

UOT 1 (09); 11

İSLAM MÜTƏFƏKKİRLƏRİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ ZEHNİN VARLIĞI

Əntiqə Paşayeva

*AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun Dinşünaslıq
və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri şöbəsinin
elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru.
pashayeva.ph@mail.ru*

Açar sözlər: islam mütəfəkkirləri, zehn, varlıq, zehnin varlığı, elm, idrak.

Ключевые слова: исламские мыслители, мышление, бытие, бытие мышления, наука, познание.

Key words: islamic thinkers, mind, existence, mental of existence, knowledge, perception.

Giriş: Bildiyimiz kimi, islam fəlsəfəsi bir çox mövzuları əhatə edir ki, bunların özəyi məhz islam filosofları və mütəkəllimləri tərəfindən qoyulmuşdur, “zehnin varlığı” mövzusu da bu mövzulardan biri hesab olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, haqqında bəhs edəcəyimiz mövzu (zehnin varlığı) qədim yunan fəlsəfəsində olmamışdır və hətta islam fəlsəfəsinin başlanğıc dövrlərində də ətraflı və müstəqil bir mövzu kimi tədqiq edilməmişdir; zaman keçdikcə islam fəlsəfəsində tədqiq olunaraq genişlənməyə başladı.

Filosof və mütəkəllimlərin diqqətini özünə cəlb edən¹ bu mövzu zehnin və elmin mahiyyətinə aid olmaqla, həm də bunların xüsusiyyətlərini bəyan edir. Mütəfəkkirlər bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və zehnin varlığını müxtəlif cür təhlil edərək bir sıra yeni fikirlər irəli sürmüşlər. Onların fikrincə, burada iki əsas dərkətmə və ya agahlıq tədqiq olunur ki, bunlardan biri “özünü dərkətmə” və digəri isə “özündən əlavə digər şeyləri dərkətmə”dir; yəni biz həm özümüzü dərk edirik və həm də öz varlığımızın vasitəsi ilə ətrafda olan əşyanı dərk edirik. Biz digər agahlığı

¹ Bu mövzu barəsində filosof və mütəkəllimlər arasında ciddi fikir ayrılığı vardır. Onların bu barədə olan fikrləri mövzuda təhlil olunacaqdır.

vasitəli² elmin köməyi ilə dərk edirik və bizim əşya barəsində olan ağıllığımız o deməkdir ki, o, əşyanın surəti bizim zehnimizdə həkk olunmuşdur. Bizi həmin əşya ilə bağlayan bir səbəb vardır və bu səbəb həmin əşyanın dərk olunmasıdır. Biz, bu surət vasitəsi ilə (vasitəli elm) əşya barəsində təsəvvürə sahib oluruq və bu surət reallığı göstərməklə, həm də təbiətdə olan əşyanı kəşf edir. Amma burada müxtəlif suallar yarana bilər və o bunlardan ibarətdir ki, təbiətdə olan əşya ilə surət arasında hansı bağlılıq mövcuddur? Əşyanın zehnimizdə yaranma surəti o qədər aydındır ki, sanki biz onları ətraf aləmdə görüb və kəşf edirik. Bunların bu cür yaranmasına hansı bağlılıq səbəb olur və burada ayrı bir bağlılıq mövcuddurmu? Əgər ayrı bir bağlılıq varsa o, nədən ibarətdir?

Burada mühüm bir məsələ də qeyd olunmalıdır və o, bundan ibarətdir ki, zəhn nəfsin qüvvələrinə bağlıdır, yəni bu mövzu psixologiya elminin əsas mövzularından biri hesab olunur, amma nəyə görə fəlsəfə daxilində təhlil olunur? Zehnin varlığı fəlsəfə ilə hansı bağlılığı vardır? Haqqında bəhs edəcəyimiz mövzuda məhz bu suallar təhlil olunaraq və mövzu ilə bağlı olan digər məsələlər islam alimlərinin əsərlərinə istinad etməklə cavablandırılacaqdır.

