

MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ RUH VƏ BƏDƏN MƏSƏLƏSİ

Sadıxova Fərəh

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun doktorantı
farah.jamalova@gmail.com

Xülasə. Məqalədə Müsəlman Şərqində filosofların, ilahiyyatçıların, sufilerin “ruh”, “nəfs”, “qəlb” və “bədən” anlayışları barədə düşüncələri şərh olunur. Onların bu məsələlərə baxışları müəyyənləşdirilir və onlar arasında müqayisəli şəkildə təhlil aparılır. Eyni zamanda, Quranın bu anlayışlar barəsindəki bu mövzu ilə səsleşən bir çox ayələri şərh olunur və müsəlman Şərqində mövcud anlayışlar barədə formalaşan bilik və təsəvvürlərin mənşəyi araşdırılır.

Açar sözlər: ruh, bədən, İslam, müsəlman alimləri, fəlsəfə, ilahiyyat, Quran.

THE QUESTION OF SOUL AND BODY IN THE MUSLIM EAST

Sadykhova Farah

PhD student, the Institute of Philosophy and Sociology ANAS
The question of soul and body in the Muslim East
farah.jamalova@gmail.com

Abstract. The thoughts of philosophers, theologians and Sufis of the Muslim East on the concepts of "soul", "passion", "heart" and "body" are given an explanation in the article. Their views on these issues are determined, a comparison is made between them. At the same time, the verses of the Koran about these concepts are interpreted and the origin of the knowledge and ideas formed about the existing concepts in the Muslim East are investigated.

Key words: soul, body, Islam, Muslim scientists, philosophy, theology, Koran.

ВОПРОС ДУШИ И ТЕЛА НА МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ

Садыхова Фарах

Докторант Института «Философия и Социология» НАНА
farah.jamalova@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются размышления философов, теологов и суфиев мусульманского Востока о понятиях «душа», «сердце» и «тело». Констатируется их взгляды на эти вопросы и проводится сравнение между ними. При этом толкуются аяты Корана об этих понятиях. Исследуется происхождение знаний и представлений, сформировавшихся о существующих понятиях на мусульманском Востоке.

Ключевые слова: душа, тело, ислам, мусульманские ученые, философия, богословие, Коран.

Giriş

Bədən, həssas hərəkət, təcrübə, hiss, iradə, istək və zehni fəaliyyətlərin bütövlüyünü təşkil edən mürəkkəb bir sistemdir. Onun mürəkkəbliyi, onu hərəkətə gətirən şüurlu mexanizmin dərk olunması ilə bağlıdır. Bədən və daxili “Mən” (ruh) anlayışları, onlar arasında olan münasibətlər məsələsi, müxtəlif mədəniyyət və dinlərin antropologiyasının əsas məsələləri olmuşdur. Bu məsələlər, fəlsəfə, psixologiya və digər elmlərin əsas müzakirə obyektinə olmuş və olmaqdadır. Paleolit dövrünün tədqiqi göstərir ki, hələ qədim insanlarda bədən və ruh barədə müəyyən təsəvvürlər və onların üzərində qurulan inanc sistemləri olmuşdur. Həm qədim dövrdə, həm də müasir dövrdə yaşayan xalqların ruh barədə təsəvvürlərinin tədqiqi, animizm adlı yeni bilik sahəsinin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur.

Orta əsr müsəlman fəlsəfəsində və Quranda bədən anlayışı bir çox terminlərlə ifadə olunmuşdur (bədən, cəsəd, cism, ayn (göz), cövhər, cövhəri-fərd, heykəl və s). Antik elmi-fəlsəfi düşüncənin davamçısı olan müsəlman filosoflar insan bədənini ümumi maddənin ayrılmaz hissəsi hesab etmişlər. Onlara görə, atomların birləşməsindən və dörd ünsürün bir araya gəlməsindən təşkil olan cisimlər üç ölçülü xarakterə malikdirlər (en, uzunluq və dərinlik). Maddə və bədən məhdud və dəyişkəndir.

Ruh məsələsinə gələndə isə Quranda və orta əsr müsəlman fəlsəfi dünyagörüşündə fərqli fikirlər vardır. Çünki, Quranın özündə insanın daxili aləmini ifadə edən ruh anlayışı ilə yanaşı, oxşar mənalarda işlənən nəfs və qəlb anlayışları da vardır. Lüğətdə “getmək, keçmək, küləkli olmaq, geniş və tərəvətləndirici olmaq mənasını verən “روح” kökündən bir isim olan ruh sözü, ümumiyyətlə, “canlılarda həyatı təmin edən ünsür” olaraq təyin olunur. İslam mütəfəkkirlərinin bir qismi bu anlayışların sinonim olduğunu, digərləri isə fərqli mənə kəsb etdiklərini irəli sürmüşlər. Əksər hallarda hesab olunmuşdur ki, nəfs, ruhun bir parçasıdır və nəfsin varlığının davamı ruhdan asılıdır. Bəzi alimlərin fikrincə, ruh həm bioloji canlılığı, həm də insan mahiyyətini dərk edən və biləni ifadə etsə

də nəfsin yalnız ikinci mənasını ehtiva edir. Nəfsin od və torpaq mənşəli, ruhun isə nurdan olduğunu qəbul edənlər çoxdur. Nəfs kəlməsi ruh və bədənəin vəhdətinin adı kimi işlənsə də ruh bədənəni ifadə etmək üçün işlədilmir.

