

## EYNƏLQÜZZAT MİYANƏCİNİN METAFİZİKASI

**Rauf Məmmədov,**

a.e.i., f.f.d., dosent

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Azərbaycan

e-mail: [raufsalam1@rambler.ru](mailto:raufsalam1@rambler.ru)

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

### Xülasə

Eynəlqüzzat Miyanəci Orta əsr İslam fəlsəfəsində mühüm bir fiqur olaraq metafizik məsələlərə dair özünəməxsus yanaşmalar irəli sürmüşdür. Onun fəlsəfəsində varlıq ilahi həqiqətin müxtəlif təzahürləri kimi izah olunur. Miyanəci yaradılışı Allahın iradəsinin və hikmətinin nəticəsi kimi qiymətləndirir və bütün varlıqları bir-biri ilə əlaqəli, vahid bir sistemdə görür. O, insanı “kiçik aləm” kimi tərif edir və onun “böyük aləm”lə əlaqəsini vurğulayır. İnsan maddi və mənəvi aləmlə əlaqəli olaraq ali həqiqətə çatmaq üçün daxili inkişaf və ilahi iradəyə uyğunlaşma yolu keçməlidir. Həmçinin, Miyanəci varlığın mahiyyətini anlamaq üçün həm əqli, həm də irfani təcrübələrin vacib olduğunu vurğulayır. Onun metafizikası həm Şərq irfanının mistik təməlini, həm də İslam fəlsəfəsinin rəşadət əsaslarını birləşdirir.

**Açar sözlər:** varlıq, yaradılış, zaman, məkan, hərəkət, maddə, nur, təcəllə, vücut.

## METAPHYSICS OF EYNALQUZAT MIYANEJI

**Rauf Mammadov,**

Institute of Philosophy and Sociology, ANAS

e-mail: [raufsalam1@rambler.ru](mailto:raufsalam1@rambler.ru)

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

### Abstract

Eynalquzat Miyaneji, an important figure in the medieval Islamic philosophy, proposed unique approaches to metaphysical questions. In his philosophy, the issue of being is explained as various manifestations of divine truth. The thinker considers the creation of the world as the result of Allah's will and wisdom, seeing all existence as a connected and unified system. He defines humans as the little world being in the connection with the larger world. As beings tied to both the material and spiritual worlds, humans must undergo a path of inner perfection and alignment with the divine will to attain the highest truth. Miyaneji also highlights that understanding the essence of being requires both rational and mystical experiences. His metaphysics combines the mystical foundation of the Eastern thought and the rational principles of Islamic philosophy.

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

## МЕТАФИЗИКА АЙНАЛКУЗАТА МИЯНЕДЖИ

Рауф Мамедов,

Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

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

## Аннотация

Айналкузат Миянеджи – выдающийся мыслитель исламской философии Средневекового Востока, предложивший оригинальные подходы к решению метафизических вопросов. В его философии бытие трактуется как многообразное проявление божественной истины. Мыслитель рассматривает сотворение мира как результат воли и мудрости Аллаха, и воспринимает всё существующее как единую взаимосвязанную систему. Миянеджи определяет человека как «малый мир», находящийся в неразрывной связи с «большим миром». По его мнению, человек, объединяющий материальное и духовное должен пройти путь внутреннего совершенствования и согласования с божественной волей для постижения высшей истины. Мыслитель подчеркивает, что понимание сущности бытия возможно как через разум, так и через мистическое переживание. Его философия соединяет мистическую основу восточной мысли с рациональными принципами исламской традиции.

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

## GİRİŞ

Eynəlqüzzat Miyanəci İslam dünyasında orta əsr fəlsəfəsinin mühüm fiqurlarından biri olaraq metafizika sahəsindəki yanaşmaları ilə özünəməxsus mövqeyə malikdir. Onun fəlsəfi baxışları həm rəsonal, həm də irfani elementlərin birləşdiyi mürəkkəb bir sistemdə mövcud olan varlığın təbiətini izah edir. Miyanəci varlıq, ilahi həqiqət və insanın bu həqiqətlə əlaqəsi haqqında dərin və orijinal fikirlər irəli sürmüşdür. Onun metafizikası yalnız bir fəlsəfi sistem deyil, həm də insanın kainatdakı yerini, yaradılışın mənasını və insan ruhunun İlahi qaydalara uyğunlaşmasının vacibliyini araşdıran bir yanaşmadır.

Miyanəci fəlsəfəsində varlıq İlahi həqiqətin müxtəlif təzahürləri olaraq qəbul edilir. Onun fikrincə, bütün varlıq, maddi və mənəvi aləmlər daxil olmaqla İlahi iradə və hikmətin təəcəlləsidir. Bu yanaşma varlığın bir bütöv kimi və hər bir elementin Ali həqiqətin bir hissəsi kimi anlaşılmasını nəzərdə tutur. Miyanəci yaradılışı İlahi hikmətin nəticəsi tək görür və

bütün varlıqların bir-birinə bağlı, vahid bir sistemdə mövcud olduğunu vurğulayır.

Eynəlqüzzat Miyanəci həm də epistemoloji məsələlərə diqqət yetirərək varlığın mahiyyətini və bu haqda olan biliklərin əldə edilmə yollarını araşdırır. O, varlığa və İlahi həqiqətlərə dair biliklərin əldə edilməsi prosesini yalnız əql və rəsonal düşüncənin deyil, həm də irfani təcrübənin və daxili kamilləşmənin nəticəsi kimi təqdim edir. Onun fikrincə, insan qəlbi və ruhu İlahi həqiqətləri anlamaq və onları qəbul etmək üçün ən mühüm vasitədir.

Miyanəci həm Şərq irfanının mistik dərinliklərini, həm də İslam fəlsəfəsinin rəsonal əsaslarını birləşdirərək fəlsəfi düşüncə tarixində mühüm izlər buraxmışdır. Onun metafizikasında varlıq məsələsi insanın yaradılışdakı yerini və kainatla əlaqəsini dərk etməyə çalışan müasir fəlsəfi araşdırmalar üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Eynəlqüzzat Miyanəci fəlsəfəsi İslam fəlsəfəsi və ümumilikdə fəlsəfi düşüncə sahə

sində mühüm bir mərhələni təmsil edir. Onun metafizikasının dərinlən araşdırılması həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfəsi üçün zəngin və faydalı bir anlayış təqdim edir. Bu fəlsəfi yanaşma varlığın təbiətini, insanın əxlaqi və mənəvi yüksəlişini, həmçinin yaradılışın mənasını anlamağa çalışan müasir fəlsəfi axtarışlar üçün vacib bir qaynaqdır.

### 1. *Vacib ül-Vücut*

“Vücut” anlayışı maddi varlıq və substansiya (maddə) mənasında istifadə edildiyi zaman, adətən, fiziki bir mövcudiyyəti ifadə edir. Lakin fəlsəfi və mistik kontekstdə, xüsusilə, İslam fəlsəfəsində bu termin daha dərin və abstrakt mənalar daşıyır. İslam düşüncəsində Allahın “vücut” (mövcudiyyət) anlayışı maddi və zamanla bağlı olan bir mövcudiyyəti deyil, onların fəvqündə duran “Vacib Vücut” kimi bir mövcudiyyəti ifadə edir. Bu mövcudiyyət maddi dünyadan, fiziki və zamanlı varlıqlardan tamamilə ayrılır.

Quranda Allahın “vücut” ismi yoxdur. Allahın varlığına dair bir çox ayələrdə onun maddi təbiətdən və zamanlı mövcudiyyətdən müstəqil olduğu vurğulanır. Məsələn, Allah “La-ilahə illallah” (Allahdan başqa allah yoxdur) ifadəsi ilə özünün tək və mütləq varlıq olduğunu bəyan edir. Lakin Miyanəci “vücut” anlayışını Allahın varlığını ifadə etmək üçün istifadə edən fəlsəfi mütəfəkkirdir. O, burada vücutu maddi anlamda deyil, Mütləq Mövcudiyyət və Vacib Vücut kimi ifadə edir. Ona qədər Farabi və sonra İbn Sina da bu anlayışı ortaya qoyaraq varlıq fəlsəfi sistemlərini qurmaq üçün istifadə etmişlər. Bu fəlsəfi yanaşma, Allahın varlığını maddi və zamanlı anlayışlardan fərqləndirərək izah etməyə çalışır. Miyanəci bu anlayışı Allahın maddi olmayan, sonsuz və hər şeyi əhatə edən mövcudiyyətini anlamaq üçün istifadə edir. Bu, vücutun fiziki mənasından çox, mütləq və ilahi mövcudiyyəti nəzərdə tutur. Xüsusilə, Miyanəcinin varlıq fəlsəfi sistemində yeganə vücutun Allah olduğunu, digərlərinin (yaradılmışların) isə hədis (qeyri-real) olduğunu nəzərə alsaq onun üçün “vücut” anlayışı tam idealist bir anlayış kimi ortaya çıxır. Yəni, bu, Miyanəcinin “vücut” (anlayışına) yüklədiyi yeni fəlsəfi mənadır.

Allahın Quranda öz varlığını “vücut” kimi ifadə etməməsi bu anlayışın fəlsəfi mülahizələrdə necə istifadə edilməli olduğunu sorğulamağı gündəmə gətirir. Miyanəcinin Allahın varlığını “vücut” anlayışı ilə təhlil etməsi bəziləri tərəfindən şübhəli və ya məntiqsiz sayıla bilər. Çünki, Quranda Allah “vücut” kimi bir anlayışla tanınmır. Miyanəcinin “vücut” anlayışını istifadə etməsi İslam fəlsəfəsi və mistik düşüncə çərçivəsində əsasən antoloji və metafizik mülahizələrdən qaynaqlanır. Miyanəcinin Allahın varlığını “vücut” anlayışı ilə səciyyələndirməsi fəlsəfi mülahizələrin və ilahi mövcudiyyətin təhlilində bir alət olaraq görülə bilər. Lakin bu, Quranda Allahın özünə aid edilən bir terminin istifadəsi deyil və bu səbəbdən gözlənilən yanaşma ilə bəziləri tərəfindən tənqid oluna bilər.

Miyanəci Allahın varlığını Vacib ül-Vücut kimi təyin edərək bu anlayışı fəlsəfi sistemində mühüm bir yerə qoyur. O, yalnız Allahın Vücutunun mütləq olduğunu və digər bütün varlıqların yalnız Allahın iradəsindən qaynaqlandığını vurğulayır. Onun fikrincə, hər bir varlıq Allahın iradəsinin təcəllası olaraq mövcud ola bilər. Allahın varlığı öz-özlüyündə mütləq və vacibdir. Bu yanaşma Miyanəci fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir və o, Allahın varlığını həm mənbə, həm də məqsəd olaraq təyin edir.

