

UOT: 1 (091).

KBT: 87.3(4\8)

Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi çevrilişi

Ələddin Məlikov*

İbrahim Bağirov**

Abstrakt. Şərqi-İslam fəlsəfəsi tarixində müasir dövrümüzədək yaradıcılığı ilə seçilən, əhəmiyyətli və intellektual filosoflardan biri də Sədrəddin Şirazidir. Onun transendental fəlsəfəsi (hikmət-i mütəaliyə) yarandığı andan bu günədək təkamül tapmış və inkişaf etmişdir. Zamanının intellektual mənəvi mühitindən kifayət qədər fərqli bir formada təkamül edən səciyyəvi bir düşüncə sistemi inşa etməyə müvəffəq olan filosof özündən öncə yaşayıb yaratmış mütəfəkkirlərin ideya, nəzəriyyə, düşüncə və konsepsiyalarını dərinlən və dəqiq şəkildə analiz etmiş, öz fəlsəfəsində peripatetik, işraqi, irfani və teoloji cərəyanları birləşdirərək İslam fəlsəfi fikrində yeni bir cığır açıb onu zənginləşdirmişdir. S.Şirazinin İslam düşüncəsində gördüyü iş sadəcə onun bir-birlərini inkar edən düşüncə məktəblərini birləşdirməkdən ibarət olmamışdır. O həmçinin mövcud fəlsəfi problemlərə həll yolları təklif etmiş, yeni fikirlər səsləndirmiş, yeni nəzəriyyələr ortaya qoya bilməmişdir.

Bu araşdırma onun memarı olduğu fəlsəfi sistemin qəlbində yatan əsas iki nəzəriyyəsi olan “varlığın əsilliyi” (əsalətul-vucud) və “substansial hərəkət” (hərəkətul-covhəri) nəzəriyyələrini və insan nəfsinin ortaya çıxması ilə bağlı irəli sürdüyü, İslam fəlsəfəsində ruh-bədən probleminin həlli istiqamətində irəli sürülmüş ən unikal konsepsiya sayıla biləcək, “cismani hüdus, ruhani bəqa” (cismaniyyətul-hudus ruhaniyyətul-bəqa) tezisini ələ almaqdadır. Məqalədə Şirazinin qeyd edilən bu üç nəzəriyyəsinin mahiyyəti açıqlanaraq onların İslam fəlsəfi fikrində nə kimi bir çeviriliş olduğu vurğulanıb.

Açar sözlər: Sədrəddin Şirazi, İslam fəlsəfəsi, İsfəhan məktəbi, vücut, mahiyyət, substansial hərəkət, varlığın əsilliyi, nəfs

* AMEA, Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu; Bakı, Azərbaycan

E-mail: aladdin.malikov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

** AMEA Şərqişünaslıq İnstitutu; Bakı, Azərbaycan

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Məqaləyə istinad: Məlikov, Ə., Bağirov, İ. [2022] *Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi çevrilişi*. “Metafizika” jurnalı. № 1 (17), səh. 10-24

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 11.12.2021

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 11.02.2022

Çapa qəbul edilmişdir: 01.03.2022

1. Giriş

Sədrəddin Şirazi (1571-1640) Şərq-İslam fəlsəfəsində öz fəlsəfi və teosofik baxışlarının orijinallığı ilə tanınan filosofdur. O, fəlsəfi baxımdan İsfəhan fəlsəfi məktəbinə aid olub, bir sıra səbəblərə görə İslam fəlsəfəsi tarixində mühüm yer tutur. Sədrəddin Şirazi üç fərqli və müxtəlif tipli sahələrdə əsərlər yazıb: 1) Quran və hədislərə yazılan şərhələr, 2) özündən öncəki fəlsəfi kitablara yazdığı haşiyələr, 3) transendental fəlsəfə məktəbinin banisi kimi yazdığı fəlsəfi traktatlardan ibarətdir. Üçüncü kateqoriyaya aid ən başlıca əsəri onun çoxcildli “Əl-hikmətül mütəaliyə fil-əsfaril əqliyyətilərbə” toplusudur. Bu məcmuə bir növ İslam fəlsəfəsi ensiklopediyasıdır. Ağayar Şükürov “Şərq fəlsəfəsi və filosofları” kitabında bu əsərin tərcüməsini «*Ağılın dörd səyahəti*» kimi vermişdir. [1, s.535]

Elmlərin təsnifatı prosesində Şirazi universal bilik sistemini hazırlamaq istəyir. Onun sahələrinin çoxsaylı olmasına baxmayaraq, o bütün fəlsəfəsini “vəhdət”in dərk edilməsinə doğru yönəldir. Biliyə bu cür yanaşma, praktiki müdrikliyi də buna daxil etsək, idrakın müxtəlif modellərini özündə birləşdirir. Şiraziyə görə bilik təkcə informativ funksiyaya deyil, həm də transformativ funksiyaya malikdir.

Onun yaşadığı dövrdə kəlam və sxolastika çox inkişaf etmiş elm idi və fəlsəfənin istifadə etdiyi terminlərdən kəlam və sxolastika da faydalanırdı. O, buna baxmayaraq, lüğətlərin məna etibarını ilə fərqliliyinə və fəlsəfə ilə kəlamın metodologiyalarının identikliyinə diqqət yetirmişdir. Onun gəldiyi nəticə bundan ibarətdir ki, İslam fəlsəfəsi digər intellektual elmlər kimi müstəqil inkişaf etməmişdir, əksinə başlıca olaraq dini mövzuların həllinə yönələn fənn olmuşdur.

Bəzi “Fəlsəfə” kitablarında Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsini orta əsrlərdə yaranıb tərəqqi dövrü keçməmiş ideologiyalar sırasına, [9, s.95] bəzən də Sədrəddin Şirazini Şihabəddin Sührəvərdi fəlsəfəsini inkişaf etdirən filosoflar sırasına daxil edirlər. [9, s.113] Amma bu iddiaların hər ikisi absurddur. Çünki S.Şirazinin fəlsəfəsi İslam fəlsəfi düşüncə tarixində bir yüksəliş və zirvə yaratmış fəlsəfədir. Onun fəlsəfəyə gətirdiyi yeni fəlsəfi görüşlər və qaydalar fəlsəfənin istiqamətini tamamilə dəyişmiş və sonrakı filosoflar Şirazidən öncəkilərin yox, məhz S.Şirazi fəlsəfəsinin ardıcılı olmuşlar. Beləliklə, Şirazi fəlsəfəsi həm orta əsrlər fəlsəfə tarixində tərəqqi dövrünü yaratmış fəlsəfi cərəyan və məktəbdir, həm də Şihabəddin Sührəvərdi fəlsəfəsini o qədər inkişaf etdirmiş və öz apogeyinə çatdırmışdır ki, artıq Şirazidən sonrakı filosoflar Şihabəddin Sührəvərdinin yox, məhz Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi davamçısı olmuşlar. Dolayısı ilə, Şihabəddin Sührəvərdi fəlsəfəsi sırf tarixi fikir olaraq öyrənilməyə başlanmışdır. Əsas sual burada meydana çıxır ki, o zaman Sədrəddin Şirazi fəlsəfədə hansı yeniliklər etmişdir? Bu sualın cavabı genişdir. Bəziləri onu ancaq fəlsəfəni sintezləşdirən və sinkretik şəkildə meydana çıxaran filosof kimi qələmə verirlər. Təbii ki, bu fikir və düşüncə tərzı yanlışdır. [17, s.665-666] Məhz bu fikrin doğru olmamasını göstərmək üçün Sədrəddin Şirazinin İslam fəlsəfəsində etdiyi fəlsəfi çevrilişi bir neçə fəlsəfi yenilik üzərindən təhlil etmiş və araşdırmışıq.

