

EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN TİMSALINDA KAINATIN ƏZƏLİLİYİ VƏ YARADILIŞ PARADOKSUNUN İRFAN NÖQTEYİ-NƏZƏRİNDƏN HƏLLİ

Rüstəm HACIYEV,

*AMEA-nın "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" Elmi Mərkəzi,
"Sosial-ictimai sahələr, fəlsəfə və hüquq" redaksiyasının müdiri,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun dissertantı,
rustam-hajiyev@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: *Eynəlqüzat Miyanəci, yaradılış, əzəlilik, kainat, irfan, kəlam, fəlsəfə.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Эйнүльгузат Миянәджи, сотворение, извечность, вселенная,
ирфан, калам, философия.*

KEY WORDS: *Ayn al-Guzat Miyanaji, creation, eternity, universe, Irfan, kalam, philosophy.*

Giriş

Kainatın əzəliliyi (qidəm) və ya yoxdan yaradılışı (hüdü) İslam düşüncə tarixində ən çox tədqiqata cəlb edilmiş mövzulardan biridir. Mütəəllimlər və filosoflar bu mövzunu kifayət qədər geniş spektrdə tədqiq etmiş, hər iki tərəf öz mövqeyini əsaslandırmaq və qarşı tərəfi təkzib etmək üçün çox sayda əqli və nəqli dəlil gətirmişdir. İslam tarixində bu dialoqların bariz nümunələrinə Məhəmməd Qəzzalının İbn Sinaya qarşı yazdığı "Təhafütül-fəlasifə", İbn Rüşdün Qəzzaliyə cavab olaraq yazdığı "Təhafütüt-təhafüt" əsərlərində, həmçinin Fəxr Razinin İbn Sinaya şərh və Nəsirəddin Tusinin Raziyə cavab olaraq İbn Sinaya yazdığı şərhdə və digər əsərlərdə rast gəlmək mümkündür. Əsrlər boyu davam etmiş bu dialoqun gedişində irfan, demək olar ki, susqun görünməyə də, əslində, məsələyə ən tutarlı cavab irfan dilində gizlənmişdir. Müasir tədqiqatlarda hüdü və qidəm mövzusu ilə bağlı kəlam və fəlsəfənin mövqeyi geniş şəkildə verilsə də, irfanın mövqeyi, demək olar ki, göstərilmişdir. Bu da ola bilsin, onunla əlaqədardır ki, bu mövzu irfanda məhz "hüdü" və "qidəm" terminləri ilə verilməmişdir. İrfan digər mövzular kimi bu mövzuya da özünəməxsus metodologiya ilə toxunmuşdur. Əqli və nəqli dəlillər insanlara daha əlçatan olduğu üçün kəlam və fəlsəfənin bu mövzuda mövqeyi xeyli ciddi və əhatəli nəzərə çarpır. Halbuki bu iki cərəyan arasında əsrlərlə davam etmiş mübahisələrin batini dəlillərlə izahı irfanda çoxdan verilmişdir. Bu məqalədə Eynəlqüzat Miyanəcinin timsalında irfanın məsələyə münasibətini öyrənəcəyik.

İslam düşüncə cərəyanlarında qidəm və hüdü probleminin tarixinə qısa baxış

İslami düşüncəyə aid bütün məsələlərin kökü Qurana söykənməsinə rəğmən, Quran əsasında obyektiv bir fikir irəli sürmək çətindir. Bu da ona görədir ki, istər kəlamçılar, istərsə də filosoflar dəlillərini Quranın özündən gətirərək obyektiv olduqlarını zənn etmişlər. Bəlkə də məhz buna görədir ki, Eynəlqüzat onların hamısından fərqli olaraq məsələnin izahında Qurandan ayələr deyil, aydın dəlillər ortaya qoymuşdur.

Qidəm və hüdü problemi bir sıra başqa problemlərlə birbaşa bağlı olduğundan həm teologiya, həm ontologiya, həm də kosmoqoniya çərçivəsində araşdırılmışdır. Bu mövzu Allahın elm, qüdrət, iradə sifətləri ilə bağlı olduğuna, Allah-kainat münasibətində Allahın zati məsələsinə toxunduğuna görə teologiyaya; varlıq və onun mahiyyəti ilə bağlı olduğuna görə ontologiyaya; kainatla bağlı olduğuna görə

isə kosmoqoniyaya daxil olmuşdur. Nəsirəddin Tusi məsələyə, belə demək mümkündürsə, yuxarıdan və ya aşağıdan baxmaqdan asılı olaraq, onun teologiya və ya kosmoqoniyanın probleminə çevrilməsinə diqqət çəkir. O, İbn Sinanın “Əl-İşarat vət-tənbihat”ına şərhində yazır: “Kainat onların (filosofların – R.H.) nəzərində əzəli bir işdir. Onlar bunu işində kamil olan əzəli iş görənlə bağlayırlar. Bu, onların kosmoqoniyasına aiddir. Həmçinin ilk başlanğıc onların nəzərində əzəli və işgörmədə kamildir. Onlar onun işi olan kainatın əzəli olması hökmünü vermişlər. Bu isə onların teologiyasına aiddir” [1, s.70].

Eynəqlüzata, ümumiyyətlə, irfana qədərki dövrdə qidəm və hüdus barədə yekun fikirlər bunlardır. Əhli-sünnə ardıcılıqları və əşəri kəlamçılar kainatın yoxdan yaradıldığını, mötəzililər yoxluğun özünün bir şey olduğunu və buna görə mütləq yoxluq anlayışının olmadığını, məşşai filosoflar isə açıq-aydın şəkildə kainatın əzəliliyini müdafiə etmişlər.