Miyanəci yazır: *Yəqin ki, tədqiqatçılara açıq-aşkar məlumdur ki, Uca Allah mövcud olan şeylərdən yalnız birinin səbəbkarıdır. Bu şey də başqa bir şeyin, ikinci şey də üçüncü şeyin səbəbidir. Bu vəziyyət insan yaranana qədər davam edir. Hər baxımdan yalnız “Bir”dən sadəcə tək bir şey südür edər” fikri barədə nə deyərsən?*

*Bilin ki, bunlar və buna bənzər şeylər böyük və çılğın sözlərdir. Bu sözlər bəsirət sahiblərinə görə küfrdür. Özündə Vacib olan iki qədim vücutu müəyyən edənə, hər biri icad etməyə qadir olan iki səbəbi müəyyən edən arasında heç bir fərq yoxdur. Əksinə, təkzibedilməz həqiqət budur ki, Allahdan başqa, bir şeyin vücutuna səbəb ola biləcək bir vücut yoxdur.*

*Səbəbiyyətin həqiqəti mədəmdə (yoxluqda) mövcudluq formasını icad etməyə yönəlmişdir. Səbəb mövcud olmalıdır ki, əsaslandırılan da mövcud ola bilsin. Mədəmun (yoxluqda)*

ğun) mahiyyəti (zati) onun səbəbiyyət kimi mövcudluğunu təmin etmir. Səbəbin vücudu davamlı olmalıdır ki, səbəbin vücudu təmin olunsun! Mümkün vücudların heç birinin həqiqi mahiyyəti (zati) və vücudu yoxdur. Həqiqi Vücut və Vacib Zat ancaq Uca Allaha məxsusdur. Əslində, mövcud olmayan bir şey başqa bir şeyə necə səbəb ola bilər? Özüne görə vücudu olmayan bir şey başqasını necə icad edə bilər?

Həqiqi səbəb mədumlara (yoxluqlara) təsir edərək onlara vücud şəklini bəxş edən üstün və özündə tam olan bir Zatdır. Ancaq mahiyyət-cə (zat baxımından) tam olmayan, vücudu və vücud sifətləri başqasının vücuduna bağlı olan və onunla mövcud olan bir şey öz mahiyyətində (zatında) natamamlığın zirvəsindədir. O, nə icada, nə də vücuda layiqdir” [4, s. 120-122].

Miyanəci Allahdan başqa heç bir varlığın "özünə vücud" verə bilməyəcəyini irəli sürür. Bu, ontoloji monizmə əsaslanan bir fikirdir; yəni yalnız Allahın varlığı vacibdir, digər bütün varlıqlar isə mümkündür (hədis) və yalnız Allahın iradəsi ilə mövcud ola bilərlər. Miyanəci mümkün varlıqların (yəni, başqasına ehtiyacı olan varlıqların) özbaşına varlıq sahibi olmadığını bildirir. O, "özünə görə vücudu olmayan bir şey başqasını necə icad edə bilər?" sualı ilə bu məsələni daha da dərinləşdirir. Burada Miyanəci varlığın yalnız Allahın mütləq iradəsi və qüdrəti ilə mümkün olduğunu izah edir.

Miyanəci səbəbiyyətin təbiətini və necə işlədiyini izah edərkən səbəbin yalnız mövcud olan bir şey ola biləcəyini bildirir. Yəni, bir şeyin varlığına səbəb ola bilmək üçün həmin şeyin öz varlığını təmin etməsi lazımdır. "Səbəb mövcud olmalıdır ki, əsaslandırılan da mövcud ola bilsin" ifadəsi ilə Miyanəci bir şeyin səbəb ola bilməsi üçün öz mahiyyətində (zatında) mövcud olması lazım olduğunu izah edir. Bu fəlsəfi yanaşma səbəb və nəticə əlaqəsinin yalnız mövcud olan və tam varlıqlarla qurula biləcəyini göstərir.

Miyanəci "mədum" (yoxluq) anlayışını da dərin şəkildə araşdırır. O, heç bir şeyin öz mahiyyətində yoxluqdan varlıq ortaya çıxara bilməyəcəyini bildirir. Burada Miyanəci mümkün varlıqların (yəni hər hansı bir şeyin) yalnız Allahın qüdrəti ilə mövcud ola biləcəyini irəli sürür. Varlıq Allahın vacib vücudundan çıxır

və digər bütün varlıqlar yalnız bu əsas varlığın təcəllası olaraq meydana gəlir. Mədumun (yoxluğun) özünün heç bir mahiyyəti olmadığına görə bu varlıqdan heç bir şey yarana bilməz.

Miyanəci varlıqla əlaqəli olaraq səbəbiyyətin yalnız "tam" olan bir varlıqla mümkün olduğunu izah edir. "Həqiqi səbəb" yalnız özündə tam olan bir zətdir, yəni Allahın Vücududur. Mümkün varlıqlar isə qeyri-kamil və başqasının vücuduna bağlıdır. Buna görə də onların varlıq yaratmaq kimi bir gücü yoxdur. Miyanəci burada təməl fəlsəfi məsələlərə – yəni varlığın və səbəbiyyətin mahiyyətinə – işarə edir.

Miyanəci yazır: "Bizim qüdrətimizdə bir şeyi ixtira etmək, yəni yoxdan bir şey yaratmaq mümkün deyil. Lakin bu, Onun əzəli qüdrəti üçün mümkünsüz deyil. Çünki, o, yeri və göyləri "ibda edən", yəni bir şeyi yoxdan yaradan və onu var edəndir" [4, s. 84]. Miyanəci deyir: "Allah-Təala öz qüdrəti ilə vücudları icad edərək (yoxdan yaratmaqla) aşkara çıxarmış, icad və ibda ilə yaratmaqla, onları öz hökmranlığı altına almışdır" [5, s. 304].

O yazır: "Vacib Zat tam və tamlıqdan yüksək olduğu üçün şübhəsiz, onun kərəmi öz mahiyyətindən çıxış edərək mədumlara (mövcud olmayan şeylərə) var olmağı zəruri edir" [4, s. 130].

Miyanəcinin fikrincə, "yoxluqdan daha dərin bir qaranlıq yoxdur" [7, s. 222-223]. "Bütün vücudlar öz içində yoxluq vəziyyətində idilər. Onun Nuru, Qüdrəti və İradəsi ilə var oldular" [3, s. 177].

Miyanəci yazır: "Şübhəsiz, həqiqət budur ki, Allahdan başqa bir şeyin vücuduna səbəb ola biləcək bir vücud yoxdur. Səbəbiyyət həqiqəti yoxluqda (mədumda) vücud formasını icad etməyə (model və nümunəsiz yoxdan yaratmaq) yönəlmişdir. Səbəb mövcud olmalıdır ki, əsaslandırılan da mövcud ola bilsin. Yoxluğun (mədumun) mahiyyəti (zati) onun səbəbiyyət kimi mövcudluğunu təmin etmir. Səbəbin vücudu davamlı olmalıdır ki, səbəbin vücudu təmin olunsun! Mümkün vücudların heç birinin həqiqi mahiyyəti və vücudu yoxdur. Həqiqi Vücut və Vacib Zat ancaq Uca Allaha məxsusdur... Həqiqi səbəb vücud baxımından üstün və öz-özliyiində kamil, mövcud olmayan şeylərə

*təsir edən və onlara vəücud formalarını bəxş edən bir vəücuddür*" [4, s. 120-122].

*"Vacibin də hər bir mövcuda baxan bir üzü (vəch) vardır. Hər bir mövcud Vacib üçün mövcuddur və Vacib hər bir mövcuddan başqadır. Əgər bir şey Vacib üçün mövcud deyilsə, o şey yoxdur. Çünki, o şeyin Vacibə baxan bir üzü yoxdur. Əgər daim var olanın (Qəyyum) üzü (vəch) olmasaydı, varlıqların mövcudluğu heç zaman mümkün olmazdı"* [4, s. 74].

Miyanəci bildirir ki, "yoxluq" nurla işıqlanıb yaradılaraq vəücud - varlığa çevirilir: *"Yoxluğun vəücudun nuru ilə işıqlandırılması, Əzəli Qüdrət ilə Özü arasında xüsusi əlaqə tələb edir. Bu əlaqə davam etdikcə, yoxluq Qüdrət Nurunun nurunu almağa davam edir."* [7, s. 150]. *"Ağah olun! Allahdan başqa hər şey batildir. Hər bir nemət, şübhəsiz ki, yox olmağa məhkumdur"* [4, s. 108].

Miyanəci yoxdan yaratma və ibda (yoxdan var olma) anlayışlarını işlədərək Allahın mütləq qüdrətini önə çıxarır. Onun fikrincə, biz insanlar bir şey yaratmaqda yalnız mövcud olan varlıqları formalaşdırma biləriki, amma yoxdan varlıq yaratmaq bizim üçün mümkünsüzdür. Bununla müqayisədə Allahın qüdrəti sonsuzdur və bu səbəbdən "yoxdan yaratma" Allah üçün heç bir məhdudiyət təşkil etmir. Miyanəci burada Allahın varlıq yaratma prosesini ibda kimi təyin edərək, yoxdan yaranmanın yalnız Allahın zəruri və əzəli qüdrəti ilə mümkün olduğunu bildirir. "İbda" (yoxdan var olma) Allahın əzəli gücünün təcəllası olaraq heç bir başqa varlığın təkrarlama bilməyəcəyi bir qüdrətə əsaslanır.

Miyanəcinin fəlsəfəsində Vacib Zat ən fundamental anlayışdır. O, Allahın öz zəti ilə tam və mükəmməl olduğunu və bu tamlıqdan yüksələn qüdrətinin varlıq olmayanları (yəni yoxluğu) vəücudə çevirə biləcəyini vurğulayır. Yoxluq Allahın nuru və qüdrəti ilə işıqlandırıldıqda varlığa çevrilir. Miyanəci *"yoxluqdan daha dərin bir qaranlıq yoxdur"* ifadəsi ilə varlığın yaranmadığı ilkin durumun ən yüksək səviyyədə bir qeyri-mövcudluq və *"qaranlıq"* olduğunu bildirir. Bu, Allahın qüdrəti və iradəsinin işıqlandırdığı bir antoloji dönüşümdür. Allahın qüdrəti yoxluğun ziddiyyətini aşaraq onu varlıqla doldurur.

Miyanəci səbəbiyyət məsələsini antoloji və metafizik kimi tərtib edir. O, səbəbin yalnız "Vacib Zat" tərəfindən mümkün olduğunu bildirir. Allahın öz Vücudu, "həqiqi səbəb" kimi, hər hansı bir başqa varlığın yaranmasına səbəb ola biləcək yeganə qüdrət kimi təyin edilir. Bu, Miyanəcinin antoloji monizm anlayışını göstərir: yalnız Allahın Vücudu vacibdir və bütün digər varlıqlar yalnız Allahın iradəsi ilə mövcuddur. O, "yoxluq" anlayışının səbəbiyyətin əsasında olduğunu, amma mədumun (yoxluq) özündə heç bir real varlıq (vəücud) daşmadığını bildirir.

Miyanəcinin fəlsəfəsində "yoxluq" və "nur" qarşılıqlı bir əlaqədədir. Yoxluq Allahın qüdrət nurunun işığı ilə varlığa çevirilir. Burada varlıq və yoxluq arasındakı antoloji əlaqə nurun qaranlıq üzərindəki hökmranlığı ilə bağlıdır. Allahın qüdrətinin nur şəklində təzahürü varlığın yaranmasında əsas rol oynayır. Bu, Miyanəcinin fəlsəfəsində ontoloji dinamizmin, yəni varlığın yoxluqdan yaranma prosesinin metafizik bir təfsiridir [9, s. 14].

