

EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ FƏLSƏFƏSİNDƏ TRANSSENDENT HƏQİQƏTLƏRİN İFADƏOLUNMAZLIĞI PROBLEMİNİN HƏLLİ

Rüstəm HACIYEV,

AMEA-nın “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” Elmi Mərkəzi,
“Sosial-ictimai sahələr, fəlsəfə və hüquq” redaksiyasının müdiri,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun dissertantı,
rustam-hajiyev@mail.ru

Xülasə. Söz və anlam arasındakı əlaqə, xüsusən də transsendent həqiqətlərin sözlə ifadəsi fəlsəfi fikir tarixində daim müzakirə obyektinə olmuştur. Bu müzakirələrdə problem necə ifadə etmək, yaxud ifadəolunmazlıq kimi qoyulur. Bu məqalənin Qərbdə mövzunun möhürünü vurmuş Lüdviq Vitgenşteynin fikirləri ilə başlaması Qərb və Şərq fəlsəfi fikrinin problemə baxışını paralel öyrənmək və Şərq fikrinin əksər məsələlərdə olduğu kimi, bu məsələdə də Qərbi qabaqlamasını üzə çıxarmaq məqsədi güdür. Şərqi təmsil edən Eynəlqüzat Miyanəci Vitgenşteynin Avropada səs salmış “susmaq etikası”nı daha müfəssəl və daha dəqiq olmaqla səkkiz əsr qabaqlamışdır.

Eynəlqüzatda ifadəolunmazlıq məsələsi zahirən dolaşmaq və çarəsizlik kimi görünərsə də, məsələnin dərinəndən tədqiqi göstərir ki, o, transsendentliyin ifadəolunmazlığı problemini məhz ifadə etməklə həll etmişdir. Problemin aradan qaldırılması üçün onun təklif etdiyi metodlar – təşəbbüh; istiarə; sözün zahiri və batini olmaqla iki məna qatında anlam kəsb etməsi; iki fərqli sözün eyni mənaya dəlalət etməsi; alleqoriya bu məqalədə ayrı-ayrılıqda öyrənilmişdir. Bu məqalədəki təsnifatlı metodlar sistemini Eynəlqüzat özü hansısa əsərində konkret olaraq irəli sürməmişdir. Bu, onun əsərlərində pərakəndə şəkildə ifadə olunmuş fikirlərin sistemləşdirilmiş formasıdır. Bu sistemləşdirmədə məqsəd Eynəlqüzatın fəlsəfi dilinin zahiri anlaşılmazlığı təəssüratını dəyişdirməkdir.

AÇAR SÖZLƏR: Eynəlqüzat, Vitgenşteyn, transsendentlik, semantika, dil, idrak, söz və məna.

Рустем Гаджиев

РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕВЫРАЗИМОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТНЫХ ИСТИН В ФИЛОСОФИИ АЙН АЛЬ-КУЗАТ МИЯНЕДЖИ

Резюме. Связь между словом и значением, особенно словесным выражением трансцендентных истин, всегда была предметом дискуссий в истории философской мысли. В этих дискуссиях проблема рассматривалась в двух аспектах: о возможности и способе выражения какого-либо понятия или же о невыразимости в целом. Целью данной статьи, начавшейся с упоминания идеи Людвига Витгенштейна, поставившего точку в решении этого вопроса на Западе, является параллельное исследование философской мысли Запада и Востока и выявление, как и в большинстве случаев, приоритета восточной мысли над западной. Представитель Востока Айн аль-Кузат Миянеджи на 8 веков опередил витгенштейновскую «этику молчания», представляя более конкретные и подробные объяснения.

Хотя вопрос о невыразимости у Айн аль-Кузата внешне производит впечатление запутанности и безысходности, более глубокое изучение вопроса показывает, что он решил проблему невыразимости трансцендентного именно посредством выражения. Методы, которые он предлагает для решения проблемы – ташабух; истиара (метафора); тот факт, что слово имеет два значения, внешнее и внутреннее; что два разных слова имеют одно и то же значение; аллегория изучается отдельно в этой статье. Система классификации методов, приведенная в статье, не была предложена Айн аль-Кузатом ни в одной его конкретной работе. Это систематизированная форма взглядов Айн-аль-Кузата, изложенная отдельно в его трудах.

Цель этой систематизации состоит в том, чтобы изменить впечатление о кажущейся двусмысленности философского языка Айн-ал-Кузат.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Айн аль-Кузат, Витгенштейн, трансцендентность, семантика, язык, познание, слово и значение.

Rustam Hajiyev

SOLUTION TO THE PROBLEM OF INEXPRESSEBILITY OF TRANSCENDENCE TRUTHS IN THE PHILOSOPHY OF AYN AL-QUZAT MIYANEJI

Summary. *The connection between word and meaning, especially the verbal expression of transcendental truths, has always been the subject of discussion in the history of philosophical thought. These discussions consider the problem in two aspects: possibility and method of expressing a concept, or inexpressibility in general. The purpose of this article, which began with a mention of the idea of Ludwig Wittgenstein, who put an end to the solution of this issue in the West, is a parallel study of the philosophical thought of the West and the East and the identification, as in most cases, of the priority of Eastern thought over the Western. The representative of the East, Ayn al-Quzat Miyaneji, was 8 centuries ahead of Wittgenstein's "ethics of silence", presenting more specific and detailed explanations.*

Although the question of inexpressibility in Ayn al-Quzat outwardly creates the impression of confusion and hopelessness, a deeper study of the issue shows that he solved the problem of the inexpressibility of the transcendence precisely through expression. The methods he proposes to solve the problem – tashabuh; istiara (metaphor); the fact that the word has two meanings, external and internal; that two different words have the same meaning; the allegory are studied separately in this article. The classification system of methods given in the article was not proposed by Ayn al-Quzat in his any particular work. This is a systematized form of Ayn-al-Quzat's views, set out separately in his writings. The purpose of this systematization is to change the impression of the apparent ambiguity of the philosophical language of Ayn-al-Quzat.

KEY WORDS: *Ayn al-Quzat, Wittgenstein, transcendence, semantics, language, cognition, word and meaning.*

Giriş. Transsendent həqiqətlərin ifadəsi, daha doğrusu, ifadəolunmazlığı bütün dövrlərdə fəlsəfənin bu və ya digər dərəcədə problematik məsələlərindən olmuş və həllinə müxtəlif formalarda cəhdlər edilmişdir. Dilin qeyri-dil reallığını nə dərəcədə ifadə etməsi sualı təfəkkürün öz hüdudlarından kənardakı predmeti qavramaq qabiliyyəti ilə sıx bağlıdır [1, s.514]. Bu problem ilə əlaqədar İ.Kantın "inanca yer vermək üçün biliyi istisna etməsindən" [2, s.206] tutmuş L.Vitgenşteynin susmaqdan ibarət "transsendent etikasına" [2, s.213] qədər müxtəlif həll yolları təklif edilmişdir.

