

УДК 1 (091).

KBT 86.2.

DOI 10.33864/MTFZK.2019.28

Ələddin MƏLİKOV*
(Azərbaycan)

AMEA, Elm Tarixi İnstitutu,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində ağıl və iman münasibətlərinin təhlili

Xülasə

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsi müsəlman düşüncəsinin ən qiymətli mənəvi sərvətlər xəzinəsindən sayılır. O mənsub olduğu fəlsəfəni zənginləşdirmiş və fəlsəfə tarixində tükənməz yer tutan filosoflar sırasındadır. Onun fəlsəfi ənənəyə olan sevgisi, öz fəlsəfi məktəbini yaratmağına səbəb olmuşdur.

Məqalədə S.Şirazi fəlsəfəsində fundamental mövzu sayılan ağıl və iman anlayışları təhlil edilib, onların əhatə dairələri və bir-birinə olan münasibəti göstərilmişdir. Bu araşdırma, ağıl və iman münasibətləri haqqında olan müqayisələr və fəlsəfi görüşləri əsas tutaraq, yeni bir təfəkkürün təməli ola biləcək həqiqəti tapmaq məqsədi daşıyır. Bu ikisi oxşar və fərqliliklərə rəğmən tarix boyu bir-birindən qidalanıb. Bunlar kateqoriya baxımdan bir-birinə oxşar olmasa da, belə müqayisələr sonunda aydın olur ki, onlar bir həqiqətin ayrı-ayrı təzahürləridir. Tədqiqatda ağıl və iman münasibətlərindəki üç əsas ənənəvi yanaşma yəni təsdiq, təkzib, nə təsdiq və nə təkzib müstəvisindən fərqli olaraq, S.Şirazinin yeni fəlsəfi nəzəriyyələri də araşdırılmışdır.

Həmçinin S.Şirazinin ağıl və iman münasibətlərindəki ağılın qabiliyyət dərəcələrinin fərqliliyinə dair subyektiv nəzəriyyəsinə xüsusi yer verilmişdir. Ona görə, ağıl və iman insan üçün iki idrak mənbəyidir. Amma bu iki idrakın əldə olunmasının əsas fərqi, birinin hamı üçün, digərinin isə yalnız xüsusi bir kəsim üçün olmasıdır.

Açar sözlər: Sədrəddin Şirazi, Ağıl, İman, Ağıl və iman münasibətləri, Transsendental fəlsəfə, Hikmətul-mütəaliyə, İdrak mənbəyi.

* Fəlsəfə elmlər doktoru, dosent. AMEA, Elm Tarixi İnstitutu, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu. aladdin.malikov@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>.

Giriş

Ağıl və iman problemi həm epistemologiyanın, həm də din fəlsəfəsinin əsas predmetlərindən biridir. Hələ qədim dövrdən filosof və ilahiyyatçıların diqqət mərkəzində olmuş bu mövzu S.Şirazinində fəlsəfi görüşlərində öz əksini tapmışdır. Digər filosofların bu mövzuya yanaşması və diqqəti S.Şirazinin diqqət mərkəzindən çıxmasına səbəb olmamış, əksinə, həmin mövzulara verilən cavablara yenidən baxmışdır. Çünki ağıl və iman, insanın bütün varlığını əhatə etdiyi üçün bəşəriyyətin ən həyati mövzularındandır. Ağıl da insanın ölçü və qiymətləndirmə vasitəsidir. S.Şirazi özündən öncəki filosofların baxışlarını nəzərə alaraq, bu münasibəti transendental fəlsəfə görüşlərinə əsaslandıraraq, özünəməxsus cavablandırmışdır. Əlbəttə bu mövzuda özündən əvvəlkilərin də nəzərlərindən yararlanaraq, ağıl, iman və onların əhatə dairələri haqqında daha aydın düşüncə sistemi ərsəyə gətirmişdir.

Ağlın məna tərif və növləri

Ağıl lüğətdə anlama, qavrama, başa düşmə, dərk etmə və dərrakə mənasındadır. Termin olaraq isə informasiyanı almaq, saxlamaq, dəyişdirmək və vermək, yeni biliklər hazırlamaq, rasionallıqla əsaslandırılmış qərarlar vermək, beyin fəaliyyətinə nəzarət etmək və baş verən vəziyyətləri qiymətləndirmə qabiliyyətinə deyilir.

Digər avropada nəşr edilən lüğətlərdə olan ağlın mənalarını da əlavə etsək, bu terminin mənası daha da artacaqdır.¹ Aydındır ki, bu mövzu praktik cəhətdəndə əhəmiyyət kəsb edir. Məsələn, sosiologiya elmində “instrumental rasionallıq” vasitə termini kimi geniş yayılmışdır və bunun mənası hədəf üçün ən yaxşı vasitənin seçilməli olduğunun göstərən ağıl növüdür.² K.D.Uşinskiyə görə, ağıl fitri yox, ictimai mühitlə ünsiyyət və fəaliyyət prosesində formalaşır. O səbəbdən ağıl yaxşı təşkil edilmiş məlumatlar sistemi hesab olunur.³

Ağıl fəlsəfədə və həmçinin müxtəlif elmlərdə fərqli mənalarda istifadə edilir. Ağlın insana xass qüvvə olması, yaxşı ilə pisi ayırması və doğru yolu insana göstər-

¹ Fulkie, Pol, *Ümumi fəlsəfə ya metafizika*, dördüncü çap, 1370 h.ş, s. 79.

² Əbdülkərim Suruş, *Dərshayə dər fəlsəfəyə elmül-ictimai*, səh 211; və Əzğədi, Rəhimpur, *Əqlaniyyət (sosiologiya)*, s. 63.

³ ASE. Baş redaktor, C.B.Quliyev, Bakı, 1976, s. 108

məsi ən geniş yayılmış mənasıdır.

İnsanın idrakı “ağıl” adlanır. Çünki onu çirkinliklərdən çəkindirir və fəzilətlərə yönəldir. Həmçinin nəfsdə olan idrak qüvvəsinə də ağıl deyirlər. Rağib Əl-İsfəhaninin ağıl barəsində maraqlı fikirləri vardır. O yazır: “Allah yaradan və ona şərəf verən ilk substansiya ağıldır. Ağıl həm aksidensiya və eyni halda ilk varlıq ola bilməz. Çünki aksidensiyanın mövcud olması məkanının yaranmasından öncə qeyri-mümkündür. Ağıl iki növdür:

1. İnstinktiv ağıl: bu, idrakı qəbul etmə qüvvəsidir və uşaqlarda mövcuddur. (Xurma dənəsində xurma ağacının olması kimi).

2. Qavrama forması: Bu, instinktiv (təbii) ağıl qüvvələndirir. Anlama ağılı iki qisimdir: Birinci növ ağıl bəzən ixtiyarsız olaraq belə, insanda əmələ gəlir. İkinci növ ağıl ixtiyaridir və çalışma ilə əldə edilir. Ağılın bu iki növü barədə imam Əli (ə) belə buyurur: “Ağıl iki növdür: təbiətinə görə verilən ağıl və öyrənməklə əldə edilən ağıl”.¹

Məhz bu təriflərə baxdıqda, ağılı müxtəlif elmlər aspektindən tərif edildiyini müşahidə edirik. Önun öz həqiqətini araşdıran bir varlıq kimi yox. Burada isə ağılın fəlsəfədəki mənaşına nəzər salırıq.

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində ağılın məna, tərif və növləri

Sədrəddin Şirazi ağıl üçün altı əsas məna sadalayır.² O “Üsuli-Kafi” kitabına yazdığı şərhə bu mənalara qeyd edir. Ona görə, ağılın bu mənalarda istifadəsi və işlədilməsi, onun omonim olması vasitəsilədir. Yəni bu mənalarda heç bir ortaq mükəmməl mənaya sahib olan vasitə yoxdur. Hər biri xüsusi mənaya sahibdir və digər məna ilə tamamilə fərqlidir. Əlbəttə, ağılın bəzi mənalarda şiddətli və zəif olan mənalara da işlədilməsini göstərir. Təbiidir ki, müəyyən qədər mənalarda ortaq məxrəc tapmaq olar.