2. Sədrəddin Şirazinin müstəqil fəlsəfi fikirləri

Sədrəddin Şirazin ən böyük üstünlüyü ondadır ki, o öz fəlsəfəsində müstəqil fikirlər irəli sürərək İslam fəlsəfəsinə yenilik bəxş edə bilmişdir. Onun fəlsəfəsində heç bir filosofun fikrinə bənzəməyən, hətta onları kölgədə qoyan xüsusi nizam, dəst-xətt vardır. Onun fəlsəfəsi möhkəm qayda-qanunlar üzərində qurulmaqla yanaşı, dəlillərə söykənmişdir. Mürəkkəb fəlsəfi məsələlərin həllində xüsusi riyazi üsullardan istifadə edən Sədrəddin Şirazi bu üsulları elə münasib formada tətbiq edir ki, hər bir məsələ özündən öncəkində isbat olunur. Məhz bu forma fəlsəfi mövzuların isbatı yollarını pərakəndəlikdən çıxarır. Çox təəssüfedicidir ki, S.Şirazi fəlsəfəsinin bu cür uyğun isbat mexanizminin tədqiq olunub aşkara çıxarılması, günümüzdə qədər düzgün təbliğ olunmamış, yalnız səthi işıqlandırılmışdır.

Qərbdə Şirazi fəlsəfəsi ilə əlaqəli tədqiqatlar fransız mütəfəkkir A.Korbin və Qərb araşdırma metodologiyasına yaxşı bələd olan alim H.Nəsr tərəfindən təməli qoyulan tədqiqat işlərindən sonra yayılmağa başlamışdır. Şirazi fəlsəfəsindəki mistik çalarları qabartmağa çalışan bu iki alimin yolunu T.İzitsu da davam etdirmişdir. Şirazi fəlsəfəsi haqqında ciddi bir araşdırma ortaya qoyan digər bir alim F.Rəhman isə daha fərqli bir yol seçərək filosofun fəlsəfi sistemini ənənəvi fəlsəfə prizmasından ələ alır, onun məntiqi strukturunu üzə çıxartmağa çalışırdı. Qeyd olunan tədqiqatlardan sonra Şirazi fəlsəfəsini öyrənən alimlərin sayı artsa da digər İslam filosofları ilə müqayisədə onun fəlsəfəsi daha az öyrənilmişdir. [15, s.273] Günümüzdə mütəaliyə fəlsəfəsi ilə bağlı aparılan tədqiqat işlərinin sayının artmasına, onların arealının genişlənməsinə və şirazişünasların əvvəlki dövrlərə nisbətən çoxalmasına baxmayaraq, hələ də filosofun ortaya qoyduğu varlığın əsilliyi, varlığın təşkililiyi, substansial hərəkət, əql, aqıl və məqulun vəhdəti və s. kimi nəzəriyyələrini dərinlənən araşdırmağa, onun iddialı olduğu orijinallığının əsasını işləyib hazırlamağa, həm İslam fəlsəfəsində, həm də dünya fəlsəfə tarixində layiq olduğu həqiqi yerini təyin etməyə ciddi ehtiyac qalmaqdadır.

3. Varlığın əsilliyi (əsalətul-vücut)

Varlığın əsilliyi və ya fundamentallığı nəzəriyyəsi, kökləri Aristotelə qədər geriye getsə də İslam fəlsəfəsində Fərabî və İbn Sinanın məşhur varlıq-mahiyyət ayrımından sonra ortaya çıxan, bu ikisindən hansının əsl olması probleminə verilən cavablardan biridir. Bu fikrə rəqib nəzəriyyə də mahiyyətin əsilliyini müdafiə edirdi. Halbuki, birincilərə görə mahiyyətlər qeyri-həqiqi, obyektiv reallıq ehtiva etməyən anlayışlar idi. Mütəfəkkirlərin əksəriyyəti isə mahiyyətin əsilliyi fikrini mənimsəyir, varlığı isə bütün mövcudatın ortaq atributu olan və xarici aləmdə qarşılıqlına rast gəlinməyən “ikinci dərəcəli anlayışlar”dan hesab edirdilər. Şiraziyə qədər, xüsusilə onun ortaya çıxdığı mühitdə məhz bu nəzəriyyə populyarlıq qazanmışdı. Xüsusilə, İşraqilik fəlsəfəsinin siması Sührəvərdi bu görüşün ısrarlı müdafiəçilərindən idi. [8, s.28]

Məlum olduğu kimi, varlıq və mahiyyətin əsilliyi ətrafındakı müzakirələrdən doğan bu iki əsas nəzəriyyə, sonrakı fəlsəfi fikirlərə çox təsir göstərmişdir. Demək olar ki, bu iki nəzəriyyədən hər hansı birinə varmaq fəlsəfənin ümumi istiqamətini dəyişmişdir. Əlbəttə, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bu bölgü

qeyri-rəsmi olaraq fəlsəfə tarixində öncədən mövcud olsa da, rəsmi olaraq ilk dəfə Sədrəddin Şirazinin müəllimi olmuş Mir Damad (v.1631) tərəfindən aparılmışdır. [27, s.38] Lakin bunu təfsilatlı şəkildə irəli sürən və arqumentlər gətirən Sədrəddin Şirazi olmuşdur. Ondan əvvəlki filosoflar arasında varlığın əsilliyini müdafiə edənlər olsa da, bu məsələ Şirazi fəlsəfəsindəki kimi sistemli və müstəqil şəkildə ələ alınmamışdır. Varlığın əsilliyi və mahiyyətin etibariliyi biliyin, idrakın təməlini təşkil edən bir məsələ olub İslam fəlsəfəsinin fundamental mövzularından biri, bəlkə də birincisidir. Əsaləti-vücut anlayışını sistemləşdirməkdən də ziyadə filosofumuz bütün fəlsəfi sistemini bu təməl prinsip əsasında inşa edərək digər fəlsəfi problemləri varlığın əsilliyi çərçivəsində həll etməyə çalışır. Varlığı əsas alan Şirazi bütün İslam fəlsəfəsi tarixini “varlığın əsilliyi” anlayışı işığında yenidən gözdən keçirir. O, Sührəvərdinin mahiyyətin əsilliyi ideyasını sərt tənqid edərək onu fəlsəfi xəyata yol verdiyini düşünmüş, İbn Sinanı da varlıq probleminin əhəmiyyətini lazımı qədər dərk etməməkdə və naqis bir metafizika ortaya qoyduğu üçün tənqid etmişdir. Adları çəkilən filosofların təmsil etdikləri İşraqilik və Peripatetizm cərəyanlarının bir çox ünsürünü birləşdirməsinə baxmayaraq, bəzilərinə görə, Şirazi sonda özünü İbn Ərəbinin düşüncəsində, bu məşhur mistikin tələbələri Sədrəddin Konəvi və Davud Qeysərinin formalaşdırdığı varlıq təsəvvüründə tapmış görünür. [14, s.12] Şirazinin özü varlığın əsilliyi fikrinə necə gəlməsi barədə belə deyir:

“İlk əvvəldə mən də müəllimim kimi, mahiyyətin əsl olmasına inanır və şiddətli şəkildə onu müdafiə edirdim. Amma təfərrüatlı tədqiqlərdən sonra və Allahın lütf və inayəti sayəsində varlığın əsl olmasını başa düşdüm”. [27, s.38 və sonrası]