Miyanəcinin antoloji təhlili Allahın qüdrətinin və iradəsinin hər şeyi var etmə gücünü vurğulayır. Onun fəlsəfəsində varlıq yalnız Allahın mütləq qüdrətindən irəli gəlir, yoxluq və varlıq arasındakı əlaqə isə Allahın qüdrət nuru ilə aydınlaşır. Miyanəcinin bu təhlilində Allah öz mahiyyətindən yoxluqlara varlıq bəxş edir. Yoxluq və varlıq arasındakı bu dinamik əlaqə Allahın sonsuz qüdrətinin təcəllası kimi təyin edilir. Bu fəlsəfi yanaşma Allahın hər şeyin yaranmasının yeganə və zəruri mənbəyi olduğunu izah edir.

Miyanəciyə görə, *"Varlıqda elə bir vəücud yoxdur ki, o, Vacib Vücudun varlığı ilə eyni vaxtda olsun və olması da düşünülə bilməz. Deməli, nə ilk mövcudun vəücudu, nə də başqasının vəücudu Vacib Vücud ilə bərabərdir. Bəli, Vacib Vücud varlığı hər şeyin varlığı ilə eyni vaxtdadır. Onun mövcud olan şeylə eyni vaxtda mövcudluğu, o şeyin mövcud olduğu müddət ərfəsindədir. Buna görə onun ilk vəücud ilə eyni vaxtda mövcudluğu fərqli deyil"* [4, s. 178].

Miyanəcinin fəlsəfəsində ən vacib anlayışlardan biri Vacib Vücud (Allah) və onun həqiqi varlığıdır. Miyanəci, başqa hər hansı bir varlığın Vacib Vücud ilə eyni vaxtda mövcud

olmasının qeyri-mümkün olduğunu bildirir. Bu, antoloji təklik və Allahın mütləq varlığının önəmini vurğulayan bir yanaşmadır. Başqa varlıqların mövcudluğu yalnız Allahın iradəsi və qüdrəti ilə mümkün olur. Bir varlıq yalnız Allahın Vücudu ilə əlaqədar olaraq mövcuddur. Heç bir varlıq öz müstəqil varlığını iddia edə bilməz. Bu, Allahın Vücudunu hər şeyin yaradılması və mövcudluğu üçün əsas şərt olaraq təsbit edir. Onun sözləri varlıq və zaman arasındakı mütləq asılılıq və Allahın varlığının hər şeyin yaradılmasına təməl olduğunu göstərir.

## 2. Nur - Təcəlla - Nur-i Muhəmməd

Miyanəcədə Nur və Təcəlla (görünmə) anlayışları həm metafizik, həm də mistik səviyyələrdə böyük bir fəlsəfi yük daşıyır. Nur anlayışı Miyanəci düşüncəsində yalnız fiziki işıqdan ibarət olmayan, əksinə, daha geniş və daha dərin bir mənaya malikdir. Nur Allahın ilahi təzahürü kimi bütün varlığı işıqlandıran və ona yön verən ən yüksək və mükəmməl varlıq qüvvəsidir. Bu kontekstdə Nur varlıq və həqiqət anlayışları ilə sıx əlaqəlidir. Miyanəci təlimində Nur həm ilahi işıq həm də ruhani bir qüvvə kimi qəbul olunur. Bu işıq bütün varlıq aləmini gizli və görünən formalarında işıqlandırır.

Miyanəcinin nur metafizikasında mütləq nurun varlığa yönəlmiş vəchi (görünüşü, təcəllası) müxtəlif məfhumlarla əlaqələndirilir. "Varlıq" anlayışı burada daha geniş və abstrakt bir müstəvidə təqdim edilir. Miyanəci nurun varlıqda işıq, təcəlla, mələk, ruh, ilahi nəzər, əmr və enerji kimi mücərrəd anlayışlarla əlaqələndirildiyini bildirir [3, s. 55, 119, 177, 179, 186]. Bu, nurların maddi dünyada təcəllasının yalnız bir inikas olduğunu göstərir. Mütləq Nurun təcəllası nəticəsində maddi dünyada da özünü göstərən işıq, ruh, mələk, enerji və digər təzahürlər meydana gəlir. Bu təzahürlər Nurun yalnız bir məcazıdır və bu, varlıq sisteminin ümumi işləyişini təsvir edir.

Nurun metafizik rolu antoloji işıq ilə bağlanır. Cəberrut aləmində Allahın təcəlla etdiyi ən yüksək və təmiz işıq nur olaraq qəbul edilir. Varlıqda hər şey bu ilahi nur vasitəsilə öz varlığını tapır. Burada nur həm də bir növ vahidlik anlayışını, bütün varlığın bir nöqtədə cəmlənməsini təmsil edir.

Platonun ideya aləminə bənzər bir şəkildə nur gerçəklik və həqiqət ilə sıx bağlıdır. Miyanəci düşüncəsində, nur yalnız fiziki aləmi işıqlandırmaqla kifayətlənmir, eyni zamanda ruhi və mənəvi aləmləri də işıqlandırır. İlahi nur varlığın yalnız görünən tərəfini deyil, həm də görünməyən və mücərrəd tərəfini də işıqlandırır, beləliklə, insanın gözəl və həqiqətə yönəlməsi üçün bir vasitə təmin edir.

Miyanəcinin fəlsəfi yanaşmalarında nur və vücud anlayışları xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu anlayışlar onun antoloji və metafizik dünyagörüşünün mərkəzində durur və Miyanəcinin fəlsəfi təhlilini dərinlən anlamaq üçün vacibdir. Miyanəcinin nur metafizikası Allahın mütləq və yeganə nuru olan Həqiqi Nuru və bu nurun varlığa olan təsirini izah etməyə yönəlmişdir.

Miyanəci Həqiqi Nur və Mütləq Nur anlayışlarını Allahın öz varlığını və Vücud anlayışını izah etmək üçün istifadə edir. O, nurun maddi deyil, mütləq və qeyri-maddi bir varlıq olduğunu iddia edir. Bu baxımdan, iyə görə, Allah öz mahiyyətində (Zatında) tamamilə müstəqil və dəyişməz bir Nurdur. Bütün digər nurlar Onun nurunun məcazları və inikasıdır. Bu yanaşma ontoloji və metafizik bir mülahizə kimi, Allahın nurunun hər şeyi əhatə edən və varlığa səbəb olan ilk və əsas Nur olduğunu vurğulayır.

Miyanəci "*Bütün mövcudatlar, özlərində yox halında idilər. Onun nuru, qüdrəti və iradəsi ilə vücuda gəldilər*" [3, s. 177] deyərək, varlığın Allahın nuru ilə mövcud olmasını açıqlayır. Bu ifadə ontoloji təhlil baxımından varlığın yalnız Allahın Nurundan meydana gəldiyini göstərir. Miyanəci bu anlayışı Qurandan da dəstəkləyir, xüsusən "*Allah göylərin və yerin nurudur*" ayəsini (Nur 24:35) əsas götürür [3, s. 178]. Bu ayə Allahın varlıq sistemini təşəbbüs edən, onu təşkil edən və nəzarət edən nur olduğunu ifadə edir. Quranda Allahın nur kimi təqdim edilməsi Onun mütləq varlığı və qüdrətinin işığıdır.

Bu cəhətdən Allahın nuru yalnız göylərin və yerin varlığını əhatə etməklə qalmır, həm də hər bir zərrənin və varlığın əsasıdır [3, s. 177]. Miyanəcinin nəzəriyyəsinə görə, bu, varlığın yalnız kainat deyil, bütün varlıq sisteminin Allahın nurunun təcəllası (görüntüsü) olması de-

məkdir. Burada vücud anlayışının da Miyanəci tərəfindən nurların təcəllası kimi işlənməsi göstərir ki, onun fəlsəfi anlayışında Allahın Nuru həm varlığın mahiyyəti, həm də o varlığın gerçəkləşməsi üçün əsas olan qüvvədir.

Miyanəcinin nurun təcəllası konsepsiyası varlığın görünüşləri ilə əlaqədar mülahizələri ilə yanaşı, həm də bu görünüşlərin bir həqiqəti olduğu fikrini ortaya qoyur. Güzgüdəki surət və zahirdəki surət kimi müqayisə Miyanəcinin nur metafizikasının özəlliyini izah edir [3, s. 179]. Bu, nurların yalnız gerçək həqiqətin inikası olduğunu bildirir, lakin surətlərin özü deyil, yalnız həqiqət olan nurun mahiyyəti əsasdır.

Miyanəcinin fəlsəfi anlayışında mülk (görünən dünya) və mələkut (görünməz dünyalar) Allahın Zatına nisbətində xüsusi bir yer tutur. Mülk və mələkut Allahın zatının təzahürləridir. Bu təzahürlər, bir növ güzgü kimi, Allahın nurunun müxtəlif görünüşləri və təqdimatlarıdır [4, s. 132]. Bu yanaşma ontoloji və metafizik baxımdan varlığın çoxluğunu və çoxalmağını Allahın nurunun müxtəlif təzahürləri kimi izah edir. Burada Allahın varlığı bir növ gerçək həqiqət kimi qalır və digər təzahürlər yalnız bu gerçəkliyin məcazları və inikasıdır.

**Təcəlla** sözü ərəbcə "görünmək" və ya "özünü göstərmək" mənalarını daşıyan bir termindir. Miyanəci təlimində bu, ilahi işığın varlığı aləmində təzahür etməsi kimi başa düşülür. Təcəlla Allahın sirrinin və eşqinin varlığı aləmində müxtəlif formalarda özünü göstərməsidir. Təcəlla Allahın ilahi Özünün özünü göstərmə prosesidir; bu, Allahın nazil olması və ya varlığı aləmində dolayı görünməsidir. Təcəlla Allahın zatının və sifətlərinin varlığı aləmində müxtəlif səviyyələrdə təzahür etməsi deməkdir. Bu təzahürlər Mülk, Mələkut, Cəbərut və Lahut kimi aləmlərdə özünü müxtəlif şəkillərdə göstərir. Təcəlla eyni zamanda insanın mənəvi yüksəlişi və Allah ilə olan birliyi üçün bir vasitədir. İnsan Allahın təcəllasını hər bir aləmdə, hər bir varlıqda, hər bir hadisədə görə bilər. Bu, ilahi işığın (nurun) bir növ varlığı aləmindəki ən əhəmiyyətli təzahürüdür.

Miyanəci təliminə görə, təcəlla yalnız maddi dünyanın gerçəkliyini deyil, həm də ruhi və mənəvi dünyaların təzahürlərini açığa çıxarır. Təcəlla ilə bağlı ən mühüm fəlsəfi məsələ

lə isə ilahi işığın (nurun) maddi dünyaya necə daxil olması və onun mənəvi aləmdəki təsirləridir. Allahın təcəlla etməsi Allahın Özünü əks etdirməsidir; bu təcəlla insan ruhunun inkişafında mühüm rol oynayır.