Mütəfəkkirlərin əsərlərində zehnin varlığı: Əgər bu mövzunun tarixi köklərinə nəzər salsaq bunu Əbu Nəsr Farabinin³ əsərlərində görmək olar. O, bu barədə ətraflı bəhs etməsə də, bu məsələyə işarə etmişdir. Amma İbn Sina ilk filosofdur ki, bu barədə bəhs etmiş və özündən sonra gələn filosoflara yol açmışdır, ancaq yeni bir şəkli qalmışdır ki, ondan sonra gələn filosoflar bu mövzunu özlərinin fəlsəfi düşüncələrinə istinad etməklə təhlil etsinlər. Şeyx, bu mövzunu təhlil edərək, zehnin varlığına aid olan xüsusiyyətləri göstərmiş və hətta ziddiyyətli tərəflərini sübutlar əsasında açıqlamışdır (1. s. 145-146 / c. 2. s. 308). İbn Sinanın şagirdi olan Bəhmənyar⁴ da yazdığı “*Ət-təhsil*” adlı kitabında bu mövzuya işarə etmişdir (2. s. 289, 489). İbn Sinadan sonra Fəxrəddin Razi⁵ bunun üzərində işləyərək mövzuya

² Fəlsəfi mövzularda elm iki növə ayrılır: vasitəsiz və vasitəli elm. İslam fəlsəfəsində buna “*əlmul-huzur*” (علم الحضور) və “*əlmul-husul*” (العلم الحصول) deyilir.

³ Filosof, məntiqşünas, sosioloq, həkim, riyaziyyatçı və musiqiçi (260-339 h.q.).

⁴ Əbul Həsən Bəhmənyar bin Mərzban. Filosof (vəfat tarixi 446 h.ş. doğum tarixi məlum deyil).

⁵ Əbu Əbdullah Muhəmməd bin Ömər bin Hüseyn bin Həsən Təbəristani Razi. Fəqih, şərhçi, mütəəllim və filosof (544-606 h.q.).

yeni fəsilər açmışdır (3. c.1, s. 377). Fəxrəddin Razidən sonra Nəsirəddin Tusi⁶ qədim məntiq elminə istinad edərək bu mövzunu təhlil etmişdir. (4. s. 10-11). Zaman keçdikdən sonra bu mövzuya müəyyən iradlar tutulmuş və düzgün olmayan tərəfləri barədə tənqidi fikirlər söylənilmişdir. Mühüm bir məsələyə diqqət etmək lazımdır və baxmayaraq ki, İbn Sinadan sonra islam mütəfəkkirləri əsrlər boyu bu mövzunu tədqiq edərək mülahizələr irəli sürmüş, amma bu mövzunu mövzu olaraq ilk dəfə təhlil edən və onun mühüm xüsusiyyətlərini bəyan edən məhz İbn Sina olmuşdur.

İbn Sina, “Ət-təliqat” adlı əsərində mahiyyəti iki hissəyə ayraraq birinci mahiyyəti xarici vücut⁷ (zehndən kənar) və ikinci mahiyyəti isə zehni (zehndə olan) vücut adlandırmışdır. Vücut həmin təbiətdə gördüyümüz varlıqlardır; varlıqlar həm zehndə və həm də təbiətdə mövcuddurlar və bu varlıqların dərk olunması “mudrik” və “mudrək” vasitəsilədir. “Mudrik” dərk edəndir və “mudrək” isə dərk olunan. İdrak, zata bağlı olaraq hər hansı bir varlığın dərk olunmasıdır (5. Təliqat s. 65). İbn Sina, zehnin varlığı və elm arasında fərq qoymamışdır, bəlkə çox hallarda zehnin varlığını elm daxilində təhlil etmişdir.

Mütəfəkkirlərin əksəriyyətinin fikrincə, biz hər hansı bir şeyin varlığını iki cür dərk edirik: zehni və eyni (təbii). Əşya arasında olan bu cür əlaqə mahiyyətə əsaslanır. Zehndə yaranan hər hansı bir şey təbiətdə olan şeyin mahiyyətidir, nəinki onların təbii varlıqları. Əks halda, nə zehni təbii varlıqlara və nə də təbii varlıqlar zehndə daxil ola bilər. Əgər biz bunu belə olduğu halda qəbul etsək ziddiyyətlə üzləşə bilərik. Onda, qəbul etmək lazımdır ki, mahiyyət heç də bizim təbiət aləmində gördüyümüz əşya deyil, təbiət aləmində gördüyümüz əşyanın özüdür, amma zehndə isə əşyanın surətidir (6. c.1.s. 157).

Bildiyimiz kimi mütləq varlıqdan başqa hər bir şeyin mahiyyəti vardır və bu mahiyyət iki halda mövcuddur: biri təbiətdə və digəri isə zehndədir. Bundan başqa, mütəfəkkirləri düşündürən digər məsələ əşyanın zəti və mahiyyətinin zehndə qorunmasıdır; yəni o şey ki, zehndə mövcud olur mahiyyət baxımından təbiətdə olan varlıqlarla müqayisədə heç bir fərqi yoxdur. Məsələn, əgər biz zehndə ağılıq və qaralığın mahiyyətini dərk edirik, bu həmin zehndən kənarda gördüyümüz ağılıq və

⁶ Əbu Cəfər Muhəmməd bin Muhəmməd bin Həsən Tusi. Şair, filosof, mütəkəllim, fəqih, riyaziyyatçı və münəccim. (579-653 h.ş.).