Şirazi Sührəvərdinin varlığın xarici aləmdə qarşılığı olmadığını haqqında olan fikirlərinə qarşı çıxaraq, əksinə, varlıqdan başqa həqiqi heç bir şeyin olmadığını müdafiə edirdi. Lakin yeganə həqiqət olan varlıq, mahiyyətlər kimi zehinlər tərəfindən asan anlaşılır. “Varlıq” və “mahdiyyət” anlayışları arasında fundamental fərqlər mövcuddur. Mahiyyətlər həqiqi varlığa malik olmayıb müəyyən varlıq şəkillərindən qaynaqlanaraq zehində ortaya çıxır və mental fenomenlər olmaqla zehin tərəfindən qavrana bilirlər. “Varlıq” anlayışı isə varlığı özündə, xaricdə olduğu kimi ehtiva edə bilmir. Belə ki, “varlıq” obyektiv varlıq sahibidir və bu obyektiv reallığın zehni müstəviyə transferi və ya onun mücərrəd konsepsiya ilə ifadəsi zəruri olaraq təhrif olunmasına gətirib çıxarır. [8, s.28]

Bu məsələ birbaşa İslam mütəfəkkirlərinin xarici aləmlə onun davamı olan mental sfera arasında qoyduqları fərqi ortaya qoyur. Burada söhbət bir şeyin xarici aləmdəki varlığı və onun mental müstəvidəki konsepsiyası arasındakı fərqdən gedir. Belə ki “varlıq” anlayışı xarici aləmdəki varlıqdan və ya real varlıqdan fərqli şeylərdir və bu mövzudan danışarkən bu aradakı fərq nəzərə alınmalıdır. Əks təqdirdə T.İzitsunun vurğuladığı kimi, şüurlu şəkildə edilərsə səfsətəyə (anlaşılmazlığa), diqqətsizlikdən edilərsə, yanlışlığa və problemin doğru-düzgün anlaşılmasına gətirib çıxaracaq.

S.Şirazi “Məşair” kitabının girişində yazır:

“Varlığın həqiqəti hüzzurda olması və kəşf edilməsi baxımından ən açıq olandır. Onun mahiyyəti isə təsəvvür edilməsi, varlığı baxımından ən gizli olandır. Onun məfhumu da əhatəliliyi, barizliyi və aydınlığına nəzərən tərifi ən az ehtiyacı olandır” [26, s.6].

Filosof göründüyü kimi varlığın həqiqəti, mahiyyəti və məfhumu (anlayış) arasında fərqi ifadə edir. Varlığın məfhumu dediyi zaman məhz “varlıq” anlayışını nəzərdə tutur. Varlıq məfhumunun tərifi ehtiyacsızlığı onun bədihiliyini (aksiomatik olmasını) göstərir. Yəni varlıq anlayışının ifadə etdiyi məna bizim üçün özü özlüyündə əlavə təfəkkürə ehtiyac olmadan anlaşılındır. Məsələn, “ağac vardır” deyildiyi zaman buradakı “vardır” ilə (olmaq) nəyin nəzərdə tutulduğu bizim üçün vasitəsiz olaraq məlumdur. Nəinki varlıq anlayışının özü bədihidir, hətta onun bədihisi olması hökmünün özü də bədihidir [13, s.68-69].

Burada diqqət edilməli olan digər bir nüans “vücut” (varlıq) və “mövcud” (var olan) anlayışları arasındakı fərqdır. Bu məsələ Qərb fəlsəfəsində Martin Haydeqer tərəfindən qabardılmışdır. O, Qərb fəlsəfəsini bütün tarixi boyu varlığı qoyub var olanla (mövcud) məşğul olmaqda qınayırdı. Halbuki, ondan əsrlər öncə Şərqdə görkəmli filosoflar bu problemi gündəmə gətirmişdilər. Şirazinin fəlsəfəsi məhz var olanların yox, varlığın özü üzərində cəmlənir və inşa olunurdu. Buna görə də A.Korbin bu hadisəni Sədrəddin Şirazinin İslam fəlsəfəsində metafizikada etdiyi “çevriliş” hesab edirdi [13, s.70]. Lakin əksər fəlsəfə tədqiqatçıları varlığın əsilliyi nəzəriyyəsinin Şirazi tərəfindən sistemləşdirildiyini qəbul etsələr də, “varlıq” anlayışının əsilliyinin bədihiliyi mənasında bu nəzəriyyəni İbn Sinaya dayandırırırlar. Bunların sırasına Sədrəddin Şirazinin şərhçisi və davamçısı olan Səbzəvaridən tutmuş modern dövr ibnsinaçı və “Molla Sədra fəlsəfəsi” kitabının müəllifi F.Rəhman kimi fiqurlar daxildir. Onların bu mövzuyla bağlı İbn Sinadan gətirdikləri mətn örnəklərini dəyərləndirən T.İzitsu qeyd edir ki, diqqətli tədqiq edildiyində görmək olar ki, sözü gedən İbn Sina mətnlərində filosof “vücut” yox, “mövcud” kəlməsini işlədir, yəni “varlıq” yox “var olan”dan bəhs edir və müəllifə görə bu gözdərdi edilməyəcək qədər əhəmiyyətli bir məsələdir [13, s.71]. Şirazi fəlsəfəsində mövcud (var olan) əslində elə mahiyyətdir, yəni “var olmuş”, “var olan” şeydir. Başqa sözlə, “mövcud” varlıq müstəvisinə çıxmış, varlıq qazanmış mahiyyətdir və bu da “vücut”la eyni şey deyil. Birincisi varlıq, digəri isə həmin varlıq vasitəsilə və ya onun sayəsində var olan və ya aktualıq əldə edəndir [13, s.71].

Fəzl ur-Rəhman tərəfindən iqtibas gətirilən mətdə İbn Sina əslində “mövcud” anlayışının əsilliyi və bədihiliyindən danışır, hansı ki “var olan”ın məfhumudur. Yenə də İzitsuya görə İbn Sinanın bu sözləri birinci dərəcədə varlığın əsilliyi mənasında anlaşılmalıdır. Bu fikrə qarşı olaraq iddia edilə bilər ki, var olanın əsilliyi və bədahəti elə varlığın əsələti mənasına gəlir. Şübhəsiz, bu fikir də doğrudur. Lakin egzistansiyalist metafizika nöqtəyi-nəzərindən bu iki məsələ kifayət qədər fərqlidir. Ən azından bu iki yanaşmanın hər birində fərqli nöqtələr vurğulanır. Beləliklə, bu mənada İbn Sina aristotelist metafizika çərçivəsindən kənara çıxmır və bu metafizika da Haydeqer qədər də işarə etdiyi kimi, əsasən, diqqətini var olanlara

(mövcud) cəmləmiş və varlıq, yalnız ikinci dərəcəli və dolay yolla bu fəlsəfənin maraq dairəsində idi [13, s.70].

Digər tərəfdən, İbn Sinanın əsərləri “varlığın əsilliyi”ni müdafiə edən açıq ifadələr ehtiva etməyi üçün fərqli şəkildə yozulmağa əlverişlidir. Orta əsr latın dünyasındakı İbn Sina şərhçiləri arasında yayılan fikir onun varlığın arizliyini (aksidensiya) dəstəklədiyini olmuşdur. Bu problem də, İbn Sinanın varlıq-mahiyyət arasındakı münasibətə dair verdiyi aydın olmayan, qarışıq açıqlamalardan qaynaqlanır [14, s.98].