Burada altı mənanı qeyd edir və bizim mövzunun predmeti olan ağılın mənasını daha sonra müəyyənləşdirəcəyik.

¹ İsfəhani, Rağib, *Əl- müfrədat*, Darul- qələm nəşriyyatı, 2009, “əql” maddəsi.

«العقل عقلا: مطبوع و مسموع».

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Şərhe üsule kafi, Məhəmməd Xacəvinin təshih*, cild 1, s. 223- 224.

Sədrəddin Şirazi ağılın ilk tərifini barəsində belə deyir: Ağıl insanı digər varlıqlardan fərqləndirən xüsusiyyətdir. Bu tərif istedadlı şəxslə istedadsız arasında fərq qoymur. Bu, o xüsusiyyətdir ki, yalnız insanı heyvan cərgəsindən ayırır.

Sədrəddin Şirazin ağıl üçün verdiyi ikinci tərif, mütəkəllimlər¹ arasında geniş yayılmışdır:

“Bu mövzu ağıla uyğundur. Amma o, ağıla ziddir”.²

Mütəkəllimlərin söylədiyi “ağıla uyğun budur” yaxud “ağıl ona yönəlir” ifadələrindən məqsəd bütün insanlar, yaxud əksəriyyətin bunu qəbul etməsi və ya ağıla uyğun görməsidir. Mütəkəllimlərə görə, “Düz danışmaq yaxşıdır” cümləsi bütün, yaxud əksər insanlar tərəfindən qəbul edildiyi üçün ağıla uyğundur.

Ağılın üçüncü mənası etika kitablarında qeyd edilir. Bu dəyərlər və olar-olmazlardır. Əxlaq alimlərinə görə, “yerinə yetirməliyə”, yəni “ağlasığandır” və yaxud “etməməliyə”, yəni “ağlasığan deyil”.

Ağılın dördüncü mənası ümum kütlənin istifadə etdiyi mənadır. “O şəxs ağıllıdır” deyildiyi zaman bu həmin şəxsin zəkalı, intellektual cəhətdən yüksək və ətraf aləmdə baş verən vəziyyətləri qiymətləndirmə qabiliyyətinin yüksək olması mənasına gəlir. Zehni intellektual fəaliyyəti olmayan şəxslər zəkalı sayılmır və müəyyən mənada gülünc obyektə və ağılsız hesab edirlər.

S.Şiraziyə görə, ağılın beşinci mənası insanın idrak qüvvəsindən biri olmasıdır. Filosoflar öz kitablarında nəfsdən söhbət açarkən insanın ən mühüm idrak qüvvəsindən birini ağıl hesab etmiş və onu dörd mərhələyə bölmüşlər. Bu mərhələlər potensial (Həyulani), istedadlı (Bil-mələkə), aktual (Bil-fel) və kəsb olunan ağıl (Mustafad) növləridir. Bu dörd mərhələ Aristotel, İbn Sina və digər filosofların kitablarında təfəssilə qeyd olunmuşdur.

S.Şiraziyə görə, ağılın sonuncu mənası tam abstrakt olması ilə fərqlənir. Müsəlman filosoflar varlığı üç mərhələyə bölürlər: ağıllar, nəfslər və cisimlər. Tam mücərrəd olan varlıqlara “ağıllar” deyilir. Bəzi filosoflara görə, ağılların sayı ondur. Birinci ağıl, ikinci ağıl, üçüncü ağıl və onuncu ağıladək ki, ona aktiv ağıl deyirlər.

¹ Mütəkəllim- hərfən “danışan” deməkdir. Burada “Kəlam” elmi ilə məşğul olan alimlərə deyilir. “Təkəllüm” isə Allahın sübuti atributlarından biridir. Bu etibarla kəlam tərəfdarlarına deyilir. Allah kəlama sahibdir və istənilən mövcudda nitqi canlandıra bilər. Nitqin keyfiyyətinə gəldikdə isə əşəriyə onu nəfsani sayırlar.

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Şərhe üsule kafi*, cild 1, s. 224.

«هذا ما يوجبها العقل و ما ينقيها العقل».

Onuncu ağıl tam abstrakt varlıq olduğu üçün özündən aşağı səviyyəli varlıqlara təsir edir, lakin aşağı dərəcəli varlıqlar ona təsir edə bilmir. Onuncu ağıla təsir mexanizmi yalnız Allahın qüdrətindədir.¹

Mövzunun predmeti olan “ağıl”

Bu mövzuda əsas məsələ ağılın abstrakt olması haqqında deyil. Olar və olmaz, yəni dəyərlər bəzədəsindəki məna nəzərdə tutulmur. Mütəkəllimlərin söylədikləri ağılın tərifı də mövzu ilə əlaqəli deyil. Burada mövzunun predmeti olan ağıl, filosofların istifadə etdikləri ağıldır. Burada ağıldan məqsəd öncə dörd mərhələsi qeyd edilən ağıldır. O, duyğu, xəyal və təxəyyüldən yüksəkdə dayanan dərrakə qüvvəsidir. Daha dəqiq dərk edir və daha dərin analiz edir. Mövzunun predmeti bu ağıldır və filosoflar bundan söhbət açır. O hər bir insanda mövcud olan potensial qüvvədir. Əlbəttə, ağılı qüdrət kimi mənalandırmanın özündə də uyğunsuzluq mövcuddur. Çünki filosoflar insan idrakını bir neçə formalara bölürlər. İnsanı xarici aləm ilə əlaqədar edən hissi idrakın əsas formalarından biri duyğulardır. Duyğuların təlim prosesində də böyük əhəmiyyəti vardır. Ana dilini, xarici dili öyrənməkdə eşitmə, əmək vərdişlərini mənimsəməkdə görmə, toxunma, hərəkət və lamisə duyğuları mühüm rol oynayır. Təxəyyülün özü belə idrak formasıdır. Məsələn, xarici aləmdə olan formalar təxəyüllə dərk edilir. Əlbəttə üçüncü şüur forması olan xəyal cüzi məna daşıyır. Bunların hər biri qüvvə sayılır.

Hissi idrakın müəyyən yeri olduğu kimi, xəyal və təxəyyülün də yeri təyin edilmişdir. Buna görə bunları qüvvə adlandırmaq olar. Lakin heç kəs ağılın yerinin hara olduğunu söyləməmişdir. Qısa şəkildə münasibət bildirsək “ağılın yerini bilirik” söyləməliyik. Bəlkə də heç yeri yoxdur. Bu səbəbə ağıl üçün qüvvə deyilməsi doğru olmaz. Daha dəqiq desək, ağıl insanda olan bir həqiqətidir. Ağılın işi idrakdır, əlbəttə ki, xəyaldan yüksək səviyyədə durur və bütün idraklardan üstündür. Duyğu, xəyal və təxəyyülü də öz qüdrəti altında saxlayır. Duyğu məhduddur və xüsusi vəziyyətə aiddir. Xəyal yalnız formadır. Formanı xəyaldan alsaq, artıq bunu, xəyal adlandırmaq olmaz. Təxəyyül də təkəcə mənaya malikdir, yəni əgər cüzi olmağı ondan alsaq, daha bu, təxəyyül olmayacaq. Amma ağıl məsələyə ümumi şəkildə baxma

¹ Yenə orada, s. 227.

mexanizminə sahibdir. Zaman və məkan tanımır. Məhdud deyil, ümumidir. Tanıma və elm ağılın işidir. Burada onu qeyd etmək lazımdır ki, tanıma və elmə nizam-intizam verən ağıldır. Ağılın aləti və metodikasıda məntiqdır.

Ümumiyyətlə, burada ağıl dedikdə, dörd amil (duyğu, təcrübə, təfəkkür, nəql və ya daxili intuisiya) vasitəsilə ald edilən bütün məlumat və biliklər nəzərdə tutulur. Qeyd etmək lazımdır ki, ağıl bəzən müəyyən qüvvəyə aid edilir və bu idraklar və məlumatlar ondan qaynaqlanır. Bəzən də (xüsusilə ərəb dilində) məsdər mənası verir, yəni düşünmək kimi başa düşülür. Üçüncü mənası isə ismi məfuldur. Yəni ağıl ifadəsi ilə təfəkkür obyektinə çevrilmiş müəyyən məlumata işarə edilir.¹ Bu formada ağılla - iman münasibətini, ağıl maarifilə vəhy maarifi əlaqəsi kimi də izah edirlər.

