhrif, mütəçilik və səb və lən və şiddət əsaslı fikirlər yox dərcədə idi.

-Demək olar, dəfəterinin tarix kitabı, eynən (tarixi zəfər qazanmış qövmlər yazar) deyimi əsasında, o tələş edir, tarix boyu nomsal hərəkətləri, yalnız ğulat hərəkəti imiş kimi göstərsin və o biri qövmlərin hərəkətlərini önəmsiz və çox kiçik kimi imiş göstərsin.

-Necəki ariyançı kəsirlər iran tarixini yazarkən, eləbil türklər bu ölkədə əsla yoxuymuş kimi davranarlar, həmin yöntəm və davranışı eynən dəfəteri nin kitabında görəbilirik. O kitabında türk qövmunu yabancımıyş kimi göstərməyə çalışır və xüsusən də yerli türklərin vücudu yoxuymuş kimi olduğunu göstərməyə çalışır.

-Dəfəteri qızılbaş tayfalarının ğulat hərəkətinə qarşı hərəkətlrinə bir qısa cümlə ilə işarə etməklə yetinər, halbuki araşdırma sahasında bu hərəkətlər səfəvi dönəminin məzhəbi hərəkətləri içində böyük önəmə sahibdir.

-Dəfəteri cəfəri şiiliyini görməzdən gələr və bu haqda tarixi, təhrif etməyə çalışır, halbuki bu hərəkəti analiz etmə dən məzhəbi hərəkətlər haqda tarix kitabı yazmaq, əfsanə uydurmaqdan başqa bir şey deyil.

-Dəfəterinin qızılbaşlar haqda dediyi bir söz, ğulat inancı və ğaliyəçiliyi haqdada keçərlidir, onun dedəyinə görə, «şiiliyin hər hansı bir qolu haqda çox az bilgisi olan qızılbaş türkmənlər, səfəvilərin, məzhəbə dayatdığı aşırı özəllikləri kökünə varmadan qəbul etmişlər.» Əlbətdə bu söz doğru olaraq, sonralar muğan qurultayında ortaya qoyulan ğulat qarşıtı hərəkətdə üzə çıxdı və əslində xalqın nə qədər bu təhriflərə qarşı olduğunu göstərdi. Bu mövzu eynən ğulat və fars qövmu haqdada keçərlidi. Əgər fars xalqı ğulatın bu qədər münhərif olduğunu və bu qədər məcusi qaydalarına uyduğunu bilərsə, şək yoxdurki çoxları ondan üz döndərlər.

-Bu haqda işarə olunmalıdır, Azərbaycan türklərinin və daha geniş halda şii türklərin çalışmaları məzhəbi hərəkətlər və onların tarixi haqda, yox dərcədədir, və burada Jean-Paul Sartre nin bir sözü yerində olacaqdır, o marksizm və onun təhlikələri haqda deyər: bu hərəkətin zərərlərini

taniyib önləmək üçün onların dərinliklərinə girib tanıyib və təcziyə təhlil etmək lazımdır. Bu mövzu eynən ğulat məzhəbi haqqada keçərlidir.

-Nomsal araşdırmalarda, tarix boyu Azərbaycan türkləri içində, digər gələnlər kimi, məzhəbi qayda qanunlarında, şifahi və sözlü olduğunu unutmaq lazımdır, necəki keçmiş türklər öz tarixlərini ətraflı şəkildə yazmamışlar və onların tarixlərini daha çox türklərin ədəbi kitablarından və özlərinin kitablarından öyrənirik, məzhəb və inanc haqqada bu durumu görürük, bu üzdən bu haqda daha çox ədəbiyyat da və ayrı deyişlə divan ədəbiyyatına və aşiq dastanlarına Diqqət etməmiz lazımdır. Bu haqda gustav lebon və rıçard rorti nin sözlərini xatırlatmaq lazımdır. Belə ki bir inanc ortaya çıxdığı nüqtədən, ayrı qövmin içinə girmək istərsə, müstəqim halda gedişi mümkün deyil, bəlkə o qövmin gələnk və görənəklərinə uyğun hala gələrək gedər, və ayrıca rorti`yə görə bu hərəkət, müstəqim şəkildə oraya gedəbilməz bəlkə xalq ədəbiyyat və incəsənət vasitəsiylə təhəqqəq tapar.]

Ortaqtanrıçı: (polytheist) müşrik, tanrıya ortaqtanıyan.

Ortaqtanrıçılıq: (polytheism) şirk, tanrıya ortaqtanıma inancı.

Öndərtanrılıq: (Leadership, King God)öndəri tanrı bilmə inancı. Müxtəlif qruplar və inanclar içində öndər səmbolu; şah, ovliya, imam, peyğəmbər və hətta qrup və tayfa və ya təriqət və cəmaat böyüyü olabilir . Bu kəlmə təküini vilayət inancı üçün də işlənilir, bu inancda olanlara görə tanrının qüdrəti və gücü özəl şəxslərdə və məsələn imam və ya övliyaya müntəqil olaraq, bu şəxslər dünyaya hakim olarlar və onu yönətlər, və eyn halda tanrı qədər gücə sahib olarlar, məsələn ğulat-e şianin inancına görə imam zaman beylə gücə malikdir və bütün insanların nameye əmalı ona gedər və o bütün insanların bütün işlərindən xəbəri vardır. (Fa: şah xodayi).

Öyrəti: (doctrine), görüş, dünya görüşü. (fa:amuzə).

Öznə və nəsnə: (subject, object) öznə, idrak edən və bilgi alan anlamındadır və nəsnə, idrak hasilinə deyilir, yəni zəhn də hazır olan və

etibar tapan məlum üçün söylənilir. İslami fəlsəfədə, bəzən bunlara «dal və mədlul» deyilir. Bu sözcüklər ingilizcə süjə (subject) və objə (object) kəlaməlrinə müadil olaraq farsçada çoxlu kəlamərlə müadil tutular və möhtəmilən ən düşünülür müadillər «fail-e şınasa» və «müzüə şənasayı/ mütəəlliq şənasayı» kəlaməlrədir.

Əlbətdə öznə və nəsnə, yalnız «bilgi alma» (farsca: şənasəndegi» anlamında deyil, məsələn «yalan danışma» edimində, yalan danışan öznə və yalan danışma işi nəsnə və objə sayılır. Və ya hünəri yaradıcılıqda, nəqqaş öznə və nəqqaşlıq tablası nəsnə dir.

Nəsnəl/ objective, və özənl/ subjective kəlamələri, «əyni, zehni» tərcümə olsada çox dəqiq deyil. Bu sözcüklər qəziyələr (fa: güzərə) üçün də işlənir. Onların sidq və kizbi, insanların ehsasat və duyqularından müstəqil halda hamıca, təst oluna bilsə o qəziyə nəsnəl və əgər yalnız əşxasın duyularıyla bağlantılı olsa, o qəziyə öznəl olar. Məsələn, «əhmədin boyu 1.7 sant dır» cümləsi nəsnəl, ama «əhməd həsəndən daha çox istəməlidir» cümləsi öznəldir çünki əfradın yalnız şəxsi hislərinə bağlıdır.

Polemik: fikir savaşı, inanc tartışması və zidləşmə; siyasi ədəbi və elmi mözularda cədəl etmə və sözlə çırpışma, polemik

Sapma: inhirafi. Sapiş: inhiraf. Sapiq: münhərif, inhiraf tapmış. (Declination)

Sevgi: eşq. Sevgili: məşuq. Sevən: aşiq. Sevgililik/sevgiyana: aşiqanə, (beloved)

Səbəbiyyət (causation سببیت), illiyət(causality علیت): fiqh və fəlsəfədə bu iki sözcük fərqli anlamları vardır. (ümumilikdə səbəbiyyət, bir olayın dış şərtlərinə və illiyət o olayın iç şərtlərinə deyilir). İlliyət: iki olay birbirinə nisbət illət və məlul olarsa, onların arasında olan bağlantıya illiyət deyilər. Səbəbiyyət: fiqh və hüquq sahasında, səbəb bir olayın ittifaq düşməsində dolayılı təsir qoyana deyər, bir şey olayın hadis olmasında dolayısız təsiri olarsa ona illət deyilər. Məsələn biri yoldaşın dənizə aparıb, o şəxz üzmək yaxşı başarmırsa və dənizə girib buğularsa, burad ilk şəxs səbəb və ikinci şəxsin üzmək başarmaması illət sayılar.

Sənxi: tür. Növ. (sənxiyət: türdəşlik). (Type سنخ)

Soq: (area صُغ) lüğətcə, nahiyyə və məntəqə və bölgə anlamındadır, vaxti deyilir: «bütün təmsillər, nəfs zatının soqunda ortaya çıxar, yəni zat bölgəsində düzələr.»