Miyanəci təlimində Nur və Təcəlla arasında dərin bir əlaqə mövcuddur. Nur Allahın ilahi işığı kimi təcəllanın əsl təzahürü və maddi aləmə inikasıdır. Təcəlla isə bu işığın hər şeydə və hər varlıqda müxtəlif formalarda görünməsidir. Nur və Təcəlla bir-birinin təbiətini tamamlayır və Allahın təzahürünü bir neçə mərhələdə açığa çıxarır. Bu əlaqə varlığı aləmindəki hər bir varlığın təzahüründə ilahi nurun necə işləndiyini və hər bir varlığın ilahi nur ilə birləşməsini açıqlayır.

Təcəlla varlığı aləminin ruhani və maddi təərəflərində Allahın nurunun özünü göstərməsidir. Bu təzahür Allahın varlığı aləmindəki mücərrədliyini və hər şeyin təməlini təşkil edən nurunu ortaya qoyur. Nur bu təzahürün özündə ən yuxarı və mükəmməl halını göstərir. Miyanəci fəlsəfəsində insan Allahın nurunun təcəllasını anlayaraq, öz varlığını Allahın nurunda tapmalı və mənəvi inkişaf yolunda bu nuru izləməlidir.

**Nur-i Muhəmməd** anlayışını ilk dəfə "*Varolmanın əsli Muhəmmədin nurudur*" deyən Zün-Nun Mısıri (ö. 245/859) işlətməmişdir [1, s. 194]. Şeybi onun bu anlayışını təsəvvüf və şiəlik arasında bir körpü yaratmaq cəhdindən irəli gəldiyini qeyd etmişdir [2, s. 106]. Şiə hədislərində də Hz. Muhəmməd və Hz. Əlinin bir nurdan ayrıldığı ifadə olunur [2, s. 106].

Nur-i Muhəmməd məsələsi Miyanəci fəlsəfəsinin mərkəzi anlayışlarından biri olmaqla həm dini, həm də fəlsəfi baxımdan dərin mənalar daşıyan bir konseptdir. Bu anlayış, əsasən, İslamın mistik təlimləri və təsəvvüf fəlsəfəsi daxilində formalaşmış və daha sonra Miyanəci düşüncəsində təkmilləşmişdir. Nur-i Muhəmməd anlayışı İslamın ilk nöqtəsi olan İslamın peyğəmbəri Muhəmmədin (s.a.v.) nurunun yaradılışın ilk əzəli nuru olduğu düşüncəsini əhatə edir. Bu nur ilahi nurun təzahürüdür və hər şeyin yaranmasında əsas prinsip olaraq qəbul edilir. Miyanəci təlimində bu anlayışın fəlsəfi və teoloji mənaları geniş və çoxqatlıdır [6, s. 56].

Miyanəci fəlsəfəsində Nur-i Muhəmməd məsələsi ilahi nur və ontoloji varlıq anlayışları ilə sıx əlaqəlidir. Allahın nurunun təcəllası hər şeyin varlıq aləmindəki təzahürünün başlanğıcıdır. Lakin Nur-i Muhəmməd daha xüsusi bir yerə sahibdir. Bu, yalnızca Allahın nurunun təzahürü deyil, həm də İslamın peyğəmbəri Muhəmmədin ruhunun ilk əzəli nurudur. Beləliklə, Nur-i Muhəmməd həm antoloji (varlıq fəlsəfəsi), həm də ilahi təcəlla baxımından əsas prinsiplərdən biridir.

Nur-i Muhəmməd Allahın yaradılışının ilk təzahürü kimi qəbul edilir və bu nur Allahın Özü ilə əlaqələndirilən ilahi nurun təcəllasıdır. Buna görə də Muhəmmədin nuru Allahın varlığının və əzəli nurlu varlığının insanlıq aləmindəki ilk və ən yüksək təzahürüdür.

Nur-i Muhəmməd yalnız dini bir məfhum olmaqla qalmır, həm də ontoloji bir varlıq kimi yaradılışın və əzəli həqiqətlərin başlanğıcını təşkil edir. Miyanəci təlimində hər şeyin yaradılmasında bir ilk nur olduğu düşünülür və bu ilk nur Nur-i Muhəmməd kimi xarakterizə edilir. Yaradılışın ilk təzahürü kimi, bu nur bütün varlıq aləmindəki digər nur təzahürlərinin mənbəyidir. Miyanəci fəlsəfəsində bu anlayış varlığın və həyatın ilk metafizik nuru kimi qəbul edilir və bütün varlıq aləmi bu nurun təzahürü kimi mövcuddur.

Nur-i Muhəmmədin ontoloji təzahürü həm mücərrəd (əqli), həm də maddi aləmdə görünən ilahi nurun əks olunmasıdır. Miyanəci təlimində Allahın nurunun varlıq aləmində müxtəlif təzahürlərə bölünməsi nəzərdə tutulur, lakin bu təzahürlərin ilk və ən mükəmməl forması Nur-i Muhəmməddir. Bu baxımdan Muhəmmədin nuru həm Allahın özünün təcəllası, həm də həqiqətə açılan ilk qapıdır. Varlıq aləminin bütün mərhələləri bu nurun təzahürüdür və ona görə də Nur-i Muhəmməd bütün varlığın təməlinə mövcuddur.

Miyanəcinin təlimində Nur-i Muhəmməd həm də ruhani və mistik bir təcrübə kimi qəbul edilir. İlahi nurun insan ruhunda təzahür etməsi insanın ruhən Allah ilə əlaqəsinin qurulması və mənəvi yüksəlişi ilə bağlıdır. Onun mistik təzahürü insanın içindəki gözəgörünməz nuru və aydınlanmanı simvollaşdırır. Burada o, insanın mənəvi təfəkkürünü, müdaxilə etmədən doğru

yolu tapmasını və ilahi mərifəti qavramasını təmin edən bir nur kimi işləyir [8, s. 123].

Miyanəcinin təlimində bu nur insanın qəlbini təmizləyərək ona hidayət verir və ruhani dünyaya olan yolunu işıqlandırır. İnsan Nur-i Muhəmmədi özündə hiss etdikcə ilahi nurla daha yaxınlaşır və həyatını daha yüksək mənəvi prinsiplərə uyğun olaraq yaşamağa başlayır. Bu baxımdan Nur-i Muhəmməd yalnız maddi bir işıq deyil, həm də daxili işıq və ruhani inkişafın əhəmiyyətli bir təzahürüdür.

Miyanəci təlimində Nur-i Muhəmməd yalnız bir zaman kəsiyində yaranan və ya bir məxluqla məhdudlaşan bir fenomen deyil, əksinə, o, əzəlidir və sonsuzdur. Bu nur əvvəlcə Allahın Özü tərəfindən yaranmış və yaradılışın mahiyyəti kimi sonsuz bir təzahürə malikdir. Nur-i Muhəmməd ilahi nurun əzəli və ilk təzahürü kimi varlığın bütün aləmlərində (maddi və qeyri-maddi) sonsuz şəkildə təcəlla etməyə davam edir. Muhəmmədin nuru həm də insanlıq üçün ilahi nurun bir vasitəsi kimi sonsuzluq və əzəlilik anlayışlarını simvollaşdırır. Bu baxımdan Nur-i Muhəmməd həm əzəliliyi, həm də ilahi varlıqla birbaşa əlaqəsini göstərir.

Nur-i Muhəmməd İslamın nübüvvət (peyğəmbərlik) anlayışına bir fəlsəfi və mistik açıqlama gətirir. Bu nur Peyğəmbərin özündən əvvəlki bütün peyğəmbərlərin nurunun təzahürü olduğuna inanar. Beləliklə, Muhəmmədin Nuru həm də tarixin və insanlığın ən yüksək ilahi təzahürü kimi bütün zaman və məkanın əsası kimi qəbul edilir.

Miyanəci yazır: *“Zeytun ağacında gizli və örtülü olduqda ona nə deyirlər? Alimlər ona ‘ədəm’ (yoxluq) deyirlər. Zahir olduqda, ona ‘büdövv (görünmə) və ‘zuhur’ deyirlər. Ağacla birləşib itəndə isə ‘rücu deyirlər. Nə deyirsən? Muhəmməd zeytunu, Samədi ağacının köklərindən nurun meyvəsi kimi meydana gəldi. Bu əzəl olmasın? Bu meyvənin ağacına qayıdıb, inkişaf mərhələsindən təraci mərhələsinə keçməsi də əbədi olmazmı? Əzəl Hz. Muhəmmədin Allahdan xalqa gəlməsidir. Əbəd isə Hz. Muhəmmədin Allaha qayıdıb, onunla olmasıdır. Meyvənin ağacda örtülü və gizlənməmiş olması halına “ədəm” deyilir. O böyük şəxs bu mənada belə demişdir: İxtilaf və inqı-*

*sam (bölünmə) adəmdədir, insanlar isə bunun vücudda olduğunu zənn edirlər*" [3, s. 184].

Miyanəcinin təqdim etdiyi bu mətndə varlıq və yoxluq anlayışları həmçinin həyatın başlanğıcı və sonu ilə bağlı çox vacib fəlsəfi mülahizələr yer alır. Onun "əzəl" və "əbəd" anlayışları İslam fəlsəfəsinin ən dərin metafizik məsələlərini əhatə edir. Bu anlayışların təhlili həm varlığın təzahürləri, həm də Allahın özü ilə əlaqədar düşüncələri anlamaq üçün əhəmiyyətlidir.

Miyanəci burada əzəl və əbəd anlayışlarını fərqli bir müstəvidə təqdim edir. Əzəl Allahın varlığının ilk başlanğıcı, əbəd isə Onun varlığının sona çatmaması və daim mövcud olma halıdır. Bu iki anlayış həm Allahın öz varlığı, həm də bu varlığın kainatdakı təzahürlərinə aid olan dərin fəlsəfi məsələləri izah edir. Miyanəci Hz. Muhəmmədin Allah ilə olan əlaqəsini bu iki anlayışa bağlayaraq Onun ilkin əzəl varlıqdan, əbəd varlıq vəziyyətinə keçməsinə izah edir. Əzəlin Hz. Muhəmmədin Allahdan xalqa gəlməsi ilə əlaqələndirilməsi onun varlıq prosesinin ilkin mərhələsi kimi qəbul edilir. Əbəd isə Onun Allah ilə birləşməsi, varlığın zirvəsinə çatması və mükəmməliyə doğru irəliləməsi kimi görülür. Bu, Miyanəcinin fəlsəfi yanaşmasında varlığın dövriyyəsi (tsikli), bütövlüyü və yüksəlişi mövzusunun vurğulandığını göstərir.

Miyanəci "adəm" və "büdövv" (görünmə) anlayışları ilə varlıq və yoxluğun dialektik əlaqəsini izah edir. O, "adəmi" gizlilik və yoxluq vəziyyəti kimi təqdim edir, burada zeytun ağacı və meyvənin nümunəsi ilə varlıq anlayışının inkişafını izah edir. Ədəm (yoxluq) bir gizlilik halıdır, bu vəziyyətdə varlıq hələ özünü göstərmir, gizlidir. Zeytun ağacında meyvənin gizlənməsi vəziyyəti ona işarə edir. Büdövv (görünmə) isə bu varlığın artıq zahirə çıxması, özünü göstərməsi və təzahür etməsi mərhələsidir. Bu, zühur (təbəqə) mərhələsi ilə birləşir, yəni varlıq öz təzahüründə görünür. Miyanəci burada "ədəm" və "büdövv" arasındakı keçidi təhlil edərkən varlığın necə gizlənilib sonra özünü ortaya qoyduğunu göstərir. Bu, Allahın nurunun varlıqda təzahür etməsi prosesini izah etmək üçün istifadə edilən bir fəlsəfi terminologiyadır. Eyni zamanda, varlığın

əvvəlki mərhələsindən daha inkişaf etmiş bir mərhələyə keçməsinə göstərir.

