

УДК 141.42

KBT 86.2\3

<http://dx.doi.org/10.29228/metafizika.25>

Seyid Məhəmməd Əli DİBACI\*  
Əli BAĞIROV \*\*  
(İran, Azərbaycan)

Tehran Universiteti

## Müasir deizm ilahiyyatında “rübubi sistem” probleminin araşdırılması

### Xülasə

Müasir ilahiyyatın əsas istiqamətlərindən biri öz düşüncə sistemini vəhyə əsaslanan bilik və dini rasionallığın inkarı üzərində qurmuş deizm ilahiyyatıdır. Deizmə görə, ağıl insanın xoşbəxtliyini təmin edəcək gücdədir, yəni insan Allah tərəfindən göndərilən vəhy olmadan da kamilləşə bilər.

Deizm ilk yarandığı vaxtdan dövrümüzə qədər, xüsusilə bu gün Şərq ölkələrində istənilərək və ya istənilmədən rasionallıq və elmi əsasları olmayan xüsusi bir düşüncə sistemə əsaslanmışdır. Deizmin görməzdən gələ bilmədiyi məsələ “rübubi” (dünyanın Allah tərəfindən idarə edilməsi) sistemin varlığı və zəruriliyidir. Belə ki, rübubi sistem nəzərə alınmadan Allahın yalnız “yaradan” olduğunu iddia etmək qeyri-rationallıq və natamam düşüncədən başqa bir şey deyil. Deistlər Allahın dünyanı yaratdıqdan sonra bir kənara çəkilib, idarəçiliyi təbiət qanunlarının öhdəsinə buraxdığını hesab edirlər. Onlar bu inancla yeni elmi kəşflərə, o cümlədən Qalileyin hərəkət, Nyutonun cazibə nəzəriyyəsinə (XVII əsr) istinad edərək vəhyə əsaslanan biliyi inkar edirlər.

Deizm təlimi kontekstində ilahi rübubiyyətin inkarının tədqiqini ehtiva edən bu məqalənin əsas məqsədi Əllamə Cavadi Amulinin fikir və nəzəriyyələri əsasında ilahi idarəetmənin həqiqi malikiyyətin zəruri şərtlərindən olduğunu göstərməkdir.

\* Tehran Universiteti, Farabi kampusu, Fəlsəfə kafedrasının dosenti, dibaji@ut.ac.ir

\*\* Tehran Universiteti, Farabi kampusu, doktorant. alibaghirov110@mail.ru  
<http://orcid.org/0000-0001-7438-7314>

*Sübuta yetirmək istədiyimiz məsələ Allahın “yaradan” olduğu üçün, həqiqi malikiyyətin Onun ayrılmaz xüsusiyyəti olmasından ibarətdir, çünki həqiqi malik elə yarananın özüdür. Başqa sözlə desək, “idarəetmə” və “yaratma” bir-birindən ayrılmaz xüsusiyyətlərdir. İdarəetmə “yaratmaq” xüsusiyyətindən qaynaqlanır.*

*Açar sözlər: Allah, natural ilahiyyət, deizm, rübubiyyət, elm, ağıl, vəhyə əsaslanan bilik, Əllamə Cavadi Amuli.*

## **Giriş**

Deizm XVI əsrdən başlayaraq populyarlıq qazanmış bir təlimdir. Bu təlimin qızıl dövrü XVII və XVIII əsrlərə, yəni maarifçiliyin inkişaf etdiyi yüzilliklərə təsadüf edir. Bəzi tədqiqatçılar XVIII əsrdən sonra deizmin tənəzzülə uğradığını hesab edirlər. Bu təlim dövrümüzdə digər fəlsəfi məktəblər kimi qəbul edilməsə də, insan cəmiyyətlərinə öz mühüm təsirini qoymuşdur.

Ateistdən fərqli olaraq, deist Allahın varlığını qəbul edir, lakin din və vəhyin zəruriliyinə inanan dindardan fərqli olaraq, insanların həyatında Allahın hər hansı rolunun olduğuna inanmır; Allahın “yaradan” olduğunu qəbul etsə də, onun “rəbb” olduğunu inkar edir. Deistlər insanların gündəlik həyatında vəhyə əsaslanan göstərişlərə ehtiyaclarının olmadığını idda edirlər. Yəni insan ağılı və düşüncəsinin sayəsində öz xoşbəxtliyini təmin edə, ilahi vəhy olmadan da kamilləşə bilər. Deizmin müxtəlif növləri var. Vəhyin inkarı onların çoxunun “əsas ortaq nöqtə”si hesab edilir.

Deizm təliminin meydana gəlməsi ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu təlim antik dövrlərdə meydana gəlib, orta əsrlər, maarifçilik və müasir dövrü əhatə edir. Təlimin iki əsas prinsipi var: birincisi, kainatın Allah tərəfindən idarə edilməsinin inkarı; ikincisi, insan aqlının əsas götürülərək din və peyğəmbərliyin inkarı. Deizm bir növ dünyəvilik və sekulyarizmlə eyni mövqedən çıxış etdiyinə görə XXI əsrdə müsəlman ölkələrində, xüsusilə Qərbi Asiya regionunda yeni müstəviyə daxil olaraq gənclər və tələbələrin arasında geniş yayılmaqdadır.

Məqalədə bu təlimin mənbəyi və əsasları araşdırılmış, bununla bağlı mövcud olan keçmiş və indiki fikirlərin müqayisəsi aparılmış, onun “məntiqi rasionallığa əsaslanıb-əsaslanması” və “onun müdafiə edilə biləcək həddə olub-olmaması” məsə-

ləsinə aydınlıq gətirilmişdir. Sonra Əllamə Cavadi Amulinin bu təlimin səbəb, motiv və nəticələri ilə bağlı fikir və mülahizələri tədqiq edilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, deizmə yönəlmənin səbəb və motivlərinin böyük bir hissəsi “rübubi” sistemlə bağlı olan problemdən qaynaqlanır. Belə ki, deist Allahın qoyduğu qanun-qaydalar-dan yaxa qurtarmaq üçün bu təlimə üz tutur, halbuki onun öz inancında yalnız “rübubi sistemlə izah edilə biləcək fenomen və hadisələri görməzdən gəlmək” kimi güclü və ağılabatan izahı ola bilməz.

### ***Deizm təlimində “Allah inancı”nın xüsusiyyəti***

“Deizm təlimi” ilə bağlı müxtəlif təriflər təqdim edilmişdir. Bu sahənin tədqiqatçılarının təqribən hamısının gəldiyi qənaət deizmin əhatəli və tam tərifinin olmasından ibarətdir. Tədqiqatçıların bəziləri tərifdə mövcud olan anlaşılmazlığı “deizm” inanclarının eyni olmamaları ilə izah edirlər. Aşağıda bu təlimlə bağlı irəli sürülən bəzi tərifləri qeyd etmişik:

Deistlər tək olan Allaha, Onun “xeyir” və “bizi əhatə etmək” kimi xüsusiyyətlərə malik olduğunu qəbul edir, lakin müqəddəs kitablarda Allaha aid edilən xüsusiyyətlərin doğru olmadığını bildirirlər. Deistlərə görə, Allah “dini təbiət” qanunlarından ibarətdir. Bu din vəhydən qaynaqlanan ağıla deyil, mücərrəd insan ağına əsaslanır. (Wood 3).

