

YDK: 1 (091); 297; 297. 18.

KBT: 87.3; 86.38

İSLAM DÜŞÜNCƏSİNDƏ KAMİL İNSAN KONSEPSİYASININ AKTUALLIĞI

*f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,
AMEA Elm Tarixi İnstitutu Elmşünaslıq və
elmin sosial problemləri şöbəsinin müdiri,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdin.malikov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

“Kamil insan” konsepsiyası irfan və transsendental fəlsəfənin ontologiyasının əsas predmetlərindən biri olub, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi dünyagörüşündə geniş müzakirə obyektinə çevirilmişdir. Bu konsepsiya irfanda ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. İbn Ərəbiyə görə kamil insan haqqın bütün isimlərinin təcəllasıdır. İbn Ərəbinin nəzərinə, kamil insan yaradılışın mükəmməl modelidir.

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində kamil insan aləmlə-insanlar arasında ilahi feyz vasitəsi kimi xarakterizə olunur. O, varlığın obyektivliyi nəzəriyyəsi əsasında, kamil insanın aləm və insanla əlaqəsi haqqında İbn Ərəbidən fərqli fikirlər irəli sürür. O, kamil insanı təbiət aləmi və metafizik aləm arasındakı əlaqələndirici hesab edir. Ona görə, kamil insan insan və aləm arasında harmoniya yaradır.

Bu məqalədə İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin *insan və kamil insana* dair nəzəriyyələrini təsvir, təhlil, müqayisə və bəzən də tənqid edərək, mövzunu nəzərdən keçirmişik. Nəticə olaraq, bu xüsusda Sədrəddin Şirazinin İbn Ərəbidən fərqli fikir irəli sürdüyünü göstərmişik.

Açar sözlər: *İnsan, kamil insan, İbn Ərəbi, Sədrəddin Şirazi, din, ağıl, haqq, substansial hərəkət.*

Giriş

Nəzəri irfan və fəlsəfənin əhəmiyyətli və qalmaqallı problemlərindən biri də “kamil insan” problemidir. Kamil insan nəzəriyyəsi irfanda ilk dəfə İbn

Ərəbi tərəfindən müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Kamil insan İbn Ərəbinin görüşündə haqqın bütün isimlərinin təcəllasını ifadə edir. dır. İnsan kamillik zirvəsinə çatdıqda aləmin bütün mövcud imkanlarına sahib olur. İbn Ərəbinin nəzərinə, kamil insan yaradılışın mükəmməl modelidir. Bu görüşə əsasən, kamil insan Haqqın ilk olaraq yaratdığı “həqiqəti Muhəmmədiyyə”⁴⁴dir, hansı ki, maddi təzahürü İslam Peyğəmbəri Həzrət Məhəmməddir (s).

Hər bir insanın kamil insan olmaq potensialı vardır, amma aktualıq baxımından yalnız peyğəmbərlər və övliyalara kamil insan demək, mənəvi həyatın bariz nümunələri və kamillik yolunun bələdçiləri kimi yalnız onları izləmək olar.

Sədrəddin Şirazinin öz fəlsəfi paradigmasında aləm və insanla bağlı əsas düşüncəsi birmənalı olaraq, ilahi feyz vasitəsi kimi gördüyü kamil insan haqqındakı metafizik baxışına əsaslanır. Sədrəddin Şirazi özünün əsalətül-vücuda (varlığın obyektivliyi) nəzəriyyəsi əsasında, kamil insan və onun aləmlə, insanla əlaqəsi haqqında İbn Ərəbidən fərqli fikirlər irəli sürür. O, insanı təbiət aləmi və metafizik aləm arasındakı əlaqələndirici hesab edir. Nəticədə insan yoxuş qövsü⁴⁵ ilə eniş qövsünün⁴⁶ birləşmə nöqtəsidir. Sədrəddin Şirazi “hərəkəti-cövhəri” (substansial hərəkət) və insan nəfsinin yaranışda maddiliyi nəzəriyyəsi ilə elementlərin dövrü sistemində metafizik aləmi mümkün edir. Onun nəzərində insan və aləm arasındakı uyğunlaşma daxili bir harmoniyaya söykənir. Nəfsin saflaşması və təkamülü, varlıq aləminə yüksəlişi və onunla vəhdət yaratması ilə üzə çıxan bu daxili harmoniya peyğəmbər və övliyalarda eşq əsasında, hansı ki, varlığın bütün dərəcələrində yayğındır və hər məqamda başqa cür təcəlla edir.

Bu məqalədə hədəfimiz İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin *insan və kamil insan* haqqındakı təlimlərini işıqlandırmaq və bu xüsusda Sədrəddin Şirazinin İbn Ərəbidən fərqli düşündüyünü ortaya qoymaqdır.

İnsan konsepsiyasına dair ümumi mənzərə

Aydın olduğu kimi insan, xüsusilə kamil insan, irfan və transsendental fəlsəfənin ən mürəkkəb mövzularından biridir. Bir tərəfdən, mütləq varlığın, cari həqiqətin təsəvvürü və idrakı ən çətin işlərdəndir, digər tərəfdən, kamil insanın mənasının məğzini və ayrılmaz keyfiyyətlərini tam şəkildə anlamaq

⁴⁴ - İbn Ərəbinin irfani kitablarında termin: İlahi zatın ilkin təəyyünü; əzəmətli adlar, isimlərin məcmusu, Haqqın hüsnü.

⁴⁵ - İnsanın maddi aləmdən Allahın zatına doğru yarım dairə yüksəlişi: tərtiblə misal aləmi, ağıl aləmi, ikinci təzahür, birinci təzahür.

