

İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ ELMUN-NƏFS (PSIXOLOGIYA): SƏDRƏDDİN ŞİRAZİNİN GÖRÜŞÜ

İbrahim Rəfail oğlu Bağirov
AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu
i.bagirov@oriental.science.az

Xülasə

İslam dünyasında fəlsəfi psixologiyaya dair fikirlərin tarixi VIII-IX əsrlərə qədər geri gedir. İlk fəlsəfi məktəblərin yaranması ilə birlikdə insanın hiss, xəyal, idrak prosesi və düşüncə fəaliyyətini analiz edən bir sahə olan psixologiya (elmun-nəfs) filosofların müzakirə etdiyi əsas mövzulardan birinə çevrildi. Bu sahə islam dünyasında qədim yunan fəlsəfəsindən gəlib çatan təməllər üzərində qurulub inkişaf etmişdir. İslam filosoflarının bu mövzudakı fikirlərinə baxdığımız zaman yunan filosoflarının təsirini aydın müşahidə etmək olur. Buna baxmayaraq fəlsəfi psixologiyaya dair islam düşüncəsində orijinal fikirlərin irəli sürüldüyünü də deyə bilərik.

Özünəməxsus psixologiya anlayışına sahib olan müsəlman mütəfəkkirlərdən biri də 17-ci əsr Səfəvi filosofu Sədrəddin Şirazi olmuşdur. Şirazi də digər islam filosofları kimi nəfsi Aristotelin yolundan gedərək “orqanları olan təbii bir cismin ilk mükəmməlliyi” olaraq tərif edir. Lakin o, tərifdə qeyd olunan orqanların maddi bədən üzvləri deyil nəfsin gücləri hesab edir. Platondan fərqli olaraq nəfsi yaranmış hesab edən filosof onun yarandığı zaman mücərrəd varlıq olması fikrini qəbul etmir. Ona görə nəfs maddi bədəndə yaranır. Maddi yaransa da ona görə nəfs təbiətən sahib olduğu substansial hərəkət nəticəsində zamanla spiritual varlığa çevrilərək ölümsüzləşir.

Açar sözlər: nəfs, ruh, Molla Sədra, fəlsəfi psixologiya, nəfsin növləri.

Abstract

The history of philosophical psychology in the Islamic world dates back to the 8th and 9th centuries. With the establishment of the first philosophical schools, psychology (elm al-nafs) — the study of human

feelings, imagination, cognitive processes, and thought activity — became a central topic for philosophers. This discipline in the Islamic world was built upon the foundations of ancient Greek philosophy. The influence of Greek philosophers on Islamic thinkers is evident, yet Muslim philosophers also introduced original ideas in this field.

One prominent figure was Sadreddin Shirazi, a 17th-century Safavid philosopher, who offered a unique perspective on psychology. Following Aristotle, Shirazi defined the soul as "the first entelechy of a natural body equipped with organs." However, he diverged by interpreting the "organs" in this definition as the powers of the soul rather than the body's material parts. Unlike Plato, Shirazi believed that while the soul is created, it is not an abstract entity at the time of its creation but arises within the material body. Through its inherent substantial motion, the materially created soul evolves into a spiritual being and achieves immortality.

Key words: Mulla Sadra, soul, spirit, philosophical psychology, types of soul.

İslam fəlsəfi fikir tarixinə nəzər yetirdiyimiz zaman ruha, insanın mental hallarına, idrak prosesinə və ümumiyyətlə düşüncə fəaliyyətinin analizinə dair müzakirələrin digər əksər fəlsəfi məsələlər kimi VIII-IX əsrlərdə, yunan fəlsəfi mirasının tərcümələr yolu ilə islam dünyasına qazandırılmasından sonra, ortaya çıxdığını müşahidə edirik. Tərcümələr yolu ilə islam dünyasına qazandırılan əsərlər arasında Platonun "Fedon", "Timey" kimi dialoqları, Aristotelin "De Anima"sı və ona yazılan bir sıra şərhlər islam dünyasında fəlsəfi psixologiyaya dair diskursu müəyyənləşdirən əsas faktorlar olmuşlar (9, səh. 148). Bu mənada nəfsə, fəlsəfi psixologiyaya dair ilk sistemli əsərin müəllifi olan Aristotel daha təsirli olmuşdur.