Miyanəcinin fəlsəfi təhlilində bir başqa vacib nöqtə rücu (qayıdış) anlayışıdır. Miyanəci zeytun meyvəsinin ağacla birləşib, sonra təkrar ağaca dönməsini rücu olaraq təqdim edir. Bu, varlığın tamlıq və mükəmməllik yolunda irəliləməsinə və yenidən öz mənbəyinə, yəni Allahın nuruna qayıtmasını simvolizə edir. Varlığın təbii axışı və inkişafı nəticə etibarilə yenidən öz başlanğıc nöqtəsinə qayıdır. Rücu burada yalnız maddi bir qayıdış deyil, eyni zamanda ruhani bir yüksəliş və mükəmməllik mərhələsidir. Bu, İslam fəlsəfəsindəki ilahi qayıdış konsepsiyasını təmsil edir. Hər bir varlıq öz mənşəyinə, yəni Allahın Özünə qayıtma yolundadır.

Miyanəcinin yazısında qeyd etdiyi "İxtilaf və inkisam" (bölünmə və parçalanma) anlayışları da mühüm fəlsəfi məsələləri gündəmə gətirir. Adəmdəki bölünmə və inkisam varlığın ilk mərhələsindən sonrakı inkişafını göstərir. O, burada insanların bölünmə və inkisamı bir varlıqda gördüklərini, halbuki bunların yalnız adəmdə, yəni yoxluqda olduğunu bildirir. İxtilaf və inkisamın adəmdə mövcud olması varlığın daha sonra bütövv mərhələsində birləşməsi ilə nəticələnir. Miyanəci burada həm varlığın fiziki, həm də mənəvi inkişafını izah edir, yəni insanın həyatında baş verən ayrılıqların və dəyişikliklərin yalnız bir gizlilik halı olduğunu və əslində, bütün bu fərqlərin Allahın öz varlığında birləşdiyini bildirir.

Miyanəcinin bu yazısında, varlıq və yoxluq arasındakı əlaqə, həmçinin Allahın nurunun varlıqda necə təzahür etdiyi fəlsəfi olaraq izah edilir. O, varlığın inkişafını bir meyvə kimi təqdim edir, hansı ki, əvvəlcə gizlənilir, sonra görünür və sonda mükəmməliyə çatır. Bu inkişafın başlıca məğzi əzəl (başlanğıc) və əbəd (sonsuz davamlılıq) arasında bir qayıdış prosesinin olmasıdır. Miyanəcinin fəlsəfəsində rücu (qayıdış) varlığın ilahi qaynağa doğru bir yoldur. Bu təhlil varlığın mahiyyətinin yalnız bir görünüş deyil, həm də bir daxili inkişaf və qayıdış olduğunu vurğulayır.

Miyanəci belə deyir: "*Yoxsa sən Quranda "Sizə Allahdan bir nur və açıq-aşkar bir kitab gəldi" [Quran 5:15] ayəsini heç oxuma-*

dınmı, yaxud bu ayəni eşitmədinmi?" Hz. Muhəmmədə nur deyilir, Allahın kəlamı olan Qurana da nur adı verilir. Belə ki, ayədə "Onunla birlikdə nazil edilən nura [yəni Qurani-Kərimə] tabe olanlar" [Quran 7:157] deyilir. Sən Qurani ağ kağız üzərinə yazılmış qara hərflər kimi görürsən! Bil ki, kağız, qələm və sətirlər nur deyil. O halda, "Quran Allahın kəlamıdır və məxluq deyil" sözü harada qaldı? İnsanlar Hz. Muhəmmədi surət, bədən və şəxs kimi gördülər. İnsanlara onun bəşər olması və bəşərlik tərəfi göstərildi. "De ki: Mən sizin kimi sadəcə bir bəşərəm. Mənə vəhy olunur" [Quran 6:110] ayəsi bu mənədadır. Beləliklə, onlar bu məqamda "Bu necə bir peyğəmbərdir ki, yemək yeyir və bazarlarda gəzib dolaşır" [Quran 25:7] dedilər. Amma onu bəşirət və həqiqət əhli şəxslərin ruhuna və qəlbinə göstərdiklərində, onun həqiqətini gördülər. Bunlardan bəzisi "Allahım, bizi Muhəmməd ümmətindən et!" deyərəkən, bəzisi "Hz. Muhəmmədin dostluğundan bizi məhrum etmə!" dedi. Digər bir qrup isə "Allahım, bizi Hz. Muhəmmədin şafaəti ilə ruzulandır!" deyərək dua etdi. Əgər bu halda və bu vilayət məqamında ona bəşər desələr və ya onu bəşər kimi tanısalar, kafir olurlar" [3, s. 11-12].

Miyanəci "Qabə kavseyin" (iki ox məsafəsi, hətta daha yaxın) [Quran 53: 8-9] ifadəsini, "Bu, Muhəmmədin Allaha olan yaxınlığı deyil, Allahın Muhəmmədə olan yaxınlığıdır. Bu sözləri də mən demirəm, O özü deyir. Amma gözləri bağlı eşşəklər ərəb dilini də bilmirlər" şəklində izah edir [3, s. 192-193].

Miyanəcinin təqdim etdiyi mətn dərin fəlsəfi və dini təhlil tələb edən bir mövzudur. Burada əsasən Quranın mahiyyəti, Peyğəmbər Hz. Muhəmmədin statusu və ilahi vəhyə dair fəlsəfi mülahizələr yer alır. Miyanəci Quranın yalnız kağız və qələm üzərindəki qara hərflərdən ibarət olmadığını vurğulayır. O, Qurana "nur" deyərək onun sadəcə maddi bir mətn olmadığını, əslində, Qurana istinad edərək ilahi bir nur olduğunu iddia edir. Bu yanaşma Quranın Allahın kəlamı kimi qəbul edilməsinin yalnız mətnin fiziki təbiətini nəzərdən keçirməkdən daha çox olduğunu göstərir. Quranın mənası və özəyi fiziki aləmdən kənara çıxaraq mənəvi və ruhi dünyaya işarə edir. Bu baxım-

dan Quranın bir "nur" kimi qəbul edilməsi, onun yalnız bir kitabdan daha çox insanın qəlbinə və ruhuna işıq tutan insanı doğru yola yönəldən bir mənə daşdığına göstərir.

Allahın vəhyini almış bir insanın bu nur vasitəsilə doğrunu görməsi və anlaması, dərk etməsi mümkün olur. Bu, sadəcə ağıllı bir qəbuldan daha çox bir hissiyat və qəlbin açılmasıdır. Miyanəci burada Quranın fəlsəfi və metafizik təbiətini önə çıxarır.

Miyanəci Hz. Muhəmmədin bəşər olması ilə əlaqədar verdiyi misallarda onun bəşər kimi qəbul edilməsinin yanlış olacağını irəli sürür. Burada əsas məsələ Peyğəmbərin bəşər kimi gördükləri ilə onun özünün daşdığı ilahi xüsusiyyətlər arasındakı fərqə diqqət çəkməkdir. Miyanəci Hz. Muhəmmədin bədənini və surətini bəşər kimi görənlərin onun həqiqətini anlama bilməyəcəklərini vurğulayır. Bu, bir növ metafizik təhlil kimi qəbul edilə bilər: insanlar yalnız görmə və duyğu orqanları ilə həqiqəti görə bilməzlər; onlar eyni zamanda, bir bəşirətə yəni ruhani gözə sahib olmalıdırlar ki, əsl həqiqəti görə bilsinlər. Bu fikir fəlsəfədə "dünya və ilahi həqiqət arasındakı əlaqə" məsələsini ortaya qoyur. İnsanlar Peyğəmbəri bəşər kimi tanısa da onun ilahi xüsusiyyətlərini yalnız bəşirət ilə yəni ruhani bir baxışla görə bilərlər. Bu, Qərb fəlsəfəsində "görmək" və "görə bilməmək" məsələlərini müzakirə edən düşüncələrə bənzəyir. Həmçinin, burada iman və anlayış arasındakı əlaqə də müzakirə edilir: iman, yalnız mənəvi və ruhani dünyanı anlamağa imkan verir.

Miyanəci "Qabə kavseyin" (iki ox məsafəsi, hətta daha yaxın) ayəsini izah edərkən Hz. Muhəmmədin Allahın yaxınlığını qazandığını deyil, əksinə, Allahın Hz. Muhəmmədə olan yaxınlığını vurğulayır. Bu, fəlsəfi anlamda bir ilahi vəhdət anlayışına işarə edir. Fəlsəfi baxımdan bu cür ifadələr ilahi və bəşəri olanın bir-birinə necə yaxınlaşacağını və ya ayrılacağını izah etmək üçün çox mühüm ola bilər. Miyanəci burada ilahi məqamın insanın anlamını aşan vəhdətini göstərir. İslam fəlsəfəsində Allahın Peyğəmbərə yaxınlığı bəşər olmanın fəvqündə bir ilahi təcrübə və yüksək bir müdriklik səviyyəsinin göstəricisi kimi qəbul edilir [10, s. 232].

Miyanəcinin ifadələrində bəşəri təsvirlərin ilahi həqiqəti tam şəkildə əks etdirmədiyini

vurğulayan bir yanaşma mövcuddur. Hz. Mühəmmədin bəşər kimi tanınması onu yalnız insan kimi görənlərin onun əsl mahiyyətini anlamadıqları fikrini önə gətirir. Bu, bir növ "ontoloji" bir məsələdir. Bəşəriyyətin və ilahi həqiqətin birləşməsi və ya ayrılması məsələsi çox dərin fəlsəfi və teoloji müzakirələrə səbəb olur. Ancaq bu ideyalarda xristianlıqda Hz. İsa və Ata Tanrı ilə eyniyyət ideyasının paralellərini də aparmaq olar. Buna görə də, bir çox müsəlman ilahiyyatçıları bu ideyadan uzaqlaşmağa çalışmışlar.

Quran Allahın nurunun əks-sədası və təcəllasıdır. Quranın özündə nur anlayışı ən əhəmiyyətli və geniş yayılmış mövzulardan biridir. Nur həm mənəvi, həm də fiziki işıq kimi təfsir edilir. Quranda nur həm Allahın özünün təzahürü kimi, həm də insanlara doğru yolu göstərən bələdçi və ya hidayət kimi təqdim edilir. Bu kontekstdə Nur və Təcəlla məsələlərini bir araya gətirmək mümkündür, çünki, nur Allahın varlıq aləmindəki təzahürüdür və bu təzahür təcəlla vasitəsilə varlıq aləmində görünür.