Nəticə etibarilə ağılın insanı digər heyvanlardan ayıran növ olması barədə heç bir fikir ayrılığı yoxdur. Amma insanın ağıllı varlıq kimi tərifini insanın müəyyən miqdarda ağılından istifadə etməsi və onun göstərişlərinə tabe olması aktual insan tərifini deyil, potensial insan tərifidir. Buna görə də, ağıl dedikdə sırf ağıl, yəni dərkedici qüvvə olması kifayət deyil. Bununla yanaşı, aktual olması da şərtidir. Bu səbəbdən daha yaxşı olar ki, insanın təfəkkür və şüurlu olmasını biososial varlıq kimi müqayisə edək və ona uyğun meyar əsasında tərif edək.

“Təfəkkürün müxtəlif növləri vardır: bir tərəfdən, təfəkkürün həqiqətin kəşf olunmasına, digər tərəfdən isə, hüquq və vəzifələrin müəyyənləşdirilməsinə təkan olduğunu söyləmək olar. Təfəkkürün birinci növü nəzəri ağılın təsir, ikinci növü isə praktik ağılın nüfuz obyektidir.”²

Aydındır ki, insan həm düşüncə, həm də praktikada xüsusi bir qanunauyğunluğa tabe olan varlıqdır. Onun rəftar və davranışları etik cəhətdən hər iki sahədə təhlil edilərək dəyərləndirilir. İnsanın əxlaqi keyfiyyətlərə malik olması təkcə cismi rəftarlar və davranışlarla məhdudlaşmır, əksinə, insanın zehni, ruhi və psixoloji fəaliyyətlərini də ehtiva edir. Təbii ki, söhbət bu fəaliyyətlərin iradəli və ixtiyarlı olduğu təqdirdən gedir. Əlbəttə dini toplularda ağılın mövqə və rolunu daha yaxşı xarakterizə etmək üçün, onu “daxili peyğəmbər” kimi də adlandırmışlar.³

¹ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- hikmətul müttaliə fil- əsfaril- ərəbə*, cild 3, s. 419.

² Məlikov, Ələddin, “*Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili*”, *Metafizika Jurnalı*, 2018, № 2, s. 33.

³ Dəşti, Məhəmməd, *Nəhcül- bəlağə*, Hikmətlər 421, s. 522.

Sədrəddin Şirazinın nəzəri və praktik ağıl barəsində nəzəriyyəsi

Filosoflar ağılı müxtəlif növlərə bölürlər. Nəfsdə olan qüvvə “nəzəri ağıl”, digər qüvvəni isə “praktik ağıl” adlanır. Hər bir qüvvənin sahib olduğu mərhələlər var. Onların hər birinə də ağıl deyilir. Əlbəttə, Allah ilə mümkünlərin növləri arasında vasitə olan ayırddıcı substansiyaya da ağıl deyirlər.

Nəzəri ağıl vasitəsilə müxtəlif elmlər dərk edilir. Əməllər onun vasitəsilə bir-başə həyata keçmir. Amma praktik ağıl, dərzilk və dülgərlik kimi işlər nəzərdə tutulur. Bəzən bu növ məharət və incəsənət sahiblərini, Farabi demişkən, “fəzilətli qüvvə” adlandırırlar. Bəzən də praktik ağıl bu işlər barəsində cüzi fikrə sahibdir. Məsələn, doğru danışmağın gözəl olması əxlaqi fəzilətdən hesab edilir. Praktik ağıl, əməllər və xeyirli olması güman edilən, yaxud xeyir olan işlər haqqında düşünmək vasitəsilə də seçilir.¹ Başqa sözlə desək, praktik ağıl iki hissədən ibarətdir:

1. İncəsənət və xəyal gücü;
2. Düşüncə mənbəyi.

Bu bölgü yaxşı işin yerinə yetirilməsi üçün bir zəminədir. Çünki praktik ağıl şövq və hərəkətverici qüvvəni işə salmaqla dərk etdiyi cüzi əməlin formasını xarici aləmdə həyata keçirir.

S.Şirazi praktik ağılın rolunu, nəzəri ağıla xidmət etməkdə xarakterizə edir.² Burada məqsəd ondan ibarətdir ki, praktik ağılın işi cüzi rəyi önmək və ümumi rəy-dən (nəzəri ağıl) keçirməklə həyata keçə bilər.

Məsələn, “ədalətin gözəl olması”nın ümumi dərk zaman və məkan barəsində yalnız cüzi (fərdi) rəylərin əlavə olunması təqdirində bir ədalətli fel yarada bilər. Burada əməli işlərdə nəzəri ağılla praktik ağılın fərqləri və rolu haqqında izah vermək yerinə düşər. S.Şirazi deyir:

“Əməli işlərdə ümumi dərk nəzəri ağıla aiddir və onun vəzifəsidir. Lakin ümumi dərk əməli mərhələsinə çatdıran fərdi rəy praktik ağılın işidir”.³

¹ Farabi, Əbu Nəsr, *Siyasətə mədinə*, Dr. Seyid Cəfər Səccadinin tərcüməsi, s. 73.

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl-şəvahidiul-rububiyyə*, müqəddimə, Seyid Cəlaləddin Aştıyani, Qum şəhəri, üçüncü çap, 1382, s. 292.

³ Yəne orada.

«و يكون الرأي الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المعد نحوالمعمول».

Ədalətin gözəl olmasının ümumi dərki nəzəri ağılın işidir və həmçinin müxtəlif qayda, fənn və bacarıqların ümumi dərki də bunun kimidir. Bu səbəbdən, əməl sahəsində ümumi idraklara yol açan insani, yaxud mədəni elmlər nəzəri ağılın tərkib hissəsi sayılırlar.

S.Şirazi ümumi rəyin nəzəri ağılda olduğunu təkid etmiş və əlavə olaraq cüzi əməlin müqəddiməsini yaradan fərdi rəyi də praktik ağılın işi olduğunu bildirmişdir.

Bu baxımdan yuxarıda qeyd olunan məsələni mütləq surətdə əməli işlərdən kənar hesab etmək olmaz. Başqa sözlə, S.Şirazi nəzəri ağılda əməli yerinə yetirmə hazırlığında olan yalnız praktik işlərdə fərdi rəyin mövcudluğunu inkar etsədə, Lakin bu nəzəri ağılda fərdi rəyin mövcudluğunu mütləq şəkildə inkar etmək demək deyil.

Aydındır ki, bir çox fərdi idraklar nəzəri ağılın tərkib hissəsidir. Duyğu hissi onlardan biridir. Əlbəttə, nəzəri ağıl özündən üstününə doğru, yəni fəal ağıla yönəlir və öz məlumatlarını oradan əldə edir düşüncəsi ilə uyğunlaşır. Əgər bu əlaqəni uyğun hesab etmək istəsək, o zaman nəzəri ağılın özündən üstün aləmə üz tutmasından əlavə, aşağı səviyyəli idraklara da nəzər yetirməsini vurğulamaq lazımdır.

Burdan belə nəticəyə gəlmək olar ki, ümumi düşüncə həmişə nəzəri ağılın işidir. Bu, işin praktik, yaxud qeyri-praktik olub-olmamasından asılı deyil. Lakin praktik işlərdə fərdi rəy praktik ağılın məhsuludur. Yuxarıda qeyd edilən feli (fikri feli) yerinə yetirir və digər fərdi rəylər yenə də nəzəri ağıl çərçivəsindən kənara çıxır. S.Şirazi nəzəri ağılla praktik ağılı tam ayırd edir”.¹

Bu fikirdən belə nəticəyə varmaq olur ki, düzgünlük və yanlışlıq, haqq və batıl yalnız nəzəri ağıl müstəvisində mənə kəsb edir. Praktik ağıl idrakları isə xeyir və şərrə tapmağa çalışır. Fərziyyəyə əsasən bu da düzgünlük və yanlışdan tam fərqli məsələdir.

S.Şirazi düzgünlük və yanlış praktik ağıl idraklarından kənar hesab etmək və onu nəzəri ağıl idrakları çərçivəsinə aid etmək istəyirmi?