Birincilərin nümayəndəsi olan Məhəmməd Qəzzali “Etiqadda orta yol” əsərinin Allahın iradə sifəti barədə fəslində filosofların və mötəzililərin hüdusa dair düşüncələrini tənqidi nöqteyi-nəzərdən incələmiş və onlara qarşı “həqiqət əhli” adlandırdığı əhli-sünnə əqidəsini müdafiə etmişdir. O, yaradıcı və yaradılan arasında səbəb-nəticə əlaqəsini nəzərə almadan yaradılışı sırf Allahın istəyinə bağlamışdır [2, s.75-80]. Daha doğrusu, Qəzzali Allahın zatının münəzzəhliyinə toxunmamaq üçün onu səbəb-nəticə prosesindən kənarlaşdıraraq, ilkin hərəkətverici qismində özünün yaratdığı “muta” (hərfən: tabe olunan) terminini tətbiq etmişdir.¹

Mötəzililər yaradılışa nisbətə “hüdus” terminindən istifadə etsələr də, yoxdan yaratmağı qəbul etməmiş, Quran ayəsində keçən “Ol” əmrinin² mütləq mənada bir yoxluğa yönəldilə bilmədiyini öne çəkmişlər [3, s.257]. Mötəzilənin görkəmli nümayəndəsi Əbu Əli Cübbai və onun oğlu Əbu Haşim göstərirdilər ki, hadis varlığın özü üçün və ya cinsi üçün qazandığı hər bir keyfiyyət onun yoxluq halında da onda olur. Belə ki, cövhər yoxluq halında da cövhər, ərək isə ərək; ağ yoxluq halında ağ, qara isə qara idi [4, s.164]. Bu görüşdə mötəzililərin öz aralarında da ixtilaf olmuşdur. Hətta Cübbai Əbülhüseyn Xəyyatın³ “cisim yoxluq halında da cisimdir” [5, s.104] görüşünün ifrat olduğunu göstərərək, bu düşüncənin onu cismin qidəmi fikrinə aparıb çıxaracağını bildirmişdir [4, s.165].

Əşəri kəlamının ilahi iradə ilə əsaslandırılan indeterminizm problemini fəlsəfə kainatın varlıq imkanının əzəliliyi [6, s.14] müddəası ilə həll etmişdir: kainat əzəlidir və onun səbəbi ixtiyari olaraq iş görənlə yox, zəruri olaraq təsir göstərəndir [7, s.91]. Bu da əşəri düşüncəsindəki Allahda hansısa dəyişiklik anlamına gələn yaratma istəyinin əmələ gəlməsi düşüncəsinə cavab olmuşdur [3, s.261]. Kainatın əzəli varlıq imkanı digər tərəfdən mötəzililərin “nəsnə” kimi səciyyələndirdikləri paradoksal yoxluq anlayışına da cavab vermişdir.

Məsələdə fəlsəfə mövqeyinin müdafiəçisi olan İbn Rüşd zahirən mötəziləyə yaxın fikirdə olsa da, yaradılışdan əvvəlki həmin “şey”i yoxluq adlandırmağın əleyhinə olmuş və bunu dində Allahın sırf yoxluq ilə birgə mövcudluğu barədə fikrin olmaması ilə izah etmişdir. O, “ərşi su üzərində”⁴ və s. bu kimi ayələri əsas gətirərək kainatın mütləq yoxluqdan yaranmadığını isbat etməyə çalışmışdır [8, s. 42-43].

Hüdus və qidəmə dair yekun fikirlərin irfan nöqteyi-nəzərindən çatışmazlıqları

Hüdus və qidəm məsələsində irfan nöqteyi-nəzərindən başlıca çatışmazlıq bütün məsələlərdə olduğu kimi, orta yolun tutulmamasıdır. Belə ki, Qəzzalinin timsalında kəlamçılar yaradılışa müəyyən

1 Qəzzaliyə görə, “muta”, yəni tabe olunan tərəf, filosofların dediyi kimi, bilavasitə Allah deyil, Allahla kainat arasında vasitəçi olan bir varlıq, “ilahi əmr”dir. Qəzzali bunu sırf vəhdaniyyətlə bir araya gəlməyən bir şey kimi səciyyələndirir [9, s.91]. R.Nikolson Qəzzalinin “muta” anlayışını təsvirindəki Məhəmməd həqiqəti anlayışı ilə eyniləşdirmişdir [10, s.147]. “Mişkətül-ənvar”ın tədqiqatçısı Əbül-Əla Əfifi göstərir ki, Qəzzaliyə görə, onun “muta” adlandırdığı ilahi əmr Allahın qidəmi ilə qədimdir, çünki o, Allahın qədim kəlamındandır. İlahi iradə onun vasitəsilə iş görür [9, s. 25].

2 “Bir şeyi (yaratmaq) istədiyini zaman (Allahın) buyurduğu ona ancaq: “Ol!” deməkdir. O da dərhal olur” (“Yasin”, 82).