Quranda "nur" anlayışının bir çox yerlərdə işlədildiyi görülür. Allahın nurunun əks-sədası kimi Quran insanlara doğru yolu göstərən bir işıq kimi təsvir edilir. Nurun təcəlla etməsi və Allahın nurunun varlıq aləmindəki təzahürü Quranın vəhyi ilə birbaşa əlaqəlidir. Allah nuru belə təsvir edir: *"Allahın nuru göylərdə və yerdədir. O, nurunu istədiyinə verir. Allah insanların nümunələrini belə izah edir. Allah hər şeyi biləndir"* (Nur, 35).

Bu ayə Allahın nurunun bütün varlıq aləmindəki əhatə dairəsini göstərir və həmin nurun Allahın təsiri və təzahürü kimi necə təzahür etdiyini bildirir. Bu, Miyanəcinin təlimindəki "nur" anlayışına yaxın bir təfsirdir. Çünki, Miyanəciyə görə, nur Allahın özünün vəhdətinin bir təzahürüdür və hər şey bu nur vasitəsilə mövcuddur.

"Təcəlla" anlayışının Quranla əlaqəsini də açıq şəkildə görmək mümkündür. Təcəlla Allahın Özünün varlıq aləmində təzahür etməsidir, yəni Allahın zahir olması və görünməsidir. Quranın vəhyi, Allahın özünü insanlara göstərməsi və öz təcəllasını və ilahi nurunu dünya aləmində açığa çıxarmasıdır. Miyanəcinin təlimində Allahın təcəllası varlıq aləmin-

dəki hər bir varlıqda özünü göstərir. Quran da Allahın hidayətini və nurunu insanların qəlbinə işıqlandıran bir təcəlla kimi qəbul edilir.

Bir digər nümunə kimi Quranın digər ayələrində Allahın gizli qüvvələri və ilahi təzahürləri insanlara göstərilməyə başlanır. Həmçinin vəhy bir növ ilahi təcəlla kimi qəbul edilir; Allahın sözü bir insan kimi, Peyğəmbər vasitəsilə insanlara gəlir. Bu, təcəlla anlayışının bir növ təzahürüdür, çünki Allahın ilahi mövcudluğu və həqiqəti varlıq aləmində insanlara görünür. Quranda vəhy də bir təcəlla kimi insanlara göndərilən ilahi işıqdır. Çünki, Quran, Allahın zahir olması və bütün varlıq aləmindəki nurunu göstərməsi ilə əlaqəlidir.

Quranda Allahın nurunun varlıq aləmindəki təzahürü həm ruh aləmində, həm də maddi aləmdə göstərilir. Miyanəcinin təliminə görə, hər bir varlıq Allahın nurunun bir təzahürüdür və Allahın təcəlla etməsi ilə bu varlıqların həyat və varlıq aləminə daxil olması baş verir. İnsanların bu nuru anlaması təcəlla ilə Allahın varlıq aləmindəki nurunu qəbul etməsidir.

Vəhy insanın ilahi nuru qəbul etməsi və təcəlla ilə Allahın özünü daha da yaxından dərk etməsi üçün bir vasitədir. Quranın vəhyi nurun insanın qəlbinə işıq saldığı bir təzahürdür. Bu vəhyələr həm təsəvvüf, həm də fəlsəfi baxımdan Allahın ən yüksək təzahürlərini və nurunu göstərir. Vəhy ilə gələn Quran insanın mənəvi yüksəlişi və ilahi həqiqətləri qəbul etməsi üçün bir vasitədir.

Miyanəcinin təlimi ilə **Yəhya Sührəvərdinin** işraqilik təlimi, nur və ilahi işıq məsələlərinə dair bir çox ortağ nöqtəyə malik olsa da eyni zamanda, fəlsəfi yanaşmalar və məfhumların təsiri ilə bir sıra fərqli cəhətlərə malikdir. Hər iki təlim nuru metafizik, antoloji və mənəvi bir qüvvə kimi qəbul edir və onun təzahürünü hər aləmdə izah etməyə çalışır. Bununla yanaşı, hər iki təlimin fəlsəfi zəmindəki anlayış və məqamları fərqli struktura malikdir.

Miyanəcinin təlimi Allahın nurunun varlıq aləmindəki təzahürünü izah edərkən onu həm antoloji, həm də ruhi aləmi işıqlandıran bir təzahür kimi qəbul edir. Miyanəciyə görə, nur Allahın ilahi vəhdətinin və əzəli varlığının inikasıdır. Hər şey Allahın nurunun təcəllası kimi mövcud olur.

Yəhya Sührəvərdi işraqilik təlimində nur anlayışını çox önəmli bir yerə qoyur. Sührəvərdinin işraqilik təlimində işıq yalnız maddi bir işıq deyil, həm də ilahi işıq və ruhani təzahürdür. İşraqilik fəlsəfəsində nur, ilahi işıq və həqiqətin bir təzahürüdür və bütün varlığın mənbəyidir. Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsində Allahın nurunun hər şeyin mənbəyi olduğu vurğulanır.

Həm Miyanəcinin təlimində, həm də işraqilik təlimində nur varlığın təzahür etməsi və hər şeyin mövcud olmasının səbəbi kimi qəbul edilir. Hər iki fəlsəfi baxışda ilahi nur varlığı aləmində özünü göstərərək təhqiqat və yüksəlişin başlanğıcıdır. Təcəllə məsələsi də hər iki təlimdə diqqət mərkəzindədir. Miyanəci təlimində Allahın nurunun varlığı aləmində təcəllə etməsi işraqilik təlimində işıqın müxtəlif aləmlərdəki təzahürü kimi qəbul edilir.

İşraqilik təlimində Allahın işığı İşraq (ışıq saçma) anlayışını da əhatə edir və işıq müxtəlif səviyyələrdə təzahür edir. Sührəvərdi varlığı aləmindəki işıqın şəffaflığını və gizliliyini izah edərkən işıqın hər şeyin təməlinə olduğunu inanır. Miyanəci təlimində isə nurun və təcəllənin daha çox ilahi nurla birləşməsi və Allahın nurunun təzahür etməsi mövzusu üzərində dayanılır.

Miyanəcinin təlimi hər şeyin Allahın nurunun təcəlləsi olduğunu və varlığın yalnız bir ilahi həqiqətdən qaynaqlandığını ifadə edir. Allahın nurunun təzahür etməsi bütün varlığın bir-birinə bağlı olduğunu, bir vəhdətdə toplandığını göstərir. Miyanəci təlimində varlığı və həqiqəti anlayışları daha çox birləşmiş, vahidliyin içində qapalı şəkildə anlaşılır.

İşraqilik təlimində isə antoloji yanaşma daha çox mədəniyyətlərarası təsir və Şərq fəlsəfəsi ilə formalaşmışdır. Yəhya Sührəvərdi bir tərəfdən işıq və kölgə arasındakı fərqlə varlığın təzahürünü şərh edir, digər tərəfdən isə Allahın işıqının bir silsilə ilə təzahür etməsini vurğulayır. Bu baxımdan işraqilikdə işıq bir çox məzhəbi və fəlsəfi məktəblərdən ilhamlanmış daha geniş və çoxsəviyyəli bir təzahürə malikdir. Işıqın təzahürü yalnız bir vahid varlığı deyil, müxtəlif təzahürlərdən ibarətdir.

Miyanəci təlimində ilahi nur insanın mənəvi yüksəlişi və ilahi həqiqətə yaxınlaşması

üçün bir vasitə kimi görülür. İnsan öz nəfsini təmizləyərək bu ilahi nuru mənimsəməli və Allahla birləşməyi tapmalıdır. Miyanəci təlimində nur bir hidayət və ilahi məhəbbət vasitəsi kimi qəbul edilir.

Miyanəcinin təlimində maddi və qeyri-maddi aləmlər arasındakı sərhəd daha az təkrarlanır və hər şeyin ilahi nurla birləşməsi vurğulanır. Varlığı və həqiqəti hər iki aləmdə bir-birinə qovuşur.

İşraqilik təlimində isə daha çox maddi və qeyri-maddi aləmlərin iki fərqli varlığı sahəsi olduğu qəbul edilir. İşraqilik Allahın işıqını maddi dünya ilə əlaqələndirərək təzahürün fərqli mərhələlərdə gerçəkləşdiyini izah edir.

Miyanəcinin təlimi ilə Yəhya Sührəvərdinin işraqilik təlimi arasında həm oxşar, həm də fərqli cəhətlər vardır. Oxşar cəhətlər arasında nur və təcəllənin varlığı aləmindəki təzahürü, ilahi işıqın hidayət və mənəvi yüksəliş vasitəsi olması, həmçinin hər iki təlimin antoloji olaraq nurun mərkəzi rolu vurğulanması qeyd edilə bilər. Fərqli cəhətlər isə Miyanəci təlimi ilə işraqilik təliminin daha çox maddi və qeyri-maddi dünyaların ayrı-ayrı təzahürlər kimi qəbul edilməsi, işıqın müxtəlif şəffaflıq və aydınlanma mərhələlərini təmsil etməsidir.

Bir çox müasir alimlər fizika, astronomiya və kosmologiya kimi sahələrdə işıq və enerji anlayışlarını varlığı və mövcudluq haqqında daha geniş şəkildə təhlil edirlər. Bu kontekstdə Miyanəci təliminin nur anlayışı çox geniş və universal bir işıq kimi varlığı aləmindəki hər şeyin təzahür etməsi və təbiətin əsas prinsipləri ilə əlaqələndirilə bilər.

### 3. İblis

Miyanəci Quran və Sünnənin təlimi xaricindəki dualizmi qəti olaraq rədd edir və belə deyir: *“Məcusilər belə demişlər: 'İlah ikidir: biri nur olan Yəzdandır, digəri isə zülmət olan Əhriməndir. Nur itaətin, zülmət isə şər in əmiridir. Nur günü, zülmət isə gecəni vəd edir. Birindən küfr, digərindən iman meydana gəlir.' Dinsizlər və təbiətpərəstlər isə deyir ki: 'Aləmin yaradıcısı fəlakətdir.' Onlar ünsürləri qədim qəbul edirlər. Bu kimi yanlış fikirlər onları həqiqətdən məhrum etmişdir”* [3, s. 208].

O, belə yazır: *“Allahın iki növ adı olduğunu, birinin ‘Rəhman və Rəhim’, digərinin*

isə “Cəbbar və Mütəkəbbir” olduğunu bilir-sənmi? Cəbbarlıq sifəti ilə İblisi, Rəhmanlıq sifəti ilə isə Muhəmmədi vücuda gətirmişdir. Rəhmət sifəti Əhmədin, qəhr və qəzəb sifəti isə İblisin qidası olmuşdur” [3, s. 159]. ...“Necə ki, “O, elə Allahdır ki, Xaliqdir (hər şeyi yaradıb vücuda gətirəndir), Baridir (hər şeyi yoxdan və ən gözəl şəkildə nöqsansız var edəndir), Musavvidir (yaratdığına şəkil və surət verəndir)” [Quran 59: 24] ayəsini inkar etmək mümkün deyilsə Hz. Muhəmməd və onun imanını da inkar etmək mümkün deyil. Necə ki, “Cəbbar, Mütəkəbbir və Qəhhar”ın olmadığı düşünülə bilməzsə, İblis və küfrünün olmadığı da düşünülə bilməz. Anlaşıldı ki, Hz. Muhəmmədin səadəti İblisin şəqavəti olmadan ortaya çıxa bilməz” [3, s. 134-135]. Yəni “İnsanların hidayəti Əhmədə, dəlaləti isə İblisə həvalə edilmişdir” [3, s. 136].