Praktik ağıl çərçivəsində olan əxlaq barəsində S.Şirazinin nəzəriyyəsi bugünkü əxlaq fəlsəfəsi terminlərinə uyğun bir non-kognitivizmdir.² Bu nəzəriyyə əxlaqın, yaxşı və pis hadisələrin tanıma dəyərlərinin olmamasına təkid edir. Yəni biz “o ya-

¹ Yenə orada, s.293.

«فلانفس في ذاتها قوتان: نظرية و عملية ، كما تقدم؛ تلك للصدق و الكذب، و هذا هل لخير و الشر؛ هي للواجب و الممكن و الممتنع، و هذا هل لجميل و القبيح و المباح».

² Non- Cognitivism.

lan danışır” dedikdə, hökm edirik və bu hökm fakt və ya reallığa ya uyğundur ya da deyil. Amma “yalan danışmaq pisdir” dedikdə, heç bir məna kəsb etmir ki, onun vasitəsilə fakta varaq. Bu nəzəriyyəyə əsasən bütün etik anlayışlar mənasız və tərifi edilməzdirlər.

S.Şirazinın əsərlərinə müraciət etdikdə onun məqsədinin non-kognitivizmi müdafiə etmək yox, bəlkə əksini müşahidə edirik. Çünki:

birincisi, anti-kognitivistlər yaxşı və pisə aid olan fərdi şüurun əlamətlərindən öncə, işlərin pis və yaxşıya olan ümumi tanımanın olmasını inkar edirlər. Amma S.Şirazi belə ümumi praktik idrakları, nəzəri ağılda kateqoriyalaşdırmış və ona düzgünlük və yanlışlıq tanıma dəyəri vermişdir.

ikincisi, S.Şirazi İbn Sinanının “praktik aqlın fərdi rəyi, əsasən, deduksiya və sillogizmlərdən meydana gəlir və bu səbəbdən düzgün və yanlış ola bilər” ifadələri barəsində fikirlərindən onun həqiqətdə fərdi rəyi tanıma dəyəri və onun düzgün (haqq), yaxud yanlış (batil) ola bilmə imkanını qəbul etmişdir.¹

Amma əgər bu nəticənin nəzəri və praktik ağıl idraklarında düzgün və yanlış olma imkanını qəbul etsək, S.Şirazinın öncə söylədiyi fərqli fikirləri necə izah etmək olar?

Buradan belə çıxır ki, nəzəri ağılla praktik aqlın fərqi birinin düzgünlük və yanlışlıq qəbul etməsi, digərinin isə qəbul etməməsində deyil, fərq birinin əsl düzgün və yanlışlıq ayırd etməsində, digərinin isə xeyir və şəri nəzərə almasındadır.

Bu iddianı şərh etmək üçün fikri felin həyata keçməsinə səbəb olan hər hansı bir nəsnənin tamamilə düzgün fərdi rəyi deyil, bəlkə onun xeyir olmasını qeyd etmək lazımdır. Buna görə, praktik aqlın təsdiq etdiyi, həqiqətdə xeyir olmayan və yanlışca praktik əməlin xeyir olması hallarında da o əməl həyata keçə bilər.

Başqa sözlə, fərdi praktik işin xeyirliliyi tamamilə bir həqiqi işin dərki deyil ki, yalnız düzgünlük, yaxud yanlışlıq ona hakim olsun. Daha dəqiq desək, fərdi xeyrin dərki daha artıq mürəkkəb bir prosesdir ki, onun bir növ zehnlə xaricin uyğunluğuna ehtiyacı vardır. Praktiki aqlın təhrikedici dəyəri də məhz bu cəhətdəndir. Bu səbəbdən ədalətin yaxşı olmasının ümumi dərki, ədalətli işin yerinə yetirilməsi üçün kifayət qədər təhrikedici deyil. Lakin xeyriliyin fərdi rəyinin və hər hansı xüsusi işin faydalı olması yarandığı zaman təhrikedici qüvvənin yaranmasına səbəb olur.

¹ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl-hikmətul mütalə fil-əsfaril-ərbə*, cild 9, s. 82.

Mahiyyət etibarını ilə, nəzəri ağılla praktik ağılın fərqi onların nəticələrindədir. Biri haqq və batil inancların, digəri isə mənfətinə görə gözəl və çirkin inancların tapılmasındadır və əlbəttə, bu inanclar doğru və yanlış ola bilərlər.

S.Şiraziyə görə, praktik ağılla nəzəri ağılın əhəmiyyətli fərqlərindən biri də onların dərəcələrində olan fərqdır. O özündən öncəki bir çox filosoflar kimi, nəzəri ağılın dörd mərtəbəli olmasına inanır. Bunlar öncə qeyd etdiyimiz kimi, potensial (Həyulani), istedadlı (Bil-mələkə), aktual (Bil-fel) və kəsb olunan ağıl (Mustafad) dərəcələrdən ibarətdir.¹

S.Şiraziyə görə ağılın həyulani, yaxud düşünmə istedadını ehtiva etməsi məcazi mənə daşıyır. Çünki potensial istedaddır. Ağılın dərəcəsi olada bilər olmayada bilərlər. Amma bil-mələkə ağıl və axırıncı iki mərtəbə həqiqətən idrakın xüsusiyyətlərinə malikdir. Əlbəttə bunu da vurğulamaq yerinə düşər ki, bəzi filosoflar bil-mələkə ağılla bil-fel ağılın oxşarlığına görə onu ixtisara salaraq ağıl üçün üç mərtəbə nəzərdə tutmuşlar.²

Bil-mələkə ağıl dedikdə aksioma, təcrübə və s. kimi birinci növ hökmlərin dərkilə ilə kəşf olunan hökmlər üçün zəmin yarada bilən ağıl nəzərdə tutulur.

Bil-fel ağıl dedikdə, nəfsi fəli surətdə hökmləri şəkilləndirən və onları hər zaman müşahidə edən qüvvə nəzərdə tutulur.

Mustafad (əldə edilən) ağıl dedikdə isə öncəki bil-fel ağıl nəzərdə tutulur. Amma hökmlərin müşahidəsi fəal ağılla birləşmə zamanı həyata keçir və fəal ağıldan istifadə mənası verir. Amma S.Şirazi praktik ağıl üçün aşağıdakı dörd mərhələni belə izah edir:³

1. İlahi və səmavi qanunlardan istifadə əsasında zahirin təmizlənməsi.
2. Nəfsin çirkin hallarından qəlbin və batinin təmizlənməsi.
3. Həqiqi dini maariflərlə daxilin (batinin) əməli şəkilləndirilməsi.
4. Öz zati ilə nəfsin fənaya uğraması və ancaq Allah və əzəmətinə nəzər yetirməsi.

Birinci mərhələ insanın xarici fellərinə aiddir. Birinci hal praktik ağıldır, yəni bu mərhələdə praktik ağıl əməli işlərdə xeyir və şəri İlahi qanunlardan istifadə etməklə kəşf edir və həmin nəzəri ağılda olan mərtəbələr üçün zəminədir. Məsələn,

¹ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl-məbdə vəl-məad*, cild 2, s. 242-248.

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl-hikmətul müttaliə fil-əsfəril-ərbə*, cild 3, s. 421.

³ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Məfatihul-ğeyb*, s. 532.

zahirin təmizlənməsi mərhələsi möhkəm və davamlı deyil və yoxluğun sərhəddindədir, nəzəri ağılın ilk materiya mərtəbəsi kimidir. Lakin praktik ağılın ruhi əxlaq fəzilətlərini kəsb edərək həyulani mərtəbədən yüksəyə qalxır və bilmələkəyə daxil olur, yəni praktik ağılın girişini dərk edir. İndi başlanğıc olmayan şeyləri dərk və kəşf etmək üçün işlənir. Üçüncü mərhələ bilfel ağıl ilə uyğundur. Belə ki, şəxs felii surətdə bütün xeyir və şərləri müşahidə edə bilər. Sonda dördüncü mərhələyə nəfsin fəna (məhv) edilməsidir ki, müstəfad ağıla bənzəyir. Burada rübubiyət mərtəbəsilə birləşmə nəticəsində idraki surətləri müşahidə edir.