⁴⁶ - İnsanın Allahın adları və sifətləri aləmindən təbiət aləminə doğru yarım dairəvi enişi.

qeyri-mümkün görünür. Kamil insan İslam irfanının iki təməlindən biridir. Əllamə Cəvadi Amuli irfanın tərifini haqqında yazır: “İrfan “Tövhid nədir və müvəhhid kimdir?” sualını cavablandırmaqdan ibarətdir” (Cəvadi Amuli 1372, 55).

Bu baxışla mövzuya baxsaq, o halda irfanın *ikinci təməli* tədqiqat predmetimiz olacaqdır. İbn Ərəbinin irfanında kamil insan mövzusu xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində insan insanlıq dərəcələri və nəhayət, kamil insan, fəlsəfi prinsiplər əsasında bəhs edilir. Bu üzdən deyə bilərik ki, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin kamil insan haqqında görüşləri arasında sıx əlaqə mövcuddur. Kamil insan nəzəriyyəsi ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. Sədrəddin Şirazi də insanı öz metafizik prinsiplərinə uyğun formada xarakterizə etmişdir. O, bu nəzəriyyəni müxtəlif əsərlərində öz fəlsəfi prinsiplərinə mütənəsib şəkildə, amma fərqli metodlarla izah etmişdir.

Əlbəttə, İbn Ərəbidən öncə İslam dünyasının görkəmli arifi və sufisi Həllac⁴⁷ Peyğəmbərin (s) “*Həqiqətən, Allah insanı öz surətində yaratdı*” – kəlamına istinad edərək, insanın *nasuti*⁴⁸ yönündən əlavə, *lahuti*⁴⁹ və ilahi surət yönünü də qəbul etmişdir. Beləcə, aləmin digər varlıqları arasında ilahi surətə malik olması şərəfinə onu özəl saydı, amma *lahutla-nasutun* vəhdətini qəbul etmədi. Onların vəhdət tapmamasına, eyni halda *lahutun nasuta* hülul etdiyinə, nəticədə dualizmə, yəni onların birləşməsinin şərəbin suya qarışması kimi olduğuna inandı.⁵⁰ Ondən sonra İbn Ərəbi və ardıcılıarı insanın məqamı və önəmi haqqında daha dərin və geniş fikirlər irəli sürdülər.

Həllacdən fərqli olaraq, *lahut* və *nasutu* bir-birindən ayrı iki təbiət deyil, vahid həqiqətin iki üzünü saydılar; yəni həqiqət birdir, amma zahiri və batini olmaqla iki üzünü var: batini *lahut*, zahiri də *nasut* aləmidir.⁵¹

İbn Ərəbinin görüşündə insan aləmin bir parçasıdır. Deməli, aləm haqqında deyilənlər insana da aiddir. Bir amil var ki, insan aləmin digər parçaları ilə

⁴⁷ Hüseyin ibn Mənsur Həllac (848 - 922); hicri-qəməri tarixlə III əsrin ən çılğın ariflərindən biri olmuşdur, axırda da dar ağacından asılmışdır. Əttari onu “Qətilullah fi səbilillah” (Allah yolunda Allaha görə öldürülən) kim yad edirdi.

⁴⁸ Duyğu və görüntü aləmi (İbn Ərəbi, *əl-Fütuhatul-Məkkiyyə*, səh. 1394).

⁴⁹ Zat məqamı; əslində “*La huvə illa huvə*” idi (eyni mənbə, c. 1, səh. 200). Sufilərə görə, əşyalarda cari olan bir həyatdır və *nasut* aləmi onun məkanıdır (eyni mənbə, c. 2, səh. 1312). Sufilər arasında “*lahut*” sözünü ilk istifadə edən kəs Həllac olmuşdur (eyni mənbə, c. 3, səh. 88).

İbn Ərəbi də *lahutu* əşyalarda cərəyan edən həyat, *nasutu* isə həyatın və ümumi ruhun qərar tapdığı məkan sayır.

⁵⁰ Həllac, *Kitabul-Təvasin*, səh. 130 və 134.

⁵¹ Əffinin *Füsusul-Hikəmə* müqəddiməsi, səh. 35, 36. Həmçinin *Füsusul-Hikəmin haşiyələri*, səh. 83.

müqayisədə xüsusi əhəmiyyətə malikdir, məqamı aləmin digər parçalarının məqamından, hətta *kərrubilər*inkindən⁵² də üstündür. Buna əsasən, kamil insan yuxarı aləmdəki ali mələklərin də fəvqündə durur.⁵³

Bildiyimiz kimi, Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsi varlıq fəlsəfəsidir. Belə ki, varlığın obyektivliyi və bunun isbatı fəlsəfi paradigmadakı digər problemlərin isbatından aslıdır. Bu paradigmanı düzgün qavramadan onun digər görüşlərini başa düşmək, başqa sözlə, Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsini mənimsəmək qeyri-mümkündür. Sədrəddin Şirazi varlığın obyektivliyi, substansial hərəkət və nəfsin maddi yaranışı prinsipləri altında kamil insanı isbat etməyə çalışır. Əslində, onun fəlsəfəsində dərəcələrin oxşarlıq və fərqlilik səbəbi bir nəsnədir, o da varlıqdır (Sədrəddin Şirazi 1410, III/67).

O, kamil insan nəzəriyyəsində, söz yox ki, irfani bəhslərdən, ələlxüsus da İbn Ərəbi irfanından təsirlənmişdir. Belə demək mümkündür ki, bu mühüm nəzəriyyədən ötrü o, Mütəaliyyə fəlsəfəsinin prinsiplərinə uyğun fəlsəfi arqument irəli sürməyə çalışmışdır. Nəzəri irfanda kamil insan nəzəriyyəsi kimi təqdim edilən həqiqət, əslində, İbn Ərəbidən sonra şərhçiləri tərəfindən eyniadlı metafizik çərçivədə təqdim edilməyə başlandı.