3 Xəyyat (ö. 913) mötəzilələrin Bağdad məktəbinə mənsub kəlam alimi idi.

4 “Ərşi su üzərində ikən hansınızın daha gözəl əməli (itaət) sahibi olacağını sınaq bilmək üçün göyləri və yeri altı gündə yaranan Odur” (“Hud”, 7).

bir zaman nisbət verməklə [11, s.86]⁵, İbn Sinanın timsalında filosoflar kainatın əzəliliyi fikrini müdafiə etməklə irfandakı mütləq tövhid anlayışından uzaqlaşmışlar⁶. Bu məsələdə irfanın mövqeyini nəzəri irfanın sistemləşdiricisi olmuş İbn Ərəbinin timsalında nəzərdən keçirsək, U.Çittikin dediyi kimi, varlıqlar bir tərəfdən kainatda mövcud olduqlarına görə, digər tərəfdən isə Allahın elmində mövcud olub, kainatda mövcud olmadıqlarına görə həm sonradan yaradılmış (hadis), həm də əzəlidir (qədim) [12, s.84]. İbn Ərəbi kainatın əzəliliyini müdafiə edən filosoflar ilə onun müəyyən bir zamanda yaradıldığını müdafiə edən ilahiyyatçılar arasında orta mövqe tutmuşdur [12, s.84]. İbn Ərəbinin mövqeyi, demək olar ki, bütün irfan ardıcılarının ümumiləşdirilmiş mövqeyidir. Bu orta mövqe mütəəllimlər və filosoflar kimi ilahi münəzzəhlik ideyasını ənənəvi İslam mentalitetinə uyğun olaraq kor-koranə müdafiə etmək cəhdi deyil. Bu, məsələyə ilahi və fiziki reallıqlar səviyyəsində yanaşma tərzidir.⁷

Mötəzililərin və İbn Rüşdün fikirlərinə gəlincə, yoxluğun “nəsnə” hesab edilməsi və ya hər hansı bir nəsnəlik atributuna görə, ümumiyyətlə, yoxluq anlayışının istisna olunması İslamın təməl əqidəsi olan tövhid ilə ziddiyyət təşkil edir. Hərçənd ki, İbn Rüşd Qurandan dəlil gətirərək öz fikrinin həqiqi İslam əqidəsi olduğunu göstərir [8, s.43]. Tövhid isə irfanın birinci dərəcəli məsələsidir. Zahirən kəlam və fəlsəfənin də tövhidi müdafiə etdiyini inkar etmək mümkün deyil. Problemin kökü tövhidin necə anlaşılmasındadır. Belə ki, aşağıdakı hədis İbn Rüşdün “dində elə bir şey yoxdur ki, Allah sırf yoxluq ilə birgə mövcud olmuşdur” [8, s.43] fikrini alt-üst edərək, açıq-aydın şəkildə Allah-kainat məsələsinin köklü həllini təqdim edir: “Allah təbarəkə və təala var idi və Ondən başqa heç nə yox idi. [O,] zülməti olmayan nur, yalanı olmayan doğru, bilgisizliyi olmayan bilik sahibi, ölümü olmayan həyat sahibi idi. O bu gün belədir və əbədi olaraq belə olacaq” [13, s.2526].

Bu hədisə əsasən nəsnə olub-olmamasından, yoxluq və ya varlıq olmasından asılı olmayaraq, ümumiyyətlə, nəyinsə Allahla birgəliyi anlayışı istisna edilir. Lakin bu da öz-özlüyündə kainatın illüziya olması fikrinə aparıb çıxarmır. Zahirən paradoks kimi görünən bu problemin kökü məsələyə birtərəfli yanaşmadadır. Məhz bu nöqtədə problemin həllinə Eynəlqüzatın təklif etdiyi ikisəviyyəli yanaşma metodu yardım edir.

Eynəlqüzat və qidəm-hüdəs probleminin həlli

Əvvəldə qeyd olunduğu kimi, ümumiyyətlə, Eynəlqüzat düşüncəsinin əsasını məsələyə iki reallıq səviyyəsində yanaşma təşkil edir. Toşihiko İzutsu⁸ bunu [A] və [B] səviyyəli diskurs adlandırır. [A] rasionel düşüncə səviyyəsi, [B] isə rasionallığın fəvqündəki səviyyədir⁹ [14, s.105]. Təbii ki, obyektiv olan həqiqət rasionel düşüncənin fəvqündədir.

Eynəlqüzat bütün məsələlər kimi, hüdəs və qidəm məsələsinə də obyektiv həqiqət ilə möhür vurur. Obyektiv həqiqət isə odur ki, “hər bir mümkün [varlıq] öz zəti ilə götürüldükdə və Vacibin ona qəyyumluğu nəzərə alınmadıqda öz zəti baxımından yoxluqdur” [15, s.198]. Daha doğrusu, mütləq həqiqət nöqtəyi-nəzərindən kainat bütövlükdə yoxluqdur. Başqa sözlə, “Ondan başqa heç bir şeyin

5 Daha ətrafı bax: [16, s. 90] və sonrakı səhifələr

6 Mütəəllimlər və filosofların əsərlərindən çıxan yekun nəticə budur ki, hər iki tərəf öz mövqeyini Allahın münəzzəhliyi ideyasını qorumaq naminə müdafiə etməyə çalışmış, lakin faktiki olaraq heç biri buna nail olmamışdır. Ən sadə məntiqi nəticə budur ki, mütləq münəzzəhlik ideyasına görə iki tərəfdən yalnız biri doğru ola bilər. Lakin əsrlər boyu davam etmiş mübahisələrə rəğmən, kimin doğru olması müəyyənləşdirilə bilməmişdir. Üstəlik, kəlam və fəlsəfədə mütləq münəzzəhliyin müdafiəsi tövhidçilik kimi deyil, kor-koranə İslam mentaliteti kimi çıxış edir.