Amma ikinci sualın cavabında çətinliklərin mövcudluğunu qeyd etmək lazımdır. Əgər S.Şirazinin söylədiyi kimi, felin özündə, yaxud xüsusi ruhi vəziyyətləri praktik ağıl sözünü işlətməklə izah etsək, iki son mərhələyə keçə bilməyəcəyik.

Qəbul etmək olar ki, zahiri fel praktik ağılın fərdi rəyindən yarandığından onun gözəl və gərəkliliyidir ki, mühərrik qüvvənin köməyi ilə həyata keçir. Buna görə, onun üçün praktik ağılın istifadəsi mümkündür. Belə ki, ruhi hallar üçün də deyə bilərik ki, həmin fellərin vasitəsiz məhsuludur və onu praktik ağıl adlandırmaq olar. Amma İlahi maarif yaxud onun əzəmətində fəna olmaq fərdi rəyin (praktik ağıl) vasitəli nəticələr silsiləsində yerləşir. Bu necə praktik ağıl adlandırılı bilər?

Bu vəziyyət nəzəri ağılın mərtəbələrində əksinədir. Yəni hər nə qədər sonuncu mərhələlərə doğru gedirsə, daha çox öz əksini tapır və müstəfad ağıl mərhələsində özünün kamal həddinə çatır. Amma praktik ağılın mərtəbələrində vəziyyət əksinədir. Hər nə qədər sonuncu mərtəbələrə doğru gedilsə, praktik ağılın xüsusiyyətlərindən olan əməli işlərin xeyir və şər olması barəsində fərdi rəy daha az özünü göstərir.

Praktik ağıl, təhrikədi və şövqədi qüvvə ilə nəzəri ağılın arasında bir vasitədir. Həqiqətdə təhrikədi və şövqədi qüvvələr praktik ağılın ixtiyarındadır. Buradan aydın olur ki, praktik ağıl xeyir və şərri dərk etməkdən əlavə, təhrikədi və şövqədi qüvvələrə bir növ hakimdir. Əlbəttə, bu iqtidarın mahiyyəti bu gün etika fəlsəfəsində çox əhəmiyyətli hesab edilir.

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində iman

İman əmin olmaq, qorxmamaq və inanmaq mənasına gəlir. İman təsdiqləmək deməkdir. Təsdiq sözlə və davranışlardır. Sözlə təsdiq dil ilə söyləmək və qəlb ilə

təsdiqləmək kimi iki mərhələlidir. Həqiqi iman dil və qəlblə söylədikdən sonra imanı əməllər və davranışlara yansıtmaqdır.

İman həqiqətdə insanı digər varlıqlardan ayıran iki əsas növ fərqləndiricidən biridir. İnsan iman və elmdən bəhrələnməklə ən yüksək kamala çatır. Buna görə “imanın həqiqətinin” aydınlaşması bəşəriyyət üçün çox faydalı və zəruridir. Sxolastik filosoflardan olan S.Şirazinin kitablarına müraciət etdikdə aydın olur ki, S.Şirazi imanın həqiqətini “məntiqi təsdiq elmi” hesab edir.

S.Şirazinin “iman” həqiqəti barəsində baxışı izah olunarkən iki qeydi diqqətdə saxlamaq lazımdır:

1. İnsan heyvanın bir növüdür. Bu səbəbdən həm öz növləri ilə bir çox oxşarlıqlara sahibdir. Lakin onun varlığı bu müştərəklərlə tamamlanmır. Bundan savayı, bir çox fərqlər də mövcuddur ki, insanın digər heyvanlardan üstünlüyünə səbəb olur, onu rəqibsiz və misilsiz edir. İnsanın digər canlılardan fərqləndirən ən mühüm və ümdə fərq onun insanıyyətid və şəxsiyyətidir. Canlılar ətraf aləmi dərk etdiklərinə görə üstünlüyə sahibdirlər. Ətraf aləmi tanıyırlar və bunun vasitəsilə ondan faydalanmaq üçün səy göstərirlər. Lakin insanı digər canlılardan fərqləndirən əsas iki cəhət var:

Birincisi, onun məlumat və bilgilərinin genişliyidir.

İkincisi, onun istək və faydalanmalarında yüksək səviyyənin olmasıdır.

Çünki digər canlıların ətraf aləmdən məlumatı:

Birincisi, yalnız duyğu orqanları vasitəsilədir. Heyvan ətraf aləmdən məlumatı yalnız duyğu orqanları ilə alır. Buna görə də, bu məlumat səthi və zahiridir.

İkincisi, fərdi və cüzidir, ümumi işlərdən məlumatı yoxdur.

Üçüncüsü, heyvanın yaşayış mühiti məhduddur. Yaşayış aləmindən kənara yol tapa bilmir.

Dördüncüsü, sadəcə həmin an vəziyyətdən xəbərdardır. Keçmiş və gələcəklə əlaqəsi qırılmışdır. Heyvan nə öz tarixindən, nə də dünya tarixindən məlumatlı deyil, nə də gələcək barədə düşünmür. Buna görə, heyvanın məlumatı heç vaxt yaşayış mühitinin fərdiliyindən və həmin andan kənara çıxmır. Həmin həddə məhduddur.

Heyvan istəklərini bilmə və məlumat dərəcəsi baxımdan da məhdud həddə xülasələşir. Çünki:

Birincisi maddidir və qidalanmadan, yatmaqdan, oynamaqdan, yuva, ev qurmaqdan və müxalif cinsdən istifadə etməkdən kənara çıxmır. Deməli, təbiidir ki, heyvanda əxlaqi dəyərlər və mənəvi istəklər irəli sürülmür.

İkincisi, şəxsi və fərdidir, yəni özü, ya cütü ilə, yaxud da balaları ilə əlaqədarır.

Üçüncüsü, məhdud mühitlidir.

Dördüncüsü, indiki ana aiddir. Yəni həmin heyvani məlumat və idrak məhdud çərçivəsinə malik olduğu kimi, istək və tələbatlarda da məhdudiyət mövcuddur və bu nöqteyi-nəzərdən də xüsusi işlərlə məhdudlaşır.

Amma insanın çərçivəsi həm məlumat və baxışlar cəhətdən, həm də istək və tələbat cəhətdən geniş və yüksək səviyyədədir. Çünki insanın məlumatı əşya və hadisələrin zahirindən kənara çıxır və onların zat və daxili mahiyyətlərinə, onların əlaqə və hakim zərurətlərinə qədər nüfuz edir. İstək və faydalanma cəhətdən də yüksək səviyyəyə malikdir. Çünki insan dəyər axtaran, arzu, ümid və inkişaf istəyi olan bir varlıqdır. Onun arzuları həmişə maddi və mənəfdən ibarət deyil. Özü, həyat yoldaşı və gələcək nəsli barəsində olan arzulardan savayı, bütün arzuları bəşəri və ümumiliyə malikdir. Müəyyən mühitə, xüsusi məntəqəyə, yaxud da məhdud zamanla sər-hədlənir.¹

Hər halda, insanın yüksək səviyyəli və mənəvi cərəyanları, əsaslı və köklü inam və fikir taparsa, “iman” adını alır. Buna görə, insanın digər heyvanlardan ən mühüm və ümdə fərqi zəka və imandır. Deməli, insanı digər heyvanlardan fərqləndirən xüsusi baxışlar və cərəyanlardır. Başqa sözlə, ağıl və imandır. Bu səbəbə iman insanı heyvandan fərqləndirən əsl ayırddedici kimi tanınmışdır.

2. Zəruri olan digər mövzu İslamın müxtəlif təqətlərinin imanın həqiqəti barəsində olan müxtəlif baxış və fikirləridir.

Xaricilər² imanın sırf qəlbi inanc olmamasına, onun həqiqətini əməlin təşkil etdiyinə inanırdılar. Buna görə də, insan qəlbi inanca sahib olsa belə, böyük günah edərsə, kafir sayılır və cəhənnəm odunda əbədi yanacaqdır.¹

¹ Mütəhhəri, Murtəza, *Məcmueyi- asar*, cild 2, s. 22- 23.