⁷ “Vücut”dan məqsəd cisim və cismaniyyət deyil, varlıq və mövcudluqdur. “Vücut” kəlməsinin azərbaycan dilində qarşılıqlı mənası “varlıq”dır. Məqalədə həm “vücut” və həm də “varlıq” kəlməsi işlənmişdir.

qaralığın mahiyyəti ilə heç bir fərqi yoxdur. Burada olan yeganə fərq ancaq onların mövcudluğundadır nəinki mahiyyətində və biri zehinə aiddir və digəri isə zehndən kənara. Amma mütəkəllimlərin bu mövzu barədə olan düşüncələrini təhlil etdikdə onların fikirləri arasında fərqli mənalara olduğu şahidi olur; yəni burada təhlil olunan məsələlərdən biri də elmi “əlavə” adlandırmalarıdır. Bu fikir mütəkəllimlərin əsərlərində daha çox təhlil olunur. Onların fikrincə, şəxsə və hər hansı bir şey arasında yaranan bu vəziyyət “əlavə” və “əlaqə” adlanır. Mütəkəllim Fəxrəddin Razi bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və hətta buna yeni bir fəsil açmışdır. Onun bu barədə olan düşüncəsi mütəfəkkirlərin fikirləri ilə üst-üstə düşür. O, elm və onun reallığı barədə yazır: elm, zehndə bir şeyin mövcudluğuna dəlilət etmir və insan hər hansı bir şeyi təsəvvür və dərk edərsə, ona (insana) heç bir şey əlavə olunmur. Daha aydın desək, yəni bir şəxs hər hansı bir şey barəsində düşünürsə, onun üçün düşüncənin əvvəlki və sonrakı vəziyyəti arasında heç bir fərq yoxdur. Onun fikrincə elm, nəfs və təbiətdə olan əşya arasında bir əlaqə və əlavədir. Ona görə ki, əgər bir şəxs bir şeyə baxırsa o, şey barəsində elmə və ya hər hansı bir məlumata sahib olur; yəni şəxs və o şey arasında yaranan bu əlaqə həmin elmdir (3. s. 331).

Amma Fəxri Razidən fərqli olaraq, Əllamə Təbatəbai elmin nəfs və təbii əşya arasında bir “əlavə” olduğunu qəbul etməmiş və o, bu barədə yazır: zehnin varlığını inkar edən mütəfəkkirlərin fikrincə, bizim elmimiz nəfs və təbiətdə olan əşya arasında əlavə olaraq yaranır nəinki elm. Əllamə bu nəzəriyyə (əlavə nəzəriyyəsi) barədə müxtəlif sübutlar irəli sürmüş və bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

a) Mütəfəkkirlərin fikrincə, əgər elm əlavə kateqoriyasına aid olsa, onda elmin yoxluğa aid edilməsi qeyri-mümkün olacaq. Ona görə ki, əlavə, nəfs və yoxluq arasında mövcud deyil, amma həqiqətdə elm və yoxluq vardır.

b) Elmdə səhvə yol vermək olmaz, ona görə ki, səhvin baş verməsi idrakın təbii reallığa uyğun olmaması deməkdir. Halbuki biz gündəlik həyatımızda səhvlərə məruz qalırıq.

c) Şəxsin öz zəti barədə bilgiyə sahib olmağı qeyri-mümkün olacaq. Çünki aləm və məlum arasında heç bir əlaqə və əlavə təsəvvür olunmur. Amma biz öz nəfsimiz və zətimiz barədə elmə sahibik və bunu tam olaraq dərk edirik.

d) Elmi təsəvvür və təsdiq ayırmaq düzgün deyil və mənasızdır. Ona görə ki, bu bölgü o qədər aydındır ki, onu inkar etmək belə olmaz (7. c. 1. s.123, 128).