Sovər-e mürtəsimə: (Portrayal forms صُور مُرْتَسِمَة) rəsm olunmuş surətlər, nəqəş olunmuş surətlər, tanrı zatında, və ya insan zehmində nəqş bağlanmış surətlər. Fəlsəfə də daha çox aləmə mosol üçün işlənər.

Söhrəvərdi və əsərləri: (sohreverdi) söhrəvərdi(m.1154-1191) ömrünün azlığına rəğmən hududən 50 kitab yazır, kitabları ümumən ərəbcə olaraq, əzaciq farsca və mətənlərin içində bir sıra ərəbcə və farsca şeirlər yazır, ayrıca bir qəttə türkcə şeirdə ondan nəql olubdur.

Təlvihat, müqavimat, mütərihat (məşai sayağı), hikmət ülişraq, onun əsl kitablarından sayılar, və həyakil ənnur, ələvah ülemariyyə risalələri ərəbcə və farscadır və ayrıca «əlvəridat və əltəqdisat, pərtöv namə, fi ətiqad əlhükəma, əlləməhat, yəzdənşinaxt və bustan əqlub» risalələri vardır (əlbətdə son iki risalə eyn ülqozat həmədəni və seyid şərif corcaniyyə də nisbət verilər). Əql-e sorx, avaz pər-e cəbrəil, əlgərb əlgərbiyyə, lüğət-e muran, risalə fi halət üttufuliyyə, bir gün sufi cəmaətlə, rəsələ fi merac, səfir-e simorğ, risalə ləri farscadır.

Söyülmək: söyüş verilmək, yaman deyilmək, həcv olunmaq.

Surət növiyyə: (species form صُورَتِ نَوْعِيَّة) müxtəlif ənva və əcsam da olan əmr və cövhərə deyilir və onlarda növiyyət mənşəi dir, və cisimlər onunla təkmil hala gəlirlər.

Surət: (form صُورَت) biçim. form əşyanın bir-birinə nisbət imtiyaz səbəblərinə əşya surəti deyilər, və əşyanın feliyyətində səbəb olana surət deyilir.

Şərq bilimcisi: şərq şənas. (Orientalist).

Tanrının vücut və mahiyyəti: «mahiyətlərin çıxış yerləri kəsərət ə yönəlikdir, mütəfavüt və mütəbayın mahiyətlər birlik və vəhdət yaradabilməzlər; bucür dəlillərə dayanaraq, bəzi hükəmalar, tanrının mahiyyətinin olmadığını önə sürərlər. Və deyərlər əgər mahiyyət əsil

olsaydı, tanrının mahiyyəti olardı. Buna rəğmən bəzi rəvayətlərə görə «allah» tanrının, zat ismidir və digər əsmalar onun sifət ismləridir, bu yorumlar və təbirlər, tanrının zat və mahiyyətinin olduğuna işarət edər, əlbətdə diqqət olunmalıdır ki tanrı lahəd olduğu üçün, mahiyyəti heçkəsə düşünülə məz və idrak olunamaz. [bax isaləte vücut bölümünə]

Təcəlli: (manifestation تجلى) həqayiqin, ğeyb nurları vasitəsiylə, safiyə və pak qəlblərə ənkşafından ibarətdir.

Təcəssüm-e əmal: (embodiment of deeds تجسم أعمال) nomsal məsələlərdən olaraq, axirətin ləzzət və ələmi, qəbər əzabı, hesab və mızan haqda inanc lardan oluşur. [qaynaq 57;]

Təcrid: (abstraction تجريد) təcrid yəni bir şeydən soyutlanmaq. Dünyadan əlayiqini kəsmək, maddi və zahiri yaşayışı boşlamaq.

Təəllüq: (belonging تعلق) iki şeyin birbirinə bağlılığına təəllüq deyilir.

Təəyyün: (determination تعين) təəyyün yəni eyn də təqdir etmək, eyn və nəsnəl bir şey üçün qərar vermək və bəirləmək, fəlsəfi cəhətdən təəyyün, təşəxxüs sözüylə mütəradifdir. Sədra deyər: təəyyün təşəxxüs dən fərqli dir, təəyyün nisbi əmr olaraq, təşəxxüs nisbi deyil, və şeyin hoviyyəti və vücut nəhvəsi və necəliyidir.

Təkafö: (equivalent تكافؤ) müadil qüvvə və gücə sahib olanlar, aralarında bərabərlik, təvzün, təadül, və təsavi olan şeylər. Təkafö ədəlləsi 3-4h./ 9-10m. Yüzillərdə, müxtəlif mütəkəllimlərin, müvafiq və müxalif inanclarının, eyni dərəcədə mötəbər və etibarlı olmağı üçün işlənərdi. Və əslində bir inanca və ya bir məzhəbə üstünlük tanımaq üçün yararlanılırdı.

Təkafö, həndəsə bilimində, iki şəklin birbirinə mütabiq olmadan, bərabər və eşit məsahət və həcmə sahib olduğu mənasındadı, məsələn məsahətləri bərabər olan bir mürəbbə və bir müstətil.

Təkvin: maddə və müddət əsasında şeyən icadına təkvin deyilir. Məsələn məvalid və mürəkkəb ünsürlər. (Creation تكوين)

Təkvini yönətim və ya təkvini vilayət: (genetic guardianship) evrəni yaratmaq və onu yönətmək və ona mühat olmaq. Bir növ ğaliyə məzhəbi

inanc olaraq, bu yönətimin tanrı tərəfindən bəzilrinə verildiyinə inanarlar.

Təməl: (foundation) əsas, məbna.

Təməllik: (genuineness being) isalət, məsələn: vücud isaləti, tarix isaləti: tarix təməlliyi, tarixsovculuq (fa: isalət tarix).

Tənasox: (transmigration, metempsychosis تَنَاسُخ) izalə və ibtal mənasındadır, bir məktubdan digər məktuba intiqal etmə mənasında gəlibdir, və nasx bu sözdəndir, ayrıca insan nüfusunun digər cisimlərə və bədənlərə intiqalına tənasüx deyilər. (bax: ۱۳-3-cismani məad)

Tərcih-e bilamürəccəh: (causeless preference تَرْجِيحٌ بِالْمُرَجَّحِ) «tərcih», bir sıra imtiyazlar əsasında, iki şey arasında, bir şeyə rüchan, üstünlük vermək mənasındadır; «bilamürəccəh»; bir illət və nədən olmadan bir şeyi tərcih vermək anlamındadır.

Fəlsəfədə vəqti deyilir «mürəccəhsiz tərcih məhaldır/ (tərcih-e bila mürəccəh mahaldır)», yəni nədən və illət olmadan bir şey vücuda gəlib və ya ədəmə doğru getməz. Yəni hər şe üçün vücud və ya ədəm məsələsi bərabərdir məgər bir nədən olmuş olsun.

Əlbətdə fiqh də bu mövzu fərqlidir, vəqti bir hökm vermək üçün, mənfi və müsbət iki mütəariz dəlil dən biri üstün olarsa müqəddəm sayılar, ama dəlillər eşit halda olsalar, hökm vermək üçün biri tərcih verilsə, bu tərcih mürəccəhsiz sayılar. Və bucür seçimə tərcihe bilamürəccəh seçim deyilər.

Tərkibe ittihadi: (union combination تَرْكِيْبٌ اِتِّحَادِي) bir tərkib növü olaraq, orada əzanın heç biri müstəqil vücuda sahib deyillər, hamısı vahid vücudu təşkil verərlər, məsələn növ, cins və fəsl dən ittihadi tərkib təşkil verərlər [qaynaq 57;]

Təşəxxüs: (individuation تَشَخُّص) sədra deyər: təşəxxüs odurki şey onunla tanınır və mütəşəxxis olaraq, kolli mahiyəti yoxdurki zaid təşəxxüsə ehtiyacı olsun. Çünki onda təsəlsül lazim olar.

Təşərii yönətim vəya təşərii vilayət: (religious guardianship) evrəni yönətmək və ona mühat olmaq üçün yasa və qanunlar vəz etmək və

ortaya qoymaq. . Bir növ ǧaliyə məzhəbi inanc olaraq, bu yönətimin tanrı tərəfindən bəzilrinə verildiyinə inanarlar.

Təşkil: (gradation تشكیک) hikmət aləmində təşkil, silsilə məratib anlamındadır, guya təşkilli şeylərdə, kəmmiyət lahzından müxtəlif məratib olsada, keyfiyyətə eynidilər. Təşkil lüğətcə quşqu və şək anlamındadır, və vücut haqqında işlənər, beləki vücut və ya varoluş tək bir ləfz olaraq, onun halətlərində təqəddüm və təəxxür, oləviyyət və ya oləviyyətsizlik mətrəh olanda bir növ quşqu və şək yaradır, bu haqda təşkil işlənər.

