

UOT 1(091)

SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ VARLIQ PROBLEMİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə İnstitutunun

“Fəlsəfə və ictimai fikir tarixi” şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: varlıq, yoxluq, təcəlli, vahid, vəhdət, Tanrı, məna, surət, zahir, batin, vücuda, mövcud

Key words: Being, non-being, manifestation, the One, unity, God, meaning, form, Manifest, Non-manifest, existence, existent

Ключевые слова: бытие, небытие, проявление, единый, единство, Бог, смысл, форма, Явный, Скрытый, существо, сущее

Giriş. Vəhdəti-vücuda islam fəlsəfəsinin əsas qollarından olan sufizmin özülünü təşkil edən başlıca təlimlərdəndir. Sufilik fəlsəfəsi mistik çarlara malik olduğundan, təsəvvüfün özünəməxsus sirrli izi vəhdəti-vücuda da sezilməkdədir. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücadun məğzi dünuncə üçün də bir qədər qəlizdir. Onun mahiyyətindəki dərin fəlsəfi məzmun da ilk baxışda məntiqdən gizlidir. Təlimin bu daxili “izaholunmaz səhri” düşüncələrdə dumanlı fikirlər də doğurmaq iqtidarındadır. Vəhdəti-vücadun bu xəlvəti təməlinə hal əhlindən olmayan bəndələri vahiməyə salaraq qorxudan ibarət “kabusları” da uyumaqdadır. Bu heybətli “kabuslar” təlimin mətləbini tilsimə saldıqlarından, vəhdəti-vücadun əqllərdə təlatümlər törədən, düşündükcə dəhşətli səslənən; “vücadu Haqqdan qeyri bir şey yoxdur”, “zahir olan hər şey Haqqdır”, “Xaliq və məxluqda varlıq birdir”, “görüntülərdə görünən Haqqdır” ifadələrindəki sirrli mənalara ilk baxışdan aşkarlamaqda əziyyət çəkən əql, ixtilaf salan “kabuslar”ın tilsimini qıracaq birbaşa ovsuna da malik deyil. Belə qorxunc çağırışlar qarşısında titrəyən, öz heyrəti ilə də cadulanmış düşüncənin gələcəyi nəticə isə şirkdir. Belədə, vəhdəti-vücad təliminin nümayəndələrindən olan; Cüneyd Bağdadinin (822-911) “cübbəmin altında Allahdan başqası yoxdur” fəryadı, Həllac Mənsurun (858-922) “Ənəl Həqq” deməsi, Qazilərin gözü olan Eynəlxəzət Miyanəcinin (1099-1131) “hakimdən daha çox, arifin vəhdət dili ilə danışan, danışdığı üçün də öz başına da bəla olan dili”, Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) “cisimlər çoxdur, cansa birdir” xitabı, oğlu Sultan Vələdin (1227-1312) “cahan içrə nişan istədiyimdə, cahanın daima sən olduğunu bildim” etirafı, Yunus Əmrənin (1238-1321) “bizim ilə özünü aşkar edib, özünü bizdə pünhan edən Haqq”ı, Mahmud Şəbüstərinin (1288-1320), “Haqqın birliyinə şahid olan hər şeydə varlığının vahid olması”nı bəyan etməsi, Əbdülkərim Cilinin (1366-1424) “bəyanına belə iki aləmin

şahidlik etdiyi kamil insan”ı, dərisi soyulan Nəsiminin (1369-1417) “məndə cahanın sığdığı halda mənim bu cahana sığmadığımı” cara çəkilməyə car çəkməsi, Sunullah Qeybinin (1615-1665) “bir vücuddur cümlə əşya, eyni əşyadır Xuda” təzadı, Niyazi Misrinin (1618-1693) “hara baxsa əşyada ancaq əsma görün arifin, cümlə əşyada da müsəmma olan Tanrını görməsi ” əql əhli tərəfindən birmənalı qəbul olunmur.

Vəhdəti-vücut: ziddiyyətlərdən aydınlığa doğru. Bu qərib cəhətləri ilə, vəhdəti-vücut islam dünyasında uzun zaman kəskin təqiblərə məruz qalmış, ağır ittihamlar ilə üzləşmişdir. Bu mənada tanınmış din alimi İbn Təymiyə (1263-1328) də vəhdəti-vücut təliminin nümayəndələrini mülhid (*dinsiz-Z.R.*) adlandıraraq onları şiddətli tənqid atəşinə tuturdu (8, s.108-109). O, həm də vəhdəti-vücutu islamda pislənən hülul¹ və ittihad² kimi şərh edirdi. Bu təlimin tərəfdarlarının təqib edilməsini dəstəkləyərək, onların məsləyini islam əxlaqına qarşı çıxma kimi rədd edirdi. Onun fətfəsi ilə islam dünyasında vəhdəti-vücut təlimi küfr, nümayəndələri isə kafirlər hesab olunaraq edam da edilirdi. Digər görkəmli müsəlman alimi İbn Xəldun (1332-1406) da, vəhdəti-vücutu sərt bir şəkildə islama yad təlim kimi pisləyirdi (16, s.92). O, sufilərin əqlin həqiqətlərinə qarşı kəşfin həqiqətlərini qoymalarını yolverilməz sayırdı. Bu kimi ittihamlardan qaynaq olaraq aramsız təqiblərdən “əziyyət çəkən”, “qan dəryasında boğulan” vəhdəti-vücut təlimi islamda təbliği böyük günah sayılan vücutiyyə (panteizm) kimi də qələmə verilirdi. Məsələn, tanınmış islam mücəddidi (dini canlandırın, yeniləyən) Şeyx Əhməd Sirhindi (1564-1624) də, vəhdəti-vücutu vücutiyyə elan edərək rədd edirdi (10, s.4-5). Qeyd edək ki, Ə.Sirhindi (İmam Rəbbani) vəhdəti-vücutu (varlığın vəhdəti, birliyi) inkar edərək, onun əvəzinə vəhdəti-şühud (şahidliyin vəhdəti, görmə birliyi) təlimini irəli sürürmüşdür. Vəhdəti-şühud vəhdəti-vücutun “Haqdan başqa varlıq yoxdur” fikrini, “aləmdə gözün gördüyü bütün varlıqlar Haqqın təcəllisidir” fikri ilə əvəz edən təlimdir. Amma, fəlsəfi cəhətdən yanaşdıqda vəhdəti-vücut vəhdəti-şühuddan fərqli də deyil. Bu məsələyə diqqət yetirən tanınmış islam mühəddisi (hədis elmini bilən) Şah Vəliullah Dehləvi (1703-1762) də yazır ki, hər iki təlimdəki bənzətmə və məcazları bir kənara qoyduqda, onlar mahiyyətcə tam olaraq eyniyyət təşkil edir (4, s.181). Qeyd edək ki, hindistanlı sufi şeyxi Ş.V.Dehləvi vəhdəti-vücut təliminin tərəfdarlarındanır. O, həm də, Ə.Sirhindinin vəhdəti-vücutu təhrifli izah etməsi ilə də razılaşırdı. Beləliklə, uzun zaman vəhdəti-vücutda yersiz calağ edilən vücutiyyə, təqib olunan sufilərin özləri tərəfindən heç bir zaman qəbul olunmurdu. Məsələn, vəhdəti-vücut təliminin ən tanınmış nümayəndələrindən biri olan Əbdülqani Nəblusi (1641-1731) də kəkin şəkildə vəhdəti-vücutun “vücutiyyə firqəsi” adlandırılmasına qarşı çıxırdı (21, s.76-77). Ariflərinin bu qiyamlarına baxmayaraq olduqca uzunömürlü ittiham kimi tarixin yaddaşına keçən vücutiyyə, vəhdəti-vücutun “vücut”unu, vəhdəti-mövcudun (panteizm) “mövcud”u hesab edərək bu günədək izləməkdədir.