Zehnin mahiyyətini təhlil edərkən digər mühüm bir məsələ ilə qarşılaşırıq və bu “xəyal” nəzəriyyəsidir ki, islam alimləri bunu əsas mövzulardan biri hesab etmişlər. Onların əqidəsinə görə, təsəvvür və düşüncə zamanı zehinə gələn əşyanın mahiyyəti

deyil, bəlkə əşya xəyal olaraq zehinə daxil olur; yəni bunların fikrincə, insan təbiətdən kənar düşünürsə, bu heç vaxt əşyanın həqiqi mahiyyətinə dəlalət etmir. Burada daha yaxşı olar ki, xəyalı hər hansı bir şəkil və formaya oxşadasan ki, bu mahiyyət etibarilə şeylə və ya zatla (məsələn insanla) uyğunlaşmır. Ona görə ki, insanın mahiyyəti dedikdə burada danışan insandan söhbət gedir, amma şəkil və ya forma danışan deyil, bəlkə bu danışan insanın təsviridir nəinki insanın özü. Həqiqətən də, təsvir və ya forma hər hansı bir varlığın sifət və meyarın əks etdirir və bu nəzəriyyə elmin maddi olmaq nəzəriyyəsinə daha çox yaxındır. Çünki bu ideya tərəfdarları iddia edirlər ki, zehndə olan varlıqlar təbiətdə olan əşya ilə mahiyyət baxımından heç bir əlaqəsi yoxdur, bunlar ancaq zehndə və təbiətdə mövcuddur və bir-birlərinin oxşarıdır. Amma zəhn əhatəsində yaranan mövcudlar həmin təbiətdə olan əşyadır. Digər tərəfdən isə, *zehndə təsvirin olması* nəzəriyyəsinə etiqadı olanlar deyirlər ki, mahiyyət təbii reallığın təsviri olduğu üçün zehinə gəlmir, bəlkə bu mahiyyətin təsviri zehndə yaranır. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları zehnin varlığı mövzusunda daxil olan iradlara xülasə formasında cavab vermişlər. Onlar zehnin varlığının inkarında bu nəticəyə gəlmişlər ki, istinad olunan “xəyal” və “təsvir” zehnin varlığını inkar edən bir sübutdur.

Qeyd olunmalıdır ki, hər iki nəzəriyyə (əlavə və xəyal) mütəfəkkirlər tərəfindən tutarlı iradlara məruz qalmışdır. Birinci: əgər “xəyal” nəzəriyyəsi tərəfdarlarının dedikləri düzgün olsa, yəni onların fikrincə, o şey ki, zehndə yaranır və bu təbiətdə olan şeyin təsviri olsa, zehnin surəti və təbiətdə olan şey arasında mahiyyət baxımından əlaqə olmayacaq. Amma mütəfəkkirlər bu fikri əsassız hesab edirlər. İkinci: əgər bir şey və onun təsviri bir-birlərindən fərqli olsa, onda gərək qəbul edək ki, zehnin surəti və təbiətdə olan şey arasında heç bir əlaqə olmamış və şeyin təsviri barədə olan hər hansı bir fikir də həqiqətə uyğun deyil. Üçüncü: insan təkcə o, vaxt hər hansı bir məsələ barəsində nəticəyə gəlir ki, əvvəldə o məsələ barəsində düzgün və ətraflı bir elmə və ya bilgiyə sahib olmuş olsun (6. c. 1. s. 157-158).

Zehnin mahiyyəti barədə mütəfəkkirlərin iradları: Mütəfəkkirlər bu mövzu barədə müxtəlif fikirlərlə kifayətlənməyib iradlar bildirmişlər. Bu iradlar beş hissəyə bölünərək aşağıdakılardan ibarətdir:

a) Əşyanın mahiyyətini təsəvvür etdikdə bizim zehnimizdə bir şey yaranır.

b) O, surət ki, zehndə yaranır bu həmin şey barəsində bilgi və məlumat deyil, bəlkə ona səthi olaraq məlum bir şey deyilir və bu formal olaraq elm adlanır. Buna

misal olaraq demək olar ki, hər hansı bir kitab ki, qarşımızda mövcuddur bu bizim təsəvvürümüzə bağlıdır. Bu kitab cövhər⁸ olmaqdan əlavə, həm də ərəzdır,⁹ ona görə ki, müəyyən həddə əsaslanır. Amma kitabın surəti ki, zehnimizdə yaranmışdır o, kitabın zəti. Zehndə zat və ərəz iki müxtəlif şey olaraq mövcud olurlar, bəlkə burada zəhn zəti olaraq ərəzlə birləşir. Daha aydın desək, kitab zətdir amma kitabın rəngi, hər hansı bir ölçüsü ərəz olduğu üçün vahid bir mənaya dəlalat edir.