Nəfsin və ya ruhun mənəvi mahiyyəti əsasında işlənmiş nəfs-ruh nəzəriyyəsi, insanın metafizik dünya ilə əlaqəsinin əsasını təşkil etmişdir. Bu baxımdan İslam filosofları və ilahiyyatçıları başda Farabi olmaqla metafizik birliklərin mümkünlüyünü nəfs-ruh nəzəriyyəsi ilə əsaslandıraraq təbiət elmlərindən metafizikaya keçidini təmin etmişlər.

Quranda “ruh” sözü 21 yerdə işlənmişdir: 4-ü “ər-ruh”, 12-si Allaha nisbətə, 4-ü “Ruhu'l-qüds”, 1-i “ər-ruhu'l-əmin”. İbn ülcəzi Qurandakı ruh sözlərinin səkkiz mənə daşdığını bildirir [7, 187]:

- Cəbrayıl (rüh u'l-quds, ər-ruh u'l-əmin) (Məryəm 19/17-19; Ənbiya 21/91)

- Böyük mələk (Ruh – Məaric 70/4; Nəbə 78/38; Qədr 97/4. Bəzi alimlər onu Allahın mələyi Cəbrayıl ilə eyniləşdirirlər).

- Həyat verən və canlıların canlılığını təmin edən (Allahın yatmış insanın ruhunu alması - Zümər 39/42; bədənəni tərk etməklə həyatın bitməsi - Yunis 10/92)

- Allahın zəti ilə deyil, Cəbrail vasitəsi ilə üfurməklə yaranan yel və ya canlılıq (ilk insanı yaradandan sonra ona üfürülən ruh - Hicr 15/28-30; Sad 38/71-72; ana bətnində embriona üfürülən ruh - Səcdə 32/7-9)

- Vəhy (Məryəmə ruhumuzdan üflədik – Məryəm 19/17-19; Ənbiya 21/91)

- Rəhmət

- Əmr (Ruh - Allahın əmri ilə yaradılmışdır - İsra 17/85)

Quranda “nəfs” anlayışı həm Allaha (Al-İmran 3/28, 30; əl-Maidə 5/116; əl-Ənam 6/12, 54; Taha 20/41) həm insan və cinlərə (əl-Ənam 6/130), hətta cansız bütələrə (əl-Ənbiya 21/43; əl-Furqan 25/3) aid edilir. Lakin, mələklərin nəfsindən bəhs olunmur. Nəfs ilə bədənəin vəhdətindən ibarət olan insana, həyat verən nəfsdir. Quranda bildirilir ki, mələklərin tam vaxtında insanı vəfat etdirməsi ilə nəfslər

bədəndən çıxır və Allaha döndürülür (Ənam 6/61, 93; Əraf 7/37; Ənfal 8/50-51; Muham-məd 47/27; Ənkəbut 29/57; Münafiqun 63/11).

Quranda ruh və nəfs sözlərinə yaxın mə-nada işlənən “qəlb” termini vardır (hərfi məna-sı: “bir şeyi içəriyə çevirmək, onu alt-üst et-mək, bir şeyi başqa bir şeyə çevirib dəyişdir-mək”). Quranda qəlb anlayışının da özünə ya-xın mənada işlənən bir neçə anlayış vardır (fu-ad, sədr, lüb, nüha və ru). Quranda “fuad” ter-mini “ürək” mənasına (Hud 11/120; əl-İsra 17/36), “sədr” termini “sinə, köks” mənasına (Ali İmran 3/119, 154; Ənam 6/125; Zumər 39/22), “lüb” və “nüha” terminləri “könlü sa-hibləri” mənasına (“Ülül-əlbab” və “ülün-nü-ha” - Əl- İmran 3/7, 190; Taha 20/54, 128) ya-xındır [10, 230].

İslamda vəhyin yeri qəlbdir. Cəbrayılın Quranı Peyğəmbərin qəlbinə nazil olmuşdur (Bəqərə 2/97; Şuəra 26/193-194). Allah Rəsu-lunun gördüyü yuxular və aldığı ilham qəlblə bağlıdır. Quranda təfəkkürün qəlbə bir funksi-yası olduğu qeyd edilir (əl-Hac 22/46; Əraf 7/179). İman və təqva yerinin qəlb olması da (Hucurat 49/7, 14; Hac 22/32; Mucadilə 58/22) bunu təsdiq edir. Çünki, iman “əmin ol-maq, idrak etmək, anlamaq” feilindən formala-şan bir isimdirsə, təqva Allahı tanımaqla, bil-məklə meydana çıxan qorxu anlayışıdır. Ya-xud, “*Onların qəbləri vardır, lakin onunla heç nə başa düşmürlər.*” (Əraf, 7/179); “*Məgər on-ların düşünməyə qəbləri yoxdur?*” (əl-Həcc 22/46); “*Bunda qəlb sahibləri üçün nəsihət var-dır*” (Kaf 50/37) kimi ayələr qəlbə dərrakə, elm, fərasət və təfəkkür vasitəsi olduğunu bildi-rir. Təfəkkür seçim imkanı təmin etdiyi üçün həm də məsuliyyət yaradır (İsra 17/36; Əhzab 33/5). Allah qəblərə aramlıq, güvən, səbir və rahatlıq bəxş edir (Bəqərə 2/260; Al-İmran 3/126; Maidə 5/113; Ənfal 8/10; Ra'd 13/28; Fəth 48/4, 18), onlara hidayət, birlik, mərhəmət və ədalət verir (Al İmran 3/103; Hədid 57/27; Təqabun 64/11). Yəni, Allahın ayələrini oxu-yub təfəkkür etmək, insanın idrak imkanlarını doğru istiqamətdə genişləndirir. Lakin, bu idrak imkanlarına sahib olmaq üçün qəlb pak, təqvalı və doğru olmalıdır (Maidə 5/41; Ənfal, 8/29; Əhzab 33/53). Əks təqdirdə, qəlb kor olur (Həcc 22/46), daşlaşıb zülmətə qərq olur (Bəqə-

