



## Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?

Does the Conception of Spirit of the Muteqaddimûn Period Theologians Have a Correspondence in Modern Science?

**Mehmet ÖDEMİŞ**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İzmir/Türkiye

Ph.D., The Ministry of National Education, İzmir/Türkiye

[mehmetodemis@hotmail.com](mailto:mehmetodemis@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-3657-480X](https://orcid.org/0000-0003-3657-480X) | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

14 Nisan 2023

#### Kabul Tarihi

17 Haziran 2023

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

### İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Ödemiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

14 April 2023

#### Date Accepted

17 June 2023

#### Date Published

30 June 2023

### Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Ödemiş).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Ödemiş, Mehmet. “Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283622> ”

## Öz

Genelde insanın mahiyeti özelde ise ruhun varlığı ve mahiyeti konusu, düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. İnsan, bilen özne olarak önce kendini tanımaya çalışmıştır. Bu sorgulamayı yaparken sadece fenomenal varlığını (bedenini) değil, orada bir yerde olduğundan şüphe etmediği manevi kimliğini de merak etmiştir. Bu merak; anatomiden fizyolojiye, ilm-i ruhtan felsefeye, tıptan sosyolojiye, biyolojiden nörobiyolojiye, psikolojiden nöropsikolojiye, kimyadan nörokimyaya kadar uzanan bilimsel bir yolculuğun tahrik gücünü meydana getirmiştir. Sonunda her uygarlığın kendi bilimsel ve felsefi birikimine uygun olarak çeşitli insan tasavvurları geliştirilmiştir. İnsanlığa mâl olmuş kadim düşünce geleneği, insanı kahir ekseriyette düalist bir tanıma dahil etmiştir. Modern bilimle birlikte insanı fizik olarak incelemek için geliştirilen pek çok aygıtın sağladığı imkanlarla sayısız veriye ulaşılmış, bu veriler insanın fizik ve metafizik vechesiyle nasıl bir varlık olduğunu anlamada büyük yararlılıklar sağlamıştır. Bununla birlikte doğal dünyaya ve onun bir parçası olan insana dair bilgimiz artıkça bakış açıları paradigmatik değişimlere zorlanmıştır. Bilimsel bilgiyle koşut bir şekilde gelişen ve değişen felsefi akımlar, dinin özellikle Batı dünyasında gerilemesi, bilginin yorumlanmasındaki hâkim modelleri geriletmiştir. İnsan nosyonları da bu büyük tagayyürden payını kaçınılmaz olarak almıştır. Eylemlerin arkasındaki özne, bedenden/beyinden ayrı/bağımsız ve bütünüyle otonom ve rasyonel midir? Yoksa çağdaş sinir bilimin öne sürdüğü gibi bedenden/beyinden ya da onun işlevselliğinden mi ibarettir? Bu uyumlu işlevsellik bütünüyle ya da kısmen doğal nedenselliğe bağlı olarak mı gerçekleşmektedir? İnsanı insan yapan bir öz veya ayırt edici bir özellik var mıdır? Varsa bu öz/özellik fiziksel midir yoksa fizik ötesi bir töz müdür? Bu sorulara ilk dönem kelâmcılarının hangi çerçevede ne cevap verdiği; daha çok dinî bilgi, kısmen dönemin tıp bilgisi ve büyük oranda mantıksal akıl yürütme ekseninde geliştirilen hipotezlerin çağdaş bilimin ileri sürdüğü insan ve ruh tarifleriyle ne oranda örtüştüğü meselesi, makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Özetle bu çalışma; süregelen kadim soruşturmanın iki önemli evresi olarak gördüğümüz, ilk dönem kelâmcılarının ruh teorileriyle güncel bilimsel veriler arasındaki paralellikleri ve yaklaşım benzerliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira akültürasyon sürecine bağlı dönüşümün düşünce üzerinde belirleyici güç hâline gelmediği kelâmın ilk döneminde (mütekaddimûn) serdedilen fikirlerin daha orijinal ve değerli olduğu düşünülmektedir. Problemin temel kavramları arasında yer alan ruh, nefis, zihin, benlik ve bilincin tanımları hakkında kısa bilgiler verildikten sonra erken dönem Mu'tezilî ve Ehl-i Sünnet mütefekkirlerinin konuya ilişkin düşünceleri güncel verilerle karşılaştırmalı olarak aktarılmıştır. Araştırma boyunca elde edilen veriler, analitik ve semantik tahlillere tabi tutularak sağlıklı bir tasvirî çıkarım yapılmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ruh, Zihin, Benlik, Bilinç, Deneysel bilim.