7 Məhz bu tərz məqalənin hədəfi olan Eynəlqüzat düşüncəsinin mehvərinə təşkil edir. Qeyd etmək yerinə düşər ki, bir çox irfan məsələlərində olduğu kimi hüdəs və qidəm məsələsində də ilk olaraq İbn Ərəbinin adı çəkilərsə də, ondan öncə və daha sistemli şəkildə məsələyə Eynəlqüzat toxunmuşdur. Belə ki, İbn Ərəbi mənbələrdə hər nə qədər irfan sistemləşdiricisi kimi təqdim edilsə də, əsərlərindəki pərakəndəliyi sezməmək mümkün deyil. Digər tərəfdən isə məhz hüdəs və qidəm məsələsində orta mövqeyi tutmasına rəğmən, bunu konkret olaraq əsaslandırmamışdır. Eynəlqüzat isə ondan daha əvvəl məsələni lakonik və əsaslı şəkildə şərh etmişdir.

8 T.İzutsu (1914–93) yapon islamşünasıdır. Eynəlqüzatın ən böyük tədqiqatçılarından biridir.

9 Əlbəttə ki, bu, süni şəkildə orta yol tutmaq və ya iki tərəf arasında balans saxlamaq cəhdi deyil. Çünki iki fikir eyni dərəcədə doğru və ya hər ikisi mütləq həqiqət ola bilməz. Eynəlqüzatın ikisəviyyəli yanaşması ikinci fikrin də öz səviyyəsində doğruluğunu nəzərə çatdırır.

həqiqət etibarilə zati və varlığı yoxdur” [15, s.208]. “Elə bir şey görmədim ki, ondan qabaq, ondan sonra və onunla birgə Allahı görməyim” [17, s.274] hədisi irfanın varlıq anlayışının məhz bu çıxış nöqtəsinə işarə edir. Bu nöqtədən ilhamlanan Eynəlqüzatın “Ondan başqa heç nə mövcud deyil” [15, s.228], Şəbüstərinin “mühdəs varlıqlar qədimdən ayrı deyil” [18, s.74] sözünü tövhid əqidəsinin təməl müddəaları kimi aksiomlaşdırmaq mümkündür. Hər iki aksiomun tələbinə görə, iki ayrı varlıq – Allah və kainat nəzərdə tutula bilməz. Bu isə məhz iki varlıqdan danışan kəlam və fəlsəfənin ortaya qoyduğu, nəticə etibarilə heç yerə gedib çıxmayan bütün hüduş dəlillərini qüvvədən salmır.

Mütləq anlamda vücudun Allahın zatına aid olduğu və Ondan başqa heç nəyin olmadığı¹⁰ müddəasının təsdiqi Eynəlqüzatın sistemində [B] səviyyəli idrak üçün əlçatandır. [A] səviyyəli idrak isə gözlə görünən maddi aləmin əslində mövcud olmadığını təsdiqləyə bilmir. Üstəlik, insan maddi yönüylə kainata aid olduğuna görə içində olduğu şeyin mahiyyətini düşünməyə bilməz. İrfan kainatın mövcudluğunu bu baxımdan öyrəndiyinə və nisbi mövcudluq kimi qəbul etdiyinə görə fəlsəfə və kəlam kimi, uzun dəlillər ortaya qoymadan məsələni qısa müddəalarla izah edir.

Kainatın mövcudluğu ilə bağlı birinci problem onun haradan və necə mövcud olmasıdır. Eynəlqüzatın bu məsələdə də mövqeyi qısa və konkretidir: “Hər bir mümkünün varlığı Qədim ilə vacibdir” [15, s.168]. Buradan isə fəlsəfə və kəlam tarixində ən çox müzakirələrə səbəb olmuş imkan problemi ortaya çıxır. Əvvəlcə qeyd etmək lazımdır ki, zahirən Eynəlqüzatın filosoflar kimi kainatın əzəliliyi fikrini müdafiə etdiyi görünür. Bunun daha bir bariz nümunəsi isə Eynəlqüzatın yaratdığı Allah üçün vacib hesab etməsi fikridir. O yazır: “Vacibin yaratması Onun yaratma haqqında bilgisi ilə birlikdə o Zatin zəruri sifətidir. [Eynən] qidəm sifəti zəruri olduğu kimi. Vacib [varlıq] qədim olmaya bilmədiyi kimi məxluqatın südur mənbəyi də olmaya bilməz. “O nə üçün məxluqatın südur mənbəyidir?” sualını verən “O nə üçün qədimdir?” sualını vermiş kimi olar” [15, s.170].