¹ Tanrının aləmə və ya ruh şəklində insana daxil olması.

² Xaliq ilə xəlqin birliyi, birləşərək tək olması, təklənməsi.

Bütün bunlara baxmayaraq vəhdəti-vücut firqəsinin verdiyi çoxsaylı günahsız qurbanlar hədəf də getmədi. Bütün bu itgi və təlafatlar XVI əsrin əvvəllərindən başlayaraq xeyli dərəcədə səngidi. Bu əsrdə ortodoksal (sabit, ardıcıl olan) islam vəhdəti-vücut ilə sülh bağladı. İslamın müqəddəs torpaqlarına (1517-ci ildə osmanlıların məmlüklər üzərində qələbə çalaraq Hicaz bölgəsini ələ keçirmələrini nəzərdə tuturuq) sahib çıxan Osmanlı hünkarı I Səlimin (1470-1520) söyləri nəticəsində vəhdəti-vücut böyük islam məkanının geniş bir qisminə tam bəraət qazandı. Sultanın göstərişi ilə 1165-ci ildə Əndəlüsdə (İspaniyanın indiki Mursiya şəhərində) doğulub, Suriyanın Dəməşq şəhərində vəfat etmiş sufi şeyxi İbn Ərəbinin (1165-1240) qəbri üzərində də möhtəşəm türbə də ucaldıldı. Xəlifənin (məmlüklər üzərində qələbə ilə xəlifəlik də Osmalı hökmdarlarına keçdi) fətvası ilə İbn Ərəbinin təlimi də islam aləmində rəsmiləşdi (3, s.15). Xəlifələrin başladığı bu işi növbəti əsrlərdən alimlər də davam etdirdi. Belə ki, XVII əsrdə Mədinə şəhərinin tanınmış üləması İbrahim əl-Şəhrizari (1616-1690) vəhdəti-vücutu Quran əsasında da şərh etməyə cəht göstərdi (15, s.35). İslam ilə vəhdəti-vücut təlimi arasında əldə olunan bu barışıq Osmanlı imperatorluğunun son günlərində də davam etdi. Bütün bunların nəticəsində islamda Şeyx əl-Əkfər (ən kafir şeyx) adını qazanmış İbn Ərəbi, artıq Şeyx əl-Əkbər (ən böyük şeyx) kimi tanınmağa başladı. Sonuncu addan törəyən əkbərlik təlimi isə Osmanlıda vüsət aldı. Eyni zamanda, osmanlıların Məqrib ölkələrini fəth etməsi əkbərlik təliminin bu ərazilərdə də geniş yayılmasına güclü təkan verdi. Növbəti əsrlərdə bu ideyalar Məqribdən Qərbə (Avropa) də yol tapdı. Qərbin əkbərlik təlimi ilə ilk (*tarixi qaynaqlara əsasən ilk məlum olan-Z.R.*) tanışlığının əsasını isə məşhur əkbəri şeyxi Cəzayiri qoydu (27, s.152-153). Qeyd edək ki, Əlcəzairin fransızlar tərəfindən işğalına qarşı üsyan qaldıran əkbəri şeyxi Əbdülqadir Cəzayiri (1808-1883) bir müddət Fransada həbs həyatı yaşamış, fransız imperatoru III Napoleon (1808-1873) tərəfindən böyük hörmət qazınaraq azadlığa buraxılmışdır. Dəməşqdə vəfat edən Ə.Cəzayiri İbn Ərəbinin qəbri yanında dəfn edilmişdir.

Vəhdəti-vücut təliminin formalaşmasında Mühyiddin ibn Ərəbinin (1165-1240) rolu. Ümumi şəkildə vəhdəti-vücutun bir çox ideyalarına İbn Ərəbidən öncə də müxtəlif sufi mütəfəkkirlərində bu və ya digər dərəcədə rast gəlinə də, bu təlimin fəlsəfi özüllər üzərində əsaslı inkişafı şübhəsiz ki, İbn Ərəbinin adı ilə bağlıdır (aşağıda bu məsələyə yenidən qayıdacağıq). Düzdür, İbn Ərəbi vəhdəti-vücut terminindən heç vaxt istifadə etməmişdir. Ümumiyyətlə, bu terminin mənşəyi və kim tərəfindən ilk olaraq işlədilməsi ətrafındakı mübahisələr də səngimdir. Məsələn, H.Ərdəm hesab edir ki, bu terminə ilk istifadə edən Sədrəddin Konəvi (1210-1274) və İbn Səbindir (1219-1270) (8, s.38-39). Qərbdə İbn Ərəbinin ən tanınmış tədqiqatçılarından olan U.Çittik (William Chittick) isə hesab edir ki, vəhdəti-vücut termini ilk istifadə edən S.Konəvi ilə yanaşı, həm də Sadəddin Fərqanidir (ö. 1296) (5, s.178-179). S.Taci-Fəruhiyə (Suha Taji-Farouki) görə isə, vəhdəti-vücut kəlməsi İbn Təymiyənin Böyük Şeyxi tənqid etdiyi zaman meydana gələrək, islam dünyasına biddətçi bir təlim kimi tanındılmışdır (25, s.16). Amma, İbn Ərəbi vəhdəti-vücut terminindən istifadə etmədiyi halda belə, öz zəngin yaradıcılığında təsəvvüfün vəhdət

məsələlərinə digər mütəəffiflər ilə müqayisə olunmaz dərəcədə çox müraciət edərək, müxtəlif fəlsəfi məsələləri vəhdəti-vücut əsasında ardıcıl bir şəkildə izah etmişdir. Qeyd edək ki, Böyük Şeyxin böyük irsi də islam aləmində öz geniş miqyasına görə seçilməkdədir. İbn Ərəbinin nəhəng irsi barədə ətraflı məlumat (700 səhifəlik bir əsərdə) verən Osman Yəhya, Şeyxin böyük və kiçik həcimli olmaqla 800-dən artıq əsərinin olduğunu qeyd edir (28, s.73). Məcid Fəxri isə, İbn Ərəbinin bu əsərlərindən 400-ünün günümüzədək gəlib çatmasını xüsusi olaraq vurğulayır (9, s.258).