Məqalənin əsas mövzularından biri “Sədrəddin Şirazi kamil insan nəzəriyyəsini arqumentləşdirə bilibmi?” sualıdır. Heç şübhəsiz, bu xüsusda İbn Ərəbi, şərhçiləri, həmçinin ondanöncəki alimlərin və müasirlərinin Mütəaliyyə fəlsəfəsinə müvafiq nəzərləri araşdırılacaqdır.

Hal-hazırda İslam fəlsəfəsi sferasında araşdırmamızı nəzərə alsaq, bu aspektdən təhlil və tədqiqat aparmağın vacibliyi də üzə çıxır.

Adından da bəlli olduğu kimi, İslam fəlsəfəsi müsəlman alimlərinin dərin düşüncəsinin məhsuludur. Həmin şəxslər rəşadət və fəlsəfi yollarla dini təlimləri daha aydın və dərinləndirən izah etməyə çalışıblar. Sədrəddin Şirazin transsendental fəlsəfəsində bunun pik nöqtəsini müşahidə edirik. Buna görə də onun fəlsəfəsi və fəlsəfi paradigması əsasında meydana çıxan məsələlər din sferası və dini mərifətin orijinal qaynağı olan Qurandan kənarında təhlil və tədqiq edilməməlidir.

Qeyd edilənləri nəzərə alsaq, bu məqaləni qələmə almaqdan məqsədimiz, ilk növbədə, İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşlərində insan və kamil insanın müqayisəli araşdırılmasıdır. İkinci addımda İbn Ərəbinin nəzəri

⁵² Kərrubilər: mələklərin başçıları (Qamus), müqərrəb mələklər (Bürhani-qati)

Sədi Şirazi deyib: *Yuxarı aləmin kərrubiləri də daxil olmaqla,*

Biz sənin həmdini etməkdə acizik.

⁵³ Yuxarı aləm: *aləme-uqul və nufus kulliyə* - mücərrəd ağıllar aləmi, ümumi canlar aləmi (varlıqların tam mücərrəd olduğu aləm, idrak aləmi), ağıllar və ümumi canların özləri (Kəşşaf İstilahatul-funun, c. 2, səh. 1313).

irfanında kamil insanın semantikasının dəqiq analizi və Sədrəddin Şirazin mütəaliyyə fəlsəfəsində arqumental isbatının tədqiq olunmasıdır. Bu yazıda bu məsələləri tamamilə araşdırmaq fürsətinin olmaması aydındır. Bu səbəbdən, kamil insan mövzusunun irfanda əhəmiyyətinə varmaq üçün mütləq irfan və mütəaliyyə fəlsəfəsində insanşünaslıq və onun rolunu izah etməli və bu xüsusdakı fikirlərə aydınlıq gətirməliyik. Qeyd etmək yerinə düşər ki, burada İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşlərini əsas götürəcək və onların nəzərlərini gözdən keçirəcəyik.

Kamil insan konsepsiyasının aktuallığı

Modern dünyada insanşünaslıq fənlərarası [interdiscipline] elm kimi tanınır. Nəzərdə tutulan elmlər mövzu baxımından (insan) vahid olsa da, metod, yanaşma və hədəf baxımından fərqlidir. Bu üzdən insanı, yaxud varlığının boyutlarını, ya da xüsusi insan toplumunu araşdıran hər bir elmi işi insanşünaslıq adlandırmaq olar.

İnsanşünaslığın müxtəlif növləri vardır – empirik insanşünaslıq, rasional insanşünaslıq, dini insanşünaslıq, irfani (mistik) insanşünaslıq. Elə bu səbəbdən, sözügedən elmə müxtəlif təriflər vermişlər. Bütün mövcud təriflər həqiqət və reallıq çətiri altında birləşir. Bu ikisi insanşünaslıqda iki məqamın bir-birindən ayrılmasına gətirib çıxarır: həqiqətə nəzərən insanşünaslıq – hansı ki, insanı olmalı olduğu tərzdə vəsf edir, reallığa nəzərən insanşünaslıq – hansı ki, insanı olduğu kimi təsvir edir.

Bu tədqiqat işində İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi görüşündə kamil insan və varlığının fərqli aspektləri bəyənən, məziyyətli və kamilləşmiş xüsusiyyətləri əsasında təsvir edilmişdir. Sözsüz ki, bu yanaşmada insana olduğu kimi deyil, olmalı olduğu tərzdə yanaşılır.

Məlum olduğu kimi, insanşünaslığın müxtəlif mənaları vardır ki, günümüzdə ayrı-ayrı elmlər, o cümlədən psixologiya, sosiologiya, fiziologiya onun müxtəlif boyutlarını araşdırır. Sözsüz ki, bəhsin mövzusu nə bu sferalarda, nə də yeni bir sferadan – hansı ki, günümüzdə antropologiya [Anthropology] kimi yad edilir – deyil. Bu elm yeni təsis edilib və yunan sözləri olan - anthropos (insan) və logos (elm) sözlərindən əmələ gəlib. Hazırda antropologiya spesifik elmlər toplusuna aid edilir. Britanika ensiklopediyasında yazılır:

Antropologiya insanı maddi, ictimai, mədəni və etik (davranış) inkişafı ilə birlikdə köklü şəkildə keçmişdə və hazırda araşdırılmasıdır.

Müasir antropologiyayı təşkil edən elmlər bunlardır: fizioloji antropologiya, arxeoloji antropologiya, linqvistik antropologiya, mədəni antropologiya. Bu dörd əsas elmlərdən hər birinin alt fənləri vardır; misal üçün: fizioloji

antropologiyanın beş alt fənni var: paleontologiya [paleoanthropology], primatologiya [primatology], genetikə [genetics], insan ekologiyası [human ecology], osteologiya [bioarchaeology].