Aydın şəkildə ilk kəz ibn sina təşkil haqda danışar, o deyər: «vücudun şiddət və zəfi, və ya azalması və naqisliyi yoxdur, yalnız üç hökmlə fərqlənir, təqəddüm və təəxxür, ehtiyac və ehtiyacsızlıq, vücut və imkan. Məsələn təqəddüm və təəxxürdə, vücut ilkə illətə aid olaraq, sonra məlula aid olur. Ayrıca illət, məlula ehtiyacı yoxdur, illət vacib ülvücüb, və məlul zətən mümkün ülvüçüddür.» [qaynaq: ibn sina, ilahiyat şəfa].

Söhrəvərdi, təşkiki, kəmal və nəqs anlamında işlədir, və onun nəzərində ənvar, müxtəlif mövcudlarda, zətən və mahiyətən eynidir, ama kəmal və nəqslə fərqlənir, məsələn iki, uzun və qısa xətt, mahiyətdə fərqləri yoxdur, ama fərqli olduqları aydındır, uzun xətt, qısa xəttə müştəmdir və əlbətdə bir sıra izafatla, (vəya 100 vat lamp və ya işıq mənbəi, 1 dən 99 dərcəyə qədər işıq verə bilər, ama 100 vat işıq qaynağı, bütün o birilərə müştəmdir, və əlbətdə bir sıra izafatla). Yəni, vacib, mümkünatın, bütün kəmalatına müştəmdir, və əlbətdə bir sıra izafatla.

Bu əsasda bütün yaratıqlar haqda təşkilə vücuti ortaya çıxar və yalnız vacib ülvüçüddürki bütün yaratıqlara əhatəsi var və onlara müştəmdir (onları qapsamı altına alır). Təşkil, amm və xass-a bölünür. [təşkil-dər-fəlsəfə-islamı <https://hawzah.Net/fa/article/view/>].

Bu növ təsəvvür və düşüncə gərçəkliklə uymamaqdadır, yəni bütün bu işarə olunan yaratıqlar həm kəmmiyətə və həm keyfiyyətə fərqlidir və onlar haqda beylə bir təşkil mövcud deyil, bu haqda baxın: 8-2-xassi təşkil haqda örnəklər.

Tövsif və təbyin: bilimsəl mərifət və bilik dən söz gedəndə iki növ mərifət ortaya çıxar biri nəlik biligi (knowing that), və digəri niyəlik biligi (knowing why). İlki, tövsifi və ikincisi təbyini bilik adlanır. Məsələn yerin günəş ətrafına dolanması haqda, bu fırlanmanın müşəxxəsəti və xüsusiyyəti haqda bilgi (justification), tövsifi, ama niyə fırlanır? (explanation) haqda bilgi təbyini bilikdir. Tövsif bilməyə yönəlik bilgidir (knowing) və təbyin anlamağa yönəlik bilgidir (understanding (توصيف و تبیین)). [qaynaq: <http://pajoohe.ir/>]

Tövzihi və tövsif fərqi: (illustration and description) tövzihi və tövsif fərqlidir. Məsələn «duvar daşdandır» bir tövzihi və tanıtımdır (tərifdir və cənsə və növa işarə edir), ama «duvar ucadır» qəziyyəsi müqayisəvi tövsif və açıqlamadır.

Tuliyə və ərziyə ağıllar (uqul tuliyə və ərziyə) (عقول طوليه و عرضيه)

Əflatun, işraqilər və malla sədra belə inanırlar, fəal ağıl (tuliyə ağılların ən sonuncusu), dünyanın mövcudları qədər çoxlu ağıllar inşa edərlər, bunlar arasında nədən sonuc bağlantısı (illi və məluli rabitəsi) yoxdur, bu səbəblə onlara ərziyə ağıllar (uqul ərziyə) deyilir, fəlsəfədə «tuli rabitə», nədən-sonuc rabitəsi mənasındadır. Əflatun fəlsəfəsində, ərziyə ağıllar, «mosol», və ya «müəllqə mosol», və ya idealar adlanır, işraqi fəlsəfədə, «ərbab-e ənvə», «ənvər qahirə», ya «müdəbbir uqul, müdəbbir mələik» deyilər.

Əflatunçuların «ərziyə ağıllar bütün mövcudları yaradır» sözünün qarşılığında, məsailərə görə mövcudlar müstəqimən fəal ağıl tərəfindən yaranılırlar. Əllamə təbatəbaiyə görə ərziyə ağıllara inananların bürhanları yetərli deyildir, və belə buyurur: nə iradə vardırki fəal ağıl, misali mövcudları (bərzəxi mövcudları) yaradsın və onlarda, kəsərat də görünən, yəni varlıqda olan mövcudları yaratsınlar. [qaynaq: nəhayət ülhikmə, əllamə təbatəbayi, mərhələ 12, fəsl 20 və bədayət ühikmə, mərhələ 12, fəsl 12 və 13 və əsfarərbə c 9, s 249).

(Uqul ərziyə: latitudinal intelligence. uqul tuliyə: longitudinal intelligence. uqul müfariqə: intellect. Alə-em uqul: world of pure intelligences)

Türüm: (emanation) südur. Tanrıdan yayılan və təcəlli olanlara südur vəya türüm deyilir.

Ulusçuluq: türkçülük müadili olaraq işlənilir. Türkism, nationalism

Umut: (hope) umut: umma, güvən duyqusu, bir inamdan doğan iç arxayınlıq. Bu sözcük divan lüğət və, dədə qorqud, və səhah üləcəm də (dehuda sözlüyündə əvnidən sözü umud bağlamaq mənasında gəlibdir (fa:omid)

Ürünsəl: (productive) toliidi, tilid və ürünlə ilgili.

Vəhdəte şəxsi vücud (özəl vücud birliyi وحدت شخصی وجود): (the unity of the existence person). və vəhdəte vücud (varlıqda birlik) (existence unity, pantheism).

Sədranın «vəhdəte şəxsi vücud» (özəl vücud birliyi) teorisi, əslində «vəhdəte vücud» (varlıqda birlik) teorisinə qarşı bir teoridir. Sədra varlıqda birlik teorisini gərçəkci görərək ona qarşı, idealisti teorisini ortaya qoyar.

«vəhdəte şəxsi vücud» teorisi, daha öncələr mətrəh olan «vəhdəte şühud» teorisilə eyni sayaqdadır, bu teori əsasında, tanrıdan başqa heç bir şey yoxdur, bütün yaratıqlar həttə vücade rabit (bağlac)da deyil, onlar yalnız tanrının ifazələrinin görünümləridir, onlar dalğalar kimi görünümlərdir, və əsliyətləri yoxdur və yenədə sədra yorumcuları nın dəyişilə (misal olaraq) yalnız günəş vardır və digər yaratıqlar onun işıqlarından başqa şey deyildir, onlara vücud, qail olabilmərik, onlar yalnız görünümlərdilər.

Buna müqabil «gərçəkci vəhdəte vücud» teorisi gərçək dünyanın teorisidir, və realisti bir teori sayılır, tanrı və yaratıqlar birlikdə bu dünyanı təşkil verirlər, tanrı dünyanın əsl ünsürüdür və hərəkətin qaynağıdır və o olmadan dünyanın varoluşu təsəvvür olunamaz.

Vəhdəte şühud : sezsizəl birlik və ya sezgide birlik və ya görünüm birliyi. (Uuity of vision وحدت شهود)

Vəhdəte vücud: varlıqda birlik. (Existence unity, unity of existence وحدت وجود)

Vücut isaləti: isaləte vücut; vücut təməlli; vücutçuluq (existism اصالت وجود):

Vücutçuluqla, varoluşçuluq (egzistansiyalizm), birbirindən fərqli görüşlərdilər.

Vücutçuluq dan mənzur yalnız vacib ülvüçüddür, egzistansiyalizmdə eyni vücutdan söz getmir, ayrıca vəhdətə vücut teorisində olan vücutdanda söz getəmir, vücutçuluq, yeni platonçuların teorisini kimi yalnız südur və təşəün-ə dayanan bir görüşdür.

Vücut və ya varoluş: (existence). vücut və ya varoluş, varoluşçu fəlsəfələrdə, varlıqlar və yarıqlardan, yəni «ma hovə=ما هو: nədir o?» cavabında söylə nən mövcud və yaratıqdan fərqlidir. Və daima dəyişim halında olan və durmadan yaranış halında olan fəilliyətə və edimsəlliyə deyilir.

Sədranın nəzərində, vücut və varoluş, təcridi və soyutlanmış qavram olaraq, hər şeyə gərçəklik verəndir, əlbətdə tərlü əşya üzərində olan bu etgi, nurun şiddət və zəfi kimi, müxtəlif dərcələrdə dir. Və əşya bu vasitəliklə zühura yetirirlər.

Haydgerə görə ,batı dünyası, ərəstudan indiyə qədər, həmişə mövcud və yaratıqlardan (existent) və ya haydgerin tərminicə (das seinde)dan, danışardılar, halbuki, mətafizikin, əsli qonusu, varoluş/vücut (existece) və onun dəyişiyə dazain (das sein) dir. Guya sədra`nın sözüylə bu söz örtüşməkdədir. [qaynaq:doktor seyid hüseyin nəşər, tarix fəlsəfə islami s196).