Eləcə də, İbn Ərəbi bir-neçə əsr öncə yaşamış bir çox məşhur sufilərin də vəhdət məsələləri ilə bağlı əsas ideyalarını öz müxtəlif əsərlərində bir yerə toplamaqla, sufizmi daha geniş bir şəkildə işıqlandırmışdır. Onunla sufizm bir çox islami və qeyri-islami təlimləri də özündə birləşdirərək hərtərəfli olaraq inkişaf etmişdir. Bu vəhdətdə sufizm yeni, ideyalarla da zənginləşmişdir. İbn Ərəbi ilə vəhdəti-vücut mükəmməl təlim şəkli almaqla, həm də əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq praktik yaşantılar, alovlu nitqlər, bədahətən söylənilən bəlağətli ifadələrdən birdəfəlik yazı formasına da keçmişdir. Bu cəhətləri nəzərə alan Ə.Əfifi³ də hesab edir ki, İbn Ərəbidən öncə vəhdəti-vücut sistemi islamda kamil formada mövcud deyildi (1, s.47). S.Akkaç (Samer Akkach) da düşünür ki, vəhdəti-vücut ideyası İbn Ərəbini qabaqlasa da, bu konsepsiyanın əsaslı dünyagörüşü kimi inkişafı sözsüz ki onun adı ilə bağlıdır (3, s.89). İbn Ərəbi ilə yeni məcraya daxil olan sufizm nizamlı bir şəkildə inkişaf etməklə təlim kimi daha da sistemləşdi. Ə.Dəmirli də hesab edir ki, İbn Ərəbi və onun davamçılarının fəaliyyətləri ilə təsəvvüf nəzəri bir dil qazanmaqla da sistemli forma aldı (7, s.73). İbn Ərəbinin yazılı irsində istər Şərq, istərsə də Qərb fəlsəfi ənənələri də bir-birinə qovuşdu. Bunun nəticəsində Ə.Qaramustafanın vurğuladığı kimi, İbn Ərəbi sufilik nəzəriyyəsini də fəlsəfi ənənələr ilə zənginləşdirmiş oldu (17, s.29). Fəlsəfi ideyalarla zənginləşən sufizm İbn Ərəbidən sonrakı dövrlərdə də artıq sırf dini-mistik təlimdən daha çox əsaslı bir fəlsəfə kimi yeni inkişaf yolu götürdü. Bu cəhətdən R.Okudan da qeyd edir ki, İbn Ərəbi ilə ümumilikdə təsəvvüf də əsaslı fəlsəfi sistemlilik qazanmağa başladı (22, s.85).⁴

Vəhdəti-vücutun “odur, o deyil” prinsipi. Varlığın vahidliyi və yaxud birliyi kimi tərcümə olunan vəhdəti-vücuta görə, vahid varlıq və varlığa sahib yeganə vücut Tanrıdır. Aləm bu tək varlığın görüntülər məkanı, aləmdəki bütün mövcudluqlar isə bu vahidin sonsuz təzahürləridir. Varlıq vahid olduğundan saysız təzahürlərin mahiyyətlərindəki həqiqət, yəni, onların mövcudluq əsasları da vahiddir. Deməli, Tanrı yoxluğu öz təcəllisində aşkar edən bir, yoxluqdan aşkar olunan aləm (yoxluqdan aləmə çevrilən aləm) isə, təcəllidə Tanrının görüntüsü olan çoxluqdur. Belədə, yoxluq olan aləmdə varlıq kimi Tanrıdan başqa heç nə yoxdur. Yəni, varlıq aləmin özünə aid olmadığından, aləmin əsli yoxluq qalmaqla onun cəmi görüntüsü Tanrıdır. Deməli,

³ İlk dəfə İbn Ərəbinin irsini fəlsəfi aspektdən şərh edən Əbüləla Əfifi (1897-1966) olmuşdur. Əfifiyə görə, İbn Ərəbinin təlimi qəti olaraq fəlsəfədir (2, s.117).

⁴ Böyük Şeyxin filosof kimi qəbul olunması məsələsi də olduqca mübahisəlidir. İbn Ərəbi irsinin tanınmış tədqiqatçılarından olan R.Landau (20, s.22) və M.Şodkeviç (6, s.5) isə, ümumiyyətlə hesab edirlər ki, İbn Ərəbi filosof deyil.

vəhdəti-vücut varlıqların yox, varlığın birliyi haqqında təlimdir. *Vəhdəti-vücut yoxluqda da varlıq olan Tanrı haqqında elmdir. Vəhdəti-vücut vücutun varlıq kimi vəhdətindən bəhs edən fəlsəfədir.*

İbn Ərəbi “Fütuhətül-Məkkiyyə” (Məkkə fəthləri) adlı irihəcmli əsərində filosof və sufilərin baxışlarını müqayisə edərək yazır ki, hər şeydə ona aid və onun vahid olduğunu göstərən bir ayət olduğu kimi, hər şeydə ona aid və onun eyni olduğunu göstərən bir ayət də vardır (13, s.328). Bütövlükdə sufizmin, eləcə də, vəhdəti-vücutun ensiklopediyası sayılan bu əsərin öz zəncirvari məntiqinə görə, “Tanrının hər şeydə olması” və “hər şeyin Tanrı olması” fikirləri də, əlaqəli şəkildə vəhdətdədir. Belə ki, vəhdəti-vücutda varlıq vahid olaraq yoxluğun da gerçək (gerçəklik) mahiyyəti olduğundan, vəhdəti-vücut həm də, tək mahiyyət haqqında olan fəlsəfi təlimdir. Mahiyyətin vahidliyi ilə təlimin bu iki ifadədəsindəki məntiq də birdir. Yəni, vəhdəti-vücut vəhdəti mövcud (vücudiyyə) olmasa da, *vəhdəti-vücutda vücut həm də mövcudda mövcuddur.* Sufizmin məşhur ifadəsi ilə: “Tanrı həm odur (yəni, aləm), həm də o deyil”. Belədə, məntiqi (vəhdəti-vücut təlimi bəlli bir fəlsəfi məntiq üzərində qurulmasa da) olaraq vəhdəti-vücutun vücut və mövcud bölgüsü varlığın vahidliyi prinsipinə zidd də deyil. Yəni, *vəhdəti-vücutda vahid yoxluqda da vahid olduqda vahiddir.* Bu isə öz növbəsində, elə yoxluğun inkarı da deyil. Fikirimizcə, vəhdəti-vücut fəlsəfəsini şiddətli təqiblər ilə üz bəz qoyan ən əsas məqam da, bu təlimdə bütün digər fəlsəfi sistemlərdən fərqli məntiq əsasında qurulan varlıq (var kimi var olan) və mövcudluq (yox kimi var olan) bölgüsüdür.