Bu mövzuda diqqət edilməli olan ən önəmli məsələlərdən biri odur ki, varlığın əsilliyi nəzəriyyəsində əsillik deyərəkən “varlıq” anlayışının əsilliyi nəzərdə tutulmur. Burada əsillikdən məqsəd xarici real aləmdəki əsalətdir. Varlıq anlayışı da mahiyyət kimi “intizai və etibaridir”, yəni zəhin tərəfindən mücərrədləşdirmə nəticəsində və ya təfəkkür prosesində yaradılmış konsepsiyadır [6, s.37]. Düzdür, varlıq anlayışının özü belə digər bütün anlayışlardan ən geniş və bədihə anlaşılan olsa da, xarici aləmdəki həqiqi mövcudiyətinə nəzərən məhduddur. Bu nəzəriyyədə “əsalət” deyildiyi zaman mental müstəvidən kənar xarici real aləmdəki varlıq anlaşılır. “Etibari” deyildiyi zaman da əsalətin əksi, mental aləmdəki şey nəzərdə tutulur. Fərqli şəkildə ifadə etsək varlığın əsl olması ilə nəzərdə tutulan onun bir sıra təsir və əsərlərin qaynağı olması, bizzat mövcud olması, eyniyyətə malik olması və reallığı meydana gətirməsidir. Varlıq hansı növ varlıq olursa olsun müəyyən bir formada xarici real təsir və əsərlərə sahib olur. Hətta varlığın zəhni varlıq olması da vəziyyəti dəyişməz [6, s.39].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, İslam fəlsəfəsinin mərkəzi problemlərindən olan varlıq və mahiyyətdən hansının xarici aləmdə əsalət sahibi olması ilə əlaqəli suala ümumiyyətlə üç fərqli cavab verilmişdir.

1. Varlıq və mahiyyətin hər ikisi əsldir;
2. Mahiyyət əsl, varlıq etibaridir;
3. Varlıq əsl, mahiyyət isə etibaridir.

Birinci fikri mənimsəyən filosoflar çox olmasa da, şeyxizm məktəbinin qurucusu, Şeyx Əhməd Əhsainin bu fikirdə olduğu söylənir. Sührəvərdi və Mir Damadın mənimsədiyi ikinci görüş Şirazinin dövründə hakim nəzəriyyə idi, hətta özünün ifadəsinə görə, fəlsəfi həyatının başlanğıcında Sədril-mütəəllihinin özü də sözü gedən anlayışı mənimsəmişdir. Özünün ifadəsinə görə, Tanrının inayəti ilə həqiqəti başa düşən Şirazi sonralar üçüncü fikri müdafiə etməyə başladı. Daha doğrusu, sistemli olaraq bu nəzəriyyənin təməlləri filosofun özü tərəfindən inşa edildi. Ondən sonra yeganə hakim nəzəriyyəyə çevrilən əsalətil-vücut ideyası Səbzəvari və Molla Əli Zunuzi kimi Şirazi məktəbinin nümayəndələri tərəfindən davam etdirildi [13, s.100]. Bu nəzəriyyənin Şirazi fəlsəfəsində və Şirazinin bu nəzəriyyənin inşasında yeri o qədər böyükdür ki, bu gün Şirazi fəlsəfəsi deyəndə ağıla ilk gələn əsalətil-vücut ideyası, əsalətil-vücut deyəndə də ağıllara ilk Sədrəddin Şirazi gəlir.

4. Substansial hərəkət (hərəkəti-covhəri)

Sədrəddin Şirazi hərəkətin həqiqəti ilə bağlı realist təfəkkürdə olub, bəzi

filosoflar kimi onu xəyal, hisslərin aldatması hesab etmir. Ona görə, hərəkət və dəyişmə prosesi inkar edilməsi mümkün olmayan bir gerçəklikdir. Aqlımızın və hisslərimizin qarşılıqlı yardımlaşması ilə mahiyyətini anlama bildiyimiz hərəkət hadisəsində bir şey müəyyən bir anda içində olduğu bir vəziyyətdən çıxır və pillə-pillə tədricən hədəflənən başqa bir halı əldə edir. Hələ yetişməmiş kal bir alma, qocalmayan bir gənc, böyük bir ağac olma potensialına sahib ting, birdən və ani bir şəkildə deyil, mərhələli və bitişik bir proseslə olduğu halı tərk edib, bir-birini əvəzləyən və mütəmadi formada birini tərk edib, digərini əldə etmək şəklinə “hərəkət” deyilən dəyişib-yenilənmə prosesindən keçirlər. Bu hərəkət anlayışında hərəkətin mərhələli (tədrici) və bitişik (ittisali) olması, ayrı-ayrı və bir-birinə bağlı parçalardan meydana gəlməsi həddindən artıq əhəmiyyətli bir məsələdir. Müəyyən bir hündürlükdən yerə düşən daş yerə gəlib çatana qədər qət etdiyi məsafəni bitişik, fasiləsiz hərəkətlə başa vurur. Bu proses bir anda gerçəkləşən və bir-birindən müstəqil, hərəkətsiz parçaların bir yerə yığılaraq birləşdirilməsindən ibarət deyil, bütöv, fasiləsiz, araya sükunət və ya hərəkətsizliyin girmədiyi bir hərəkət formasıdır [28, s.29-31].

Şirazinin özündən öncəki filosoflardan təsirlənərək hərəkətə verdiyi başqa və ya nisbətən fərqli tərəfdən yanaşaraq verdiyi tərif qüvvədən-feilə və ya potensial vəziyyətdən aktual vəziyyətə çıxma fikrinə əsaslanır. Özündə, təbiətində müəyyən bir şey olma potensialını qoruyan şey mərhələli və fasiləsiz hərəkətlə o hala istiqamətlənir və get-gedə olduğu faktiki halını tərk edərək potensial olaraq sahib olduğu həmin ikinci halını aktualaşdırır. Yetişməmiş kal bir alma potensial olaraq yetişmə imkanına sahibdir. Bir gün vaxtı gəlib yetişdiyində özündə potensial olaraq mövcud olan bir halı gerçəkləşdirməkdə, beləliklə də hərəkət etməkdədir. Demək ki, hərəkət hadisəsində bir potensial vardır və zamanla bu potensial tədricən reallaşır. Dolayısı ilə hərəkəti potensialın toplanaraq bitməsi və ya tədricən aktuallaşma prosesi də adlandırmaq olar [28, s.33]. Buradan da, o nəticəyə gəlmək olar ki “hərəkət” potensiallıq ehtiva edən varlıqlar üçün mümkündür. Özündə potensiallıq qalmayan, bütün “olmaq” imkanlarını gerçəkləşdirmiş şeydə hərəkətdən bəhs edilə bilməz. Çünki hərəkət qüvvədən feilə çıxmaqdan başqa bir şey deyil. Təbiətdə hərəkətin olması onun potensiallıq ehtiva etməsini göstərir. Tanrı və mücərrəd ağıllar aləmində hərəkətin olmaması da orada hər şeyin aktuallıq qazandığını və potensiallıq ehtiva etmədiyini göstərir. Orada hər şey olduğu kimidir və başqa bir şey ola bilmə imkanlarına sahib deyillər. Buna görə də orada hərəkət yoxdur [28, s.35].