rə 2/74; Maidə 5/13; Ənam 6/43; Zumər 39/22), möhürlənir (Bəqərə 2/7; Nəhl 16/108; Cəsiyə 45/23), bağlanır və üzərinə pərdə çəkilir (Bəqə-rə 2/88; Ənam 6/25; İsra 17/46; Məhəmməd 47/24; Mutaqqin 83/14) və nəticədə həqiqəti dərk edə bilməyərək (Əraf 7/101; Yunis 10/74) doğru yoldan azır (Saf 61/5).

Quranda nəfsin xüsusiyyətləri barədə ve-rilən məlumatların bir araya gətirilməsi, onun keyfiyyəti barədə qəti bir fikrə gəlinməsinə çə-tinləşdirir. Buna görə də müsəlman alimləri nəfs, onun bədən ilə əlaqəsi barədə müxtəlif fi-kirlər irəli sürmüşlər. Onlardan bəziləri antik filosofların fikirlərindən də yararlanmışlar.

Bir çox mütəxəssislər və mütəzəllilər də nəfsin incə bir cism və ya maddənin bir forma-sı olduğunu müdafiə etmiş (Nəzzam, İbn Key-san əl-Esam, Əbu Əli əl-Cubbaï və s) digərləri isə, onun qeyri-maddi bir substansiya oldu-ğunu bildirmişlər (Cəfər b. Harb, Cəfər b. Mü-bəşşir). Yəni, fikirlər nəfsin təbiəti mövzusun-da haçalanmışdır. Bəziləri nəfsin incə maddi bir forma olduğunu, digərləri isə, onun qeyri maddi, transsendental bir başlanğıc olduğunu sübut etməyə çalışmışlar. İslam fəlsəfəsində nəfs nəzəriyyəsi, nəfsin “ruhani substansiya” olduğunu müdafiə edən Platonun və nəfsi “po-tensial canlı olan üzvi bədənə ilk səlahiyyəti”, “canlı varlıqların forma və sürəti” kimi təsvir edən Aristotelin təsiri altında yarandı. Farabi, İbn Sina, Qəzzali, İbn Rüşd və digərləri öz nə-zəriyyələrində bu iki baxışı bir araya gətirdilər. Çünki, Aristotelin təbirincə nəfs bir formadırsa, o zaman, forma ölümlə birlikdə parçalanıb yox olmalıdır. Bu isə nəfsin ölümsüzlüyü ide-yasına zidd olur. Buna görə də əksər müsəl-man filosofları nəfsin bədənə əlaqədə olduğu müddətdə forma və sürətə malik olduğunu, bə-dəni tərk etdikdən sonra isə mənəvi bir subs-tansiyaya çevirildiyini müdafiə edirlər.

Farabi, İbn Sina, Nəsirəddin Tusi kimi İslam filosofların, Qəzzali, Ragıb əl-İsfahani, Seyyid Şərif əl-Cürcani kimi bəzi ilahiyyatçı-ların fikrincə insan nəfsi, bədənə mütəəyyən yetkinlik səviyyəsində ona fəal ağıldan gələn bir əqli cövherdir. Nəfslə bədən arasındakı münasibət, hökmdarla idarə olunanın münasi-bəti kimidir. Yəni, nəfs bədənə daxil olaraq onunla eyniləşmir ancaq bədənə birləşərək

onu idarə edir. Hər insanın yalnız bir nəfsi var və o, hər kəsin "Mən" dediyi söz ilə ifadə olunur [2, 55-56].

Müsəlman filosof və ilahiyyatçıları nəfs və ya ruhun mahiyyəti ilə bağlı aşağıdakı müxtəlif fikirləri irəli sürmüşlər:

1. Bütün bədəni əhatə edən, özü-özlüyündə mövcud olan, zaman və məkanla məhdudlaşmayan, hisslərlə dərk oluna bilməyən, Allahın "ol" əmri ilə bədəndə yaradılan, bədənin canlılığını təmin edən qeyri-maddi, müqəddəs, sadə və tək substansiyadır (Müəmmər b. Abbad, Nəzzam, Əbu Mənsur əl-Maturidi, İbn Sina, Rəqib əl-İsfahani, Əbu Zeyd əd-Debusi, Qəzali).

2. Mahiyyətini bilmək mümkün deyil, çünki, o Rəbbin əmrindən olan qeybi bir məsələdir (əksər kəlamçılar).

3. İnsan hisslərlə dərk edilən bədəndən ibarətdir və onda nəfs, ruh deyilən ünsür yoxdur. İnsan nəfəs alaraq canlıdır, cismləri dərk edən və bilən onun canlı bədənidir. Əslində, Quranda bildirilir ki, Allah insanı toxum ilə aşılانmış yumurtadan və ya torpaqdan yaratmışdır. Əgər insan bədən və ruhdan ibarət bir varlıq olsaydı verilən cavabda buna toxunulardı. Quranda ruh anlayışı "mələk" və ya "vəhy" mənasında işlənir. Hədislərdə ruhun quş kimi göstərilməsi, ruha inancın cahiliyyə ərəblərindən miras qaldığını xatırladır (Əbu Bəkr əl-Əsam, Qadi Əbdülcəbbar, Əbül-Hüseyn əl-Bəsri kimi kəlamçılar).