Vücutə rabit və müstəqil: (copulative existence and independent وجود المرحلة الثانية في) .əllamə təbatəbayi nəhayət ulhikmə, kitabında (الرابط والمستقل و الرابط) bölmündə, mövcudu iki qismə bölər.

1-vücutu özündə olan mövcud, bu mövcudu, müstəqil vücut, məhmuli və ya nəfsi adlandırırıq.

2-vücutu qeyrdə olan mövcud, bu mövcudu, vücutə rabit ya hərfi (bağlac), adlandırırıq.

Yazın: ədəbiyyat. (Literature)

Zat və ərəz: (essence, Accident ذات و عَرَض) külli varlığın həqiqətinə yəni özək və mahiyətinə dəlalət edən mənadır. Əbulbərəkət bəğdadi'yə görə zat elə bir xüsusiyyətdir ki öncə onu qavrarıq, sonra da onun bəlli etdiyi varlığı zehnimizdə canlandıracaq olursaq adətə ikisi (yəni zat və varlığın özü) özdəşləşir və varlığı bu xüsusiyyət dən soyutlamamız mümkün olmaz; əksinə, zətin yox fərz edilməsi durumunda varlıq da yox sayılmış olur. Məsələn «canlı» və «insan» və ya «şəkil» və «uçğan» arasındakı ilişəki belədir. Gərçəkdəndə insanın canlı olmadığı düşünüləcək olursa insan deyər bir varlıqdan söz etmək mümkün olmaz.

[diqqət olunmalıdır zat əski filsuflarca bir varlıq və yaratığın, dəyişməz və sabit ünsürü təriflənsədə, indilikdə daha çox, zehinsəl bir qavram olaraq bir varlıq növü üçün, təriflənən dəyişməz xüsusiyyətlərə işarə edər, məsələn natiqliq, insan növünün olmazsa olmaz zati xüsusiyyətidir çünki biz bu xüsusiyyəti insan üçün və onu tanımaq üçün özümüz tərifləyirik və ya canlılıq da bu növün zati xüsusiyyəti olaraq təriflənir, bu xüsusiyyətlər və ya digər təriflədiyimiz xüsusiyyətlər olmadan o növ təsəvvür ediləməz.]

-Ərəz: (Accident), (ilinək) ərəz zat'ın tərsinədir, yəni ərəz olan xüsusiyyət hər zaman var olmayabilir. Məsələn «gülmək» insanda bir növ ərəzi xüsusiyyət dir, çünki insan bəzən gülər, çox zamanda gülməz.

--Zati və ərəzi küllilər: Məntiqçilər zati olan xüsusiyyət və ya anlamları «müqəvvim» (constitutif), və varlığın özəyini oluşturan; ərəzi olanı isə «qeyr müqəvvim» adlandırmışlar və sonucda, zati külliləri və ərəzi küllilər, şəklində iki ana başlıq altında incləmişlərdir.

--A) zati küllilər: cins, növ və fəsl, şəklində üçə ayrılır.

-Cins: (gender) porphyrios'a görə cins, altında növlərin sıralandığı şeydir. Qaplam açısından cins, növlər deyilən topluluğu şümuluna alan bir varlıqlar qrupudur. İçəlm açısından cins bir vəsflər yığındır. Ərəstu'nun tərfi də içəlm açısndandır: cins, bir çox növdə müştərək olan və cövhər kategorisində bu bir çox növa yüklənəbilən şeydir. İslam məntiqçilərinə görə zati qavramı, ortağ nitəlikli varlıq türələri olmaları etibariylə varlıqlar haqqında sorulan «nədir?» sorusunun cavabı olabilir və bu cavab bizə

beş küllinin ilki olan cinsi verir. Məsələn «insan, at, ceyəlan nədir?» sorusuna verilən «canlıdır» cavabındakı «canlı» qavramı cinsi ifadə edər. cins, gerçəklikləri baxımından fərqli və çox sayda olan şeylər haqqında kullanılan küllidir.

-Növ (tür): (species) porphyrios'un açıqlamasına görə cinsin altında, ona bağlı olan külliyyə növ deyilir. Məsələn cins olaraq «canlı» qavramını aldığımızda «insan» bunun bir növüdür [və ya at bunun bir növüdür]. Başqa bir tərifi görə növ, cinsin altında sıralanan və cinsin özək baxımından ona yükləndiyi şeydir. İslam məntiqçilrinə görə zati olan bir qavram, sayıları baxımından çeşitli, fəqət eyni gerçəkliyə sahib olan şeylər haqqında sorulan «öz zati və özəyi etibarıyla nədir?» sorusunun cavabını verirsə bu cavab «növ»u göstərir. Məsələn «əli, ayşə və bənzərləri. Nədir?» sorusunun cavabı olan «insan» növüdür.

[əflatunun metafizikində növ qavramı, əsasən «idea» və ya «form» anlamına gələn idos (eidos); bəzən «cins» mənasında işlənən genus (genos), terimiylə qarşılanmışdır. Bu fəlsəfədə türələr, idealar olaraq ontoloji bir gerçəkliyə sahibdilər, bu görüşə ərastu qarşı çıxar, onların yerinə surət (eidos) qoyar və onları əql edilir mahiyyət olduğunu iləri sürər]. [qaynaq 121; mulf:ilhan küotlüəər (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nevi--mantik>)]

-Fəsl (ayırıcı özəllik): (difference) porphyrios, fəsl, «bir varlığı başqa bir varlıqdan ayıran şeydir» şəklində tərif edər. Ancaq bu ayırıcı durum varlıqda gəlib keçici də olubilir. Bu səbəblə onun tam tərfi şöylədir: fəsl, bir varlığı başqa varlıqlardan ayıran və o varlıqda sürəkli olaraq bulunan xüsusiyyətdir. İslam məntiqçiləri isə fəsl bir şeyi cins baxımından ortaq olduğu başqa şeydən ayıran zati xüsusiyyət deyə tərif etmişlərdir. Məsələn ağıl, insanı öteki canlılardan ayıran zati bir xüsusiyyət olması dolayısıyla onun fəslidir .

--B) ərazi küllilər, xassə ərazi (ərəze xassə), və amm ərazi, ikiyə ayrılır.

-Xassə əraz: (property accident) islam məntiqçiləri porphyrios'un xassə ilə ilgili dörd tərifindən sonuncusu üzərində durmuşlar. Buna görə xassə

bir növün mahiyyətinə, özək inə daxil olmayan fəqət sadəcə o növa xas olan sifətlərdir. Məsələn insan «gülən varlıqdır» şəklində təriflənirsə də bu külli qavram insanın mahiyyətinin dışındadır. Çünkü insan hər zaman gülməz. Yenə də gülmə sadəcə insana özgülü bir xassə dir. Eyni şəkildə üçgənin iç açılarınin toplamının iki dik açıya eşit olması da üçgənin xassəsidir. İnsanın və üçgənin bu xassələri növlarına həm eşitdir həm də onlardan ayrılamaz. Fəqət kitabət də insanın xassəsi olduğu halda insan növundan ayrılabilir və ona eşit deyildir, hətta daha özəldir. Yəni gülmə xassəsi bütün insanlara şamil olduğu halda kitabt xassəsinə sahib olanlar onların sadəcə bir qismidir.

-ammə Ərəz: (Common accident) çeşitli növları qapsayan, ancaq varlığı hər durumda tərifləyəməyən anlamlardır. Məsələn «hərəkət», varlığı hər durumda tərifləmədiyi yəni varlıq hər zaman hərəkət halında olmadığı üçün ərəzdır; insan, at, quş və bənzər növlara şamil olduğu üçündə ammdır. [əlbətdə burada hərəkət yerimək mənasındadır, fəlsəfi anlamda olan dəyişim mənasında deyil].

Zi vəz və qeyr zi vəz: (Condition and non condition ذی وضع و غیر ذی وضع) kəmm zi vəz olar və ya qeyr zi vəz. Vəz üç halət olabılır: 1-hiss və duyularla bilinər (nuqətə nin vəz-i var, ama vəhdət-in vəz-i yoxdur). 2-vücudu `qarre bilfel` (qərarlı) ola və ittisal və tərtibə sahib ola (mürəbə nin bəlli zil və zaviyəsi var). Bu növ vəz izafə məqulə növundandır. 3-əczası ola (məsələn zil, səth və ya həcmi ola).

Kəmm-e qeyr zi vəz, vəzə malik olmayana deyər, sayı vəz sizdir, çün ittisalsızdır (qeyr zi vəz-e qarr üzzat). Zaman vəzsizdir, çün istiqrarsızdır (qeyr zi vəz-e geyr qarr üzzat); və ya fəal ağıl, doğa ötəsindədir və qeyr zı vəz dir.