L.Vitgenşteynin "susmaq etikası" bu məqalənin mövzusunə İ.Kantın transsendentlik anlayışından daha yaxın olduğuna görə onun üzərində bir qədər dayanmaq məqsəduyğundur. Belə ki, Kantın transsendent olanı təcrübə sahəsi hüdudlarından kənara çıxarması inancda ifrata yol açaraq nəticədə onun bu fikri ilə yekunlaşır: "Mən Tanrının varlığını, azadlıq və ölümsüzlüyü zəkanın zəruri praktik tətbiqi məqsədləri üçün təsəvvür belə edə bilmirəm" [2, s.209]. Təcrübə predmetlərinin dərk edən subyektin xüsusiyyətləri ilə müəyyənləşməsi [2, s.210] ideyası transsendentlik yaşantısının faktiki olaraq qeyri-mümkünlüyünə gətirib çıxarır. Buna görə M.İqbal Kant barəsində yazır: "Kant öz prinsiplərinə uyğun gələn formada hərəkət etdiyi üçün Allahı tanıma imkanını qəbul etməzdi" [3, s.38].

L.Vitgenşteyn isə transsendent olanı təcrübə sahəsindən deyil, ifadə sahəsindən kənarlaşdırır. Dünyanın mənasını onun öz hüdudları xaricində qərarlaşdırmaqla [2, s.214] fikri "mənasızlıq"dan mənaya

yönəldir. Bunun dil ilə ifadəolunmazlığını vurğulamağı isə onun “susmaq etikası”nın əsasını təşkil edir. O, “Məntiqi-fəlsəfi traktat”ının elə ilk səhifəsində yazır: “Deyilə bilən hər bir şey aydın deyilməlidir. Deyilə bilməyən şey haqqında isə susmaqla keçmək lazımdır” [4, s.23]. Bununla belə, Vitgenşteyndə bir paradoks diqqəti cəlb edir. O, dilin ifadə qabiliyyətinin olmadığını vurğulamasına və susmağı təklif etməsinə rəğmən, “deyilməli olmayan şey haqqında” həvəslə danışır. Bu da onun öz təbirincə desək, “dil hüdudlarından çıxmağa canatmadır” [2, s.216]. Vitgenşteynə görə, cümlə mənanı deyil, onu ifadə etmək imkanını ehtiva edir. Cümlə özündə onun ifadə etmək istədiyi mənanın məzmununu deyil, formasını daşıyır [4, s.31]. “Əlbəttə, elə bir şey var ki, ifadəolunmazdır. O, mistik olandır” [4, s.90]. Bununla belə, Vitgenşteyn öz “qadağan etdiyi” mövzulara qayıdaraq onlar barədə nəsə deyə bilmək üçün metaforalar axtarışına çıxır. “Mən öz hisslərimi yalnız metaforaların köməyi ilə təsvir edə bilərəm” [2, s.216].

Məhz metaforalar məsələsi Vitgenşteynin fəlsəfi dünya mənzərəsinin məqalənin mövzusu olan Eynəlcüzat fəlsəfəsindəki ifadəolunmazlıq problemi ilə ortaqlıq təşkil etdiyi nöqtədir. Eynəlcüzat göstərir ki, danışılan hər bir söz zahiri bir mənaya aiddir. Heç kimin görmədiyi və bilmədiyi şey barədə söz deməkdən söhbət gedə bilməz. Mülk aləmində (maddi aləm) səma, yer, dağ, dəniz və s. kimi şeylər hamının zahir gözü ilə qavrandığından onlar zəruri olaraq sözlə ifadə olunur [5, c.1, s.286]. Vitgenşteyn bu məqamda daha sərt mövqə nümayiş etdirərək, deyilə bilməsi mümkün olanlardan başqa şeylər haqqında danışmağı qəti qadağan edir və bunu ən doğru fəlsəfi metod kimi təsbit edir. Hətta danışmağı “təbiət elmlərinin, fəlsəfə ilə heç bir ortaqlığı olmayan şeylərin mövzuları” ilə məhdudlaşdırır [4, s.90].

Aralarında 8 əsr fərq olan hər iki filosof ifadəolunmazlıq probleminin həlli yolunda yekun nöqtə kimi metaforanın üzərində dayanırlar. Eynəlcüzat yazır: “Bu barədə danışmaq istəyən hər kəs istiarə (metafora – R.H.) yolu ilə söz deməlidir” [5, c.2, s.287].

Lakin Eynəlcüzat ifadəolunmaz mənalardan çatdırılması üçün metaforadan istifadə ilə yanaşı daha bir neçə metod təklif edir. Bu metodlardan biri İslam fəlsəfəsi tarixində Eynəlcüzatın ilk və yeganə müəllif olaraq tətbiq etdiyi təşabüh anlayışıdır. Digər metodlardan öncə Eynəlcüzatın İslam düşüncə sistemində özünəməxsus şəkildə yenidən mənalandırıldığı təşabüh anlayışını təhlil etmək məqsədəuyğundur.