## Abstract

The nature of the human being in general and the existence and nature of the soul in particular has been discussed throughout the history of thought. As a knowing subject, man firstly tried to know himself. While making this questioning, he not only wondered about his phenomenal existence (body), but also about his spiritual identity, which he did not doubt was out there somewhere. This curiosity has created an ongoing scientific journey from anatomy to physiology, from science to philosophy, from medicine to sociology, from biology to neurobiology, from psychology to neuropsychology, from chemistry to neurochemistry. In the end, various human conceptions have been developed in accordance with the scientific and philosophical background of each civilization. The ancient tradition of thought, which is the common accumulation of humanity, has largely included man in a dualist definition. Along with modern science, many devices have been developed to study human beings physically. Numerous data have been reached with the opportunities provided by technology, and these data have provided great usefulness in understanding what aspects a human being has in terms of physics and metaphysics. However, with the increase in our knowledge of the natural world and human, which is a part of it, the perspectives of the period were forced into paradigmatic changes. The philosophical movements that developed and changed in parallel with scientific knowledge, the decline of religion, especially in the Western world, regressed the dominant models in the interpretation of knowledge. Notions of human have inevitably taken their share from this great change. Is the subject behind the actions separate/independent from the body/brain and completely autonomous and rational? Or is it just the body/brain or its functionality, as modern neuroscience suggests? Does this coherent functionality arise entirely or in part from natural causation? Is there an essence or a distinctive feature that makes us human? If so, is this essence/property physical or is it a metaphysical substance? What answers did the early theologians give to these questions? What are the points of overlap between the hypotheses developed mainly on religious knowledge, partly on medical knowledge of the period via largely logical reasoning, and the definitions of human and soul

revealed by contemporary experimental science? This line forms the main frame of the article. In summary, this study; It aims to identify the parallels and similarities of approach between the spiritual theories of the early theologians and current scientific data, which we see as two important phases of the ongoing ancient investigation. It is thought that the theories developed in this first period, when the transformation due to the acculturation process is not sufficiently determinative on thought, are more original and valuable. After giving brief information about the definitions of soul, mind, self and consciousness, which are among the basic concepts of the problem, the thoughts of early Mu'tazilî and Ahl al-Sunnah thinkers on the subject are presented comparatively with current scientific data. We tried to make a healthy descriptive inference by making analytical and semantic arguments on the data obtained during the research.

**Keywords:** Kalam, Soul, Mind, Self, Consciousness, Experimental science.

## Giriş

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan problematik meselelerde ilk dönem ulemasının/selefin genel yaklaşımı, akli mülahazalardan ve tevilden kaçınmak şeklinde olmuştur. Müteşâbihât olarak nitelendirdiğimiz ve ihtilafı yorumlara yol açan Kur'an âyetlerinin yorumlanmasında ve yeni kültürlerle yüzleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan nevhur problemlere karşı bu yol izlenmiştir. Bu metoda en genel adlandırmayla "sükût" adı verilmiştir. Olabildiğince sadık kalınan bu yönteme binaen ruh konusunda da tartışmalardan ve spekülasyonlardan kaçınılmıştır. Ancak özellikle sekizinci asrın ikinci döneminden itibaren bu sükût ya da geçiştirme usulü, problemlerin ya daha da büyümesine ya da odağını kaybetmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Grek filozoflarının eserlerinin tercümesi ile birlikte düşünce sahasındaki sorunlu meseleler çoğalmış ve bunlara İslâm nokta-i nazarından bir yanıt üretmek elzem hâle gelmiştir. Bu yüzden selef sonrası İslâm bilginleri, ortaya çıkan yeni soru ve sorunlara cevaplar üretmek için fikrî bir gayret ortaya koymuşlardır.

