

MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ RUH VƏ BƏDƏN MƏSƏLƏSİ

Fərəh SADIXOVA,

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya

İnstitutunun doktorantı

farah.jamalova@gmail.com

Xülasə. Məqalədə Müsəlman Şərqində filosofların, ilahiyyatçıların, sufilərin “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.

Фарах Садыхова

ВОПРОС ДУШИ И ТЕЛА НА МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ

Резюме. В статье описываются размышления философов, теологов и суфиев мусульманского Востока о понятиях «дух», «нафс», «душа» и «тело». Определяются 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.

Farah Sadykhova

THE QUESTION OF SOUL AND BODY IN THE MUSLIM EAST

Summary. The article describes the reflections of philosophers, theologians and Sufis of the Muslim East on the concepts of «soul», «nafs», «heart» and «body». Their views on these issues are determined and a comparison is made between them. At the same time, the verses of the Qur'an about these concepts are interpreted. The origin of knowledge and ideas that have been formed about the existing concepts in the Muslim East is investigated.

KEY WORDS: soul, body, Islam, Muslim scientists, philosophy, theology, Quran.

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 dinlərin, eyni zamanda 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, həm də müasir dövrdə yaşayan xalqların ruh barədə təsəvvürlərinin tədqiqi animizm adlı yeni bilik sahəsinin meydana çıxması ilə nəticələnmişdir.

Orta əsr müsəlman fəlsəfəsində və Quranda bədən anlayışı bir çox terminlərlə ifadə olunmuşdur (bədən, cəsəd, cisim, ayn, 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 mütəşəkkil olan cisimlər üç ölçülü xarakterə malikdirlər (en, uzunluq və dərinlik). Maddə və bədən məhdud və dəyişkəndir.

Ruh məsələsinə gəldikdə 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” mənasındaki “revh” kökündən törəyən “ruh” kəlməsi, ümumiyyətlə, “canlılarda həyat təmin edən ünsür” kimi təyin olunur. İslam mütəfəkkirlərinin bir qismi bu anlayışların sinonim olduğunu, digərləri isə fərqli mənə kəsb etdiklərini irəli sürmüşlər. Əksər hallarda belə 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, nəfs yalnız ikinci mənasını ehtiva edir. Nəfsin od və torpaq mənşəli, ruhun isə nurdan olduğunu qəbul edənlər çoxdur. Nəfs kəlməsi ruh və bədənə vahdətini ad kimi işlənsə də, ruh bədəni 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 biliklərin mümkünliyünü nəfs-ruh nəzəriyyəsi ilə əsaslandıraraq təbiət elmlərindən metafizikaya keçidi təmin etmişlər.

Quranda “ruh” sözü 21 dəfə – 4 yerdə “ər-ruh” kimi, 12 yerdə Allaha nisbətə, 4-ü “Ruhul-qüds”, 1-i “ər-ruhul-əmin” kimi qeyd olunur. İbnül-Cövzi Qurandakı ruh sözlərinin səkkiz mənə daşdığına bildirir [1, s.187]:

- Cəbrail (Ruhul-qudus, ər-Ruhul-Əmin) (“Məryəm”, 17-19; “Ənbiya”, 91);
- Böyük mələk (Ruh – “Məric”, 4; “Nəbə”, 38; “Qədr”, 4. Bəzi alimlər onu Cəbrail mələk ilə eyniləşdirirlər);
- Həyat verən və canlıların canlılığını təmin edən (Allahın yatmış insanın ruhunu alması – “Zumər”, 42; bədəni tərk etməklə həyatın bitməsi – “Yunus”, 92);
- Allahın zəti ilə deyil, Cəbrail vasitəsilə üfurməklə yaranan yel və ya canlılıq (ilk insanı yaradandan sonra ona üfürülən ruh – “Hicr”, 28-30; “Sad”, 71-72; ana bətnində embriona üfürülən ruh – “Səcdə”, 7-9);
- Vəhy (Məryəmə ruhumuzdan üflədik – “Məryəm” 17-19; “Ənbiya”, 91);
- Rəhmət;

- Əmr (Ruh - Allahın əmri ilə yaradılmışdır – “İsra”, 85).