15-Qaynaqlar:

- ۱- باقر حسینیلو (مدرس دانشگاه سمنجان)، حامد ناجی اصفهانی (استادیار دانشگاه اصفهان)، مقاله، «ماهیت و معنای اعتباری بودن آن از نگاه ملا صدرا» «دو فصلنامه سال 6، شماره 2، بهار و تابستان 1397، ص. 63-85».
- 2- علی فتح طاهری، (mulla sadra on causation)، حکمت فلسفه (wisdom and philosophy)، شماره 4، زمستان 1391.
- 3- مهدی رجبی، کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم، بررسی تطبیقی علّیت در حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی [هیوم و کانت]، فصلنامه علمی، شماره 17، بهار 1393، ویژه علوم اجتماعی.
- 4- سیدحسین سعادت مصطفوی (استاددانشگاه امام صادق)، سیدمیتهمبهضتی نژاد، بیوک علی زاده، مقاله، بازسازی سه مرحله‌ای مبحث علّیت در حکمت متعالیه، دو فصلنامه پژوهشی، پاییز و زمستان 1392، ص 19-30.
- 5- وجود رابط از دیدگاه صدر المتألهین و سایر فیلسوفان اسلامی، حسین مسعودی، حوزه 1378 شماره 93.
- 6- وجود رابط و مستقل، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، 416 صفحه، چاپ سوم 1393، (چاپ دوم موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
- 7- چپستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن. عبدالحسین خسروپناه، منبع: ذهن 1382 شماره 15 و 16. (فارغ التحصیل مقطع سطح سوم حوزه علمیه قم در 1368، متولد دزفول، 1345).
- 8- علم حضوری «نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری» منبع: فصلنامه ذهن، 1382، شماره 15 و 16، سید یحیی یثربی، دکترای فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه علامه طباطبائی، متولد 1321 در تکاب، پژوهشگر نقد فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی)،
- 9- اشعری و معتزله و اهل حدیث، سید محسن موسوی زاده.
- 10- تهافت الفلاسفه، غزالی، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ 2، 1393، جامی.
- 11- تهافت التهافت، ابن رشد، ترجمه دکتر حلبی، چاپ اول 1384، انتشارات جامی.
- 12- آچیق توپلوم و دوشمانلاری، کارل پوپر، چئویرین: جفرلی، سومر نثر 1397
- 13- ارتباط فلسفه با ادبیات، با نگرشی بر شعر برخی شاعران پارسی گوی، رضا واعظی (کارشناس ارشد زبان و ادبیات دانشگاه تبریز)، حسین احدی (مدرس دانشگاه محقق اردبیلی).
- 14- تکفیر شدگان و قربانیان علم و عقل و اندیشه، پرویز صانعی، اختر، 1294، 360 صفحه.
- 15- قفل اسطوره ارسطو، احمد رضایی، استادیار دانشگاه قم.
- 16- تورک ادبیاتیندا ایلک متصوّرلر، فؤاد کؤپرولو.
- 17- شواهد الربوبیه همراه با حواشی حکیم ملا هادی سبزواری، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی، چاپ دوم، 758 صفحه، 1391.
- 18- شواهدالربوبیه، ترجمه جواد مصلح، انتشارات سروش، چاپ ششم، 518 صفحه، 1391.
- 19- شواهدالربوبیه، بنیاد حکمت،
- 20- ملاحظاتی در باب حرکت جوهری، سعادت مصطفوی، سید حسن، منبع: مجله مقالات و بررسیها، زمستان 1377، شماره 64،

- 21- علیرضا اثر، مقاله، بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، «دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، پاییز و زمستان 1391، ص. 7-22»
- 22- محمدعلی رجایی بروجنی، مقاله، نظریه حرکت جوهری و مفهوم وجود در فلسفه ملاصدرا.
- 22- بررسی و مقایسه ماهیت علیت از دیدگاه ملاصدرا و هیوم، ایراندوست، درویشی
- 23- اختیار و علیت از دیدگاه صدرا اسپینوزا، رضا برنجکار
- 24- اسفار، 9 جلد، ترجمه محمد خواجوی
- 25- تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس شناسی صدرا، کاملان، زارع، پروانه.
- 26- تأمل در نقض و ابرام های برجستگان مکتب تهران در مورد بقاء موضوع در حرکت جوهری، ارشد ریاحی، محمد خسروی فارسانی.
- 27- نظریه حرکت جوهری و مفهوم وجود در فلسفه ملاصدرا، محمدعلی رجایی بروجنی
- 28- روش در روش در باره ساخت معرفت در علوم انسانی، 1389، احمد محمدپور.
- 29- آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی- رویکرد رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران، 1393.
- 30- اسباب تردید در اعتقاد به خداوند و اشکالات فلاسفه و عرفا، آیت الله سید محمد باقر شیرازی
- 31- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی 2، مرتضی مطهری،
- 32- ملاصدرا و اصالت وجود. محمد محمدرضایی دکترای فلسفه و کلام، از دانشگاه تربیت مدرس تهران سال 1378، دارای تحصیلات حوزوی. مقاله 2، دوره 2، شماره 4، شماره پیاپی 1678، بهار 1385
- 33- اعتباری بودن ماهیت، چرا و چگونه؟ حجت الاسلام عباس نیکزاد، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی بابل، (خانه معرفت فلسفی 08/ تابستان 84)
- 34- اصالت وجود از دیدگاه حکیمان پیش از ملاصدرا، دکتر محمد کاظم فرقانی، دانشگاه امام صادق، خردنامه صدرا 1380 شماره 25.
- 35- تأملی در اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق، مصطفی مومنی. دانشگاه پیام نور، 93/3/20
- 36- بررسی پاسخهای ملاصدرا به اشکالات شیخ اشراق در باب اصالت وجود، سید محمد روضاتی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، 1392/11/28.
- 37- تحلیل روشمند دو قرائت از اصالت وجود ملاصدرا، مجید صادقی حسن آبادی، استادیار الهیات دانشگاه اصفهان، مهدی گنجور، پژوهشگر و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی. مقاله 5، دوره 1، شماره 1، صفحه 98-81، بهار و تابستان 1388،
- 38- سهروردی اشراقی یا سهروردی صدرایی؟ محمد بنیانی، استادیار دانشگاه شیراز، قاسمعلی کوچنای، دانشیار دانشگاه تهران، شماره یکم، سال چهل و پنجم، بهار و تابستان 1391
- 39- تمایز ماهیت وجود در فلسفه ملاصدرا و اگزیستانسیالیسم جدید غرب. پدیدآورندگان: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 979-1050ق. (توصیفگر) سازمان فضائی ایران
- 40- اصالت وجود در حکمت متعالیه و فلسفه غرب، منبع: حسن مبینی، کیهان اندیشه 1372 شماره 49

- 41- بررسی پیش فرض‌ها و ادله اصالت وجود، حسین عشاقی، منبع: معارف عقلی 1386 شماره 6
- 42- وجود مصداق ندارد: دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعده «الحق ماهیته انیته»، رضا اکبری، دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق علیه السلام، مقاله 3، دوره 3، شماره 11، صفحه 48-33، پاییز و زمستان 1390
- 43- عینیت وجود و ماهیت، عبدالحسین خسروپناه، حسین عشاقی اصفهانی غلامرضا فیاضی، منبع: کتاب نقد 1384 شماره 35
- 44- وجود و شناخت خدا، نویسندگان: هانی نعمان فرحات محسن عابدی، منبع: فرهنگ 1386 شماره 61 و 62.
- 45- افق خداشناسی در اندیشه ابن سینا و سهروردی - بخش دوم و پایانی
- 46- همسنجی نظریه کلیات پنجگانه در حکمت سینوی و حکمت صدرایی، حامد ناجی اصفهانی، مقاله پژوهشی
- 47- تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی) و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی، شیخ احمد و شیخ اکبر، نویسنده: بلخاری، حسن، مجله اندیشه دینی. زمستان، ۱۳۸۴، شماره ۱۷
- 48- تشکیک در فلسفه اسلامی، منبع: گنجینه معارف، فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، شماره 5 و 6، عابدی، احمد (عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم)، تاریخ انتشار: 10/12/1388
- 49- وحدت تشکیکی، پرسمان دانشگاهیان / www.porseman.com/article/163309/
- 50- تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی، سال هشتم، شماره اول، پاییز 1389، حسین عشاقی، استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، اسلامی oshshaq@yahoo.com
- 51- نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی، مقاله 7، دوره 1، شماره 1، پاییز و زمستان 1391، صفحه 84-73، سید علی علم الهدی (دانشگاه پیام نور، گروه فلسفه و کلام اسلامی)
- 52- مسأله تشکیک خاصی در اندیشه میرفندرسکی با نگاهی بر آرای ابن سینا و شیخ اشراق، حسین مخیران، محمدکاظم علمی، 1391
- 53- تشکیک وجود صدرایی و تطبیق اجمالی آن بر وحدت شخصی وجود. مرتضی رضایی، 1392.
- 54- تشکیک وجود و ماهیت در نظام فلسفی شیخ اشراق، میثم زنجیرزن حسینی، 1397
- 55- وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی، حسین سوزنچی، 1383
- 56- طرح اشراقی نظریه صدور و تأثرات ملاصدرا از آن، سال هشتم، شماره اول، پاییز 1389، 55-81، منیره سید مظهری.
- 57- مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، سید جعفر شیرازی. چاپ 2، 1360.
- 58- حکمت الاشراق، تألیف شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، 1394، چاپ 11.
- 59- کتاب زبان و ادبیات تورکی آذربایجان، رضا همراز.
- 60- موسی هریسی نژاد، پاسخ یاهو سرایان در باره آذربایجانی های ترک تبار و زبان ابا عن جد،