Viret deistlərin xüsusiyyətlərini qeyd edərkən belə yazır: “Onlar yerin və göyün Allah tərəfindən yaradıldığına inanıb, Məsih və onun təlimlərini qəbul etmirlər”. (Kərimi, “Bilik” jurnalı, №74).

Şübhəsiz ki, XVIII yüzillikdə bu terminin populyarlaşmasına səbəb Viretin müəllifi olan Pier Beylin “Dictionnaire historique et critique” əsərində yer alan məqaləsi olmuşdur. (Kərimi, “Bilik” jurnalı, №74).

Ratlec yazır ki, ateistlərdən fərqli olaraq, deistlər də teistlər kimi dünyanı yaradan bir uca varlığın olduğuna inanırlar. Teistlərlə deistlərin fərqi, teistlərin ilahi vəhyi qəbul etdikləri halda, deistlərin bunu qəbul etməmələrindədir. Hətta deistlər dünyada möcüzəli şəkildə baş verən hadisələrə müdaxilə edən tanrının varlığını da inkar edirlər (Parkinson 1993: 39). Yəni onlar vəhyi inkar etməklə yanaşı, həyatda möcüzəli şəkildə baş verə biləcək hadisələrin də olduğunu qəbul etmirlər. Onların inanclarına görə, Allahın insan və digər mövcudatın həyatında yaratmaqdan başqa

bir rolu yoxdur.

Vilyam Rou deistin dünyanı yaradıb, sonra onun üzərində heç bir nəzarət və öngörməyə malik olmayan bir Allahın varlığına inandığını hesab edir. (Rowe 2005: 164).

### *Xristian mənşəli deizm*

Bir çoxları deizmin xristian dünyasından qaynaqlandığını iddia edirlər, bu da məsələnin tam ifadəsi deyil. Belə ki, vəhyə əsaslanan bütün səmavi dinləri rədd edən deistlər anti-keşiş mövqelərdən çıxış edərək Müqəddəs kitaba əsaslanan şəriətə qarşı çıxır, qeyri-adi hekayələrə etimad göstərilməsinin doğru olmadığını bildirirdilər. Onlara görə, “Əhdi-cədid” uydurmadır və manipulyasiya məqsədi daşıyır.

İngiltərənin Vuster şəhərinin yepiskopu Eduard Stillinfit “Bir deistə məktub” (1677) adlı sensasiyalı əsərində öz tərəf müqabilini belə səciyyələndirmişdir: “Allah və ilahi istəyin mövcudluğunu etiraf edib, lakin müqəddəs kitablar və xristian dininə ehtiram göstərməyən bir insan”.

Bununla belə, XVII-XVIII yüzilliklərdə yaşamış məşhur ingilis mütəfəkkirlərindən bir neçəsi özlərini “xristian deistlər” kimi təqdim etmişlər. Onlar həm fəvqəltəbii mənbədən qaynaqlanan vəhy mənşəli xristian dinini, həm də xristian dini ilə uzlaşıb, eyni zamanda da müstəqil olan təbii ağıla əsaslanan deizm dinini qəbul etdiklərini iddia edirdilər.

Deizmin “fəqəltəbii vəhysiz Allah inancı” konsepsiyası anlaşılmazdır. Xristianlıqla vəhysiz Allah inancı və ya vəhyə inanan deistlərlə vəhyi qəbul etməyən deistlər arasındakı sərhədləri müəyyən etmək olmur. Mirça Eliade deizmin mənasını daha da genişləndirərək maraqlı bir fikir irəli sürmüşdür. O yazır: “Xristian deistlərlə ortodoks xristian sxolastları (xristian təlimlərinin bir hissəsinin təbii ağılla dərk edilə bilməsinin mümkünlüyünə inanan Foma Akvinski, Duns Skot və s.) bir-birindən ayıran bir xətt yoxdur” (Eliade 2016: 262-263).

Yuxarıdakı təhlildən əldə edilən minimum bir-birinə yaxın olan iki mənanı deizmə aid etmək olar: deist ifadəsinə uyğun olan “doğru” məna; xristianlıq tarixi boyunca populyarlaşmış “məşhur” məna.

***Deizmin iki mənasının arasındakı əlaqə və onların ortaq nöqtəsi***

“Rautlec ensiklopediyası” deizmlə bağlı iki məna təqdim edərək, onları bir-biri ilə müqayisə etmişdir: Məşhur mənaya görə, deist dünyanı uca bir varlığın yaratdığını, lakin bundan sonra “mülkünü tərk etmiş bir malik” kimi işlərini davam etdirmək üçün dünyadan əlini çəkdiyini hesab edir. Doğru mənanın aid olduğu deistə gəlincə, o, dünyanın bir “yaradan” tanrısının olduğunu etiraf edir, lakin hər növ vəhyi rədd edir; dini bir həyat və ya düzgün əxlaqi sistem yaratmaq üçün insan aqlının kifayət etdiyinə inanır.

Allahın dünyanı yaratdığına, sonra da istədikləri kimi dəyişmələri üçün onu insanların ixtiyarına verdiyinə inanan insan Onun bizim üçün xüsusi bir vəhy nəzərdə tutduğunu mütləq şəkildə inkar edir. Bu cəhətdən də məşhur mənanın aid olduğu deist doğru mənanın aid olduğu deistlə eyniləşir. Lakin doğru məna kontekstinə aid olan deist məşhur mənanın aid olduğu deistlə eyni olmaya da bilər. Allaha inanıb, ilahi vəhyi inkar edən şəxs insan aqlının yetərli olduğuna və ya Allahın öz yaratdıqlarına nəzarət etməsinə də inana bilər. Əslində, düzgün mənanın aid olduğu deist hətta dünyanı yaratmış uca varlığın öz yaratdıqlarına nəzarət etməklə yanaşı, həm də mütləq xeyir mənbəyi və adil olduğunu, öldükdən sonra isə insanlar üçün mükafatlar nəzərdə tutduğunu hesab edə bilər.

İki qrup deistin arasında mövcud olan bu fərq rəğmən, deistləri ənənəvi “Allah” inançlılarından fərqləndirən ortaq nöqtə “ilahi vəhyin inkarı”dır. Deist insan aqlının müstəqil şəkildə vara bilmədiyini, lakin etiqad göstərilməsi bizim üçün çox əhəmiyyətli olan həqiqətlərin Allah tərəfindən vəhy olunduğunu inkar edir. Eduard Qrek yazır: “Bəzi deistlər yalnız məzmunu aqla məlum olan bir vəhyin mövcudluğunu qəbul edə biləcəklərini deyirdilər. Onlar Allahın bizə başa düşə bilməyəcəklərimizi vəhy etmək istəmidiyini iddia edirdilər”. Qrek əsl deistin Allahın dünyanı yaradıb, onun gələcəyi və sakinlərinin xoşbəxtliyinə əhəmiyyət vermədiyinə inanan insan olduğunu hesab edir. (Craig 2005: 85)

Vilyam Rouya görə, deist dünyanı yaradanı təsdiq edib, hər növ ilahi vəhyi inkar edən, insan aqlının dini və əxlaqi bir həyat üçün ehtiyac duyulan hər şeyi təkbəşinə təmin edə biləcəyinə inanan insandır. Bu cəhətdən deistlərin bir qrupu Allahın gələcəkdə (axirətdə) cəza və mükafat verəcəyinə inandığı halda, bir qrupu bu inancı rədd edir. Onların hamısı insan aqlının bəşəriyyətin bütün ilkin ehtiyaclarını təmin

edəcək imkana malik olması və insan aqlının fəvqündə ilahi bir yönləndiricinin olmaması inancında ortaqdır. (Rowe, 2005, p.164).