Quranda “nəfs” anlayışı həm Allaha (“Ali İmran”, 28, 30; “Maidə”, 116; “Ənam”, 12, 54; “Taha”, 41) həm insan və cinlərə (“Ənam”, 130), hətta cansız bütələr (“Ənbiya”, 43; “Furkan”, 3) aid edilir. Lakin mələklərin nəfsindən bəhs olunmur. Nəfs ilə bədənin vəhdətindən ibarət olan insana həyat verən nəfsdir. Quranda bildirilir ki, mələklərin tam vaxtında insanı canını alması ilə nəfslər bədəndən çıxır və Allaha döndürülür (“Ənam” 61, 93; “Əraf”, 37; “Ənfal”, 50-51; “Muhəmməd”, 27; “Ənkəbut”, 57; “Münafiqun”, 11).

Quranda ruh və nəfs sözlərinə yaxın mənada işlənən “qəlb” termini vardır (hərfi mənası: “bir şeyi içəriyə çevirmək, onu alt-üst etmək, bir şeyi başqa bir şeyə çevirib dəyişdirmək”). Quranda qəlb anlayışına da yaxın mənada işlənən bir neçə termin vardır. Məsələn, Quranda “fuad” termini “ürək” mənasına (“Hud”, 120; “İsra”, 36), “sədr” termini “sinə, köks” mənasına (“Ali İmran”, 119, 154; “Ənam”, 125; “Zumər” 22), “lüb” və “nüha” terminləri “könlü sahibləri” mənasına (“Ulul-əlbab” və “Ulun-nuha” – “Ali İmran”, 190; “Taha”, 54, 128) yaxındır [2, s.230].

İslamda vəhyin yeri qəlbdir. Quran Məhəmməd peyğəmbərin qəlbinə nazil olmuşdur (“Bəqərə”, 97; “Şuəra”, 193-194). Allah Rəsulunun gördüyü yuxular və aldığı ilham qəlblə bağlıdır. Quranda təfəkkürün qəlb bir funksiyası olduğu qeyd edilir (“Hac”, 46; “Əraf”, 179). İman və təqva yerinin qəlb olması da (“Hucurat”, 7, 14; “Hac”, 32; “Mucadilə”, 22) bunu təsdiq edir. Çünki iman “əmin olmaq, idrak etmək, anlamaq” feilindən formalaşan bir isimdirsə, təqva Allahı tanımaqla, bilməklə meydana çıxan qorxu anlayışıdır. Yaxud, “Onların qəbləri vardır, lakin onunla heç nə başa düşməzlər.” (Əraf, 179); “Məgər onların düşünməyə qəbləri yoxdur?” (“Həcc”, 46); “Bunda qəlb sahibləri üçün nəsihət vardır” (“Kaf”, 37) kimi ayələr qəlbın dərrakə, elm, fərasət və təfəkkür vasitəsi olduğunu bildirir. Təfəkkür seçim imkanı təmin etdiyi üçün həm də məsuliyyət yaradır (“İsra”, 36; “Əhzab”, 5). Allah qəblərə aramlıq, güvən, səbir və rahatlıq bəxş edir (“Bəqərə”, 260; “Ali-İmran”, 126; “Maidə”, 113; “Ənfal”, 10; “Rad”, 28; “Fəth” 4, 18), onlara hidayət, birlik, mərhəmət və ədalət verir (“Ali İmran”, 103; “Hədid”, 27; “Təqabun”, 11). Yəni, Allahın ayələrini oxuyub təfəkkür etmək insanın idrak imkanlarını doğru istiqamətdə genişləndirir. Lakin bu idrak imkanlarına sahib olmaq üçün qəlb pak, təqvalı və doğru olmalıdır (“Maidə”, 41; “Ənfal”, 29; “Əhzab”, 53). Əks təqdirdə qəlb kor olur (“Həcc”, 46), daşlaşıb zülmətə qərq olur (“Bəqərə”, 74; “Maidə”, 13; “Ənam”, 43; “Zumər”, 22), möhürlənir (“Bəqərə” 7; “Nəhl”, 108; “Casiyə”, 23), bağlanır və üzərinə pərdə çəkilir (“Bəqərə”, 88; “Ənam”, 25; “İsra”, 46; “Muhəmməd”, 24; “Mutaffifin”, 14) və nəticədə həqiqəti dərk edə bilməyərək (“Əraf”, 101; “Yunus”, 74) doğru yoldan azır (“Saf”, 5).