- 61- تاملی در زندگی و شعر حکیم هیدجی، دکتر باقر صدری نیا، مهناز ابهری. نامه فرهنگ اذربایجان شرقی، فصلنامه پژوهشی و فرهنگی، اداره کل فرهنگ و ارشاد اذربایجان شرقی. دوره جدید، سال اول، شماره دوم پاییز 1393.
- 62- فلسفه‌نین اساسلاری، 2 جیلده، غرب و شرق فلسفه‌سی، کؤچورن: اسماعیل جفرلی، سومر نشر. ایکینجی چاپ، 1397
- 63- جویزچی فلسفه تاریخی، احمد جویزچی، کؤچورن: اسماعیل جفرلی، 2. چاپ، 1397
- 64- حقیقه السعدا، حکیم محمد فضولی. کؤچورن: اسماعیل جفرلی، 1. چاپ، 1398
- 65- ارک سؤزلویو 2 جیلده، احرار، 1389
- 66- تحول اندیشه‌های کلامی و فلسفی در عهد موحدین، محمدرضا پاک، منبع: مجله تاریخ اسلام 1381 شماره 12
- 67- همایش محمد غزالی / ۲، نقد ابن رشد بر غزالی بخاطر عناد با حکمت ایران باستان بود، تاریخ انتشار: ۱۱ اسفند ۱۳۸۷ (http://iqna.ir/fa/news/1749884)
- 68- ابن رشد، متفکری برای آینده، محمد سلطانی، منبع: علوم سیاسی 1383 شماره 28
- 69- شاهد بازی در ادبیات، شمسیا، انتشارات فردوس 1381
- 70- انشائی چیلیک تاریخی، ویلم فلور، ترجمه محسن مینوخر، 2010
- 71- تبیین در علوم طبیعی بر اساس دو رویکرد صورتگرا، منصور نصیری.
- 72- شیعی اسلام تاریخی، فرهاد دفتری، a history of shi'i islam, 2013 slamic publication Ltd, farhad daftari, shii islam tarihi, çeviri: ahmet fethi. 1. Basım eylül 2016,
- 73- شیعه جعفری، بایاتلی، azoh.com
- 74- دیوان لغات تورک، محمود کاشغری، بسیم آتالی.
- 75- ابن جوزی، نقد العلم والعلماء
- 76- www.shia-news.com
- 77- بایزید بسطامی [https://fa.wikipedia.org/wiki/].
- 78- غلامحسین ابراهیمی دینانی، یادداشت‌های فلسفی و عرفان، [https://philosophy.net/mullasadra-to-justify-ghazalis-opposition]
- 79- واراووشچولوق (اگزستانسیالیسم)، ژان پل سارتر. کؤچورن، جفرلی.
- 80- فلسفه‌چیلیک و علمی آراشدیرمالارین تملداشی گؤرونوتوبیلیمی، اندموند هوسنرل
- 81- اسماعیلیه، فرهاد دفتری
- 82- مرکز تخصصی علوم حدیث، حوزه های علمیه).
- http://ahadithona.ir/index.aspx)
- 83- نه‌ایه الحکمه، علامه طباطبائی
- 84- دکتر سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی
- 85- اسلامیتدن اؤنجه تورکلرین تاریخی (تورکجه)، کامران گورون و ..، کؤچورن جفرلی
- 86- تحقیقی پیرامون جمعیت اخوان الصفا و آرا و اندیشه های ایشان، دکتر حمید بهرامی احمدی. 1377.

- 87-تحقیر عقل و علم در مدرسه عرفان و تصوف، مهدی نصیری
 mashreghnews.ir/news
- 88-جلوه های خرد ستیزی در شعر حافظ، دکتر خلیل حدیدی، محمدعلی موسی زاده، دانشگاه تبریز، گروه زبان و ادبیات فارسی، 1390.
- 89-اوصاف عقل در تقابل با عشق و جنون، در دیوان صائب تبریزی و دیگر عرفا، رجب توحیدیان، دانشگاه آزاد اسلامی سلماس، 1387
- 90-عقل و تقابل آن با عشق و جنون در مثنوی و غزلیات شمس، دکتر هادی خدیور، دانشگاه آزاد اسلامی همدان، رجب توحیدیان، دانشگاه آزاد اسلامی سلماس، 1389
- 91-نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری، : محمد بهنام فر، پرویز درویشی ابراهیم محمدی دانشگاه بیرجند.
- 92-ادبیات عقل گریزی باورهای دینی در عرفان و تصوف اسلامی، نویسنده : محسن عباس نژاد، مدیر گروه پژوهشی قرآن و معرفت شناسی
- 93- جبرگرایی، ثمره تقابل عقل و عشق است، گروه فرهنگی، استاد ادبیات دانشگاه اصفهان علی اصغر باباصف ری.
- 94-بررسی نسبت عقل با عشق در غزل های عطار، فرزانه غلامرضایی، دکتر سعید بزرگ بیگدلی، دکتر قدرت الله طاهری، دکتر ناصر نیکوبخت، تربت مدرس تهران، 1397
- 95-شیعه در اسلام، علامه طباطبایی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپخانه حکمت، چاپ 8، 1360
- 96-نظریه «فطرت»، سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر، دکتر مسعود امید، استادیار دانشگاه تبریز، 1378.
- 97-سخنرانی های آقای آنا اثراد در مورد ملامتیه، حلاج و سهروردی (ata erad- (konşmalar-melamiler, hallac, söhreverdi
- 98-ملامتیه و بازتاب اندیشه های ملامتی در شعر عرفانی (عطار، عراقی، حافظ)، دکتر منوچهر اکبری و علی نجفی.
- 99-غزل فارسی و آموزه های ملامتی، دکتر سید احمد حسینی کازرونی، سیدعلی جعفری صادقی
- 100-ملامتیان و بازتاب اندیشه های آنان در غزلیات عطار و مولانا، نجلا ابراهیمی طلب، دانشجوی دوره دکترای دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.
- 101-بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او، دکتر فاطمه مدرّسی، قاسم مهر آور گیگلو، دانشگاه ارومیه
- 102-ملامتیه در تاریخ، سعید دادیزاده، اختر، 1396.
- 103-ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود، مجله پژوهشهای فلسفی-کلامی، شماره های 5 و 6، ویلیام چیتیک / مترجم: ابوالفضل محمودی
- 104-ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود، نویسندگان: ویلیام چیتیک ابوالفضل محمودی منبع: پژوهش های فلسفی-کلامی 1380 شماره 7 و 8.

