

**ORTA ƏSRLƏR FƏLSƏFƏSİNDƏ VARLIQ PROBLEMI****V.M.KƏRİMOV*****Bakı Dövlət Universiteti***

Fəlsəfi dünyagörüşünün mühüm sahəsi olan ontologiyanın predmetini təşkil edən və əsas fəlsəfi sistemlərin kateqorial aparatı sırasında mərkəzi yer tutan varlıq problemi hələ qədim dünya fəlsəfəsində irəli sürülüb müzakirə olunmuşdur. Özünün mühüm əhəmiyyətliyi üzündən həmin problem fəlsəfənin bütün sonrakı inkişafı gedişində də daim diqqəti cəlb etmişdir. Qədim dövr fəlsəfəsinin təsiri altında formalaşmış inkişaf edən Orta əsrlər və Yeni dövr fəlsəfəsində də həmin problem istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfəsində diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu da təsadüfi olmayıb, hər şeydən əvvəl bununla bağlıdır ki, insanların bütün – həm maddi, həm də mənəvi fəaliyyəti, onların varlıq haqqında təsəvvürləri, gündəlik fəaliyyətləri, dünyada yerləri, özlərinin dünyaya münasibətləri, təbiətdə və cəmiyyətdə, şəxsi həyatlarında baş verən dəyişikliklər haqqında düşünməli olurlar.

Öz başlanğıcını qədim dövrün ilk fəlsəfi təlimlərindən, xüsusilə aydın ifadəsini qədim Yunanıstanda Eley məktəbinin görkəmli nümayəndəsi Parmeniddən və digər yunan filosoflarından alan həmin problem orta əsrlər və yeni dövr fəlsəfəsində də özünəməxsus şəkildə irəli sürülüb müzakirə olunmuşdur.

Orta əsrlərdə Qərbi Avropanın xristian ilahiyyatında və teosentrik xarakter daşıyan fəlsəfəsində bütün varlığın yeganə və ilk yaradıcısı hesab olunan Allah ali «həqiqi varlıq» sayılmış və o, özünün heçdən yaratdığı «qeyri-həqiqi» varlığa – maddi dünyaya qarşı qoyulmuşdur. Orta əsrlərin xristian fəlsəfəsində Allah həqiqi varlıq sayılmaqla belə hesab edilirdi ki, ona antik filosofların isnad etdikləri atributlar xasdır, yəni O, əbədi, dəyişməz olub özü-özünün eynidir, başqa heç nədən asılı deyildir, bütün mövcudatın yaradıcı səbəbi və mənbəyidir. Məşhur xristian ilahiyyatçısı və filosofu Müqəddəs Avqustinə (354-430) görə, ən yüksək mahiyyət olan Allahın mövcudluğunun səbəbi onun özündədir. Dünyada Allahdan başqa bütün mövcud olanlar Allahın iradəsi ilə yaranmışlar: Allah ilk varlıq kimi bütün mövcudatın səbəbidir, ali varlıqdır.

Mövcud olan hər şeyin ilk varlıq olan Allah tərəfindən yaradıldığını söyləyən Avqustin «Tövbə» əsərində üzünü həmin yaradıcıya tutaraq deyirdi: «Mən fikrən öz nəzərimi səndən aşağı olan... predmetlərə yönəltdim və gördüm ki, onlar haqqında nə onların mövcud olduqlarını, nə də mövcud olmadıqlarını söyləmək olmaz: onlar ona görə mövcuddurlar ki, Öz varlıqlarını Səndən almışlar; ona görə mövcud deyillər ki, onlar sən deyillər. Çünki o şeylər həqiqətən mövcuddur ki, dəyişməz olurlar». Allahın əvvəlcə göyü və yeri yaratdığını söyləyən Avqustin Allaha xitabən soruşurdu: «Onları sən necə yaratmışsan? Bu nəhəng iş üçün sən hansı vasitələrdən, hansı hazırlıqlardan, hansı mexa-

nizmdən istifadə etmişən? Əlbəttə, sən hər hansı əşyanı əşyalardanca (cisimləri cisimlərdən) yaradan və ona öz aqlının göstərdiyi formanı vermək imkanına malik olan rəssam-insan kimi hərəkət etməmişən. Həmin rəssamın qəlbi belə qabiliyyəti onu yaradan səndən deyilsə, kimdən ola bilər? Həm də o, artıq mövcud olan materiyaya ondan istədiyi əşyanı yaratmaqdan ötrü forma verir; bundan ötrü gah torpaqdan, gah daşdan, gah ağacdən, gah qızıldan və başqa predmetlərdən istifadə edir. Əgər sən onları yaratmasaydın onda həmin predmetlər öz varlıqlarını haradan alardı? Bu rəssam-insan hər şey üçün sənə borcludur: «sən onun bədənini elə qurmusan ki, o, müxtəlif üzvləri vasitəsilə müxtəlif hərəkətlər icra edir, bu üzvlərin fəaliyyət göstərmələri üçün onun bədəninə onu hərəkətə gətirən və idarə edən **canlı ruhu** üfürmüşən...» Avqustin Göyü və Yeri, oradakı müxtəlif predmetləri yaratmaq üçün Allahın yaratmadığı və onun yaradıcılığı üçün material olan materiyanın əvvəlcədən mövcud olmadığını bildirərək söyləyir ki, belə materiyanın olduğunun fərz edilməsi labüddən onun hər şeyə qadirliyini məhdudlaşdırardı. O, Allaha müraciətlə deyirdi ki, «Sənin xəlv etdiyinə qədər Səndən başqa heç nə olmamışdır və... bütün **mövcud olanlar** sənin **varlığından** asılıdır (1, s. 193-194). Həm də Avqustin dünyanın ilkin və əbədi varlıq olan Allah tərəfindən müəyyən zamanda deyil, müəyyən zamanla birlikdə yaradıldığını söyləyir, yəni onun fikrincə, dünyadan əvvəl zaman mövcud olmamışdır, o, dünya ilə birlikdə yaradılmışdır.

Ümumiyyətlə, xristian dünyagörüşünün, kilsə ideologiyasının hakim olduğu orta əsrlər Qərb fəlsəfəsində dünyanın varlığını törəmə sayan kreasionizm (latınca «cretio» sözü «yaranma» deməkdir) dünyagörüşünə görə, birçə mütləq əbədi varlıq vardır ki, o da Allahdır; bütün yerdə qalanlar onun yaratdıqlarıdır. Həqiqi varlığa yalnız Allah malikdir, ona artıq qeyd etdiyimiz kimi antik filosofların varlığa aid etdikləri əbədilik, dəyişməzlik, özü-özünün eyni olmaq, başqa heç nədən asılı olmamaq, bütün varlığın əsası olmaq kimi atributlar isnad verilirdi.

Orta əsrlər ontologiyasının təşəkkülündə xüsusi yeri olan A.Boesi (480-524) də belə hesab edirdi ki, Allah hər cür varlığın əmələ gəldiyi varlıqdır. O, öz mövcudluğu üçün heç nəyə möhtac olmayan mövcudluqdur. O, səbəbi özündə olan substansiyadır: Allah dedikdə bizə elə gəlir ki, substansiyayı göstəririk, lakin bu, bizim substansiya adlandırdığımız adi substansiyadan yüksək substansiyadır. Boesi varlıq və mövcud olanı fərqləndirir. Mövcud olan özünün müncər edilmədiyi hissələrdən təşkil olunmuşdur. Allah üçün isə mövcud olan və varlıq eyni şeydir (2, s. 153).

Orta əsrlər ontologiyasında özünəməxsus yeri olan Akvinalı Foma (1225/26 – 1274) da varlıq dedikdə ilahi varlığı, dünyanı yaratmış olan xristian allahını başa düşərək onu ali başlanğıc sayır və yalnız onun müstəqil varlığa malik olduğunu söyləyirdi. O, Platonun ardınca şeylər aləmi adlandırdığı maddi varlığı qeyri-müstəqil, ilahi varlıqdan törəmə, onun təcəssümü sayırdı. A.Fomaya görə, Allah və yalnız mənə o, özlüyündə, həqiqi varlıqdır. Bütün qalanlar – maddi və hətta qeyri-maddi olanlar, məsələn, mələklər məhdud, həqiqi olmayan varlığa malikdirlər. Avqustin və Boesinin ardınca varlıq dedikdə dünyanı yaratmış olan xristian allahını nəzərdə tutan A.Fomaya görə, bütün ayrı-ayrı şeylər yaradılmışlar, başqa amillər sayəsində mövcuddurlar. Təkcə Allah mütləqdir, heç nə ilə şərtlənməmişdir, zəruri varlıq kimi mövcuddur, zərurət onun mahiyyətidir.

A.Fomaya görə, Allah qavranıla biləcək sifətlərə malik olmayıb qeyri-mü-əyyəndir. O, deyirdi ki, biz Allahın mövcud olduğunu bilə bilərik, lakin onun nə olduğunu bilə bilmərik, çünki onda «nə» yoxdur. Fomaya görə, Allah varlığın özüdür». Yaranma aktı – «varlığın özünün mütləq tamlığının nəticəsidir. Həm də bü-tün yaradılmışlar materiya və formadan ibarət deyildir, lakin hər şey tərkiblidir. Təkcə Allah sadədir. Mələklər materiya malik deyillər. İnsan forma və materiyadan ibarətdir; buna görə də o, mələklərdən fərqli olaraq fərdiləşməyə malikdir. Ruh forma kimi bədənə mövcudluq verir, lakin mövcudluğunu özü Allahdan alır.

XIII əsrin sonlarından etibarən katolisizmin rəsmi fəlsəfəsi kimi Qərb ölkələrində geniş yayılan neotomizm də ilkin varlıq kimi Allahı qəbul edir, onu səbəblər səbəbi, xalis ruh, xalis forma kimi yeganə varlıq sayır, mövcud olan maddi varlığın onun tərəfindən yaradıldığını bildirirdi. Neotomistlərə görə, Allah hər şeyin yaratıcısı kimi mövcuddur, var olmaq – Allah tərəfindən yaradılmaq deməkdir. Göründüyü kimi, ilkin varlıq kimi Allahla yanaşı neotomistlər onun yaratdığı törəmə olan maddi varlığın mövcudluğunu qəbul edirdilər. Həm də mövcudluğunu onların qəbul etdikləri varlıq nə xalis materiya, nə də xalis şüur olmayıb onların hər ikisinin vəhdətidir.

Orta əsr Qərb fəlsəfəsindəki əsas istiqamətlərdən biri olan nominalizmin universalilərin (ümumi anlayışların) ontoloji əhəmiyyətini inkar edən fəlsəfi təlimin görkəmli nümayəndələrindən V. Okkam (1290 – 1349) da öz sələflərinin, məsələn, Duns Skotun (1270 – 1308) ardınca ilk varlıq kimi qəbul etdiyi Allahı hər şeyin yaratıcısı elan edir, yaranma aktına isə ilahi iradə kimi baxırdı.

Beləliklə, orta əsr Qərb fəlsəfəsində xristian ilahiyyatçıları və filosofları varlığı iki yerə – yaradan və yaradılan varlığa bölərək onları bir-birinə qarşı qoyurdular. Ümumiyyətlə, orta əsr xristian dünyagörüşündə ilkin və əbədi sayılan ilahi varlıq və yaradılmış varlıq bir-birinə qarşı qoyularaq həqiqi (aktual) və mümkün (potensial, imkan halında olan) varlıq fərqləndirilirdi.

Orta əsrlərin ardınca gələn, təbiət elmlərinin, xüsusilə astronomiyanın inkişafı ilə əlaqədar olan intibah dövründə təbiəti allahla eyniləşdirən, onları bir-biri içərisində əridən panteizm geniş yayılmışdı. Həm də təbiəti allahda əritməyə çalışan dinimistik panteizm ilə təbiətin fəvqündə duran və hər şeyin yaratıcısı, ilkin varlıq sayılan şəxsi Allahı inkar edərək onu heç kəs tərəfindən yaradılmayan təbiət içərisində əridən və materializmə gətirib çıxaran panteizm fərqlənirdi. Panteizmin bu ikinci anlamı özünün yüksək ifadəsini onun görkəmli nümayəndəsi C. Brunonun aşağıdakı sözlərində tapmışdır: «...təbiət... şeylərdəki Allahdan başqa bir şey deyildir» (3, s. 206).

Orta əsrlərin Qərb fəlsəfəsində olduğu kimi, İslam Şərqində də varlıq problemi diqqətdən kənar qalmamışdır. Bu da təsadüfi olmayıb ondan irəli gəlirdi ki, ümumən olduğu kimi islam dünyasında da fəlsəfi dünyagörüşünü hər şeydən əvvəl insan-dünya münasibəti, insanın mövcud olduğu dünyada yeri və ona münasibəti məsələsi maraqlandırır. Bu məsələləri həll etmək üçün hər şeydən əvvəl, insanın mövcud olduğu və onu əhatə edən dünyanın özlüyündə nə təşkil etdiyini, onun nə zamandan və necə, ilkinmi, əbədimi mövcud olduğunu, yoxsa müvəqqəti və keçicimi, məkanda sonsuzmu yoxsa məhdud olduğunu, bir sözlə, onun varlığının təbiətini və mahiyyətini bilmək lazımdır. Bu

səbəbdən də fəlsəfənin digər ümumi məsələlərinin qoyuluşu və həllində varlıq problemi islam fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi olmuşdur.

Xristian ilahiyyatında olduğu kimi, islam fəlsəfəsində də varlıq mahiyyətə iki yerə bölünür. Məsələn, varlıq haqqındakı fikirləri əsasən Aristotelin baxışlarına uyğun gələn Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi Aristoteldən sonra ikinci müəllim adlandırılan Əl-Fərabî (870–950) iki növ varlığın olduğunu söyləyərək bildirirdi ki, gerçəkliyin zirvəsində mövcudluğu öz mahiyyətindən doğan zəruri varlıq (vacibül-vücut) durur. Bu, ilkin və əbədi varlıq olan Alahdır. O, tək və hər şeydir, bütün mövcudatın mayasıdır. İkinci növ varlıq isə mövcudluğu öz mahiyyətindən deyil, zəruri (vacib) varlıqdan irəli gələn, ondan törəmə olan mümkün varlıqdır. Allahın yaratdığı bu mümkün varlıq keçicidir, onun əvvəli və sonu vardır. Mümkün olan aləm emanasiya (şüalanma) yolu ilə Allahdan yaranır və dünyanın sonunda yenidən Allaha qayıdır. Allah özü-özünü dərk edəndə gerçək aləmi yaradır. Əl-Fərabiyə görə, zəruri varlıq ən mükəmməl olub səbəbdən – materiya, forma, fəaliyyət və məqsəddən azaddır. Onun fikrincə, buradan elə nəticə çıxırdı ki, zəruri varlığın nə cinsi, nə görkəm fərqi, nə tərifi, nə də sübutu yoxdur. Əksinə, onun özü hər şeyin sübutu kimi çıxış edir. O, keçici olmayan, əbədi varlıq kimi, öz-özünə mövcuddur (4, s. 233). Əl-Fərabî varlıq haqqında aşağıdakı nəticəyə gəlir: «Beləliklə, biz təsdiq edirik ki, şeylər ya zəruridir, ya da mümkündür. Üçüncü bölgü yoxdur. Bütün elmlər də bu fikirlərdən birinə əsaslanır, onların hamısı bu iki sahəyə aiddir (4, s. 415).

Varlıq problemi Orta əsrlər Şərq ölkələrində geniş yayılmış sufizm fəlsəfəsində də müəyyən yer tapmışdı. Bütün mövcudatın ali və ilkin varlıq olan Allah tərəfindən yaradıldığını və yaratıcının öz yaratdıqlarında təcəssümünü tapması ideyasından çıxış edən sufizm fəlsəfəsinə görə, yaradılmış olan maddi dünya müstəqil varlıq ola bilməz, o, yalnız Allah sayəsində mövcud ola bilər. Sufizm fəlsəfəsinə görə, kainatda yaradan və yaradılan, yəni varlıq və yoxluq (heçlik) mövcuddur. İlkin varlıq Allahdır, mövcud, var olanların hamısı Allahın təzahürü olub onun tərəfindən yaradılmışdır. Hər şeyi yaradan, hər şeyin yaratıcısı Allah təkdir, vahiddir, onun təzahürləri, yaratdıqları isə çoxdur. Yaradılmış maddi dünya tək varlıq olan Allahın təzahüründən başqa bir şey deyildir və yalnız Allahla birlikdə, onun sayəsində mövcud ola bilər. Məsələn, sufizmin tanınmış nümayəndələrindən görkəmli türk şairi Yunis İmrəyə görə, bütün mövcudat bir varlıqda–məkan və zamansız, onlardan xaricdə olan Allahda birləşir. Allah yeganə əbədi varlıqdır. Hətta qədim hind, sonradan yunan fəlsəfəsində bütün varlığın ilkin əsası, substansiyası kimi qəbul edilən dörd məlum ünsür – od, su, torpaq və hava tanrının hikməti sayəsində yaranıb və kainatın əsasını təşkil edir.

İslam ilahiyyatçısı və sufi filosofu Əl-Qəzali (1059-1111) də varlığı iki yerə – ilahi varlığa və maddi varlığa bölürdü. Əzəli və əbədi mövcud olan ilahi varlıq əbədi mahiyyətdir, ilkin səbəbdir və ilahiyyatın predmetidir. Yaradılmış olan maddi varlıq isə mahiyyətə və mövcudluğa bölünür və metafizikanın (fəlsəfənin) predmetini təşkil edir. Əl-Qəzali Şərq peripatetiklərindən Əl-Fərabî, İbn-Sina və b. ilə dünyanın əbədiliyi, səbəbiyyət məsələsi üzrə mübahisə aparır, bunları qəbul etmələri üstündə onları tənqid edirdi. Əl-Qəzaliyə görə, dünyanın əbədiliyini qəbul edən filosoflar bunu əvvəlki fəlsəfədə irəli sürülən üç fundamental aksioma ilə əsaslandırmağa çalışmışlar:

- 1) heçdən heç nə yaranmır və yarana da bilməz;
- 2) müəyyən səbəb olduqda zəruri olaraq dərhal nəticə də meydana çıxır;
- 3) səbəb nəticəyə münasibətdə xarici qüvvədir.

Ümumiyyətlə, islamda üç cür varlıq – ilahi varlıq, obyektiv varlıq, subyektiv varlıq qəbul edilir. İslam fəlsəfəsinə görə, ilahi varlıq bilavasitə ilahiyyatın, obyektiv varlıq fəlsəfənin predmetidir, subyektiv varlığa gəldikdə isə islam mütəfəkkirləri onu obyektiv varlıqla vəhdətdə götürərək bildirirlər ki, subyektiv varlıq fəlsəfənin predmetindən kənar qala bilməz (5, s. 115-117). Deməli, həm obyektiv varlıq, həm də subyektiv varlıq fəlsəfə tərəfindən öyrənilir.

Sufizmin digər görkəmli nümayəndəsi böyük mütəfəkkir, sufi şair Cəlaləddin Rumi (1207-1273) də belə hesab edirdi ki, yalnız bir cə mütəqə varlıq – tək və şəriksiz, əbədi və məkansız olan Allah vardır. Digər mövcud olanlar onun tərəfindən yaradılmışdır, fani və keçicidirlər, başlanğıcları və sonları vardır. Sonuncuları şərti olaraq «varlıq» adlandırsaq da onlar sözün həqiqi mənasında varlıq olmayıb yoxluqdur. Varlıq təkdir, vahiddir, onun yaratdıqları, təzahürləri isə çoxdur. Yaradılan maddi dünya müstəqil varlıq olmayıb, tək, vahid Allahın təzahürüdür və yalnız onun sayəsində, onunla birlikdə, mövcud ola bilər. Deməli, sufizmə görə, yalnız bir cə varlıq və yoxluq (heçlik) vardır. Həm də həmin yoxluq mütəqə mənada yoxluq olmayıb, ancaq varlığın əksi olan yoxluğun varlığı kimi mövcuddur.

Orta əsrlərdə varlıq problemindən fəlsəfi baxışları başlıca olaraq qədim yunan filosofları Platonun və Aristotelin fəlsəfi əsərlərinin təsiri altında formalaşan digər Şərq filosofları, xüsusilə İbn-Sina, onun şagirdi Ə.Bəhmənyar və başqaları da bəhs etmişlər.

Məsələn, Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndələrindən İbn-Sina varlığı zəruri və mümkün varlıq kimi iki yerə bölür. Zəruri varlıq səbəbi özündə olan, mövcudluğu əzəli və əbədi olan, öz mövcudluğu üçün kənar heç nəyə möhtac olmayandır. Mümkün varlıq isə özünün bütün müxtəlifliyi və dəyişiklikləri ilə mövcud olan təbiət, bütövlükdə maddi dünyadır. O, «Bilik kitabı»nda («Danışnamə»də) göstərirdi ki, varlıq hüdudsusdur; o, əvvəldən substansiya və aksidensiyalara bölünmüşdür. Substansiyanın mövcudluğunun mənbəyi onun özündədir. Bunlardan başqa İbn-Sina varlığın üçüncü pilləsi kimi vacib və mümkün varlığın qatışıqı olan mələklərin və səma aləminin mövcudluğunu da qəbul edir.

Məntiqi mühakimələr əsasında dünyanın əbədiliyi nəticəsinə gələn İbn-Sina bildirirdi ki, əgər ilk səbəb olan Allah əbədidirsə, onda onun nəticəsi olan dünya da həmçinin əbədi olmalıdır, zira səbəb və nəticə də nisbətlidir, onlardan biri digəri olmadan mövcud ola bilməz. Beləliklə, İbn-Sinada dünya eyni vaxtda «mümkün varlıq» kimi «əbədi varlıq» kəsb edir.

İbn-Sinanın sevimli şagirdi və davamçısı olan ilk görkəmli Azərbaycan filosofu Ə.Bəhmənyar (≈993–1066) da öz müəlliminin ardınca hər şeyin əsası olan ən ümumi mənada varlığı vacib, zəruri və mümkün olmaqla iki yerə bölür. Onun fikrincə, «vacib varlıq» zəruridir, o, mütəqə surətdə mövcud olan varlıqdır, onun kənar səbəbi yoxdur, o, özü-özünün səbəbidir. Mümkün olan varlıq isə səbəblidir. Vacib varlıq elə varlıqdır ki, onun qeyri-varlığını fərz etmək olmaz. Mümkün varlıq isə vacib varlıqdan başqa yerdə qalan bütün mövcudatdır. Bir sözlə, müxtəlif baxımdan nəzərdən keçirilən varlıq vacib (zəruri) və mümkün olan, səbəb və nəticə, yaradılmış ilkin və

yaradılmış, yəni sonradan meydana çıxmış varlıqlara bölünür. Varlığın zəruri (vacib) və mümkün olanlara bölünməsi bütün Şərq peripatetiklərinin ontologiyasında mühüm yer tutur. Bunlardan zəruri, yaxud vacib varlıq mövcudatın əsasını təşkil edir, ondan başqa bütün mövcud olanlar mümkün varlıq sayılır.

Bəhmənyara görə, vacib varlıq qeyri-mövcudluğunun fərz edilməsi mümkün olmayan varlıqdır. Mümkün varlıq isə nə varlığı, nə də yoxluğu zəruri olmayan varlıqdır. Bununla o, belə bir fikri təsdiqləyir ki, vacib varlıq öz-özlüyündə, səbəbsiz varlıqdır, çünki öz varlığında onun bir səbəbi olsaydı, həmin səbəbə görə mövcud olardı. Bununla da o, öz-özlüyündə mövcud olan varlıq olmazdı, yəni hansısa səbəb sayəsində mövcud olardı. Mümkün varlıq öz mahiyyətinə görə kənar səbəb sayəsində mümkün sayılan varlıqdır, yəni o, kənar səbəbi olan varlıqdır. Hələ Əl-Farabi göstərmişdi ki, mümkün varlıq öz-özlüyündə mümkün, vacib varlığın sayəsində isə zəruridir. Bu müddəə İbn-Sina, Ə.Bəhmənyar və sonrakı Şərq peripatetikləri tərəfindən qəbul edilmiş, onlar vacib varlıq haqqında «səbəbi olmayan varlıq», «ilk səbəb» kimi bəhs etmişlər (6, s. 159-160).

Məntiqlə xüsusi məşğul olan Bəhmənyar «varlıq» anlayışına tərif verilməsinə toxunaraq bildirir ki, məntiqi olaraq hər hansı bir anlayışı daha geniş anlayışa daxil edərək onun növ əlamətlərini sadalamaq qaydasında tərif vermək olmaz. Onun fikrincə, ən geniş həcmə və ən böyük ümumiliyə malik olan «varlıq» anlayışına həmin qaydada tərif vermək mümkün deyildir. Çünki o, təsəvvürdə daha ilkindir, onun üçün nə daxil edilməli olduğu cins, nə də başqalarından fərqləndirici əlamət yoxdur. Məntiqi tərif vermək üçün, qeyd etdiyimiz kimi, məlum qaydaya uyğun olaraq tərif verilən anlayışı daha geniş olan anlayışa daxil edərək onun fərqləndirici əlamətini göstərmək lazımdır. Varlıq anlayışının daxil edilməli olduğu belə daha geniş anlayış yoxdur. Buna görə də ona qeyd etdiyimiz məntiqi qaydada tərif vermək mümkün deyildir.

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin, xüsusən Bəhmənyarın tədqiqatçılarından Z.Məmmədovun qeyd etdiyi kimi, anlayışların üstünlük dərəcəsinin həcm genişliyinə əsasən müəyyənləşdiyini bildiren Bəhmənyara görə, ən böyük tutuma və ümumiliyə malik «varlıq» anlayışı daha üstündür. Onun «Təhsil» kitabında göstərilir ki, varlığa məntiqi tərif vermək mümkün deyildir: belə ki, o, təsəvvürdə daha ilkindir, zira onun üçün nə cins, nə də fərqləndirici əlamət vardır. Bir sözlə, varlığı tanıdacaq daha ümumi heç nə yoxdur. Bəhmənyara görə, müxtəlif baxımdan nəzərdən keçirilən varlıq vacib (zəruri) və mümkün, səbəb və nəticə, ilkin və yaradılaraq sonradan meydana çıxmış və s. cisimlərə bölünür. **Vacib**, yaxud zəruri varlıq mövcudatın əksini təşkil edir, ondan sonra mövcud olan hər şey mümkün varlıq sayılır (6).

Bəhmənyardan sonrakı dövrdə, xüsusilə geniş yayılmış və əsas nümayəndələri Mənsur Həllac (X əsr), Eynəlqüzat **Miyanəci** (XII əsr) və b. olan Vəhdəti-vücut təliminə görə həqiqi varlıq birdir və o da haqqın varlığıdır. Digər varlıqların mövcudluğu onun varlığına nisbətə yox dərəcə-sindədir. Həmin təlimə görə, bütün mövcud olanların yaradıcısı olan Allah yeganə, ilkin və əbədi varlıqdır. Onun yaratdıqları yoxluqdan, heçdən yaranıb yoxluğa, heçliyə keçdiklərinə, yaradılışlarında kənar yaradıcının iradəsinə tabe olduqlarına, mahiyyət və həqiqətlərini başqa varlıqdan aldıklarına görə nisbi, mümkün olan varlıqlardır. Həmin təlimə görə, bütün yaradılmışların səbəbi Allahdır. Onun varlığı olmadan əşyanın varlığı dü-

şünülə bilməz. Onun vücudu yanında əşyanın varlığı yox kimidir (7, s. 16).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış işrakilik (işrak sözü «nurlanma», «şüalanma», «ışığı saçma» mənasını verir) fəlsəfəsində də varlıq iki yerə – özü-özünün səbəbi olan, yəni kənar səbəbi olmayan ilahi, fəvqəltəbii varlığa və kənar səbəbi olan, yəni konkret cisimlərdən ibarət olan maddi aləmə bölünür. Səbəbsiz varlıq əvvəldir, səbəbi olan gerçək varlıq isə ikinci olub ondan törəmədir. Həmin cərəyanın nümayəndələrindən Şihabəddin Sührəvərdi (1154 – 1191) varlıq haqqında təlimini «varlıq» və «yoxluq» anlayışlarının üzərində quraraq yoxluğu varlıqdan çıxarır. O, yoxluğu («qeyri-varlığı», heçliyi) varlığa nisbətə aydınlaşdıraraq yazır: «Yoxluq yalnız varlığa görə təsəvvür edilir və əqlə gətirilir» (8, s. 156). Yoxluğu varlıqdan çıxaran Şihabəddin Sührəvərdiyə görə onların münasibəti səbəb və nəticənin münasibəti kimidir: səbəb olan, yəni öz-özünün səbəbi olan vacib, yaxud zəruri varlıq başqası sayəsində mövcud olan mümkün, yəni nəticə varlığı doğurur. «Vacib varlıq odur ki, o, mövcud olmaya bilməz, əksinə, mütləq mövcud olmalıdır». Vacib varlıq ilə mümkün varlığı səbəb ilə nəticə nümunəsində aydınlaşdıran Ş. Sührəvərdi «səbəb» və «nəticə» anlayışlarının daşdıqları məzmunu aşağıdakı kimi müəyyənləşdirir: «Varlıq səbəb və nəticəyə bölünür. Səbəb o şeydir ki, onun varlığından başqa bir şeyin varlığı hasil olur. Bir sözlə, səbəb odur ki, onun varlığı və yoxluğu ilə başqa bir şeyin varlığı və yoxluğu zəruri olur. Bəzən deyilir: səbəb o şeyə nisbətədir ki, şeyin varlığına onun aidiyyəti vardır. Deməli, şey səbəbin yoxluğu ilə qeyri-mümkün, onun varlığı ilə vacib olur».

Orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsində özünəməxsus yer tutan işrakilik fəlsəfəsinin banisi sayılan Şihabəddin Sührəvərdi belə hesab etmişdir ki, yaradıcı mövcudatı heçlikdən (yoxdan) deyil, mövcud substansiyadan vücuda gətirmişdir. Ş. Sührəvərdiyə görə, mövcud olan müxtəlif cisimlərin, bütün maddi varlıqların əmələ gəldiyi materiya müxtəlif aksidensiyalar (cisimlərin təsadüfi, keçici xassələri) sayəsində müxtəlif hallara düşür və onların müxtəlif cür birləşməsindən əmələ gəlir. İlk yunan filosoflarının substansiya haqqındakı fikirlərindən bəhrələnən Ş. Sührəvərdi bildirirdi ki, ilk materiya elə bir substansiya ki, o, gah od formasına, gah hava formasına, gah su formasına, gah da torpaq formasına girir» (8, s. 162). Yaradıcının müxtəlif şeyləri heçdən deyil, mövcud olan substansiyadan yaratdığını o, aşağıdakı misalla izah edir: «Bir vaxt bir həkkakın (oymacının) bir gövhəri vardı. İstədi ki, ondan bir sənət nümayiş etdirə...». Burada həkkak yaradıcı, gövhər isə yaradılanın əsasında duran substansiya mənasındadır (8, s. 161). Deməli, Ş. Sührəvərdiyə görə mövcud olan yoxluqdan, heçdən deyil, nədənsə yaradılır (yaxud yaranır). Görünür, Ş. Sührəvərdinin bu fikrini Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsinin 117-ci ayəsindəki «Göyləri, yeri yoxdan var edən O-dur» Ənam surəsinin 101-ci ayəsindəki «Göyləri və yeri yoxdan var edən O-dur», müddəalarına küfr kimi qəbul edən müsəlman hüquqşünaslarının tələbləri əsasında 37 yaşında öldürülmüş azad fikirli filosofun öz əqidəsindən dönməzliyi onu «öldürülmüş filosof» kimi məğrur adla əbədləşdirmişdir.

Qədim yunan fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olub həqiqi, ilkin varlıq saydığı ideyalar aləminin maddi şeylər aləmindən əvvəl və ondan xaricdə mövcud olduğunu söyləyən Platonun ideyalarını «nur», onların kölgəsi saydığı şeylər aləmini «zülmət» anlayışları ilə ifadə edən Ş. Sührəvərdiyə

görə nur ilə zülmət arasında varlıq deyil, ancaq dərəcə fərqi vardır (9, s. 128). Başqa sözlə, ideyalar aləmini həqiqi varlıq, maddi şeylər aləmini isə qeyri-həqiqi varlıq, yəni qeyri-varlıq sayan Platondan irəli gedərək Ş. Sührəvərdi onlara müvafiq olan nuru, ideyanı və ya təkə zülməti, şeylər aləmini deyil, onların hər ikisini varlığın formaları kimi qəbul edirdi. Belə olduqda nur ilə zülmətin, ideya ilə materiyanın, daha ümumi halda maddinin qovuşduğu, kəsişdiyi aralıq dünya onların hər ikisinin sintezi kimi anlaşıla bilər. Bu da Ş.Sührəvərdinin qeyd etdiyimiz hər iki başlanğıcı – varlıq və qeyri-varlıq varlıq kimi qəbul etdiyini göstərir.

Varlıq haqqında təlim peripatetizm mövqeyindən digər görkəmli Azərbaycan filosofu, təbiətşünas-alim Siracəddin Urməvi (1198–1283) tərəfindən də inkişaf etdirilmişdir. «Varlığı» onun əksi olan «yoxluqla» qarşılıqlı əlaqədə götürüb müxtəlif aspektlərdə nəzərdən keçirən S.Urməvi həmin anlayışları aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır:

- 1) vacib varlıq – qeyri-mümkün yoxluq
- 2) vacib yoxluq – qeyri-mümkün varlıq
- 3) mümkün varlıq – mümkün yoxluq

Öz peripatetik sələfləri kimi, S.Urməviyə görə də vacib varlığın özü də iki qisimdirdir: «Biri özü-özlüyündə vacib varlıq, digəri isə başqasının sayəsində vacib varlıqdır. Özü-özlüyündə vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti (substratı) yoxluğu qəbul etmir... onun varlığı elə öz mahiyyətindədir. Başqasının sayəsində vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti yox ola bilər, onun varlığı başqasındadır». Urməvi öz-özlüyündə vacib varlığı öz-özlüyündə mümkün varlığın ilk səbəbi kimi götürərək onun qabaqlığını göstərirdi, «çünki səbəbin mövcudluğu nəticənin mövcudluğundan qabaqdır» (8, s. 213). Öz sələfi Ş.Sührəvərdi kimi vacib və mümkün varlığı səbəb və nəticə münasibətində götürən S.Urməvi onların hər ikisini əzəli və əbədi saymışdır. S.Urməviyə görə, əzəli olan şey məhv olmaz, çünki əzəli olan ya vacib varlıqdır, ya da varlığın nəticəsidir. Bu fikri bir daha vurğulayaraq o, bildirirdi ki, vacib varlığın nəticəsinin məhv olması qeyri-mümkündür.

Orta əsrlərin müsəlman fəlsəfəsinə Qərbdə geniş yayılmış panteizm də təsir göstərmişdi. Bütün mövcudatın ilk və yaradıcı varlıq olan Allah tərəfindən yaradıldığını, Allahın ikinci varlıq kimi yaratdıqlarında, onların zirvəsi olan insanda təcəssüm olunduğunu söyləyən mistik panteizmin vəhdəti-vücut konsepsiyası o zaman müsəlman şərq ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda geniş yayılmış sufizmin fəlsəfi əsası olmuşdu. Sufizmin nümayəndələrindən olan orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirlərindən Baba Kuhu Bakuvî (X–XI əsrlər), Eynəlqüzat Həmədəni (XII əsr), Şəms Təbrizi (XIII əsr), Mahmud Şəbüstəri (XIV əsr), Nəimi (XIV əsr), İ.Nəsimi (XIV–XV əsrlər) və b. dünyanın emanasiya yolu ilə yarandığını söyləmişlər. Vəhdəti-vücut fəlsəfəsində yarıdanla yaradılanların, yəni yaradılmamış, ilkin varlıq olan Allahla yaradılmış olan ikinci varlığın vəhdəti öz ifadəsini tapmışdı (10, s. 450).

Maddi və mənəvi aləmdə mövcud olan bütün şeylərin və hadisələrin Allahdan yarandığını və onun təcəssümü olduğunu, allahda cəmləşib onunla vəhdət təşkil etdiyini bildirən sufilik, hürufilik və s. cərəyanların fəlsəfi əsasını təşkil edən «vəhdəti-vücut» təlimi bütün varlığın allahda vəhdət təşkil etdiyini bildirirdi.

Məsələn, «vəhdəti-vücut» təliminin panteist şərhini verən tanınmış ərəb mistik filosofu İbn əl-Ərəbiyə (1165–1240) görə, bütün mövcud olanlar vahid ilahi substansiyanın ifadəsidir. Yalnız vahid substansiya həqiqi reallıqdır. Predmet aləmi kimi bəşəriyyət də öz substansiyasında va-

hiddir. Beləliklə, İbn əl-Ərəbinin panteizmi bütün mövcudatın substansional vəhdətinə əsaslanır. O, dünyanın mövcudluğunun reallığını yalnız ilahinin başqa varlığı, bizim mövcudluğumuzu isə ilahi mövcudluğun predmetləşməsi kimi qəbul edir. İbn əl-Ərəbinin panteizminin canını, məğzini onun ardıcılardan İbn Tayliyə (1263–1323) belə ifadə etmişdi: «Yaradılmış şeylərin mövcudluğu yaradıcının mövcudluğundan başqa bir şey deyildir; hər şey ilahi mahiyyətdən törəyir ki, son nəticədə ona qayıtsın».

İbn əl-Ərəbinin panteizminin əsas prinsipi allahın mütləq varlıqla eyniləşdirilməsi olmuşdur. Mütləq, qeyri-məhdud varlıq olan allah özü vasitəsilə mövcuddur və maddi dünyanı yaradır. Dünya allah sayəsində mövcud olan məhdud varlıqdır. O, nisbidir, çünki mütləq varlığa nəzərən ikincidir. Allahdan dünyaya keçidi həyata keçirmək üçün İbn əl-Ərəbi öz sisteminə üçüncü üzvü – «varlığın vəhdəti» konsepsiyasını mümkün edən hər şeyi əhatə edən pramateriyanı daxil edir. Allah ilə onun yaratdığı dünya arasında vasitəçi rolunu oynayan pramateriya yalnız başlanğıcı olmayan mütləq varlıqla bağlı olmayıb bütün şeylərin əmələ gəldiyi mənbədir. Pramateriya bir növ həm allah, həm dünyadır, eyni zamanda bunların heç biri olmayıb nəse üçüncü bir şeydir (11, s. 54-55).

Varlıq haqqında orta əsrlərin görkəmli Azərbaycan mütəfəkkirlərindən olan böyük ensiklopediyaçı-alim Nəsirəddin Tusi (1201–1274) də bəhs etmişdir. Özünün varlıq haqqında təlimində o, tanınmış Şərq peripatetiklərindən İbn-Sina və Ə.Bəhmənyarın mövqeyindən çıxış etmişdir. Öz sələfləri kimi o da varlığı zəruri və mümkün varlıq kimi iki yerə bölmüşdür. N.Tusiyə görə, zəruri varlıq ilkin və əbədi, hər şeyin yaradıcısı olan Allah, mümkün varlıq isə yaradılmış olan dünyadır. Mümkün varlığın şərhində müfəssəl dayanan Tusiyə görə mümkün varlıq materiya, forma, cisimdən ibarət substansiyaya və kəmiyyət, keyfiyyət, məkan, zaman və başqa kateqoriyalarda ifadə olunan aksidensiyaya bölünür. Aristotelin mövqeyindən çıxış edən Tusi bildirirdi ki, cisimlər materiya və formadan təşəkkül tapmışdır. Dünya binasının bünövrəsində duran və hər şeyin əmələ gəldiyi məlum dörd ünsür – od, su, torpaq və hava bəsit, onlardan əmələ gəlmiş minerallar, bitkilər, heyvanlar isə mürəkkəb cisimlərdir.

Elm tarixinə böyük təbiətşünas-alim kimi daxil olan və öz ixtisasına uyğun olaraq dünyanı onun özündən və olduğu kimi izah etməyə çalışan N.Tusini maddi aləmin əzəliliyi və əbədiliyi, saxlanması və yalnız keyfiyyətə dəyişərək bir haldan başqa hala keçməsi düşündürmüş, maddi dünyanın birdəfəlik məhv olaraq yoxa çıxması ideyasına öz peripatetik sələfləri kimi müsbət yanaşmışdır. Mövcud şeylərin saxlanması, yaxud məhv olaraq birdəfəlik aradan qalxması məsələsini aktuallıq və potensiallıq baxımından nəzərdən keçirən N.Tusiyə görə, «əgər bir varlığın həm əbədi qalmaq, həm də məhv olmaq imkanı varsa, deməli, onun əbədiliyi aktuallığa, məhvi potensiallığa aiddir». Aktuallıq əbədi, daimi, potensiallıq isə müvəqqəti, keçicidir.

Öz peripatetik sələfləri kimi, qədim yunan filosoflarının «heçdən heç nə yaranmır və heç nə heçə keçərək yox olmur» müddəasından çıxış edən N.Tusi də maddi varlıqların məhvinə onların birdəfəlik, mütləq yoxa çıxması kimi deyil, yalnız formaları və əlamətlərinin dəyişməsi sayəsində birinin başqası tərəfindən əvəz olunması, əvvəlki varlığın müəyyən keyfiyyət kimi mövcudluğuna son qoyulması, yenisinə keçilməsi mənasında başa düşmüşdür. Öz dövrünün təbii-elmi baxışları əsasında söylənilən bu fikrə görə, dünyada heç bir şey tamam, bütünlüklə məhv olmur, yalnız onun forması, vəziyyəti, tərkibi,

quruluşu, rəngi, keyfiyyətləri ya şərikli bir varlığa və ya sabit bir maddəyə çevrilir (8, s. 244-245). N.Tusin bu fikri sağlam düşüncəyə və müasir təbiətşünaslığa tam uyğundur.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən N.Tusin varlıq haqqında baxışları sonrakı Azərbaycan mütəfəkkirləri tərəfindən də davam və inkişaf etdirilmişdir. Məsələn, həmin baxışları davam etdirən XIX əsr Azərbaycan filosofu A.A.Bakıxanov (1794–1847) da maddi və mənəvi aləmdə mövcud olan hər şeyin, hadisələrin zəruri varlıq olan Allah tərəfindən yaradıldığını və onda cəmləşib vəhdət təşkil etdiyini qəbul edən vəhdəti-vücut təliminə tərəfdar çıxaraq bildirirdi ki, varlığı mümkün olan gerçək, maddi dünya, varlığı zəruri olan isə Allahdır. Zəruri olan varlığı labüd olandır, onun varlığı heç bir kənar səbəbə möhtac olmayıb özü ilə şərtlənir. Mümkün olan varlıq isə başqasının sayəsində mövcud olan varlıqdır. «Zəruri varlıq» təkdir, bütün səbəblərin ilk səbəbi, səbəblər səbəbi, bütün varlığın və yoxluğun (heçliyin) mənbəyidir. O, öz-özünə, həm də əbədi mövcud olub hər şeyin başlanğıcı və sonudur, hər şey ondan yaranıb, sonda ona qayıdır. Mümkün varlıq zəruri varlıqdan, yəni çoxluq təkdən yaranmışdır. Zəruri varlıq olan Allah əbədi olub yaranmamışdır və məhv olmayacaqdır. Yaranma və məhv olma ancaq mümkün olan gerçək maddi dünyaya aiddir, zəruri varlıq olan Allah isə əbədi olub yaranmamışdır və məhv olmayacaqdır. Həm də A.A.Bakıxanov mümkün varlığı yaradılmış saysa da onun yoxluğa (heçliyə) keçəcəyini qəbul etməmişdir. Onun fikrincə, «varlıqda yoxluq (heçlik) yoxdur, biz bir haldan başqa hala keçməyə yoxluq (heçlik) adı vermişik. Bütün şeylər bir şəkildən başqa şəkə keçmək üçün həlak olur...». Məsələyə diqqətlə yanaşdıqda aydın olur ki, əslində varlığın məhv olaraq keçdiyi yoxluq onun mütləq mənada yoxluğu, heçlik olmayıb başqa şəkə keçmiş varlığın başqa halı, formasıdır, yəni varlığın yoxluğunun varlığıdır.

Beləliklə, orta əsrlər fəlsəfəsində varlıq probleminin ümumi şəkildə nəzərdən keçirilməsi, onun ayrı-ayrı filosoflar tərəfindən qoyulub həll olunması göstərir ki, fəlsəfinin mühüm sahəsi olan ontologiyanın predmeti kimi qədim dünya fəlsəfəsində irəli sürülən həmin problem orta əsrlərdə də müzakirə və mübahisə obyektinə olmuş, ayrı-ayrı fəlsəfi təlimlərdə özünəməxsus şəkildə həll edilmişdir.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Мир философии. Книга для чтения. Часть 1, М.: 1991.
2. Доброхотов А.П. Категория бытия в классической западноевропейской философии. Изд. МГУ. М.: 1986.
3. Философская энциклопедия. т. ИВ, М.: 1967.
4. Ал-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата: 1987.
5. С. Zahidi. İslam fəlsəfəsinə bir baxış. Təbriz. 1997.
6. Z. Məmmədov. Orta əsr fəlsəfəsinin inkişafında Azərbaycan filosoflarının xidmətləri. Dirçəliş – XXI əsr., № 82-83 (2004-2005).
7. M.N.Şəkişanova. Sufizm fəlsəfəsinin «kamil-insan» konsepsiyası. Avtoreferat. Bakı: 2006.
8. Z. Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: İrşad, 1994.
9. Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. Elmi-nəzəri jurnal. №23, 2003.
10. Z.Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi.
11. Bax: ASE. VII cild., Bakı: 1983.
12. Э.М.Ахмедов. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку: 1980.
13. Bax: Z. Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi.

#### ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

**В.М. КЕРИМОВ**

**РЕЗЮМЕ**

В статье рассматривается и анализируется постановка и решение проблемы бытия в средневековой философии. Показываются, что представители христианской теологии и теоцентрической философии считали Бога первоначальным, настоящим бытием, творцом всего бытия и противопоставляли его всему материальному миру, им самим же созданному.

Далее рассматривается и анализируется сущность учения о бытии выдающихся представителей мусульманского Востока, в том числе азербайджанских философов – перипатетиков и показывается, что они разделяя бытие на необходимое и возможное бытие, считали необходимым бытием Аллаха (Бога) первоначальным, беспричинным, несозданным и вечным бытием, а материальный мир считали возможным бытием, созданным первоначальным бытием, т.е. Аллахом из ничего. Также раскрывается сущность учения суфизма «вахдат аль-вуджуд».

**THE PROBLEM OF BEING IN THE MEDIEVAL PHILOSOPHY**

**V.M.KERIMOV**

**SUMMARY**

In this article by examining the statement and resolving the problem of being in the medieval philosophy the author tries to demonstrate that the representatives of the Christian theology theocentric philosophy of the Western Europe have considered God as real originator of all reality and set it off against the material world created by him.

Further is discussed and analyzed the essence of the doctrine of being of the prominent representatives of the Muslim world including Azerbaijan philosophers-peripatetics. It is also demonstrated that that they have considered God as necessary being, as initial, causeless, created from nothing and eternal being by dividing the being itself into necessary and possible being. On the other hand? they considered the material world as a possible being, created by the initial being that is by God from nothing. The essence of the doctrine of Sufizm «vahdat-al-vujut» is also analyzed in this article.