Hərəkətin nəliyi məlum olduqdan sonra əsas məsələ bu hərəkətin varlığın hansı xüsusiyyətlərində baş verməsidir. Hərəkət sadəcə ərəzlərdə (aksidensiya) baş verir, yoxsa cövherdə (substansiya) də dəyişib-yenilənmə baş verməkdədir. S.Şiraziyə qədər filosoflar hərəkətin yalnız cisimlərin bəzi aksidensiyalarda olduğuna inanırdılar. Onlara görə şeyin özündə, əsas təbiətində hərəkət və dəyişmənin olması ağıla gəlməzdir. Yəni onlara görə, cisimlərin bəzi zahiri xüsusiyyətləri dəyişikliyə uğrayır. Məsələn: zahirdə dəyişiklik (maşının hərəkəti), yaxud keyfiyyətdə dəyişiklik (almanın rənginin dəyişməsi) və bir şeyin substansiyasında hərəkət bir qayda olaraq mümkün sayılmırdı. Çünki bir şeydə

çevriliş (heç bir dəyişiklik olmadan bir şeyin digərinə çevrilməsi) qeyri-mümkün sayılırdı [11, s.123-124]. Amma S.Şirazi yalnız bütün aksidensiyalarda hərəkət deyil, həmçinin substansiyada da hərəkətin olmasına arqumentlər gətirdi. Ona görə aksidensiyalarda hərəkət tamamilə substansiyada hərəkətlə əlaqədardır. Yəni, substansiya dəyişildiyinə görə yuxarıda qeyd edilən ərzələr və zahiri xüsusiyyətlər də dəyişilir [18, s.150-151].

Substansial hərəkət nəzəriyyəsində nəzərdə tutulan hərəkət şeyin cövhərində, yəni varlığın özündədir. Zaman və məkana bağlı olan hərəkət anlayışından fərqli olaraq bu hərəkət tək, müşəxxəs, fərqli mərtəbələrə sahib olan varlığın özündə olub, tədrici, qüvvədən feilə çıxma və ya naqis haldan kamil hala keçməkdir. Bu hərəkət varlığın öz təbiətində, yəni zatında gerçəkləşir, mahiyyətində deyil. Arizi (sonradan ortaya çıxmış) olmayan bu hərəkətin failə verilməsi üçün də nə başqa bir failə, nə də feilə ehtiyac var. Yaradan maddi varlığı var etməklə o şey hərəkətli olur və varlıq verən onda hərəkəti yaratmaq üçün əlavə bir feil icra etmir. Çünki buna ehtiyac yoxdur. Şiraziyə görə, onsuz da var olmaq hərəkətli olmaq deməkdir. Təbiətdə heç bir varlıq hərəkətsiz deyildir. Şeyin yaradılması ilə birlikdə hərəkət də onda ortaya çıxır (cəl). Beləliklə, Şirazi fəlsəfəsində “özü hərəkətsiz olan hərəkət etdirici/mühərrik” anlayışı mənasını itirir. Şey zati baxımından hərəkətlidir və hərəkət verənlə hərəkətli olan eyni şeydir. Başqa sözlə, mütəhərrikin ortaya çıxması, yaxud var edilməsi ilə hərəkət də var edilmişdir [10, s.73].

Şiraziyə görə, şeyin təbiəti dəyişib yenilənəndir. Digər hərəkətlilərin hamısı qüvvədən feilə çıxmaları üçün bu dəyişkən təbiətə bağlıdırlar. Bundan başqa, bu dəyişkən təbiətin hərəkəti davamlıdır. Burada sabit olan dəyişmənin və ya qüvvədən feilə çıxmanın özüdür. Bu daimi dəyişmə ilahi feyze bağlıdır. Bu ilahi feyz sayəsində bütün mövcudat daimi hərəkətliliyini qoruyaraq aktualıq qazanır [22, s.199]. Lakin vücudi və ya substansial hərəkətlə bərabər mahiyyətlərdə də hərəkət mövcuddur, ancaq mahiyyətlərdəki hərəkət cövhərdəki hərəkət kimi zati deyil.

S.Şirazinin bu mövzuda əsas arqumenti ondan ibarətdir ki, əgər zahiri xüsusiyyətlərin varlığını, substansiyanın varlığına tabe olduğunu hesab edirsinizsə - yəni inanırımsız ki, əgər substansiya olmazsa, aksidensiya varlıq əldə etmək üçün məkan belə tapa bilməz, o halda, bəs hansı əsasla cövhərdə dəyişiklik olmadan tabe olanda dəyişikliyin olmasına inanırımsız?. Daha dəqiq desək, aksidensiyaların subsatansiyadan kənar mövcud olmadığı halda, bəs necə substansiyada dəyişiklik olmadan aksidensiyalarda dəyişiklik yarana bilər? Deməli, ərzələrdə hər hansı dəyişiklik substansiyada dəyişiklikdən qaynaqlanır. Bu fəlsəfi çevriliş “*substansial hərəkət*” adlanır.

Substansial hərəkət nəzəriyyəsi ilə bağlı qeyd edilməli olan bir məsələ ondan ibarətdir ki bu nəzəriyyədə substansiya (cövhər) dedikdə məntiqdəki kateqoriyalardakı və ərzinin (aksidensiya) müqabili olan cövhər nəzərdə tutulmur. Filosofumuz cövhər dedikdə varlığın özünü, zatını nəzərdə tutur. Kateqoriyalardan olan cövhər də hərəkətli olsa da onun da hərəkəti zati deyildir. Başqa sözlə, mahiyyətin cövhərində hərəkətin varlığı onun bizzat hərəkətli olması mənasını daşımır. Onun hərəkəti vücuda bağlıdır [21, s.44]. Mahiyyət varlıq mərtəbəsinə çıxması üçün varlığa möhtac olduğu kimi [24, s.261] onun hərəkəti də varlıqdan

qaynaqlanmaqdadır. Hərəkəti demək olar ki, varlıqla eyni qəbul edən Şirazi anlayışına görə varlığı əsl (özündən) olmayanın hərəkəti də əsl ola bilməz, əksinə varlığı kimi ərazi olacaqdır.

5. Nəfsin yaranışında cismanilik, bəqasında ruhanilik

Nəfsin yaranışından danışmadan əvvəl İslam filosoflarının, habelə Şirazin bu cövhərə verdiyi tərifdən bəhs etmək yersiz olmaz. Bu mövzuyla bağlı ilk öncə onu diqqətə çatdırmaq lazımdır ki, İslam filosofları nəfsi tərif etmək məsələsində Aristotelin yolunu izləyiblər. Böyük yunan filosofunun “De Anima” adlı əsərində verdiyi nəfs tərifində deyilir ki, “nəfs potensial həyata sahib təbii cismin, yəni orqanlara sahib bir cismin ilk kamalıdır” [5, s.66]. İbn Sina da nəfsi insan, heyvan və bitkilərin ortaq olduğu mənada “təbii cismin potensial həyat sahibi olmaqla bağlı kamalı” olaraq tərif edir. İnsan və səmavi mələklərin ortaq olduğu bir mənada isə nəfs cisim olmayan bir substansiyadır [12, s.30]. Sədrəddin Şirazi də nəfsi “potensial həyat sahibi orqanları olan təbii cismin ilk yetkinliyi” kimi tərif edir. Nəfsə verdikləri təriflərdən də aydın olduğu kimi İbn Sina, eləcə də Şirazi Aristotelin nəfs tərifini əsas almışdır.

Yuxarıdakı təriflərdən də göründüyü kimi nəfsin tərifində “kamal”, “təbii cisim”, “alət” və “potensial” ifadələri işlədilmişdir.