Kainatın əzəliliyi problemi də fəlsəfədə birbaşa imkan anlayışı ilə bağlıdır. Yəni filosoflara görə, kainat imkan halında əzəlidir. Eynəlqüzat isə imkan məsələsində filosoflarla razılaşmır. Onun fikrincə, imkan xəyali məfhumdur və özlüyündə həqiqəti yoxdur [15, s.169]. Bu məsələdə onun müəyyən mənada Qəzzali ilə yaxınlaşdığı görünür. Qəzzali filosofların imkanın real mövcud bir şey olması fikrinə qarşı onun qeyri-real və yalnız zehni bir şey olduğu fikrini qoyurdu [19, s.22]. Lakin Qəzzalinin bu etirazı onun kainatın hansısa formada əzəli olmasını hər vəchlə rədd etmək təəssübündən irəli gəlir.¹¹ Filosoflar imkanın real və kainatın bu anlamda əzəli olduğunu irəli sürsələr də, təməl İslam əqidəsi ilə uzlaşmaq üçün imkanın özlüyündə mütləq deyil, nisbi olduğunu təsdiq edirlər. Bu nisbilik isə onun hansısa dayaq nöqtəsinə söykənməsini tələb edir. İbn Sina həmin söykəncəyin substrat (ərəbcə termin olaraq: “mövzu”) olduğunu, hadis varlıqdan öncə varolma qüvvəti və substratın dayandığını irəli sürür [1, s.83]. Bu da öz növbəsində başqa məfhum və başqa problemin ortaya çıxmasına səbəb olur.

Eynəlqüzatda isə məsələ xəyli sadə və rahat həllini tapır. Mövcud olan hər bir şeyin varlığı vacib, mövcud olmayan hər bir şeyin varlığı isə qeyri-mümkündür [15, s.168]. Deməli, müzakirə obyektinə olan tərəflər vacib¹² və qeyri-mümkündür. Eynəlqüzata görə, bu iki tərəfi ayıran dəqiq sərhəd yoxdur. Həmin sərhəd yalnız xəyali olaraq götürülən imkan məfhumudur. Qeyri-mümkün imkan halına keçən kimi zəruri olaraq dərhal var olur. Bu baxımdan varlığın imkan halında hansısa bir müddət boyunca qalması qəbuləilməzdir. Bu müddəa fəlsəfənin ortaya qoyduğu sistemi kökündən dağıdır.

Eynəlqüzata görə, qeyri-mümkünün imkan halına keçməsi şərtə bağlıdır. İbn Sina isə göstərir ki, hər bir hadis varlıq mövcud olmazdan əvvəl onun varlığı mümkün olur. Onun varlıq imkanı

10 Qeyd edək ki, irfan nöqtəyi-nəzərindən aləmin varlığı həqiqi Varlığa nisbətə məcazi və nisbidir. Şəbüstəri bunu belə ifadə edir: “Varlıqlar nisbidirlər, bu nisbilik Varlığın öz kamilliyi ilə sirayətindən doğur. Nisbi bir şey mövcud ola bilməz. Əslində ədədlər çox görünsə də, onlar yalnız birin təkrarlanmasının görüntüsüdür” [18, s.55].

11 Təbii ki, Qəzzali imkan anlayışını qəbul etməyə bilmir. Lakin bir şeyin mövcud olmazdan əvvəl imkan halında olması o şeyin müəyyən mənada əvvəldən olması fikrinə aparıb çıxardığına görə, Qəzzali imkanın qeyri-real olduğunu irəli sürərək bu fikrin qarşısını almağa çalışır. Qəzzaliyə görə, bir şeyin mümkünlüyü onu yaradanın ona qadir olma imkanı anlamındadır [19, s. 22]. Bu isə söz oyunu təəssüratı bağışlayır.

12 Mövcudatın varlığının vacib olması onların səbəbi olan Zatin vacibliyinə görədir.

realdır və qüdrət sahibinin qüdrəti sayəsində deyil¹³ [1, s.78]. İbn Sina Eynəlqüzatdan fərqli olaraq, Allahın bir işi hasil etmə ardıcılığında qüdrətdən qabaqkı “mərhələ”ni nəzərə almır. Bu ardıcılıq hədisdə belə açıqlanır: “Hər bir şey Allahın istəməsi, iradə etməsi, təqdir etməsi və icra etməsi ilə baş verir” [20, s.107]. Eynəlqüzat imkan halına keçmə şərtinin məşit (istək) olmasını önə çəkərək [15, s.220] yaradılışın ilahi qüdrət və iradə ilə qarışdırılmasının qarşısını alır. Filosoflara görə, ilahi iradə əzəlidir, onun kainatı sonradan yaratmağı iradə etməsi iradəsində hansısa dəyişikliyi tələb edir ki, bu da mümkün deyil. Kəlamçılara görə isə iradənin kainata şamil olunması ilə onda heç nə dəyişmir. Qəzzali göstərir ki, iradə iki zidd (varlıq və yoxluq) arasında seçim edə bilər [16, s.102; 19, s.26]. Eynəlqüzatın fikri isə hədis ilə tam uzlaşır. Yəni qeyri-mümkünü imkan halına keçirmək iradənin seçimi deyil, məşitin işidir. Allahın qüdrət sifətinə gəlincə isə o, yalnız mümkünə bağlıdır. Çünki qeyri-mümkün olan şey məqdur¹⁴ deyil. Eynəlqüzat bunu qeyri-mümkünə bağlı işin qüdrətin səlahiyyət sahəsinə daxil olmaması ilə izah edir. “Zati baxımdan qeyri-mümkün olanın əzəli qüdrətə nisbəti, misal olaraq, qoxulanan bir şeyin görən gözə nisbəti kimidir. Qoxulanan bir şey heç vaxt görülə bilməz. Bu, görmə qüvvəsində xələl olduğuna görə deyil, həmin şeyin görünən olmadığına görədir” [15, s.221]. Ardıcılığa görə, məşit sifəti yoxluq (ədəm) halında olan bir şeyin yoxluq şərtini aradan götürdükdən sonra o, imkan halında qüdrətin səlahiyyət sahəsinə daxil olur. Bu halda qüdrət zəruri olaraq onu var edir.