Quranda nəfsin xüsusiyyətləri barədə verilən məlumatların bir araya gətirilməsi, onun keyfiyyəti barədə qəti bir fikrə gəlinməsinə çətinləşdirir. Ona görə də müsəlman alimləri nəfs, onun bədən ilə əlaqəsi barədə müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Onlardan bəziləri antik filosofların fikirlərindən də yararlanmışlar.

Bir çox mütəkalimlər və mütəzəllilər də nəfsin incə bir cisim və ya maddənin bir forması olduğunu müdafiə etmiş (Nəzzam, İbn Keysan əl-Esam, Əbu Əli əl-Cubbai və s.), digərləri isə onun qeyri-maddi bir substansiya olduğunu bildirmişlər (Cəfər b. Hərb, Cəfər b. Mübəşşir). Yəni, fikirlər nəfsin təbiəti mövzusunda haçalanmışdır. Bəziləri nəfsin incə maddi bir forma olduğunu, digərləri isə onun qeyri-maddi, transsendental bir başlanğıc olduğunu sübut etməyə çalışmışlar. İslam fəlsəfəsində nəfsin “ruhani

substansiya” olduğunu müdafiə edən Platonun və nəfsi “potensial canlı olan üzvi bədənin ilk səlahiyyəti”, “canlı varlıqların forma və sürəti” kimi təsvir edən Aristotelin təsiri altında yarandı. Fərabî, İbn Sina, Qəzzali, İbn Rüşd və digərləri öz nəzəriyyələrində bu iki baxışı bir araya gətirdilər. Çünki Aristotelin təbirincə, nəfs bir formadırsa, o zaman forma ölümlə birlikdə parçalanıb yox olmalıdır. Bu isə nəfsin ölümsüzlüyü ideyasına ziddir. Ona görə də əksər müsəlman filosofları nəfsin bədənlə əlaqədə olduğu müddətdə forma və sürətə malik olduğunu, bədəni tərk etdikdən sonra isə mənəvi bir substansiyaya çevrildiyini müdafiə edirlər.

Fərabî, İbn Sina, Nəsirəddin Tusi kimi İslam filosoflarının, Qəzzali, Rağib əl-İsfahani, Seyyid Şərif əl-Cürəni kimi bəzi ilahiyyatçıların fikrincə, insan nəfsi bədənin müəyyən yetkinlik səviyyəsində ona fəal ağıldan gələn bir əqli cövherdir. Nəfslə bədən arasındakı münasibət hökmdarla idarə olunanın münasibəti kimidir. Yəni, nəfs bədənə daxil olaraq onunla eyniləşmir, ancaq bədənlə birləşərək onu idarə edir. Hər insanın yalnız bir nəfsi var və o, hər kəsin “Mən” dediyi söz ilə ifadə olunur [3, s.55-56].

Müsəlman filosof və ilahiyyatçıları nəfs və ya ruhun mahiyyəti ilə bağlı 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 substansiya (Müəmmər b. Abbad, Nəzzam, Əbu Mənsur əl-Maturidi, İbn Sina, Rağib 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 məfhum yoxdur. İnsan nəfəs alaraq canlıdır, cisimləri dərk edən və bilən onun canlı bədənidir. Əslində Quranda bildirilir ki, Allah insanı toxum ilə aşılənmiş 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. Hədəslərdə 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 (Məhəmməd Əbdü, Malik b. Ənəs).

5. Ruh incə, nurlu və səmavi bir cisimdir. Qızılgül suyu gülün zatına yayıldığı kimi bədənə də yayılmışdır. O, bədənin arazı ola bilməz. Çünki araz daim məhv olub yenidən yaranır. Əgər ruh araz olsaydı, insan hər an başqa bir ruha, şəxsiyyətə, kimliyə sahib olmalı idi. Ruhun ölümdən sonra əzabı və ya neməti dərk etməsi onun bir cisim olduğunu sübut edir. Araz üçün belə bir hal qeyd edilə bilməz. İncə bir cisim olması onun hisslərlə qavranılmasını tələb etmir, yalnız maddi cisimlərdən fərqli olaraq bədən olmasını zəruri edir. İnsanın düşünən bir varlıq olması da, ruhun araz keyfiyyətinə malik olmasını mümkünsüz edir. İncə bədən olan ruhla insanlarda “bioloji canlılıq” mənasını verən ruh eyni deyil (Əbu Əli əl-Cubbai, Əbül-Həsən əl-Əşəri, İmamül-Haremeyn əl-Cüveyni, İbn Hazm, Fəxrəddin ər-Razi, İbn Qəyyim əl-Cövziyyə).