Müstəqil ikiliyi (təsniyə) inkar edən müsəlman Şərqi bu vəhdət təlimində varlıq yoxluq ilə toplanmır, yoxluqda mövcudluqlar (onları yoxluqdan varlığa çıxarmaq və ya onlarda əks olunmaqla) və ya cəmi mövcudluqlar ilə də aləm kimi görünür. Mövcudluqları aləmdən çıxıldıqda (məntiqi olaraq) isə, yenə yoxluq qalır. Deməli, varlığın vahidliyi prinsipi kimi vəhdəti-vücut cəmlənmə qanunlarına tabe olmadığından, nəticədə ondan ikinin hasil olması da mümkünsüzləşir. Amma, bu sirli riyazi hesab qaydaları gözün görmə və əqlin isə dərk etmə imkanları üçün cəbridir. Eləcə də, varlığın təcəllidə verilən varlıqdan (ələmət kimi varlıq) başqa, xalis varlıq (Tanrının özü) kimi bilinməsi də vəhdəti-vücut fəlsəfəsi tərəfindən bütün hallarda birmənalı olaraq inkar edilir ki, belədə varlıq aləm kimi bilinir (bu məsələyə bir qədər sonra qayıdacağıq). Vəhdəti-vücut varlığın əslinin bilinməz olması haqqında da təlimdir. *Vəhdəti-vücut varlığın yoxluğu inkar edərək, aləmin varlıq ilə təsdiqidir.* Nizamlı şəkildə, təsdiq və inkar ahəngində (vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin əsaslandığı yeganə özünəməxsus ardıcıl məntiq də budur) həll olunan vəhdəti-vücutun əbədi vahidlik prinsipi, varlıqdan kənar varlığın inkarı (əql üçün olan inkarı nəzərdə tuturuq, çünki, vəhdəti-vücutda varlıqdan kənar da varlıq vardır), yoxluqda isə varlığın təsdiqi ilə qətiləşir. Belədə, vəhdəti-vücutun çağırışı “Tanrını aləm ilə birləşdirmək” deyil. Onun əsas ideyası, aləmdəki hər bir mövcudun surətində Tanrını görmək, bu mövcudların əslində yoxluqda olduğunu dərk edərək, onlardakı vahid həqiqət olan varlığı-Tanrını seyr etməkdir. Qərbin vəhdəti-vücut aşıqlərindən olan İ.N.Əhməd doğru olaraq hesab edir ki, İbn Ərəbidə sual Tanrı ilə “bir olmaq” kimi yox, Tanrının

bir olması kimi qoyulur (23, s.175). Fikirimizcə, bu mücərrəd vəhdəti dərk etmək, ancaq əqli bir qədər fərqli kökləmək ilə mümkündür. Çünki, əqlin məntiq simləri, ancaq səslənən müəyyən “zil avazları” eşitməyərək və eləcə də onlara qulaq vermədən bu həzin musiqini sonadək tam dinləyə bilər. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücudu yalnız rəşadət məntiqi ilə izləməkdənsə, onun öz fərqli, amma, bu təlimin daxilində özünəxas ümumi nizamlı məntiqə qulaq asmaq daha məqsəduyğundur.

Vəhdəti-vücudun vahidi çoxalmayan, artmayan tək həqiqətdir. Bu həqiqət kəsrətin görüntülərdə fərq etdiyini mahiyyətlərdə cəm edəndir. Belədə, vəhdəti-vücud kəsrətdə vəhdətdir, kəsrətin də *vahiddən və vahid olmasına* sübutdur. Vəhdəti-vücudun tanınmış simalarından olan Azərbaycan filosofu Mahmud Şəbüstərinin də “Gülşəni-Raz” (Sirlər bağçası) əsərində vurğuladığı kimi, vəhdəti aşkar edən də kəsrətdir (24, s.30). Yəni, kəsrət vəhdətin təcəllisinin nümayişidir. Varlıq vahid, mahiyyət tək, həqiqət bir, aləm yoxluq olduqda kəsrət vəhdətdir. Belədə, “aləmdə Haqqdır, aləm də Haqqdır” fikrləri doğrudur. Amma, bunun əksini, vəhdət kəsrətdir, varlıq yoxluqdur, “Tanrı aləmdir” demək yalnızdır. Deməli, vəhdəti-vücudda kəsrət vəhdət adlı vahid həqiqətin davamıdır, ondandır. Vəhdəti-vücudda vəhdət elə kəsrətdədir, kəsrət vəhdətdən ayrı deyil, onun bir hissəsidir. Çünki, vəhdətin bilinməsi kəsrətdə və kəsrət ilə mümkündür.

Digər tərəfdən, vəhdəti-vücudda vahidin təzahür məkanına çevrilmək ilə, görüntü şəkli alaraq gerçəkləşən kəsrətin, vəhdətdən fərqli olması da labüddür. Çünki, görüntü varlıq və yoxluq arası ayırıcı təbəqədir. Görüntü nə tam varlıq, nə də tam yoxluqdur. Ona görə də, “Odur, o deyil”. Görüntülərdə isə, yoxluq *öz yoxluğunu itirmək ilə kəsrət varlığını, aləmi qazanır*. Aləm öz varlığı olan yoxluğunu *varlığın görüntü varlığı* ilə dolduraraq gerçəkləşdiyi üçün vəhdəti-vücudda varlıq yoxluğa məzc (qarışmaq, qatmaq) olmur. Bu cəhətdən, İbn Ərəbi “Füsüsül-Hikəm” (Hikmətlərin əsas mənalari, inciləri) adlı məşhur əsərində yazır ki, Haqq göründükdə xalq onda gizlənilir. Görünən xalq olduqda isə, gizlənen Haqq olur (11, s.80). Yəni, görüntü bir mərtəbə (məntiqi olaraq gerçək) kimi, həm də ayırıcı təbəqə olduğundan, o, varlığı da yoxluqdan ayırır, var və “yox” (yox kəlməsi vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə uyğun deyil) olanları ancaq görüntülərdə qovuşdurur. Belədə isə, Haqq və xalq, hər ikisi *gizləndikdə aşkar olur*. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücudun əsas ideyası, varlığın, eləcə də yoxluğun mütləq gizliliyi və gizlilik ilə nisbi aşkarlanmasıdır. Çünki, vəhdəti-vücudda gizlənmək ortaya çıxmaqdan daha üstündür (13, s.202). Belədə isə, “hər şey odur”, “hər şeydə odur” deyimləri məntiqi olaraq vəhdəti-vücud təlimi daxilində qəti şəkildə doğrudur. Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin bu kimi təhlükəli səslənən çağırışları, *bu təlimindən kənarında aksomlar yox, bu təlim daxilində postulatlardır*. Qeyd etdiyimiz formada aksiomlar kimi baxıldıqda vəhdəti-vücud elə vücudiyədir. İbn Ərəbidən sonra vəhdəti-vücud təliminin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Davud Kayserinin (1262-1350), “Allah varlıq olduğu üçün mövcuddur, izafi varlıq (*aləm nəzərdə tutulur-Z.R.*) isə mövcud olmadığı üçün vardır” (18, s.56). S.Qeybinin, “sənə aləm görünən həqiqətdə bir olan Allahdır” (19, s.348). İsmayıl Gələnbəvinin (1730-1791) “vəhdəti-vücuddan varlıq kimi var olmağa layiq tək bir mövcud vardır ki, o da