Bu düşünsel problemlerin çözümünde ilk başvuru kaynağı doğal olarak Kur'an âyetleri ve hadisler olmuştur. Ancak bu kaynaklarda meselelerin ikna edici cevapları bulunamadığında hem diğer kültürlerden elde edilen bilgiler hem de kişisel akıl yürütmeler öne çıkmıştır. Ruh konusu da bu mevzuların başında gelmektedir. Bu konuda üç temel yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Birinci yaklaşım, problemin günün koşullarında bütünüyle metafizik ya da gayb alanıyla ilgili olduğu kabulünden hareketle agnostik karakterlidir. Dolayısıyla bu düşünce tarzını benimseyenler bir anlamda Selefiyye'nin yöntemini devam ettirmişlerdir. İkinci yaklaşımı kabullenenler, ruhun temelde fiziksel bir yapısının olduğunu ileri sürmüştür. Üçüncü grup ise ruhu gayri maddî<sup>1</sup> bir töz şeklinde anlayarak onun fiziksel olarak incelenmesini mümkün görmemiştir.

Ruh hakkındaki bu üç düşünce eksenini tarih boyunca nasıl vücut bulduysa bugün de aynen varlığını korumaktadır. Farklı olarak günümüz felsefe-bilim camiasında ruh daha çok ikinci gruptakilerin görüşü ekseninde tarif edilmekte ve değişik isimler verilmektedir.<sup>2</sup> Özellikle kelâm ilminin ilk

<sup>1</sup> Bir şeyin maddî olmasıyla kasıt yayımlı (uzamlı, hacimli) olmasıdır. Bk. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 79-80.

<sup>2</sup> Bununla birlikte ruhun ve benliğin varlığını reddeden daha radikal görüşlere de rastlanmaktadır. Bk. Daniel Wegner, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, haz. Susan Blackmore, çev. Seda Akbıyık (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 300; Daniel C. Dennett, *Özgürlüğün Evrimi*, çev. Çağatay Tarhan (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 261; Stanislav Dehaene, *Bilinç ve*

evresi olarak bilinen mütekaddimûn dönemi ulemasının ekseriyeti, ruhu bedeninin dışında ayrı bir cevher olarak görmek yerine bedene içkin, onun bir parçası (cisim) ya da bir tezahürü (araz)<sup>3</sup> şeklinde anlamıştır. Geçmişte ruh adı altında tartışılan ve insana canlılık veren, onu bilinçli bir varlık hâline getiren, benliğin ya da kimliğin temel özelliklerini teşkil eden bir özellik ya da yapı sayılan olgu; günümüz nörobilim çevresinde bilinç, zihin, benlik vb. isimler altında ele alınmaktadır. Bu sebeple ruh, zihin, bilinç ve benlik denilince kastedilenin ne olduğu doğru anlaşılacak zorundadır.

Bu makale mezkûr problemi çağdaş nörobilimsel verilerle izah edenlerin görüşleriyle mütekaddimûn dönemi bilginlerinin yaklaşımları ve açıklamaları arasındaki benzerlikleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Peki bu tespit ne işimize yarayacaktır? Makalenin mütevazı iddialarından biri; İslâm düşüncesindeki insan tarifinin “öteki” kültürler tarafından içeriklendirilmeden ve şekillendirilmeden evvel, günümüz biliminin bulgularına paralel bir muhtevaya sahip olduğudur. Amacımız söz konusu dönemdeki ruh ve nefisle ilgili ortaya atılan bütün teorileri incelemek değil, daha çok ruhu ve canlılığı fiziksel bir özellik olarak kabul eden yaklaşımları, öne çıkan isimler üzerinden tespit ederek nörobilimin verileriyle aralarındaki benzerlikleri tespit etmektir.

Araştırmada İslâm düşünce geleneğinin ilk periyodunun seçilmesinin nedeni, müteahhirûn döneminden itibaren felsefi ağırlık merkezinin değişime uğramasıdır. Bu devreden itibaren İslâm düşüncesi üzerindeki Helen, Hint ve Hristiyan kültürünün baskın rolü artmış ilaveten tasavvufi yapıların toplum katmanları üzerindeki belirgin rolüyle birlikte insan tasavvuru değişime uğramıştır.<sup>4</sup>

Mütekaddimûn dönemi, İslâm düşüncesinin özellikle kelâm ilminin nüvesini oluşturan bir zaman aralığıdır. İlk entelektüel tartışmalar bu evrede yaşanmış ve ilk ciddi teoriler bu vetirede geliştirilmiştir. Ayrıca bu dönem hem farklı kültürlerden en az etkilenmenin yaşandığı hem de Hint, Grek ve Süryânî vb. farklı medeniyetlerle ilk yüzleşmelere bağlı olarak verilen türlü tepkilerin yaşandığı bir dönemdir. Bu vechile önemli bir periyottur. Bu makalede özellikle kelâm ilmi denilince akla ilk gelen ekoller olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşünürlerinin görüşleri çerçevesinde konuya yaklaşılabacaktır.