4. Bədən şəklini alan və hisslərlə dərk olunmayan qeyri-maddi varlıqdır (Muhamməd Abduh, Malik b. Ənəs).

5. İncə, nurlu və səmavi bir cismdir. Qızılqıl suyu gülün zatına yayıldığı kimi, bədəndə də yayılmışdır. O, bədənin arizi ola bilməz. Çünki, ariz daim məhv olub yenidən yaranır. Əgər ruh ariz olsaydı, insan hər an başqa bir ruha, şəxsiyyətə, kimliyə sahib olmalı idi. Ruhun ölümdən sonra əzabı və ya neməti dərk etməsi, onun bir cism olduğunu sübut edir. Ariz üçün belə bir hal qeyd edilə bilməz. İncə bir cism olması, onun hisslərlə qavranılmasını tələb etmir, yalnız maddi cismlərdən fərqli olaraq bədən olmasını zəruri edir. İnsanın düşünən bir varlıq olması da, ruhun ariz keyfiyyətinə malik olmasını mümkünsüz edir. İncə bə-

dən olan ruhla, insanlarda "bioloji canlılıq" mənasını verən ruh eyni şey deyil (Əbu Əli əl-Cubbai, Əbü'l-Həsən əl-Əşəri, İmamül-Həremeyn əl-Cüveyni, İbn Hazm, Fəxrəddin ər-Razi, İbn Qəyyim əl-Cevziyyə).

İbn Qəyyum əl-Cəvziyyəyə görə, nəfs "nurlu, ülvi, şərəfli, zərif və canlı bir bədən" kimi, hissi-maddi olan bədəndən ayrılır. O, suyun gülə, odun kömürə, yağın südə yayılması kimi bədənin hər tərəfinə yayılaraq onu aktivləşdirir. Bədən və orqanlar bu incə bədəndən gələn təsirləri qəbul etməyə münasib olduğu müddətcə, bu incə bədən onlarla iç-içə olur və onlara hiss, hərəkət və iradə kimi hallar verir. Orqanlar xarab olub funksiyasını pozduqda nəfs bədəni tərk edir. İbn Qəyyum bu fikrin doğruluğunu sübut etmək üçün 116 dəlil göstərir. Bu dəlillər nəfsin bədən kimi müəyyən hərəkət, xüsusiyyət və hallara malik olması prinsipinə əsaslanır. O, nəfsin dərk edən, düşünən, dönən, Allahdan razı qalan, razılığını qazanan bir varlıq olduğunu bildirir (əl-Fəcr 89/27) və belə olmayan bir varlığa Allahın müraciət etməsini absurd hesab edir [6, 529].

Fəxrəddin Raziyə görə, qəlb, nəfs, ruh və ağıl müxtəlif mənəvi mənalara malik olsalar da ("ilahi lütf", "mənəvi substansiya", "insanda bilən və dərk edən başlanğıc", "fitrət"), sinonim kimi də işlənirlər. Allahın Adəmə üfördüyü ruh (Sad 38/72) ilə Allaha qayıdan nəfs (əl-Fəcr 89/27-28) eynidir. İnsanı insan edən və onu digər canlılardan fərqləndirən əsas xüsusiyyət olduğu üçün ağıl da nəfstdir (İhya, III, 3, 4). Nəfs "*bədəndə mövcud olan cismani, nurlu, şərəfli və zərif bir cövhərdir (maddədir)*" [6, 530].

Ruhun və ya nəfsin varlığının rəşional izahı müsəlman filosof və ilahiyyatçılar tərəfindən verilmişdir. Fəxrəddin ər-Raziyə görə, uşaqılıqdan ölümə qədər insanın vücudu davamlı olaraq dəyişərkən, özünüdərk dəyişmir və bu, onun fiziki varlığından fərqli bir ünsürün var olduğunu göstərir. Yalnız insanların varlıqları qavraması, bilik yaratması, Allaha iman və itaət etmə qabiliyyətinə malik olması, onların digər canlılardan fərqli bir ünsürə malik olduğunu göstərir. Zəhidlik yolu ilə bədənələrini zəiflədən bəzi insanlarda ruhi güclərin

inkişaf etməsi, qəlbin daha da dərinləşməsi, fikrin təmərküzləşməsi buna dəlildir [6, 530].

6. Ruh bədəni canlı edən arizdir. Onun əksi mövqeyində olan elm, iradə və həyat kimi sifətlərin bədəndən müstəqil varlığı yoxdur. Ruhun ariz deyil, incə bir bədən və ya mücərrəd bir substansiya olduğunu iddia etmək, tənasüh ideyasını ortaya qoyur. Çünki, bu halda ruhun axirətdə diriləcək yeni bədənə daxil olacağını qəbul etmək öhdəliyi yaranır (Cəfər b. Harb, Əbü'l-Hüseyl əl-Allaf, Bakillani və Əbu İshaq əl-İsferayini kimi kəlamçılar). Əl-Bəqillani və ona tabe olan əşərilərin nəzərinə görə, nəfs üfürülən nəfəsdir və ruhdan ayrı bir şeydir. Ruh isə arizdir.

7. Müsəlman filosoflar nəfsin varlığını insanın bədən quruluşunun dəyişməsinə baxmayaraq dəyişməyən "Mən"-in dərk edilməsinə, ixtiyari hərəkət və idrakın mənbəyinin maddi ola bilməyəcəyi fikrini əsas götürmüşlər.