Bəzilərinin təsəvvürünün əksinə olaraq, antropologiyayı insanı araşdırmaqla bağlı bütün mümkün cəhdlərin nümayəndəsi saymaq olmaz. Elmin bu sahəsi sırf insanın təbii tarixini araşdırmaqla məşğuldur. Yəni psixologiyanın müxtəlif elmlərinin mərkəzi olan psixi boyutu ilə bir işi yoxdur. Həmçinin ictimai elmlərin digər fənlərində insanın sosial boyutunda rəvac tapan müəlliflər antropologiyanın çərçivəsindən xaricdir.

Bundan əlavə, insan barəsində ümumi və köklü suallar vardır ki, cavabları metafizikidir, empirik elm kimi antropologiya həmin sualları əsla cavablandırmaq iqtidarında deyil.

İslam irfan və fəlsəfəsində insanşünaslıq və kamil insan xüsusiyyəti qədər şərəfətli sahə yoxdur. İnsanşünaslıq bilgisi tamamlandıqdan sonra, ilahiyyət də kamilləşəcək. İnsanın bir əsas düyünü var, o açıldıqda səadətə qovuşacaq. O düyün isə öz canıdır. Müsəlman ariflərin və hikmət sahiblərinin ilhamvericisi olan Qurani-Kərimdə insanın əhəmiyyəti və mövqeyi barəsində çoxlu ayə vardır. İslam maarifində insan bir çox kəlamı (etiqaadi), fəlsəfi, irfani mövzuların təməlini təşkil edir. Əksər müsəlman ariflər və filosoflar, o cümlədən İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi mərifətullah yolunu insanın özünü tanımasında görür.

Özünüdərkən mərifətullah (Allahıtanıma) aspektindən əhəmiyyəti

İnsanın həm intuiativ öyrənilməsi Allahı vasitəsiz tanımağın açarıdır, həm də insanın məfhumlarla (vasitəli) idrak edilməsi Allahı vasitəli elmlə tanımağın yoludur. Belə ki, Allahın insan vücudunda qərar verdiyi hikmətlərə dərin nəzər salmaqla, adamın Allahın sifətləri haqqındakı bilgisi artır, daha da təkmilləşir.

İnsan varlığında əmanət qoyulan həqiqətlər Allahın elm, qüdrət və hikmətinin nişanəsidir. Yaranmışlar arasında insan kimi heç bir varlıq ilahi hikmətin göstəricisi deyildir.

Xəlifətullah (Allahın xəlifəsi) insan qəbiləsindən çıxıb, yalnız insan bütün ilahi adları anlaya bilir. Ariflərin dili ilə desək, insan Allahın bütün sifət və adlarının məzhəridir. Qurani-Kərimdə bu mənaya işarələr edir:

“Qəti inananlar üçün yer üzündə dəlillər vardır. Sizin özünüzdə də (dəlillər vardır.) Məgər görmürsünüz?” (“Zariyat”, 20-21)

“(Qurandan) haqq olduğu onlara aydın olana qədər, Biz dəlillərimizi onlara həm kainatda, həm də onların özlərində mütləq göstərəcəyik. Məgər Rəbbinin hər şeyə şahid olması kifayət deyil?” (“Fussilət”, 53).

Başqa bir ayədə buyurur:

“Ey iman gətirənlər! Nəflərinizi qorumaq sizin borcunuzdur. Siz doğru yolda olsanız, (haqq yoldan) azanlar sizə heç bir zərər yetirə bilməzlər. Həminizin axır dönüşü Allahadır. Allah etdiyiniz əməllər barəsində sizə xəbər verəcəkdir!” (“Maidə”, 105).

Əllamə Təbatəbai bu ayənin şərhində nəfsi tanımaqdan geniş söhbət açır. O, ayənin kontekstindən istifadə edərək belə nəticə ədə etməyə çalışır ki, nəfs haqqında dərin düşünmək hidayətə aparıcı yoldur, çünki ayənin əvvəlində təkid olunur: “Özünüzü tapın! Özünüz haqqında dərin düşünün!”. Sonra buyurur: “Siz doğru yolda olsanız, (haqq yoldan) azanlar sizə heç bir zərər yetirə bilməzlər”. Mənası budur ki, nəfsiniz haqqında dərin düşünsəniz, hidayətə çatacaqsınız və bundan sonra başqaların azgınlığı sizə zərər yetirməyəcək. Habelə Quranın bəzi ayələrində nəfsi unutmamağın, nəfsin işlərindən qafil olmağın gərəyi olaraq, Allahı unutmaq göstərilir: “Allahı unudan, buna görə də (Allahın) onları özlərinə unutdurduğu kəslər kimi olmayın! Onlar fasiqlərdir” (“Həşr”, 19).

Beləliklə, nəfsə diqqətlə Allaha diqqət arasında bir növ əlaqə, yaxud zəruri bağlılıq vardır. Necə ki, nəfsi unutmaq Allahı unutmaqla sıx əlaqədardır. İslam peyğəmbərinin (s) bir kəlamında buyrulur: “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ”; “Hər kim özünü tanıdı, Allahını da tanıdı” (Kuleyni 1388 h.q., II/22).