Pol Eduard “Fəlsəfə ensiklopediyası” əsərində deizmlə teizmin müqayisəsini verdikdən sonra deizmin tərifində mövcud olan anlaşılmazlıqlar barədə belə yazır: “XVIII-XIX yüzilliklərdə deizmə verilmiş bir metafizik izahla şərtlər mürəkkəbləşdi. Bu izahda məna dünyanı yaratmış səbəblər səbəbi və ya bir olan Allah inancı ilə məhdudlaşdı. Qeyd olunan tərifə əsasən, Allah elə universal və dəyişməz qanunlar yaratmışdır ki, onlar Onun müdaxiləsinə mane olurlar. Daha konkret desək, bu izahla Allah öz mülkünü tərk etmiş malikə bənzəyir. Daha böyük çətinliyə səbəb sayılıb-seçilən xristian sxolastların çoxunun təbii olan dini (insan aqlının əldə edə biləcəyi dini) qəbul etməsi oldu. Həmin sxolastlar vəhyə və Allahın insan həyatına şəxsən müdaxiləsinə inanırdılar. Qeyd olunan nəzəriyyə Akvinalı Foma tərəfindən irəli sürülmüşdür.

Pol Eduard hesab edir ki, hər növ vəhyi, xüsusilə xristian-ibri vəhyini inkar etdiklərinə baxmayaraq, tarixi deistlərin (əsasən, XVII və XVIII əsr desitlərinin) hamısının “filosof deistlər” kimi Allahın müdaxiləsinə inkar etdiklərini demək olmaz. Buna görə də, sözügedən iki deistin arasında fərqi olduğunu qeyd etməliyik... Bütün bunlarla yanaşı, ümumiləşdirmə apararaq dini doqmatizm, sirlə iman və rəmzlərdən uzaq olan, dini mövzularla bağlı azad fikrə yönələn istənilən meylin deizmdən müəyyən həddə qədər xəbər verdiyini deyə bilərik (Edwards v.1&2, 1967: 3279)

Deizmin “rasional teizm”, yəni dünyanı yaradıb, onu qanunların öhdəsinə buraxmış, dünyanın heç bir xeyir və şərinə müdaxilə etməyən Allaha inanan nümayəndələri Volter və Russo olmuşdur. “Təbii din” və “təbii teizm” deizmi ifadə edən terminlər kimi qəbul edilir.

### ***Modern deizmdə dünyanın özünütəminat idiyasının mənşəyi***

Deizmin əsas prinsiplərindən biri də Allahın dünya idarəçiliyindəki rolunun inkarıdır. Ayan Barbor yazır: “Deizm təliminin nümayəndələri Allahı qanunlarla idarə edilən bir dünyanı yaradıb, sonra onu tamamilə tərk etmiş bir “yaradıcı” kimi təqdim edirlər; daha açıq desək, Allahın idarəedici olduğunu tamamilə inkar edirlər”. (Ayan Barbor h.ş. 1392: 805)

Yaratdıqdan sonra Allahın dünya ilə hansı əlaqə formasına malik olması ilə

bağlı dörd fikir mövcuddur:

A) Allah dünyanı yaradıb və onun idarəçiliyində heç bir rola malik deyil (deizm);

B) Allah həm “yaradan”, həm də onun idarəçiliyində rolu olan bir varlıqdır. O, dünyanın birbaşa idarəçiliyinin yeganə subyektidir. Bu, əşərilərin görüşüdür və onlar dünyada mövcud olan qanunları “Allahın adəti” adlandırırlar;

C) Allah dünyanın həm xalığı, həm də idarəedicisidir. Lakin Allah dünyanın idarəçiliyində birbaşa rol oynamır. “Səbəblər səbəbi” olan Allah kainatı “səbəblər sistemi”nin vasitəsilə idarə edir. Bu görüş İbn Sina fəlsəfəsinə aiddir;

Ç) Bütün dünya Allahdan asılı və ona möhtacdır. “Dəyişən” və “qalıcı” olmasından asılı olmayaraq, onun hər anı zəruri varlığın mövcudluğundan asılıdır. Ariflərin təbirincə desək, dünya Haqq-taalanın təzahürüdür. Buna meydana gəlməsi və qalmasında insanın özündən asılı olan zehni təsəvvürlərin mövcudluğunu məsəl çəkirlər. Bu görüşün açıqlamasına ariflərin əsərlərində və “Hikməti-mütəaliyə” əsərində rast gəlmək olar. (Qədrdan Qaraməliki, h.ş. 1391, səh. 305)

İngilis filosof və epistemoloqu Volter Terens Steys özünün “Din və yeni baxış” adlı əsərində orta əsrlər və maarifçilik dövründə mövcud olmuş dünyagörüşünün təsvirini vermişdir. Həmin təsvir deizmin başlanğıc tarixini də əks etdirir. XVII əsrin ən böyük alimi olan İsaak Nyuton “Cazibə” qanununu kəşf etməklə Qərbin təfəkkür istiqamətini dəyişdi. Gerçək aləmlə bağlı fikirlərin çoxu bu qanunla əvəz olundu və onun kəşfindən sonra dünya bir “maşın” kontekstindən izah edilməyə başladı. İsaak Nyutonun kəşf etdiyi Cazibə qanununun tərfi belədir: “*İki cismin arasındakı qarşılıqlı cazibə qüvvəsi, onların kütlələrinin hasilindən düz, aralarındakı məsafənin kvadratından isə tərs mütənasib asılıdır*”. Bu qanunu “əks kvadrat qanunu” da adlandırmaq olar (Steys h.ş. 1377: 114). Qaliley cismin bərabər sürətli hərəkətində hər hansı qüvvəyə ehtiyacının olmadığını iddia edirdi. Bu qanun hər hansı müdaxilə, habelə hərəkət və sükunətə nə isə mane olmasa, sakit və ya hərəkətdə olan cismin öz bərabər sürətli hərəkətini davam etdirdiyini göstərir (Steys h.ş. 1377: 109). Qalileyin bu nəzəriyyəsi dünyanın öz hərəkətində metafizik bir qüvvəyə ehtiyac olmaması təsəvvürü yaratdı.