Allahdır mənası çıxarılmalıdır” (22, s.64). Ya da ki, vəhdət ariflərindən olan Köstəncəli Şeyxi Süleymanın (1750-1820) “aləm Haqqın varlığının əlamətidir” (26, s.131) ifadələrindəki fikirlər vəhdəti-vücut fəlsəfəsi daxilində qavranılıqda küfr yox, həqiqətin həqiqətidir. Belədə, “vücut mövcud ilə eynidir” demək mümkündür. Vəhdəti-vücutda varlıq *varlıqlıq* əlamətlərini yoxluğa təcəllilərdə *ötürərək*, aləmdən kənar qüvvə kimi qaldıqca, yoxluq təcəllidə mövcudluq qazanıb aləmə çevrildiyindən, mövcudluq varlığın əksidir, “odur”. Belədə vəhdəti-vücut, varlığın özündə (Tanrı), varlığın yoxluğda (təcəlli) və yoxluğun da özündəki (aləm) əhədiyyət prinsipidir. Ə.Əfifi də hesab edir ki, öz varlığının əslində Haqqın varlığı olduğunu qəbul etmədən, sənin və onun varlıqları kimi ayırsan, əhədiyyət ortadan qalxar (1, s.180). Deməli, vəhdəti-vücutun əhədiyyət prinsipi “o, mən və ya qeyri” qəlibinə ziddir. Ancaq “o” olan vəhdəti-vücutda “o” yoxdursa, “mən” də yoxdur. O, məndə yox, o, sirr kimi təcəllilərdə məndədir. *Bu cəhətdən vəhdəti-vücut, O üzərində qurulan fəlsəfi təlimdir.*

Vəhdəti-vücut təlimində Tanrı problemi. Vəhdəti-vücutun vahid varlığı olan Tanrı, bu təlimin “odur, o deyil” başlıca müddəasına görə həm, aləmi-əcsamda (cisimlər aləmi) təcəlli edərək görüntülərdə əks olunan, “görüntülərin gerçək mahiyyətlərini yox” edərək aləmin həm görüntüsü, həm də əsli olan qüvvədir. Yəni, vəhdəti-vücutun Tanrısı bir tərəfdən əbədi “gizli xəzinə”, digər tərəfdən isə, təcəlli edərək aləmə enən, amma, aləmdə olmayan vahiddir. Belə ki, vəhdəti-vücutun “o deyil” bucağından Tanrının əsli olan mənası (sufizmdə, eləcə də vəhdəti-vücut təlimində “məna” Tanrının batin tərəfini ifadə etmək üçün istifadə olunan termindir) aləmdən münəzzəhdir. Məna qeybdə olan bilinməz qüvvədir. Bu bilinməz məna xaliqin mahiyyəti və ya zatıdır. Vəhdəti-vücutda görə, Tanrının vahid mənasını yoxluğa aid keyfiyyətlər və ya aləmin xassə və xüsusiyyətləri ilə anlamaq mümkünsüzdür. Bu mənada İbn Ərəbi də yazır ki, Haqqın zati mümkünlərin hər hansı bir xüsusiyyətləri ilə ifadə oluna bilməz (13, s.326). Digər tərəfdən isə, bu gizli və sirli mənanın təcəlli edən, görüntülərdə əks olunan və kəsrəti törədən ikinci tərəfi, “odur” halı olan surəti (sufizmdə “surət” Tanrının təcəlli edən zahir tərəfidir) də mövcudlarda mövcuddur. Vəhdəti-vücutda məna və surət Tanrının vəhdətini pozmadan, *vəhdətdə də onun ikili izahı* üçün seçilmiş bənzərsiz bir fəlsəfi modeldir. M.Şəbüstəri də “Gülşəni-Raz”da yazır ki:

Hər nəyi görsən, bil, budur zərurət,
İki aləm var: məna və surət (24, s.74).

Deməli, *vəhdəti-vücut məna və surət “ikilisinə” əsaslanan fəlsəfi təlimdir.* Amma, vəhdəti-vücut fəlsəfəsi bu “iki aləmdən” ancaq birinin ətrafında dönüb durur ki, bu da Tanrının surət tərəfidir. *Vəhdəti-vücut surət qismində olan Tanrı haqqında elmdir.* Tanrının məna tərəfi sufilərin bu vəhdət fəlsəfəsində məhrəmdir, açılmaz və bilinməz sirrdir. Deməli, vəhdəti-vücutun sualı qətiyyəni Tanrının zati da deyil. *Vəhdəti-vücut əbədi transsendent olan Tanrının yalnız “immanent” tərəfi haqqında fəlsəfi təlimdir.* İbn Ərəbi də yazır ki, Tanrının varlığı mahiyyətinin də eynidir (12, s.122). Tanrının zati həm də vahid həqiqətdir (11, s.74). Vəhdəti-vücutda Haqqın zatının təcəllilərdə iştirakı, təzahürlərdə bilinməsi qeyri-mümkündür. Yəni, birbaşa

iştirak etməsə də, bütün təcəllilərin vahid mənbəyi (surətin əsası mənasında) olan Tanrının zəti özündə varlıqdır, qeybdə həqiqətdir. Əgər, zat Tanrı adlı nəhəng bir həqiqətin mərkəzi nöqtəsi, daxili nüvəsidirsə, surət, bu yanar nüvədən çıxan saysız-hesabsız bərq vuran şüaların cəmidir. Vəhdəti-vücutda Tanrının zəti qeybdə olan sirrli həqiqətini, varlığı lütfünü ancaq öz surətinin görüntüləri vasitəsi ilə kənar da agah edir, bu sirri özündə sirrli saxlamaq şərti ilə yoxluğa da ötürür. Vahid nöqtə öz surətini-yanar nüvənin hərərəti ilə yoxluğa yönəldərkən öz qeyb dairəsini tərək etmir. Közərmiş nüvənin istisi şüaların mahiyyətlərində-hərərətlərində qalmaqda davam etsə də, şüaların qaynar nöqtədən uzaqlaşması ilə hərərətin közərən sirri də azalır. Bu hərərət də öz növbəsində donmuş yoxluğa soyuyaraq daxil olur. Nüvədən yoxluğa qədər olan uzun “məsafə”də nüvənin sirri hərərətin azalması ilə daha da artır. *Vəhdəti-vücutda Tanrı aləmdə bilavasitə yox, bilavasitə təcəlli edərək görünür.* Əgər, köz bütün odu-alovu ilə, yerə enərsə, varlığın varlığı (zat), yoxluğunsə həm yoxluğu (aləmin zəti), həm də varlığı (aləm) itmiş, yanıb kül olmuş olar. Tanrı da aləmdə “əriyər”. Yəni, vəhdəti-vücutda Tanrının bilinməz qalması, bu təlimin növbəti bəndlərinin qurulması üçün ən vacib şərtidir. *Vəhdəti-vücut vücutdiyyəni məntiqi olaraq da inkar edən təlimdir. Vəhdəti-vücutda surət adlı dərin uçurum vücutu yoxluqdan təcrid edən təbəqədir.* Deməli, vəhdəti-vücutda, Tanrının zəti surətin-təcəllinin arxasında daima gizlidir. Surət də zatın izharını (aşkar olunub meydana çıxma) mümkünsüz edən arakəsmədir. Bu gizlilikdən Tanrının zəti “korluq”dur. Vəhdəti-vücutun açar terminlərindən olan korluq (əma) həqiqətin görünməməsinə işarədir. Korluq sirrli olan məna ilə eynianlamalıdır, zəti inkar etmədən, bilinməz kimi təsdiq edən bir ifadədir. Digər tərəfdən, vəhdəti-vücut arifləri Tanrının bilinməz zətini izah edərkən tez-tez “toxum və ağac” bənzətməsinə müraciət edirdilər. Toxum (məna) ağacın (aləm) meydana gəlməsi ilə, köklərdə (surət) bilinməz olsa da, ağacın varlığında bir mahiyyət kimi əbədi olaraq qalmaqda da davam edir. Toxum qollu-budağlı ağaclar kimi bitib, yoxluğu aləm adlı meşəlik ilə örtür, varlıq toxumdan yarpağadək aləmə yayılır. Bu bənzətmə vücutdiyyə təəsürüti yaratsa da, “o deyil” prinsipi əsasında (məntiqi olaraq, artıq qeybə çəkilməmiş toxum birbaşa ağacda deyil onun izi ağacdadır, elə ağacdır) ağacın kəsilərək meşənin yenidən yoxluq elan edilməsi (təkrarlanan təsdiq-inkar ikilisi) ilə vəhdəti-vücutda çevrilir.