- 105- ملامتیه، صوفیه و فُتُوت، نوشته دکر ابوالعلاء عقیفی؛ ترجمه دکتر نصرت الله فروهر. چاپ اول، نشر الهام، تهران. 1376
- 106- ایدنالیسم، حمید منصوری
- 107- رئالیسم انتقادی، فروغ اسدپور.
- 108- مقدمه ای بر بنیانهای فلسفی و روش شناختی رئالیسم انتقادی، محمدپور-علیزاده، 1390
- 109- عناصر معرفتی فضیلت محور در بحث اتحاد عالم و معلوم ملاصدرا، اکرم عسکرزاده مزرعه (استادیار دانشگاه محقق اردبیلی)، جلال پیکانی (دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور).
- 110- کیفیت ارتباط نفس و بدن از دیدگاه فلاسفه و عرفا، منیره سید مظهری، 1389.
- 111- رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا، محمود شکر، 1389
- 112- ماهیت نفس حیوانی و مسئله بقای نفس حیوان از دیدگاه ملاصدرا، دکتر سیدمحمدعلی دیباجی، مسلم شوبکلانی
- 113- رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا، سال نهم، شماره دوم، زمستان 1390، 147-180، محمدتقی یوسفی
- 114- رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا، لثیمه پروین پیروانی
- 115- مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا، علی ارشد ریاحی و حمیدرضا اسکندری، دانشیار دانشگاه اصفهان- دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی
- 116- مبانی نظریه اتحاد عالم و معلوم عاقل و معقول، سارا محمدی نژاد
- 117- تأملاتی در مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول، نوع مقاله: مقاله پژوهشی، علی شیروانی، منبع: نامه مفید 1377 شماره 15
- 118- در باره اتحاد عالم با معلوم، ناصر عرب مومنی، اصفهان
- 119- تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول، علی ارشد ریاحی، دانشگاه اصفهان، 1383
- 120- تناسخ، فاطمه مینایی. نقد و نظر 1385 شماره 43 و 44،
- 121- اسلامی انسیکلوپدیا. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bes-kulli>
- 122- رؤیا از منظر ملاصدرا و روانکاو فروید، دکتر جلال پیکانی، دانشیار دانشگاه پیام نور. دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال چهارم، شماره دوم، بهار و تابستان سال 1395، صفحات 19-30.
- 123- خیام، نقد و شرح و تفسیر ادبی فلسفی، شاهد تبریزی، اختر، چاپ اول، 1398، ص 79
- 124- فتوت در کشور های اسلامی، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه سبحانی، 1379، نشر روزنه.
- 125- فِرَق حُلُولیه، سید حسین میرنور الهی، 1393
- 126- دکتر حسین محمد زاده صدیق، سید عمالدین نسیمی، تورکجه دیوانی، تبریز، اختر، 1386
- 127- پروفیسور رستم علیوف، دیوان فارسی نعیمی و نسیمی، انتشارات دنیا، 1353
- 128- تورک تاریخ قورومو یایین لاری، حروفی لیک مئتیلنری کاتالوقو، عبدالباقی گولپینارلی
- Şixiyeva, Səadət. : Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, 129 shikhiyevass@gmail.com. Hürufiliyin tarixi: Ənənəviləşmiş təhriflər, Unudulan gerçəkliklər... " AMEA, Ak.Z.Bünyadov ad.Şərqsünaslıq institutu)

- 130- فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی، ترجمه علی شالچیان ناظر، تهران، الهام، 1393، 443 ص.
- 131- نسیمی، دیوانی، باکی، چاپی، 2004.
- 132- تبیین مفروضات هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی باسکار، پورکریمی و...، تربیت مدرس، 1393.
- 133- شواهدی بر شاهد بازی در شعر پیشا مدرن فارسی/علی صدیقی، 2018.
- 134- عشق صوفیانه، جلال ستاری، 1374.
- 135- اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا، محمد سالاری، 1396.
- 136- بازنمایی علم غیب از نگاه مکتب فلسفی اشراق، محمد حسین نادم، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، مدیر گروه شیعه‌شناسی، 1393.
- 137- بررسی اصل علیت از دیدگاه ملاصدرا، فاطمه عابدی، زیر نظر استاد دکتر حسینی شاهرودی.
- 138- تجارب و حیانی، علم حضوری و علم حصولی، سروش دباغ، 1395.
- 139- تاریخ فلسفه اسلامی 3، ملاصدرا، دکتر سید محمد کاظم علوی.
- 140- مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری. دکتر علی شیروانی، 1389.
- 141- عالم مثال از نظر ملاصدرا، دکتر علی ارشد ریاحی، صفیه واسعی، 1388.
- 142- نقد مبانی حکمت متعالیه - ملاصدرا - ارسطو، تشکیک و سنخیت در وجود، خرداد 20، 1396، برگرفته از سایت بینش نو. <http://daralsadegh.ir>
- 143- وحدت وجود از نگاه ملاصدرا، عقیقه حامدی، دانشگاه آزاد اسلامی بوشهر، 1393، فصلنامه عرفان اسلامی، سال دوازدهم، شماره 47، بهار 95.
- 144- نقدی بر حرکت جوهری، نویسندگان: بهزاد محمدی، مهدی دهباشی.
- 145- تفاوت بین حکمت متعالیه و مشاء و اشراق، سید مهدی موسوی کاشانی، 1391.
- 146- گوستاو لئبون، روانشناسی توده‌ها (کوئتلرین ذهن بیلیمی).
- 147- رئالیسم انتقادی و پژوهش‌های میان رشته‌ای، پورکریمی. 1393.
- 148- حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان، دکتر عبدالکریم سروش.
- 149- صدرا و اگزیستانسیالیسم، عطیه سید.
- 150- مقایسه وجود در اگزیستانسیالیسم، اصالت الوجود صدرایی، حمیدرضا آیت الهی، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.
- 151- ابراهیم قفس اوغلو، سلطان ملک‌شاه.
- 152- وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، قاسم کاکایی، انتشارات هرمس با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، 1381.

16-adlar dizini

- Ata erad, 167, 512
 bafiqi, 96, 176, 196, 197
 bakı, 72, 137, 466
 Baskar, 217
 bəstami, 50, 115, 120, 130, 131, 170, 173
 biruni, 30, 32, 33, 106, 350
 cami, 12, 110, 113, 116, 137, 195
 cəfərli, 2, 3, 10, 13, 111, 282
 cəndi, 113
 çeşti, 151
 cəvad mosleh, 447
 çitik, 66, 109, 110, 113
 dəftəri, 478, 486, 494
 dinani, 10, 284, 285, 302, 355, 357, 358, 360, 361, 363, 365, 371, 372, 373, 375, 376, 389, 402, 416, 451
 əbulxeyr, 116
 əfifi, 122
 əhməd yəsəvi, 116, 130
 əlkəndi, 4, 16, 17, 18, 25, 59, 75, 106, 388
 əltorkə, 116
 əlxarəzmi, 4, 30
 əraqi, 116, 168, 176, 196
 ərdebil, 486
 ərک sözlüyü, 33, 51, 476
 eşəri, 47, 60, 74, 80, 99
 əsfar, 6, 11, 12, 161, 251, 254, 272, 273, 282, 302, 315, 316, 324, 326, 327, 328, 331, 335, 343, 353, 355, 356, 423, 427, 434, 435, 439, 441, 443, 445, 463, 467, 473, 502
 ətтар, 168, 201
 ətтər, 79
 əyaz, 178, 179
 əziz əddin nəşəfi, 116
 fərgani, 110, 113
 fətrət, 492
 füzuli, 50, 101, 102, 103, 128, 141, 164, 173, 193, 204, 479
 gölpinarlı, 171
 gustav lebon, 81, 125, 128, 205, 496
 hacı bəktaş vəli, 116
 hafiz, 94, 179, 201, 204
 həbib üsseyr, 179
 hələbi, 74, 78, 84, 89, 281
 həllac, 50, 119, 122, 125, 130
 hikmət ülişraq, 4, 58, 59, 60, 64, 66, 254, 278, 290, 498
 hume, 35, 40, 74, 78, 219, 224, 246, 247, 335, 348, 376, 388
 hüsuli bilim, 123, 258, 268, 322, 388, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 402, 404, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 416, 419, 421, 435, 468, 471, 472
 hüzuri bilim, 6, 99, 258, 268, 269, 298, 336, 357, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414,

- 416, 417, 418, 419, 420, 421, 435, 446, 468
 ibn ərəbi, 4, 12, 13, 16, 45, 49, 50, 66, 67, 68, 69, 71, 81, 98, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 134, 135, 136, 138, 139, 150, 151, 153, 163, 165, 167, 171, 173, 174, 251, 389, 407, 418, 489
 ibn rüşd, 4, 45, 46, 47, 48, 49, 64, 65, 66, 67, 74, 78, 79, 81, 88, 89, 107, 127, 420, 433
 ibn səbəin, 113
 ibn sina, 4, 16, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 48, 49, 50, 52, 58, 59, 93, 98, 102, 106, 128, 157, 252, 267, 269, 273, 283, 284, 290, 330, 388, 397, 406, 407, 418, 424, 427, 431, 432, 434, 446, 458, 460, 474, 489, 501
 ibn tofeyl, 16, 45, 65
 idealism, 210, 212, 372, 446
 imad əfruğ, 248
 irəc mirza, 181, 183, 197
 isfahan, 104, 483, 488, 489, 490
 ixvan ussəfa, 90, 91, 106, 128
 kant, 35, 160, 161, 210, 211, 212, 213, 246, 247, 270, 335, 364, 385, 386, 388, 465
 korona, 448
 manəvi, 170
 məclisi, 13, 131, 334, 425, 487, 490, 491
 məhəmməd əmin tehrani, 281
 mələmətiyə, 171, 173
 mələti şafei, 132
 məlikşah, 50, 184
 məruf kərəxi, 109
 məzdəki, 170
 mötəzilə, 17, 60, 74, 80, 482
 mühəqqiq ərdebili, 132
 mustəfəvi, 280
 mütəhhəri, 10, 12, 263, 275, 282, 302, 319, 321, 323, 327, 328, 388, 397, 405, 439, 465
 nəcməddin kobra, 83
 nəfəhat ülüns, 116
 nəimi, 133, 484
 nəsimi, 101, 103, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 164, 173, 186, 193, 204, 451, 484, 485, 492
 nikzad, 259, 261, 262, 263
 pərviz sani, 79
 peykani, 268
 popper, 9, 10, 144, 199, 221, 222, 244, 245, 349, 366, 409, 448
 qaynaq 1:, 314, 473
 qaynaq 10:, 84
 qaynaq 100:, 168
 qaynaq 102:, 171, 173
 qaynaq 103:, 109, 110
 qaynaq 104:, 109, 113, 115
 qaynaq 107:, 228, 229
 qaynaq 108:, 228, 229
 qaynaq 109:, 439
 qaynaq 110:, 423
 qaynaq 111:, 425
 qaynaq 112:, 429, 430, 431
 qaynaq 115:, 428, 429
 qaynaq 116:, 435
 qaynaq 117:, 434, 439, 440, 444
 qaynaq 118:, 434, 440, 444, 445