Miyanəci belə izah edir: “Aşiq olan və məşuqunun iradəsindən xəbərdar olan kəs onun istədiyinə görə hərəkət edib (İblisin etdiyi kimi) əmri yerinə yetirməz. İblis Allahın iradəsinin ‘özünə səcdə etməmək olduğunu bildirdi. Zətən Adəmə səcdə edin’ şəklindəki əmri də özünün fərmanı ilə bir başqasına səcdə edəcək olan kəsləri ortaya çıxarmaq üçündür. Nəhayət, hamısı səcdə etdilər və lakin yalnız bircə mələklərin xocası olan İblis səcdə etmədi” [8, s. 186].

Miyanəci bu vəziyyəti geniş şəkildə belə izah edir: “Dünya aləmindən keçərkən qarşılaşacağın, dünyada İblis olaraq adlandırdığın bu divanə aşiqə, ilahi aləmdə nə ad verildiyini hardan biləsən? Əgər onun adını bilsəydin, ona bu adı verdiyin üçün özünü kafir hesab edərdin. Yazıq, bunu hardan biləsən? Bu divanə Allahı sevdi, onun eşqinin məğzini bilir-sənmi? Biri bəla və qəhr, digəri qınanmaq və alçalmaq. Ona dedilər ki: “Eşqimizi iddia edirsənsə, buna işarə etməlisən.” Bundan sonra ona bəla, qəhr, qınanmaq və alçalmaq mihəngini<sup>20</sup> təqdim etdilər, o da qəbul etdi. Məhz o an bu iki mihəng, onun eşqinin həqiqiliyinə şahidlik etdilər. Amma sən əsla nə dediyimi bilə bilməzsən. Eşqdə cəfa və vəfa lazımdır. Çünki, aşiq məşuqun qəhr və lütfündə yalnız bu şəkildə yetişə bilər. Əks təqdirdə, çiy qalar və on-

dan heç bir şey meydana gəlməz. Eşqin kamillik məqamlarından elə bir məqam vardır ki, aşiq burada məşuqun özünü pis bir adla da olsa çağırıldığını eşitdikdə bu ona başqalarının lütfündən daha xoş gəlir...

Həllac Mənsurun bu mövzudakı “Əhməd və İblisdən başqa eşqdə igid (fütüvvət əhli) yoxdur” sözündən nə anlaya bilirsən? Dedi ki, igidlik yalnız iki nəfər üçün keçərlidir: Əhməd və İblis. İgid və yetkin kimsə bu ikisidir, digərləri isə yolda qalmış uşaqlardan başqası deyildir. Bu igid, İblis belə deyir: “Əgər başqaları bir seldən qaçarlarsa onların yerinə biz özümüzlə təklif edirik.” Dedi ki, məşuq bizi özünü kimi qəbul edib yad etmişsə, kilim istər qara olsun, istər ağ, hər ikisi də birdir... Yazıq, ona “lənətim üzərinə olsun!” qara çulunu üzərindən niyə çıxarmırsan deyəndə belə cavab verdi: “Paltarımı satmaram, sata bilmərəm. Çünki satsam, çılpaq qalaram.” Ey dost, onun dərdinin nə olduğunu bilir-sənmi? Dərdi budur: əvvəllər cənnətin xəzinədarı və sevimlilərdən idi. O məqamdan dünya məqamına gəldi, dünya və cəhənnəm xəzinədarlığını ona təslim etdilər. Bunun dərdi ilə belə dedi: “Bu mən miskinə etdiyiniz bu çevrəyə bax! O (cc) özü söylədi, mən etdim, bu dərdi mənə verdi.” Nə dediyini bilir-sənmi? Dedi ki: “Minlərlə öldən bəri məşuqun məhəlləsinin gözətçisi idim, qəbul etdim, nəsim rədd edilmək oldu. Rəhmət Mütəkəbbir gəldi və mənə lənət edərək və hökmən qiyamət gününə qədər bu vəzifə sənə üzərindədir” (Quran 38: 78) dedi.” Sən də çalış ki, “Ona ruhumdan üflədiyim zaman” (Quran 15: 29) ayətindəki “ruhum”dakı nisbi “Ya”nın üzərindən keçə biləsən. O zaman “Ya-Sin”in “Ya”sı “lənətim”dəki “Ya”nın İblisə nə etdiyini sənə izah edər...

“Əlif-Lam-Mim-Ra” sözündən nə anladın? Dinlə! “Mim” Muhəmmədin məşrəbi, “Ra” isə İblisin məşrəbidir. Allahın izzətinə and olsun ki, Allah heç vaxt vasitəsiz olaraq “Bunu belə et!” şəklində danışmaz və bu şəkildə heç bir iş görməz. Əgər Hz. Muhəmməd üçün “O, havadan danışmaz” (Quran 53: 3) sözünü qəbul edirsənsə, bu ifadəni də bilməlisən: “Şübhəsiz ki, onların qissələrində təmiz ağıl sahibləri üçün bir ibrət vardır” (Quran 12: 111). Bu ibrətlərdən birisi budur: “Bünyə-

<sup>20</sup> Mihəng – qızılın əyarını ölçən daşdır.

min bir topluluqla birlikdə pərdə arxasında idi. Onun oğurluq etmədiyini bilirdilər. Lakin Yusuf ona belə dedi: “Pərdə arxasından çıx və mən oğurladım de!” (Quran 12: 68-77).

Cəbrayıl, Mikayıl və digər mələklər qeybdə “Adəmə səcdə edin” [Quran 2: 34] xitabını eşidirdilər. Lakin şəhadət və qeybin qeybinin qeybində ona bu dəfə “Məndən başqasına səcdə etmə!” dedi. Nə anlayırsan? Aləmdəkilər mənim halımdan xəbərsiz olsalar da halımı bildiyini bilmək mənə yetər. Zahirə ona “Adəmə səcdə edin” deyərkən, batində isə ona belə deməkdə idi: “Ey İblis, de ki: Mən palçıqdan yaratdığım kimsəyəmi səcdə edim?” (Quran 17: 61). Bu, başqa bir şeydir” [3, s. 155-159].

Miyanəcinin təqdim etdiyi mətn metafizik aləmin, yaradılışın dualizmi və insanın mənəvi səyahətləri ilə bağlı dərin fəlsəfi mülahizələri əhatə edir. Miyanəci Cəbərut aləmini yalnız mənəvi icazələrlə müşahidə və iştirak edilə bilən bir müstəvi kimi təsvir edir. Bu, İslamın təsəvvüf ənənəsində mənəvi irfaniyyətlə bağlı anlayışları xatırladır. Cəbərut aləmi varlıq və yoxluğun sərhədində, ilahi təcəllaların ən yüksək səviyyədə göründüyü metafizik sahəni ifadə edir. Burada insanın varlıq anlayışı əzab və mənəvi maariflənmə ilə yenidən formalaşır. Təcrübənin həm əzab, həm də mənəvi anlayış qaynağı olması sufizmin “fənadən keçib bəqaya çatmaq” ideyasını xatırladır. Fani olan dünyəvi varlıq əzab və təmizlənmə prosesləri vasitəsilə ilahi həqiqətə nail olur.

Miyanəcinin dualizm anlayışı Quranda təsvir edilən yaradılış fəlsəfəsinə uyğunlaşdırılmışdır. Quranın ayələrində işıq və qaranlığın yaradılması həmçinin hər şeyin cüt-cüt yaradılması fikri ilə əlaqələndirilir. Işıq iman və yaxşılıq, qaranlıq isə küfr və şəri simvollaşdırır və hər bir təzahürün öz əksi ilə mövcud olduğunu bildirir ki, bu da ilahi hikmətin bir parçasıdır.

Miyanəci dualizmi zərdüştlük kimi təlimlərin təsvir etdiyi müstəqil nur və zülmət ilahları ilə tamamilə ziddiyyətli olaraq təqdim edir. O bildirir ki, hər iki fenomen (nur və zülmət) Allahın iradəsinə tabedir. Bu yanaşma İslam teologiyasının tövhid prinsipinə (Allahın birliyi) əsaslanır.

İblis Miyanəci tərəfindən həm bir təcəlla, həm də bir vəzifə sahibi kimi təsvir edilir, Al-

lahın "Cəbbar" və "Mütəkəbbir" sifətləri ilə əlaqələndirilir. İblis insan üçün bir sınaq vasitəsi və "nur-i Muhəmmədin qara kölgəsi" kimi təqdim edilir. İblisin Adəmə səcdə etməməsi ilahi bir planın tərkib hissəsi kimi təsvir olunur. Bu, İblisin Allahın iradəsinə tabe olduğunu göstərir, lakin bu tabelik üzə üsyan kimi görünür. İblisin bu mövqeyi təsəvvüfdə "qədərin ziddiyyətli təzahürləri" ilə izah edilən ilahi iradənin paradoksal xüsusiyyətlərini əks etdirir.

Miyanəci İblisi "qara nur" kimi təqdim edir. Bu ifadə ziddiyyətli təzahürlərin metafizik anlamlarını özündə daşıyır. İblisin ilahi nurun kölgəsi olması və onun zülmətlə işıq arasında "məna vasitəsi" rolunu oynaması İlahi bir ssenarinin tərkib hissəsidir. İblisin varlığı olmadan Nur-i Muhəmmədin dərin mənası tam başa düşülə bilməz. İblisin varlığı yalnız məcazidir; onun həqiqi gücü Allahın iradəsinə və nuruna bağlıdır.

Həllac Mənsurun dediyi kimi, "eşqdə igidlik" yalnız Əhməd (Hz. Muhəmməd) və İblis arasında mövcuddur. İblis məşuqun qəhrini qəbul edən fədakar aşiq kimi təsvir edilir. Bu təsəvvür sufizmin eşq konsepsiyasına, xüsusən də fədakarlıq və lütf-qəhr qarşılıqlı təsirinə əsaslanır. Miyanəci eşqi bir növ mənəvi çətinliklərdən keçərək kamilliyə çatmaq vasitəsi kimi təqdim edir. İblisin "qara nuru" bu mənada həm qəhrin, həm də ilahi sevginin simvoludur. Zahirə İblisin üsyanı kimi görünən hərəkət, əslində ilahi hikmətin bir təzahürüdür. İblis, Allahın iradəsinin icrası üçün bir vasitədir. Bu fikirlər İslam teologiyasında "qədərin ziddiyyətli təzahürləri" məsələsinə işıq salır.

Miyanəcinin bu fəlsəfi və irfani yanaşması İslam düşüncəsindəki dualizm anlayışını yeni bir perspektivdən təqdim edir. Nur və zülmət, eşq və qəhr, iman və küfr kimi ziddiyyətli təzahürlər ilahi hikmətin tərkib hissəsi kimi izah edilir. Miyanəci İblisin yaradılışı və onun rolunu Allahın planında xüsusi yerə qoyur və bu fenomeni irfani təhlillərlə birləşdirir. Mətinin oxunması yalnız fəlsəfi və təsəvvüfi biliklərə malik olanlar üçün mümkün olan mürəkkəb və çoxqatlı məzmun təqdim edir.