“Təşabüh” termini və onun Eynəlcüzat fəlsəfəsindəki anlamı

İslamın ən erkən mənbələrindən, yəni Quran və hədislərdən etibarən transsəndent həqiqətlərin ifadəsində “təşabüh” və “mütəşabih” terminlərinə rast gəlinir. “Təşabüh” sözünün ərəbcə lüğəvi mənası “oxşarlıq” və “qeyri-müəyyənlik, “anlaşılmazlıq” deməkdir. “Təşabüh” kökündən törəmiş “mütəşabih” sözü Quranda hər iki mənasında işlənmişdir. “Zumər” surəsinin (39) 23-cü ayəsində deyilir: **“Allah sözün ən gözəlini (Qurani, ayələri) bir-birinə bənzər, (xəbərləri və hekayətləri, əmrləri və qadağanları, vədləri və təhdidləri) təkrarlanan bir kitab şəkildə nazil etdi...”** Bu məqalənin məqsədi olan anlayışsızlıq məsələsi isə “Ali-İmran” (3) surəsinin 7-ci ayəsində öz əksini tapır: **“(Ya Rəsulum!) Sənə Kitabı (Qurani) nazil edən Odur. Onun (Kitabın) bir hissəsi (Quranın əslini, əsasını təşkil edən) möhkəm (mənası aydın, hökmü bəlli), digər qismi isə mütəşabih (çətin anlaşılan, dəqiq mənası bilinməyən, məgzi bəlli olmayan) ayələrdir...”** Möhkəm ayələrdən fərqli olaraq, qəti bir hökmü ifadə etməyən mütəşabih ayələrin iki və ya daha artıq mənada şərh edilməsi mümkündür. Ayənin “mütəşabih olması bircə dəfə eşitməklə ondakı mənanın aydınlaşmamasını və bir neçə mənada təəddüd yaratmasını” [6, s.21] ifadə edir. Ayənin davamındakı “bunun yozumunu Allahdan başqası bilməz” fikri bu ayədə “təşabüh” termininin məqalənin məqsədini təşkil edən ifadəolunmazlığı bildirmədiyini göstərir. Üstəlik, mütəşabih ayələrin möhkəm ayələrə müraciət edərək aydınlaşdırılmasının mümkünlüyü [6, s.21] bu qeyri-müəyyənliyin sadəcə ilahi sınaq olduğunun ifadəsidir. Hədislərdə də eyni anlamda “təşabüh” termininə rast gəlinir. Əli ibn Musa ər-Rizadan nəql olunan hədisdə deyilir: “Bizim hədislərimiz arasında Quran mütəşabihləri kimi mütəşabih olan və Quran möhkəmləri kimi möhkəm olan [hədislər] var. Mütəşabih olanları möhkəm olanlara doğru döndərin və möhkəmlərə baxmadan mütəşabihlərə uymayın. Yoxsa azarsınız” [7, s.261]. Məlum olduğu qədər, İslam elmlərində “təşabüh” termin kimi Quran və hədis mənbələrindən sonra az hallarda hədis şərhələrində də tətbiq edilmişdir.

Eynəlcüzat həmin anlamda “təşabüh” terminini irfan ədəbiyyatına gətirərək Allah, peyğəmbər və

imamlarla yanaşı, ariflərin də mütəşabih söz söyləmək hüququnu təsbit etmişdir. Təbii ki, irfan sahiblərinin mənanı mütəşabih sözlərlə ifadə etməsi məqsədyönlü şifrələmə metodu deyil, ifadəolunmazlığın doğurduğu çarəsizlik kimi çıxış edir. İrfan və təsəvvüf ədəbiyyatının formalaşdırdığı özünəməxsus rəmzlər sistemi elmi ədəbiyyatda məqsədyönlü şifrələmə kimi səciyyələndirilsə də, onların şifrələmə məzmunu qazanmadan öncə ilkin variantda ifadəolunmazlıqdan qaynaqlanması məlumdur. Üstəlik, irfan və təsəvvüf rəmzlərinin işarə etdikləri mənalara bilavasitə bağlılığını nəzərə alaraq demək mümkündür ki, rəmz və təşabüh tamamilə fərqli anlayışlardır.

Eynəlqüzat fəlsəfəsinin tədqiqatçılarından biri Toşihiko İzutsu haqlı olaraq qeyd edir ki, “bütün dövrlərdə mistik şair və hətta filosofların simvollar sistemi yaradaraq ona sığınmalarına rəğmən, Eynəlqüzatın müraciət etdiyi şey simvolizm deyil” [8, s.101]. Eynəlqüzat dilinin əsasını onun “təşabüh” adlandırdığı çoxanamlılıq təşkil edir. İzutsu bunu “equivocation” (ikianlamlılıq) kimi tərcümə etmişdir.

Eynəlqüzat batini təcrübədən hasil olan hər cür biliyin ifadə imkanlarını təşabüh ilə məhdudlaşdıraraq, “danışmaq qadağası” məsələsində Vitgenşteyni ondan daha mötədil və daha əsaslandırıcı şəkildə 8 əsr qabaqlamışdır. Bilikləri elm və mərifət kimi təsnif edən Eynəlqüzat yazır: “Bil ki, müvafiq bir ifadə ilə ifadə olunması təsəvvür edilən, öyrədənə öyrənənə həmin ifadə vasitəsilə bir və ya iki dəfə, yaxud dəfələrlə şərh etdiyi və bilikdə onu özü ilə tarazlaşdırdığı hər bir məna elmdir. İfadəsi yalnız mütəşabih sözlərlə mümkün olan hər bir məna isə mərifətdir” [9, s.163]. Qeyd edək ki, idrak predmetinə görə bu ikili təsnifat Eynəlqüzat fəlsəfəsinin məğzini təşkil edir. Çünki o, özünün bütün fəlsəfi sistemini məhz əql və əqlarxası idrak qatları dərəcələndirməsi kontekstində nəzərdən keçirir. Hətta “Zübdətül-həqaiq”in giriş hissəsində bunu açıq şəkildə ifadə edir: “Saleh sələflərin (Allah onlardan və onların yoluyla gedənlərdən razı olsun) yolu ilə yazdığım “Risalətül-əlaiyyə”də bu əsaslara dair kütlə üçün zəruri olan məsələləri zikr etmişdim. Xas insanları sirab edəcək məsələləri isə bu fəsillərdə (“Zübdətül-həqaiq”in fəsillərində – R.H.) bəyan edəcəyəm” [9, s.39]. “Saleh sələflərin yolu” dedikdə erkən İslam dövrünün səhabə və təsəvvüf əhlinin adı xalq arasında heç bir şübhə yaratmayan dəqiq və birmənalı mötədil dili nəzərdə tutulur. Eynəlqüzatın irəli sürdüyü elm və mərifət bölgüsü ilə tutuşdurduqda aydın olur ki, onun xas insanlar üçün nəzərdə tutduğu bəyan başdan-başa mütəşabih olmalıdır. Hərçənd, nəinki ayələrdə, həmçinin saleh sələflərin nitqində yalnız üstün idrak üçün əhəmiyyət kəsb edən çox sayda eyham var ki, kifayət qədər anlaşılıq ifadə olunmuşdur. Deməli, Eynəlqüzatın təşabühü məqsədyönlü şifrələmə deyil, alternativ qeyri-mümkün olan yeganə ifadə formasıdır. Məsələn, əzəlilik və əbədilik mövzusunun şərhində yazır: “Dərk etdiyiniz şeyin haqqını əda etmək üçün mənim dediyimdən daha gözəl bir ifadə yoxdur... Bu, sözlər və ibarələr aşırımında deyilməsi mümkün olan son şeydir” [9, s.147].