Bundan başqa, nəfsin və ya ruhun məxluq (yaradılmış) və ya qədim (əzəli, yaradılmamış) olması məsələsi müzakirə edilmişdir. Alimlərin əksəriyyəti ruhun yaradıldığı qənaətinədir. Bəzi şiə və sufi alimləri isə, ruhun Quranda Allaha nisbət edildiyini və Onun əmrlərindən biri olduğunu bilərək, onun qədim olduğunu iddia edirdilər. Ruhun bədəndən əvvəl və ya bədənle birlikdə yaradıldığına dair baxışlar belədir:

1. Quran ayələrinin düzgün şərhı, ruhların bədənlərlə birlikdə meydana gəldiyini göstərir. Ana bətnində formalaşması müəyyən mərhələyə çatdıqdan sonra ruh mələk tərəfindən dölə üfürülür və beləliklə, bədənle birlikdə yaranır. Ruhların bədənlərdən əvvəl yaradıldığına dair rəvayətlər səhih deyil. Alimlərin əksəriyyəti bu fikirdədir (İbn Qəyyum əl-Cevziyyə).

2. Ruh Allahın zatından ayrılaraq insan bədənində daxil olmuşdur. Allah ilk öncə sonralar bədənlərə bürünəcək insanların ruhlarını yaratmışdır. Ruhlar bədənlərdən əvvəl qeyri-maddi aləmdə (Bəzmi Ələst) toplu şəkildə yaradılmış və vaxtı gələndə (maddi aləm yaradıldıqdan sonra) mənsub olduqları bədənlərə göndərilmişlər. Bu iddia, Bəzmi Ələst ilə bağlı ayət və hədislərə istinad edir. Adəm övladlarının bədənləri hələ yaradılmamışdan öncə, ruhlarının Adəmin kürəyindən çıxarılması ilə bağ-

lı verilən açıqlamalara istinad olunur. Kollektiv şəkildə yaradılmış ruhlar "maddi dünyanın bitdiyi yer" olan bərzəxdə yaşayırlar. Ana bətnində yaradılmış döl ruhun daxil olmasına uyğunlaşdıqda, məsul mələk tərəfindən ruh bədənə üfürülür (Məhəmməd b. Nəsr əl-Mərzezi, İshak b. Rahuye və İbn Həzm).

Nəfsə aid edilən əks sifətləri nəzərə alaraq bir bədəndə üç, dörd və ya beş nəfs olduğunu qəbul edənlər olsa da, əsasən bir bədəndə bir nəfsin olması fikri, nəfsin bölünməz bir şey olduğu ümumən qəbul edilir. Pisliyə əmr etmək, pisliyi qınamaq, ruhi təskinlik tapmaq kimi fərqli və zidd sifətlər nəfsin fərqli sifətləridir. Bəzi alimlər bundan çıxış edərək bir bədəndə onu ələ keçirmək uğrunda bir-birinə qarşı mübarizə aparan üç nəfsin (nəfsi-əmmarə - Yusuf 12/53, nəfsi-ləvvamə - Qıyamə 75/2, nəfsi-mütməinnə - Fəcr 89/27-28), bəzilərinə görə isə (əsasən sufilər), dörd nəfsin (maddi, bitki, heyvan və insan) olduğunu müdafiə edirlər. Maddəsəl nəfs, onu bir yerdə saxlayan və parçalanmasının qarşısını alan qüvvədirsə, çoxalmaq bitkisəl nəfsə, hiss və sərbəst hərəkət heyvani nəfsə, nitq isə insani nəfsə (rəbbani-lətifə) aiddir [3, 350]. İnsan, şərə meyl etməmək üçün, özündə olan heyvani nəfsin istəklərinə tabe olmamalı və onun potensialını öz iradəsi ilə xeyirxah işlərə yönəldərək idarə etməlidir. Böyük sufilərdən hesab olunan Muhyiddin İbnü'l-Ərəbiyə görə, insan cismani vücut (bədən), nəfs və ruh olmaqla üç ünsürdən ibarətdir. Cismani vücut, zamanda müddəti, məkanda yeri olan, pozulan və dəyişən maddi formadır. Nəfs üç xüsusiyyətdən ibarətdir (nəbatı, heyvani və əqli nəfs). Əqli nəfs ağıl deyil, ağıl onun ikinci dərəcəli xüsusiyyətidir. O, xeyirxah, məsum, azad, sarsılmaz, əzəli və əbədidir. O, bədəndə olanda da, ondan tam müstəqildir. Hər üç nəfsin lideri olan əqli nəfs, bədəni tərk edəndə universal nəfsə (külli nəfs) qovuşur. İbni Ərəbiyə görə, su və torpağın qarışığı olan cismani vücut (bədən) nəfs tərəfindən idarə olunan və onun daşıyıcısı olan cisimdir [12, 527].

Sufilər nəfsin tərbiyəsi məsələsi ilə bağlı xüsusi etik təlimlər yaratmış və onu inkişaf etdirmişlər. Onlara görə, nəfs əsasən şər və ya iblis ilə eynidir və ən böyük cihad (cihadi-əkber) onunla edilir. Çünki, Quranda nəfsin şər

sifətinin olduğunu vurğulayan ayələr vardır (Yusuf 12/53, Nisə 4/79, Bəqərə 2/13, 142, Nəcm 53/32). Lakin, bu doğru yanaşma deyildir. Çünki, Quranda nəfsin xeyir tərəfi də mövcuddur. Quranın məntiqi bizə onu deyir ki, nəfs ağıl vasitəsi ilə ədalətə tabe olanda xeyir, ona qarşı çıxanda isə, şər olur. Ağıl, bədənəndən hasil olan istək və fikirlərin üzərində nəzarət mexanizminə sahibdir. İlahi ədalətə tabe olan ağıl, bu istək və fikirləri daima xeyir istiqamətində yönəldərək idarə edir. Buna görə də, Quranda təmiz ağılın önəmi vurğulanmış və ona zərər verən şeylər (içki) yasaqlanmışdır.