Miyanəcinin baxışlarında İblisin rolu ilə bağlı təqdim etdiyi fikir sistemi zərdüştlük və maniheizmdəki dualist konsepsiyalardan əhə-

miyyətli dərəcədə fərqlənir. O, klassik dualizmdəki "xeyir və şər" arasında müstəqil qarşıdurma anlayışını rədd edir və İblisin mövcudluğunu Allaha məxsus bir planın bir hissəsi kimi təqdim edir.

Zərdüştlükdə (Qata mətnləri istisna olmaqla), Əhrimən (şər tanrısı) Yəzdana (xeyir tanrısı) qarşı müstəqil şəkildə fəaliyyət göstərir və kainatda xeyir-şər mübarizəsi müstəqil qüvvələr arasında baş verir. Eyni zamanda, Maniheizmdə işıq və qaranlıq, xeyir və şər arasında əbədi mübarizə olduğu vurğulanır. Miyanəci isə İblisi Allahın iradəsinin bir təzahürü və bir vasitə kimi təqdim edir. İblisin bütün hərəkətləri Allahın elmi və iradəsi daxilində baş verir. Məsələn, İblisin Adəmə səcdə etməməsi belə Allahın öz planına uyğun bir şəkildə qurulmuşdur. Beləliklə, İblis Allahın cəbr və qəhr sifətinin təcəllası kimi anlaşılır.

Miyanəci Quranın təliminə əsaslanaraq dualizmi tamamilə rədd edir. O, kainatın tamamilə Allahın birliyi (tövhid) prinsipinə uyğun olaraq qurulduğunu iddia edir. Hətta İblisin varlığı, Allahın təcəlla edən isim və sifətlərinin bir hissəsi kimi təqdim olunur. Miyanəci "Nur-i Muhəmmədi" ilə İblisin varlığını bir-birinə bağlı bir harmoniya kimi təsvir edir və bu bağlılıq müstəqil bir ziddiyyət deyil, əksinə, Allahın mütləq iradəsinin bir təcəssümüdür.

Miyanəcinin konsepsiyasında İblis yalnız bir şər simvolu deyil, həm də Allaha qarşı tam bir aşıqlıq və fədakarlıq nümunəsidir. O, İblisin ilahi eşqin qəhr, bəla və alçalma aspektlərini qəbul etdiyini vurğulayır. Bu yanaşma maniheizmdəki İblisin sadəcə şər tərəfinin nümayəndəsi olması fikrindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir.

Miyanəci "qara nur" anlayışı ilə İblisin zahirən qaranlıq olmasına baxmayaraq ilahi nura olan bağlılığını və bu bağlılığın Allaha təcəlla üçün zəruriliyini vurğulayır. Bu, zərdüştlükdəki "nur və zülmət" bir-birinə əbədi qarşı durması konsepsiyasından köklü fərqlənir. Miyanəcinin fikrincə, İblis "La" (yoxluq) məqamında zahir olur və Nur-i Muhəmməd olmadan İblis mövcudluq mənasını itirir.

Zərdüştlükdə insanın rolu xeyirin qalib gəlməsi uğurunda mübarizə aparmaqdır. Miyanəci, insanın İblisdən qurtuluşunu Allaha tam

bağlılıqda, müxlis (pak) olmaqda və Quran təlimlərinə əməl etməkdə görür. İnsan Allaha doğru istiqamətlənmiş bir yolun sərnəşini kimi təsvir edilir və İblisin mövcudluğu insanın bu yolda sınıanması üçün ilahi planın bir hissəsi kimi qəbul edilir.

### Nəticə

Miyanəcinin fəlsəfəsi həm İslam düşüncə ənənəsinin dərin qatlarına, həm Quran və hədislərə, həm də antik fəlsəfə ilə əlaqədar mənbələrə müraciət etməklə, orijinal bir varlıq fəlsəfi sistemi qurmuşdur. Bu fəlsəfi yanaşma həm antoloji, həm də epistemoloji baxımdan mühüm fərqliliklər və yeniliklər təqdim edir. Miyanəcinin varlıq fəlsəfəsinin əsas ideyaları İslamın öz antoloji konseptləri ilə uyğunlaşaraq antik yunan fəlsəfəsinin təsirini, xüsusən də Platon və Aristotelə olan referansları inteqrasiya edir.

Miyanəcinin varlıq fəlsəfəsi vacib və mümkün varlıq arasındakı fərqləri, yaradılışın və yoxdan var etmənin fəlsəfi təhlilini əsas alır. Bu yanaşma neo-platonizmin südur nəzəriyyəsi və panteizmin iddialarından ciddi şəkildə fərqlənir. Onun sistemində Allahın iradəsi ilə yoxdan var edilən varlıqların meydana gəlməsi yeni bir yaradılış nəzəriyyəsi kimi ortaya çıxır. Platonun "ideya" nəzəriyyəsi və Aristotelin hərəkət və dəyişmə anlayışına bənzər bir şəkildə Miyanəci varlığın davamlı və hər an yaradıldığını vurğulayır.

Miyanəci "yoxdan var etmə" (ex nihilo) anlayışını qəbul edir ki, bu da neo-platonizmin südur (emanation) nəzəriyyəsi və panteizmə, həm də neo-platonizmin "südur" konsepsiyasına qarşı ciddi bir növ antoloji monizm təklif edir. Həmçinin, Miyanəci hər an yaradılışın meydana gəlməsini irəli sürərək Allahın hər bir şeyə mütləq iradəsi ilə fəal şəkildə müdaxilə etdiyini qeyd edir.

Neo-platonizm ilə müqayisə edildikdə Miyanəci bir neçə cəhətdən fərqlənir. Neo-pla-

tonizm bir ilkin səbəbdən təzahür edən varlıqların ortaya çıxmasına vurğu edərək Miyanəci varlığın yalnız Allah tərəfindən yoxdan yaradıldığını irəli sürür. Neo-platonizmdə "Bir" ən yüksək həqiqət kimi qəbul edilir və varlıq dünyası Onun təzahürüdür. Miyanəci isə Allahın iradəsi və qüdrəti ilə yaranan bir varlıq fəlsəfəsi təqdim edir və burada heç bir varlıq Vacib Vücut (Allah) ilə eyni statusa malik deyil.

Sührəvərdi və İbn Ərəbinin fəlsəfi baxışları ilə müqayisədə Miyanəcinin sistemində oxşar anlayışlar olsa da fərqlər çox müəyyən edilir. Məsələn, Sührəvərdinin işıq fəlsəfəsi və Miyanəcinin "nur" anlayışı arasında bəzi paralellər olsa da Miyanəci bu anlayışı daha çox antoloji və yaradılış kontekstində izah edir. Həmçinin, İbn Ərəbinin Vəhdət-i Vücut konsepsiyasına bənzər bir şəkildə Miyanəcinin fəlsəfəsi hər şeyin Allahın iradəsi ilə yaranmasını təklif edir, lakin onun yanaşması daha çox məcazi və yaradıcıdır.

Miyanəcinin fəlsəfəsinin ən vacib komponentlərindən biri "Vacib Vücut" (Allah) və "mümkün varlıq" arasındakı fərqi açıq şəkildə ortaya qoymasıdır. Miyanəci də İbn Sinanın fəlsəfi sisteminə bənzər şəkildə Allahın "Vacib

Vücut" olduğunu və digər varlıqların "mümkün varlıq" statusunda olduğunu vurğulayır. Bu, bir növ antoloji iyerarxiyanı, Allahın yaradıcı gücünün mütləqliyini və qeyri-vücutların məcazilik statusunu göstərir.

Miyanəcinin fəlsəfəsinin panteizm və ya neo-panteizm ilə əlaqələndirilməsi yanlışdır. O, hər şeyin Allahın təzahürü kimi olmadığını, əksinə, Allahın iradəsi və qüdrəti ilə yoxdan yaradılan varlıqlar olduğunu təqdir edir. Miyanəcinin fəlsəfəsi həm də neo-panteist yanaşmaları rədd edir və bunları küfr olaraq qiymətləndirir.

Miyanəcinin fəlsəfəsində "nur" və "vəch" (üz) anlayışları varlığın ontoloji və epistemoloji təhlilinə xidmət edir. Bu anlayışlar İslamın mənbələrinə əsaslanır və onun fəlsəfi sisteminə yaratma prosesinin dərinliyini açır. Miyanəcinin "Nur-i Muhammədi" təlimi onun antoloji sisteminin təməlini təşkil edir.

Miyanəcinin etik anlayışlarında, xüsusən İblis məsələsində, Əşəri məktəbinin nəzəriyyələrinə bənzər yanaşmalar müşahidə olunur. O, İblisin yaradılışını Allahın bir imtahan missiyası kimi qiymətləndirir və bu, klassik dualizmlə deyil, ilahi bir tənzimləmə ilə izah olunur.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Attâr F. Tezkiretü'l-Evliya / Hazırlayan S. Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984, 871 s.
2. Mehmet Emin Koç. Aynelkuzat Miyanecinin eserlerinde varlık meselesi. Felsefe doktoru tezi 2025.
3. Miyâneçî A. Temhîdât (Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar) / Hazırlayan: H. Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 251 s.
4. Miyâneçî A. Zübdetü'l-Hakâik Bölüm I // Şekva'l-Garîb ile birlikte çevirenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, 225 ss.
5. Miyâneçî A. Şekva'l-Garîb Bölüm II // Zübdetü'l-Hakâik ile birlikte çevirmenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2016, 226-324 s.
6. Miyâneçî A. Zübdetü'l-Hakâik-Dînî Hakikatlerin Esası / Tercüme ve neşreden: A. Alkış. İstanbul: Hikemiyat, 2020, 398 s
7. Miyâneçî A. Nâme-hâ-yi Eynəlqüzat-i Hәмәdâni Cilt I / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyrān. Tehran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 1362, 480 s.  
انتشارات منوچهری-زوار، میانہجی آ. نامہ های عین القضاة ہمدانی جلد اول / گردآورندگان: آ. منظوی، آ. اوسیران. تهران 1362، 480 ص

8. Miyânəcî A. Nânehâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədânî Cilt II / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyran. Tehran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 1362, 488 s.  
انتشارات منوچهری-زوار، میانهجی آ. نامه‌های عین‌القضاة همدانی جلد دوم / گردآورندگان: آ. منظوی، 'ا. اوسیران. تهران 1362، 488 ص
9. Miyânəcî A. Nânehâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədânî, Cilt III / Hazırlayan: A. N. Münzəvî. Tehran: Manuçehri-Zavar Kitabevi, 1377, 448 s.  
میانهجی آ. نامه‌های عین‌القضاة همدانی، جلد سوم / گردآورنده: آ. ن. منظوی. تهران: انتشارات منوچهری-زوار، 1377، 448 ص
10. Miyânəcî A. Təmhidât / Nəşr eden 'A. Useyran. Tehran: İntişarat-i Menuçihri, 1373, 728 s.  
ص 1373، 728 انتشارات منوچهری، تهران. اوسیران. 'ا: منتشرکننده / تمهیدات. جی آمیانه

**Rəyçi:**

**f.e.d., prof. Əli Abasov**

**Göndərib: 15.10.2025**

**Qəbul edilib: 17.10.2025**