c) Mütəfəkkirlərin irəli sürdükləri üçüncü irad məşhur qaydaya əsaslanır. Burada göstərilir ki, “hər hansı bir zat harda olmağından aslı olmayaraq zat olaraq mövcuddur”. Bu nəzəriyyə təkcə əşyanın mahiyyətini yaratmır, bəlkə zehndə əşyanın mahiyyəti cins¹⁰, fəsl¹¹ və onların zatilə yaranır və dəyişmədən həmişə mövcud olur. Məsələn, insan zəti olaraq danışan bir varlıqdır və o, hər yerdə olsa belə danışmaq ona aid olduğu üçün dəyişməz və sabitdir. Belə deyil ki, insan əgər başqa bir yerdə olsa natiqlik onun zatından olmasın və o vaxt ki, zehndə gəlir bu xüsusiyyət ondan ayrılsln. Onda qəbul etməliyik ki, hər hansı bir şey ki, zehndə yaranır şeyin mahiyyətinin özü olaraq həm də onu əks etdirir.

d) Elm, nəfəsdə bir vəziyyət olduğu üçün ərəz hesab olunur. Ərəzin müxtəlif növləri var və onlardan biri də keyfiyyət kateqoriyasıdır. Elm, nəfsani keyfiyyət hesab olunur və zehndə gələn hər bir şey nəfsani keyfiyyət kateqoriyasına aid edilir.

e) Kateqoriyalar zəti olaraq bir-birindən fərqlidirlər və fərqli olduğu üçün də zəti olaraq həm də bəsitdirlər. Əgər kateqoriyaların arasında olan fərq onların zatının bir hissəsinə dəlalat etsə, onda gərək onların arasında özlərindən də yüksək bir cins olmuş olsun və bu cins həmin kateqoriyanı tamamilə əhatə etsin. Amma bu düzgün bir fikir olmadığı üçün qəbul edilməzdir (6. c.1. s. 166-168). Diqqət olunması zəruridir ki, əgər mütəfəkkirlərin iradları qəbul olunarsa, bu iki ziddiyyətli fikrin yaranmasına səbəb olacaq. Qeyd etmək lazımdır ki, bir çox mütəfəkkirlər bu ziddiyyətli fikirlərlə qarşılaşmamaları üçün qeyd olunan iradları inkar etmişlər və bu iradlar aşağıdakılardan ibarətdir:

Birinci irad: zehnin varlığı dedikdə, yəni zehnin başlanğıc sübutlarıdır ki, zəhn ona əsaslanır və onunla tanınır. Zehndə və təbiətdə olanlar aydın olduğu üçün, yəni bunlar iki fərqli şey olsalar belə bir yerdə birləşirlər. Əllamə Təbatəbai bu irad

⁸ Substance

⁹ Accident

¹⁰ “Cins”, qədim məntiq elmində ümumi bir məfhumdur ki, varlıqlara şamil olunur.

¹¹ “Fəsl” digər məfhumlardan fərqli olaraq xüsusi bir məfhumdur.

barədə yazır ki, zehnin varlığı o deməkdir ki, bir şey həm cövhər və həm də ərəz olsun. O, fikrini əsaslandırmaq üçün davam edərək yazır ki: zehnin varlığı nəzəriyyəsi, şeyin zəti və o, şeyin təsəvvürü zamanı onun qorunması deməkdir. Əgər biz təbiətdə olan bir cövhəri təsəvvür etsək, onda bizim zehnimiz cövhər surətini alacaq. Ona görə ki, şeyin zəti zehnin varlığında qorunur və nəzərə almaq lazımdır ki, həmin zehnin surəti həm də ərəzdır. Ərəz özünün əhatəsində qorunduğu üçün zehnin surəti də öz nəfsinə bağlıdır və nəfs onun əsasıdır. Elə buna görə də zehnin surəti həm cövhər və həm də ərəz adlandırılır (7. c. 1. s. 131-132).

İkinci irad: On kateqoriya zəti olaraq bir-birindən fərqli və ayrı olaraq heç bir kateqoriyaya tabe deyil. Filosofların dediyi kimi, zehni varlığın mahiyyəti həmin təbiətdə olan varlığın mahiyyətidir və digər tərəfdən, zehnin varlığı ərəzin keyfiyyət növünə aid olaraq nəfsani bir keyfiyyətdir; yəni hər bir şey ki, zehinə daxil olur ilk növbədə bu keyfiyyət kateqoriyasını əks etdirir. Başqa sözlə desək, zəti elmlə birləşir, çünki elm də keyfiyyət kateqoriyasına aiddir. Məlum zəti¹², cövhər olduğu üçün digər zəti keyfiyyəti də bildirir. Elə buna görə də, bir şeyin cinsi iki müxtəlif cinslə birləşərək sona çatır (6. c. 1. s. 169).