İbn Sinaya görə, nəfs güc, forma və kamillik sifətlərinə malikdir. Yəni o, insanın əməllərinin mənbəyi, duyğu qavrayışlarını və əqli məfhumları qəbul etmək baxımından güc, bədənə birlikdə olmaqla bitki və heyvan növlərini müəyyən etmək baxımından sürət, meydana çıxan və zahir olan cinsə nisbətən “ilk yetkinlik”, növdən qaynaqlanan feillərin prinsipi olması baxımından “ikinci yetkinlik” sifətlərini özündə daşıyır [8, 680].

Müsəlman filosoflar nəfs ilə bədənin bir-birini tamamladığını və bir-birinin funksiyalarının təkmilləşməsinə təkan verdiklərini vurğulamışlar. Onlara görə, nəfsin ağıl aləminə baxan tərəfi ali prinsiplərdən nəzəri güc alırsa (universalları dərk etmək, onlar arasında münasibət və mənfə mühakimə yürütmək), hissi aləmə baxan tərəfi ilə cisimlərə təsir edərək onları idarə edən əməli güc əldə edir (əxlaqi davranış, sosial normalar). Nəfs bədənə birlikdə hər bir elmə yiyələnir və tədricən bu gücləri kamilləşdirir. Əməli ağıl nəzəri ağılın qaydalarına tabe olanda üstün əxlaq, heyvani qabiliyyətlərə tabe olanda pis vərdişlər meydana çıxır. Bu baxımdan insanın əxlaqi-hüquqi hərəkətlərinin mənbəyi nəfsin əməli tərəfidir [5, 49]. Nəfsin bədəni idarə etmək baxımından ona təbii meyli olduğu üçün, bədənə əlaqəsini tamamilə kəsə bilməz. Digər tərəfdən, nəfsin cismani münasibətdən uzaqlaşdığı dərəcədə insan özünü müşahidə edə bilir və bu yolla ağıl gücü həqiqi varlıqlar, gözəlliklər və ləzzətlərlə üst-üstə düşən əqli səltənətə çevrilir, bu aləmlə əlaqə qurur [8, 682].

Bununla yanaşı, nəfsin fani və ya əbədi olması məsələsi də müzakirə edilmişdir. “*Hər*

bir nəfs ölümü dadar” (əl-Ənbiyə 21/35; əl-Ənkəbut 29/57) ayətinə əsaslanaraq alimlərin əksəriyyəti nəfsin fani olması qənaətinə gəlirlər. Lakin, nəfsin ölməsi, ümumiyyətlə, onun bədənəndən ayrılması kimi yozulur. Ruhun maddi olduğunu dəstəkləyənlərə görə, ölümə birlikdə ruh tamamilə yox olur. Bəzi mötəzilə ilahiyyatçıları hesab edirlər ki, ölüm anında mələklər tərəfindən bədənəndən alınan ruhlar bir yerə toplandıqdan sonra Allah tərəfindən məhv edilir [1, 235].

Bəzi alimlər nəfsin bədəni tərk edəndən sonra cənnətdə həzz alması və ya cəhənnəmdə əzab çəkməsi, onun məhv olmayacağına dəlili hesab olunur. Yaxud, Allah yolunda şəhid olanların ölü deyil, diri olduqlarını bildirən ayələr (Bəqərə 2/154; Ali İmran 3/169) nəfsin ölməzliyinə dəlil sayılır. Ruhun bədənə yara dılmış və ondan ayrılma bilən bir mahiyyət olduğunu qəbul edən alimlərin əksəriyyətinin fikrincə, ölüm mələklər tərəfindən ruhun bədənəndən çıxarılmasından və bədənəndən tamamilə ayrılmasından ibarətdir. Bundan sonra ruh mələklər tərəfindən aid olduğu yerə aparılır. Möminin ruhu cənnətdəki yeri göstərilir və Allah ilə tez bir zamanda görüşmək istəyir, kafirin ruhu isə, bədənindən ayrılıb Allah ilə görüşmək istəmir [11, 527].

Ruhun ölümdən sonrakı durumuna gəlincə, qəbirdə ruh-bədən əlaqəsi, sorğu-sual edildikdən sonra əzab və bərəkət içində olmaq, ruhun aralıq səltənətində yeri, ruhun möhtərəmə qədər sağ qalması kimi məsələlər. Qiyamət günü alimlər arasında müzakirə edilmişdir. Ruhun bədənə aid bir qəza olduğunu söyləyən ilahiyyatçıların fikrincə, qəbirdə meydana gəl diyi bildirilən əzab və ya nemət ruhun davamı ilə deyil, Allahın yaratdığı bir növ həyatla hiss edilə bilər. meyitin bir hissəsində (əcbü'z-zeneb) [7, 190].