İbn Qəyyim əl-Cövziyyəyə 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

yayılarq onu aktivləşdirir. Bədən və orqanlar bu incə bədəndən gələn təsirləri qəbul etməyə münasib olduğu müddətcə bədən onlarla iç-içə olur və onlara hiss, hərəkət və iradə kimi hallar verir. Orqanlar xarab olub funksiyasını pozduqda nəfs bədəni tərk edir. İbn Qəyyim bu fikrin doğruluğunu sübut etmək üçün 116 dəlil sadalayır. 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”, 27) və belə olmayan bir varlığa Allahın müraciət etməsini absurd hesab edir [4, s.529].

Fəxrəddin Raziyə görə, qəlb, nəfs, ruh və ağıl müxtəlif mənəvi mənələrə 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 nəfsdir (İhya, III, 3, 4). Nəfs “bədəndə mövcud olan cismani, nurlu, şərəfli və zərif bir cövhərdir (maddədir)” [4, s.530].

Ruhun və ya nəfsin varlığının rasionallıq izahı müsəlman filosof və ilahiyyatçılar tərəfindən verilməmişdir. Fəxrəddin ər-Raziyə görə, uşaqlıqdan ölümə qədər insanın vücudu davamlı olaraq dəyişərkən, özünüdərkli 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. Zahidlik yolu ilə bədənlərini zəiflədən bəzi insanlarda ruhi güclərin inkişaf etməsi, qəlbin daha da dərinləşməsi, fikrin təmərküzləşməsi buna dəlildir [4, s.530].

6. Ruh bədəni canlı edən arazdır. Onun əksi mövqeyində olan elm, iradə və həyat kimi sifətlərin bədəndən müstəqil varlığı yoxdur. Ruhun araz deyil, incə bir bədən və ya mücərrəd bir substansiya olduğunu iddia etmək, tənəsüh ideyasını ortaya qoyur. Çünki bu halda ruhun axirətdə diriləcək yeni bədənə daxil olacağını qəbul etmək öhdəliyi yaranır (Cəfər b. Harb, Əbü'l-Huseyl 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 arazdır.

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 qənaətindədir. Bəzi şiə və sufi alimləri isə ruhun Quranda Allaha nisbət edildiyini və Onun əmrlərindən biri olduğunu bildirərək əzəli olduğunu iddia edirdilər. Ruhun bədəndən əvvəl və ya bədənlə birlikdə yaradıldığına dair baxışlar belədir:

1. Quran ayələrinin düzgün şərhli ruhların bədənlərlə birlikdə meydana gəldiyini göstərir. Ana bətnində formalaşması müəyyən mərhələyə çatdıqdan sonra ruh mələk tərəfindən dölə üfürülür və beləliklə, bədənlə birlikdə yaranır. İslam alimlərinin əksəriyyətinə görə, ruhun bədəndən əvvəl yaradıldığına dair rəvayətlər səhih deyil.

2. Ruh Allahın zatından ayrılaraq insan bədəninə daxil olmuşdur. Allah öncə ruhu sonra isə insanı yaratmışdır. Ruh bədəndən 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 ayə və hədislərə istinad edir. Adəm övladlarının bədənləri yaradılmamışdan öncə ruhlarının

Adəmin kürəyindən çıxarılması ilə bağlı 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-Mərvəzi, İshaq b. Rahuyə və İbn Həzm).