Qeyd olunduğu kimi, islam filosofları göstərilən iradlara cavab vermək üçün müxtəlif yollardan istifadə etmişlər. Bəziləri bunu inkar və digərləri isə inkar etməyərək müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Amma bəzi islam alimləri bu məsələni həll etmək üçün səy etmiş və özlərinin yeni ideyalarını irəli sürməklə məsələni sübutlar əsasında həll etməyə çalışmışlar. Bütün bunları nəzərə alaraq, bəzi mütəfəkkirlərin qeyd olunan iradlara verdikləri cavabları təhlil etmək olduqca zəruridir.

Fəxri Razinin birinci irad barədə fikri (birinci iradın inkarı:) Göründüyü kimi bir sıra mütəfəkkirlər zehnin mahiyyətinə şübhə ilə yanaşmışlar. Çünki onların fikrincə, elm “əlavə” kateqoriyasına aiddir. Fəxri Razi israrla qeyd edir ki, elm ərəz olmaqla yanaşı həm də “əlavə” dir. Məşhur mütəəllim nəinki iradlara cavab verməmiş, hətta bunların heç birni qəbul etməmişdir. Onun fikrincə, əgər biz hər hansı bir şeyi təsəvvür edərsək, bu vaxt zehnimizdə qeyri-adi heç nə baş vermir. Bu ancaq əlavə bir bağlılıq ola bilər. Elə buna görə də elm, nəfs və təbiətdə olan şey arasında “əlavə”dən başqa bir şey deyildir (3. c.1. s. 377). Onun fikrincə, elm aləm və məlum olan şey arasında bir bağlılıqdır. Bu bir daha göstərir ki, Fəxri Razi nəinki

¹² Məlum zəti dedikdə, yəni həm zehndə və həm də təbiətdə olan varlıqlar nəzərdə tutulur.

birinci iradı, hətta beş iradın beşin də qəbul etməmiş və ümumiyyətlə zehnin varlığını inkar etmişdir.

Molla Əli Fazil Quşçunun¹³ ikinci irad barədə fikri (ikinci iradın inkarı): Amma Fəxri Razidən fərqli olaraq Molla Əli Quşçunun baxışları tamamilə fərqlidir. O, zehndə elm və məlumin birliyini inkar edərək yazır ki: o şey ki, zehndə yaranır bir şey deyil, bəlkə iki şeydir. Bu iki şeydən biri məlum, ümumi və həmçinin zehndə varlığın mahiyyəti olaraq heç də zehndən asılı deyil. Zehndə mahiyyətin dərk olunması elə bilki, zaman və məkan daxilində müəyyən bir şeyin əldə olunmasıdır. İnsanda düşüncə zamanı yaranan ikinci şey isə təbiətdə olan cüzi varlıqları əhatə edir və bu varlıqlar nəfsani keyfiyyəti əks etdirdiyi üçün zehndə olan vəziyyətdən, yəni ərəzdən ibarətdir (8. s.12-13). Amma diqqət etsək görürük ki, burada, zehndə yaranan hər hansı bir şeylə zehndə aid olan şey arasında fərq vardır. Çünki təsəvvür və elm nəzəriyyəsi bir şeydir, təsəvvür olunan və məlum isə başqa bir şeyi bildirir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi elm, keyfiyyət kateqoriyasına aiddir, amma məlum təbiətdə gördüyümüz mövcudlardır. Baxmayaraq ki, elm və məlum hər ikisi zehndə aiddir (məsələn, zehndə yaranan hər hansı bir sifət), elm zehndə bağlıdır, məlum zehndə bağlı deyil, amma eyni zamanda zehndə yer almışdır.

Molla Sədra Molla Əli Quşçunun fikirlərinə münasibətini bildirərək yazır: hər hansı bir əşyanı təsəvvür ediriksə bunun nəticəsində iki şey yaranır. Onlardan biri zehndə mövcud olan məlum və ümumi varlıqlardır. Nəzərə almaq lazımdır ki, ərəz zehndə əşyanı vəsf etmir, bəlkə zehndə yaranır, bu zaman və məkanda bir şeyin ələ gəlməsi misalındadır. Digəri isə, hər hansı bir varlıq təbiətdə də mövcuddur və bu elmdir; cüzi və ərəz zehndə bağlı olaraq nəfsani keyfiyyətə aiddir.