*Beyin*, çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 109-110; Daniel M. Wegner, “Ironic Processes of Mental Control”, *Psychological Review* 101/1, 34-52.

<sup>3</sup> Kelâmî düşüncede cevher, cisim ve arazın tanımı ana hatlarıyla şöyle tarif edilir: “Biz, her mevcudun ya bir yer işgal ettiğini (mütehayyiz) veya etmediğini (gayri mütehayyiz) biliriz. Yer işgal eden her şey, birleşik değilse ona cevher-i ferd adını veririz. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim deriz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise buna araz deriz veya muhtaç değilse O, Allah Teâlâ'dır.” Cevher; kendi başına bulunan, kendisi bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlığa denir. Cevher terimi Yunan felsefesinden ithal bir kelimedir. Semavi dinlerin kaynaklarında bu sözcüğe rastlanmaz. Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Muhammed Tefvîk Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1989), 259-260; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2016), 91; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık 1991), 34.

<sup>4</sup> Söz konusu ikinci dönemde insanın nasıl bir varlık olduğuyla ilgili hâkim düşünce bu yönde olsa da farklı seslerin bulunduğu da belirtmek gerekir. Örneğin İbnü'n-Nefs (öl. 687/1288) gibi bazı felsefe bilim insanları önceki dönem kelâmcılar ve Galen geleneğine sadık kalarak ruhun cismani bir şey olduğunda ısrar etmişlerdir. Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001), 82.

## 1. Konuyla İlgili Kavramlar

### 1.1. Ruh ve Nefs

Ruh konusu modern döneme gelinceye kadar mahiyeti, bedenle nasıl ilişki kurduğu, insan dışındaki varlıkların da bir ruhu olup olmadığı gibi sorular etrafında tartışılmıştır. Ruh; insana canlılık veren, onu akıllı, bilinçli ve irade sahibi bir varlığa dönüştürerek diğer türlerden pozitif anlamda ayırtıran ve hatta ilahî kaynaklı olması hasebiyle ontolojik bir avantaj sağlayan bir öz veya özellik olarak kabul edilmiştir. Kadim kültürlerden uzak kabilelere kadar pek çok toplumda, insanın madde ötesi, manevi bir yanı bulunduğu dair kabullere rastlanmaktadır. Ruhun varlığının tek kanıtı, nesilden nesile devam ederek yerleşik hâle gelen bu genel kabul değildir. Aynı zamanda bireysel algı da bu inancı desteklemektedir. Kendisinin müdriki bir canlı olarak bilinçli yanına dikkat çekilen insan, gayri maddi bir zihne sahip olduğunun ayırındadır.

Ruh denilince hayat, hareket, akıl, irade ve bilince kaynaklık eden bir öz ya da özellik akla gelmektedir. Müslüman dilcilerin önde gelenlerinden biri olan İsfahânî (öl. V/XI) ruhu “*kendisiyle hayat ve hareket elde edilen, menfaatlerin celbini ve zararın önlenmesini sağlayan bir cüz*” şeklinde tarif eder.<sup>5</sup> Kavram, rüzgâr manasındaki “*rih*” kelimesiyle aynı kökten (r-v-h) türetilmiştir.<sup>6</sup>

Yunanca’daki psûkhê ile ruh sözcüğü, çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da doğrusu ‘psûkhê’nin “nefs”e karşılık geldiği yönündedir. “Pneuma” kelimesi ise soyut bir varlıktan ziyade damarlarda sevelan eden maddi varlığı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Yunanca, Latince ve Arapça’da ruhla kastedilen cevhere farklı isimler verilmiş olsa da ortak noktanın hareketli rüzgâr, “canların dondurucu soluğu”<sup>8</sup> olduğu söylenebilir. İslâm düşüncesinde filozoflar nefis kavramını, ruhun yerine kullanmayı seçerken kelâmcılar, Aristo geleneğine uygun olarak daha çok ruh sözcüğünü kullanmıştır.<sup>9</sup>

Ruh terimi “gerek insan gerekse hayvan bedenine sâri bir öz ve nefis tarafından beden kontrol edilmesini temin eden bir araç” şeklinde anlaşılırken zamanla anlamsal bir genişlemeye ve değişime uğramıştır. Bu yaklaşımda insanı insan yapan ruh değil, nefstir.<sup>10</sup> Nefs ile ruhun birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılması ise büyük bir hatadır. Farklı tanım ve tasavvurlarıyla tartışmalı ruh nosyonu başka, nefis ise daha başkadır. Kur’ani terminolojide nefis ile kişi, insanın kendisi, zihni, bilinci ve benliği gibi birbirine eş ya da yakın anlamlar kastedilmektedir. Öte yandan ruh, varlığından mahiyetine kadar ihtilâfıdır. Nefs teriminin Kur’an’daki kullanımları

<sup>5</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: y.y., 1412/1992), 369.