Konkret olaraq həmin mövzu üzərində təşabühü nəzərdən keçirmək daha məqsədəuyğundur. Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq”in 53-cü fəslini “Allah var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” [9, s.145] cümləsi ilə başlayır və yazır: “Bil ki, bizim “Allah var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deməyimiz mütəşabihdir. Çünki “var idi” ifadəsi keçmiş zamanda mövcud olmuş varlığa dəlalət edir. “Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deyiriksə, bəs zaman Onunla birlikdə necə mövcud olur? Bu hər nə qədər belə olsa da, “var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deməklə “Onunla birlikdə heç nə olmadan olacaq” demək arasında heç bir fərq yoxdur” [9, s.147].

Qeyd edək ki, bu, xüsusən təsəvvüf mənbələrində geniş yayılmış hədisdir və tam şəkli belədir: “Allah təbarəkə və Təala var idi və Ondan başqa heç nə yox idi. [O,] zülməti olmayan nur, yalanı olmayan doğru, bilgisizliyi olmayan bilik sahibi, ölümü olmayan həyat sahibi idi. O bu gün belədir və əbədi olaraq belə olacaq” [10, s.2526]. Əlbəttə ki, Allahın mövcudluğunun zamanla ölçülə bilməməsi batini təcrübə olmadan da əql üçün aşkar həqiqətdir. Deməli, Eynəlqüzatın əqli idrakı təkrar-təkrar təkidlə istisna edərək çatdırmaq istədiyi məna, məsələn, Allahın əzəliliyi və əbədiliyinin zamanüstü həqiqət olması deyil, həmin həqiqətin məğzi və necəliyidir. Təbii ki, əql həmin həqiqəti həqiqətin özü və keyfiyyəti baxımından deyil, informasiya kimi qavrayır. Buna görə də hədisdə Eynəlqüzatın müvafiq fəsildə etdiyi qədər dolaşılıq yaradılmır. Yəni tam fərqli şəkillərdə olmasına rəğmən, həm batini təcrübə, həm də əql səviyyəsində qavranıla biləcək həqiqət bir sözlə ifadə olunaraq iki hədəf üçün nəzərdə tutulur. Daha

doğrusu, hər səviyyədə olan insan bu sözdən öz qavrayışı qədər pay götürür. Eynəlqüzat da buna işarə edir: “Kütlə üçün olan bu misalı məhdud əqlinin və bəzədilmiş elminin zəifliyi qədərincə qəbul et və səy göstər ki, bəlkə zəif fəhmin bu misaldan bir fayda əldə etsin” [9, s.145]. Bununla belə, bütün fəsil boyunca konkret izah göstərmədən bunun batini təcrübədən başqa bir yolla heç cür dərk edilə bilməyəcəyini müxtəlif şəkillərdə təkrar-təkrar bəyan edir. Bu da əsərin hələ əvvəldə qeyd etdiyi hədəfi ilə öz-özlüyündə heç bir ziddiyyət yaratmır, əksinə, tam uyğunluq təşkil edir.

Deməli, buradakı təşabüh nə sözün lüğəvi mənasındakı qeyri-müəyyənlik, anlaşılmazlıq, nə Eynəlqüzatın nəzərdə tutduğu çoxanamlılıq, nə də İzutsunun tərcümə etdiyi ikianamlılıq kimi çıxış edir. Eynəlqüzat batini idrak (mərifət) və əqli idrak (elm) arasındakı bu paradoksun həlli qismində digər variantlar da təklif edir. Bunlar aşağıdakılardır: istiarə; sözün zahiri və batini olmaqla iki mənə qatında anlam kəsb etməsi; iki fərqli sözün eyni mənəyə dəlalət etməsi; alleqoriya.

İfadələnməzliyin alternativ həlli variantları

Eynəlqüzat bəzi hallarda transsendent həqiqətin ifadəsi üçün metafora metodunu təklif edir. O bu metodu da özünün əql və əqlarxası qatlar dərəcələndirməsi kontekstində nəzərdən keçirir. Bu kontekstdə metafora da təşabüh kimi Eynəlqüzatda yeni anlam qazanır. Çünki metafora iki tərəf – əlamət və keyfiyyəti köçürülən, etni zamanda üzərinə əlamət və keyfiyyətin köçürüldüyü tərəfləri tələb edir və biristiqamətli hadisə kimi üzə çıxır. Eynəlqüzatda isə konkret biristiqamətlik yoxdur.

İzutsu bunu Eynəlqüzatın fəlsəfi dilində [A] və [B] olmaqla ikisəviyyəli diskurs kimi izah edir. Ona görə [A] səviyyəsi dilin insan təcrübəsinin gündəlik, empirik ölçüsü çərçivəsində istifadəsinin xətti genişlənməsindən başqa bir şey deyil [8, s.105]. [B] səviyyəsində isə bütün sözlərin mənası rəşional düşüncə ölçüsündəki yaşantıdan tam fərqli təbiətə malik koqnitiv təcrübələrə əsaslanır [8, s.106].

Məsələn, Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq”in “Əzəliyyətin mənası” fəslində yazır: “Əgər bu mənaları başa düşdünsə, bil ki, mənə etibarilə əzəliyyət və əbədiyyət arasında əsla fərqlilik yoxdur. Lakin bu mənənin varlığı keçmiş zamana nisbəti ilə götürülsə, onun üçün **istiarə** olaraq *əzəliyyət* sözü işlədilir. Bu mənənin varlığı gələcək zamana nisbəti ilə götürüldükdə isə onun üçün istiarə olaraq əbədiyyət sözü istifadə edilir. İki fərqli nisbət üçün iki müxtəlif sözün olması labüddür. Əks halda insanlar onun dərkində doğru yoldan azardılar” [9, s.149].

İzutsunun qurduğu sistemə salsaq, burada [B] səviyyəsi keçmiş və gələcək anlayışının olmadığı, əzəlilik və əbədiliyin bütövləşdiyi mütləq həqiqət qatıdır. “Əzəliyyət üçün keçmiş və gələcək yoxdur. O, keçmiş əhatə etdiyi kimi gələcəyi də heç bir fərq olmadan əhatə edir” [9, s.148]. [A] səviyyəsi isə gündəlik həyat təcrübəsində yaşanan keçmiş və gələcək anlayışları nisbətində əzəlin keçmişə, əbədiliyin isə gələcəyə aid həqiqət kimi qavranılmasıdır. Göründüyü kimi, Eynəlqüzat burada mütləq əzəliyyətə əqli düşüncə ölçüsündəki gündəlik təcrübədən əxz edilmiş keçmiş və gələcək keyfiyyəti köçürməklə metafora yaratmışdır.