Qalileyin “hərəkət” və Nyutonun da “cazibə” qanunu laboratoriyada müşahidə olunan ən kiçik zərrədən tutmuş ən uzaq planetə qədər hər şeyi əhatə edir. Ayan Barburun sözü ilə desək, bu qanun dünyanı dəyişməz qanunlara tabe olan və hər kiçik

hissəsi proqnozlaşdırıla bilən mürəkkəb maşın formasında təqdim edir. (Ayan Barbur h.ş. 1392: 72)

Deizm təlimi də bu qanunlardan təsirlənmiş, sonda Allahın “rəbb” atributunun inkarına səbəb olmuşdur. Belə təsəvvür edilir ki, dünya təbii qanunlarla idarə edilir və Allah “saatsaz” rolunu oynayır. Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, Nyuton Allahın dünya üzərindəki rolunun sual altına düşdüyünü gördükdə “Boşluqların tanrısı” nəzəriyyəsini irəli sürdü və dünya maşınının “elmlı bir yarıdan” tərəfindən yaradıldığını və bu maşının Allahın məqsədlərini yerinə yetirdiyini bildirdi. (Ayan Barbur h.ş. 1392: 72)

Veyn Hodcson Nyutonun deist olmamasını, onun “Boşluqların tanrısı” nəzəriyyəsi ilə izah edərək, alimin müdafiəsinə qalxmışdır. (Wayne 2016: 10)

Koplston yazır ki, dünyanın nizamı Allahın varlığının sübutudur. Hərəkətdə olan maşının öz hərəkətini davam etdirməsi üçün Allah dünyaya aktiv şəkildə müdaxilə edir. (Koplston h.ş. 1362: 171)

### ***Dünyanın Allah tərəfindən idarə edilməyə daimi ehtiyacı***

Qeyd etdiyimiz kimi, deistlər dünyanın öz-özünü təmin etməsi fərziyyəsinə əsaslanaraq, yaradıldıqdan sonra onun Allahın idarəçiliyinə ehtiyacı olmadığını iddia edirlər. Burada ortaya belə bir sual çıxır: nə üçün deistlər Allahla dünya arsındaki əlaqəni bu şəkildə izah edirlər? Həqiqətən, dünyanın Allaha ehtiyacı yoxdurmu?

Səbəb-nəticə qanunu bu sualın cavabına aydınlıq gətirir. Məhz elə səbəb-nəticə qanunu ilə Allahın “rəbb” olması inancını sübuta yetirmək olar. Buna görə də, qeyd olunan suala cavab vermək üçün iki məsələyə toxunmağı lazım bilirik:

A) İslam fəlsəfəsində Allahın səbəb olması nəzəriyyəsi;

B) Əllamə Cavadi Amulinin rübubi sistemlə bağlı izahı.

Birinci mövzuya aydınlıq gətirərəkən səbəb anlayışının izahı ilə yanaşı, filosofların dünyanın yaranması ilə bağlı görüşlərini də qeyd edəcək, sonra Əllamə Cavadinin dünyanın obyektiv qanunlarının izahı ilə bağlı deistlərə verdiyi cavaba ümumi şəkildə toxunacağıq.



***Dünyanın səbəbə olan daimi ehtiyacının substansional mümkünlük vasitəsilə izahı***

Təbiət elmlərinin nümayəndələri varlıqların arasında mövcud olan hərəkətverici və hərəkətilik əlaqəsini izah etmək üçün “səbəb” sözündən istifadə edirlər. Halbuki filosoflar ilk olaraq “var edən” olan nəsnəni səbəb hesab edirlər. Əgər “var edən” deyilsə, onu “köməkçi səbəb” adlandırırlar. Bu növ səbəblər şərait yaradır, nəsnənin potensial və imkanlarının dəyişməsində rol oynayırlar. “Səbəb” deyildikdə filosofların terminologiyasındakı “həqiqi səbəb” nəzərdə tutulur. Görəsən nəticənin səbəbə olan ehtiyac meyarı nədir? Bu sualın cavabının tədqiqi deistlərin görüşlərinin təhlili zamanı köməyimizə çatır. Bu məsələ ilə bağlı üç nəzəriyyə irəli sürülmüşdür:

1) Birinci yüzilliklərin kəlamçıları dünyanın səbəbə (Allaha) olan ehtiyacını “dünyanı yaradan səbəb”lə izah edirdilər. Onlar nəticənin səbəbə olan ehtiyac və asılılıq meyarının, onun daha əvvəl olmaması və sonradan yaranması hesab edir, səbəbdən asılı olmamağı isə nəsnənin qədimliyi, yəni daim var olması ilə izah edirdilər. Deməli, əsas məsələ nəticənin daha əvvəl olmamasıdır (Cavadi Amuli h.ş. 1389 c. 7, 342). Lakin bu nəzəriyyə İbn Sinaçı filosoflar tərəfindən tənqid edilir. Onlar nəyinsə sonradan yaranmasının, onun səbəbə möhtac olduğunu deməyə əsas vermədiyini düşünürlər. Onlar bu iddialarını iki arqumentlə izah edirlər: Birinci arqument “xələf arqumenti”, ikincisi isə “zaman hadisliyi (nəsnənin yoxluqdan sonra var olması) və sustansional mümkünlük anlayışlarının müqayisəsi” metodudur. “Xələf” arqumentinə əsasən, nəyinsə qədim olması, onun səbəbdən ehtiyacsız olduğunu deməyə əsas verə bilməz. Məsələn, fərz edək ki, dünyada həmişə mövcud olmuş, yoxluq öncəliyi olmayan bir varlıq var və o, “mümkün varlıq”dır, yəni mahiyyəti varlığının özü deyil. Öz substansiyasında “varlıq boşluğu” var. Nə qədər əzəli və əbədi olsa da, o, nəticədir, yaranmışdır və başqasından asılıdır. Başqa sözlə desək, filosoflar hesab edirlər ki, hər hansı varlığın zaman etibarilə qədim olmasına baxmayaraq, “nəticə” olması mümkündür. Deməli, “ehtiyac” meyarını daha əvvəl “yox olmaq” məzmununda deyil, əşyaların özündə axtarmaq lazımdır.

İbn Sina səbəbə olan ehtiyacı izah etmək üçün varlıqda hər hansı bir zatın yerinə görə (mövcudatı zatlarının dərəcələrinə əsasən), iki qismə bölür:

1) Varlığı zatının özü olan, varlığından başqa mahiyyəti olmayan, yəni necəliyi ilə varlığı eyni olan varlıq;

2) Zati varlığı və yoxluğundan fərqlənən varlıq.

İbn Sina birinci qismi “zəruri varlıq”, ikincini isə “mümkün varlıq” adlandırır. Varlığı zatının özü olan zəruri varlığın səbəbə ehtiyacı yoxdur, lakin varlığı zatının eyni olmayan mümkün varlığın səbəbə ehtiyaqlıdır. (İbn Sina, h.ş. 1395: 30)

Bu görüşə əsasən, mümkünlüyün hər bir mümkün varlığın substansional xüsusiyyəti olduğunu, həmişə onunla olmuş olduğunu nəzərə almaq lazımdır. Deməli dünya “mümkün varlıq” olduğu üçün substansional olaraq daim bu xüsusiyyətə malik olmuş, heç vaxt səbəbdən ehtiyacsız olmamışdır. İbn Sinanın fəlsəfi məktəbinin təbirincə desək, həm yaradılışı, həm də qalıcılığında möhtacdır. Deistin təsəvvüründəkindən fərqli olaraq, İbn Sinanın fəlsəfi məktəbinin arqumentinə əsasən, dünya öz-özünü təmin etmir. Dünyanın ilk baxışda “ilkin səbəb”dən asılı olmadığını təsəvvür etdiyimiz halda, səbəbə olan bu daimi ehtiyacın keyfiyyətinə gəlincə, qeyd edilən məsələnin izahı bu məqalənin imkanları xaricindədir. Burada təkcə dünyanın hər an səbəbə möhtac olduğunu təsəvvür etməyin bizim üçün nə qədər çətin olsa da, qeyd edilən dəlilə əsasən, onun təsdiqinin rəasional və məntiqli olduğunu qeyd edə bilərik. Mümkün varlığın mümkünlüyü daimi olduğu, dünya da heç vaxt mümkünlükdən xaric olmadığı üçün onun ehtiyacı daimi və həmişəlikdir.