İbn Sinaya görə, şeyin surəti onun ilk kamalıdır. Səbzəvari də “kamal” ilə nəzərdə tutulan şeyin “aktuallıq qazandıran” olduğunu ifadə edir. Yəni “kamal” əslində surət və ya formadır. Nəfsin təbii cismin forması yox, kamalı adlandırılması onun bədəndə bir hal olmamasından qaynaqlanır. İbn Sinanın söylədiyinə görə, bütün surətlər kamaldır, ancaq bütün kamallar surət deyil. Məsələn, şəhəri idarə edən onun kamalı olduğu halda surəti deyildir [7, s.12]. Bunun xaricində kamalı birinci və ikinci olmaqla iki yerə ayırırlar. Birinci kamalla insanlıq kimi müəyyən bir növ yaranır. Bu növə sonradan birləşən xüsusiyyətlər isə ikinci kamallar adlandırılır. Nəfs ilə də insanlıq adlanan yeni bir növ meydana gəldiyinə görə o, ilk kamal adlandırılmışdır. Nəfsin tərifindəki “cisim” isə təbii cismi nəzərdə tutaraq süni cisimləri istisna etmişdir. Habelə nəfs bütün növ təbii cisimlərin kamalı olmadığına görə “orqanları olan” deyilərək digərləri istisna edilmişdir. Tərifdəki orqan və ya alət Şiraziyə görə bədənin zahiri əzalarından ziyadə- nəbati nəfsdəki qidalanma, çoxalma, heyvani nəfsdəki xəyal, hiss və arzu kimi nəfsin təbiətindəki güclərdir [24, s.18]. Bununla da, Şirazi orqanları təbii bədənə aid edən Aristoteldən ayrılmış olur [8, s.197-198]. Potensial həyata sahib olması vurğulanmaqla da cismin özü baxımından həyat sahibi olmadığı, nəfs vasitəsi ilə həyat əldə etməsi və ya nəfs ortaya çıxdıqdan sonra həyat sahibi sayılmasına işarə edilir [4, s.99].

Nəfsin (ruh) əmələ gəlməsi və onun cismə aidliyi və ya bədənlə münasibətinin necəliyi məsələsinə gəlincə, bu mövzuda üç əsas nəzəriyyə mövcuddur:

a) Ruh qədimdir və müstəqil şəkildə mövcud olmuşdur. Cismin yaranmasından sonra ona aid olmuşdur. Bu qədim yunan filosoflarından olan Platonun nəzəriyyəsidir.

b) Ruh və cisim eyni zamanda meydana gəlir. Yəni cisim yarandığı zaman ona uyğun ruh da əmələ gəlir. Bu nəzəriyyənin mənası odur ki, ruh hadisdir və cismin yaranmasından sonra ona aid olur. Bu nəzəriyyə Aristotel və İbn Sinaya məxsusdur.

c) Ruh cismin təkamülü nəticəsində meydana gəlir. Yəni cisim müxtəlif mərhələlərdən keçərək, kamilləşir və bu mərhələli kamilləşmə prosesinin müəyyən bir anında ruh əmələ gəlir. Məsələn: İnsanın cismi xüsusiyyətləri nəbatî nəfs və heyvani nəfs mərhələlərini keçdikdən sonra düşüncə nəfsi (nəfsi natiqə) əmələ gəlir. Deməli, ruh cisimdən doğur. Lakin özünün müstəqil şəkildə qalıcı olmasında nəfsin cismə heç bir bağlılığı yoxdur və ona möhtac deyil. Baxmayaraq ki, öncədən ruhun varlıq məkanı, cisim olmuşdur.

Bu müddəanı Molla H.Səbzəvari (1797-1873) “Mənzumə” kitabında belə göstərir:

النفس في الحدوث جسمانية وفي بقاء تكون روحانية

Yəni, nəfs və ruh cismani cəhətdən hadisdir. Amma ruhi cəhətdən əbədidir [29, s.38].

S.Şirazi fəlsəfəsinin dili ilə desək, cisim özünün substansial hərəkətinin nəticəsində düşüncəli (natiqə) nəfsə (ruh) çevrilir. Bu nəzəriyyə İslam fəlsəfə tarixində Sədrəddin Şiraziyə məxsusdur.

Şirazi nəfs haqqında səzləri ilə bənzər fikirlər səsləndirsə də, onun yaranma prosesinin keyfiyyəti məsələsində özünəqədərki filosoflardan kəskin şəkildə fərqli fikirlər irəli sürmüşdür. Şirazi nəfsin hüdusu görüşünü mənimsəməklə Platona aid edilən nəfsin qədimliyi ideyasını qəbul etmir. Ona görə nəfsin hüdusu, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bədənlə birlikdədir. Nəfsin qədimliyini qəbul etməmək məsələsində Şirazi tək deyil, Platonun tələbəsi Aristotel və peripatetik fəlsəfənin İslam dünyasındakı təmsilçisi İbn Sina da eyni görüşü müdafiə etmişdir. Lakin Şirazi nəfsin yaranmasını bədənlə bərabər bilməkdən əlavə, nəfsin yarandığı zaman bədəndən və ya cisimdən başqa bir şey olmadığını ifadə edir. Buna görə də, nəfsin hüdusunun cismani olduğunu müdafiə edir. Onun bu tezisini ifadə edən məşhur ifadə də “*cismaniyətul-hudus, ruhaniyyətul-bəqa*” (cismani yaranma, ruhani bəqa) şəklindədir. Yəni nəfs cisimdə yaranaraq substansial hərəkət adlandırılan zati dəyişib çevrilmə yolu ilə ruhani varlığa çevrilir [25, c.2, s.867]. Burada İbn Sina ilə Sədrəddin Şirazinin fikirlərini qarışdırmaq üçün diqqətli olmaq lazımdır. Bəzən bu iki mütəfəkkirin fikirləri qarışdırılır və eyni görüşü müdafiə etdikləri söylənilir [2, s.115]. Doğrudur ki, adları çəkilən filosofların hər ikisi nəfsin qədimliyi fikrini rədd edir. O da doğrudur ki, onların hər ikisinə görə bədən nəfsin ortaya çıxmasının səbəbidir. Lakin bədənin nəfsin hüdusunda oynadığı rolun mahiyyəti onların fəlsəfəsində müxtəlif şəkildə izah edilir. İbn Sinaya görə nəfs bədənin hüdus etməsi ilə birlikdə hüdus edir. Bunlardan biri maddi, digəri mənəvi olmaqla bir-birindən ayrı iki substansiya olub bədənin nəfsi qəbul edəcək vəziyyətə gəlməsindən sonra nəfs “Aktiv Ağıl” vasitəsi ilə ona endirilir. Doğrudur ki, nəfsi əldə edə biləcək vəziyyətə gəlmək üçün bədəndə müəyyən proseslər baş verir və bədən hazır olduqdan sonra nəfsi ortaya çıxır, ancaq burada nəfs müəyyən təkamül prosesi

keçirmiş maddi bədənin özündə ortaya çıxmır, ona kənardan daxil olur. [7, s.16]. Şirazi ilə İbn Sina arasındakı əsas fərq də burada yadır. İbn Sinada bədənin bəlli bir mizaca gəlməsi sanki nəfsin yaranıb bədənlə birləşməsi üçün görülən tədbirdir. Burada nəfs bədənin özündə yaranmır ya da bədən özü dəyişərək ruhani bir substansiya çevrilmir. Şiraziyə görə isə nəfs varlığının başlanğıcında maddidir. [16, s.32]. Ona görə nəfs bədənlə bərabər hüdus etməkdən ziyadə bədənin özündə hüdus edir. Bədən təkamül edərək nəfsi kənardan qəbul etmir, nəfs bədənin təkamülü nəticəsində onun özündə ortaya çıxır. Substansial hərəkət nəticəsində ruhaniləşən nəfs bu substansial hərəkətin baş verdiyi cismin özüdür. Bu fərqlə ki, varlıq dərəcələri və mahiyyətləri ayrıdır. Yəni varlığının başlanğıcında insan aktual olaraq yox potensial olaraq ruhanidir. Onun biri maddi digəri ruhani olan iki tərəfi yoxdur, sadəcə özündə ruhanilik potensialını ehtiva edən maddədir [7, s.16]. Filosof nəfsin yaranışında cismani varlığının davamında isə ruhani olmasını deyərəkən onun bu xüsusiyyətini nəzərdə tuturdu.