Molla Sədranın fikirlərinə diqqət etsək belə nəticəyə gəlmək olar ki, Fazil Quşçu bu məsələyə işarə etsə də, tam olaraq mövzunu əhatə etməmişdir. Onun fikrincə, əgər Fazil Quşçunun fikrlərini təhlil etsək, görürük ki, əşyanın mahiyyəti və zehnin varlığı vahid bir həqiqətdir və onların ikisinin dəyişməsi səthi olarsa, bu təkcə elm və məlum, ümumi və xüsusi iradları həll edir, amma zehnin varlığının cövhər və ərəz olmağı məsələsini həll etmir. Ona görə ki, burada cövhər və ərəz olmaq iki kateqoriya deyil ki, onların fərqli cəhətləri səthi olaraq izah edilsin. Molla

¹³ Molla Əli Fazil Quşçu adı ilə məşhur olan, Əlaəddin Əli bin Muhəmməd Səmərqəndi (782-853 h.ş.) alim, riyaziyyatçı, münəccim və əhli-sünnənin (Hənəbəli) ən görkəmli fəqih və mütəkəllimi olmuşdur.

Sədra axırda yazır ki: “Fazil Quşçunun qeyd etdiyi fərqli mənalara həqiqi olsa, onda bu bir sıra iradlara gətirib çıxarar” (9. c. 1. s. 282).

Seyyid Sədrin¹⁴ nəzəriyyəsi (üçüncü iradın inkarı): Seyyid Sədrin fikrincə, təbiətdə olan əşyanın mahiyyətini təsəvvür etdikdə zehndə yarananlar nəfsani bir vəziyyətin mahiyyətidir. Ona görə ki, hər bir cövhər ki, təbiətdə mövcuddur təsəvvür olunanda təbiətdə olan mahiyyəti zehndə gəlir və nəfsin vəziyyətinə çevrilir. Təbiətdə olan varlıqlar cövhərdir, amma o, ki, dəyişilərək zehndə təsəvvür olunur cövhər deyil, bəlkə nəfsin vəziyyətidir.

Muhəqqiq Cəlaləddin Dəvaninin¹⁵ nəzəriyyəsi (dördüncü iradın inkarı): Muhəqqiq Dəvani, elmin nəfsani hall adlanmağını mütəfəkkirlərin diqqətsizliyi hesab edərək yazır ki, əslində elm məlum kateqoriyasına aiddir. Onun fikrincə, əgər məlum cövhər olsa, elm də cövhərdir və əgər məlum kəmiyyət kateqoriyasına aid olsa, bu halda elm də kəmiyyət kateqoriyasına aid olmuş olur. Amma əgər məlum “əlavə” olsa, onda elm də “əlavə” kateqoriyasına aid olaraq və elə bu cür də davam edəcək (10. s. 155).

Diqqət etsək görürük ki, Muhəqqeq Dəvani, digər fikirlərlə müqayisədə bu mövzu barədə qeyd olunan iradlara tam olmasa da nisbətən cavab vermişdir. Amma onun qeyd etdiyi: “mütəfəkkirlər diqqətsizlik üzündən elmi nəfsani hala aid edirlər” cümləsi düzgün deyil və düzgün hesab oluna da bilməz. Ona görə ki, keyfiyyəti elmin surətinə aid etmək diqqətsizlik və oxşarlıq deyil, bəlkə onu şübhə olmayan reallıq adlandırmaq daha düzgün olardı.

Nəticə: Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, islam elmləri içərisində bu mövzunun təhlili olduqca faydalıdır, ona görə ki, burada söhbət, insan idrakının təbiət aləmi ilə əlaqəsinin hansı həddə olduğu və bu əlaqənin meydana gələməsinə səbəb olan amillərdən gedir. İslam filosoflarının fikrincə, təbiətdə olan əşyalar barəsində elm və ağıllığın yaranması, zehndən kənar şeyin mahiyyətinin dərk edilməsilə mümkündür; yəni əgər biz hər hansı bir şey barsində aqah oluruqsa, bizim zehnimizdə o, şeyin zəti və mahiyyəti başqa bir varlığa sahib olur. Zehndə müəyyən bir surətin və ya təsvirin yaranması bizim təbiət aləmilə əlaqə yaratmağımıza səbəb olur və bu təsvir, təbiət aləmini və ya fəlsəfi istilahda desək xarici aləmi bizə tanıtdırır. Zehnimizdə yaranan bu surətlər zehndən kənarda şeyin zəti və mahiyyətidir və bu surət, xarici mahiyyətin görüntüsüdür, həqiqətən həmin

¹⁴ Seyyid Rəzi Şirazi. Fəqih, arif və alim (1307 h.q. vəfat tarixi məlum deyil).