Aristotelin təsirindən qaynaqlanaraq islam fəlsəfəsindəki insana dair konsepsiyalar psixologiya (elmun-nəfs) başlığı altında təhlil edilir, psixologiya da adətən təbiət fəlsəfəsinin bir şöbəsi hesab edilirdi və filosoflar nəfsə dair müzakirələrə təbiət fəlsəfəsi (təbiyyat) bölməsində yer verirdilər. Klassik dövr islam filosoflarının əsərlərinə müraciət edildiyi zaman bunu görmək mümkündür. Sədrəddin Şirazi isə özündən əvvəlki filosoflardan fərqli olaraq psixologiyayı metafizikanın bir qolu hesab edir. Onun bütün metafizikası da hər şeyin fəvqəl qaynağı və qayəsi olan eksternal gerçəkliyə sahib varlıq anlayışı üzərində qurulmuşdur. Bu vahid metafizik aləm anlayışı da ona kainatı xaos deyil, nizamlı bir kosmos olaraq görməyə imkan yaradır. Buna görə də Şirazi mövcudatı zahiri və maddi təzahürlərinə əsasən deyil metafizik və ya ontoloji mənşəyinə əsasən dəyərləndirməyi doğru hesab edir. Bu səbəblə onun cismani olaraq ortaya çıxan ruh anlayışı zahirən bəzi modern nəfs nəzəriyyələrinə bənzəsə də onun nəfs konsepsiyası müasir zəhin fəlsəfələrində bəzən müşahidə etdiyimiz adi hisslərin və düşüncələrin cəmindən ibarət deyildir (1, səh. 173). Ona görə nəfs bədəndə yaransa da sonda ruhani varlığa çevrilərək ölümsüzləşir (3).

Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyasının modern nəfs konsepsiyalarından fərqlənməsi bu konsepsiyayı klassik fəlsəfədəki ənənəvi nəfs anlayışlarından biri kimi düşünməyimizə səbəb olmamalıdır. Onun nəfs anlayışı özünə qədər mövcud olan aristotelist və platonist ya da neo-platonist nəfs konsepsiyalarından ciddi şəkildə fərqlənir. Şirazi nəfs, nəfsin yaranması və onun bədənlə olan münasibətinə dair məsələləri bir-çox əsərində ələ alsada filosofun ən önəmli fəlsəfi əsəri olan "Əsfar-ərbə" (Dörd səfər) bu mənada da seçilir. Dörd səfərdən ibarət olan "Əsfar"ın demək olar ki bütöv bir səfəri bu problemə və bu problemlə əlaqəli məsələlərə ayrılmışdır. Psixologiya və esxatologiyaya (məadşünaslıq) həsr olunmuş iki cildədən ibarət bu səfərdə Şirazi "əbvab" adlandırdığı on bir hissədə nəfsin ilk yaranışından tutmuş axirətdə yenidən dirilişinə qədər keçirdiyi bütün mərhələləri ələ almışdır. Buna görə də bəzi araşdırmaçılara görə islam tarixində heç bir əsərdə bu mövzu bu dərəcədə geniş və təfəssilatlı şəkildə tədqiq edilməmişdir (11, səh. 82). Əlbəttə "Əsfar"da həm bu həm də başqa məsələlərlə bağlı mətnlərin tamamilə orijinal olduğunu demək mümkün deyil. Məsələn, dördüncü səfərin əvvəlində nəfsin varlığının isbatı üçün ələ alınan məsələlər ondan əvvəl İbn Sinanın "Əş-şifa" və Fəxrəddin Razinin "Əl-məbahisul-məşriqiyyə" adlı əsərlərində ifadə edilmişdir (4, səh. 11). Şirazi də bu məsələlərdən danışarkən artıq ədəbiyyatda mövcud olan dili işlətməyə üstünlük verir. Bununla belə razılaşmadığı məqamlarda özündən əvvəlki müəlliflərin fikirlərini tənqid edərək öz qənaətini ortaya qoyur.