Bu məqamda Eynəlqüzat İbn Sina timsalında filosofların aciz qaldığı daha bir məsələni çox sadə şəkildə bəyan edir. Filosoflara görə, varlığın səbəbi olan Allah və iradəsi əzəli olduğu halda onun kainatın varlığını ləngitməsinə heç bir səbəb yoxdur. Bu məntiqlə kainatın əzəli olması müddəası ortaya çıxır. Eynəlqüzat isə göstərir ki, yaradılışın ləngiməsi səbəbə görə deyil, şərtə görədir.¹⁵ “Burada yalnız belə demək qalır: Əgər səbəb Allah-Təaladırsa, onda səbəb daim var olduğu halda nəticə niyə olmasın? Biz isə deyirik: [Bu, lazımı] şərtin olmamasına görədir” [15, s.208]. O, şərtin varlıq və yoxluğunu başqa bir fəsildə belə izah edir: “Bu məsələni aydınlaşdırmaq bizim üçün asandır. Biz deyirik: şərtin varlığı Vacibin zatının səbəbiyyətinə deyil, var olmaq üçün şərtlənənin qabiliyyətinə təsir edir. Necə ki, buludların dağılması yerin günəş işığı ilə işıqlanma qabiliyyətinə təsir göstərir. Onun heç bir halda günəşi kamilləşdirmə təsiri yoxdur. Heç kim deyə bilməz ki, buludların dağılması günəşin şərtlənənin varlığına, yəni yerin işıqlanmasına səbəb olmasını gerçəkləşdirir. Bu, bəyanın son həddidir və misal çəkmə sənətində bundan o tərəfə heç nə təsəvvür edilə bilməz” [15, s.212].

Göründüyü kimi, Eynəlqüzat məsələnin möhürünü vuraraq onu müzakirə obyektinə olmaqdan çıxarır. Hüdu və qidəm ilə bağlı digər bir məsələ Eynəlqüzatda kainatın əzəliliyinin inkarı ilə onun daim var olması müddəaları arasındakı zahiri ziddiyyətdir. Bu zahiri ziddiyyətin həlli üçüncü müddəanın nəzərə alınmasıdır. Üçüncü müddəa isə əvvəldə qeyd olunduğu kimi, kainatın mövcudluğunun nisbilidir. “Bu məqamda bilməli olduğun şey budur ki, cisimlər Haqqın mövcud olması baxımından nə indi, nə də ondan öncə və sonra mövcud olmur. Kim belə bir fikrə gəlsə ki, aləm indi Haqqın varlığı ilə mövcuddur, böyük xəyata düşmüş olar. Haqqa görə nə məkan var, nə də zaman” [15, s.227]. “Zübdətül-həqaiq” əsərinin “Aləmin qədimliyi və ya onun hadis olması məsələsi barədə arifin nəzəri” fəslindən iqtibas edilmiş bu cümlələr fəslin nəzərdə tutduğu mövzunun möhürünü vurur. Eynəlqüzat öz-özlüyündə nisbi olan bir şeyin qədimliyi barədə danışmağın mənasız olduğunu göstərir.

Kainatın nisbi varlığı məsələsi irfanda ilahi təcəllalar və feyz nəzəriyyəsi ilə həllini tapır. İrfan əhlinin yekdil əqidəsi budur ki, Allahdan başqa hər şey (termin olaraq: “məsəvallah”) onun nurunun davamlı təcəllalarıdır. Vahidiyyət mərtəbəsində ilahi ad və sifətlər ən müqəddəs feyz vasitəsilə zühur

13 N.Tusi bunu belə şərh edir: “Bir şeyin mümkün olması onun özünə aid işidir. Məqdur (“məqdur” sözünün izahı növbəti qeyddə verilmişdir) olması isə qüdrət sahibinə nisbətli olan işidir. Odu ki, onun mümkün olması məqdur olmasından fərqli bir şeydir” [1, s.79].

14 Məqdur – ərəbcə “qadir” sözünün məfuludur. Yəni məqdur olan şey Qadirin (subyekt olan qüdrət sahibinin) obyektidir.

15 Məhz bu məsələnin izahı üçün Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq” əsərinə “Şərtlər tamamlanmasa, şərtlənən də əmələ gəlməz” adlı ayrıca fəsil daxil etmişdir.

edirlər. Bundan sonra müqəddəs feyz onları xarici aləmdə gerçəkləşdirir [21, s.308]. Burada daha bir məsələ ortaya çıxır. Məşşai filosofların müdafiə etdiyi südur (emanasiya) nəzəriyyəsinin mehvərini təşkil edən “birdən bir törəyir” müddəası qüvvədən düşməklə ümumilikdə südur nəzəriyyəsinə etibarsızdır. Bu baxımdan feyz nəzəriyyəsi südurun irfandakı alternativini kimi çıxış edir. Təsadüfi deyil ki, Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq”də südur nəzəriyyəsinin batil olmasına ayrıca fəsil həsr etmişdir [15, s.208-210]. O, ümumiyyətlə, kainatın yaradılışında yaratma baxımından hər hansı tərtibin olmadığını [15, s.240-242], yəni bütün mövcud varlıqların Allaha nisbətinin eyni olduğunu göstərir [15, s.235-238]. Eynəlqüzatın təbircə, “Allahdan ilk varlıq, ilk varlıqdan ikinci, ikincidən üçüncü ... törəmişdir” düşüncəsi “dilə gətirilməsi caiz olmayan çox məsuliyyətsiz bir sözdür” [15, s.209]. Üstəlik, “əzəli mahiyyət varlıq etibarilə hər bir mövcudun varlığıyla bərabərdir. Əql bunu idrak etməkdə aciz olduğuna görə bir şeyi Allaha başqa bir şeydən daha yaxın bilir” [15, s.242]. Bununla da Eynəlqüzat fəlsəfədəki tərtibatlı və müəyyən prosedura əsaslanan yaradılış aktına qarşı ani və vahid mənbəyə əsaslanan yaradılışı qoymuş olur.