<sup>6</sup> Ebu’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: y.y., ts.), 5/387; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lüğa ve sihâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdülgafur Attar (Beyrut: y.y., 1979), 1/367.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, “Câlinûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/33; Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 59-83.

<sup>8</sup> Carl Gustave Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinâl (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 28-29.

<sup>9</sup> Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999); Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004); Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

<sup>10</sup> Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-mu’ânese*, thk. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1953), 2/113.

incelendiğinde İslâm'ın monist bir insan tanımını daha çok öncelediği fark edilecektir.<sup>11</sup> Nefs, failik özelliği taşıması, birleşik atomlar sayesinde yaşamın teminatı olması ve rasyonalite özelliği sebebiyle akli bir cevher ve birleşik bir öz şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>12</sup>

İnsanların bir “ruh”a sahip olduğu fikri Batı’da Platon<sup>13</sup>, Galen, Origen, Nemesius, Augustine, Descartes ve Plantinga gibi geçmişten bugüne önemli şahsiyetlerin savuna geldiği bir düşüncedir.<sup>14</sup> Platon’un ve takipçilerinin aksine talebesi Aristoteles’in ruhu “bir şey” olarak değil, daha çok insanın yaşamı ve işlevselliği için temel olan ve akıl yürütmeyi de içeren ayırt edici yetiler kümesi” kendi terimiyle bir “entelekya” şeklinde tarif ettiği bilinir.<sup>15</sup> Çünkü beden olmaksızın ruhun varlığını izhar etmesi ve insan için bir anlam ifade etmesi olanaksızdır. Fakat yine de o, insan aklının saf teorik düşünce üretebilmek gibi özel bir yeteneği olduğunu ve bunun bedenden bağımsız olarak var olabileceğini ileri sürer.<sup>16</sup> Batı dünyasında az sayıda da olsa bugün Platoncu bir geleneği sürdürerek ruhun ayrı bir cevher olduğu düşüncesini benimseyenler bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Özel olarak Hristiyan düşüncesinde insan bedenden ziyade ruh olarak tanımlanır.<sup>18</sup> İnsan, psiko-fiziksel bir yaratıktır; bedenlenmiş bir ruh<sup>19</sup> veya canlandırılmış/ruhlandırılmış bir bedendir.<sup>20</sup> Hint inancından Stoa felsefesine varıncaya kadar geniş bir hinterlandta ezeli ve hatta Tanrıyla özdeş bir ruh tasavvuruna rastlamak mümkündür.<sup>21</sup> Diğer yandan monizmin düalizme baskın çıkması ve bu yeni insan-doğa anlayışının bilimsel gelişmelerle desteklenmesiyle birlikte bazı yeni Hristiyan filozoflar bu inancı revize etme gereği duymuşlardır. Buna göre sadece Hristiyanlık değil, Yahudilik ve İslâm da ruh anlayışı açısından yanlış anlaşılabilir dinlerdir. İbrani geleneğinde ruh, yaşayan bir bedenın aktif ilkesi olmakla birlikte bedene ek olarak ayrı bir varlık değildir. Hem İbrani hem de Aristotelesçi tasavvurda, insan tamamen maddi nesneden müteşekkil bir varlıktır

<sup>11</sup> Nefs hakkında detaylı bilgi için bk. Tuğba Günal, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2022).

<sup>12</sup> Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 302-308; A.S. Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, çev. Tuğba Günal, *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 553-560.

<sup>13</sup> Özellikle Platon ruhun “bedensiz ve ezeli bir cevher” olduğunu ileri süren ilk kişidir. Bk. Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 35-42.

<sup>14</sup> Malcolm Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, *European Review* 12/1 (2003), 45-64.