### ***Dünyanın səbəbə olan ehtiyacının varlıqdan doğan ehtiyacla izahı***

“Ehtiyacın yoxluq öncəliyində deyil, nəticənin daxilində axtarılması” prinsipi Molla Sədra tərəfindən də qəbul edilmişdir. Sadəcə o, bu prinsipi başqa bir yöndən izah edir və “nəticənin daxili” deyilərkən, onun mahiyyətinin deyil, varlığının nəzərdə tutulduğunu bildirir. Yəni nəticənin “ehtiyac” meyarı “mahiyət mümkünlüyü” deyil, “varlıqdan doğan ehtiyac”dır. (Molla Sədra, h.ş. 1383: c. 1, 128)

Müasir dövrün yenisədraçı filosofu Əllamə Təbatəbai bu görüşü izah edərkən belə yazır: “Mümkünün səbəbə olan ehtiyacının səbəbi mümkün varlığın mahiyyətinin zəruri şərti olan mümkünlükdür. Mümkünlük olmadan mahiyət təsəvvür edilə bilməz. Bu mümkünlük “qalıcılıq” məsələsində də mahiyyətlə birdir. Lakin məsələnin mühüm olan cəhəti mümkün varlığın öz varlığında səbəbə möhtac olmasıdır, yəni mümkün varlığın həm yaradılışı, həm də qalıcılığında, onu var edən səbəbə ehtiyacı var”. Əllamə Təbatəbaya görə, əgər mahiyyətlə varlığı müqayisə etsək, hər bir şeyin zatının onun özünə məxsus olan varlığı olduğunu deməliyik, çünki ma-

hiyyət “şerti” xüsusiyyətdir və varlığa əsaslanır. Nəticə olan “mümkün varlıq” substansional olaraq “səbəbdən asılı varlıq”dır. Burada söhbət “mahiyət”dən deyil, “varlıq”dan getdiyinə görə “zat” və “substansiya” deyilərkən burada “həqiqət” və “varlıq” nəzərdə tutulur. Buna görə də, mümkün varlığın səbəbə olan ehtiyacını sübuta yetirmək üçün iki dəlil təqdim edirik:

1) Mahiyyətin öz qalıcılığında səbəbə olan ehtiyacı zətin mümkünlüyü ilə sübuta yetir;

2) Mümkün varlığın səbəbə olan ehtiyacı varlığın mümkünlüyü və ya ehtiyacı ilə sübuta yetir”. (Təbatəbai h.ş. 1378: 38)

Müasir dövrün yenisədraçı filosofu Əllamə Cavadi Amuli “Ağzı möhürlü xalis şərab” əsərində belə qeyd edir: varlığın orijinallığı və mahiyyətin təbəçiliyinin sübutu göstərir ki, səbəbə olan ehtiyacın səbəbi zətin mümkünlüyü deyil, ehtiyacın mümkünlüyüdür. O, hesab edir ki, filosoflar kəlamçılara irad edərək yoxluğun öncəliyindən sonra yaranmanın səbəbə olan ehtiyaca səbəb olduğunu qəbul etməzlər. Eyni qaydada Molla Sədra da “zətin mümkünlük səbəbi” məsələsinə irad etmişdir. Əllamə Cavadi Amuli yazır: “Filosoflar bildirirlər ki, nəsnə yarandıqdan sonra “sonradan yaranma” (hadislik, hüdus) xüsusiyyəti ilə səciyyələndirilir. Bu, o deməkdir ki, “hadislik” zaman etibarilə varlıqdan sonra gəlməsə də, dərəcə baxımından ondan sonradır. Deməli, varlıq yaratma və varetmədən sonra, varetmə vaciblikdən sonra, vaciblik tələbdən sonra, tələb də ehtiyacdən sonra gəlir. Nəticədə “varlıqdan sonra gələn hadislik” səbəbə olan ehtiyacın səbəbi olarsa, o zaman özündən bir neçə dərəcə əvvəl olması lazım gəlir. Belə olduqda, gizli bir dirə yaranır ki, onun da problemi aşkar dairənin probleminə daha böyükdür”. (Cavadi Amuli h.ş. 1389: c. 7, 342)

Qeyd etmək lazımdır ki, Sədranın “varlığın orijinallığı prinsipi”nə əsasən, hüdusa aid edilən irad “substansional mümkünlük səbəbə olan ehtiyacın səbəbidir” prinsipinə də aid olur. Belə ki, “substansional mümkünlük” mahiyyətin xüsusiyyətidir, mahiyyət də varlığa tabedir. Varlıq varetmədən, varetmə vaciblikdən, vaciblik tələbdən, tələb də ehtiyacdən sonra gəlir. Deməli, “substansional mümkünlük” varlığın ehtiyacılıq səbəbi olarsa, o zaman özündən bir neçə dərəcə əvvəl olmalıdır. Şeyin özündən əvvəl olması isə “dövr” (dairə) yaradır (Cavadi Amuli h.ş. 1390: c. 3, 318; Cavadi Amuli h.ş. 1389: c. 7, 342). Substansional mümkünlüyün səbəbə olan ehtiyaca səbəb olması inkar edildikdən sonra nümunədə “varlığın eyni”, anlayışda isə onun əksi olan “ehtiyac imkanının səbəbi” sübuta yetir. Deməli, kainatın eh-

tiyacsızlığı və öz-özünü təmini iddiası boş xəyaldan, əsassız fərziyədən başqa bir şey deyil, habuki kainat öz səbəbi olan Allahdan asılı və Ona möhtacdır.

### ***Allahın dünyanı “rübubi” sistemin əsasında idarə etməsi***

Allahın “səbəb” olmasının təkcə dünyanın yaradılması ilə məhdudlaşmadığına aydınlıq gəldikdən sonra kainatda və insanların fəaliyyətlərində Onun rolunun hansı formada olmasına aydınlıq gətirmək lazımdır. Filosoflar bu rolu “rübubi sistem” nəzəriyyəsi ilə izah edirlər. Bu cəhətdən əvvəlcə “rəbb” sözünün mənasına, “rübubiyyət” termininə və “rübubi” sistemlə bağlı arqumentlərə diqqət yetirmək lazımdır.