6. Nəticə

Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsinin populyarlığı öz zamanından günümüzə qədər tənəzzül nə olduğunu bilməmişdir. XVIII-XIX əsrlərdə onun fəlsəfi irsi yenidən canlanmağa başlamış və sürətlə yayılmışdır. Müasir dövrdə dünyanın bir çox qabaqcıl universitetlərində onun fəlsəfi irsi tədris olunur və tədqiq edilir. Xüsusən də onun transendental fəlsəfəsi, dörd əsas səyahəti, substansial hərəkət nəzəriyyəsi, dərk edən, dərk edilən və idrakın birliyi konsepsiyası, varlığın əsilliyi, vəhdətdə olması, nəfsin yaranışı və qalması barədəki nəzəriyyələri müxtəlif konfransların müzakirə predmetidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Şükürov, Ağayar. (2005). Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, Əbilov, Zeynalov və oğullar nəşriyyatı, səh. 535-541
2. Açıqgenç, A. (1987). Abdulkerim Suruşun Sadrayı konu alan Evrenin yatışmaz yapısı adlı eseri üzerine bir kaç söz. İslami araştırmalar, sayı 3, 110-115.
3. Alizadeh, B. Pəjuheşi dər nəzərə mərifətşenaxtiye Molla Sədra, əndişə jurnalı, din və epistemologiyaya həsr olunmuş nəşri, №: 41- 42, 251- 252.
4. Al-Muslim, Sadiq. (2009). İbdā'āt Şadr al-Dīn al-Shīrāzī al-falsafiyah, al-nafs namūdhajan. Damascus: Neynava Publisher.
5. Aristotel. (2001). Ruh Üzerine (Ö. Zeki, trans.). İstanbul: Alfa Yayınları.
6. Aydın, S. (2018). Molla Sadrada mahiyet felsefesi, İstanbul: İnsan yayınları.
7. Bağirov, İ.; Malikov, A. (2021). Sadreddin Şiraziye göre nefsin hudusu ve onun bedenle olan ilişkisi. Metafizika, c 4, say 2, sıra 14, 8-32.
8. Fazlur, R. (1975). The Philosophy of Mulla Sadra. Albany: State University of New York Press.
9. Fəlsəfə, Fərrux Ramazanovun məsləhətçi və redaktoru olduğu fəlsəfə kitabının dördüncü fəslinin yazarları: A.F.Əhədov və Z.C.Məmmədov, Bakı, 2001, s. 113.

10. Gurbani, G. (1385). SH. Mebde ve meade insan der pertove herekete covheri Molla Sadrâ, *Philosophical-Theological Research* Vol. 8, No 2, 67-88.
11. İbn Sina, Əl- şəfa, əlfənnul minəl təbiati fil səmail təbii, səh 123- 124.
12. İbn Sina. (2013). *Tanımlar Kitabı*, (A. Aygün, A. İclal trans.). Ankara: Elis Publisher.
13. İzitsu, T. (1971). *The concept and reality of existence*, Tokyo: Kokusai Printing Co. Ltd.
14. Kalın, İ. (2014). *Varlık ve idrak Molla Sadranın bilgi tasavvuru*, (tərc. Nurullah Koltaş), İstanbul: Klasik.
15. Kamada, Sh. (2007). *Kuran tefsiri ile sufi felsefe arasında Molla Sadra – onun Zilzal suresi tefsiri özelinde*, (E.Erdim, trans.), *Dini araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, c. 10, 271-284.
16. Malikov, A. (1390). HS. *Kamal va estekmale nafs be revayat Sadraddin Shirazi*. Tolu noor. No. 35, 23-46.
17. Malikov, A. (2018). *Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi irsi və onun elmi mövqeyi, “Elm tarixi və elmsünaslıq: fənlərarası tədqiqatlar” mövzusunda I beynəlxalq elmi konfransın məqalələr toplusu*, Bakı, Nurlan nəşriyyatı, 665-666.
18. Gharavi, M. *Aya hərəkətə cohəri iştidadist? Qəbəsət jurnalı*, №: 10 və 11, səh 150- 151.
19. Xacevi, M. *tərifə əz vəhdəti vücud*, (birinci hissə), S.Şirazinin xatirəsinə həsr olunmuş jurnal, №: 17, səh 50.
20. Yezdi, M. *Amuzeşə fəlsəfə*, cild 2, səh 388.
21. Puyan, M. (1391). HS. *Meade cismanî der hekmətə mutealiye*. Qom: Bustane Ketab.
22. Sajjadi, C. (1379). *Ferhenge estelahate felsefi Molla Sadrâ*, Tahran.
23. Seyid Əlirza Sədr Hüseyni, *hikmətə mütaliə və məsələye vəhdətə vücud*, S.Şirazinin xatirəsinə həsr olunmuş jurnal, N: 43, səh 39.
24. Shirazi, S. (1382). SH. *al-Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a*. (1sted). Tehran: SIPRIn Publications.
25. Shirazi, S. (1386). SH. *Mafatih al-qayb*. Tahran: SIPRIn Publications.
26. Shirazi, S. (2014). *Kitabul Mashair, A parallel English-Arabic text translated by S.H.Nasr*, Provo, Utah: Brigham Young University Press.
27. Shirazi, S. (1958). *Əl- hikmətil mütaliə fil əsfaril ərbəə*, Beyrut: Dar ehya al-turasul-arabi.
28. Surush, A. (2012). *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (H. Hüseynin, trans.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Философский переворот Садрадина Ширази

Аладдин Маликов*

Ибрагим Багиров**

Абстракт. Садраддин Ширази является одним из самых важных и интеллектуальных философов восточно-исламской философии творчество которого представляет актуальность и по сей день. Его трансцендентальная философия (мудрость чтения) созрела с момента своего зарождения и развилась до наших дней. Система мышления, созданная им развивалась в форме, совершенно отличной от интеллектуальной и духовной среды своего времени.

Садраддин Ширази глубоко и точно проанализировал идеи, теории, мысли и концепции своих предшественников объединил ишкарнизм, ирфан, перипатетическое, восточное и теологическое течения в своей философии, открыл новый путь в исламской философской мысли и обогатил ее. Работа Ширази в области исламской мысли не ограничивалась объединением школ мысли, которые отрицали друг друга. Он также предлагал решения существующих философских проблем, озвучивал новые идеи и выдвигал новые теории.

Две его основные теории - «реальность бытия» (асалат аль-вуджуд) и «субстанциональное движение» («харакат аль-джохари»), основанные на философскую систему самого ученого, являются самыми уникальными концепциями в исламской философии при решении проблем разума и тела, проявления человеческой души, а также изучении тезиса - «*джисманиятуль-худус руханиятуль-бага*».

В статье разъясняется сущность трех теорий Ширази, а также указываются новшества исламской философской мысли.