Amma məsələ bundadır ki, yenə İzutsunun təbirincə desək, burada [A] və [B] səviyyələrindəki iki mənədən hansının gerçək, hansının metafora olduğundan söhbət gedə bilməz [8, s.107]. Eynəlqüzatın fəlsəfəsindəki sözün yaxşı mənasında “paradoks” məhz bundan ibarətdir. Dünyanın faniliyi reallığının ənənəvi sufi ədəbiyyatında qazandığı interpretasiya Eynəlqüzat fəlsəfəsində öz şəklini dəyişir. Eynəlqüzat həm “Allahdan başqa vücut yoxdur” tezisində əsaslanan mütləq reallığı, həm də zaman və məkan ölçüsü daxilindəki nisbi reallığı paralel öyrənir. O, əsər boyunca dəfələrlə [A] və [B] səviyyələrinə enib-qalxmaqla gah radikal mistik, gah da realist nəzəriyyəçi kimi çıxış edir. Bu da onun hər iki qavrama səviyyəsində həmin səviyyənin şərtlərinə uyğun danışmasından irəli gəlir.

Eynəlqüzat mütləq və yeganə həqiqəti əql və əqlarxası səviyyələr kontekstində nəzərdən keçirməklə rəşional irfan sistemi qurmuş olur. Rəşionallıq və irrəşionallığın Eynəlqüzat fəlsəfəsində üzvi vəhdət tapması hər iki səviyyədə qavranılan reallığın, hansının mütləq həqiqət olmasından asılı olmayaraq, eyni dərəcədə dözümlüləklə qəbul edilməli olduğunu və hər birinin öz səviyyəsində doğru olduğunu göstərir. Buna görə də onun metaforalarında biristiqamətlikdən söhbət gedə bilməz. Məsələn, ənənəvi irfan ədəbiyyatında qəbul olunmuş İlahi nurun günəş timsalında izahı cəhdi, yəni günəşə aid

keyfiyyətlərin şərti olaraq Mütləq nurun üzərinə köçürülərək aydınlaşdırılması Eynəlqüzatda əskinə proses kimi çıxış edir. Eynəlqüzat bütün əsərlərində bu misaldan hər nə qədər geni şəkildə istifadə etsə də, yekun olaraq günəşin özünün Allahdan işıq aldığını [9, s.63] və deməli, metafora tərəflərinin yerini dəyişdiyini göstərməklə əslində reallıq kimi qavradığımız günəş işığının özünün metafora olduğunu öne çəkmiş olur.

Göründüyü kimi, Eynəlqüzatın fəlsəfi bəyanında metafora da ənənəvi anlamını itirərək qüvvədən düşmüş sayılır. Burada Eynəlqüzatın transsendent həqiqətlərin ifadəsi problemi üçün təklif etdiyi başqa həll yolu – sözün zahiri və batini olmaqla iki mənə qatında anlam kəsb etməsi öne çıxır. Bu da yenə onun fəlsəfi sisteminin əsasını təşkil edən [A] və [B] səviyyələri bölgüsünə əsaslanır.

Eynəlqüzat sözün zahiri və batini qatlardakı anlamlarının izahına Quranın özü ilə başlayır. “Təmhidat”ın ilk səhifəsində bunu belə ifadə edir:

“Quranın hər ayəsinin bir zahiri və zahirin arxasında yeddi batini var. Turalım ki, zahiri təfsiri kimsə dərk etdi. Bəs batini təfsiri kim gördü və kim bildi?” [11, s.3].

Eynəlqüzata görə, bu hökm təkcə Quran ayələrinə deyil, peyğəmbərlər və övliyaların sözlərinə də şamildir. Eynəlqüzat ikiqatlı anlamı tam olaraq bununla da məhdudlaşdırmayıb, bu hökmün hətta gündəlik həyat səviyyəsində də keçərli olduğunu misallarla göstərir. O yazır: “Bu sözlərin çox mənaları və hər mənənin müxtəlif dərəcələri var” [5, c.1, s.405]. Bu cür çoxanlamlılıq Eynəlqüzatda polisemiya və ya omonimiya kimi çıxış etmir. Çünki bu iki dil hadisəsi sözün bütün anlamlarını gündəlik həyat təcrübəsi səviyyəsində nəzərdə tutur. Eynəlqüzat isə bunu zahir və batini, yəni hər bir sözün görünən və görünməyən anlamları kimi izah edir. İzutsu bunun şərti olaraq “şaqli polisemiya” adlandırılı biləcəyini göstərir [8, s.105].

Hərçənd ki, Eynəlqüzatın fəlsəfi bəyanındakı iki qatlı anlam müəyyən dərəcədə üfqi istiqamətdə də üzə çıxır. Amma bu, bir sözün fərqli anlamlarına deyil, özü ifadə etdiyi kimi, bir mənə çərçivəsindəki fərqli dərəcələrə dəlalət edir. Burada mənə sözünün özü anlamı deyil, sözün nəzərdə tutduğu konkret hədəfi ifadə edir. Məsələn, Eynəlqüzat bunu elm və alim sözləri üzərində belə aydınlaşdırır:

“Bil ki, elm və ya alim sözdür. Amma bu bir söz müxtəlif dərəcələrə dəlalət edir. Məsələn, Şafii, Əbu Hənifə, Malik və başqalarına alim deyirlər. Məlumdur ki, onlar alimlikdə fərqlənirlər. Hərçənd ki, əslində alim olmaqda müştərəkdirlər. Elə isə kiminsə Şafiiyə xas alimlik barədə verdiyi hökm Malikin alimliyi üçün keçərli olmaz” [5, c.1, s.405].

Bu kimi izahlara Eynəlqüzatın bütün əsərlərində müxtəlif misallar üzərində təkrar-təkrar rast gəlinir. Bunu bir tərəfdən ümumiyyətlə insanlara istənilən bir sözdən konkret bir hökm çıxarmamaq tövsiyəsi kimi, digər tərəfdən isə Eynəlqüzatın davamlı təqibi üçün onun öz sözlərindən müvafiq bir anlam axtaranlara qarşı özünümüdafiə kimi qiymətləndirmək mümkündür. Bu cür təkrarlar daha çox kütlə şüuruna xas ilkin mülahizə əsasında hökm vermək probleminin yaratdığı zərurətdir. Eynəlqüzatın verdiyi daha bariz misal budur. İnsan iki qisimdən demək onun həm baş və bədən bölgüsünə, həm də ruh və bədən bölgüsünə dəlalət edə bilər [5, c.1, s.407]. Hər iki hökm ayrılıqda doğru olsa da, onlardan hansısa birini təklidə mütləq həqiqət kimi qavramaq yanlışdır.