Ruhun bədənəndən ayrı bir ünsür kimi ölümdən sonra da varlığını davam etdirdiyini qəbul edən alimlər ruhun qəbirdəki vəziyyəti haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Birinci qrup alimlərə görə, qəbirdə ruh bədənə elə qaytarılır ki, dünya şərtləri onu dərk edə bilməz. İnsan sorğu-sual edildikdən sonra qiyamətə qədər vəziyyətindən asılı olaraq həm mənəvi, həm də fiziki şəkildə əzab və ya ne-

mət hiss edir (Əbu Hənifə, Maturidiyyə, Əşəriyyə və Sələfiyyə alimləri). İkinci qrup alimlərin fikrinə görə, qəbirdə əzab və ya nemət hissi ölümdən sonra da varlığını davam etdirən ruh vasitəsilə həyata keçirilir. Əslində, səhih hədislərdəki bu cür izahlarla yanaşı, qəbirdən cənnətə və ya cəhənnəmə bir qapının açılacağına dair məlumatlar da vardır. Əbu Mənsur əl-Maturidi, İbn Həzm, Qəzali, Bədrəddin əl-Ayni kimi müxtəlif məzhəblərin alimləri bu fikri qəbul etmişlər.

Müsəlman filosofları arasında belə bir fikir hasil olmuşdur ki, qeyri-maddi substansiya olan, mövcudluğu və təkmilləşməsi üçün bədənə ehtiyacı olan nəfs, bədəndən ayrıldıqdan sonra paralel aləmlərdə varlığını davam etdirmək üçün yeni bədənə ehtiyacı yaranır. Çünki, mahiyyətə ölməz olan və kamil olmaq üçün bədənə ehtiyacı olan nəfs, bir bədəndə öz kamillik səlahiyyətini tamamlaya bilmir. Bunu tamamlamaq üçün, yəni, nəfsin əbədi olmaq və sonsuz ləzzətə çatması üçün, bədənə ehtiyacının tam aradan qaldırılması və bədənsiz pak nəfsə çevrilməsi üçün, onun bir bədəndən digər bədənlərə təkamül etməsi lazımdır. Bu fikir, Aristotelin maddə və forma vəhdəti prinsipindən, həmçinin Platonun ideyaya qayıtmaq fikrindən irəli gəlirdi. Bu isə, Platonun da dəstəklədiyi tənəsüh (reenkarnasyon) məsələsini gündəmə gətirirdi. Tənəsüh ideyası isə, İslam dininin təməl prinsiplərinə zidd idi [9, 200]. Buna görə də müsəlman filosofları bədəndən ayrılan nəfslərin öz fərdiliyini qoruduğunu və reinkarnasiyanın qeyri-mümkün olduğunu söyləmişlər. İbn Sina insanlarda özünüdərkini özünəməxsusluğu və bənzərsizliyinə əsaslanaraq, reinkarnasiyanın qeyri-mümkünlüyünü müdafiə etmişdir [8, 680]. Fəxrəddin Razinin fikrinə, nəfsi fəal ağıldan çıxaran temperament, iqlim, irsiyyət kimi bir çox amillərin ardıcılığı, onların başqa bədəndə mövcud olmasını qeyri-mümkün edir. Bu səbəbdən, nəfsin fəal ağıldan bədənə gəlməsi, o bədənin xüsusi quruluşuna uyğun olaraq baş verdiyi üçün, başqa bir bədənə keçməsi qeyri-mümkün olur [6, 530].

Müsəlman filosofları bədəni tərk edən nəfsin aqibətinin necə olacağı ilə bağlı müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. İbn Sina, tam nəzəri və praktiki ağılda, həmçinin, nəzəri ağılda qis-

mən, praktiki ağılda tam yetkin olanların ölümündən sonra səadətə çatacaqlarını, nəzəri ağılda yetkin, gedonik meyilləri səbəbiylə praktiki ağılda qeyri-yetkin olanların bir müddət əzab duyduqdan sonra xoşbəxtliyə çatacaqlarını, nəzəri ağılda yetkin olmaq imkanı olmayan uşaqların və ruhi xəstələrin ilahi lütf-lə xoşbəxtliyə çatacaqları, imkanları olduğu halda nəzəri ağılda yetkinləşməyən və maddi ləzzətlərə aludə olanların əbədi əzaba düçar olacaqlarını bildirir. Fərabiyə görə, nəfs, öz varlığını davam etdirməsi üçün, bədəndə olarkən əqli gücün səriştəsini tamamlamalıdır. Fərabiyə görə, bədənlərini, aqlını, əməllərini xeyirxah yöndə kamilləşdirənlərin nəfsləri sonsuz qədər xoşbəxtliyə qovuşacaq, aqlını təkmilləşdirib əməllərində axsayanların nəfsləri sonsuz əzaba düçar olacaq, ağıl gücünü səmərəli şəkildə inkişaf etdirməyən insanların nəfsləri onlarla birlikdə məhv olacaqdır.

İkinci ömür üçün dirilən insanların öz yerlərini öldükleri andan qiyamətə qədər “yuxu yeri” (mərkəd) kimi qəbul edilən məkanda keçirdikləri bildirilir (Yasin 36/51-53). Bəziləri hesab etmişlər ki, bu məkanda nəfslər qiyamət günündə dirilinə qədər cənnət və cəhənnəmi hiss edir. Onlar, mələklərin ölüm anında insanlara xitab etdiyini və mərhumun onlara cavab verdiyini bildirən (ən-Nisa 4/97; ən-Nəhl 16/28-29, 32) bəzi ayətlərə əsaslanaraq bu fikri sübut etməyə çalışmışlar. Bəzi alimlər isə, ölümdən sonra şəhidlərin nəfsləri istisna olmaqla bütün nəfslərin Qiyamətdə dərin yuxuda olduqlarını bildirmişlər.