<sup>15</sup> Aristoteles’e göre nefis, cisim değildir fakat Platon’un savunduğunun aksine beden dışı bir varlığı da yoktur. Ruh, canlı insan bedeninin formu ya da işlevidir. Aristocu monist telakkiye göre insanın kognitif özellikleriyle diğer canlılardan ayrışabilmesi için bilgi sürecine bedenın dahil olması şarttır. O, ruhun mekânı olarak kalbi işaret etmiş olsa da holistik bir insan tasavvurunu savunmuştur. Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87; Anton C. Pegis, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (New York: Random House 1948), XXIII-XXIV; Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 14; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 35-42.

<sup>16</sup> Malcolm Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, 45-64.

<sup>17</sup> Bk. Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (UK: Oxford University Press, 2013); Swinburne, *Are We Bodies or Souls?* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Alvin Plantinga, “Materialism and Christian Belief”, *Person: Human and Divine*, ed. Dean Zimmerman-Peter Van Inwagen (New York: Oxford University Press, 2010).

<sup>18</sup> Kevin Vanhoozer, “Human Being, Individual and Social”, *Christian Doctrine*, ed. Colin E. Gunton (New York: Cambridge University Press, 1997), 160.

<sup>19</sup> Hristiyan düşüncesine ölümsüz ve gayri maddi ruh fikrinin nereden girdiğine dair görüşler için bk. L. Stevenson-D. L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature* (New York, Oxford University Press, 2004).

<sup>20</sup> Kevin Vanhoozer, “Human Being, Individual and Social”, 164.

<sup>21</sup> Ahmet Güç, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19.03.2023).

ancak soyut düşünme ve sorumluluğu temellendiren özgür faillik kapasiteleri zihinsel özellikleriyle ilgilidir. Bedene içkin bir ruh anlayışı, ahiret inancını ve yeniden dirilmeyi zora sokacak bir durum değildir.<sup>22</sup>

İslâm'dan önceki Arap toplumunda ruh ve nefis kavramları; kan, nefes, rüzgâr, hava, kuş ve dimağ tasavvurlarıyla birlikte yer etmiştir. İlginç bir şekilde cahiliye inancında dimağ, beyin ve ruhun merkezi olarak kabul edilir.<sup>23</sup> İlk mütekellimlerin maddi ruh anlayışının temelinde, bu kültürel hafızanın yattığını söylemek mümkündür. Fakat gerek İslam düşüncesi üzerindeki Aristo etkisi gerekse Kur'an'da geçen *kalp* ve *fuâd* ifadelerinin düşünme ve sorumlulukla kurulan ilişkisi, dikkatleri beyinden kalbe yönlendirmiştir. İlk dönem kalamcıları arasında ruhun beyinle ilişkisinden bahseden bir isme rastlanmamaktadır.

Kur'an'a bakıldığında<sup>24</sup> ise ruh kelimesinin yirmi bir yerde geçtiği ve çoğunlukla vahiy<sup>25</sup> ve Cebrâil'in<sup>26</sup> kastedildiği anlaşılmaktadır. Yanı sıra cansızlara canlılık veren bir öz veya özellik,<sup>27</sup> Kur'an'ın ruhu,<sup>28</sup> Allah'ın emri<sup>29</sup> veya Allah'ın hükmü<sup>30</sup> gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Bu kullanımlardan bizi ilgilendiren ise ilk insan ile Hz. İsa'nın yaratılışında geçenlerdir. Yahudilik ve Hristiyanlığın zıddına mezkûr âyetlerden yola çıkarak “tanrısal öz ya da özellik olarak ruhun” insana enkarne edilmesinden/üflenmesinden bahsetmek mümkün değildir. “... Sonra insanı şekillendirip ruhundan ona üfleyen Allah'tır...”<sup>32</sup> mealindeki âyetlerde sözü geçen ve yaratıcıya izafe edilip yaratılana üfleme yoluyla geçen bir ruh anlayışı, İslâm dinindeki Tanrı tasavvuruna aykırı

<sup>22</sup> Bk. Ray s. Anderson, “Reading T. F. Torrance as a Practical Theologian”, *The Promise of Trinitarian Theology-Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, ed. Elmer M. Colyer (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 167; Keith Ward, *More Than Matter* (Oxford: Lion Book, 2010), 401-430; Ward, *Religion and Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 152-158; Jeeves, “Human Nature Without a Soul?”, 45-64.

<sup>23</sup> Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 126-131.