Özünüdərkini etiqaadi problemlərlə əlaqəsi

1) İnsaşaşınlaşğın peyğəmbərliklə əlaqəsi

Bəşəriyyətdən kimlərinə peyğəmbərlik və elçilik məqamına çatması inancının özü bir insanı tanımaqdır. Belə ki, peyğəmbərlər seçildiyi zamanlarda bəziləri durmadan şübhə yaradırdılar ki, insanın Allahdan vəhy almaq ləyaqəti yoxdur; Allah bizimlə danışmaq istəsəydi, bu işi mələklərdən biri ilə görərdi. Peyğəmbər seçildiyi zaman da belə deyirdilər: “O da sizin kimi sadəcə bir insandır. Sizə böyüklük etmək istəyir. Əgər Allah (elçi göndərmək) istəsəydi, mələklər göndərərdi. Biz bunu ulu babalarımızdan eşitməmişik” (“Muminun”, 24).

Əslində, onların tanıdıqları insanda belə bir ləyaqət görmürdülər. Deməli, insan düzgün tanıdığı təqdirdə, onun belə bir ləyaqətinin olduğunu bilmək elə də çətin deyil.

2) İnsaşaşınlaşğın məadla əlaqəsi

Əgər insanda bədəninədən ayrı yaşaya biləcək ruhunun olduğunu qəbul etsək, bu halda məad problemi də həllini tapacaq. Yox, əgər insan varlığının

belə bir boyutunun olduğunu bilməsək, məəd problemi bir qayda olaraq, ağlabatan olmayacaq; əgər insan təkcə bədəndən ibarət olsa, – hansı ki, məhv olub aradan gedir – həmin insanın ikinci dəfə dirilməsi fərziyyəsi məntiqsiz və ağılasızdır. Deməli, məəd problemi də insanın həqiqətini tanımaqdan, yəni ruhunun əbədi yaşamaq potensialının olduğunu bilməkdən aslıdır.

3) İnsanşünaslıq və onun əxlaqi problemlərlə əlaqəsi

Əxlaqi problemlərin insanı tanımaqla sıx bağlılığı vardır. Belə ki, insanın həqiqəti öyrənilmədikcə, gözəl əxlaqla qazanılması mümkün kamallar bəlli olmayacaq, hətta gözəl əxlaqın düzgün meyarları və onların xoşagəlməz əxlaqdan seçilməsi hasil olmayacaq.

4) İnsanı öyrənmək və onun ictimai hökmlərlə əlaqəsi

İslamın bütün ictimai göstərişləri, o cümlədən hüququ, iqtisadiyyatı və siyasəti insanı tanımaqla əlaqədardır. İnsan düzgün öyrənilmədiyi təqdirdə, ehtiyacları və əlaqələri məlum olmayacaq, belə bir varlıq üçün yazılmalı qanunlar da müəyyənləşməyəcək.

Deməli, insanı tanımaqdan ötrü Allah tərəfindən peyğəmbərlərlə göndərilmiş proqramlar insanın bu göstərişləri həyata keçirmək ləyaqəti və istedadının olmasını vacib edir və bu məsələ bir neçə aspektdən insanı öyrənməklə əlaqəlidir.

İnsan konsepsiyasının fəlsəfə və irfanda yeri və əhəmiyyəti

1) Fəlsəfi insanşünaslıq

Tarixi baxımdan insanşünaslığı üç - fəlsəfi, dini və elmi mərhələyə bölürlər.

Fəlsəfi insanşünaslıq mərhələsi klassik yunan fəlsəfəsi ilə başlayır. Bu fəlsəfə Sokratla⁵⁴ başlamasa da, insanı öz fəlsəfi təfəkkür və düşüncəsinin mövzu və mərkəzi qərar verən ilk yunanlı filosofdur.⁵⁵ Sokratdan öncəki fəlsəfədə əsas sual bundan ibarət idi ki, kainat nədən yaranmış və nələrdən tərkib tapmışdır? Sokrat fəlsəfəsinin əsas sualı isə bu idi: İnsan nədir?⁵⁶

⁵⁴ Socrates - Qərb fəlsəfəsinin yaradıcılarından biri sayılan klassik yunan filosofu, Platonun müəllimi. "Filosof" sözünü ilk dəfə o istifadə etmişdir. Sokrat deyirdi: "Bircə bilirəm ki, heç nə bilmirəm". Budur, Sokratın başqaları ilə fərqi! Hansılar ki, bilmirlər ki bilmirlər.

⁵⁵ Əlbəttə, tarixi baxımdan Şərq insanşünaslığı yunan insanşünaslığıyla bağlı fəlsəfi təfəkküründən zamanca öndədir. Həzrət Musa (ə), Zərdüş, Budda, Lao-tszı, Mahavira kimi şəxslər Sokratdan, təqribən, iki əsr öncə yaşayıblar.

⁵⁶ Kapliston *Fəlsəfə tarixi* kitabında yazır: İlk yunan filosoflarını haklı olaraq ontoloq adlandırmaq lazımdır. Onların ciddi-cəhdi kainatın mahiyyətini, yəni bizlə əlaqədar olanı öyrənmək idi və insan zehni prizmadan, bilginin faili və ya əxlaqi iradə sahibi, əməlin faili

Sokratdan sonra digər yunan filosofları da insanı fəlsəfi əndişələrinin mərkəzi qərar verdilər. Eyni halda fəlsəfənin digər istiqamətlərini araşdırmaqdan qafil qalmayıblar.

Qərbdə insaşaşılığın ikinci mərhələsi Məsih (ə) dininin təfəkkür və mədəniyyət qalibində onu əhatələməsi ilə başlayır. Xristianlıq insan haqqında, yunan filosoflarının fəlsəfi, rasionall görüşlərindən fərqli görüş təqdim edərək, insanın öyrənilməsində ağıllı rolunu məhdudlaşdırdı.