Yuxarıda qeyd olunmuş iki müddəa arasındakı zahiri ziddiyyətə gəlinə isə Eynəlqüzat bunu mövcudatın əzəli qüdrətə olan nisbəti ilə izah edir: “Şübhə yoxdur ki, yoxluğun varlıq işığı ilə işıqlanması özü ilə əzəli qüdrət arasında xüsusi bir nisbətə olmasın tələb edir. Bu nisbət davam etdikcə yoxluğun qüdrət işığını qəbul etməsi də davam edir. Nisbət aradan gedərsə, qəbuletmə də kəsilər. Qəbuletmə nisbət davamlı olduqca davamlıdır” [15, s.234]. Yuxarıda qeyd olunanlardan belə bir məntiqi nəticə hasil olur ki, həmin nisbət Eynəlqüzatın digər bir yerdə “şərt” adlandırdığı məfhumdur. Digər tərəfdən, “Zübdətül-həqaiq”in “Allah-Təala niyə yaratdı?” fəslində Eynəlqüzat bu sualın cavabını “gizli xəzinə”¹⁶ qüdsi hədisi ilə verir. Dolayısı ilə şərt, yəni nisbət Allahın həmin tanınmaq istəyidir. Bu nisbət davam etdikcə qəbuletmə, qəbuletmə davam etdikcə isə mövcudatın varlığı davamlı olur. Bu, irfanın davamlı təcəllə, davamlı varolma barədə təməl dünyagörüşüdür. “Əmr və xəlq aləmində mövcud olan bütün varlıqlar rəhmani təcəllanın feyzi ilə mövcuddur. Təcəllə nuru varlıqdan ayrılan kimi həmin varlıq öz zəti üzərində dayanmadığı üçün yox olur. Nur yenidən saçılarda təzahürlər əyan olur. Bu təcəllə o qədər sürətlə baş verir ki, əyani varlıqlar daim gerçəklik kimi görünür” [18, s.104]. Başqa sözlə, “Haqqın özü sonsuz olduğu kimi, Onun təcəllaları da nəhayətsizdir” [22, s.119].

Nəticə

Mütləq tövhid əqidəsi üzərində möhkəmlənmiş irfan Allahdan başqa hər hansı varlığın mütləq anlamda mövcudluğunu nəzərə almadığından burada məsələ bir var olan üzərində qurulur. Buna görə də Allah və onun “yaratdığı” kainat arasındakı yaratma münasibəti barədə əsrlərlə davam etmiş kəlam və fəlsəfə mübahisəsi irfan nöqtəyi-nəzərindən mənasız görünür. Mövcudata nisbi varlıq verilməsi məsələsini Eynəlqüzat yekun olaraq müqəddəs Zətin kərəm¹⁷ sifəti ilə şərh edir: “Kərəm vacib Zət üçün gərəklidir. O, kamil olduğundan və kamilliyin fəvqündə olduğundan, əlbəttə ki, vaciblik (sifəti) Zəta zəruri olduğu kimi kərəm (sifəti də) yoxluqlara zəruri olaraq varlıq bəxş etməyi gərəklidir” [15, s.218].

Bu araşdırmadan qidəm və hüdəs barədə çıxan yekun müddəa odur ki, Qədim varlıq mövcudata zəruri olaraq varlıq bəxş edir. Lakin mövcudatın varlığı müqəddəs Zət nöqtəyi-nəzərindən yoxluq olduğundan nisbi səciyyə daşıyır, yaxud güzgüdəki surət kimi çıxış edir. Güzgüdəki surətin öz-özünüdə həqiqəti olmadığı kimi kainatın da həqiqəti yoxdur. Yaratma ani və bir ilahi nəfəsə bağlı olduğundan burada, kəlam və fəlsəfənin dediyi kimi, hansısa yaratma prosedurundan, yaxud yaratma aktından qabaqkı və sonrakı vəziyyətlərdən söhbət gedə bilməz. Çünki yaratma kainat səviyyəsində nisbi bir “akt”dır və mütləqlik nöqtəyi-nəzərindən heç bir hərəkət və ya dəyişikliyə dəlalət etmir. Bunun dəlili yuxarıda qeyd olunmuş hədisdir: “Allah təbarəkə və təala var idi və Ondan başqa heç nə yox idi. ... O bu gün belədir və əbədi olaraq belə olacaq” [13, s.2526].

16 “Gizli bir xəzinə idim, tanınmaq eşqinə düşdüm...” məzmunlu qüdsi hədisdir.