<sup>24</sup> Ruhla ilgili ayetler hakkındaki tartışmalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselüm (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/607; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî-Hayrî Saîd (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2004), 14/33; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki javâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), 3/405; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Komisyon (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 19/144; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 12/208; Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130; Gürbüz Deniz, “İnsani Ruh Üzerine” *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34; Maşallah Turan, “İnsan Ruhunu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130; Gürbüz Deniz, “İnsani Ruh Üzerine” *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34.

<sup>25</sup> eş-Şûrâ 42/52; el-Mümin 40/15; en-Nahl 16/2.

<sup>26</sup> eş-Şûrâ 26/193; Meryem 19/17; en-Nahl 16/102; el-Kadr 97/4.

<sup>27</sup> es-Secde 32/9; el-Hicr 15/29; es-Sa'd 38/72.

<sup>28</sup> eş-Şûrâ 42/52.

<sup>29</sup> Ruhun “halk” (fenomen) değil de ilahî bir “emr” (Kant'ın tabiriyle ‘numen’) şeklinde tanımlanması, onu mahsûsât alanından çıkarıp makûlât kategorisine sokmaktadır. Bu nedenle bazı mütefekkirler, ruhun deneysel araştırmanın konusu olamayacağını belirtir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: y.y., 1948), 15; Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 69.

<sup>30</sup> el-İsra 17/85.

<sup>31</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, ruhun Kur'an'da sekiz farklı anlamının bulunduğunu kaydeder. Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-ayûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 322-323.

<sup>32</sup> es-Secde 32/9.

olup sadece ruhun Allah Teâlâ ile ontolojik bağına delalet etmektedir. Bu bağdan yola çıkarak ruhun ezeli ve ölümsüz olduğu ileri sürülebilmektedir.<sup>33</sup> Kelâmcılar Tanrı tasavvurları gereği ruhun tanrısal bir öz olduğunu ya da ondan bir cüz olduğunu reddederler. Çünkü çeşitli tasavvufi yorumlar göz ardı edilecek olursa İslâm inancındaki tanrı nosyonu genel itibariyle tenzihî yaklaşımı (negatif teoloji) esas almaktadır. Dolayısıyla ruhun bir tür mahluk olarak maddi dünyaya ait bir mahiyet arz etmesi olasılıklar dahilindedir. Zira Allah'tan gayri onun özelliklerini taşıyan başka bir varlık İslâm itikadı açısından sorunludur.

Ruh hakkında İslâm düşüncesinde birbirinden farklı pek çok kuram geliştirildiği bilinmekle birlikte<sup>34</sup> Tehânevî (öl. 1158/1745) bunların sayısının yüze yaklaştığını ifade eder. Burada ruhu, bir tür cisim ya da soyut bir kavram olarak tanımlayanlar şeklinde iki ana akım karşımıza çıkmaktadır. Tehânevî, bu düşünürleri ruhla nefsi aynı şey olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikiye ayırır.<sup>35</sup> Ruh hakkında İslâm düşünce tarihinde yapılan tanımlar şu şekilde tasnif edilebilir: Ruh, bir tür atomdur; ince bir havadır; düşünen, idrak eden, hatırlayan hassaların kaynağıdır; canlılık kaynağı olup kan yoluyla vücudu saran bir maddedir; bedenın anlamlı ve hayati organizasyonuna kaynaklık eden özel bir cevherdir; canlılık veren ilahî bir nefestir; gayri maddi olup tezahürleri ile beliren teleolojik bir kuvvedir; soyut bir cevherdir; ulvi, uçucu, nurani ve uzuvlara sirayet eden hareketli bir cinstir; bedene içkin bir cism-i latiftir; bedenın maddi yapısından ibarettir. Bu makalenin asıl konusunu ise platonik ya da Kartezyen bir ruhtan ziyade beyne bağlı ve bedenden bağımsız bir varlığı bulunmayan ruh oluşturmaktadır.