Bu misalların şamil olduğu predmetlər [A] səviyyəsi üzərində eyni ölçü daxilindədir. Transsendent həqiqətlərə doğru yüksəldikcə isə problem daha da qabarıq. Hətta o yerə qədər inkişaf edir ki, Eynəlqüzatın dolayısı ilə, amma faktiki olaraq söz və şey arasındakı obyektiv semantik bağlılığı tamamilə istisna etməsi ilə nəticələnir. İzutsu bu fikri belə yekunlaşdırır: “Semantik bağ tam zahiri, hətta müəyyən mənada qeyri-realdır. Çünki bu bağın iki tərəfi arasında çəkinin paylanması qeyri-bərabərdir” [8, s.103]. Eynəlqüzatın öz təbirincə bu belə səslənir:

“Ey dost, bil ki, mənə ayrılır, mənəyə dəlalət söz ayrılır... Kağız maddədir, bilik isə mələkutu həqiqətdir. Mülk (maddə aləminə aid olan şey – R.H.) öz-özlüyündə mələkutu daşıya bilməz... Kağız hərfləri daşıyır, amma kağızın qüvvəsi mənə yükünü çəkmə bilməz. Dil mənə vücuda gətirmir, yalnız sözlərdən ibarətdir. Dinləyənin qulağı sözləri qavrayır, mənəni isə dərk etmir” [5, c.1, s.238-239].

Eynəlqüzat [B] idrak səviyyəsinə yüksələrkən irəli sürdüyü bu müddəanı gözlənilmədən dərhal [A] səviyyəsinə endirir. Burada Eynəlqüzata xas həmin “paradoks” bir daha özünü göstərir. Yenə iki

idrak səviyyəsi vəhdət halına keçir. Oxucu söz və məna əlaqəsinin yüksək idrak səviyyəsində qüvvədən düşdüyünü zənn etdiyi məqamda Eynəlqüzat bu əlaqəsizliyi ən adi dil hadisəsinə – bal sözünə qədər endirir.

“Əsəl (ərəbcə bal – R.H.) sözü, yəni əyn, sin və lam hərfləri balın həqiqətinə, yəni arının qarnından çıxan şeyə yalnız istilah olaraq dəlalət edir. Çünki söz mənənin daşıyıcısı deyil” [5, c.1, s.239].

Eynəlqüzatın nəinki [B] idrak səviyyəsində, hətta [A] səviyyəsində də sözlə məna arasındakı semantik bağı inkar etməsi səs və anlamın ayrı-ayrı reallıqlara, bir növ paralel dünyalara mənsub olduğunu və bu paralelliklər arasında obyektiv bağlılığın qeyri-mümkünlüyünü göstərir. Bunu belə başa düşmək mümkündür ki, sanki arasında şübhə arakəsmə olan iki mühitdəki cisimlər yalnız müvafiq yerləşmə ardıcılığına görə bir-birinin qarşısında və dolayısı ilə bir-biri ilə əlaqədar sayıla bilər. Yəni sözün mənaya dəlalət etməsi şübhə arxasından hansısa əşyanı barmaq ilə göstərməyə bənzəyir. Halbuki, əşya və barmaq fərqli mühitlərə mənsubdurlar və onların birbaşa təması birmənalı şəkildə istisna edilir. Məhz bu baxımdan Eynəlqüzatın təkidlə bəyan etdiyi bir sözün müxtəlif məna dərəcələrinə dəlalət etməsi faktı tam aydınlaşır.

Eynəlqüzat bunu bal misalının ardı kimi belə ifadə edir: “Xəstə bir adam dili ilə bal sözünü deyir, gözü ilə kağızda yazılmış bal sözünü görür, amma [xəstəlik səbəbindən] zövqü korlandığına görə balın həqiqətini dada bilmir” [5, c.1, s.240]. Bunun ardınca isə o, “Qaf” (50) surəsinin 37-ci ayəsini misal çəkir: “Şübhəsiz ki, bunda qəlb (ağıl) sahibi, yaxud (moizə edildiyi zaman bütün varlığı ilə) hazır olub (ona canı-dildən) qulaq asan kimsə üçün öyüd-nəsihət vardır!” Odur ki, Eynəlqüzat bəlağətlik dərəcəsindən asılı olmayaraq istənilən hər hansı bir sözün transsendent həqiqəti ifadə etmək hüququnu tanımır. Söz həmin həqiqətə yalnız işarə edə bilər. Onun bilavasitə dərk etməsi isə qəlb səviyyəsində baş verməlidir. Məhz buna görədir ki, Eynəlqüzat irfanın nəzəri problemlərinə çox az əhəmiyyət verir.

Eynəlqüzata görə, kütlə şüurunun ümdə problemi sözlə məna arasındakı bağı mütləq qəbul etməsidir. Bu mütləqlik isə dəyişməzliyə və biranamlılığa gətirib çıxarır. Bu baxımdan aydın olur ki, Eynəlqüzatda çoxanamlılıq anlayışı bir sözün obyektiv olaraq iki mənaya dəlalət etməsi deyil, qavrama səviyyəsinə görə müxtəlif mənalarda qəbul edilməsidir. Buna görə “əqlə yox, qəlbə qavra” şüarı Eynəlqüzatın əsərlərinin bəzəyidir. Eynəlqüzat bunu ərəbcə leys və əsəd sözləri ilə ifadə olunan şir sözünün misalı ilə bir daha aydınlaşdırır. “Leys və əsəd sözlərini eşidən kəs deyər ki, bunlar hər ikisi eynidir. Amma ərəb dilini yaxşı bilməyən bir uşaq leys sözündə yalnız hərfləri qavramış olar və əsəd sözünü eşidərkən deyər ki, bu o deyil. Çünki o “l, y, s”, bu isə “ə, s, d” deməkdir. Və bunu özlüyündə bürhan sayar” [5, c.1, s.452].

Burada transsendentliyin ifadəsi probleminə fərqli prizmadan baxış əksini tapır. Bura qədər eyni sözün müxtəlif anlamlarda qavranılmasından söhbət getdiyi halda burada iki fərqli sözün eyni anlama dəlalət etməsi problemi qoyulur. Sözlərin mənaya dəlalət etməsinin nisbiliyi faktı mövcud hal və vəziyyətdən asılı olaraq eyni mənənin müxtəlif cür ifadəsinə mümkün edir. Dəlalatetmənin mütləq qavranılması isə əsl mənənin dərkinə maneə yaradır. Məsələn, Eynəlqüzatın təbirincə, Quran 114 surədən ibarətdir və Quranın yarısı 17 surədir demək ilkin mülahizəyə əsasən hökm verdikdə ziddiyyət təşkil edir [5, c.1, s.406]. Əslində isə yarı sözünün miqdar deyil, həcm etibarilə işləndiyi nəzərə alındıqda hər iki hökmün eyni mənaya dəlalət etməsi aydınlaşır. Qeyd edək ki, elm tarixində əqli-məntiqi idrak ölçüsündə aparılmış tədqiqatlar zamanı təsəvvüf və irfan əhlinin sözlərində, hətta Quranın özündə belə ziddiyyətlərin olması haqqında fikirlərin səsləndirilməsi bu problemlə bağlıdır.