² Onlar İslamdan ayrılmış ilk məzhəblərdən birinin ardıcılıdır. Onlar əsrlər boyu aşırı, bərişmaz yol tutaraq başqa müsəlmanlarla mübarizə aparmışlar. Buna görə, “xaricilik” silahlı müqavimət, aşırılıq və bərişmazlığın simvoluna çevirilmişdir. Bu cərəyan dördüncü xəlifə imam Əli ibn Əbu Talibin dövründə yaranmışdır. Beləki, onunla Şam (Suriya) valisi Müavi-

Mür-ciə² Xaricilərin əksinə, imanın sırf qəlbi inancdan ibarət olduğuna və günaha bulaşmanın ona təsir etmədiyinə inanırdılar. Bu inanca əsasən onlar belə qənaətdə idilər:

“İmanı olana günah zərər etməz. Necəki, itaət küfr edənə fayda verməz”³.

İmamıyyə “imanın” üç tərkibdən ibarət olduğuna inanır. İman dildə qəbul etmək, əməldə göstərmək və qəlblə inancdan ibarətdir. Bu üçlük imanın formalaşmasında mühüm rol oynayır. Bu bərədə imam Rza (ə) buyurur:

“İman qəlblə təsdiq, dillə iqrar və qanuna əməldən ibarətdir”⁴.

Sədrəddin Şirazi nəzərində imanla ağılın rabitəsi

Müsəlman filosoflar ağılla-imanın həmahəngliyinin isbatı üçün öz bütün səylərini etmişlər. Yunan fəlsəfəsinin iman və inama zidd olmasını sadə və bəsit düşüncə hesab etmişlər. Bütün bunlarla yanaşı, bəşəriyyətin tarix boyu səhvlərini etiraf et-

yə ibn əbu Süfyan arasında gedən müharibə prosesində Süffeyn yaxınlığında gedən döyüş zamanı hərbi üstünlüyə malik olan dördüncü xəlifə imam Əli (ə) bir sıra tərəfdar və ordu sərkərdələrinin yanlış istək və təzyiqi nəticəsində döyüşü saxlamış və məcburən məsələnin münsiflər (tretey) tərəfindən həll edilməsinə razılıq vermiş və bununlada məğlubiyyətə uğramışdır. Sonradan dördüncü xəlifə olan imam Əli (ə)-i bu razılığa məcbur edən və təzyiq göstərənlər məhkəmənin qanuna uyğun olmamasını iddia etmiş, o məhkəməyə icazə verdiyi üçündə xəlifə imam Əli (ə)-i günahlandırmışlar. Onların fikrinə görə “məhkəməni yalnız Allah qurmalıdır”. Bu səbəbə, bu günahdan qurtulmaq üçün hamı Allah qarşısında tövbə etməlidir. Xəlifədən də bunu tələb etmişlər. O isə bunu etməkdən imtina etmiş, özünü günahkar saymadığını bildirmişdir. Çünki, o özü öncədən bu məhkəmənin keçirilməsinə qarşı olmuşdur. 12 min döyüşçü dördüncü xəlifə imam Əli (ə)-in bu hərəkətindən hiddətlənib, düşərgəni tərk edərək, hərurə məntəqəsinə çəkilmişlər. Onlar döyüş meydanını tərk etdikləri və xəlifəni tək qoyduqları üçün, “xaricilər” adlandırılmışlar. Onlar uzun müddət silahlı mübarizə aparmış amma heç bir qələbə əldə edə bilməmişlər. Onlar sonradan təriqətçiliyə aludə olmuş və öz rəhbərlərinin adını daşıyan, bir-birilə rəqabət aparən İbazilik, Əzraqilik, və sair kimi dini-siyasi qruplara bölünmüşlər.

¹ Şəhrisani, *Miləl və nihəl*, cild 1, s. 114 və 122.

² Onlar inancı insan əməllərindən ayıran dini təlimin ardıcılılarıdır. Mür-ciələrə görə insanın etdiyi xeyir əməllər və qazandığı günahlar onun inancı ilə bağlı deyildir. İman nə artar, nədə azalar. İmam varsa var yoxsa yoxdur. Bu səbəbdən fiqh elmi onlar üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir.

³ Yenə orada, s. 139.

«لاتضرّ مع الايمان معصية كما لاتتفع مع الكفر طاعة»

⁴ Tusı, *Əl-əməli*, cild 1, s. 290

«إن الايمان هو التصديق بالقلب و اقرار باللسان و العمل بالأركان»

mişlər və səy göstərmişlər ki, keçmiş filosofların xətalarını azaltsınlar və fəlsəfini daha da artıq İslami təlimlərlə uyğunlaşdırsınlar.

Emil Breye¹ bu barədə belə yazır:

“Müsəlmanlar tərəfindən Yunan fəlsəfəsinə müraciət ilk başda bəlkə də təkcə dini məsələlərini isbat və İslamda olan kəlam elminin problemlərini həll etmək üçün olmamış, məntiq və fəlsəfəyə yalnız ruhanilər deyil, hətta bəzi imanlı şəxslər də faydasız elmlər kimi baxmışlar. Lakin İslam filosofları həmişə fəlsəfədə bəyan olunan mövzuların dinə uyğunluğunu isbat etməyə çalışmışlar. Əlbəttə, sonralar dinin fəlsəfə ilə uyğunluğuna yeni Aristotelçi və işraqilik filosofları, işraqilik hikmətinin banisi Şeyx Şihabəddin Sührəvərdir, Nəsirəddin Tusi və S.Şirazi kimilərin müraciəti daha da artdı”.²

Fəlsəfə və İrfan ilə vəhy və Quranın uyğunlaşdırılmasında ən mühüm səyi “transendental fəlsəfə”nin banisi S.Şirazi etmişdir. O, “*Əl-əsfar*” kitabının girişində kəşf və ilham yolu ilə əldə olunan maarif barəsində belə yazır:

“Uzun-uzadı nəfsi səylər və əziyyətlərimin nəticəsində qəlbim parlada və mələkut nuru ilə doldu... Sonra elə bir sirlərə yol tapdım ki, indiyədək mənə aydın deyildi. Elə bir gizli bilgilər mənə məlum oldu ki, arqument və dəlil yolu ilə bu qədər aşkar olmamışdı. Bəlkə də sübut və dəlil yolu ilə çatdığım hər şeyi şühud və intuisiya yolu ilə aydın gördüm”.³

Bu çalışmalar S.Şirazi fəlsəfəsində özünün ən yüksək apogeyinə çatdı və S.Şirazi özünün “transendental fəlsəfə” adlandırdığı fəlsəfəni Quran bilgiləri, kəlam elmi, İrfan mərifəti və peripatetizm və işraqilik cərəyanlarının vəhdəti və mütənəsibliyinin təzahürü hesab edib, aşkarcasına belə elan etdi:

“Haqq olan şəriət əhkamı necə yəqini və zəruri olan bilgilərə uyğun olmaya bilər! Quran və sünnetə uyğun gəlməyən fəlsəfə məhv olsun!”⁴

¹ Émile Bréhier (1876- 1952), *Histoire de la philosophie- I Antiquité et moyen âge* (three volumes), II *La philosophie moderne* (four volumes).

² Emil Berhiye, *Orta əsrlər və müasir dövrdə fəlsəfə tarixi*, Tərcümə: İsmail Səadət, Xarəzmi nəşriyyatı, ikinci çap, 1380 h.ş. s. 142- 144.

³ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- hikmətul mütalilə fil- əsfaril-ərbə*, cild 1, səh 8.

⁴ Yenə orada, cild 8, s. 303.

«حاشا الشريعة الحقبة الإلهية البيضاء ان تكون احكامها مصادفة للمعارف اليقينية الضرورية و تبتاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة».

S.Şirazi imanın ağıl və təsdiqlə eyniliyini iman barəsində bəyan olunanlardan istifadə edərək əsaslandırmışdır:

1. İmanın yerinin qəlb olmasını qeyd edən ayələri göstərmişdir.

2. Bir çox ayələrdə saleh əməlin imanla əlaqələndirilməsi, bu, əməlin imandan kənar olmasının əlamətidir.

3. Bəzi ayələrdə iman günahla birləşdirilmişdir. Yəni fasiq və günahkar mömin adlandırılmışdır. Bu, əməlin imana təsir etməməsinə dəlalət edir.

4. “Dində məcburiyyət yoxdur”¹ ayəsindən aydın olur ki, iman qəlbə olur və xarici əməldə olduğu kimi, məcburiyyət qəbul etmir.