Şirazinin İbn Sinanın "Şifa"dakı sistematik yanaşmasını İbn Ərəbinin "Futuhatul-məkiyyə" adlı əsərindəki irfani anlayışlarla birləşdirdiyini və mahiyyət baxımından İbn Ərəbiyə daha yaxın olduğunu

ifadə edənlər də vardır (11, səh. 82). Buna baxmayaraq Əsfarda nəfsdən bəhs edilən mətnlər sırf irfani olmaqdən daha çox nəfsin yarı-empirik şəkildə analiz edildiyi mətnlərə bənzəyir. Nəfs, onun fərqli mərtəbələri və təkamül prosesi təbiət fəlsəfəsinə xas olan bir dillə ifadə edilir. Şirazin Əsfardakı nəfs nəzəriyyəsi peripatetiklərin əsərlərindəki nəfs konsepsiyalarının davamı kimi görünür. Bunu nəfsin tərifində və onun ayrıldığı fərqli mərtəbələrden görmək mümkündür. Bununla belə Şirazin mütəaliyə fəlsəfəsinə xas elementləri də müşahidə etmək mümkündür. Bu da Şirazi fəlsəfəsindəki teosofik elementlərlə əlaqədardır. Belə ki, peripatetik nəfs anlayışı Şirazi tərəfindən tamamilə dini və teosofik kontekstdə şərh edilir. Bu səbəbdən nəfsin müxtəlif daxili və xarici gücləri və ya funksiyaları, hiss orqanları, hisslər, yaddaş, xəyal, ağıl və mühakimə funksiyası Şirazi tərəfindən özündə mövcud olan hərəkətlə təkamül edib yenilənən dinamik bir şeyin, yəni insan nəfsinin fərqli mərtəbələri kimi görülür. Təsədüfi deyil ki, Şirazin tipik irfani-teosofik dilə üstünlük verdiyi “Məfatihul-qeyb” əsərindəki nəfs konsepsiyası ilə əsasən fəlsəfi əsər olan “Əsfar”dakı nəfs konsepsiyası çox bənzərdir (8, səh. 154). Qeyd etdiyimiz kimi filosofun “Əsfar”da nəfsi təbiət fəlsəfəsi bölməsində deyil metafizika bölməsində ələ almasına baxmayaraq nəfsi metafizikaya deyil fizikaya xas, təbiət fəlsəfəsinin psixologiya mətnlərində görməyi adət etdiyimiz bir üslubda şərh edir. Bu yanaşma da onun cismani yaranan nəfs konsepsiyası ilə uyğunluq təşkil edir. Nəfs sözünün özü də filosofa görə bu maddi yaranış və ya bədənə münasibəti ifadə edir (13, səh. 7).

İslam filosoflarının nəfsə verdikləri təriflərə baxdığımız zaman onların Aristotelin təsiri altında olduğunu asanlıqla görə bilərik. Lakin ümumi nəfs anlayışları nəzərə alındıqda müsəlman filosoflar Aristoteldən daha çox nəfsi qeyri-maddi substansiya hesab edən Platona daha çox yaxın görünürlər (2). İlk islam filosofu hesab edilən Kindi “Təriflər haqqında” (fil-hudud və-rusum) əsərində nəfsi “potensial həyata sahib və orqanı olan təbii bir cismin tamamlanmış halı”, “potensial olaraq canlı olan təbii bir cismin ilk kamalı”, və “özü baxımından hərəkətli olan bir çox gücə sahib əqli bir cövhər” kimi tərif edir. Bir-birinə yaxın təriflər olan birinci və ikinci tərif Aristotelin “De anima”dakı nəfs təriflərinə çox bənzəyirlər. Kindinin bu iki təriflə Aristotelin ruh anlayışını təmsil etdiyini deyə bilərik. Üçüncü tərif isə aristotelist dünya görüşünə uyğun gəlmir. Nəfsi ağıl və hərəkət gücünə sahib bədənədən ayrı bir substansiya kimi vəsf edən Kindinin burada Pifaqor və Platondan bəri mövcud olan spiritualist görüşü ortaya qoyduğunu demək mümkündür (7, səh. 49). O, nəfsə dair digər bir əsəri “Nəfs haqqında” risaləsinin əvvəlində bu əsərin Aristotelin “De anima”sının xülasəsi olduğunu qeyd etsə də (7, səh. 244) yalnız bir yerdə Aristoteldən bəhs etdiyi halda Platon və Pifaqorun fikirlərinə geniş yer verir. Onun adı çəkilən risaləsindəki fikirlərdən yola çıxaraq nəfsi Aristoteldən fərqli olaraq qeyri-maddi bir varlıq kimi təsəvvür etdiyini demək mümkündür. “... nəfs cisimdən müstəqil olub onun tərsidir. Onun cövhəri ilahi və ruhanidir” (7, səh. 244) deyən Kindi Platonla eyni fikri paylaşır. “Nəfs barəsində bir neçə kəlmə” adlı kiçik risalədə və digər yazılarında Aristotelin nəfsi mücərrəd bir varlıq hesab etdiyini deməsi (7, səh. 251) onun Aristotelin De Animası ilə yaxşı tanış olmadığını və onun nəfs tərifini də platonik tərzdə başa düşdüyünü göstərir (2).