Nəfslə bağlı bir bədəndə üç, dörd və ya beş nəfs olduğunu iddia edənlər olsa da, əsasən, bir bədəndə bir nəfsin olduğu fikri qəbul edilir. Pisliyi əmr etmək, pisliyi qınamaq, ruhi təskinlik tapmaq kimi fərqli və zidd sifətlər nəfsin müxtəlif hallarıdır. Bəzi alimlər bundan çıxış edərək bir bədəndə onu ələ keçirmək uğrunda bir-birinə qarşı mübarizə aparan nəfsin üç halının (nəfsi-əmmarə - “Yusuf”, 53, nəfsi-ləvvamə - “Qiyamə” 2, nəfsi-mütməinnə - “Fəcr”, 27-28), bəzilərinə görə isə (əsasən sufilər), nəfsin dörd halının (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 [5, s.350]. İnsan, şərə meyil 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 İbn əl-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. İbn Ərəbiyə görə, su və torpağın qarışığı olan cismani vücut (bədən) nəfs tərəfindən idarə olunan və onun daşıyıcısı olan cisimdir [6, s.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-əkbər) onunla edilir. Çünki Quranda nəfsin şər sifətinin olduğunu vurğulayan ayətlər vardır (“Yusuf”, 53, “Nisa”, 79, “Bəqərə”, 13, 142, “Nəcm”, 32). Lakin bu doğru yanaşma deyildir. Çünki Quranda nəfsin xeyir tərəfi də mövcuddur. Quranın məntiqi bizə onu deyir ki, nəfs ağıl vasitəsilə ədalətə tabe olanda xeyir, ona qarşı çıxanda isə şər olur. Ağıl bədəndən hasil olan istək və fikirlərin üzərində nəzarət mexanizminə sahibdir. İlahi ədalətə tabe olan ağıl bu istək və fikirləri daima xeyir istiqamətində yönəldərək idarə edir. Ona 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, bədənlə 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 [7, s.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 müsbət və mənfi mühakimə yürütmək), hissi aləmə baxan tərəfi ilə cisimlərə təsir edərək onları idarə edən əməli güc əldə edir (əxlaqi davranış, sosial normalar). Nəfs bədənlə 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 [8, s.49]. Nəfsin bədəni idarə etmək baxımından ona təbii meyli olduğu üçün bədənlə 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 [7, s.682].

Bununla yanaşı, nəfsin fani və ya əbədi olması məsələsi də müzakirə edilmişdir. “Hər bir nəfs ölümü dadarcaqdır” (“Ənbiya”, 35; “Ənkəbut”, 57) ayəsinə əsaslanaraq, alimlərin əksəriyyəti nəfsin fani olması qənaətindədirlər. Lakin nəfsin ölməsi, ümumiyyətlə, onun bədəndən ayrılması kimi yozulur. Ruhun maddi olduğunu dəstəkləyənlərə görə, ölümə birlikdə ruh tamamilə yox olur. Bəzi mötəzilə ilahiyyatçıları hesab edirlər ki, ölüm anında mələklər tərəfindən bədəndən alınan ruhlardan bir yerə toplandıqdan sonra Allah tərəfindən məhv edilir [9, s.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 bildiren ayələr (“Bəqərə”, 154; Ali İmran, 169) nəfsin ölməzliyinə dəlil sayılır. Ruhun bədəndə yaradılmış və ondan ayrılma bilən bir mahiyyət olduğunu qəbul edən alimlərin əksəriyyətinin fikrincə, ölüm ruhun bədəndən tamamilə ayrılmasından ibarətdir. Bundan sonra ruh mələklər tərəfindən aid olduğu yerə aparılır. Cənnətdəki yeri göstərilən möminin ruhu tez bir zamanda Allah ilə görüşmək istəyir, kafirin ruhu isə, bədənidən ayrılıb Allah ilə görüşmək istəmir [10, s.527].

Ruhun bədəndən 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 nemət 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.