“Rəbb” sözünün leksik mənası kiminsə və nəyinsə ixtiyar sahibi olmaq deməkdir. Yəni o, istədiyi vaxt ixtiyarında olanın işlərinə müdaxilə və onları idarə edə bilər. Qeyd edilən leksik mənaya əsasən, “rəbb”i “bəsləyən”, “yetişdirən”, “qayğısına qalan”, “idarə edən” mənasında izah edirlər. (Rəğib İsfahani, tarixsiz: c. 2, 27)

Əllamə Təbatəbai “Həmd” surəsini təfsir edərkən “rəbb” sözünü “bəndəsinin işlərinə nəzarət edən malik” mənasında izah etmişdir. Deməli, bu sözün mənası “malikiyyət” sözünün məzmunu ilə əhatə olunur. Malikiyyət isə sosial baxımdan “nəyinsə bir adama məxsusluğu”nu göstərir. Məsələn, “filan şey bizim mülkümüzdür”, – deyərkən onun bir növ bizə məxsus olduğunu və bizim ona istənilən növ müdaxiləmizin yolverilən olduğunu nəzərdə tuturuq. Təbii ki, bu növ “malikiyyət” şərtlikdən o tərəfə keçmir və gerçəkliyi əks etdirmir, əslində həqiqi malikiyyətin məzmununa əsaslanır. “Həqiqi maliklik” bizim öz qüvvələrimiz və bədən üzvlərimizin üzərindəki malikiyyətimizdən ibarətdir. Qüvvələrimiz və bədən üzvlərimizin bizim zətimizdən asılı olduqları, bizdən ayrı və müstəqil olmadıqlarında şübhə yoxdur. Əslində onların müstəqilliyi bizim müstəqilliyimizlə şərtlənir. Biz onlardan istədiyimiz kimi istifadə edə bilərik. Qeyd etmək lazımdır ki, Allaha aid edilən “malikiyyət” şərtin aradan getməsi ilə qüvvədən düşən birinci növ yox, ikinci növ malikiyyətdir. (Əllamə Təbatəbai h.q. 1417: c. 1, 24)

Əllamə Cavadi Amuli özünün “Quranda tövhid” əsərində belə yazır: “Rəbb” Allahın gözəl adlarından biri, “rübubiyyət” isə onun feili sifətlərindəndir. Bu sözün kökü “rəbəb”, mənası isə “bəsləmək və idarə etmək” dir. Onların hər ikisinin ortaq cəhətinin bir ola biləcəyinə baxmayaraq, burada haqqında danışılan sözün “tərbiyə etmək” mənası nəzərdə tutulmur”. (Cavadi, h.ş. 1385: c. 2, 426).

Deməli, Allah dünyanın və insanın həqiqi sahibi, onu idarə edəndir. Bu idarə etmə onun rübubiyyətinin əsasını təşkil edir. Dünyanın “rübubi” sistemin əsasında idarə edilməsi İslamın əsaslandırılmış bir inancıdır. Belə ki, “rəbb” olmağa yalnız Allah layiqdir. Bu səbəbdən də, “rübubi” sistemdə “rübubi tövhid” məsələsindən bəhs edilir.

### **“Rübubi” sistemin düzgünlüyü**

“Rübubi” sistem “rübubi tövhid” kontekstində izah edilməlidir. Əllamə Cavadı Amuli Quran ayələrinin işığında “rübubi tövhid” prinsipi ilə bağlı iki arqument təqdim edir:

Birinci arqumentdə Allahın dünyanı yaratması və onun maliki olması qeyd edilir. Allah dünyanın yeganə yaradıcısı və maliki olduğuna görə, onun yeganə rəbbi və idarəedicisi də Odur. Əslində, “yaradan” və “malik”dən qeyrisi başqası tərəfindən yaradılmış və onun mülkiyyətdə olanın idarəedicisi ola bilməz. Belə ki, bir şeyi yaratmayan, üzərində heç bir həqiqi ixtiyar və mülkiyyət sahibi olmayan, nəticədə isə onun daxili xüsusiyyətləri, məqsədi, xeyri və ziyanından xəbərdar olmayan bir varlıq, onu necə idarə edə və kamilləşdirə bilər? Bu iş, yəni “bəsləyib, idarə etmək” yalnız həmin şeyi yaradıb, onun maliki olan, bütün daxili və xarici xüsusiyyətlərindən xəbərdar olanın gücü daxilindədir. Bu isə “yaradan” və “malik” olan Allahdan qeyrisi ola bilməz.

Qurani-Kərimin “Bəqərə” surəsinin 21-ci ayəsində “yaratmaq” xüsusiyyəti ilə “rübubiyyət” xüsusiyyətinin arasındakı möhkəm bağlılığın olması haqqında belə buyrulur:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

“Ey insanlar! Sizi və sizdən əvvəlkiləri yaratmış Rəbbinizə ibadət edin”.

İkinci arqumentdə yarananın təkliyi ilə “rübubi tövhid” də sübuta yetirilir. “Rəbb” nəyisə idarə edən, onu kamilləşdirən, bəsləyən, məqsədə doğru addım-addım aparən varlıqdır. “Kamilləşdirmə” varlığın xüsusiyyəti olduğu üçün bir növ “yaratma” hesab edilir. Deməli, “idarə etmək” və “qayğısına qalmaq” yaratmağa qayıdır. “Rəbb” öz bəndəsini zəruri olan bütün vasitələrlə təmin etmək üçün kamilliyi yaradaraq, onu öz bəndəsinə lütf edir. Daha dəqiq desək, kamilliklə kamilləşənin

arasında bağlılıq vardır (Cavadi Amuli, h.ş. 1385, c.2, səh.426). Qeyd edilən əsaslandırma Qurani-Kərimin “Yunus” surəsinin 3-cü ayəsində belə ifadə edilmişdir:

“إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ”

“Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə (altı mərhələdə) yaradan Allahdır”.

Yəni siz ki, Allahın yaradan olduğunu qəbul edirsiniz, onu rəbb olaraq da qəbul etməlisiniz. Çünki rübubiyyət yaratmağın bir hissəsidir. Bu fikri rasion əsaslandırma müstəvisində götürsək, onu arqument kimi qəbul etməliyik, yox əgər anlamaq üçün yardımçı bir izah kimi götürsək, ən gözəl mübahisə forması hesab edilməlidir (Cavadi Amuli h.ş.1385: c.2, 427).

“Rübubiyyətdə tövhid” deyilərkən dünyanın həqiqi sahibi və bütün mövcudatın idarəçiliyinə cavabdeh olan tək Allahın heç kəsin icazəsi olmadan müstəqil şəkildə varlığa malik ola bilməsi nəzərdə tutulur. Yaranmışların və ya hər hansı vasitənin dünyanın idarəçiliyinə müdaxiləsi olarsa, qeyri-müstəqil və Allahın icazəsi daxilində baş vermiş olar. “Müstəqil qanunvericilik” haqqı Allaha məxsusdur.

Təbiət elmlərində “qanun” adlanan məsələ dini mətnlərdə “ilahi sünne” (ilahi qanun) adlanır. Dünyada baş verən hadisələr Allahın sabit və dəyişməz olan qanunları silsiləsinə məhkumdur. Allahın dünyada heç bir hərəkətin həmin qanunlardan kənarında baş vermədiyi müəyyən qanunları var. (Əhzab surəsi, 62-ci ayə)

### **“Rübubi” sistemin rasionallığı**

Sağlam düşüncə Allahın dünyanı yaratdıqdan sonra, onu tərək etdiyini, onu təbiət qanunlarının öhdəsinə buraxdığını və heç bir formada müdaxilə etmədiyini qəbul edə bilməz. Dünyanı yaratdıqdan sonra bir kənara çəkilmək Allahın hikmətinə ziddir. İnsan sosial varlıqdır. O, cəmiyyətdə yaşayır və qanuna ehtiyaqlıdır. Təbii ki, insanı yaradan Allah, onun xeyri və ziyanını da hər kəsdən yaxşı bilir. İstənilən obyektin idarə edilməsi üçün tələb olunan zəruri şərt həmin obyektə bağlı elm və məlumata malik olmaqdır.