Vəhdəti-vücutda məna öz surətini aləmə təcəllilərdə açıır. Surətin təcəllisi ilə məzhərlər həqiqət qazanır, yoxluq qazanılan görüntülər ilə aləmə çevrilir. Sonsuz əsmalar (isimlər), ilahi əlamət və sifətlər aləmə yayılmaqla müxtəlif formalarda əks olunur-ülhiyyəti (ilahi ad və sifətlərin bütün toplusu) gerçəkləşdirir. İbn Ərəbi “Füsüsül-Hikəm”də yazır ki, Tanrı surəti ilə aləmi var edəndir (11, s.31). Çünki, Tanrı həqiqəti etibarlı ilə tək olsa da, isimləri etibarlı ilə çoxdur (11, s.184). Vahidin vahid kimi bilinməsi mümkün olmadığından, vahid öz surətinin sonsuz təcəlliləri vasitəsi ilə aləmdə “çoxalır”, aləmi vahid nurla müxtəlif rənglərə boyayır. Bir sonsuz isimləri (vəhdəti-vücutda isim və sifətlər ilahi əlamətləri ifadə etmək baxımından eynianlamalıdır) ilə təcəlli etsə də, bu təcəllilərdə *toplanmayan və bölünməyən birin nəliyi və necəliyi* heç vaxt zahir olmur. Qeyd etməz lazımdır ki, bu “ikili” bölgüyə baxmayaraq, vəhdəti-vücutda zat-məna və

ülhiyyət-surət Tanrının *müstəqil və fərqli* hissələri də deyil. Eyni həqiqətin gizli və aşkar tərəfləridir ki, onları iki varlıq kimi ayırmaq yalnızlıqdır, günahdır. Hətta, cəht etdikdə belə mümkünsüzdür (vəhdəti-vücutun aksiom olan vahidlik prinsipinin buna yol verməməsini nəzərdə tuturuq). Belədə, Tanrının surəti öz gizli zatından qaynaqlanaraq bilinsə də, Ə.Nəblusunin qeyd etdiyi kimi sifətlər zatın nə eynisi nə də qeyrisidir (21, s.33). Yenə də “Odur o deyil”. *Vəhdəti-vücutda surət vahidin özü yox, izidir. Vəhdəti-vücutda surət mənanın açarı yox, onun kilitidir.* Bir istiqamətli olan bu təlimdə üluhiyyətdən zata keçid yoxdur. Sufilərin bu vəhdət təlimində zatın həqiqəti öz parlaq nurundan görünməz olan günəşdir. Mahiyyəti bilinməz bu günəş, sonsuz şüaları-ülhiyyəti ilə yoxluğa varlıq verən, aləm ilə öz bağları vasitəsi ilə əlaqə quran “göy cismidir”. Belədə, vəhdəti-vücutda Tanrı varlıq sirrini yoxluqda əlaqələr ilə açır, *ilahilik aləm ilə əlaqələnir.* Bu mənada İbn Ərəbi də Tanrının üluhiyyətini hökmlər, nisbətlər və izafətlər kimi izah edirdi (12, s.106). Deməli, vəhdət fəlsəfəsinin tələblərinə görə, “aləm Tanrıdır” yox, *Tanrı üluhiyyət rəqiqələri və bağları ilə aləm ilə irtibatdadır.* “Aləm varlıqdır” yox, *aləm əlaqələr ilə və əlaqələrdə aşkar olunan yoxluqdur.* “Tanrı hər şeydir” yox, *Tanrı hər şeydə varlıq kimi hər şeydir.* Yəni, Tanrı vahid kimi gizli və aşkardır. İbn Ərəbi “Füsusül-Hikəm”də yazır ki, Tanrı həm zahir, həm də batındır (11, s.228). Belədə, hər iki tərəfdə ancaq Tanrı vardır. Tanrıdan başqa da heç nə yoxdur. Hər şey odur. Çünki, varlıqda və yoxluqda varlıq vahiddir, aləmdə bu varlıq varlığın öz görüntüsüdür. Mahiyyəticə gizli, surəticə aşkar olan bu həqiqət isə vəhdəti-vücutdur. Fikirimizcə, batin və zahir “ikiliyi” (bu ikilik də şərtidir) də vəhdəti-vücutun vahidlik prinsipini, elə *vahidlik çərçivəsində və vəhdəti pozmadan* həll etmək üçün seçilmiş ən universal fəlsəfi formadır. Bu forma isə, ancaq Tanrının tək varlıq elan edilməsi ilə mümkün olur. Paradoksal görünsə də, vəhdəti vücut $1+1=2$, yox, $2=1$ modelinə uyğundur. Bu model toplama yox, fərqli bərabərlik olduğundan, vahidlik, yəni, nəticə vahid olmadan vəhdət də yoxdur. Vəhdəti-vücutda bir mahiyyətdə bir qalmaqla, şərti olaraq ikiye ayırır. Belədə, *vəhdəti-vücut sirrin sir və sirrin aşkar dialektikası üzərində qurulan fəlsəfəsi təlimdir.* Bu cəhətdən M.Şəbüstəri də yazır ki, Haqqın nurundan olan cümlə cahanda, Haqq özü həm peyda (*zahir-Z.R.*), həm də pünhandır (*batin-Z.R.*) (24, s.27). Deməli, vəhdəti-vücut fəlsəfəsində hər şey zahir olan surətin görüntüsüdür. Görüntü surətsiz yoxluqdur. Yoxluğa nəzərən isə, *Tanrı hər şeydir, hər şeydədir və heç bir yerdədir* ifadələri daha uyğundur. Belədə görüntüyə nəzərən, Əhməd Əvni Konukun (1873-1938) ifadəsi ilə “əşyanın qəyyumu olan Tanrı” da (14, s.392), “odur o deyil”. Deməli, vəhdəti-vücutda üluhiyyət vəhdətə xələl gətirmədən kəsrəti də izah edib, vəhdət ilə kəsrət arası məntiqi bağ qurmaq üçün də ən əsas və başlıca keçidir. *Vəhdəti-vücut birbaşa üluhiyyət haqqında təlimdir. Vəhdəti-vücut üluhiyyət keçidində mümkün olan həqiqətdir.*