İslam mütəfəkkirləri 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 mahiyyətcə ölməz olan və kamillik üçün bədənə ehtiyac duyan nəfs bir bədəndə öz kamillik səlahiyyətini tamamlaya bilmir. Bunu tamamlamaq, yəni nəfsin əbədi olması və sonsuz ləzzətə çatması, 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 tənəsüx (reinkarnasiya) məsələsini gündəmə gətirirdi. Tənəsüx ideyası isə İslam dininin təməl prinsiplərinə zidd idi [11, s.200]. Ona görə də İslam mütəfəkkirləri bədəndən ayrılan nəfsin öz fərdiliyini qoruduğunu və reinkarnasiyanın qeyri-mümkün olduğunu söyləmişlər. İbn Sina insanlarda özünüdərkən özünəməxsusluğu və bənzərsizliyinə əsaslanaraq, reinkarnasiyanın qeyri-mümkünlüyünü müdafiə etmişdir [7, s.680]. Fəxrəddin Razinin fikrincə, 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 [4, s.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 qismən, praktiki ağılda tam yetkin olanların ölümdən sonra səadətə çatacaqlarını, nəzəri ağılda yetkin, gedonik meyilləri səbəbindən praktiki ağılda qeyri-yetkin olanların bir müddət əzab duyduqdan sonra xoşbəxtliyə çatacaqlarını, nəzəri ağılda yetkin olmaq imkanı olmayan uşaqların və ruhi xəstələrin ilahi lütfə xoşbəxtliyə çatacaqları, imkanları olduğu halda nəzəri ağılda yetkinləşməyən və maddi ləzzətlərə aludə olanların əbədi əzaba düşər olacaqlarını bildirir. Fərabiyə görə, nəfs, öz varlığını davam etdirməsi üçün bədəndə olarkən əqli gücün səriştəsini tamamlamalıdır. Fərabiyə görə, bədənin, aqlını, əməlini xeyirxah yöndə kamilləşdirənlərin nəfsləri sonsuz qədər xoşbəxtliyə qovuşacaq, aqlını təkmiləşdirib əməllərində axsayanların nəfsləri sonsuz əzaba düşər 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” (mərəkə) kimi qəbul edilən məkanda keçirdikləri bildirilir (“Yasin”, 51-53). Bəziləri hesab etmişlər ki, bu məkanda nəfslər qiyamət günündə dirilənədək cənnət və cəhənnəmi hiss edir. Onlar mələklərin ölüm anında insanlara xitab etdiyini və mərhumun onlara cavab verdiyini bildirən (“Nisa”, 97; “Nəhl”, 28-29, 32) ayələrə əsaslanaraq bu fikri sübut etməyə çalışmışlar. Bəzi alimlər isə ölümdən sonra şəhidlərin nəfsləri istisna olmaqla bütün nəfslərin Qiyamətədək dərin yuxuda olduqlarını bildirmişlər.

Quranda Qiyamət günündə ölmüş kəslərin öz bədənləri ilə diriləcəyi barədə verilən məlumatlar müsəlman filosofların arasında müəyyən disputların yaranmasına səbəb olmuşdur. Bəziləri bunun məntiqə sığmadığı üçün mümkün olmayacağını (Fərabiyə), digərləri bədənin diriləcəyini və əbədi həyata uyğun bir bədən olacağını (Əbül-Həsən əl-Amiri, İbn Rüşd), başqa filosoflar isə bunun məntiqə sığmasada, Quranda keçdiyi üçün mümkün olduğunu (İbn Sina) bəyan etmişlər [3, s.67].

Müasir müsəlman ilahiyyatçısı və filosofu Heydər Camalın ruh barədə fikirləri diqqətəlayiqdir. O bildirir ki, yaradılmış hər şeyin məqsədi və mənası olan gizli məzmun Ruhdur. O, yaradılışın ayrılmaz gerçək bir hissəsi olduğu üçün qeyri-transsendentaldır. Lakin 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 [12].

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, müsəlman Şərqində ruh daxili “Mən” məsələsi geniş şəkildə işlənmişdir. Lakin müsəlman filosofların əksəriyyəti bu məsələdə daha çox Platon və Aristotelin fikirlərinə istinad etmişlər. Müsəlman ilahiyyatçıların 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. Ona görə də ruh məsələsinin şərhində Quranın məntiqindən çıxış edərək ayələrin yeni elmi-fəlsəfi təhlilinə ehtiyac vardır.

ƏDƏBİYYAT

1. 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>
2. 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>
3. Durusoy, Ali. İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008, 304 s.
4. 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>
5. Gazzali. İhya'u Ulumu'd Din – İstanbul, Hikmet Neşriyat (cilt 8) – 2016 – 6548 s.
6. 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>
7. 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>
8. Peker, Hidayet. İbn Sina'nın Epistemolojisi. Bursa: Arasta Yayınları, 2012. – 198 s.
9. 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>
10. 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>
11. 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>
12. Джемаль, Гейдар. Дух и сущность. [Электронный ресурс] / 2015. URL: <https://kontrudat.com/faq/duh-i-sushchnost>
13. Qurani-Kərim (azərbaycan dilində) [Elektron resurs] / URL: <http://zikr.az/kitablar/quran-tərcümə>