5. İman lüğətdə təsdiq mənasındadır. Əgər digər mənada işlədilsə, Quranın ərəb dilində olması ilə ziddiyyət təşkil edir.

6. Yəqinlə təsdiq edilən elm dəyişilməzdir. Belə bir yəqinlik imana xasdır. Bu səbəbə o belə yazır:

“Burada üç şey arasında fərq qoyulmalıdır. Birincisi, mərifət, ikincisi, nəfsani vəziyyətlər və üçüncüsü, xarici əməllər. Mərifətə Allah və rəsulunu tanımaq, vəziyyətlərə dünya və nəfsani şəhəvətlərlə əlaqəni kəsmə halları, əməllərə isə ibadət və itaəti nümunə göstərmək olar. Zahirə diqqət edənlərə əsasən, mərifət (elm) əməl üçündür. Lakin batinə diqqət edənlərə əsasən, əməl mərifət (elm) üçündür və öz-özlüyündə əməlin dəyəri yoxdur, çünki fel və reaksiya dəyərsizdir. Vəziyyətlərdə dəyərsizdir çünki qüvvə və yoxluqlardır. Amma mərifət varlıq kimi, hər növ dəyişiklikdən uzaqdır. Deməli, əməlin islah edilməsindən məqsəd qəlbın islahıdır və qəlbın islah olunması Allahın istədiyi inkişafdır. Xülasə, Allah və rəsuluna imanın əsası həmin ilahiyyətə olan elmdir”²

Bu barədə başqa bir yerdə belə qeyd edir:

“Fəlsəfənin bu hissəsində başlamaq istədiyimiz xüsusi mənada olan İlahiyyət, fəlsəfənin ən üstün bölməsidir və Allaha, rəsuluna və qiyamət gününə olan həqiqi imanla əlaqəlidir. Ayədə “İman gətirən bütün möminlər Allaha, Onun mələklərinə, kitablarına və peyğəmbərlərinə iman gətirmişlər”³ qeyd edildiyi kimi imandan məqsəd aydın olur.”¹

¹ Bəqərə surəsi, ayə 256.

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Təfsirul-Quran*, cild 1, s. 249.

³ Bəqərə surəsi, ayə 285.

Qeyd edilənlərdən belə aydın olur ki, imanla təsdiq mənasında olan inanc nəzəriyyəsi imamiyyə alimlərinin əksəriyyəti tərəfindən məqbul sayılır. İmamiyyə alimlərinin təsdiqdən olan izah və şərhləri həmin mərifət yəni elm və bilikdir.

S.Şirazi ağıl və fəlsəfəni bu qədər müdafiə etməsinə baxmayaraq, heç vaxt bu iki mənbənin bütün varlıq aləminin həqiqətlərini tanımaq üçün kifayət etdiyini hesab etməmişdir. Belə ki, o, irfan vasitəsilə əldə edilən bir çox həqiqətlərin aqlın gücündən ötə olduğunu vurğulamışdır. Bir çox vəhy həqiqətlərini də aqlın qüdrətindən kənarında olduğunu bəyan etmişdir. Onları tanımağın yeganə yolunu vəhy və peyğəmbərləri hesab etmişdir.²

Demək olar ki, S.Şirazi insan aqlının məhdud olmasına inanır. Onun baxışına görə, bəşəriyyətin ən üstün alim və aqıl şəxsləri belə öz nəfsinin mahiyyətini dərk etməkdə acizdir. O ki qaldı yerin, göyün, yaradılış aləmin həqiqətləri və fitrət möcüzəsinin dərk edilməsinə. Belə bir insanın bütün varlıq aləmində mövcud olan maddi və qeyri-maddi varlıqlar barəsində tam məlumatı olması mümkündürmü? O deyir:

“Ağıl elmlərin əsasıdır. İnam və iman sahəsində onun hər iki növü həm təsəvvür, həm də hökm batini höccət növlərindəndir. Necəki, peyğəmbər və imamlar Allahın dinində zahiri höccət sayılırlar”.³

O, özü belə izah edir:

“Ağıl mütləq doğruluğa sahib deyil və onun doğruluq dərəcəsi məhduddur və bəzi hallarda ümumiyyətlə sübut sayılmır”.⁴

Aydındırki, tövhidin əsası və Allaha iman şəriətə əsaslanma bilməz. Çünki məntiq termini ilə desək, dairə⁵ yaranacaq. Məntiq elminə əsasən həqiqətə varmaqda dairə doğru sayılmır. Onun baxışına görə, bu mövzular ağıl çərçivəsində həll ediləməlidir və həmçinin nübuvvət, imamlar və digər tovhidə aid olanalar inanc sistemi ağıla

«وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ»

¹ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- hikmətul mütalialə fil- əsfaril-ərbə*, cild 6, s. 9.

² Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Şərhe üsule kafî, kitabul höccət*, h. 2, səh 479; Təfsirul-quran, cild 7, vaqiə surəsi, s. 10.

«فإذا كانت احاطة الانسان بنفسه و بدنه على ما ينبغي متعذرة. فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة».

³ Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Şərhe üsule kafî, Məhəmməd Xacəvinin təshihî, insani elmlər tədqiqiati və mədəni araşdırmalar mərkəzinin çapı*, ikinci çap, 1383, cild 1, s. 20.

⁴ Yenə orada, s. 21.

الدور - أن يعتمد الأمر على ما يعتمد عليه من الجهة نفسها. والدور باطل.

əsaslanmalıdır. Peyğəmbərlə burada yalnız “xatırladıcı” rolunu oynayır. Amma xüsusi nübuvvət və imamət isə hər ikisi həm ağıl və nəql yolu ilə isbat edilir. Buna görə də, möcüzənin isbatı yalnız ağıl yolu ilə mümkün deyil.¹

Nəticə

Məqalənin nəticəsi və yekini olaraq S. Şirazinin ağıl və iman münasibətləri barədə təhlil və nəzəriyyələri və onların həmahəngliyi izah edildi. Daha təfəsilatlı şəkildə aşağıdakı nəticələri qeyd etmək olar:

1. S.Şirazinin baxışına görə, ağılın çoxlu məna və predmetləri və dərəcələri mövcuddur. Əsasən altı mənanı izah edib, filosofların verdiyi tərif qəbul və mövzuya olan predmet kimi göstərir. Ona görə ağıl idrak qüvvəsi kimi mövzuları hiss, xəyal və təxəyyüldən üstün olaraq ümumi şəkildə dərk edir.

2. S.Şirazi iman və inancın bir çox mənalərini qeyd etmiş amma həqiqi imanı “məntiqi təsdiqlə olan bilik” hesab etmişdir.

3. S.Şirazinin görüşlərinə görə imanda insan üçün idrak mənbəyi sayılır. Bir çox mövzular iman vasitəsilə intusiya yolu ilə insana aydın olur. Başqa ifadə ilə desək imanında mərifət bəxş etmə gücü var.

4. Nəticə etibarilə imanın bəxş etdiyi bilik və mərifət sayəsində də hökm verilir.

5. Qeyd edilən imanın verdiyi mərifətdən məqsəd təsdiq edilən hökmdür və bu yaqin vericidir.

6. S.Şirazinin fəlsəfi sistemində insan həqiqətini baxış və təşəbbüsləri formalaşdırır. Ağıl və iman onu iki ayrıca mərifət mənbəyi kimi, digər canlılardan fərqləndirir.

7. S.Şirazinin fəlsəsinə əsasən, onun ağıl və iman münasibətləri barədə düşüncələrini aşağıdakı kimi xülasələşdirmək olar:

a) İman və dini təlimlər ağıla zidd və ağıldan uzaq deyil, rəşional düşüncə baxımından qəbul ediləndir.

b) Ağıl və iman bir-birilərini tamamlayan və təkmilləşdirən iki bilik mənbəyidir.

c) Bu yanaşma nöqtəyi nəzərindən epistemologiya baxışı ilə din sahəsindəki ağılın qabiliyyət dərəcələri fərqlidir. S.Şirazi bunun fərqi varmış və məhz bu səbəbdən ağıl və imanı insan üçün iki idrak mənbəyi kimi tanımışdır. Amma bu iki idrakın əldə olunmasının əsas fərqi, birinin hamı üçün, digərinin isə yalnız xüsusi bir kəsim üçün olmasını vurğulamışdır.