Amma, bütün isimlər eyni nöqtədən çıxaraq, eyni bir birin həqiqətinin daşıyıcıları olmalarına baxmayaraq təcəllilərdə fərqli görüntülər yaradaraq, müxtəlif şəkillərdə təzahürlərdə artırlar, çoxalırlar. Mövcudlardakı *varlıqlıq* (bu ifadə ilə kəsrətdəki vəhdəti nəzərdə tuturuq) əlamətlərini sonsuz formalar ilə biruzə edirlər. İbn Ərəbi də yazır ki, bütün ilahi isimlər tək həqiqəti göstərsələr də, hər bir isim özülüyündə fərqlidir (11, s.197). Belədə, vəhdəti-vücutda əsmaların müxtəlifliyi, sifətlərin

sonsuzluğu və saysız ilahi əlamətlərin fərqliliyi biri ifadə edəcək *hər hansı bir* əlaməti də inkar edir. Yəni, məntiqi olaraq sonsuz fərqlilik sayılıb bitmədikcə, *bir* də sayılmır. Bu *bir* sayların (əsmalar) hamısının ilkində qalmaq şərti ilə, sayların geri sayılaraq birə gəlməsini də mümkünsüz edir. Sayların mahiyyətlərində sayılmaz bir kimi qalır. Əgər, biri digər bir say ifadə edərsə, onda bir zəruri şəkildə ikiləşər, bu ardıcılıqla sayılıb sonda tükənər. Deməli, vəhdəti-vücutda vahid-bir kimi Tanrı sayılaraq yox, sayların-ilahi atributların mahiyyətlərində də bir qismində qalmaqdadır. Vəhdəti-vücut təlimindəki bu incə məqamları nəzərə aldıqda D.Kayserinin “Müqəddimələr” (əl-Müqəddimət) əsərində, “bir olanın həqiqətində çoxalma yox, çoxluq vardır” (18, s.96) yazmasında ziddiyyət də yoxdur. *Vəhdəti-vücut sayılmayan bir və sayılanlardakı bir haqqında fəlsəfi təlimdir.*

Nəticə. Beləliklə, heç bir bəlli dini, mistik və fəlsəfi təlimin dar çərçivəsi və məhdud həşiyəsinə sığmayan vəhdəti-vücut; tam əsaslı olduğu halda, heç də ardıcıl olmayan *fəlsəfi sistemdir*. Özünəməxsus və təkrarolunmaz məntiqə əsaslanan *bənzərsiz fəlsəfədir*. Vəhdət və kəsərət üzərində qurulan *əbədlilik prinsipidir*. Əbədi varlıq və şərti yoxluğa əsaslanan *ziddiyyətsiz dialektikadır*. Bitmə və son kimi anlayışların anlamını bilməyən *kəsilməməzlik qanunudur*. Vahiddən danışan *monoteizmdir*. Vahidi mənə və surət kimi bölən *“politeizmdir”*. Tanrını göydə aləmi yerdə bilən *dini təlimdir*. Yoxluqda varlığın olmasını iddia edən *mistik təlimdir*. Təbiəti maddi kimi qəbul etməyən *qeyri-naturalistik təlimdir*. Cəm və fərqi yek edən *riyazi təlimdir*. Eyniyyəti və fərqliliyi eyni anda həm inkar həm də təsdiq edən *“təzadlı” təlimdir*. Zahiri əqlə qarşı çıxan *anti-rasional təlimdir*. Batini kəşfə əsaslanan *irrasional təlimdir*. Əqli qəlbə yerləşdirdikdən sonra *“rasional” təlimdir*. İnasni ancaq kamil insan kimi qəbul edən *seçici təlimdir*. Bütün bunların da yekununda sufizmin vəhdəti-vücut təlimi fəlsəfə tarixində ən *metafizik metafizikadır*.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Afifi E.A. Füsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likat ala Fususi'l-Hikem) / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: “İz Yayıncılık”, 2011, 512 s.
2. Afifi E.A. Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi. İstanbul: “Kırkambar Yayınları”, 1999, 253 s.
3. Akkach S. Abd al-Ghani al-Nabulusi Islam and the Enlightenment. Oxford: “Oneworld Publications”, 2007, 152 p.
4. Chaghatai M.I. Wahdat al-wujud and Wahdat al-shuhud: Some Observations (With Special Reference to Punjabi Poetry) // *Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being*. Lahore: “Multimedia Affairs”, 2013, pp. 178-196.
5. Chittick W.C. Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany: “State University of New York Press”, 1994, 208 p.
6. Chodkiewicz M. The Seal of the Saints Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, 192 p.

7. Demirli E. İbnü'l Arabi Metafiziği. İstanbul: "Sufi Kitap Yayınları", 2013, 421 s.
8. Erdem H. Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücuda. Ankara: "Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları", 1990, 126 s.
9. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. New York: "Columbia University Press", 2004, 430 p.
10. Faruqi B.A. The Mujaddid's Conception of Tawhid. Lahore: "Ripon Printing Press", 1940, 192 p.
11. İbn Arabi M. Fususu'l-Hikem / Çeviri ve şerh E.Demirli. İstanbul: "Kabalıcı Yayıncılık", 2013, 536 s.
12. İbn Arabi M. Fütuhət-ı Mekkiyye Cilt I / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: "Litera Yayıncılık", 2015, 487 s.
13. İbn Arabi M. Fütuhət-ı Mekkiyye Cilt II / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: "Litera Yayıncılık", 2014, 472 s.
14. İbn Arabi M. Tedbirat-ı İlahiyye / Tercüme ve şerhi. A.A.Konuk. İstanbul: "İz Yayıncılık", 2013, 574 s.
15. Ibn Arabi. A Prayer for Spiritual Elevation and Protection / Translator Taji-Farouki S. Oxford: "Anqa Publishing", 2006, 140 p.
16. Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Princeton: "University Press", 1967, 1547 p.
17. Karamustafa T.A. God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550. Salt Lake City: "University of Utah Press", 1994, 158 p.
18. Kayseri D. Vahdet-i Vücuda Felsefesi / Çevirmen M.Bayrakdar. İstanbul: "M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları", 2012, 357 s.
19. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: "Türk Tarih Kurumu Basımevi", 1976, 415 s.
20. Landau R. The Philosophy of Ibn Arabi. London: "Routledge", 2008, 126 p.
21. Nablusi A. Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücuda'nın Müdafaası / Çeviren E.Demirli. İstanbul: "İz Yayıncılık", 2009, 360 s.
22. Okudan R. Gelenbevi ve Vahdet-i Vücuda. Isparta: "Fakülte Kitabevi", 2006, 205 s.
23. Schuon F. Spiritual Perspectives and Human Facts: A New Translation with Selected Letters. Bloomington: "World Wisdom", 2007, 297 p.
24. Şəbüstəri Ş.M. Gülşəni-Raz, Şəmsəddin Məhəmməd Lahici. Şərhi-Gülşəni-Raz / Tərcüməçi N.Göyüşov. Bakı: "Adiloğlu", 2010, 408 s.
25. Taji-Farouki S. Beshara and Ibn Arabi A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World. Oxford: "Anqa Publishing", 2007, 480 p.
26. Vahdet-i Vücuda ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale. İstanbul: "Furkan Kitaplığı", 2006, 288 s.
27. Weismann I. Taste of Modernity: Sufism and Salafiyya in Late Ottoman Damascus. Leiden: "Brill", 2001, 343 p.
28. Yahya O. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. Damas: "Institut Français de Damas", 1964, 700 p.