¹⁵ Cəlaləddin Muhəmməd Dəvani Kazruni Sədiqi. Arif, mütəkəllil və alim (830-908 h. q.).

mahiyyət zehndə başqa bir varlığı tapır. O vaxt ki, insan, daş, ədəd, xətt və s... təsəvvür edirik, həqiqətən bizim zehnimizdə insan, daş, ədəd və xətt təsviri yaranır. Amma insana və daşa aid olan bu təsvir (zehni varlıq) bir-birindən fərqlidir. Çünki bu təsvirin biri insan və digəri isə daşdır; deməli bunların təsəvvürü də fərqli olacaq. Diqqət olunmalıdır ki, xarici varlıq, yəni təbiət aləmində gördüklərimiz surət vasitəsilə zehnimizdə yaranır və zehndə olan surət təbiətdə gördüklərimizdən tamamilə fərqlidir. Fərqi ondadır ki, təbiətdə olanlar varlığın reallığını və zehndə olanlar isə həmin varlığın surətini əks etdirir. Mütəfəkkirlərin fikrincə, elm və idrakin mahiyyəti təbiətdə əşyanın mahiyyətinin olmağı deməkdir və zehndə elmin reallığı məlum mahiyyətin yaranmağından ibarətdir. Elə bir yaranma ki, bu yaranma digər bir növə aid olduğu üçün buna “zehnin varlığı”nın yaranması deyilir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYATLAR

- 1.(1) الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا، الهيات الشفاء: المنطق. حواشي علامه طباطبائي و مقدمه ابراهيم مذكور، قم، ذى القربى 1428 هـ. ق./ اشارات و تنبيهات. شرح خواجه نصير الدين طوسي، ج 2، دفتر نشر كتاب، تهران 1403 هـ. ق.
- 2.(5) _____ التعليقات. (بى تا).
- 3.(2) بهمنيار، ابوالحسن، التحصيل. مطبعة جامعه، تهران، 1349 هـ. ش.
- 4.(4) خواجه نصير الدين طوسي. تجريد الاعتقاد. قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، 1407 هـ. ق.
- 5.(6) سيد رضى شيرازى. درس هاى شرح منظومه. تهران، انتشارات حكمت، 1383 هـ. ش.
- 6.(9) صدر الدين محمد شيرازى. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة. الجزء الاول و الثالث، الطبعة الرابعة، دار احياء التراث العربى، بيروت 1410 هـ. ق. 1990 م. 1401 هـ. ق. 1981 م.
- 7.(10) صدر الدين محمد شيرازى. التوحيد الربوبية. (بى تا).
- 8.(7) طباطبائي، محمدحسين. بدايه الحكمه. الجزء الاول، تهران 1402 هـ. ق. 1361 هـ. ش.
- 9.(8) قوشچى، ملا على فاضل. شرح تجريد الاعتقاد. مكتبة الاعلام الاسلام، قم. 1414 هـ. ق.
- 10.(3) فخر الدين الرازى. المباحث المشرقية. (بى تا).

XÜLASƏ

İSLAM MÜTƏFƏKKİRLƏRİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ ZEHNİN VARLIĞI

Əsası İslam mütəfəkkirləri tərəfindən qoyulan “zehnin varlığı” mövzusu zaman keçdikcə filosof və mütəkəllimlər tərəfindən daha geniş işlənərək tədqiq olunmuşdur. Zehnin və elmin mahiyyətini əks etdirən mövzu, həm də xüsusiyyətlərini bəyan edir. Mütəfəkkirlərin bir hissəsi bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və zehnin varlığını müxtəlif formalarda təhlil edərək bir sıra yeni fikirlər irəli sürmüşlər. Məqalədə, islam mütəfəkkirlərin əsərlərinə istinad edərək elmi sübutlar əsasında təhlillər aparılmışdır.

РЕЗЮМЕ

О БЫТИИ МЫШЛЕНИЯ В ТРУДАХ ИСЛАМСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Тематика «бытия мышления» была предложена исламскими мыслителями, а со временем эта проблема была подробно исследовалась философами и схоластами.

Тема, которая охватывает сферы мышления и науки также выражает их особенности. Часть мыслителей обращала более пристальное внимание на проблему «бытия мышления» и детально исследовав ее выступила с новыми идеями. В данной статье со ссылкой на авторитетных исламских мыслителей был произведен подробный анализ данной проблемы.

SUMMARY

THE MENTAL OF EXISTENCE IN THE WORKS OF ISLAMIC THINKERS

The foundation was laid by the Islamic thinkers of the “mental of existence” by the passage of time, philosophers and theologians consider a more extensive treatment were investigated. This theme, the reflecting maind and science essence but also his declares properties. Some thinkers have paid special attention to this issue and by analyzing the different forms of existence in the mind, have put forward some new ideas. In the article, by referring to the works of Islamic thinkers and analyses were conducted on the basis of scientific evidence.