- qaynaq 119,, 439
 qaynaq 12,, 349
 qaynaq 120,, 431
 qaynaq 121,, 454, 506
 qaynaq 122,, 393
 qaynaq 126,, 142, 149
 qaynaq 129,, 144
 qaynaq 13,, 473
 qaynaq 130,, 137
 qaynaq 131,, 137, 138
 qaynaq 135,, 435
 qaynaq 136,, 414
 qaynaq 137,, 338
 qaynaq 138,, 414
 qaynaq 139,, 432
 qaynaq 140,, 414
 qaynaq 141,, 415
 qaynaq 143,, 12, 134, 153
 qaynaq 145,, 414
 qaynaq 146,, 129
 qaynaq 148,, 347
 qaynaq 149,, 288, 442
 qaynaq 150,, 288
 qaynaq 152,, 119, 120, 123
 qaynaq 16,, 331
 qaynaq 17,, 413, 414
 qaynaq 18,, 413, 447
 qaynaq 20,, 332
 qaynaq 21,, 315
 qaynaq 27,, 313, 314
 qaynaq 28,, 225, 226
 qaynaq 29,, 231, 233, 235, 237, 248
 qaynaq 3,, 247, 248, 335
 qaynaq 31,, 323, 328
 qaynaq 32,, 274, 275, 276, 279
 qaynaq 33,, 253, 259, 261, 270
 qaynaq 34,, 281
 qaynaq 35,, 280, 281
 qaynaq 36,, 254, 258
 qaynaq 4,, 149, 155, 323, 340, 343, 428
 qaynaq 40,, 288
 qaynaq 47,, 152
 qaynaq 48,, 299, 301
 qaynaq 49,, 293
 qaynaq 5,, 356
 qaynaq 51,, 301, 304, 308
 qaynaq 57,, 499, 500
 qaynaq 58,, 59
 qaynaq 6,, 355, 357, 358, 359, 372, 451, 469
 qaynaq 62,, 135, 141, 142, 349
 qaynaq 63,, 192
 qaynaq 64,, 479
 qaynaq 68,, 65
 qaynaq 69,, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 194, 196, 202
 qaynaq 7,, 388, 389, 391, 399, 403, 405, 411, 412
 qaynaq 70,, 191, 203
 qaynaq 71,, 452
 qaynaq 72,, 478
 qaynaq 73,, 478
 qaynaq 8,, 391, 392, 395, 396, 398, 401, 403, 407, 413
 qaynaq 81,, 478
 qaynaq 86,, 91
 qaynaq 87,, 94, 97
 qaynaq 88,, 95, 96
 qaynaq 89,, 93, 97
 qaynaq 95,, 483
 qaynaq 96,, 427

- qaynaq 99, 168
 qəssar nişaburi, 170
 qeysəri, 116, 389
 razi, 16, 18, 19, 50, 51, 73, 87, 106, 389, 398, 402, 403
 rovzati, 259
 şafei, 485
 şalçıyan, 109
 sayer, 227, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 247, 248
 şəbistəri, 97, 98, 116
 səbzvari, 156, 251, 270, 271, 319, 390, 392, 396, 397, 413, 441, 442, 444, 445
 sədra, 2, 3, 5, 8, 10, 12, 13, 57, 60, 117, 139, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 165, 197, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 314, 315, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 364, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 379, 384, 385, 386, 388, 389, 391, 392, 393, 396, 398, 399, 401, 402, 403, 405, 407, 409, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 445, 446, 447, 454, 456, 459, 461, 465, 467, 468, 471, 473, 478, 488, 489, 500, 502, 503, 504
 sədrulmutəəllehin, 10, 11, 12, 285, 389, 390, 391, 393, 396, 398, 399, 401, 403, 447, 463, 469
 şəmsiya, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 191, 192, 194, 195, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208
 sənai, 92, 464, 465
 şəvahid urrububiyə, 156, 251, 315, 322, 336, 337, 340, 393, 413, 414, 447
 şeyx əhməd, 122, 150, 151
 şeyx işraq, 50, 62, 290
 şibli, 116, 120
 sistani, 151, 152
 söhrəvərđi, 4, 5, 10, 16, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 103, 107, 116, 126, 152, 167, 171, 173, 254, 255, 256, 274, 275, 276, 277, 279, 369, 388, 389, 403, 404, 406, 418, 489, 498
 sufiyə, 115, 121, 139, 151, 153, 156, 165, 170
 sultan məhmud, 178, 179, 180, 182
 suruş dəbbağ, 414, 417
 təbriz, 3, 33, 185, 268, 466
 təhafot əltəhafot, 4, 64, 65
 tehran, 13, 198, 273, 274, 394
 tənasoş, 60, 431
 tərbiyə müdərriş, 274
 termezi, 83, 136
 vəhdətə şühud, 5, 114, 118, 120, 122, 125, 139, 150, 151, 152, 153,

154, 155, 156, 157, 160, 165, 166,	172, 211, 309, 335, 449, 485, 503,
211, 252, 333, 441, 445, 503	504
vəhdəte vücud, 4, 5, 55, 66, 69,	vəhşi, 197
70, 72, 73, 90, 97, 98, 106, 108,	xandmir, 179
109, 110, 111, 113, 114, 115, 117,	xəyyam, 85, 94
118, 120, 121, 122, 123, 124, 125,	xorrəmi, 170
126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,	xosrovpənah, 389, 395, 398, 401,
133, 134, 135, 136, 137, 139, 140,	404, 407, 408, 409, 411, 412, 417
141, 142, 143, 144, 148, 149, 150,	yəsrübi, 391, 392, 395, 400, 405,
151, 152, 153, 154, 155, 157, 159,	409, 411, 412, 417, 418
160, 163, 164, 165, 166, 168, 170,	

سومر نشر دن آیری کتابلار (sumernəşr yayın evindən digər kitablar) :

- ۱-ارک سۆزلویو، فرهنگ ترکی دوجلدی ارک (حاوی ۱۱۵۰۰۰ لغت). ۲۰۴۸ صفحه.
- ۲-الدَّرَّه المُضِيَّه فی اللُّغَته التُّرکیه (فرهنگ ترکی، عربی، فارسی، نوشته شده در ۷۰۰ سال پیش، ارگین. چاپ دوم ۱۴۴ صفحه ed-dürretül muziyye fil-lügħit türkiyye
- ۳-فرهنگ ترکی فارسی صحاح العجم (صحاح العجمده تورکجه سۆزجوکلر). ۶۴ صفحه. حاضیرلایان: اسماعیل جفرلی Sehahulecem türkce
- ۴-اسلامیتدن اؤنجه تۆرکلرین تاریخی(تۆرکجه)، یازارلار: کامران گورون، فاروق سومر، رنه گروسه، کۆچورنلر: جفرلی، حسینعلی زاده، ۴۱۲ صفحه(تاریخ ترکان قبل از اسلام.
- ۵-جۆیزچی فلسفه تاریخی، یازار احمد جۆیزچی، کۆچورن و چنۆیرن، جفرلی، ۳ جیلده.
- ۶-فلسفه‌نین اساسلاری، غرب و شرق فلسفه‌سی، تۆلین بومین، چوبوقچو، ۲ جیلده. کۆچورن و چنۆیرن، جفرلی.
- ۷-واراولوشچولوق (اگزستانسیالیسم)، ژان پل سارتر، کۆچورن، جفرلی.
- ۸-تۆمریس خانیم(تۆمروژ آنا) کۆچورن، بهمن نصیرزاده.
- ۹-آواجیق، یازار مهدی همت زاده،
- ۱۰-شنگولو منگولوم تاختا گولوم. یازار: حسن ساری زاده
- ۱۱- شخصیت های قصه های آذربایجان، حسن-م. جعفرزاده، ۲۲۰ صفحه.
- ۱۲- فلسفه‌چیلیک و علمی آراشدیرمالارین تملدashi گۆرونوتوبیلیمی، اندموند هوسنرل
- ۱۳-آجیق توپلوم و دوشمانلاری، کارل پوپئر، کۆچورن جفرلی.