XÜLASƏ

SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ VARLIQ PROBLEMI

Zaur Rəşidov

Vəhdəti-vücuda sufizmin əsasını təşkil edən ən başlıca təlimlərdəndir. Məlum olduğu kimi, vəhdəti-vücadun tam şəkildə formalaşmasınadək sufizm islam aləmində daha çox mistik yönümlü cərəyan kimi mövcud idi. XII əsrdə vəhdəti-vücad təliminin fəlsəfi cəhətdən sistemləşməsi ilə, sufizm də fəlsəfi forma aldı. Çünki, vəhdəti-vücadıda islam dinindən əlavə müxtəlif qədim fəlsəfi təlimlər (Antik fəlsəfənin) də ehtiva olunmaqdadır. Digər fəlsəfi təlimlərin də vəhdəti-vücadıda öz əksini tapması isə, sufizmi də böyük ölçüdə zənginləşdirdi. Amma, bu təsirlərə baxmayaraq vəhdəti-vücad ümumilikdə islamın övlətidir və əsasən islamdan qaynaqlanmaqdadır. Belə ki, Mühyiddin İbn Ərəbi, Mahmud Şəbüstəri, Əbdülqani Nəblusi kimi məşhur vəhdəti-vücadçuların əsərləri ilə yaxından tanış olduqda da, bu təlimdəki əsas problemlərinin sıx şəkildə məhz islam dini ilə bağlı olduğunu görmək mümkündür. Bu səbəbdən də, vəhdəti-vücadun fəlsəfəsini *sırf olaraq islam dininin kontekstində* dərk etmək vacibdir. Uzun müddət çoxsaylı Qərb şərqşünas və tərcüməçiləri xüsusi olaraq qeyd olunan bu mühakiməni nəzərə almamışdırlar. Bu səbəbdən də onlar çox zaman vəhdəti-vücad doktrinasını islam dininin kontekstindən tam olaraq kənar başa düşmüşdülər. Bir qisim tədqiqatçılar isə, vəhdəti-vücadı birbaşa Antik fəlsəfə ilə əlaqələndirərək onu qədim fəlsəfənin varisi elan etmişdir. Bu qəbildən olan, həmçinin birmənalı xarakteri ilə də səciyyəli elmi-fəlsəfi yanaşmalar da, öz növbəsində vəhdəti-vücadun şərhindəki təhriflərə gətirib çıxarmışdır. Belə təhriflərdən irəli gələrək, sufizmin çoxsaylı Qərb şərhçiləri vəhdəti-vücad təlimini panteizm kimi də başa düşmüşdür. Məqalədə vəhdəti-vücadun əsas suallarından olan varlıq və ya Tanrı problemi tədqiq edilir. Eləcə də, bu problem ilə sıx şəkildə bağlı olan digər mühüm məsələlər də araşdırılır.

SUMMARY

THE PROBLEM OF BEING IN THE SUFI DOCTRINE OF WAHDAT AL-WUJUD (THE UNITY OF BEING)

Zaur Rashidov

The doctrine of the unity of being forms the basis of Sufism or Islamic mysticism. As is known before the final formation the theory of the unity of being, Sufism existed just as a purely mystical movement in Islam. After systematization of this teaching in the XII century, Sufism has gained a philosophical form too. In addition to Islam, wahdat al-wujud has combine and merge together various philosophical teachings (Ancient philosophy), which in turn greatly enriched Sufism. But despite this relationship, wahdat al-wujud in general remains the brainchild of Islam. But if you learn more about the works and thoroughly detailed the main ideas of such Sufi thinkers as Muhyiddin ibn Arabi, Mahmoud Shabestari, Abd al-Ghani al-Nabulsi, one can be sure that all the main problems in this teaching are closely connected with this religion. Therefore, the philosophical doctrine of wahdat al-wujud *must be understood exclusively in the context of Islam*. For a long time, many Western orientalist and translators of the Sufi texts ignored the last judgment. They often understood the doctrine of the unity of being outside the context of Islam. And based on this, some researchers completely linked wahdat al-wujud with Ancient philosophy. Such scientific and philosophical approaches, moreover, having an unambiguous nature, led to certain misconceptions, and for this reason most Western interpreters of Sufism understood the philosophy of wahdat al-wujud as pantheism. This article discusses the main problem in the teaching of wahdat al-wujud, the problem of being or God. And also analyzes the basic principles of this teaching, which in turn are related to the problem of being or God.

РЕЗЮМЕ**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В СУФИЙСКОМ УЧЕНИИ
ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД (ЕДИНСТВА БЫТИЯ)***Заур Рашидов*

Доктрина единства бытия, составляет основу суфизма или исламского мистицизма. Как известно, до окончательного формирования теории единство бытия, суфизм существовал как чисто мистическое течение в исламе. В XII веке, после систематизации этого учения суфизм обрел философскую форму. Помимо ислама, в вахдат аль-вуджуд сочетается и сливается вместе, различные философские учения (Античная философия), которые в свою очередь в значительной мере обогатили суфизм. Но несмотря на это родство, вахдат аль-вуджуд в целом остается детищем ислама. Если подробно ознакомится с трудами таких суфийских мыслителей как, Мухйиддин ибн Араби, Махмуд Шабустари, Абд ал-Гани ан-Наблуси можно убедиться, что все главные проблемы в этом учение тесно связано именно с этой религией. Поэтому философское учение вахдат аль-вуджуд нужно понимать *исключительно в контексте ислама*. Долгое время, многие Западные востоковеды и переводчики суфийских текстов игнорировали последнее суждение. Они часто понимали доктрину единства бытия вне контекста ислама. Некоторые исследователи полностью связывали вахдат аль-вуджуд с Античной философией. Такие научно философские подходы, к тому же имеющие однозначный характер, привели к известным заблуждениям и по этой причине большинство западных интерпретаторов суфизма понимали философию вахдат аль-вуджуд как пантеизм. В статье обсуждается главная проблема в учение вахдат аль-вуджуд, проблема бытия или же, Бога. А также анализируется основные принципы учение, которые в свою очередь связаны с проблемой бытия или Бога.

Çара tövsiyə etdi: f.ü.f.d. A.Ş.Nəsənov