Quranda, Qiyamət günündə ölmüş kəslərin öz bədənləri ilə bərpa olunacağı barədə verilən məlumatlar müsəlman filosofların arasında müəyyən disputların yaranmasına səbəb olmuşdur. Bəziləri bunun məntiqə sığmadı üçün, mümkün olmayacağını (Fərabiyə) digərləri bədənin diriləcəyini və diriləcək bədənin əbədi həyata uyğun bir bədən olacağını (Əbü'l-Həsən əl-Amiri, İbn Rüşd), başqa filosoflar isə, bunun fəlsəfi şəkildə sübut edilməsinin mümkün olmadığını, lakin, ayələrdə təsbit olunduğu üçün mümkün olduğunu (İbn Sina) bəyan etmişlər [2, 67].

Müasir müsəlman ilahiyyatçısı və filosofu Heydər Camalın ruh barədə fikirləri diqqət

təlayiqdir. O bildirir ki, yaradılmış hər şeyin məqsədi və mənası olan gizli məzmun Ruhdur. O, yaradılışın ayrılmaz gerçək bir hissəsi olduğu üçün qeyri-transsendentaldır. Ancaq, o, yaradılışın fəvqündə olan təfəkkürün ən dərin hissəsi kimi yaradılmamışdır. Çünki, o, özünü sözdə ifadə edən Yaradanın yaradılış haqqında anlayışı və ideyasıdır. Bu baxımdan, o, mövcud olanın içində daimi canlı mövcud olan və mövcud olan hər şeyə qarşı olan antitezis kimi, hər şeyi inkar edir. O, Adəmdə aşkar və aydın şüur kimi daxil edilən vəhydir. Gizli və anlaşılmaz Ruh özünün fəal təzahürü olan Cəbrail vasitəsilə peyğəmbərlərə qismən açılır. Vəhy birbaşa Ruhun təzahürüdür. Adəmə açılan vəhy ilk dildir və o, sonralar digər dillərin təməlinə dayandı. Dilin meydana çıxması ilə şüur yaranır. Dil bu şüurun özünü bürüzə verdiyi güzgüdür. Çünki, adların əlaqəsi kimi dil, təfəkkürün əsasını təşkil edir. Öz növbəsində təfəkkür insan

səviyyəsində Allah Düşüncəsinin potensial olaraq əks oluna biləcəyi yeganə prosesdir [13].

Nəticə

Müsəlman Şərqində ruh, daxili “Mən” məsələsi geniş şəkildə işlənmişdir. Lakin, müsəlman filosofların əksəriyyəti bu məsələdə daha çox Platon və Aristotelin fikirlərinə istinad etmişlər. Müsəlman ilahiyyatçılarının əksəriyyəti bu məsələnin şərhində hədislərə üstünlük vermişlər. Məlum olduğu kimi, hədislərin böyük bir qismi, yəhudilikdən və xristianlıqdan təsirlənmişdir. Sufilər bu məsələdə kökü qismən hinduizmə və neoplatonizmə söykənən baxışların təsiri altında olmuşlar. Bütün islami cərəyanlar bu məsələdə Qurana istinad edəndə öz təməl fəlsəfi baxışlarından qurtula bilməmişlər. Buna görə də, ruh məələsinin şərhində Quranın məntiqindən çıxış edərək ayətlərin yeni elmi-fəlsəfi təhlilinə ehtiyac vardır.

Ədəbiyyat

1. Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. **[Electronic resource]** / Kelâm Araştırmaları Dergisi XVII/1 (2019), 228-254. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/748799>
2. Durusoy, Ali. İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008, 304 s.
3. Gazzali. İhya’u Ulumu’d Din – İstanbul, Hikmet Neşriyat (cilt 8) – 2016 – 6548 s.
4. Qurani-Kərim (azərbaycan dilində) **[Elektron resurs]** / URL: <http://zikr.az/kitablar/quran-tercume>
5. Peker, Hidayet. İbn Sina’nın Epistemolojisi. Bursa: Arasta Yayınları, 2012. – 198 s.
6. Türker, Ömer. Felsefede nefis. **[Electronic resource]** / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 32 cilt. S. 529-531. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. - URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/32/C32016293.pdf>
7. Yavuz, Yusuf Şevki. Ruh. **[Electronic resource]** / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 35 cilt. S. 187-191. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008. - URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/35/C35023754.pdf>
8. Yıldırım, Emine Taşçı. İbn Sînâ’da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti. **[Electronic resource]** / Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 2) Güz - (Autumn) 2020. S. 671-690 - URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1396380>
9. Yunani, Kusta B. Luka. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. **[Electronic resource]** / çev. İbrahim Halil Üçer. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2009), 195-208. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162762>

10. Uludağ, Süleyman. Kalb. **[Electronic resource]** / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 24 cilt. S. 229-232. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008. URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/24/C24007843.pdf>
11. Uludağ, Süleyman. Tasavvufta ruh. **[Electronic resource]** / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 35 cilt. S. 192-193. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008. URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/35/C35023755.pdf>
12. Uludağ, Süleyman. Tasavvufta nefis. **[Electronic resource]** / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 32 cilt. S. 526-528. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. - URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/32/C32016292.pdf>
13. Джемаль, Гейдар. Дух и сущность. [Электронный ресурс] / 2015. URL: <https://kontrudar.com/faq/duh-i-sushchnost>

Rəyçi:

Sakit Hüseynov

Göndərilib: 17.05.2023

Qəbul edilib: 30.05.2023