İki fərqli hökmün bir mənəni ifadə etməsi kontekstində həm də Eynəlqüzat fəlsəfəsindəki xeyir və şər problemi öz həllini tapır.

Vahid səbəbdən əks halların nəşət etdiyini məqbul sayan Eynəlqüzat yazır ki, günəş paltarağardanın (paltar yuyanın) paltarını ağardır (rəngini soldurur), sifətini isə qaraldır. Bu, iki müxtəlif təsirdir. Təsiredici isə birdir. O qeyd edir ki, bu iki təsirə görə Günəşə iki müxtəlif ad verib, “günəş qaraldır” və “günəş ağardır” desən, bu, cahillərin nəzərində xətdir, çünki onlar ağardanı qaraldandan başqa güman edirlər [12, s.144]. Beləliklə, Eynəlqüzat eyni bir mənənin fərqli idrak müstəvilərinə görə fərqli hökmlərlə ifadə edilməsi problemi kontekstində xeyir və şər problemini həll

edir. O yazır: “İdrak qüvvəsinə müvafiq olan [şeyin] idrakı idrak qüvvəsinə müvafiq olduğu müddətdə ona nisbətə dəyərdir. Əgər onlar arasındakı bu nisbət dəyişərsə, [o şeyin] idrakı [idrak qüvvəsinə] müvafiq olmaz, əksinə ona zərər verər və ona nisbətə şərə çevrilər. Buna görə də eyni bir şey bir halda iki dərk edən [tərəfə] nisbətə həm xeyir, həm də şər ola bilər” [9, s.65]. Yəni südəmər körpəyə hicamə edildikdə onun bunu şər kimi qəbul etməsi yalnız qavrama problemi, həqiqətin özünə aid deyil [5, c.2, s.292]. Odur ki, iki fərqli hökm iki fərqli mənaya dəlalət etməyib bir mənayı ifadə edə bilər və bu, ziddiyyət demək deyil.

Eynəlqüzat fəlsəfəsi çərçivəsində transsendent həqiqətlərin ifadəsi problemi ətrafında yekun olaraq gəlinən nəticə budur ki, bu cür həqiqətlərin öz-özlüyündə onsuz da ifadəolunmazlığı onların ifadəsi üçün sözlər arasından yalnız nisbətən uyğun olanını seçmək imkanından başqa yol qoymur. Bu da alleqoriya metodunda əksini tapır. Eynəlqüzat bu metodun dünya həyatından sonrakı dövrə aid həqiqətlərin ifadəsi üçün işlədildiyini göstərir. Bu, İslam ilahiyyətinin səm'iyyət¹ adlanan esxatologiya bölməsinə aid məsələlərin Eynəlqüzat fəlsəfəsindəki interpretasiyası ilə bilavasitə bağlıdır. Bu dünya ilə ümumiyyətlə heç bir əlaqəsi olmayan həqiqətlər mövzusunda Eynəlqüzatın fəlsəfəsində yeni idrak səviyyəsi üzə çıxır. Biz İzutsunun [A] və [B] ikisəviyyəli qavrama sisteminə şərti olaraq üçüncü – [C] səviyyəsini də əlavə edirik. Şərti olaraq [A] beş duyğu ilə yaşanan gündəlik həyat təcrübəsindən, [B] batini-intuitiv təcrübədən qaynaqlanan qavrama səviyyələrini təmsil edir. Bizim əlavə etdiyimiz [C] isə İzutsunun Eynəlqüzat fəlsəfəsində nəzərdən qaçırdığı zaman və məkan xaricindəki qavrama qatıdır. Bunun nəzərdən qaçması, bəlkə də qəsdən qeyd edilməməsi təbiidir. Çünki Eynəlqüzatın təbirincə, bu qavrama səviyyəsinə zaman və məkan daxilində, yəni dünya həyatı boyunca yüksəlmək birmənalı şəkildə qeyri-mümkündür. Sağ ikən bu səviyyədə idrak bəşər praktikasında yalnız bir nəfərə – Məhəmməd peyğəmbərə Merac hadisəsi zamanı nəisib olmuşdur. Eynəlqüzatın təbirincə, o da yalnız zaman və məkan xaricində olduğu müddətcə bu səviyyədə qala bilmişdir. “Bil ki, Məhəmməd (s) göylərin və yerin pərdələrini keçib, onların hüdudlarına nüfuz etdiyi zaman qiyamət ona aşkar olmuş, pərdələr xaricindəki yerinə qayıtdıqda isə bu bilgi ona öncədən olduğu kimi [yenə] gizli qalmışdır. Əlbəttə ki, onlar [yalnız] pərdələr arxasında aşkar idi” [9, s.215]. Odur ki, Eynəlqüzatın “axirət məsələləri nə duyulan, nə də əqlə qavranılan şeylərə uyğundur” deməsi [9, s.203] üçüncü – [C] səviyyəli idrakı ayırmağa əsas verir. Məhz bu səviyyədə ifadəolunmazlıq problemi özünün bütün qüvvəsi ilə aşkar olur. Bu səviyyədə istifadə olunan hər bir söz digər reallıqda olan bir həqiqətin ona dünya reallığı daxilində analoq ola biləcək bir anlayış ilə ifadəsini təşkil edir. Bunu müasir terminologiyaya əsasən alleqoriya adlandırmaq olar.

Eynəlqüzat məktublarından birində yazır: “Bil ki, ölümdən sonra bəzi hallar olacaq ki, ərəb dilində onların heç bir adı yoxdur. Ona görə də Peyğəmbər (s) və ya [Haqq] çatmış hər hansı şəxs onları ifadə etmək istədikdə münkir, nəkir, qəbir əzabı, qəbir sıxıntısı, sirat, zəbaniyyə, hovuz, şəfaət, mizan, cənnət, cəhənnəm deməyə məcbur qalır. Bunu deyərək dünya əhlinin bu bənzətmələrdən xəyata düşəcəklərini bildiyindən buyurmuşdur ki, bunu nə bir göz görmüş, nə bir qulaq eşitmiş, nə bir insanın qəlbinə dammışdır” [5, c.2, s.288].