İnsaşaşılığın üçüncü mərhələsi humanizm [Humanism] beşiyində inkişaf edir. Humanizm XIV əsrdə kilsə böyüklərinin rəftarları və hökmranlıqlarına və Avropanın Orta Əsrlər fəlsəfəsinə qarşı üsyan edən cərəyana deyilir. Humanizm təfəkkürünün məğzi budur ki, insan hər şeyin mərkəzidir; onun bacarığı, uğuru, iqtidarı və əzəməti bütün diqqətlərin mərkəzində olmalıdır.

Bu reformasiya nəticəsində ədəbiyyat və incəsənət insanın sitayışı və tərifinə xidmət etdiyi kimi, empirik elmlər də bəşərin həzzini artırmaq, təbiətə iqtidarını təmin etmək məqsədi ilə vüsət tapır, fərəhlənir. Alimlər isə həqiqət tapmaq, varlığın və insanın sirrini açmaq əvəzinə bəşərin təbiəti, mühiti və insanı dəyişmək iqtidarını artırmağa çalışırlar.

Belə bir təfəkkür və düşüncə atmosferində insan varlığının fərqli boyutlarını öyrənməkdə üçün empirik və induktiv metoddan istifadə edildi, nəticədə insana təbiətin bir parçası və təcrübə ilə öyrənilməsi mümkün bir varlıq kimi baxılmağa başladı.

2) İrfani (mistik) insaşaşılıq

Ariflərin insan və varlıq ələmi üçün inandıqları məqam Quran və hədislərdən nəşət tapır. Quranın təqdimatında insan Allahın yaratdığıdır və Allah ona öz ruhundan üfürmüşdür (“Sad”, 71 və 72). Adları ona öyrətdi və mələklərdən ona səcdə etmələrini istədi (“Bəqərə”, 31 – 34). Allah insanı Yer üzərindəki xəlifəsi seçdi, beləliklə də, göylərin və yerin imtina etdiyi əmanət yükünü öhdəsinə aldı (“Əhzab”, 72).

İbn Ərəbiyə görə Allah insanı öz surətində yaradıb: “Allah Adəmi öz surətində yaratdı”.⁵⁷ Bu əsasla insan varlıqların ən şərəfətli və mükəmməli-

ünvanından çox real prizmadan və kainatın bir parçası kimi mülahizə edilirdi. Müraciət edin: F. Kapliston, *Fəlsəfə tarixi*, c. 1, səh. 112.

⁵⁷ Bu hədisi İbn Ərəbi “Əl-Fütühat əl-Məkkiyyə” kitabında Peyğəmbərdən (s) nəql edir və yazır: “surətih” kəlməsindəki işarə əvəzliyinin hara qayıtmasının iki ehtimalı var: 1) Adəmə qayıdır; 2) Allaha qayıdır. Çünki insan bütün ilahi adlarla vəsf edilir (müraciət edin: “Əl-Fütühat əl-Məkkiyyə”, c. 1, səh. 534 və c. 4, səh. 256).

dir. İbn Ərəbinin nəzərinə insan Allahın xəlifəsi olsun deyə, xəlf edilmişdir. Haqq-Taala təcəllə və təzahür etməyi iradə etmişdi. Beləliklə, Adəm ilahi sifətlərin aynası oldu. O ayna ki, sırf nurdur və zülmət (hansı ki, iblis onun simvoludur) bu nurun müqabilində duran zidd qərar verilib.

3) İrfan və beş “həzrət” - ilahi varlıq [Five Divine Presence]

Hərçənd, varlıq aləmində Haqqın zətə və feyzindən başqa bir şey yoxdur, amma Həzrət Haqqın cilvələrini ümumi bir təsnifatda altı mərtəbə və ya beş həzrətə bölmək olar. İrfanda “həzrət” məzhər⁵⁸ - Haqqın özünün, camal və kamalının hazır və zahir olduğu məkan, mənasındadır. Ariflər aləmdəki varlıqları Haqqın cilvələndiyi yer bildikləri üçün bütün əşyaları “həzrət” bilirlər, hansı ki, Allahın feili və təcəllasının zühur yeridirlər. Bu üzdən həzrətlər sonsuz saydadırlar (Əbdürrəzzaq Kaşani 1370, 319).

4) İlahi hüsurun mərhələləri

a) Zətin əhədiyyət mərhələsi:⁵⁹ Haqqın varlığının heç bir şərtlə şərtlənməməsi; bütün etibar, ad və sifətlərdən arınmış məqamı.

b) Zətin vahidlik mərhələsi:⁶⁰ Haqqın varlığının bir şeylə şərtlənməsi; bütün etibar, ad və sifətlərin sabitliyi ilə birgə məqamı.⁶¹

c) Mücərrəd ruhlar mərhələsi: İlahi həqiqətlərin və münəzzəh adların mücərrəd və bəsit nəsnələr surətində təzahürü, Onlara “üquli cəbərut” da deyilir. Bu həzrət filosofların təbirinə, nətiq⁶² və fələki⁶³ nəfslərə də şamilidir.⁶⁴

d) Müstəqil xəyal mərhələsi:⁶⁵ İlahi adların və həqiqətlərin şəkil kimi maddi izlərlə, amma parçalanma və bölünmə olmadan mücərrəd və incə əşyalar surətində təzahürü.⁶⁶

⁵⁸ Görünüş, təzahür, təsvir.

⁵⁹ Bildiyimiz kimi, İbn Ərəbi və ümumi ariflərin rəyinə əsasən, əhədiyyət məqamı, “əma” (xaos) məqamıdır. Belə ki, orada ad, cizgi, ünvan və nişanədən xəbər yoxdur. Bunu da qeyd edək ki, Platon da Parmenid əsərində (nömrə 142) əhədiyyət məqamında ad, cizgi, hədd və vəsfin olmadığına işarə edir.