Digər islam filosofu Fərabî də psixologiyani Aristotel kimi təbiət elmlərində hesab edir. Onun De Animaya ayrıca bir şərh yazdığı məlum olsa da deyilən əsər gəlib bizə çatmamışdır. Fərabî də Aristotelin nəfs tərifinə yer verməsinə baxmayaraq insanın Platon kimi iki fərqli substansiyadan təşkil olunduğu fikrindədir (9, səh. 149).

Elmun-nəfsi təbiət fəlsəfəsinin sahələrindən biri sayan İbn Sina özünəqədərki filosoflarla müqayisədə bu məsələyə ən çox diqqət ayıran filosofdur. Ona görə bu elmin mövzusu ümumiyyətlə ruh, xüsusilə isə ruhun funksiyası olan idrak prosesidir (9, səh. 149). İbn Sina da nəfsin tərifində əsasən Aristotelə bağlı qalmışdır. O nəfsi “orqanları olan təbii bədən (cism)in ilk mükəmməlliyi” və ya “potensial həyata sahib təbii bədən (cism)in ilk mükəmməlliyi” kimi tərif edir (5, səh. 28-30). Filosofun nəfsə dair ifadələrinə nəzər yetirdikdə nə dərəcədə Aristotelə bağlı olduğunu müşahidə etmək çətin deyil. Nəfsi nəbatî, heyvani və insani olaraq üç yerə bölən filosof nəbatî nəfsin böyüməsi, qidalanması və çoxalması baxımından orqanlı təbii cism (cism)in ilk mükəmməlliyi; heyvani nəfsin orqanlı təbii cism (cism)in cüzləri idrak etməsi və iradə ilə hərəkət etməsi baxımından ilk mükəmməlliyi; insani nəfsin isə iradəvi hərəkət etmə, düşünüb nəticə çıxarma və külli anlayışları idrak etməsi baxımından orqanlı təbii cism (cism)in ilk mükəmməlliyi olduğunu deyir (5, səh. 197; 6, səh. 58) Aristotelist nəfs tərifini fərqli əsərlərində təkrar-təkrar ifadə edən İbn Sina aristotelist nəfs anlayışına bağlılığını göstərir. Lakin İbn Sinanın Aristotelin yolundan gedərək nəfsi bədən (cism)in mükəmməlliyi

olaraq tərif etməsinə baxmayaraq onun mükəmməllik olaraq nəzərdə tutduğu şeyin Aristotelin entelexiyasından fərqli olduğu fikirləri vardır (6, səh. 27). Çünki Aristoteldə entelexiya bədəndən müstəqil mövcud ola bilmədiyi halda İbn Sinanın bədən mükəmməlliyi olan nəfsi bədənsiz də var ola bilər (14, səh. 88). Aristotel fəlsəfəsində nəfs bədən entelexiyası kimi tərif edilərkən entelexiya ilə bədəndən müstəqil bir varlıq nəzərdə tutulmur. Aristoteldə ruh hilomorfizm anlayışı çərçivəsində maddi substansiyaya aid bir forma kimi başa düşülür. İbn Sinanın nəfs anlayışı isə varlığa gəlmək üçün bədənə ehtiyac duyan, varlığını davam etdirməkdə isə ona möhtac olmayan nəfsi nəzərdə tutur. Ona görə nəfs ruhani, bədəndən müstəqil və ölümsüz bir cövherdir. Bu da İbn Sinanın fəlsəfi psixologiyasını Aristoteldən fərqləndirən əsas xüsusiyyətdir (9, səh. 149). Sədrəddin Şirazi də nəfsi “potensial həyata sahib, orqanları olan təbii cismin ilk mükəmməlliyi” olaraq tərif etmişdir. Görünür Sədrəddin Şirazi də sələfi İbn Sina kimi nəfsin tərif edərkən Aristotelin nəfsin entelexiya olmasına dair tərifini təməl qəbul etmişdir. Lakin Sədrəddin Şirazi nəfsin tərifində yer alan orqanlar ifadəsi ilə əl, ayaq və digər üzvlər kimi fizioloji əzaların nəzərdə tutulmadığını bildirir. Ona görə orqan dedikdə nəfsin icra etdiyi müxtəlif funksiyaları mümkün edən güclər nəzərdə tutulur. Fəzlur Rəhmana görə Aristotel orqanlara sahib olmayı təbii bədənə aid etməklə nəfsi bədən funksiyası kimi qəbul edirdi. Şirazi isə orqanları nəfsin gücləri kimi qəbul etməklə radikal bir şəkildə Aristoteldən ayrılmışdır (12, səh. 197-198). Onun öz nəfs anlayışı ilə təkcə Aristoteldən deyil özündən əvvəlki filosofların hamısından radikal şəkildə fərqləndiyini demək mümkündür. Şirazinin substansial hərəkət nəzəriyyəsinə əsasən nəfs varlığının başlanğıcında maddi, davamında isə maddi varlıq sərhədlərini aşaraq ruhani-əqli bir substansiyaya çevrilə bilən təkamül edən bir varlıqdır. Ona görə nəfs nə Aristoteldəki kimi maddənin formasından başqa bir mənə ifadə etməyən, maddəyə möhtac olub ondan müstəqil var ola bilməyən bir şey, nə də bədəndən öncə var olan və ya onunla eyni anda varlığa gələn və yarandığı zaman müstəqil substansiya olan bir varlıqdır. O, nəfsi maddi yaranıb sonradan ruhaniləşən dinamik təbiətə sahib bir varlıq kimi təsvir edir (10, səh. 71). Aristoteldə olduğu kimi Şirazi də nəfsin nəbatı, heyvani və düşünən olmaqla üç mərtəbəyə ayırır. Ancaq ona görə bunlar nəfsin təkamül prosesində növbə ilə qət etdiyi varlıq mərtəbələridir. Nəfs hər növbəti mərtəbəyə təkamül etdiyi zaman öncəki varlıq mərtəbəsində malik olduğu xüsusiyyətləri də özündə ehtiva edir. Yəni düşünən nəfs nəbatı və heyvani nəfsin xüsusiyyətlərinə də sahibdir (10, səh. 72). Substansial hərəkət sayəsində maddi mərtəbədən ruhani, əqli mərtəbəyə qədər fərqli varlıq mərtəbələrini keçərək dəyişib yenilənən nəfs öz kimliyini qoruyub saxlayır. Nəfs-bədən münasibətində insanın kimliyini təmin edən nəfs olsa da bədənə nəfs arasında həqiqi ayrılıq mövcud deyil. Bədən ilə nəfs bir-birinə bağlı olub insan varlığının fərqli mərtəbələrini təşkil edirlər.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. Abdul Həq, M. The Psychology of Mullā Şadrā. *Islamic Studies*, 1970. Vol. 9, No. 2, pp. 173-181.
2. Bağirov, İ. Klassik dövr islam fəlsəfəsində nəfs nəzəriyyələri: Kindi (800-870), Fərabî (873-950) və İbn Sina (980-1037) nümunəsi. *Xəbərlər məcmuəsi*. 5 (9) 2023, səh. 242-252.
3. Bağirov, İ. Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyası. “Metafizika”. Vol 6, issue 4, serial 24, 2023. pp. 47-64.
4. Baran, S. *Molla Sadrada Psikoloji: İlmün-nəfs*. 2021. Önsöz Yayıncılık.
5. İbn Sina. *Compendium on the Soul*, tr. Edward Abbott van Dyck, Verona: Stamperia di Nicola Paderno, 1906, (p.94)
6. İbn Sina. *Əhvaun-nəfs*, haz. Əhvani. 1952.
7. Kaya, M. *Kindi felsefi risleler*, İstanbul - 2014. Klasik Yayınları.
8. Khorassani, S. R. *Mulla Sadra's Philosophy and Its Epistemological Implications* (Doctoral dissertation). 1976. Durham University.
9. Kutluer, İ. “İlmün-n-Nefs” TDV. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul-2000, c. 22, s. 148- 149
10. Meisami, S. Mulla Sadra. London - 2013. Oneworld Publications.
11. Nasr, S. H. *Molla Sadra ve İlahi Hikmat* (trans. by Armaghan, M.). 2009. İnsan Yayınları. (Original work published 1978).
12. Rahman, F. The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). Albany - 1975. State University of New York Press.

13. Shirazi, S. *al-Hikmatul-mutaaliya fil-asfaril-aqliyyatil-arbaa* . 1383 hş. SIPRIn Publications.
Vol 8.

14. Taş, E. Farabi ve İbn Sinada Bireyleşme ilkesi bağlamında nefis-beden ilişkisi, doktora tezi,
Bursa - 2017.