8. Sonda belə nəticəyə gəlmək olar ki, S.Şirazi iman və dini təlimlərin rəşional ağılın məqbul saydığını və isbat edilə bilən olmasını qəbul etmişdir. İmanın bilik mənbəyi kimi verilməsi və onun mərifətverici rolunu nəzərə alması ağıla olan etmədi azaltmır. Əksinə ağılı daxili peyğəmbər sayaraq ona dəyər verir və onun

¹ Yenə orada, s. 22.

həqiqətə çatdırılmasındakı mövqeyini göstərir. S.Şirazinin ağıl və iman münasibətlərində iki əsas baxışı var:

a) İmanla ağıl arasında paradoks yoxdur.

b) Bəlkə daha ötəsi ağılla iman arasında həmahənglik mövcuddur. İman və sərih dinin dediklərini səhih ağılda məqbul sayır. Fundamental və kökü mövzularda ağılın verdiyi hökmü iman və dində qəbul edir.

Ədəbiyyat

1. *Quran (Ərəb dilində)*
2. Fulkie, Pol, *Ümumi fəlsəfə ya metafizika, mütərcim: Yəhya Məhdəvi*, Tehran universitetinin nəşri, dördüncü çap, 1370 h.ş. (*Fars dilində*)
3. Suruş, Əbdülkərim, *Dərshayi dər fəlsəfeye elmul- ictimə*, Ney nəşri, üçüncü çap, 1379 h.ş. (*Fars dilində*)
4. Əzgədi, Rəhimpur, *Əqlaniyyət (Bəhsi dər məbaniyə camieşenasıye tovsie)*, Fərənqə danəş və əndişeye müasir institutunun nəşri, 1378 h.ş. (*Fars dilində*)
5. ACE, Baş redaktor, C.B.Quliyev, Bakı, 1976 (*Azərbaycan dilində*)
6. İsfəhani, Rağib, *Əl- müfrədat*, Darul- qələm nəşriyyatı, 2009, “əql” maddəsi. (*Ərəb dilində*)
7. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- hikmətul müталиyə fil- əsfaril- ərbəə*, Darul ehya ət- torasil- ərəbiyyə, Beyrut, 1423 h.q. (*Ərəb dilində*)
8. Məlikov, Ələddin, *“Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili”*, Metafizika Jurnalı, 2018, № 2 (*Azərbaycan dilində*)
9. Dəşti, Məhəmməd, *Nəhcül- bəlağə*, Üsvə nəşriyyatı, ilk çap, 1382 h.ş. (*Fars dilində*)
10. Farabi, Əbu Nəsr, *Siyasəte mədinə*, Dr. Seyid Cəfər Səccadinin tərcüməsi, ilk çap, 1379 h.ş. (*Ərəb dilində*)
11. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- şəvəhidul rübubiyyət*, hazırlayan, araşdıran və ön sözün müəllifi: Seyid Cəlaləddin Aştıyani, Bustane kitab nəşriyyatı, çapə sevvom, Qum, 1382 h.ş. (*Ərəb dilində*)
12. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Əl- məbdə vəl- məad*, Əncümənə hikmət və fəlsəfəyə İran nəşriyyatı, Tehran, 1354 h.ş. (*Ərəb dilində*)
13. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Məfatihul- gəyb*, hazırlayan: Məhəmməd Xacəvi, Mütəliat və təhqiqatə fərənqə institutu, Tehran, 1363 h.ş. (*Ərəb dilində*)
14. Mütəhhəri, Murtəza, *Məcmueyi- asar*, cild 2, Sədra nəşriyyatı (*Fars dilində*)
15. Mütəhhəri, Mürtəza, *Məcmueye asar*, Sədra nəşriyyatı, I- XXVI cildlər. (*Fars dilində*)
16. Şəhrisani, Əbdülkərim, *Əl- miləl və n- nihəl*, hazırlayan: Məhəmməd Bədran, Təbə dovnom, 1395 h.q. (*Ərəb dilində*)
17. Tusi, Məhəmməd ibn Həsən, *Əl- əməli, darus- səqəfə nəşriyyatı*, Qum şəhəri, 1404 h.q. (*Ərəb dilində*)

18. Emil Berhiye, *Orta əsrlər və müasir dövrdə fəlsəfə tarixi*, Xarəzmi nəşriyyatı, ikinci çap, 1380 h.ş. (*Fars dilində*)
19. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Təfsirul-Quran*, Bidar nəşriyyatı, çape dovvom, Qum, 1366 h.ş. (*Ərəb dilində*)
20. Şirazi, Sədrəddin Məhəmməd, *Şərhe üsule kafî*, hazırlayan: Məhəmməd Xacəvi, Pəjuheşgahe ulume insani və mütaliate fərhangî nəşriyyatı, ikinci çap, 1383 h.ş. (*Ərəb dilində*)

Dr. Aladdin Malikov

***The Analysis of Correlation between Reason and Belief in Sadraddin
Shirazi philosophy***
(abstract)

The Sadraddin Shirazi ideas in philosophy are considered one of the most valuable pearls in the treasury of the Muslim thought. Having essentially enriched an according sphere of the philosophical knowledge he belongs to those philosophers who definitely occupied a place of their own in its history. His true devotion to philosophy resulted in establishing the School of Philosophy.

The notions of Reason and Belief which are thought to be the fundamental problems in S.Shirazi's philosophy are analyzed in the article. It was revealed a sphere of their coverage and correlation as well. The present research is aimed at discovering the Truth which is able to become a base for the new philosophy trend. The study was based on the aspects of comparison, correlation as well as the philosophical views by Shirazi on the problems of Reason and Belief. These two matters have been interrelated to each other through the history. As a result of comparative studies it was cleared up that despite of the obvious difference between these two categories they have turned out to be two sides of the same Truth. The new philosophical theories by S.Shirazi are considered in the article from the points of three basic traditional approaches towards Belief and Reason – namely affirmation, negation and non-affirmation and non-negation. An attention was also paid to S.Shirazi's subjective theory concerning different degrees of the Reason ability in correlation between Reason and Belief. That's why Reason and Belief are affirmed as two sources of cognition. The main difference between them is that one of them is intended for everybody while the other one is intended for the individuals.

Keywords: *Sadraddin Shirazi, Reason, Belief, correlation between Reason and Belief, transcendental philosophy, Hikma, Mutallia, source of cognition.*

Др. Аладдин Меликов

***Анализ соотношения разума и веры в философии
Садраддина Ширази
(резюме)***

Философия Садраддина Ширази является жемчужиной в сокровищнице мусульманской мысли. Он принадлежит к философам, которые заняли прочное место в истории философии, обогатив ее новыми идеями. Движимый своей любовью к философствованию, он основал свою философскую школу.

В статье анализируются понятия разума и веры, представляющие собой фундаментальные проблемы в философской теории С.Ширази. Автором выявлена сфера влияния этих понятий и степень соотношения между ними. Цель данного исследования – обнаружение Истины, которая может стать фундаментом для новой философии. В качестве основных параметров здесь были рассмотрены аспекты сравнения и соотношения, а также различные философские идеи по проблеме разума и веры. На протяжении всей истории эти две категории взаимодействовали, подпитываясь друг от друга. И несмотря на то, что с точки зрения категориального подхода они весьма различны, в результате сравнительных исследований стало очевидно, что они составляют две стороны одной Истины. Новые философские теории С.Ширази рассмотрены в статье с позиций трёх основных традиционных подходов к проблеме веры и разума: утверждение, отрицание и не утверждения, и не отрицания.

Также было отведено особое место субъективной теории С.Ширази относительно различий в степени способностей разума в парном соотношении разума и веры. Именно поэтому можно утверждать, что разум и вера являются двумя источниками познания. Основное отличие этих источников друг от друга заключается в том, что одно из них предназначено для всех, в то время как другое - для отдельных людей.

Ключевые слова: Садраддин Ширази, разум, вера, соотношение веры и разума, трансцендентальная философия, хикма муталийя, источник познания.

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 23. 02. 2019

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 06. 03. 2019

Çapa qəbul edilmişdir: 15.03 . 2019