17 hərfən: alicənablıq, səxavət

ƏDƏBİYYAT

1. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات مع شرح نصيرالدين الطوسي، بتحقيق سليمان دنيا، المجلد الثالث، 1 القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥
2. al-Gazzali Ebu Hamid. İtikad'da orta yol (tercüme Dr. Kemal Işık). Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları, 1971.
3. Ali Yıldırım Ömer. İslam düşüncesindeki yoktan yaratma ve kıdem tartışmaları: kelamcılar ve İbn Sina merkezli bir inceleme // "Kelam araştırmaları", 2012, №10:2, s. 251-274.
4. البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الافاق الجديدة، ١٩٨٢/١٤٨٢
5. Gölcük Ş. Hayyat Ebü'l-Hüseyn // TDV İslam Ansiklopedisi, 17. c. İstanbul: 1998.
6. Yalçıntaş İ. İbn Sina'ya göre yaratma və Alemin zamansal ezeliği // "Journal of Islamic Research", 2021, №32(1), s. 10-29.
7. الرازي فخرالدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکين، بيروت: دار الکتب العلمية، ١٩٨٢/١٤٠٢
8. ابن رشد، کتاب فصل المقال، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢
9. الغزالي ابو حامد، مشکاة الانوار، بتحقيق ابوالعلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والشنر، ١٩٦٤/١٢٨٢
10. نيكولسون رينولد ا.، في التصوف الاسلامي و تاريخه، نقلها ابوالعلا عفيفي، القاهرة: مطبعة الجنة، ١٩٤٧/٣٦٦
11. Kaya E. Sonsuz tecelli ve daimi yaratma: İbn Arabi ve İbn Teymiyyenin yaratma meselesine ezeli fill olarak bakışı // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, №57:2, s. 69-96.
12. Chittick William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989.
13. الريشهري محمد، ميزان الحكمة، المجلد السادس، بيروت: دار الحديث، ٢٠٠١ / ١٤٢٢
14. Izutsu Toshihiko. Creation and the Timeless Order of Things, Essays in Islamic Mystical Philosophy. Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994.
15. همدانی عين القضاة، زبدة الحفايق، مقدمه و تصحيح عفيران، ترجمه غلامرضا جمشيدنژاد اول، تهران: اساطير، ١٣٩٢
16. الغزالي ابو حامد، تهافت الفلاسفة، بتحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠
17. مدرسی سيد محمدتقی، مبادئ الحكمة، تهران: دار محبي الحسين، ١٤٢٤
18. Şəbüstəri Şeyx Mahmud. Gülşəni-raz (tərcümə Rüstəm Tofiq). Bakı: Elm və təhsil, 2013
19. Akgün Tuncay. Gazali'ye göre yaratma // "Dini araştırmalar", 2011, №14(38), s. 17-40.
20. الكليني محمد بن يعقوب، اصول الكافي، بيروت: دار المرتضى، ٢٠٠٥ / ١٤٢٦
21. يثربى سيد يحيى، عرفان نظرى، قم: بستان كتاب، ١٣٩١
22. Bakuvi Seyid Yəhya Şirvani. Risalələr (I c.) (tərcümə Məmmədli N.). Bakı: Qafqaz Araşdırmalar İnstitutu, 2014.

Рустам Гаджиев

ВОПРОС ВЕЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ И ПАРАДОКС ТВОРЕНИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИРФАН

РЕЗЮМЕ

С первых дней исламской мысли, вопрос о сотворении Вселенной был предметом жарких споров и разногласий между перипатетиками, перенявшими философию Аристотеля, и сторонниками учения Калама, стремящимися защитить ортодоксальное исламское вероубеждение. Хотя основные постулаты в вероубеждении обеих сторон внешне направлены на защиту догм ислама, в действительности ни одна из них не достигла полностью поставленной цели. Развивающийся параллельно этим двум течениям Ирфан (гностицизм) при помощи ясного слога или же символов предложил очень простой и удобный способ решения данной проблемы. Более того, выдвинутое сторонниками Ирфана решение, полностью согласуется с монотеистическим учением Ислама.

В современных исследованиях проблема сотворенности или же извечности изучается, в основном, в контексте учения Калама и философии, не принимая в расчет позиции гностицизма. Целью статьи является раскрытие, в целом, отношения Ирфана – в частности, на примере азербайджанского мыслителя 12 века Эйнульгузата Миянеджи к данной проблеме. Тема была исследована на основе произведения «Зубдатуль-Хагаиг» – систематического выразителя взглядов Эйнульгузата.

Rustam Hajiyev

THE ISSUE OF THE ETERNITY OF UNIVERSE AND PARADOX OF CREATION OF AYN AL GUZAT MIYANAJI IN TERMS OF IRFAN

SUMMARY

The issue about creation of the universe has been the subject of heated debate and controversy since the early days of Islamic thought between peripatetics (mashshais), who adopted the philosophy of Aristotle, and supporters of the Kalam's doctrine, seeking to defend the orthodox Islamic faith. Although the basic tenets of both sides are outwardly aimed at protecting the dogmas of Islam, in fact neither side has fully achieved its goal. Irfan thought, which developed in parallel with these two currents of thought, has revealed a very simple and convenient way to solve the problem in clear or symbolic terms. Moreover, the path provided by the supporters of Irfan (gnosis) is in complete harmony with the monotheistic belief of Islam.

In modern research, the problem of creation or eternity is studied mainly in the context of the Kalam's doctrine and philosophy, and the position of irfans is not studied. The purpose of this article is to study the view of Irfan in general, specifically in the example of the 12th century Azerbaijani thinker Ayn al-Guzat Miyanaji. The subject has been studied on the basis of "Zubdat al-Hagaig", a systematic expression of Ayn al-Guzat's thought.