Ağıl dinin ontoloji hissəsində rol ifadə və bu cəhətdən “rübubi” sistemi başa düşə bilirmi? Ağıl dini maarif üçün mənbə ola, bu cəhətdən qanun və qaydaları kəşf və ya təyin edə bilirmi? Ağıl din kompleksinə nə isə əlavə edə, başqa sözlə desək, din yarada və onun məzmununun formalaşmasında pay sahibi ola bilirmi? Ağıl dini qanunlar müəyyən edə və nəqlə (dini mətnlə) yanaşı, dini biliyin mənbəyi ola, dinin

etiqaad və əxlaqi məzmununu, fiqhi və hüquqi qanunlarını kəşf edə bilərmimi?

Əllamə Cavadi Amuli dinin ontoloji cəhətinə aydınlıq gətirərkən bu suallara cavab verərək qeyd edir ki, dini hökm və qanunların müəyyən edilməsi “rübubiyət haqqı” olan, bütün ziyan və xeyirlərdən xəbərdar olan, mükafatlandırma və cəzalandırma gücünə malik olan bir varlığa məxsusdur. İnsanın ağılı itaətkarları mükafatlandırmaq, itaətsizlik göstərənləri isə cəzalandırmaq gücündə deyil. Cavadi Amuli bildirir ki, “ağıl hökm edir” söylənilərkən “ağlın ilahi hökmü qavraması” nəzərdə tutulur. Əks təqdirdə, ağlın istər “olmaq və olmamaq”, istərsə də “olmalı və olmamalı” müstəvisində, başqa sözlə desək, həm nəzəri, həm də əməli hikmət müstəvisində hökm sahibi deyil. Ağlın günahla bağlı yeganə işi, onu pisləmək və qınamaqdan ibarətdir. (Cavadi Amuli h.ş. 1397: 39-50)

O yazır ki, qəti rasional hökmlə fiqh, hüquq, siyasət və s. sahələrə aid olan hər hansı hökm sübuta yetərsə, bu, ilahi hökmlə qarşı-qarşıya dayanan bir hökmün verilməsi demək deyil. Belə ki, Allah yer üzündəki məsum nümayəndəsinin vasitəsilə öz göstəriş və qanununu başa salırsa, arqumentlə təchiz edilmiş ağılla da onu əsaslandırır. Bu cəhətdən, hər ikisi ilahi iradəni aşkara çıxarmağa xidmət etmiş sayılır. (Cavadi Amuli h.ş. 1393: 41)

İnsan düşüncə müstəvisində elmi həqiqətlər və məlumatların çox böyük hissəsindən xəbərsiz qalır, əməl müstəvisində də bir çox əxlaqi və əməli fəzilətləri müəyyən etməkdən məhrumdur. Bu cəhətdən Allah-taala insanın ehtiyac duyduğu həqiqətləri və məlumatları öyrətməsi, onun nəfsani yönünü təkmilləşdirmək üçün istiqamətləndirici və rəhbərlər göndərir. (Cavadi Amuli h.ş. 1387: 61).

### *Nəticə*

Deizm müxtəlif izahlar verilmişdir və bu təriflərin hamısının əsas ortaq nöqtəsi “vəhyin inkarı”dır. İnkarnın ən son nöqtəsi “Allahın rübubi sifətinin qəbul edilməməsi”dir. Bunun səbəbi isə deistlərin “dünyanın özünüidarə və özünütəmin imkanına malik olması” inanclarıdır. Təfəkkür tarixinin məhsulu olan bu növ “ilahiyat”ın təhlili zamanı iki məsələyə diqqət yetirilməlidir:

1) Desitlər ilahi səbəbin düzgün izahı ilə bağlı heç bir məlumata malik deyillər;

2) Elmi nailiyyətlərin verdiyi məğrurluq bu təlimin geniş vüsət almasına sə-

bəb olmuşdur.

İnsan övladı XIX əsrdə əldə etdiyi nailiyyətlərdən sərməst olaraq dünyanın bütün və ya əksər qanunlarını tapdığını, bu qanunların mövcudluğu ilə ilahi səbəbin izahına ehtiyac duymadığını güman edirdi.

Deizm təlimini bütün tərifləri ilə araşdırmaq üçün əvvəlcə “səbəb-nəticə” qanununun düzgün izahı təqdim edilmiş, sonra isə “həqiqi səbəb”lə “yardımçı səbəb”in arasındakı fərq qeyd edilmişdir. Araşdırmalar göstərir ki, Allah dünyanı yaradan səbəbdir və dünya öz varlığını Allahdan aldığı üçün, mövcudluğunun davam etməsində də Ona möhtacdır. Qeyd olunan məsələ həm İbn Sinanın fəlsəfi məktəbində, həm də Sədranın fəlsəfi məktəbində “səbəb-nəticə” prinsipinin paralel izahı ilə sübuta yetirilmişdir. Hər iki məktəbin qənaəti bundan ibarətdir ki, dünya “mümkün varlıq” olduğu üçün, onun substansional mümkünlük və ehtiyacı daimidir. Yəni o, təkə yarıdılışında Allaha möhtac deyil.

Müasir dövrün yenisədraçı filosofu Əllamə Cavadi Amuli qeyd edir ki, “nəticənin yaradan varlıqdan asılılığı və ondan müstəqil olmaması” prinsipinə əsasən, kainat Allah-taalaya möhtacdır, Ondan asılıdır və heç bir müstəqilliyi yoxdur. Digər tərəfdən isə, “rübubiyət” həqiqi malikliyin zəruri cəhətlərindəndir. Həqiqi maliklik isə varetməyə xas olan cəhətlərdəndir. Biz Allahın “yaradan” olduğunu qəbul etdiyimiz zaman, Onun “həqiqi sahiblik” xüsusiyyətinə malik olduğunu da unutmamalıyıq, çünki “müstəqil yaradan” eyni zamanda da “həqiqi malikdir”. Əllamə Cavadi Amulinin həm Quran, həm də arqumentlərə əsaslanan nəzəriyyəsinə əsasən, deistlərin iddialarının həqiqətdən uzaq olduğunu deyə bilərik. Onlar iddia edirlər ki, dünya saata bənzəyir, bir dəfə və həmişəlik olaraq köklənmişdir, buna görə də, artıq Allaha ehtiyacı yoxdur. Allah dünyanı yaratdıqdan sonra kənara çəkilməmiş və dünya təbiət qanunları ilə idarə edilir.

Əslində isə, varlıq aləmi bütün cəhətləri və yönləri ilə Allaha möhtacdır. Əgər O, bir an belə, nəzərini çəksə, hər şey məhv olar.