⁶⁰ İbn Ərəbi və ondan sonrakı ariflərin nəzərinə əsasən, sabit arketiplər (əyan sabitə) vahidlik mərtəbəsindədir; əzəli və əbədidir. Necə ki, Platon da ağıl ideyalarında (Platonic Ideas) sabit görürdü və onları əzəli və əbədi bilirdi.

⁶¹ Bu mərtəbəyə “Qeybi-sani” (second invisibility), “təəyyüni-sani” (second designation) və “Lahut” (Divine aspect) da deyirlər.

⁶² Rational souls

⁶³ Sphere souls

⁶⁴ Qədim alimlər ulduzların hərəkət trayektoriyasını fələk adlandırdılar. Onlara görə əflak (fələklər) daimi və dairəvi hərəkətə malik olan və bu daimi hərəkət hesabına həyatda qalan, xüsusi nəfsə (ruh) sahib olan incə maddi kütlələrdir.

⁶⁵ “Misal münfəsilə” (Discrete analogy)

Nəticə

Ümumi götürdükdə, bu istiqamətdə yazılmış məqalələr və tədqiqatlar digər fəlsəfi problemlərlə bağlı görülən işlərlə müqayisədə sayca azdır. Xüsusi görüşdə isə bu başlıq altında və tədqiqin əsas hədəfinə uyğun – hansı ki, İbn Ərəbinin nəzəri irfanında və Sədrəddin Şirazinin fəlsəfəsində kamil insan nəzəriyyəsinin imtiyazlarına aydınlıq gətirmək və onun rasiona isbatında transsendental fəlsəfənin (mütəaliyyə fəlsəfəsi) uğurunu ortaya qoymaqdır - habelə İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin mövzu haqqında fərqli görüşlərinin olması ehtimalı ilə, heç bir tədqiqat aparılmamışdır. Zənnimcə, bu məqalədə nəzərdə tutulan hədəflər həyata keçmişdir. Bu da nəticə etibarilə öz növbəsində, İslam fəlsəfəsi istiqamətində yeni tədqiqat işlərinin aparılmasına münbit şərait yaradacaq.

a) İslam düşüncəsində kamil insan nəzəriyyəsi ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən irəli sürülmüşdür. O, nəzəri irfanında kamil insanı Haqqın adlarının tam təcəllası və aləmin bir modeli hesab etmişdir. İbn Ərəbinin nəzərinə, aləmə yağan bütün imkanlar kamil insan vasitəsi ilədir. Ona görə kosmoloji və aləmin yaradılışı baxımından kamil insan yaradılış nümunəsidir, varlığın bütün mərtəbələri varlıq ağacının budaqlarından başqa bir şey deyil. Hansı ki, kökləri asimanda, özü isə varlıq boyu uzanmışdır.

b) İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazi kamil insanın rasiona isbatını mümkün sayır və inanırlar ki, bu məsələ aqlın fəvqündə dayanmır. Yalnız aralarındakı fərq budur ki, İbn Ərəbi kamil insanı İsmi-Əzəmin (Allahın əzəmətli adlarının) ən kamil təzahürü olaraq isbat edir, Sədrəddin Şirazi isə onu ontologiya ilə bağlayır.

c) Sədrəddin Şirazi vəhdəti-vücuda (varlığın vəhdəti) bağlı xüsusi nəzəriyyəsiyəndən dolayı, kamil insan və onun kainat və insanla əlaqəsi mövzusunda İbn Ərəbidən fərqli düşünür. Habelə o, kamil insan və insan arasında kiçik aləm adlı fərqə inanır. Kiçik aləm o insandır ki, kainatdakı bütün sifətlərə təkbaşına sahibdir, böyük kainatın, bütün aləmlərin və onların mərtəbələrinin kiçik modeli olmağa qadirdir.

Sədrəddin Şirazinin kamil insanla bağlı əsas görüşü bundan ibarətdir: İnsan təbiətlə metafizika arasında rabitə, yoxuş qövsü ilə eniş qövsünün birləşmə nöqtəsidir. Elementlərdə mötədilliyi yarıdan da məhz odur. Sədrəddin Şirazi substantiv hərəkət və insan nəfsinin yaranışda maddiliyi nəzəriyyəsi ilə, elementlər qalibində metafizik aləmi mümkün edir. Onun nəzərinə, insan və aləm arasındakı uyğunlaşma daxili bir harmoniyaya söykənir. Nəfsin saflaşması və təkammülü, varlıq sferasına yüksəlişi və onunla vəhdət yaratması ilə üzə çıxan bu daxili

⁶⁶ Bu mərtəbəyə misal, müstəqil xəyal və mələkut da deyilir.

harmoniya, peyğəmbər və övliyalarda eşq əsasında, hansı ki, varlığın bütün dərəcələrinə yayğındır və hər məqamda başqa cür təcəllə edir.

d) Sədrəddin Şirazi kamil insanın obyektiv mümkünlüyünü qəbul edir, nəticə etibarilə dördsəfərli fəlsəfəsi də bir növ, insanların kamala çatmasına xidmət edir. Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi paradigmasında aləm və insan haqqındakı təfəkkür tərzini, ilahi feyz vasitəsi kimi gördüyü kamil insanla bağlı metafizik düşüncəsinə qayıdır. Ona görə kamil insan varlığın bütün dərəcələrini vahid və bəsit şəkildə özündə ehtiva edir, substansiya (cövhər) və essen-siya (zat) baxımından isə ruh və ya ilkin zəka[First intellect]dir.

Məqalədə qısa olsa da, kamil insanla bağlı dörd mövzunu nəzərdən keçirdik:

1) Təsvir – İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin təfəkküründə kamil insan nəzəriyyəsinin icmalı;

2) Analiz – hər iki alimin kamil insan haqqındakı nəzər və konsepsiyalarının təhlili;

3) Müqayisə – İbn Ərəbi və Sədrəddin Şirazinin kamil insan haqqında ortaq və fərqli nəzərlərlərinin müqayisəli təqdimatı və bir-biri ilə müqayisədə güclü və zəif cəhətlərinin müəyyənləşdirilməsi;

4) Tənqid – hər bir arqumentin güclü və zəif tərəflərini göstərmək.