Qeyd edək ki, Eynəlqüzata qarşı irəli sürülmüş ittihamlardan biri məhz onun esxatoloji həqiqət və hadisələrin Quran və hədislərdəki material təsvirini sadəcə psixoloji təsir vasitəsi kimi qəbul etməsi idi. Eynəlqüzat buna da cavab verərək, bir neçə variant təklif etməklə alleqoriyadan başqa yolun qalmadığını sübut edir. O göstərir ki, burada dörd, ya beş çıxış yolu var. Ya gərək ümumiyyətlə bu mənaların adı çəkilməsin, bu mümkün deyil. Çünki əgər cənnət və cəhənnəmin həqiqəti isbat olunmasa, insanları həvəsləndirmə və çəkəndirmə mümkün olmaz. Ya gərək adları çəkilsin, amma, məsələn, çörək, ət və s. kimi tamamilə əlaqəsi olmayan sözlər istifadə edilsin. Bu da yanlışlığa yol açar. Ya gərək elə sözlər düzəldilsin ki, ərəb dilində heç bir mənə ifadə etmir. Məsələn, ətəmə, gətəmə. Bu, nəzərdə tutulanı başa salmağa yaramaz. Ya da bizim dediyimiz kimi münasib sözlər deyilsin. Hərçənd ki, bunlar da uyğun deyil. Bu, insanlara xitab edərkən və onlara bilmədiklərini öyrədərkən peyğəmbərlər və Haqq çatmışlar üçün qaçılmaz yoldur [5, c.2, s.288-289]. Cənnət və cəhənnəm kimi naməlum məfhumların bəşər dilinə

¹ ərəbcə hərfən: eşitmə ilə bağlı olan. Kəlam elminin əsas hissələrindən biri olan səm'iyyət rəşional yoll deyil, ancaq Quran və hədislərin verdiyi məlumatlar əsasında öyrənilməsi mümkün olan esxatoloji mövzuları ehtiva edir.

xas şəkillərdə material təsvirinin zərurətinə Eynəlqüzatın verdiyindən daha sadə və daha aydın izah təsəvvür belə edilmir.

Təbii ki, Quran və hədislərdəki esxatoloji təsvirlərin alleqorik şərhli birtərəfli radikal yanaşma ilə qəbul edilə bilməz və bu, problem olaraq bu gün də İslam mühitində müzakirə obyektidir. Bunun da cavabı Eynəlqüzatın idrak nəzəriyyəsində açıq-aydın əksini tapır. Gözdən əlil bir insan bütün predmetlərə aid həqiqətlərin qavranılmasını onda olan digər dörd duyğu ilə məhdudlaşdırdığı kimi, dünya həyatında olan hər insan da transsendent həqiqətləri əlində olan beş duyğu ilə əhatə etməyə çalışır [9, s.203-205]. Bundan əlavə altıncı – batini qavrayışla belə ölçətməz olan axirət həqiqətlərini də nəzərə aldıqda, Eynəlqüzatın təqdim etdiyi alleqoriya metodunun aşağı səviyyələrdə qavranılması problemi tam aydınlığı ilə üzə çıxır.

Nəticə

Göründüyü kimi, Eynəlqüzat fəlsəfəsində transsendentlik dərkolunmazlıq deyil, ifadəolunmazlıq kimi çıxış edir. O, metafizik həqiqətlər barədə bilikləri idrak sahəsindən yox, ifadə sahəsindən çıxarır. Eynəlqüzat fəlsəfəsində transsendentliyin ifadəolunmazlığı problemi üzərində gəlincə yekun nəticə budur ki, metafizik olan bir şey əsla ifadə edilə bilməz. O hətta bir qədər də dərinə gedərək fiziki müstəvidə olan şeylərin də ifadəsini, daha doğrusu söz və anlam arasındakı semantik bağı istisna edir. Çünki nitq və anlam fərqli ölçülərə xas reallıqlara mənsubdur. Eynəlqüzat bunu bal ilə izah edərək, çox sadə misalla aydınlaşdırır ki, “şirin” sözü bir şeyin şirinliyini ifadə etmək üçün öz-özlüyündə yetərli deyil. Metafizik həqiqətə gəlincə isə, o bu iki reallıqdan tamamilə fərqli ölçülərə malik bir reallıqdır. Söz fiziki müstəvidəki anlamı ifadə edə bilmədiyi halda metafizik müstəviyə heç yüksələ bilməz. Amma bu, metafizik biliyin hər hansı formada nitq qəlibinə salınmasını istisna etmir. Biliyin nitqdə qəlibləşməsi həmin biliyin ifadə etdiyi həqiqətin mümkün qədər daha münasib söz ilə çatdırılmasıdır. Bu zaman istər-istəməz metafora, alleqoriya, çoxanlamlılıq və ya iki fərqli ifadənin eyni anlama dəlalət etməsi ortaya çıxır. Aydınadır ki, metafizik biliyin bu metodlarla ifadəsi həmin biliyə malik olmayan şəxsə biliyi olduğu kimi çatdırıla bilməz. Buna görə də Eynəlqüzatda ifadəolunmazlıq problemi idrak nəzəriyyəsi ilə qarşılıqlı əlaqədə üzə çıxır. Yəni ifadəolunmazlıq probleminin əsas kökü anlamla söz arasında semantik bağı olmamasına deyil, sözü qəbul edən şəxsin idrak səviyyəsinə gedib çıxır.

ƏDƏBİYYAT

1. Гутнер Г.Б. Семантика / Новая философская энциклопедия, т. 3. Москва: Мысль, 2010.
2. Павлов И.И. Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного // Трансцендентное в современной философии: направления и методы, отв. ред. Т.В. Левина. СПб.: Алетейя, 2013.
3. Bünyadzadə K. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010.
4. Wittgenstein Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus / trans. C.K.Ogden, London Kegan Paul, Trench, Trubner & co., ltd. New York: Harcourt, Brace & Company, inc. 1922.
5. همدانی عین القضاة، نامه های عین القضاة همدانی، به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران، جلد ۱-۲، تهران، زوار، ۱۳۶۲
6. طباطبائی سید محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، جلد ۳
7. الصدوق الشیخ ابو جعفر، عیون اخبار الرضا، الجزء الاول، قم، انتشارات امیر، ۱۳۷۸
8. Izutsu Toshihiko. Creation and the Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy. Ashland, Oregon, White Cloud Press: 1994.
9. Hemedani Aynülkudat. Zübdetü'l-hakaik, Şekva'l-Garib, ed. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: 2016.
10. الرشهری محمد، میزان الحکمة، المجلد السادس، بیروت، دار الحدیث، ۱۴۲۲ هـ (۲۰۰۱ م)
11. همدانی عین القضاة، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تشحیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۳
12. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. Bakı: İrşad, 1994.