**Ədəbiyyat siyahısı**

1. Qur’ani-Kerim
2. Ian Barbor. (1392). *Din va elm*. motarjem: Pirouz Fatourchi, Entesharat-e pajoheshgah-e farhang va andishe-ye eslami, chap-e avval
3. Javadi Amoli Abdollah. (1385). *Tafsir-e mozui-ye Qur’an*. (c.2), Tovhid dar Qur’an, Nashr-e Esra, chap-e dovvom,
4. Javadi Amoli Abdollah. (1390). *Eynun nazzaxun, tahriru tamhidil-gavaid*. Nashr-e Esra, chap-e dovvom
5. Javadi Amoli Abdollah. (1389). *Rahiq-e məxtum*. Sharh-e hekmat-e motaaliye, Nashr-e Esra, chap-e chaharom
6. Javadi Amoli Abdollah. (1387). *Entezar-e bashar az din (Selsele bahsha-ye phalsaphe-ye din)*. Nashr-e Esra, chap-e pancom
7. Javadi Amoli Abdollah. (1390). *Shariat dar ayene-ye marefat*. Nashr-e Esra, chap-e sheshom
8. Javadi Amoli Abdollah. (1392). *Tafsir-e ensan be ensan*. Nashr-e Esra, chap-e həftom
9. Javadi Amoli Abdollah. (1397). *Manzelat-e aql dar handase-ye marifat-e dini*. Nashr-e Esra, chap-e yazdahom
10. Javadi Amoli Abdollah. (1393). *Phalsaphe-ye hogug-e bashar*. Nashr-e Esra, chap-e haftom
11. Edwards, Paul. (1967) ed. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan
12. Edward Craig. (2005). *The shorter Routledge Encyclopedia of philosophy*. (by Routledge Taylor & Francis Group)
13. Eliade, Mircea. (1987). ed. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan
14. İbn Sina Hoseyn İbn Abdollah. (1395). *İlahiyyat min kitabish-Shifa*. chap-e sevvom, Nashr-e Amir Kabir
15. I.Parkinson, G.H.R., Routledge. (1993). *History of Philosophy*. (Vol. 4). Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. Routledge
16. Kapelston Feridrik. (1362). *Filsufan-e englisi*. motarjim: Amir Jalaladdin Alam, Entesharat-e sada və sima-i Jomhuri-ye Eslami, chap-e avval
17. Karimi Mortaza. (1382). *Macalla-ye Marifat N74*. Ashinai ba maktab-e deist
18. Gadrđan Garamaliki Mohammadhasan. (1391). *Xoda dar tasavvor-e ensan*, Entesharat-e pajoheshgah-e farhang va andishe-ye eslami, chap-e avval.
19. Mari Bericanian. (1381). *Farhang-e Eslahat-e falsafa və olum-e ectemai*. Entesharat-e pajoheshgah-e olum-e ensani və motaleat-e farhangi
20. Parviz Babayi. (1390). *Farhang-e estelahat-e falsafi chap-e sevvom*. Enteshar-e negah
21. Rağeb Esfahani Mohəmməd ibn Hüseyñ. *Mofradat-e alfaz-e Quran*, motarjim: Golamreza Xosrovi Hoseyni, Nashr-e Maaref-e Ahle-beyt (ə).

22. Sadraddin Shirazi Mohammad ibn Ebrahim. (1383). *Al-Hikmatol-motaaliyə fil-asfaril-arbaa*. (chap-e avval), Entesharat-e Bonyad-e Eslami-ye Sadra
23. Terens Steys Volter. (1377). *Din va negaresh-e novin: Ahmadreza Jalili*. Entesharat-e Hekmat, chap-e avval
24. Tabatabai Mohammad Hoseyn. (1417). *Al-Mizan fi tafsiril-Qur'an*. Beyrout, Muassisatol-alami lil-matbuat
25. Tabatabai Mohammad Hoseyn. (1378). *Nihayatol-hikmat, shərh-e Hoseyn Haqqani*, Entesharat-e Daneshgah-e az-Zahra(s), chap-e avval
26. Tabatabai Mohammad Hoseyn. *Osul-e falsafa va raveshe realism*. mogaddeme və pavaragi be galam-e shahid Ostad Mourtaza Motahhari, Entesharat-e Eslami vabaste be Camee-ye modarrisin-e hovze-ye Qom
27. Wayne Hudson. (2016). *The English Deists Studies in the Early Enlightenment*. Routledge Publisher, (2 nd edition).
28. Wood Allen, W., (1991). "Kant's Deism", in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. ed. Philip J. Rossi and Michael J. Wreen, Bloomington: Indiana University Press

*Dr. Seyyed Mohammad Ali Dibaji  
Ali Baghirov*

*Analysis of Lordship in Contemporary Deistic Theology  
(abstract)*

*Deistic theology is one of the many modern theologies which built its structure upon rejection of revelation and religious rationalism, it believes that prosperity can be achieved by relying on mere intellect. In fact human will evolve without the help of divine revelation.*

*From its beginnings up to this point, deism theology have used an unfinished thinking system that doesn't have rational foundations for it. The existence and necessity of theological guardianship system is what deism cannot ignore. For god being creative without considering the guardianship system is undone and unreasonable, while deism thinks that god just created the universe then left it to be afterword's, and everything is running by natural order. With having faith in this and a total acceptance of modern science including Galilean movement and Newtonian theory of gravity in 17th century they rejected revelational knowledge.*

*Hence. This article in response to this sort of deism will try prove lordship and guardianship of god by analyzing the foundations of deism considering Allamah JAVADI AMOLYs thinking structure, according to him the lordship is an adjective of the real ownership; by acceptance God as the creative, it will follow by real ownership, because the real owner is the creator so the lordship adjective can not be separated from creativity, and in fact the return of lordship is to creativity.*

*Key words: God, Natural Theology, Deism, Lordship, Science, Reason, Revelatory Cognition, Allamah JAVADI.*

*Др. Сеййид Мухаммад Али Дибаджи  
Али Багиров*

*Исследование проблемы “системы господства” в современной  
теологии деизма  
(резюме)*

*Одним из основных направлений современной теологии является теология «Деизма», которая опирается на отрицание Божьего Помысла и религиозного рационализма, то есть признаётся совершенствование человека без Божьего Помысла. «Деизм», начиная со времени своего зарождения до наших*

дней, в восточных странах, волей или неволей, основывается на системе мышления, которая не имеет под собой рациональных и научных основ. Существование и необходимость системы Божьего Помысла (управление Вселенной Богом) является неразрешимой задачей для теологии «Деизма». Потому, что без учёта системы Божьего Помысла, (т.е. принимая только Создание Богом Вселенной) все остальное является нерациональным и неполным мышлением. Деисты считают, что Бог, создав весь окружающий нас мир, отстранился от дальнейшего управления миром, полагаясь на действие законов природы. Деисты, руководствуясь этими принципами, опираясь на научные открытия, в том числе на теорию «движения Земли вокруг Солнце» Галилея и «Закон Гравитации» Ньютона (XVII век) отрицают существование Божьего Помысла. Основная цель этой статьи, на основании размышлений и теории Аллама Джавади Амули об управлении Вселенной Богом, подтвердить и показать существование Божьего Помысла. Наша цель состоит из доказательств того, что Бог создал весь окружающий нас мир, и его господство является неотъемлемой особенностью. Потому, что истинным владельцем всего является Сам Создатель. Другими словами, создание и управление – это неразделимые особенности. Управление миром опирается на создание его.

**Ключевые слова:** Аллах (Бог), натуральный (природный), теология, Деизм, Божий Помысел, наука, ум (мышление), знания опирающиеся на Божий Помысел, Аллама Джавади

*Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 06.11. 2020*

*Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 30.11. 2020*

*Çapa qəbul edilmişdir: 04.12. 2020*