ƏDƏBİYYAT

Quran.

Abdullah Cəvadi Amuli. (1372 h.ş). “Təmhidul-qəvaid”ə haşiyə. Zəhra nəşriyyatı, ilk çap.

Əbdürrəzzaq Kaşani. (1370 h.ş). İstilahatus-Sufiyyə, Təhqiq: Doktor Məhəmməd Kamal İbrahim Cəfər. Bidar nəşriyyatı.

Əbul-Əla Əfifi. (1950). İbn Ərəbinin Füsusul-Hikəm kitabına müqəddimə və haşiyə. əz-zəhra nəşriyyatı, üçüncü nəşr.

Feredrik Kapliston. (1380 h.ş). Fəlsəfə tarixi. Dördüncü çapı. Tehran: Suruş nəşriyyatı.

Hüseyn ibn Mənsur Həllac. (1913). Kitabut-Təvasin. Paris.

İbn Ərəbi, Əl- Fütuhatul- Məkkiyyə. (tarixsiz). dörd cildə, Beyrut: Darul kutubul elmiyyə nəşriyyatı.

Məhəmməd əla ibn Əli Təhanəvi. (1967). Kəşşaf İstilahatul-Fünun. Tehran.

Məhəmməd ibn Yəqub Kuleyni. (1388 h.q.). Üsuli-kafi. 2 cildə. Tehran: İslamiyyə kitabxanası nəşri.

Məlikov Ələddin. (2018). “Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili”. Metafizika jurnalı, № 2.

Məlikov Ələddin. (2016). İrfan və Fəlsəfədə kamil insan konsepsiyası. Əl-Mustafa nəşriyyatı, fars dilində.

Nahid Baqiri Xürrəmdəşti və Fatimə Əskəri. (1999). Molla Sədra bibliografiyası (Kitabşenasi came Molla Sədra). Sədra – İslam hikməti təşkilatı və İİR-nın Milli Kitabxanası.

Sədrəddin Şirazi. (1410 h.q). əl-Əsfar. Beyrut: Darul ehyaut-turasul-ərəbi.

Sədrəddin Şirazi. (1412 h.q). Şəvahidur-rübubiyyə. Beyrut: Darul ehyaut-turasul-ərəbi.

д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов

АКТУАЛЬНОСТЬ КОНЦЕПЦИИ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

РЕЗЮМЕ

Концепция «Совершенного человека» является одним из основных предметов ирфана и трансцендентальной философии. Совершенный человек занимает основное место в философиях Ибн Араби и Садраддина Ширази. Концепция «Совершенного человека» в ирфане впервые была выдвинута Ибн Араби. Совершенный человек во взглядах Ибн Араби является проявлением (*таджалли*) всех имён истины. Согласно Ибн Араби, совершенный человек является совершенной моделью творения.

В философии же, Садраддина Ширази совершенный человек характеризуется как божественная сила, связывающая мир с человеком. Основываясь на теории объективности бытия, С.Ширази выдвигает мысли, отличные от взглядов Ибн Араби, относительно связи совершенного человека с миром и человеком. Он считает совершенного человека связующим звеном между миром природы и метафизическим миром. В результате, согласно теориям субстанционального движения (*харакат ал-джаухариййа*) и материальности человеческой души (*нафс*), человек покоряет метафизический мир. Таким образом, согласно ему, воцаряется гармония между совершенным человеком, человеком и миром.

В настоящей статье, на основе методов описательного, сравнительного и, частично, критического анализа, была рассмотрена тема концепций человека и совершенного человека в воззрениях Ибн Араби и

Садраддина Ширази. Автор указывает на различия в подходах к обозначенной проблеме во взглядах Садраддина Ширази и Ибн Араби.

Ключевые слова: человек, совершенный человек, Ибн Араби, Садраддин Ширази, религия, разум, истина, субстанциональное движение.

Assoc. Prof. Aladdin Malikov

THE RELEVANCE OF THE CONCEPT OF A PERFECT MAN IN ISLAMIC THOUGHT

ABSTRACT

The concept of a “perfect man” is one of the main subjects of the ontology of irfan and transcendental philosophy. The idea of a perfect man is at the forefront of Ibn Arabi and Sadraddin Shirazi’s philosophy. The concept of the “Perfect Man” in Irfan was first put forward by Ibn Arabi. The perfect man is the embodiment of all the names of truth in Ibn al-'Arabi’s philosophy. According to Ibn Arabi, a perfect man is a perfect model of creation.

In the philosophy of Sadraddin Shirazi, perfect man is described as a human being and a means of divine grace with man. Based on the theory of the objectivity of being, S. Shirazi puts forward thoughts that are different from the views of Ibn Arabi, regarding the connection of a perfect person with the world and man. He considers the perfect man as the link between the natural world and the metaphysical world. As a result, according to the theories of the substantial movement (subversive movement) and the materiality of the human soul (nafs), a person conquers the metaphysical world. Therefore, perfection creates harmony between the perfect man, man and the world.

In this article, we have reviewed the subject by describing, analyzing, comparing, and occasionally criticizing Ibn Arabi and Sadraddin Shirazi's theory of human and perfect humanity. As a result, we have shown that Sadraddin Shirazi makes a different point than Ibn Arab in this regard.

Keywords: Human, Perfect man, Ibn Arabi, Sadraddin Shirazi, Religion, Wisdom, True, Substation movement

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov