

EYNƏLQÜZZAT MIYANƏÇİNİN FƏLSƏFİ BAXIŞLARINDA MADDİ VARLIQ VƏ ONUN MAHİYYƏTİ

Rauf Məmmədov

AMEA-nın "Fəlsəfə və Sosiologiya"

İnstitutunun ap.e.i., fəl.ü.f.d., dosent

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Xülasə

Eynəlqüzat Miyanəçi, orta əsr İslam fəlsəfəsinin mühüm şəxsiyyətlərindən biri kimi varlıq məsələsinə dair unikal və dərin yanaşmalar təqdim etmişdir. Onun fəlsəfəsində varlıq ilahi həqiqətin müxtəlif təzahürləri kimi izah edilir və bu anlayış həm rəşnal, həm də irfani çərçivədə şərh olunur. Ontoloji baxımdan, Miyanəçi varlığı bir bütöv kimi təşəvvür edir, burada hər bir varlıq elementi ali həqiqətin təəcəlisidir. O, yaradılışı ilahi iradənin və hikmətin nəticəsi hesab edir və bütün varlıqları bir-birinə bağlı, vahid bir sistem kimi görür. Miyanəçinin bu yanaşmaları həm Şərq irfanının mistik dərinliklərini, həm də İslam peripatetik fəlsəfəsinin rəşnal əsaslarını birləşdirərək fəlsəfə və din düşüncəsi sahəsində geniş təsir buraxmışdır.

Açar sözlər: varlıq, yaradılış, zaman, məkan, hərəkət, maddə, nur, təəcəli, vücud.

IN THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF AYNALQUZZAT MIYANECI, MATERIAL EXISTENCE AND ITS ESSENCE

Rauf Mammadov

PhD, Associate Professor,

Institute of Philosophy and Sociology, ANAS

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Summary

Eynalquzzat Miyaneci, one of the key figures in medieval Islamic philosophy, presented unique and profound approaches to the issue of existence. In his philosophy, existence is explained as various manifestations of divine truth, and this concept is interpreted within both rational and mystical frameworks. From an ontological perspective, Miyaneci perceives existence as a whole, where each element of being is a reflection of the higher truth. He considers creation as a result of divine will and wisdom, and views all existences as interconnected, forming a unified system. Miyaneci's approach combines both the mystical depths of Eastern mysticism and the rational foundations of Islamic peripatetic philosophy, leaving a significant impact on the fields of philosophy and religious thought.

Keywords: existence, creation, time, space, movement, matter, light, manifestation, being.

МАТЕРИАЛЬНОЕ БЫТИЕ И ЕГО СУЩНОСТЬ В
ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ АЙНАЛКУЗАТА МИЯНЕДЖИ

Рауф Мамедов,

к.ф.н., доцент

Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Аннотация

Айналкузат Миянеджи, одна из главных фигур средневековой исламской философии, представил уникальные и глубокие подходы к проблеме бытия. В его философии бытие объясняется как различные проявления божественной истины, и эта концепция интерпретируется как в рациональной, так и в мистической рамках. С онтологической точки зрения Миянеджи воспринимает бытие как нечто целое, где каждый элемент является отражением высшей истины. Он считает сотворение, результатом божественной воли и мудрости, видя все существующие предметы как взаимосвязанные, образующие единую систему. Подходы Миянеджи соединяют как мистические глубины восточной мистики, так и рациональные основы исламской перипатетической философии, оказывая влияние на саму философию и религиозные мысли.

Ключевые слова: творение, время, пространство, движение, материя, свет, проявление, бытие

GİRİŞ

Eynəlqüzzat Miyanəci, XI əsrdə İslam dünyasında böyük bir alim və mütəfəkkir kimi tanınmışdır. Onun həyatı və fəaliyyəti zəngin bir mühitin məhsuludur və bir çox siyasi və dini hadisələrlə bağlıdır. O, Həmədan şəhərində (490/1096) doğulmuş və burada öz dini və elmi fəaliyyətinə başlamışdır. Miyanəci, ata-baba tərəfindən Azərbaycanın Miyanəç şəhərindən gələn bir ailədən idi və bu səbəbdən "Miyanəci" adını almışdır. Atası, Həmədanın baş qazısı və sufi düşüncələrə yaxın bir şəxs olan Əbu Bəkr Məhəmməd b. Əli Miyanəci idi. Həmçinin, Miyanəcinin babası da tanınmış bir alim idi və Bağdadın məşhur fəqihlərindən birindən dərs almışdır [2, s. 18].

Eynəlqüzzat Miyanəci bir çox elmi sahələrdə dərslər vermiş, yazmış və söhbətlər aparmış bir şəxsiyyət kimi tanınır. Onun öz yazılarında dərs vermək və insanlara elmi çatdırmaq arzusu çox əhəmiyyətli yer tutur. Məktublarında və əsərlərində Miyanəci, cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinə öyrətmək və yol göstərmək məqsədi

ni güdərk geniş bir mütəfəkkir həyatı yaşamışdır. O, həmçinin fəlsəfə, təsəvvüf və əxlaq məsələlərində çox dərin fikirlər irəli sürmüş, hətta, riyaziyyata dair bir çox əsrlər yazmışdır.

Miyanəcinin təfəkkürü həm də dövrün siyasi və dini mühitindən təsirlənmişdir. O, İsmaili-Batini hərəkəti ilə mübarizəyə qalxan bir şəxs idi. Dövrün hakim şəxsləri ilə sıx əlaqə qurmuş bu hərəkət, onun düşüncə tərzini ziddiyyət təşkil edirdi. Miyanəci, Səlcuq sarayında yüksək mövqelərdə olan bəzi şəxslərlə əlaqə saxlayırdı və dövrün dini, siyasi vəziyyətini təhlil edirdi. O, bu məsələlərdə böyük bir ədalət və birlik çağırışı edirdi, lakin bu mövqeyi ona düşmənlər qazandırmışdır.

Miyanəcinin 35 yaşında (d. 490/1096 - ö. 525/1131) edam edilməsi, dövrün siyasi mühitindəki qarşıdurmaların və xüsusilə Dərgüzinin (Vəzir Qəvvaməddinn) təzyiqi nəticəsində baş verdi. Dərgüzini, İsmaili-Batini hərəkəti ilə əlaqəli olan və bu əlaqələri qurmaq üçün xüsusi bir missiya ilə fəaliyyət göstərən bir şəxs idi.

Miyanəçinin mövqeyi, Dərgüzini və onun tərəfdarlarını narahat edirdi çünki, o, İslamın birliyini və qardaşlığını vurğulayan bir yol göstərirdi. Miyanəçinin təcili aradan qaldırılması üçün uyğun bir bəhanə yaradıldı və nəticədə o, edam olundu. Miyanəçinin edamı, onun İsmaili-Batini hərəkətinə qarşı fəal ideoloji və siyasi mübarizə aparmasının, müsəlmanları birliyə dəvət etməsinin nəticəsi idi [2, 21-23].

Onun əsərləri bunlardır: “Zübdət ül-Həqiq”, “Şəqval-qərib ən il-əvtan ilə uləma il-buldan”, “Təmhidat”, “Nameha (Məktublar)”, “Nüzhət ül-Uşşaq və Nəhzət ül-Müştaq”, “Qayət ül-bəhs innə mənə əl-bəs”, “Risalət ül-Əlaiyyə”, “Risalə-i Cəməli”, “Əyniyyə”, “Raznamə” və s.

1. Maddə və onun mahiyyəti

Miyanəçi, İslam fəlsəfəsi tarixində geniş düşüncə mərkəzi kimi özünəməxsus bir yer tutur. Onun varlıq anlayışı maddə və onun mahiyyəti üzərində çox dərin araşdırmaları ehtiva edir.

Miyanəçi maddəni “Vacib ül-Vücut”dan (Allahdan) fərqli olaraq qeyri-həqiqi, hədis (yaradılmış, qeyri-real) bir şey kimi qiymətləndirir. Ona görə, maddənin mütləq və həqiqi varlığı yoxdur. O, “məcazi” bir varlıq kimi Allahın iradəsi və yaradıcılıq qüdrəti nəticəsində vardır. O, bir dialektik kimi maddəni daimi hərəkət və dəyişikliyə məruz qalan bir substansiya kimi görür amma onun həqiqi və mövcudluğunun olmadığını vurğulayır. Bu yanaşma Yəhya Sührəvərdinin nur-maddə dualizmi və ya Plotinin sudur (emanasiya) nəzəriyyəsi ilə ziddiyyət təşkil edir.

Miyanəçi, cismləri öz mahiyyəti olmayan, sadəcə Allahın iradəsinin inikası kimi dəyərləndirir. Cisim anlayışında şəkil, zaman və məkan çərçivəsi mühüm yer tutur. Miyanəçi obyektiv zaman və məkanla yanaşı, subyektiv zaman və məkanı da daxil edir. Bu konsept, maddənin cismlər şəklində idrak olunmasının subyektiv qavrayışla formalaşdığını vurğulayır [5, s. 274].

Miyanəçinin fəlsəfəsində forma mənfi bir mənə daşımır, ləkin o, formaların mahiyyətə aid mütləq həqiqət olmadığını vurğulayır. Forma və inikas, Allahın yaratma prosesi daxilində baş verir.

Miyanəçi maddənin mahiyyətini “yoxdan yaradılış” konsepsiyası üzərində açıqlayır. Antik fəlsəfədə sudur (emanasiya) yanaşmaları,

Allahın maddəni öz mahiyyətindən axıtdığını vurğulasa da Miyanəçi Allahın maddəni tamamilə yoxdan var etdiyini ifadə edir. Bu, onun fəlsəfəsi ilə neoplatonizmdəki sudur nəzəriyyəsi arasındakı əsas prinsipial fərqi təşkil edir.[4, s. 78].

Miyanəçi yazır: “*Məsələn, bir şeyi illərlə eyni şəkildə mövcud olaraq görürsənsə bu, illər boyunca hər nəfəsdə varlığını tələb edən nisbətlərin davamlılığından irəli gəlmişdir. Qəti olaraq bilməlisən ki, hər nəfəsdəki vücut o nəfəsdə mövcud olan nisbətə nəticəsidir. Buna görə də göydə, yerdə və digər şeylərdə bu nəfəsdə gördüyün vücut, əvvəl gördüyün və sonra görəcəyin vücutdan fərqlidir. Bəli, vücutların varlığını tələb edən digər nisbətlər, hər biri varlığı tələb edən bir nisbət olmaları baxımından eyni olduğu üçün Allahın dilədiyi kəslər istisna olmaqla – ki, onlar da çox azdır – əvvəlki və sonrakı düşüncələrin təxəyyülləri bu mövzuda səhvə düşmüşdür.*” [4, s. 152].

Miyanəçi yazır: “*Olmayan insanı mövcud olan bir şəxs kimi təsəvvür etmək və sonra da yoxluğu onun üçün var olan bir şey kimi ehtimal etmək düzgün deyil. Çünki, yoxluq (madum) mənə baxımından bir sifətdir. Sifət yalnız təsvir olunan şeyin mövcudluğundan sonra var olur. Belə olan halda, yoxluqla səciyyələnən şey mövcud olmadığı halda, yoxluq necə mövcud ola bilər?*” [4, s. 138].

Miyanəçinin bu mətnində, maddənin mahiyyəti, varlığın (vücut) təbiəti və nisbətlər anlayışı haqqında irəli sürdüyü fikirlər, onun fəlsəfi yanaşmasının həm dərin bir təhlili, həm də ilahi planla bağlı metafizik baxışını ortaya qoyur. Miyanəçi varlığın hər bir nəfəsdə (anda) mövcudluğunun səbəbinin nisbətlərin davamlılığı ilə bağlı olduğunu irəli sürür. Ona görə, maddənin və ya bir varlığın illər boyunca eyni göründüyü hal, əslində, ardıcıl şəkildə nisbətlərin mövcudluğu və onların varlığı tələb etməsindən irəli gəlir. Bu, maddənin dəyişməz olduğu illüziyasını yaradır. Əslində, hər an fərqli bir varlıqdan bəhs edilir. Çünki, hər nəfəsdə mövcud olan nisbət öz unikallığını qoruyur. Miyanəçi, hər nəfəsdəki varlığın (vücut) yeni və fərqli olduğunu iddia edir. Bu, İslam məktəblərində yer alan Allah “*hər an yeni bir işdədir*” (Rəhman surəsi, 29) prinsipi ilə uzlaşır.

Maddənin illüziyası fikri Qərb fəlsəfəsinə dəki fenomenalizm fəlsəfəsi ilə müqayisə edilə bilər. Fenomenalistlərə görə, bir obyektin davamlılığı, onun hisslərimiz vasitəsi ilə davamlı olaraq müşahidə edilməsinə bağlıdır [15, s. 152]. Miyanəçi isə, bu müşahidəni nisbətlərin metafizik əsasına bağlayır. Miyanəçi iddia edir ki, hər bir nəfəsdəki vücut, əvvəlki və sonrakı nəfəsdə mövcud olan vücutdan fərqlidir. Bu, fəlsəfi baxımdan bir neçə mühüm nəticə doğurur. Burada Miyanəçi, maddənin dəyişməzliyini rədd edir və onu hər an yenilənən bir proses kimi təsvir edir. Bu, atomizmə yaxın bir yanaşmadır, lakin Miyanəçi bunun mənbəyini ilahi iradədə görür. Maddə hər an "yenidən yaradılır" və bu yenilənmə, müəyyən nisbətlərin tələbindən irəli gəlir. İnsan düşüncəsi və təxəyyülü, əvvəlki və sonrakı nəfəsdəki vücutu eyni qəbul etməkdə səhvə yol verir. Bu, insanın məhdud rəsonal təbiətindən qaynaqlanır və Miyanəciyə görə, yalnız seçilmiş şəxslər bu həqiqəti dərk edə bilirlər [4, s. 152].

Miyanəçi yoxluğu (mədum) mövcud bir şey kimi təsəvvür etməyin yanlış olduğunu vurğulayır. Bu anlayışla o, yoxluq və sifət anlayışına dair dərinədən fəlsəfi bir mövqə ortaya qoyur. Miyanəciyə görə, yoxluq yalnız təsvir olunan bir şeyin mövcudluğundan sonra "yoxluq" kimi dərk edilə bilər. Yəni, yoxluq öz-özünüdə mövcud deyil; o, yalnız mövcud olmuş bir şeyə aid ola bilər. Bu, yoxluğun nisbi bir konsepsiya olduğunu göstərir. Burada Miyanəçi, yoxluğun varlıqdan sonrakı bir məfhum olduğunu iddia edir. O, yoxluğu yalnız "sifət" kimi qəbul edir [4, s. 138].

Bu yanaşma, Aristotelin yoxluğun mütləq bir hal olmadığını vurğulayan fikirləri ilə paralellik təşkil edir. Həmçinin, Miyanəçinin bu fikri İslam fəlsəfəsində "vücut" (varlıq) və "ədəm" (yoxluq) arasında qurulan ontoloji fərqlər ilə sıx bağlıdır. Miyanəçi burada yoxluğun mövcudluğunu rədd etməsi ilə Martin Haydeggerin "yoxluq yoxlamır" fikrinə yaxınlaşır [14, s.45-47]. Lakin fərqli olaraq Miyanəçi yoxluğu ilahi nisbətlər və sifətlər baxımından izah edir.

Miyanəçi bu fikirləri ilə həm ontoloji, həm də epistemoloji sahədə yenilikçi bir yanaşma təklif edir. Maddənin hər an yenilənməsi

fikri, varlığın mütləq sabitlik deyil, dinamiklik əsasında qurulduğunu göstərir. Bu yanaşma kainatı yalnız fiziki deyil, metafizik səviyyədə də anlamağa imkan verir. İnsan düşüncəsi əvvəlki və sonrakı vücutları eyni hesab etməkdə səhvə yol verir. Bu, insan idrakının nisbiliklər dünyasını tam əhatə edə bilməməsi ilə izah edilir.

Miyanəçinin maddə və onun mahiyyəti haqqında fikirləri, təfəsilatı ilə Şərq fəlsəfəsinin tövhid əsaslı baxışlarını əks etdirir. Onun metafizik sistemi, ilahi iradənin hər an yenilənən təsirini göstərir və maddənin dəyişməzliyini rədd edir. Bu yanaşma, həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfəsində müzakirə olunan mövzularla dialoqa girərək dərin və çoxşaxəli bir fəlsəfi düşüncəni ortaya qoyur [1, s. 24].

Miyanəçinin maddənin gerçək varlığının olmadığını bildirməsi onun fəlsəfəsində mərkəzi bir yer tutur və bu yanaşma, müasir elmi və fəlsəfi baxımdan maraqlı bir mövzudur. Dünyanın "yuxu" və ya maddənin "qeyri-real" olması fikri, həm fəlsəfi, həm də elmi müstəvilərdə müxtəlif baxış bucaqlarından müzakirə edilmişdir. Bu konsepsiyalar qədimdən müasir dövrə qədər davam edən metafizik, epistemoloji və fiziki araşdırmaların tərkib hissəsidir.

Platonun ideyalar nəzəriyyəsinə görə, maddi dünya "əsl reallıq" deyil, ideyaların kölgəsidir. Platonun "Mağara Məcəzi"ndə insanlar həqiqəti deyil, yalnız onun əksini görürlər [16, s. 242-243]. Bu, dünyanın bir "illüziya" və ya "yuxu" kimi qəbul olunmasının fəlsəfi əsasını təşkil edir. Buddizm və Hinduizmin bir çox məktəbində dünya "maya" (illüziya) kimi xarakterizə edilir. Bu məktəblər dünyanın keçici və qeyri-real olduğunu iddia edərək, onun yalnız bir "xəyali fenomen" olduğunu vurğulayırlar. A. Şopenhauer maddəni birbaşa insan idrakının məhsulu kimi görür. Ona görə, dünya "təsəvvür kimi dünya"dır. Yəni, maddə insanın təcrübəsindən kənarda mövcud olmaya bilər [17, s. 15-18].

Maddə Nyuton fizikasında mütləq varlıq kimi qəbul edilirdi. O, atomlar və molekulardan ibarət sabit bir mahiyyətə malikdir. Bu baxışa, Miyanəçinin maddəni gerçək olmayan bir "vəhm" (xəyal) kimi xarakterizə etməsi uyğun gəlmir.

Maddənin qeyri-real olması fikri, kvant mexanikası kimi sahələrdə də müzakirə olunur. Kvant mexanikasında maddənin "sabit"

bir varlıq olmadığı, yalnız müşahidə nəticəsində "reallığa" çevirildiyi irəli sürülür. Kvant fizikası maddənin fundamental hissəciklər səviyyəsində dalğa-hissəcik dualizmi göstərdiyini və bir çox hallarda maddənin mövcudluğunun müşahidəyə bağlı olduğunu göstərir [13, s. 91-99]. Kvant boşluğu kimi anlayışlar, maddənin "vəhm" və ya "potensial varlıq" olduğu ideyasını müəyyən mənada təsdiqləyə bilər. Bu, Miyanəçinin "ara aləm" və "yoxdan yaradılış" anlayışları ilə maraqlı paralellər təşkil edir. Bu, fəlsəfi olaraq dünyanı yuxu və ya illüziya kimi təsvir edən məktəblərlə maraqlı bir paralellik yaradır.

Miyanəçi maddənin mütləq həqiqət olmadığını iddia edərək onun varlığını Vacib ül-Vücudla müqayisədə məcazi olaraq xarakterizə edir. Bu, idealist fəlsəfələrdə, xüsusən də Corc Berklinin tezisi (esse est percipi – "*Var olmaq – qəbul edilməkdir*") ilə uyğunluq təşkil edir.

Neoplatonik fəlsəfə maddəni "axın" və ya "emanasiya" kimi qəbul edir. Miyanəçi isə, bunun əksinə olaraq maddənin yaradılmasını yoxdan var etmə prinsipi ilə izah edir. Bu, onun sudur nəzəriyyəsindən uzaq durduğunu, lakin metafizik anlamda müasir fəlsəfi diskurslarla hələ də əlaqəli olduğunu göstərir.

Maddə və enerji müasir fizikanın nəzəriyyələrində bir-birinə çevirilə bilər ($E=mc^2$). Miyanəçinin maddənin məcazi və ya subyektiv zaman-məkanla əlaqəli olması fikri, zaman-məkanın özündə nisbi olduğu anlayışı ilə üst-üstə düşür. A. Enşteyinin nisbilik nəzəriyyəsi maddənin və enerjinin nisbiliyini göstərir. Vaxt və məkan sabit deyil, müşahidəçiyə bağlıdır. Bu da reallığın insan təcrübəsi ilə necə dəyişdiyini vurğulayan bir əsasdır. Bu, onun cismani gerçəkliyi sual altına alan yanaşmasını daha elmi baxımdan mübahisə mövzusunə çevirir.

Yoxdan yaradılış (creatio ex nihilo) ideyası bəzi kosmoloji nəzəriyyələrdə (məsələn, kvant vakuumu nəzəriyyəsində) müəyyən dəstək tapa bilər. Bu, Miyanəçinin fəlsəfəsindəki "yoxdan yaradılış" anlayışının müasir elmi çərçivədə yenidən dəyərləndirilməsinə imkan yaradır.

Müasir filosoflardan Nick Bostromun simulyasiya nəzəriyyəsi, gerçəkliyin simulyasiya edilmiş və "məcazi" bir təcrübə ola biləcəyini irəli sürür. Bu nəzəriyyəyə görə, inkişaf

etmiş bir texnologiya tərəfindən yaradılmış virtual bir dünyada yaşayırıq. Belə olduqda dünya "reallıq" deyil, "rəqəmsal yuxu" ola bilər [12, s. 256-247].

Bəzi tədqiqatçılar kainatın strukturunda "piksel" kimi elementlərin olması ehtimalını araşdırmışlar. Bu, dünyanın kvant səviyyəsində "diskret" bir simulyasiya kimi fəaliyyət göstərdiyini göstərə bilər. Bu müasir baxışlar, Miyanəçinin maddənin varlığını və həqiqətini şübhə altına alan yanaşması ilə müqayisə oluna bilər.

Postmodern fəlsəfədə maddi gerçəklik subyektiv təcrübə ilə müəyyən edilir. Bu, Miyanəçinin maddənin subyektiv zaman və məkan anlayışları ilə əlaqəli mövqeyinə yaxındır.

İnsanların dünyanı necə qavraması, sensor orqanlarının işləmə prinsiplərinə bağlıdır. Həqiqət olaraq qəbul etdiyimiz şeylər, əslində, beynimizin yaratdığı simulyasiyalar ola bilər. Məsələn, görmə, işıq dalğalarının beyində işlənməsi nəticəsində yaranır. Bu, reallığın subyektiv təcrübəyə bağlı olmasını göstərir. Beyin yuxu vəziyyətində də reallıq hissini yarada bilər. Deməli, yuxu və oyaqlıq arasındakı fərq, yalnız idrak vəziyyətinə əsaslanır. Müasir texnologiya virtual reallıqlar yaradır ki, bu da reallıq anlayışını sual altına qoyur. İnsan virtual reallıq cihazı taxdıqda o dünya "real" görünə bilər. Bu, dünyanı virtual bir simulyasiya kimi qəbul etməyin texnoloji mümkünlüyünü sübut edir.

Fizikada bəzi nəzəriyyələr kainatın üçölçülü bir illüziya, əslində isə, ikiölçülü bir səth üzərində qurulduğunu irəli sürür. Bu fikir də dünyanın qeyri-real olduğu fikrini dəstəkləyir. Dünyanın yuxu və ya maddənin qeyri-real olması ideyası, elmi baxımdan birbaşa sübut edilə bilməsə də, kvant mexanikası, simulyasiya nəzəriyyəsi və holografik kainat nəzəriyyəsi kimi sahələr bu fikrin mümkünlüyünü dəstəkləyən maraqlı istiqamətlər təklif edir [18, s. 362-365]. Fəlsəfi baxımdan isə, bu ideyalar insan idrakının və kainatın təbiətini anlamaq üçün, çox dərin və düşündürücü bir müzakirə sahəsi yaradır.

Miyanəçinin maddə və gerçəklik haqqında irəli sürdüyü tezlər, müasir elm və fəlsəfə ilə müəyyən nöqtələrdə uzlaşır. Xüsusən, kvant mexanikası, relativizm və yoxdan yaradılış nəzəriyyələri, onun fikirlərinin bəzi as-

pektlərini dəstəkləyir. Lakin, müasir elm maddənin varlığını inkar etmir, onun strukturunu və təbiətini daha mürəkkəb və çoxşaxəli şəkildə təqdim edir. Buna görə də Miyanəçinin maddənin gerçəkliyi ilə bağlı yanaşması daha çox metafizik və teoloji çərçivədə məna kəsb edir və müasir elmin empirik əsaslı yanaşmasından fərqlənir.

2. Hərəkət, zaman və məkan

Miyanəçi İslam fəlsəfi irsinin dərin təhlilçilərindən biri kimi hərəkət, zaman və məkan anlayışlarını yenidən tərifləndirmiş və bu mövzuda orijinal yanaşmalar irəli sürmüşdür. Onun fəlsəfi sistemi yalnız maddi reallığı deyil, həm də metafizik məqamları əhatə edən çoxşaxəli bir perspektivi təqdim edir.

Miyanəçinin zaman anlayışı ilə bağlı mətni onun metafizika və ontologiya sahəsindəki baxışlarının dərinliyini və Şərq fəlsəfəsinə uyğunluğu əks etdirir. Onun zaman anlayışı, həm fəlsəfi cərəyanlarla, həm də teoloji baxışlarla sıx əlaqədərdir.

Miyanəçi deyir ki, "*Hərəkət var olduğundan bəri zaman da vardır.*" [4, s. 140]. Bu tezis zamanın hərəkətə bağlı bir anlayış olduğunu vurğulayır. Bu fikir, Aristotelin *Fizika* əsərində irəli sürdüyü zamanın hərəkətin ölçüsü olması fikri ilə uzlaşır. Aristotelin nəzəriyyəsinə zaman yalnız hərəkət olduqda var olur və hərəkətin ölçülməsi ilə əlaqəlidir [19, s. 372]. Eyni zamanda, İslam fəlsəfəsində İbn Sina və Fərabî kimi filosoflar da zamanın hərəkətlə sıx bağlı olduğunu vurğulamışdılar [20, s. 44]. Miyanəçi burada Aristotel və İslam peripatetiklərinin irsinə istinad etsə də Allahın zamanın hədudlarından kənarda olduğunu vurğulamaqla bu yanaşmanı transsəndent səviyyəyə çıxarır.

Zamanın hərəkətlə bağlılığı, onun maddi aləmə məxsus olduğunu göstərir. Miyanəçi, zamanı fiziki bir reallıq kimi deyil, nisbətlərin və münasibətlərin bir göstəricisi kimi təqdim edir. Bu, onun zamanın mahiyyəti barədə metafizik baxışını ortaya qoyur. Ona görə, maddi dünyada zaman, hərəkətin davamlılığı ilə ölçülür. İlahi planda isə zaman nisbi deyil, o, Allahın iradəsi ilə bağlı mücərrəd bir çərçivədir.

O, yazır: "*Zamanların hamısının əzəliyyətdə olan nisbəti bir və eynidir.*" [4, s. 146].

Bu fikir, Miyanəçinin zamanın nisbi olduğunu və əzəliyyətin isə mütləq bir reallıq olduğunu vurğulaması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Əzəliyyət (Allahın zamandan əvvəlki mövcudluğu) ilə maddi dünyanın nisbi zamanları arasında bir fərq var. Lakin, Miyanəçiyə görə, bu zamanlar əzəliyyətə nisbətə eyni şəkildə mövcuddur. Çünki, Allahın varlığı zaman və məkanla məhdud deyil. Bu, Kantın zamanın apriori bir forma olduğunu vurğulayan fikirləri ilə maraqlı bir paralellik təşkil edir. Kant, zamanın insanın idrakına bağlı olduğunu qeyd edirdi [22, s. 62-64]. Lakin, Miyanəçi, zamanı yalnız insanın idrakına deyil, eyni zamanda, ilahi iradəyə bağlı bir anlayış kimi görür.

Miyanəçi, Allahın zaman və məkandan kənarda olduğunu qeyd edir: "*Cənab Haqq baxımından nə məkan var, nə də zaman. O, zamanı, məkanı və digər mövcudiyyətləri əhatə edəndir. Onun vücudunun hər şeydən əvvəl gəlməsi eynidir. Onun vücudu aləmin varlığından əvvəldir. Necə ki, onun vücudu, fərqsiz olaraq məsələ, bu kitabda yazılmış bu sətirlərin varlığından əvvəl var idi. Bu iki əvvəllik arasında fərq qoyan kəs təşbehə məhkum olur və Cənab Haqq onun nəzərində zamandan müstəqil olmaz. Eynilə, Cənab Haqqı hissi şeylər kimi, məkanı olan bir cisim hesab edən adi insanlar üçün onun məkandan müstəqil olmaması kimi. Belə bir iman, arifin süluğunun və nəzərinin başlanğıcında meydana gələn həqiqi imandan çox uzaqdır. Allah Təala keçmiş zamandan əvvəl olduğu kimi heç bir fərq olmadan gələcək zamandan da əvvəldir. Arif üçün bu, yəqin və dəqiq bir həqiqətdir. Alimlər bunu dərk etməkdə zəruri olaraq acizdir. Əgər dərk edə bilsəydilər, 'İlk ağılın varlığı, Cənab Haqqın vücudu ilə birlikdədir' deməzdilər.*" [4, s. 142].

Bu fikirlər, Allahın transsəndentliyini təsvir edir. Allahın zamandan və məkandan müstəqil olması İslam ilahiyyatında mütləq qəbul edilən bir prinsipdir. Bu fikir, həm Quranın ("*O, heç bir şeyə bənzəməz*" Şura, 11), həm də sufizmin təlimində əks olunur. Miyanəçinin fikrincə, Allahın zaman və məkanla hər hansı bir əlaqəsini təsəvvür etmək təşbehə (bənzətməyə) gətirib çıxarır. Bu isə ilahi varlığın mütləqliyini məhdudlaşdırır.

Maddi varlıqlar zaman və məkanla bağlı olduğu halda Allah zaman və məkanın yaradıcısıdır. Bu, İbn Sina və Farabi kimi filosofların "Vacib ül-Vücut" konsepsiyasına uyğun gəlir. Onların nəzəriyyəsinə görə, Allah hər hansı bir həddə (zaman və məkan) məhdudlaşmayan mütləq varlıqdır (vücut).

Miyanəciyə görə, hərəkət sadəcə fiziki dəyişiklik deyil, həm də metafizik və ontoloji bir prosesdir. O, hərəkəti "yoxdan yaradılış" prinsipi ilə əlaqələndirir və hər bir hərəkəti Allahın yaratma iradəsinin davamlı təcəllisi kimi dəyərləndirir. Hərəkət onun fəlsəfəsində dialektik olaraq daimi və fasiləsiz bir yenilənmə prosesidir. Bu baxışda Aristotelin hərəkət anlayışından fərqli olaraq hərəkət mütləq bir başlanğıc və səbəbə bağlanır – bu səbəb isə Allahın iradəsidir.

Miyanəcinin hərəkət anlayışı həm də maddi varlığın "vəhm"dən (xəyalıdan) ibarət olduğu fikri ilə bağlıdır. Hərəkət, maddənin yoxluqdan varlığa keçiş prosesindəki ardıcılığın ifadəsidir. Beləliklə, hərəkət həm zamanın, həm də məkanın strukturlaşmasında mərkəzi rol oynayır.

Miyanəci zaman anlayışını iki əsas kateqoriyaya ayırır:

1. *Obyektiv zaman* - kainatın yaradılışı ilə bağlı olan Allahın iradəsi ilə baş verən dəyişiklikləri əks etdirən zamandır. Obyektiv zaman, hadisələrin sıralanması və onların nizamı üçün bir vasitədir.

2. *Subyektiv zaman* - fərdlərin və şüur sahiblərinin öz idraklarına əsaslanan, nisbi və təcrübə ilə məhdudlaşdırılmış zaman təcrübəsidir. Subyektiv zaman, insan idrakının və dünyaya baxışının zaman anlayışını formalaşdırır.

Miyanəciyə görə, "Hər nəfəsdə mövcud olan işıq, o nəfəsdə mövcud olan nisbətə görədir. Fərqli nəfəslərdə mövcud olan nisbətlər mütləq bir-birindən fərqlidir. Müəyyən bir nəfəsdə belə olsa, hər hansı bir nəfəsdə mövcud olan işıq, əvvəl və sonra mövcud olan işıqdan fərqlidir." [4, s. 150].

Miyanəci, nəfəs və işıq anlayışlarını metafizik bir mülahizəyə çevirərək varlıq və zamanın qarşılıqlı əlaqəsini izah edir. O, hər nəfəsin özünəməxsus bir işıqla dolu olduğunu vurğulayır və bu işığın mövcudluğunun nisbət-

lərə bağlı olduğunu bildirir. Miyanəci, müxtəlif zaman dilimlərində mövcud olan işığın bir-birindən fərqli olduğunu ifadə edərək, zamanın və varlığın dəyişkənliyini qeyd edir. Bu fikir, zamanın mütərəqqi və qeyri-sabit təbiətini ortaya qoyur. Işığın hər nəfəsdə dəyişməsi, həmçinin zamanın və varlığın hərəkət və dəyişiklik dinamikasını nəzərdə tutur. Bu yanaşma, vaxtın mütləq dəyişkənliyi və hər anın özünə məxsus bir "nur" bəxş etməsi fikrinə bağlıdır.

Miyanəci deyir: "Bilməlisiniz ki, əzəliyyətin mənasını keçmiş bir şey olduğunu düşünən hər kəs kobud səhvə yol vermiş olar. Çoxları belə zənn edir. Əzəlilik baxımından keçmiş və gələcək yoxdur. O, keçmiş zamanı əhatə etdiyi kimi, gələcək zamanı da heç bir fərq qoymadan əhatə edir. Düşüncəsində bu ikisi arasında fərq yaradan hər kəsin ağılı, ehtimalların əlində əsirdir. Dolayısı ilə Adəmin vaxtı bizim zamanımızdan əzəliyyətə daha yaxın deyil. Əksinə, bütün zamanların əzəliyyətə münasibəti bir və eynidir. Ola bilsin ki, əzəliliyin zamanlara olan nisbəti, elmlərin məkanlara olan nisbəti kimidir. Çünki, elmlər bir yerə yaxın və ya uzaq olmaqla səciyyəvi deyil, əksinə, onların hər məkana olan nisbəti bir və eynidir. Onlar hər məkanla birlikdə olsalar da hər məkan onlardan uzaqdır. Eləcə də, əzəliliyin bütün zamanlara nisbəti olduğuna inanmaq lazımdır. Çünki, o, bütün zamanlarla bərabər və hamısının içindədir. Bununla birlikdə o, bütün zamanları əhatə edir və onun varlığı hər zamanadan əvvəldir. Heç bir məkanın elmi əhatə edə bilmədiyi kimi, heç bir zaman da əzəliyyəti əhatə edə bilməz. Əgər bu mənalara başa düşsənsə bil ki, əzəliyyətlə əbədiyyət arasında mənə fərqi yoxdur." [4, s. 146-148].

O, yazır: "Dünyanın Günəş işığı ilə işıqlandırılması ikisi arasında xüsusi nisbət tələb edir. Bu nisbət aradan qaldırılsa Yerə Günəş işığını qəbul etmə qabiliyyəti də yox olar. Bu nisbət davamlı olarsa, işıq qəbulu da davamlı olar. Davam etdiyi müddətcə işıq almağa davam edər. Hansı tənəffüsdə bu nisbət varsa, orada nəfəs almaq da vardır. Bu nisbət mövcud deyilsə, qəbul da yoxdur. Bu nisbət sonrakı dövrdə də davam edərsə, bu müddət ərzindəki qəbuletmə vahid şəkildə davam edər." [4, s. 148].

Miyanəcinin fəlsəfi yanaşması, əzəlilik və əbədiyyət anlayışlarının təbiətini, zaman və məkanla bağlı ontoloji nəzəriyyələri dərinlən araşdırır. Miyanəci, əzəliyyətin zamanla əlaqəsini izah edərkən, əzəliyyətin keçmişdən və gələcəkdən müstəqil olduğunu vurğulayır. O, əzəliyyətin keçmiş və gələcək arasında bir fərq yaratmayan bir təbii vəziyyət olduğunu bildirir. Bu baxımdan, əzəliyyət nə keçmiş zamanla, nə də gələcək zamanla əlaqələndirilə bilməz. Miyanəci, əzəliyyətin zamanın sərhədlərini aşan bir anlayış olduğunu qeyd edir və zamanla bağlı olan hər hansı bir anlayışın bu mütləq əzəliyyəti tam anlamadığını bildirir. Burada Miyanəci, zamanın və məkanın relativist təbiətini işıqlandırır: zaman və məkan insanlar tərəfindən müəyyən edilən çərçivələrdir, lakin əzəliyyət bu çərçivələrdən xaricdir.

Əzəliyyətin bütün zamanları əhatə etməsi, onun zamanın sərhədlərini qəbulu və bu sərhədləri keçməsi, zamanın statik yox, davamlı və hərtərəfli bir təbiətə malik olduğunu ifadə edir. Miyanəci burada əzəlilik və əbədiyyət arasındakı fərqi də vurğulayır: əzəliyyət zamanın sərhədlərindən kənardır, əksinə, əbədiyyət zamanın sonrasıdır. Buna görə, əzəliyyətin gələcək və keçmişə dair heç bir fərq qoymadan hər zamanla əlaqəli olduğunu bildirir.

Miyanəci'nin analoji fikri, elmlərin məkanlara olan nisbətinə aiddir. O, elmlərin bir yerə yaxınlıq və ya uzaqlıqla bağlı bir xüsusiyyətə malik olmadığını, əksinə, onların bütün məkanlarla əlaqəli olduğunu bildirir. Bu yanaşma ontoloji universalizm anlayışını dəstəkləyir; yəni, həqiqət və bilgi hər məkanda eyni şəkildə var və təsir edir. Əzəliyyət də eyni qaydada, bütün zamanları əhatə edir. Miyanəci bu analoji yanaşmanı əzəliyyətin zamanlarla əlaqəsini daha aydın bir şəkildə izah etmək üçün istifadə edir, zamanın subyektiv və məhdud olduğu halda, əzəliyyətin obyektiv və məhdudiyyətsiz olduğunu göstərir.

Miyanəcinin işıq və nisbət barədə söylədikləri, onun fəlsəfi düşüncələrində varlığın davamlılıq və qarşılıqlı əlaqə aspektlərinə işarə edir. Günəş işığı ilə Yer işıqlandırılması arasındakı nisbət, bir əlaqənin varlığını və bu əlaqənin davam etməsi ilə nəticə əldə edilməsi fikrini təqdim edir. Bu, bütün varlıqların bir-

biri ilə olan qarşılıqlı əlaqələrinin təbiətini göstərən bir təhlildir: Yerin Günəş işığını qəbul etməsi, müəyyən bir nisbətə bağlıdır və bu nisbət qırıldığı zaman işıq qəbulu da mümkünsüz olur. Bu metafora, Miyanəcinin ontoloji əlaqə anlayışını, hər şeyin öz təməl səbəbləri və əlaqələri ilə bağlı olduğunu göstərən bir nümunə kimi istifadə edir.

Nəfəsin də işıq kimi, nisbətə bağlı olması varlıq və zamanın davamlılığının bir şərt olduğunu ifadə edir. Hər tənəffüs, bir-birinə bağlı bir zəncirin tərkib hissəsi kimi var olur və zamanla bu əlaqə davam edərsə varlıq da davam edəcəkdir. Bu fikirdə Miyanəci varlığın hər anının qarşılıqlı əlaqə və davamlılıq olduğunu vurğulayır, zaman və varlıq bir-biri ilə sıx bağlıdır və hər anın özünün spesifik nisbətləri vardır.

Miyanəcinin fəlsəfi düşüncəsində əzəliyyət, zamanın sərhədlərini aşan və hər zamanla eyni dərəcədə əlaqəli bir anlayış kimi təqdim edilir. Əzəliyyət zamanın müəyyən bir anı ilə əlaqəli deyil, bütün zamanları və hadisələri əhatə edir. O, əzəliyyətlə əbədiyyət arasındakı fərqi də açıq şəkildə göstərərək əzəliyyətin zamanla əlaqələndirilə bilməyəcəyini izah edir. Məkan və elmlər arasındakı nisbət, əzəliyyətin universal təbiətini simvollaşdırır. Həmçinin, işıq və nəfəs metaforası, varlıq və zamanın qarşılıqlı əlaqə və davamlılıq anlayışlarını əks etdirərək Miyanəcinin fəlsəfi sistemindəki mərkəzi yerini alır.

Miyanəciyə görə, zamanın həqiqi təbiətini dərk etmək yalnız ariflərə məxsusdur. Arif, Allahın zamandan və məkandan kənarda olduğunu yəqinliklə qəbul edir. Bu bilik, yalnız dərin irfan və təcrübə yolu ilə mümkündür. Alimlər, adətən, zamanı obyektiv ölçülərlə (saat, dəqiqə) ölçürlər və zamanın metafizik təbiətini dərk etməkdə çətinlik çəkirlər.

Miyanəcinin zaman anlayışı, müasir fəlsəfi cərəyanlarla müqayisə edilə bilər. Fransız filosof Henri Bergson zamanın hiss edildiyi və təcrübə edildiyi bir şey olduğunu müdafiə edirdi. Miyanəci isə zamanın metafizik təbiətini vurğulayaraq onu insanın təcrübəsindən çox ilahi realılıqla bağlayır [23, s. 64-65].

Miyanəcinin zaman haqqında görüşləri İslam fəlsəfəsi, irfan və klassik fəlsəfə ənənələrinin mükəmməl bir sintezini təqdim edir.

Onun zamanın hərəkətlə əlaqəsi, əzəliyyət və nisbi zaman anlayışı, həmçinin Allahın transsendentliyi barədə fikirləri, fəlsəfi və teoloji düşüncələr üçün dərin bir qaynaqdır. Bu görüşlər, yalnız teoloji baxımdan deyil həm də zamanın müasir elmi və fəlsəfi yanaşmaları baxımından da əhəmiyyətlidir.

Miyanəçiyə görə, **məkan** yalnız fiziki bir mövcudiyyət kimi deyil, həm də metafizik və ontoloji bir anlayışdır. Onun məkan barədə irəli sürdüyü düşüncələr müxtəlif fəlsəfi və dini perspektivlərdən yanaşma təklif edir, həm maddi, həm də ruhani aləmin əlaqələrini araşdırır.

O obyektiv məkanı maddi kainatın fiziki strukturunu təşkil edən bir reallıq olaraq təqdim edir. Miyanəçi, bu məkanın yaradılış prosesinin bir hissəsi olduğunu qeyd edir, yəni məkan Allahın yaradıcı gücünün təzahürü kimi qəbul edilir. Burada məkan, maddənin formal təbiətinin bir hissəsi kimi, yaranan aləmin quruluşunu təşkil edir. Bu yanaşma ontoloji reallıq anlayışını da ehtiva edir, çünki, Miyanəçiyə nəzərcə məkan yalnız fiziki olan şeylə əlaqəli deyil, həm də ilahi plan çərçivəsində var olur.

Miyanəçi, subyektiv məkan anlayışını insan idrakının bir məhsulu kimi təsvir edir. Subyektiv məkan hər bir insanın dünyaya baxışına və ruhi inkişafına görə dəyişir. Bu yanaşma Şərq fəlsəfəsinin nisbi həqiqətlər ideyasına uyğun gəlir [20, s. 12]. Burada məkan anlayışı insanın iç dünyasına və dünyaya yanaşma tərzinə görə fərqli təzahürlər alır. Bu, məkanın daha metafizik bir ölçüsünü göstərir, çünki, insanın mənəvi inkişafı ilə əlaqəli olaraq subyektiv məkan daha genişlənə və ya darala bilər.

Miyanəçi Allahın məkan və zamandan müstəqil olduğunu vurğulayır. Allahın varlığı hər şeydən əvvəl mövcuddur və məkanla əlaqələndirilə bilməz. Miyanəçi yazır: "*Cənab Haqq baxımından nə məkan var, nə də zaman. O, zamanı, məkanı və digər mövcudiyyətləri əhatə edəndir.*" [4, s. 142].

Miyanəçi Allahın mütləq varlığını təqdim edir. Allahın məhəbbətini və yaradıcı gücünü ön plana çəkərək Onun zaman və məkanla müqayisə edilə bilməyəcəyini iddia edir. Məkan və zaman yalnız Allahın yaratdığı bir aləmdə mövcuddur, lakin Allah bu aləmdən və onun quruluşlarından müstəqildir.

Miyanəçi hərəkətin zaman və məkanla sıx bir əlaqədə olduğunu qeyd edir. O, hərəkəti zaman və məkanın birləşdiyi nöqtə kimi təsvir edir. Burada Miyanəçi, hərəkətin dinamik bir proses olaraq həm maddi, həm də metafizik dünyada zaman və məkanın birləşməsi ilə əlaqəli olduğunu izah edir. Hərəkət, yalnız obyektlərin fiziki yer dəyişməsinə deyil, həm də ruhani və metafizik bir hərəkəti əks etdirir.

Miyanəçi, müqəddəs və ilahi məkan anlayışını dərin şəkildə izah edir. O, Allahın yaradıcı gücünün təzahürləri kimi məkanı yalnız fiziki olaraq qəbul etməyin yanlış olduğunu vurğulayır. İnsan idrakı məkanı müəyyən bir şəkil və forma kimi qavrayır, lakin bu məkanın içindəki metafizik həqiqəti yalnız daha yüksək ruhi və mənəvi inkişafda olan insanlar anlaya bilər.

Miyanəçiyə aid bu fikirlər, müasir fizikanın bəzi anlayışları ilə də oxşarlıqları göstərir. Məsələn, Albert Eynşteynin zaman və məkanın nisbi anlayışı və kosmos-zaman nəzəriyyəsi Miyanəçiyə aid subyektiv zaman və məkan anlayışlarına bənzər şəkildə təhlil edilə bilər. Eynşteyn zamanın və məkanın bir-biri ilə əlaqəli və bir-birinə təsir edən iki anlayış olduğunu göstərir, Miyanəçi də zaman və məkanın özünün yalnız görünən aləmdə var olduğunu, ilahi əzəliyyətdə isə bunların bir-biri ilə əlaqələndirilə bilməyəcəyini vurğulayır.

Miyanəçi məkanın yalnız fiziki deyil, həm də metafizik bir varlıq olduğunu izah edərək onun Allahın yaradıcılığından asılı olduğunu qeyd edir. Məkan həm obyektiv, həm də subyektiv şəkildə təhlil edilir: obyektiv məkan, maddi kainatın strukturunu təşkil edir, subyektiv məkan insan idrakının məhsuludur və bu, insanın ruhani inkişafı ilə dəyişir. Miyanəçi məkanı sadəcə fiziki ölçülərlə əlaqələndirməkdən çəkinir və onu ilahi və əzəli bir anlayış kimi təqdim edir. Bu yanaşma həm ontoloji, həm də metafizik bir təhlil tələb edir və insanın zaman və məkanın həqiqətini dərk etməsi, yalnız Allahın varlığını daha dərinləndirən anlayış ariflərə mümkün olur.

Miyanəçinin fiziki yaradılış konsepsiyası ilə Big Bang nəzəriyyəsini müqayisə etmək olar. Miyanəçiyə görə, bütün varlıq Allah tərəfindən yoxdan yaradılmışdır. Bu, bir başlanğıcın mövcudluğunu vurğulayan bir konsepsiya

dır. Big Bang nəzəriyyəsi də kainatın müəyyən bir başlanğıc nöqtəsində meydana gəldiyini və zaman-məkanın həmin andan başladığını bildirir. Miyanəçi yaradılışın davamlı bir proses olduğunu, hər anın Allah tərəfindən yaradıldığını vurğulayır. Big Bang nəzəriyyəsinə əsasən, kainat genişlənməyə davam edir və bu genişlənmə dinamik bir proses kimi təsvir olunur. Miyanəçi məkan və zamanı nisbi anlayışlar kimi təhlil edir və onların Allahın yaratma iradəsinə bağlı olduğunu bildirir. Müasir astrofizika da zaman və məkanın nisbi olduğunu və onların Big Bang ilə birlikdə formalaşdığını göstərir.

Miyanəçinin konsepsiyasında yaradılışın mənbəyi Allahdır və bu proses iradəyə bağlıdır. O, yaradılışı yalnız fiziki bir hadisə kimi deyil, Allahın mütləq iradəsi və məqsədi ilə əlaqəli bir proses kimi təsvir edir. Miyanəçi yaradılışın davamlı olduğunu, hər anın yenidən yaradıldığını bildirir. Big Bang isə kainatın bir dəfə yaradıldığı və genişlənmə prosesinin bir istiqamətdə irəlilədiyini göstərir.

Miyanəçinin yaradılış konsepsiyası və Big Bang nəzəriyyəsi arasındakı oxşarlıqlar və fərqlər, elmlə fəlsəfənin bir-birini necə tamamladığını göstərir. Miyanəçi yaradılışı metafizik və ontoloji çərçivədə izah edir, Big Bang isə fizikaya əsaslanan bir model təqdim edir. Hər iki konsepsiya başlanğıcın mövcudluğunu qəbul etsə də səbəb və məqsəd haqqında fərqli yanaşmalar irəli sürür. Buna görə də bu iki yanaşma bir-birini əvəz etməkdən çox bir-birini tamamlayan perspektivlər kimi qiymətləndirilə bilər.

Miyanəçinin yaradılış konsepsiyası və Big Bang nəzəriyyəsi arasındakı oxşarlıqlar, Miyanəçinin Qurana istinad etməsi və onu dərinlən anlamsı ilə bağlı olmuşdur. Quran, kainatın yaradılışı və onun təkamülü ilə bağlı bir sıra metaforik və konkret ayələr təqdim edir. Big Bang nəzəriyyəsi bəzi ayələrdəki təsvirlərlə maraqlı oxşarlıqlar göstərir. Aşağıda bu ayələrdən bəzilərini təqdim edirik:

“Kafir olanlar görmürlərmi ki, göylər və yer bir-birinə bitişik idi, Biz onları ayırdıq? Biz hər bir canlı şeyi sudan yaratdıq. Yenə də iman gətirməzlərmi?” (Ənbiya surəsi, 21:30)

“Biz göyü qüdrətimizlə yaratdıq və Biz onu genişləndiririk.” (Zariyat surəsi, 51:47)

“O gün Biz göyü, kitab səhifələrini dürmələdiyimiz kimi dürməyəcəyik. Yaradılışa ilk dəfə başladığımız kimi onu yenidən təkrar edəcəyik. Bu, üzərimizə götürdüyümüz bir vəddir. Biz bunu mütləq edəcəyik.” (Ənbiya surəsi, 21:104)

3. Fiziki. Metafizik və Transsendent Aləmlər (Mülk, Mələkut və Cəbərut)

Miyanəçi İslam fəlsəfi irsində aləmlərin metafizik təsnifatı ilə bağlı təhlil və şərhləri ilə seçilir. Onun fikrincə, aləm üç əsas kateqoriyaya bölünür: **mülk**, **mələkut** və **cəbərut** [5, s. 308]. Bu kateqoriyalar, varlığın müxtəlif təzahürlərini və onların bir-biri ilə əlaqəsini izah etmək üçün istifadə olunan iyerarxik struktur təşkil edir.

Miyanəçiyə görə, **mülk aləmi** maddi dünyanı və bizim duyğularımızla qavradığımız şəhadət dünyasını ifadə edir. Bu aləm maddi cismani varlıqların, zaman və məkan içində baş verən hərəkətlərin təzahür etdiyi sahədir. Mülk aləmi dəyişkən, fani və məhdud təbiətə malikdir. O, bəşər həyatının təcrübə və idrak yolu ilə müşahidə olunan tərəfini əhatə edir [3, s. 54].

Miyanəçi, bədəni mülk aləminə aid edir və onun fiziki xarakterini vurğulayır. Bədən, mülk aləmində insanın dünyəvi fəaliyyətlərində vasitəçilik edən bir mexanizmdir [3, s. 194].

Mələkut aləmi mülk aləmindən daha yüksək, metafizik bir səviyyəni əks etdirir. Miyanəçi mələkut aləmini ölümdən sonrakı həyatla və qeybi həqiqətlərlə əlaqələndirir. Bu aləm, fiziki qavrayışla deyil, qəlbin və ruhun intuitiv idrakı ilə anlaşılır. Qəlb, mələkut aləminə aid edilir və insanın daxili mənəvi həyatını, eləcə də ruhani təzahürləri təmsil edir. Miyanəçi qəlbi mələkut aləminin əsas ünsürü kimi görür. O, qəlbin yalnız maddi mülahizələrdən azad olduğu zaman, bu ali aləmi idrak edə biləcəyini qeyd edir [3, s. 52].

Cəbərut aləmi mülk və mələkut aləmlərinin fəvqündə, ən ali səviyyədə yerləşir. Bu aləm, Allahın ilahi qüdrətinin və həqiqi vücudunun təcəlli etdiyi mütləq metafizik məkandır. Cəbərut, həm də yaradılışın səbəbkarı və mənbəyi kimi bütün digər aləmləri özündə əhatə edir. Burada artıq maddi və qeybi iyerarxiyalar sona çatır və Allahın Zatı ilə birbaşa əlaqə baş verir [3, s. 54].

Miyanəçi bu aləmləri şaquli iyerarxiya şəklində təsvir edir:

1.Mülk: maddi, cismani, fani olan aləm.

2.Mələkut: qeybi, mənəvi, qəlbin və ruhun aləmi.

3.Cəbərut: ilahi qüdrətin və mütləq həqiqətin aləmi.

Bu iyerarxiya, varlıq dünyasında ardıcılıq və mərhələni təmsil edir. Miyanəçiyə görə, insan bu aləmlərin hər birinə nisbətən fərqli əlaqədə olur. Mülk aləmində cismani təcrübə yaşayır, mələkut aləmində mənəvi inkişafını təmin edir, cəbərut aləmində isə, ilahi həqiqətə yaxınlaşır.

Miyanəçi bu üç aləmi bir-biri ilə sıx bağlı təsvir edir. Mülk aləmi mələkutun təzahür etdiyi sahədir və mələkut cəbərutdan ilham alır. Beləliklə, hər üç aləm yaradılışda bir-birini tamamlayan elementlər kimi çıxış edir. Cəbərut aləmi digər iki aləmin qaynağı olduğu halda, mülk aləmi Allahın yaratma iradəsinin ən son təcəllisidir.

Miyanəçi fəlsəfəsində Əhadiyyət (Mütləq Birlik) və Vahidiyyət (Varlıqda Birlik) arasında fərq var. Miyanəçi fəlsəfəsində Əhadiyyət Vahidiyyətin əvvəlindədir. Vahidiyyət, Əhadiyyətin bir təzahürüdür, amma Miyanəciyə görə, bunlar yalnız bir-birini tamamlayan vəhdətlərin müxtəlif aspektləridir, hansı ki, Allahın Zatından ayrılmazdır.

Miyanəçi, mülk və mələkutun varlıq nisbətini güzgü və xarici surət əlaqəsinə bənzədir. Burada, hər bir aləmin və varlığın öz təzahürünün, əslində, yalnız Vacib Vücut ilə əlaqəli olduğunu iddia edir. Bu, ona görədir ki, mülk və mələkutun əsl varlığı yoxdur, onların varlığı yalnız İlahi Zətin təzahürüdür. Bu yanaşma, əsl varlığın bir inkarçı yönünü vurğulayır: varlıq, yalnız mütləq varlıqdan asılıdır və ondan kənarda var olan heç bir şey yoxdur.

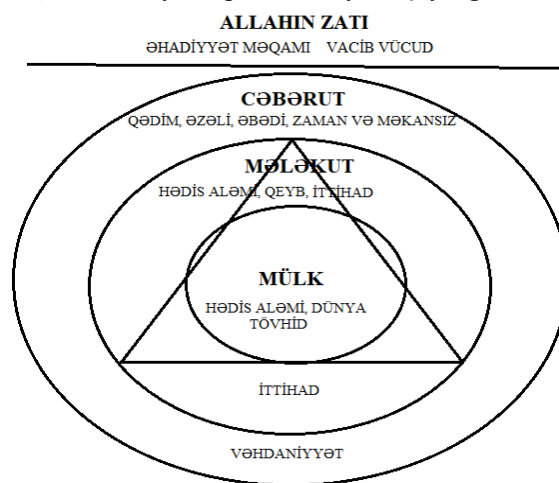
Onun sözlərinə görə, *“Vücudda mülk və mələkutun Allahın Zətinə olan nisbəti, güzgüdəki surətin xarici surətə nisbəti kimidir. Çünki, mülkün və mələkutun həqiqi vücudu yoxdur. Onların vücudu ancaq Həqiqi Vücut olan Cənab Haqqın Zətinin Vücuduna bağlıdır.”* [5, s. 132].

Miyanəçi, mülk və mələkut anlayışlarını da Allahın varlığı ilə əlaqələndirərək onların yalnız Allahın Zətinin varlığına bağlı olduğu-

nu izah edir. O, mülk və mələkutun varlığının yalnız güzgüdəki surət və xarici surət arasındakı əlaqəyə bənzədiyini qeyd edir. Bu müqayisə, ontoloji və epistemoloji əks-surət (refleksiya) anlayışını təmsil edir: mülk və mələkut Allahın varlığının əksidir və özləri həqiqi mövcudluğa malik deyillər. Yalnız Allahın varlığının görüntüsü və ya təsiridir. Miyanəçi burada mülk və mələkutun təbii olaraq həqiqi varlıq olmadığını, onların yalnız Allahın Həqiqi Vücuduna bağlı olduğunu bildirir. Bu, varlıq və yaradılışın yalnız Allahın iradəsi ilə mümkün olduğunu göstərən bir fəlsəfi arqumentdir.

Miyanəçi fəlsəfəsinin təhlilini dərinləşdirən bir digər məsələ, üç aləmin təsviri və İlahi hikmətin dərinliyini izah edən rəvayətləri əlaqələndirməsidir. Burada dünyapərəstlər, axirət tərəfdarları və ilahi işıqlı varlıqların fərqli səviyyələrdə təzahür etməsi vurğulanır. Miyanəçi varlığın fərqli səviyyələrindəki fərqlilikləri müqayisə edərkən hər bir aləmin sakinlərini müəyyən bir ilahi haqq ilə əlaqələndirir. Bu təhlil həm də mənəvi inkişafın müxtəlif mərhələlərini göstərir [3, s. 211-212].

Şəkil 1. Eynəlgüzzat Miyanəciyə görə



aləmlərin təsnifatı

Miyanəçi fəlsəfəsindəki bu təhlil, varlığın çoxqatlı, çoxsəviyyəli və bir-biri ilə əlaqəli strukturlardan ibarət olduğunu göstərir. Bu aləmlər arasında olan əlaqələr, varlığın mütləqlik və şərtlilik arasındakı dialektik münasibəti vurğulayır. Varlığın əsas təbiəti isə Vacib Vücut və onun təzahürləri ilə əlaqəlidir. Bu

fəlsəfi yanaşma həm metafizik, həm də ontoloji olaraq insanın aləm və varlıq haqqında düşüncəsini daha dərin və mürəkkəb bir səviyyəyə daşıyır.

Miyanəçinin aləmlər haqqında fikirləri, müasir fəlsəfə və elm kontekstində maraqlı müqayisələrə səbəb ola bilər. Mülk, mələkut və cəbərut aləmləri müasir kosmologiyada təklif edilən paralel kainatlar və ya çoxlu səviyyəli reallıqlarla müqayisə edilə bilər.

Kosmoloji paralel kainatlar və çoxlu səviyyəli reallıqlar anlayışı, bu fərqli aləmlərin müasir kosmologiyada təklif edilən çoxlu aləmlər nəzəriyyəsi ilə paralel görünür. Kosmologiyada çoxlu kainatlar (multiverse) və paralel aləmlər nəzəriyyəsi müxtəlif fiziki qanunlarla idarə olunan və bir-birindən fərqli olan kainatların varlığını təklif edir [11, s. 123]. Hər bir paralel kainat özünə aid olan təbii qanunlar və reallıqlar ilə fərqlənir. Bu baxımdan Mülk, Mələkut və Cəbərut aləmləri fərqli təbii qanunlarla idarə olunan və bir-birinə paralel olan amma daha yüksək və daha incə səviyyələrdə var olan çoxlu kainatların təmsilinə bənzəyir. Hər bir aləm öz varlıq səviyyəsinə və qanunlarına müasir kosmologiyanın çoxlu aləmlər və paralel kainatlar haqqında təklif etdiyi modellərdə olduğu kimi əsaslanır [6, s. 141-144].

Mülk və mələkut aləmləri insan beyninin maddi və qeyri-maddi fəaliyyət sahələrini əks etdirən fəlsəfi şərhlerle əlaqələndirilə bilər. Bu məsələ çox maraqlı və dərin bir fəlsəfi şərhdir. Bu əlaqəni izah edərkən həm fiziki reallığı, həm də insanın ruhani və psixoloji fəaliyyətlərini nəzərə alaraq müxtəlif təhlillər aparıla bilər.

Mülk aləmi fiziki aləmi və maddi dünyanı təmsil edir. Bu aləm, insanların gündəlik həyatda qarşılaşdıqları maddi və fiziki reallıqları əhatə edir. İnsan beyninin maddi fəaliyyəti əsasən beyin hüceyrələri və neyron şəbəkələrinin işləməsi ilə əlaqədardır. Beynin fiziki və bioloji funksiyaları beyindəki maddi strukturların işləməsi, davranışları və hissləri formalaşdırır. Bu, Mülk aləmi ilə paralel olaraq dünyanın təbii qanunları ilə idarə olunan, maddi dünyaya uyğun olan hər şeyə aiddir.

Mələkut aləmi, ruhani və qeyri-maddi aləmdir, burada mələklər və digər ruhani varlıqlar mövcuddur. Mələkut aləmi, insanın düşüncələrinin, duyğularının, hisslərinin və mənəvi təcrübələrinin gerçəkləşdiyi bir sahə olaraq da şərh edilə bilər. Bu fəaliyyətlər mənəvi inkişaf, psixoloji vəziyyətlər, yaradıcı düşüncə yüksək düşünmə qabiliyyətləri və mənəvi təcrübələr kimi daha incə və qeyri-maddi səviyyələrdə ortaya çıxır. Bu, Mələkut aləmi ilə paralel ola bilər çünki, Mələkut aləmi insanın daxili dünyasının, ruhani inkişafının və daha yüksək şüurun təmsilidir.

İ. Kantın noumen aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında müqayisə aparmaq mümkündür. Kantın fəlsəfəsində noumenal aləm (və ya noumen) və fenomenal aləm arasında bir ayrım vardır. Bu fərqi, Mülk və Mələkut aləmləri ilə əlaqələndirərək daha dərinləndirilməlidir [22, s.34].

Mülk aləmi, Kantın fenomenal aləmi ilə əlaqələndirilə bilər. Mülk aləmi, bizim fiziki dünyamızdır, yəni maddə, zaman və məkanın içində yaşadığımız, təcrübə edə bildiyimiz və müşahidə edə bildiyimiz bir reallıqdır. Bu, Kantın fenomenal aləmində olduğu kimi şüurumuzun və duyğularımızın təsiri altında ortaya çıxan və qavranılan reallıqdır [21, s. 65].

Mələkut aləmi, Kantın noumenal aləmi ilə müqayisə edilə bilər. Mələkut aləmi, maddi dünyadan daha yüksək, qeyri-maddi və ruhani bir reallıqdır. Bu, insanların şüurunun daha yüksək səviyyəsinə, mənəvi və intellektual inkişafına aid bir aləmdir. Kantın nəzəriyyəsinə olduğu kimi noumenal aləm də birbaşa olaraq təcrübə edilə bilməz və insan şüuru üçün qapalıdır [22, s. 33]. Mələkut, insanın daha yüksək şüur və mənəvi təcrübələri ilə əlaqələndirilə bilər, bu aləm də Kantın noumen aləmi kimi, "öz-özünə" var və bizim qavrayışımızın hüdudlarından kənardadır.

Kantın fenomenal və noumenal aləmləri arasında yaratdığı fərq, Mülk və Mələkut aləmləri arasında nəzəri bir paralellik yaradır. Mülk aləmi bizim duyğularımızla təcrübə edilə bilən və qavranılan aləm olduğu üçün fenomenal reallığı təmsil edir [22, s.54]. Mələkut aləmi isə, daha yüksək, ruhani və qeyri-maddi bir aləm olaraq bizim şüurumuzun və təcrübəmizin hüdudlarından kənarda qalan bir reallıqdır və buna görə də noumenal aləmə bənzəyir.

Kantın nəzəriyyəsi, insanın yalnız öz şüurunun və hissələrinin daxilində təcrübə edə bildiyi bir dünyada yaşadığını vurğulayır. Mülk və Mələkut aləmlərinin fəlsəfi şərhı də bənzər şəkildə, insanın maddi və qeyri-maddi dünyalar arasında bir keçid yaratmağa çalışdığına işarə edir. İnsan şüuru Mülk aləmində maddi təcrübə ilə əlaqədar olsa da Mələkut aləmində daha yüksək və ruhi təcrübələri hiss edir.

Kantın noumen və fenomen anlayışları ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında maraqlı bir paralellik qurmaq mümkündür. Mülk, bizim qavrayışımıza və təcrübəmizə açıq olan maddi dünyadır, Mələkut isə Kantın noumenal aləmi kimi, insan şüurunun və təcrübəsinin hüdudlarından kənarda qalan, qeyri-maddi və ruhani bir reallıqdır. Bu müqayisə, insanın maddi və qeyri-maddi dünyalar arasındakı əlaqəsini daha yaxşı anlamağa kömək edir.

Platonun ideyalar aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında müqayisə aparmaq mümkündür. Platonun fəlsəfəsində, İdeyalar Aləmi və görünən dünya arasında bir fərq vardır. Bu fərqi Mülk və Mələkut aləmləri ilə əlaqələndirərək daha dərinə izah etmək mümkündür.

Platonun ideyalar aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında bir neçə fəlsəfi paralellik vardır. Mülk aləmi Platonun görünən dünyası ilə müqayisə edilə bilər, çünki bu aləm maddi varlıqlar və hadisələrlə doludur və bu, yalnız mükəmməl ideyaların kölgəsi və ya təzahürüdür [24, s.56].

Mələkut aləmi, Platonun ideyalar aləmi ilə müqayisə oluna bilər çünki, hər iki aləm mükəmməl və dəyişməz varlıqları təmsil edir. Hər ikisi də yalnız şüur və fəlsəfi düşüncə vasitəsi ilə başa düşülə bilər və insanın daha yüksək mənəvi inkişafı ilə əlaqəlidir.

Bu müqayisə həm Platonun fəlsəfəsindəki ideyaların və görünən dünyanın arasındakı əlaqəni, həm də Mülk və Mələkut aləmləri arasındakı fəlsəfi fərqi daha aydın başa düşməyə kömək edir.

Bu anlayışlar Quranda da bəzi oxşar məfhumlarla əlaqələndirilə bilər, amma onların birbaşa qarşılığı yoxdur. Bununla yanaşı, hər bir aləmin təmsil etdiyi varlıq səviyyələri və xüsusiyyətləri, bəzi Quran ifadələri ilə uyğunluq təşkil edə bilər. Qurandakı müxtəlif

ayələr, mülk, mələkut və cəbərut kimi fəlsəfi anlayışların müəyyən aspektlərini işıqlandırır:

"Sizin üçün yer üzündə mülk verdik, ora girin, Allahın verdiyi nemətə şükür edin." (67: 15)

"Göylərin və yerin mülkü Allahındır." (3: 189)

"O gün göylərin və yerin mələkləri sırayla dayanıb..." (78: 38)

"Göyləri və yeri yaradandır. Onun ərşi su üzərindədir. (Ona) görə ki, sizi sınısın; hansınız daha yaxşı iş görürsünüz. O, hər şeyi gücü ilə əhatə etmişdir." (13: 2)

"O, ərşin sahibidir, çox şərəfli və qüdrətlidir." (85:15)

Qurandakı müxtəlif ayələr, Allahın bütün aləmlərin yaradıcısı olduğunu hər bir varlığın və aləmin Onun iradəsi ilə mövcud olduğunu vurğulayır. Miyanəçi fəlsəfəsindəki bu aləmlər, varlığın müxtəlif səviyyələrini və Allahın bütün bu səviyyələrdəki hakimiyyətini daha dərinə izah edir. Quranda da Allahın mövcudluğunun və təzahürünün bütün aləmlərdə və hər bir varlıqda əks olunduğu ifadə edilir amma bu aləmlərin fəlsəfi təsnifatını Quranda birbaşa tapmaq çətindir.

4. *İnsanın varlığı və onun idraki*

Miyanəçi, İslam fəlsəfəsinin ən dərin və mürəkkəb məsələlərindən biri olan insanın mahiyyəti mövzusunda, onun bədən, ruh, nəfs, qəlb və digər incə substansiyalarla olan əlaqələrini və bu əlaqələr üzərindən insanın ilahi məqsədinə necə çatması barədə dərin fəlsəfi mülahizələr təqdim edir. Onun insanın mahiyyətinə dair təsəvvürləri, həm zahiri aləmlə, həm də metafizik aləmlə əlaqələrini əhatə edir.

Miyanəçi, insanı yalnız bədən kimi təyin etmir, əksinə, insanın mahiyyətini vücudun bir neçə müxtəlif qatından ibarət olduğunu vurğulayır. Bu vücudun ruh, nəfs, qəlb və digər incə substansiyalarla əlaqəsi vardır. İnsan, həm bədən yönü ilə mülk aləmi ilə əlaqəlidir, həm də ruh və qəlb yönələri ilə mələkut və cəbərut aləmləri ilə əlaqəlidir. Bədən zahiri varlıqdır, ruh isə daha yüksək bir varlıq kimi, insanın təbii varlığının yuxarı səviyyəsidir.

Miyanəçiyə görə, insanın hər bir xüsusiyyəti batinidir və o, həm öz içində, həm də xaricdə bir çox aləmlərə malikdir. İnsan ruhunun həqiqətinə çatdıqda, o, həm də müxtəlif sifətlər və surətlər görür, lakin bu, onun fərdi

xüsusiyyətləri və ya onun mahiyyəti deyil, əksinə, insana yüklənmiş "ilahi substansiya"ların təzahürüdür. Hər bir insanın öz bədənindəki substansiyalar fərqli şəkildə təzahür edə bilər və bu, onun bədən xaricindəki "ilahi əzəli" qüvvə ilə əlaqədardır.

Miyanəçi insanın ruhunun və nəfsinin əbədi və ilahi bir məqamda olduğunu iddia edir. Ruh və nəfs bir tərəfdən bir-birinə tabe olsa da digər tərəfdən ayrı varlıqlardır. Nəfsin bədənə ayrıldıqdan sonra, onun mövcudluğu yalnız idrak yolu ilə başa düşülə bilər. Miyanəçi, nəfsin bədənə əvvəl mövcud olduğuna, onun sonsuzluğuna və fani olmamasına dair əmin olduğu üçün, nəfsin həqiqətini ağılüstü bir vəziyyətdə başa düşmək mümkün olduğunu qeyd edir. Ruh isə insanın daxili işıqlı varlığıdır, bədən isə yalnız onun miniyi və vasitəsidir [10, s. 141-144].

Miyanəçi, ruhun bədən üzərində təsirini izah edərkən, ruhun cəsəd üzərində iki müxtəlif təsir forması olduğunu göstərir: birincisi, ruhun bədənə hərəkətə gətirməsi və ikincisi, ruhun bədən üzərindəki təsirinin dayandığı hallardır (məsələn, yuxu və ölüm). [8, s. 36-37].

Miyanəçiyə fikircə, insanların əksəriyyəti yalnız zahiri bədənə insan anlayışını əlaqələndirirlər və buna görə də, onların insanın mahiyyəti ilə bağlı anlayışları dar olur. Əslində isə, insan yalnız bədənindən ibarət deyil; o, həm də ruh, nəfs, qəlb və digər substansiyalardan ibarət olan daha dərin və yüksək bir varlıqdır. Miyanəçi, insanın yaradılış məqsədinin yalnız maddi və zehni təcrübələrlə məhdudlaşmadığını, əksinə, insanın İlahi məqama çatması üçün, mənəvi inkişaf etməsi gərəkdiyini vurğulayır [7, s. 45].

İnsanın mənəvi inkişafı, onun nəfsini aşması və Allah ilə birləşməsi ilə mümkündür. Bu inkişaf mərhələsi, insanın ilahi məqsədinə çatması üçün mühüm bir yoldur. Həqiqətə doğru bu yolda irəliləyərkən, insan ruhunun və nəfsinin təkmilləşməsi və Allah ilə birləşməsi, hər bir insanın qəlbində, ruhi inkişafına bağlı olaraq fərqli formada təzahür edir. [8, s. 36-37; 10, s. 159-160]. Miyanəçi, bədən və ruh arasında heç bir əlaqənin olmadığı və ola bilməyəcəyi fikrini müdafiə edən bəzi fəlsəfi baxışları tənqid edir. O, bu məsələyə qəlb və

substansiyaların mövcudluğunu əlavə edərək, bədən və ruh arasındakı əlaqənin daha dərin və əhatəli şəkildə anlaşıla biləcəyini bildirir. Bu çərçivədə, qəlb, ruh ilə bədən arasında bir körpü rolunu oynadığını göstərir. Allahın bədənə daxil olması və insanla qəlb arasında bir əlaqənin qurulması, qəlb və bədən arasındakı bu metafizik əlaqənin mövcudluğunu təsdiqləyir.

Miyanəçi insanları müxtəlif mənəvi siniflərə ayırır. İlk sinif maddi həyatla məhdudlaşan, ikincisi mənəvi inkişafda olan, və üçüncüsü isə, yüksək mənəvi səviyyəyə çatmış insanlardır. Miyanəçi, insanların yaradılış baxımından bərabər olsa da, onların mənəvi həqiqətləri baxımından fərqli olduğunu qeyd edir. Bu fərqliliklər, insanların İlahi qaydalar və təfəkkür yolu ilə inkişaf etmələrinə bağlıdır.

Miyanəçi, öz düşüncələrində insanın mənəvi inkişafı və ruhani təlimlərin fəlsəfi əsaslarına dərinləşdirilmiş bir yanaşma təklif edir. Onun idrak təlimi, insanın ən yüksək həqiqətə çatmasının yalnız xarici bilik və düşüncə ilə mümkün olmadığını, bunun əksinə, qəlbın nurlanması və ilahi hikmətlərlə təhsil almasının vacibliyini vurğulayır. Miyanəçiyə görə, insanın həqiqətə çatması yalnız əqli yox, həm də qəlbə bir təcrübədir. O, qəlbın təlimi ilə əlaqəli nəzəriyyələri inkişaf etdirərkən, qəlbın "ləvh-i məhfuz" (gizli yazı) kimi işləndiyini və bu yazıların Allah tərəfindən insanın qəlbinə həkk edildiyini iddia edir. Buradakı əsas mesaj, insanın qəlbini açması və öz daxili aləmi ilə əlaqə qurmasıdır [9, s. 45].

Miyanəçi, insanın öz həqiqətinə çatması üçün qəlbın nurlanmasının vacib olduğunu vurğulayır və bu məqsədin əldə edilməsi üçün "qəlbə tələb etmək" zərurətini ifadə edir. O, bu barədə belə deyir: *"Sən daha qəlbini görə bilmədin, ruhunu necə görəcəksən? Ruhunu görmədən, Allahı necə görə bilərsən? Bəzən 'Rəhman, Quranı öyrətdi' [Quran 55: 1-2] ayəsində olduğu kimi sənə 'Bismillah'ın 'ba'sı' və ya 'mîm'ində olan bütün ilahi sirləri göstərə bilərlər. 'O Rəbb ki, qələmlə yazmağı öyrətdi. İnsana bilmədiyi şeyləri öyrətdi' [Quran 96: 4-5] ayəsi sənə müəllimin olacaq. Bütün bu sirlər sənə qəlbə həkk ediləcək, qəlbın lövh-i məhfuz olacaq. 'O, lövh-i məhfuzda olan şərəfli Quran'dır' [Quran 85: 21-22] həqiqəti, Ruh*

ul-Əminin dediklərini sənin qəlbinə də çatdıracaq. Sonra qəlbinin ağzına lədin elmindən damla-damla axıdırlar ki, beləliklə, əvvəlkilərin və sonrakıların elmindən sənə açıqlama verilsin və mənası ortaya çıxsın. Beləliklə, sənə də 'Haqqın cəzbələrindən bir cəzbə yol tapar... 'Allah onları sevir' sevgisi iradəyə, iradə isə 'Onun əmri bir şeyi iradə etdiyi zaman ona 'Ol!' deməsidir ki, o da dərhal yaranar' [Quran 36: 82] sırrı ilə əmrlə bağlıdır. Bu əmrin nə olduğunu soruşanda, 'De ki: Ruh, Rəbbimin əmri ilədir' [Quran 17: 85] ayəsi özüə şahidlik edir. Əmr, sənin bədən dediyin ibadət nöqtəsini dəyişdirən iksirdir. Bədəni, pərvanə kimi sevgi və məhəbbət atəşinə batırar, səni elə bir hala salar ki, qəlbinə yazılacaq şeyləri Allahın qələmi özü yazır, olanları isə sənə sənin qəlbin söyləyir. Bütün bunlar yalnızca sən, qəlbin xidmətçisi və müridi olduğunda meydana gəlir. Qəlbin piri sən mürid, qəlbin xidmət ediləni sən xidmətçi, qəlbin əmiri sən isə, məmur olduğunda bütün şəraflər sənə gəlir və qəlb səni qəbul edir, səni tərbiyə edir." [10, s. 28-30].

Miyanəçi, qəlbin önəmli olduğunu vurğulayaraq onun yalnız "görmək" deyil, həm də "hiss etmək" və "idrak etmək" funksiyalarını əhatə etdiyini bildirir. Bu baxımdan qəlbin "görməsi", insanın həm öz daxili aləmi ilə həm də Allah ilə birbaşa əlaqəyə girməsi anlamına gəlir. O, bu mövzuda Qurani-Kərim ayələrinə istinad edərək bu cür ilahi təlimlərin qəlb vasitəsi ilə insanın ruhuna çatacağını izah edir. Beləliklə, insanın idrakı, yalnız düşüncə və əqli fəaliyyətlə məhdudlaşmır, qəlbin təhsili və Allahın ilahi sirlərinə açılması ilə mümkündür.

Miyanəçi, pirin mənəvi yetkinliyini "ilahi hikmət" kimi belə ifadə edir: *"Başlangıçdan sona qədər müridinin bütün əməllərinə və sözlərinə bələd olmaq, yol almış bir pirin əlamətidir. Çünki, hələ kamala çatmamış və tam olaraq yetkinləşməmiş bir pir, hələ özünü mürid və tələbə sayarsa, o zaman müridlik üçün yetərli deyil."* [10, s. 30-31].

O, bu barədə belə deyir: *"Lədünni elm, bütün insanlardan gizlənən Allah elmidir. Bu elmin tərbiyəçisi Allahdır. 'Məni Rəbbim tərbiyə etdi, nə gözəl tərbiyə etdi' buyurulmuşdur."* [10, s. 66].

Miyanəçi, elmin iki növünü fərqləndirir: biri mücərrəd, nəzəri biliklər (həmçinin kəşf edilmiş və insan tərəfindən öyrənilən elm), digəri isə ilahi və lədünni (gizli) elm. Lədünni elm, yalnız Allah tərəfindən insanlara verilən hər bir insana öz qəlbinin ən dərin qatlarından kəşf edilməsi mümkün olan bir elm növüdür. Bu elm, müridin qəlbinin tərbiyə olunması Allahın özüə yaxınlaşması və həqiqətə doğru yola çıxması üçün təməl olan bir yoldur. Miyanəçi bu təlimin "ilahi hikmət"lə əlaqəsini izah edərkən müridin (pirin) mənəvi yetkinliyini əsas şərt kimi təqdim edir. O, müridin hər bir əməli və sözünü müridinə tədris etməli olduğunu və müridin özünü mənəvi olaraq tamamlamış və yetkinləşmiş hiss etməli olduğunu qeyd edir.

Miyanəçi məşuq (Zat) və aşiq (vücut) arasındakı "anlıq" və "davamlı" olan əlaqəni belə izah edir: *"Aşıqın zatında, üzünü (Vəch) məşuqa çevirməkdən çəkəndirmək üçün bir maneə yoxdursa, o, tamamilə tələbi etdiyi qibləyə, yəni məşuqunun üzünə yönəlir. Bu halda, tələbin tələbinin başlanğıcı olduğu və Allah Təalanın bu ayətlərinin ona açılacağı bildirilir: 'Çünki, Rəbbim ona dedi: "Mənə təslim ol!" O isə dedi: "Aləmlərin Rəbbinə təslim oldum"' [Quran 2: 131]. "O halda, sən bütün varlığınla hənif olaraq dinə, Allah insanları hansı fitrətdə yaratmışsa, ona yönəl! Allahın yaradılışında dəyişiklik yoxdur. Məhz doğru din budur." [Quran 30: 30]. "Dində məcburiyyət yoxdur. Doğru ilə yalan açıq şəkildə ayrılmışdır. Artıq kim saxta tanrıları rədd edib Allaha inanarsa, o, kəsilməyən möhkəm bir ipə yapışmış olar" [Quran 2: 256]. "Lakin o, çətin yolu qəbul edə bilmədi. O çətin yol nədir, bilir-sənmi?" [Quran 90: 11, 12]. "Elmindən yapış, ağlına inanaraq bu fəsil və bənzər mövzulara təhqir gözü ilə baxmaqdan, onları silib atmaqdan və onları batıl və sapıq bir axmağın bir araya gətirdiyi bir fəlakət kimi görməkdən özünü qorumağa çalış!"* [4, s. 101-102].

Bu təlimlərdə insanın ruhi və mənəvi inkişafı, yalnız bədənə və əqli fəaliyyətlərin inkişafı ilə deyil, həm də qəlbin nurlanması və Allahın hikmətinin insanın qəlbinə daxil olması ilə gerçəkləşir.

Miyanəçi, əslində, bütün bu mərhələlərin bir araya gələrək insanın ilahi "məşuqu" ilə təmasda olmasına, o "məşuq"un (Allahın) şəxsiyyətində ruhani və əxlaqi inkişafını təmin etməyə yönəlmişdir. Bu, insanın mükəmməl təslimiyyəti və ilahi hikməti qəbul etməsi ilə nəticələnir. Miyanəçi Allahın "Rəhman" adından başlayan və Qurani-Kərimdə yer alan çoxsaylı ayələrə istinad edərək bu təlimlərin fəlsəfi baxımdan əhəmiyyətini izah edir.

Miyanəçi, aşiq və məşuq arasındakı əlaqəni də fəlsəfi olaraq təhlil edərək bu əlaqənin insanın öz mənəvi təcrübəsini dərk etməsi və Allah ilə olan birbaşa əlaqəsindən necə təsirləndiyini göstərir. Aşiqin, məşuqun üzünə yönəlməsi, onun ruhunu və varlığını təsdiq etməsi insanın Allah qarşısında təslimiyyəti və özünə doğru olan yoldur. Bu yolda insan, hər şeydən əvvəl özünü tanıyır, sonra Allahın əzəmətini və hikmətini dərk edərək bu yolu ardıcıl izləməyə çalışır.

Nəticədə, Miyanəçi idrak təlimi, insanın yalnız əqli fəaliyyətini deyil, həm də qəlbinin və ruhunun inkişafını əhatə edən bir təlim kimi, müridin öz həqiqətini axtarmasına və bu axtarışda Allahın hikmətini və mənəvi işığını izləməsinə yönəlir.

Nəticə

Miyanəçi, maddənin mahiyyəti barədəki düşüncələri ilə fəlsəfi bir yenilik ortaya qoyur. Onun fəlsəfi sistemi maddənin qeyri-həqiqi və hadisəvi bir varlıq olduğunu iddia edir. Bu isə İslam fəlsəfəsində və Qərb fəlsəfəsindəki bəzi yanaşmalarla əlaqələndirilə bilər. Miyanəçi, maddənin "Vacibü'l-Vücud" (Allah) ilə müqayisədə bir illüziya olduğunu vurğulayaraq, onun mütləq və həqiqi bir varlıq statusu olmadığını qeyd edir. Bu baxış, Yəhya Şührəvərdinin nur-maddə dualizmi və Plotinin sudur nəzəriyyəsi ilə ziddiyyət təşkil edir.

Miyanəçiyə görə, maddə hər an yenilənən və dəyişən bir varlıqdır. O, maddənin özünün "məcazi" bir varlıq olduğunu bildirir və onu Allahın iradəsinin inikası kimi görür. Bu, onun fəlsəfəsini, Quranda "hər an yeni bir işdə olan Allah" prinsipinə yaxınlaşdırır. Miyanəçi varlığın hər an yenilənməsini və dəyişməsinə

vurğulayaraq maddənin sabitliyini inkar edir. Bu yanaşmanın atomizm və kvant mexanikası kimi müasir nəzəriyyələrlə bəzi paralellər təşkil etdiyini qeyd etmək olar.

Bu nəzəriyyə həmçinin, məcazi və subyektiv zaman-məkan anlayışlarına bağlıdır. Miyanəçi zamanın və məkanın insanın təcrübəsi ilə müəyyənləşdiyini və maddənin yalnız subyektiv qavrayış vasitəsilə mövcud olduğunu iddia edir. Bu fikirlər, müasir postmodern fəlsəfədəki subyektiv reallıq anlayışı ilə uzlaşır. Bütün bunlar Miyanəçiyə görə insan idrakının və məhdud düşüncəsinin nəticəsidir.

O yoxluq (mədum) anlayışını da öz fəlsəfəsində diqqətə alır. Miyanəçi yoxluğun varlıqdan sonra təsvir edilə biləcəyini, lakin, özlüyündə mövcud olmadığını irəli sürür. Bu, onun fikrincə, yoxluğun yalnız təsvir olunan varlığın bir sifəti olduğunu göstərir və bu yanaşma Aristotel və Martin Haydeggerin düşüncələri ilə müəyyən paralellik təşkil edir.

Miyanəçi maddənin mahiyyəti və varlıq anlayışı barədəki düşüncələri ilə həm ontoloji, həm də epistemoloji baxımdan dərin bir fəlsəfi təhlil təqdim edir. Onun fikirləri müasir elmi nəzəriyyələr və klassik fəlsəfi düşüncələrlə müqayisə edildikdə həm Şərq, həm Qərb fəlsəfəsindəki müəyyən yanaşmalarla əlaqələndirilə bilər. Onun fəlsəfəsinin əhəmiyyəti yalnız maddənin varlığını deyil, həm də insanın reallığı necə qavrayacağını və bunun metafizik təbiətini anlamağa yönəlmiş bir təhlil təqdim etməsindədir.

Miyanəçinin zaman, hərəkət və məkanla bağlı fəlsəfi baxışları, metafizik və ontoloji bir anlayışın inkişafını əks etdirir. O, bu anlayışları yalnız fiziki dünyayla məhdudlaşdırmır, həm də ilahi və metafizik təbəqələrə doğru genişləndirir. Onun zaman və hərəkət anlayışları, fəlsəfi cərəyanlar və teologiya ilə əlaqəlidir, zamanın hərəkətə bağlı bir anlayış olduğunu vurğulamaqla, həm Aristotel, həm də İbn Sina və Fərabinin irsinə istinad edir. Lakin Miyanəçi, zamanın yalnız maddi aləmlə əlaqəli olmadığını, həm də Allahın mütləq iradəsi ilə əlaqədar olduğunu bildirir.

Zamanın nisbi və mütləq bir təbiətinin olması, Miyanəçinin fəlsəfəsində əzəliyyətin mütləq bir reallıq olduğu və maddi zamanın

ondan ayrıldığı fikrini dəstəkləyir. O, əzəliyyətin zamanın sərhədlərini aşan bir anlayış olduğunu vurğulayır və zamanın insan təcrübəsi ilə əlaqəli olduğunu öhdəsindən gəlir. Bu, Miyanəçinin ontoloji universalizm yanaşmasını təsdiq edir, çünki o, zaman və məkanın insanın idrakına əsaslandığını, lakin əzəliyyətin hər zamanla bərabər və eyni olduğuna inanır.

Miyanəçinin fəlsəfi sistemində hərəkət, sadəcə fiziki dəyişiklik deyil, həm də metafizik bir prosesdir və bu hərəkət Allahın iradəsinin təəcəllisidir. Onun fəlsəfəsində hərəkət həm də "yoxdan yaradılış" kimi qəbul edilir, və bu, bütün varlıq və zamanın hərəkət və dəyişikliklə davam edən bir prosesdə mövcud olduğunu göstərir. Bu yanaşma, zamanın və məkanın qarşılıqlı əlaqələrini və bir-birinə bağlılığını göstərir. O, məkan və zamanın Allahın yaratdığı bir aləmdə mövcud olduğunu, lakin Allahın bu aləmdən müstəqil olduğunu iddia edir. Onun fikrincə, zaman və məkan yalnız maddi varlıqların təcrübəsi ilə bağlıdır və Allah bu varlıqlardan kənarda və zamanın sərhədlərindən asılı olmayan bir mütləq varlıqdır.

Bu fəlsəfi yanaşmalar, Miyanəçinin həm İslam fəlsəfəsi ilə, həm də müasir fəlsəfi təfəkkürlə bir paralellik təşkil edən düşüncələr irəli sürməsinə təmin edir. Onun fəlsəfəsi, zamanın və hərəkətin yalnız maddi dünyada mövcud olmadığını, həm də ilahi planla və mütləq varlıqla bağlı olduğunu ortaya qoyur. Bu yanaşma həm metafizika, həm də ontologiya sahəsində geniş düşünmə imkanları təqdim edir, zamanın və məkanın təbiətini dərinləndirən anlamağa yönəlmiş bir nəzəriyyə təqdim edir.

Miyanəçinin aləmlərin üçlü təsnifatını (mülk, mələkut, və cəbərut) izah edən fəlsəfi anlayışlarını aydınlaşdırmağa yönəlmişdir. Bu anlayışlar yalnız klassik İslam fəlsəfəsində deyil, həm də müasir fəlsəfi yanaşmalarla paralel olaraq analiz edilir.

Maddi aləm və dünya, zaman və məkanla müəyyənləşən fiziki reallığı təmsil edir. Miyanəçi bu aləmi, insanın duyğusal və təcrübə ilə əldə etdiyi varlıq dünyası kimi izah edir. Həmçinin, insanın gündəlik həyatda qarşılaşdığı və fəaliyyət göstərdiyi maddi sahədir. Mülk aləmindən daha yüksək olan, qeybi və ruhani təzahürləri təmsil edir. Miyanəçi, bu aləmi

ölümdən sonrakı həyat və ruhani təcrübələrlə əlaqələndirir. Burada insanın qəlbi və ruhunun əhəmiyyəti vurğulanır, çünki, bu aləm yalnız maddi təcrübədən deyil, mənəvi və intuitiv idrakdan başa düşülə bilər. Cəbərut, həqiqətin və Allahın mütləq qüdrətinin təəcəllisi olan aləmdir. Cəbərut, yaradılışın qaynağıdır və Allahın Zatı ilə birbaşa əlaqəni təmsil edir. Hər hansı bir varlıq və ya aləm bu aləmin əks-sürəti kimi mövcud olur.

Miyanəçi fəlsəfəsinin daha dərinləndirən anlaşılması, həmçinin, bu üç aləmin bir-birini tamamladığını vurğulayır: Mülk aləmi, mələkutun təzahürü olduğu halda, mələkut da cəbərutdan ilham alır. Bu əlaqə, varlığın mütləq və şərti tərəfləri arasında dialektik münasibətləri izah edir. Bütün bunlar, Miyanəçinin aləmlər haqqında olan təhlilinin çoxqatlı və çoxsəviyyəli varlıq anlayışını ortaya qoyur. Bu fəlsəfi yanaşma, həm ontoloji, həm də epistemoloji olaraq insanın varlıq və reallıq haqqında daha dərin düşünməsini təmin edir.

Miyanəçi, insanı yalnız bədən olaraq təyin etməyib, ruh, nəfs, qəlb və digər incə subtansiyalarla əlaqələndirərək insanın mahiyyətinin daha kompleks olduğunu vurğulayır. O, insanın varlığını həm zahiri, həm də metafizik aləmlərlə əlaqələndirir, bədəni mülk aləmi ilə, ruhu isə mələkut və cəbərut aləmləri ilə əlaqələndirir. Miyanəçi insanın daxili aləmini, ruhunu və nəfsini əbədi, ilahi bir məqamda olduğunu bildirərək onun bu yönlərini idrak etmək üçün ağılüstü təcrübələrə ehtiyac olduğunu qeyd edir. O, bədən, ruhun və qəlbin qarşılıqlı əlaqələrini təhlil edərək qəlbin insanın daxili işıqlandırma və Allah ilə əlaqə qurmaqda mərkəzi rolunu vurğulayır. İnsanın mənəvi inkişafı, onun nəfsini aşması və ilahi məqsədə çatması üçün vacib olan bir prosesdir. Bu inkişaf, həm də insanın ruhi təcrübələrinin və Allah ilə birbaşa əlaqəsinin fəlsəfi və əxlaqi təlimləri əsasında baş verir.

Miyanəçi, insanın həqiqətə doğru irəliləyərkən yalnız əqli deyil, həm də qəlbi və ruhani təcrübələri nəzərə alır. O, qəlbin nurlanmasının və ilahi hikmətin insanın içindəki həqiqətləri kəşf etməsinə necə kömək etdiyini, insanın qəlbi ilə əlaqə qurmasının vacibliyini izah edir. Bu, həm də müridin öz həqiqi

qətini tapması və Allahın hikmətinə açılması yoludur.

Miyanəci, lədünni elmin (ilahi elm) insanın ruhani inkişafında mühüm rol oynadığını, bu elmin yalnız Allahın insanın qəlbinə verdiyi hikmət olduğunu vurğulayır. Bu elm, insanın Allah ilə əlaqəsini təkmilləşdirməsinə və həqiqi-

qətə yaxınlaşmasına imkan yaradır. Miyanəci, elmin yalnız əqli deyil, həm də qəlbi və ruhani tərəflərini əhatə etdiyini qeyd edir. Çünki, əsl bilik qəlbin təlimi və Allahın ilahi nuru ilə əldə olunur. Bu yanaşma, insanın öz daxili dünyasına və ilahi məqsədinə çatmasına yönəlmiş bir fəlsəfi perspektiv təqdim edir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Türk dilində

1. Attâr F. Tezkiretü'l-Evliya / Hazırlayan S. Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984, 871 s.
2. Mehmet Emin Koç. Aynelkuzat Miyanecinin eserlerinde varlık meselesi. Felsefe doktoru tezi 2025.
3. Miyâne'î A. Temhîdât (Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar) / Hazırlayan: H. Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 251 s.
4. Miyâne'î A. Zübdetü'l-Hakâik Bölüm I // Şekva'l-Garîb ile birlikte çevirenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, 225 ss.
5. Miyâne'î A. Şekva'l-Garîb Bölüm II // Zübdetü'l-Hakâik ile birlikte çevirmenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2016, 226-324 s.
6. Miyâne'î A. Zübdetü'l-Hakâik-Dînî Hakikatlerin Esası / Tercüme ve neşreden: A. Alkış. İstanbul: Hikemiyat, 2020, 398 s.

Fars dilində

7. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî Cilt I / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyrān. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1362, 480 s.
تهران. اوسیران. 'أ.، منظوی. 'أ. :گردآورندگان / اول جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1362، 480 ص. زوار-منوچهری انتشارات
8. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî Cilt II / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyrān. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1362, 488 s.
تهران. اوسیران. 'أ.، منظوی. 'أ. :گردآورندگان / دوم جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1362، 488 ص. زوار-منوچهری انتشارات
9. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî, Cilt III / Hazırlayan: A. N. Münzəvî. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1377, 448 s.
تهران: انتشارات. منظوی. ن. 'أ. :گردآورنده / سوم جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1377، 448 ص. زوار-منوچهری
10. Miyâne'î A. Təmhîdât / Nəşr eden 'A. Useyrān. Tehran: İntişarat-i Menu'çihri, 1373, 728 s.
ص. 728، 1373، منوچهری انتشارات: تهران. اوسیران. 'أ. :منتشـرکننده / تمهیدات. 'أ. یجیانم

İngilis dilində

11. Bohm, D. Wholeness and the Implicate Order. Routledge. London and New York 1980 (306 p). <http://www.gci.org.uk/Documents/DavidBohm-WholenessAndTheImplicateOrder.pdf>
12. Bostrom, N. Are You Living in a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*, N., Philosophical Quarterly, 2003, 53 (211), p. 243–255. <https://simulation-argument.com/simulation.pdf>

13. Feynman, R. - QED: The Strange Theory of Light and Matter. Princeton University Press. 1988. S. 190. <https://assets.press.princeton.edu/chapters/i2352.pdf>
14. Heidegger, M. Being and Time. Trans. John Macquarrie və Edward Robinson V. 1., 1962. 589 s.
15. Husserl, E. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. BOSTON / LANCASTER 1983 (432 p.). <https://www.finophd.eu/wp-content/uploads/2018/01/Husserl-Ideas-First-Book.pdf>
16. Platon - Dövlət (Respublica)/ "Mağara Məcəzi" (The Allegory of the Cave): Tərcümə: D. Lee, Penguin Classics nəşri. (VI və VII kitablar). S: 240–248
17. Schopenhauer, A. The World as Will and Representation. Dover Publications 1966 (694 p.).
18. Susskind, L. The Black Hole War/ Little, Brown, and Company 2008, (480 pp)

Rus dilində

19. Аристотель. Физика // Сочинения в четырех томах / Том 3 Arxivləşdirilib 2022-07-09 at the Wayback Machine. Перевод В. П. Карпова: М. Мысль, 1981, s. 372.
20. Ибн Сина. Книга знания// Избранные философские произведения. -М.,1980.
21. Михайлов К.А. Кантовская концепция времени и ее актуальность в современной науке // Форум молодых кантоведов – М.: ИФ РАН, 2005. С. 59-71. <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH6598473416b31096d95c18>
22. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. — СПб., тип. М. М. Стасюлевича, 1907.
23. Новиков Ю.Ю. Концепция времени в философии А.Бергсона ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ 1(3)/2011, с. 63-67. file:///C:/Users/User/Downloads/kontseptsiya-vremeni-v-filosofii-a-bergsona.pdf
24. Слезак Т. А. Как читать Платона/ Пер. с нем., предисл. и примечания М..Е Буланенко. — СПб., 2008. — 314 с.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Zeynəddin Şabanov

Göndərilib: 06.01.2025

Qəbul edilib: 20.01.2025