Ключевые слова: Садраддин Ширази, исламская философия, исфаханская школа, тело, сущность, субстанциональное движение, реальность бытия, нафс.

* НАНА, Институт Философии и Социологии; Баку, Азербайджан

E-mail: aladdin.malikov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

** НАНА, Институт Востоковедения; Баку, Азербайджан

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Цитировать статью: Маликов, А., Багиров, И., [2022]. Философский переворот Садрадина Ширази. Журнал «Metafizika». № 1 (17), с. 10-24

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 11.12.2021

Отправлена на доработку: 11.02.2022

Принята для печати: 01.03.2022

Sadraddin Shirazi’s philosophical revolution

Aladdin Malikov*

Ibrahim Baghirov**

Abstract. Sadraddin Shirazi is one of the most prominent philosophers existed in Eastern-Islamic intellectual history up until this day. His philosophical school, which he calls “al-hikmat al-mutaaliyah” (transcendent philosophy), continued to exist and develop from its emergence to our days. Being able to create a peculiar philosophical system, which quite distinctively evolved with regard to intellectual as well as spiritual environment of his time, Shirazi thoroughly and extensively studied and learned the views and theories of the preceding philosophers; therefore, succeeded in bringing together various intellectual schools and currents such as peripatetic, illuminative, gnostic and theological schools, breaking ground and enriching Islamic thought. Shirazi did not just unified different philosophical schools; he also tried to solve old theoretical issues, created new ideas, and put forward some original theories.

The aim of this paper is to examine S. Shirazi’s two main theories, which constitute the very core of his philosophical system, namely ‘principality of existence’ and ‘substantial motion’, and his unique idea, regarding generation of human souls, stated in the phrase of ‘corporeal in its origination and spiritual in its survival’, arguably the best available solution to the mind-body problem in Islamic philosophy. Analyzing the essence of these three principles, the article tries to show how they changed traditional philosophy in Islamic world.

Keywords: Sadraddin Shirazi, Islamic philosophy, school of Isfahan, existence, quiddity, substantial motion, principality of existence, soul

REFERENCES

1. Shukurov, Aghayar. (2005). Sherq felsefesi ve filosoflari. Baku, Əbilov, Zeynalov ve oghullar neshriyyati, 535-541 (in Azerbaijani)
2. Achikgench, A. (1987). Abdulkерim Surushun Sadrayi konu alan Evrenin yatishmaz yapisi adli eseri uzerine bir kach soz. Islami arashtirmalar, sayi 3, 110-115. (in Turkish)
3. Alizadeh, B. Pejuheshi dar nazare marifetshenakhtiye Molla Sadra, andisha jurnali, din ve epistemologiyaya hesr olunmush neshri, №: 41- 42, 251- 252. (in Persian)
4. Al-Muslim, Sadiq. (2009). Ibdā’āt Şadr al-Dīn al-Shīrāzī al-falsafiyah, al-nafs namūdhan. Damascus: Neynava Publisher. (in Arabic)
5. Aristotel. (2001). Ruh Uzerine (O. Zeki, Trans.). Istanbul: Alfa Yayinlari. (in Turkish)
6. Aydin, S. (2018). Molla Sadrada mahiyet felsefesi, Istanbul: İnsan yayinlari. (in Turkish)

* Institute of Philosophy and Sociology, ANAS; Baku Azerbaijan

E-mail: aladdin.malikov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

** Institute of Oriental Studies, ANAS; Baku Azerbaijan

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

To cite this article: Malikov, A., Baghirov, I., [2022]. *Sadraddin Shirazi’s philosophical revolution*. “Metafizika” journal. № 1 (17), pp. 10-24

Article history:

Received: 11.12.2021

Accepted: 01.03.2022

7. Baghirov, I.; Malikov, A. (2021). Sadreddin Shiraziye gore nefsin hudusu ve onun bedenle olan iliskisi. *Metafizika*, c 4, say 2, sıra 14, 8-32. (in Turkish)
8. Fazlur, R. (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York Press. (in English)
9. Felsefe, Ferrukh Ramazanovun meslehetçi ve redaktoru oldughu felsefe kitabinin dorduncu feslinin yazarlari: A.F.Ahadov ve Z.C.Memmedov , Baku, 2001, s. 113. (in Azerbaijani)
10. Gurbani, G. (1385). SH. Mebde ve meade insan der pertove herekete covheri Molla Sadrâ, *Philosophical-Theological Research* Vol. 8, No 2, 67-88. (in Persian)
11. Ibn Sina, Əl- shifa, alfannul minel tebiati fil semail tebiî, 123- 124. (in Arabic)
12. Ibn Sina. (2013). *Tanımlar Kitabı*, (Aygün, A., & İclal, A. Trans.). Ankara: Elis Publisher. (in Turkish)
13. Izitsu, T. (1971). *The concept and reality of existence*, Tokyo: Kokusai Printing Co. Ltd. (in English)
14. Kalin, I. (2014). *Varlık ve idrak Molla Sadranın bilgi tasavvuru*, (Nurullah Koltash Trans.). İstanbul: Klasik. (in Turkish)
15. Kamada, Sh. (2007). *Kuran tefsiri ile sufi felsefe arasında Molla Sadra- onun Zilzal suresi tefsiri ozelinde*, (E. Erdim, Trans.). *Dini araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, c. 10, 271-284. (in Turkish)
16. Malikov, A. (1390). HS. Kamal va estekmale nafs be revayat Sadraddin Shirazi. *Tolu noor*. No. 35, 23-46. (in Persian)
17. Malikov, A. (2018). Sədrəddin Shirazinin fəlsəfi irsi ve onun elmi movqeyi, “Elm tarixi və elmsənaslıq: fənlərərsi tədqiqatlar” movzusunda I beynəlxalq elmi konfransın məqalələr toplusu, Baku, Nurlan nəşriyyati, 665-666. (in Azerbaijani)
18. Gharavi, M. Aya herekete coheri ishtidadi? *Qebesat jurnalı*, №: 10 ve 11, 150- 151. (in Persian)
19. Khacevi, M. terifi ez vehdətî vucud, (birinci hisse), S.Shirazinın xatiresine hesr olunmuş jurnal, №: 17, 50. (in Persian)
20. Yazdi, M. Amuzeshə felsefe, cild 2, 388. (in Persian)
21. Puyan, M. (1391). HS. Meade cismanî der hekməte mutealiye. Qom: Bustane Ketab. (in Persian)
22. Sajjadi, C. (1379). *Ferhenge estelahate felsefi Molla Sadrâ*, Tahran. (in Persian)
23. Seyid Alirza Sedr Huseyni, hikməte mutalîe və meseleye vahdətə vucud, S.Shirazinın khatiresine hesr olunmuş jurnal, N: 43, 39. (in Persian)
24. Shirazi, S. (1382). SH. al-Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al- `aqliyya al-arba`a. (1sted). Tehran: SIPRI Publications. (in Arabic)
25. Shirazi, S. (1386). SH. *Mafatih al-qayb*. Tahran: SIPRI Publications. (in Arabic)
26. Shirazi, S. (2014). *Kitabul Mashair*, A parallel English-Arabic text translated by S.H.Nasr, Provo, Utah: Brigham Young University Press. (in Arabic)
27. Shirazi, S. (1958). *Al- hikmətil mutalîe fil esfaril erbee*, Beyrut: Dar ehya al-turasul-arabi. (in Arabic)
28. Surush, A. (2012). *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (H. Huseyin, Trans.). İstanbul: İnsan Yayınları. (in Turkish)