## 1.2. Zihin

17. yüzyıldan itibaren kişisel benliği meydana getiren ruh kavramı, yerini zihin kavramına terk etmeye başladı. Zira bu dönemde Batı düşüncesinde doğa felsefesinin hakimiyeti belirgin hâle geldi. Zihin, en azından ruh gibi öte dünyaya ya da dinî terminolojiye ait bir kavram değildi. Ruh artık bir inanç konusu olarak teologların tartıştığı bir şeyken zihin, doğa filozofları ve psikologlar gibi farklı branşların konusu olmaya başladı. Zihin bilimi gibi adlar verilen bu yeni disiplinde hafıza, algı, duyular vb. meseleler daha bilimsel bir temelde inceleniyordu. Tarih boyunca bu konuda kafa yoranları “transandantal ruhun fiziksel bedenle nasıl iletişim kurduğu” hususu meşgul etmişken şimdilerde, gayri maddi zihnin beynin et slaplarından nasıl ortaya çıktığı sorusu

<sup>33</sup> Benliğin beyinle oluşmasının vahyi, peygamberliği, ilhamı, sadık rüyaları, mucize ve keramet ile öldükten sonra dirilmeyi muhal kılacağı endişesi, ölümsüz ruh düşüncesine yönelimin sebepleri arasındadır. Bk. Muhittin Bahçeci, “İnsanın Mahiyeti ve Ruh”, *Bilimname* 8/2 (2005), 33-50.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/438; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû* (Beyrut: 1984), 2/85; Eş'ârî, *Makâlât*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden:1400/1980) 329; Şehristâni, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume (b.y.: y.y., ts), 329; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdurrahman (Kahire: Mektebetü's Sekâfeti'd-Dîniyye, 1465/2005), 267-269; Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavati'l-edille fi usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa (Mısır: y.y., 1950), 377; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 37; İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm*, (Moskova: Dodo Press, 1960), 106, 113; Ülken, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 137; Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 102; Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kader* 17/1 (2019), 227-253.

<sup>35</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn* (b.y.: y.y., ts), 1/876-884.



düşündürmektedir.<sup>36</sup> Ulaşılan sayısız veriye ve geliştirilen hipoteze rağmen halen bu sorunun cevabı tam olarak bulunabilmiş değildir.

Zihin “insanın düşünme, anlama, hissetme, yorumlama, tasavvur ve tahayyül etme gibi diğer canlılardan ayrılmamamızı sağlayan bilişsel özelliklerinin uyumlu bütünlüğüne verilen isim”<sup>37</sup> şeklinde tanımlanır. Arapça lügatlerde zihin (ezhân), zekâ ve hatırlama kuvveti manasında kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Terimin İngilizce karşılığı olan *mind*, Latince kökenli olup “hafıza ve düşünme yeteneği” anlamına gelen *mens* ve *mentis* kelimelerinden türetilmiştir. Aynı şekilde *meinen* Grekçede düşünmek anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Yukarıdaki tanımda geçen ve zihinsel durumlar olarak adlandırılan faaliyetlerin ortak noktası, hepsinin belirli bir bilinçlilik düzeyinde gerçekleşmesidir.

Zihin; bilinç, algı (idrak), irade, duygular ve düşüncelerin varlık bulduğu hayli karmaşık bir olguya karşılık gelmekte olup lokal ya da fiziksel olmaktan çok immateryaldir. Bu süreçlerin beyin üzerinden ya da beyne bağlı olarak gerçekleşmesi bu durumu değiştirmemektedir.<sup>40</sup> Kişi dış dünyayı bir filtre görevi gören zihin aracılığıyla idrak eder. İnsanı diğer canlılardan ayıran tüm özelliklerin zihin sayesinde gerçekleşmesi sebebiyle zihne -tıpkı ruhta olduğu gibi- “tanrısal”lık yakıştırması yapılmıştır.<sup>41</sup>

### 1.3. Bilinç

Tarih boyunca filozoflar ve bilim insanları, davranışlarımıza yön veren kararlarımızın nasıl alındığını ve insanı farklı kılan özelliğin ne olduğunu araştırmışlardır. Bu kovuşturmada ruh, nefis ve zihin kavramları yirminci yüzyıldan itibaren yerini bilince bırakmıştır. Bu terim üzerindeki açıklamalar psikolojik, biyolojik, biyopsikolojik, nörolojik ve psikonörolojik yaklaşımlarla çeşitlenmiştir. Elan gelinen noktada ise daha çok sinir bilimine indirgenmiş durumdadır. Bilincin biyolojik ve fizyolojik bir temelde açıklanması yaklaşımı artık pek çok bilim insanı tarafından kabul görmektedir.<sup>42</sup>

Felsefe sözlükleri tarandığında bilinç “farkındalık, duygu, algı, bilgi” özelinde *zihinsel durumların merkezî yetisi* şeklinde tarif edilmektedir.<sup>43</sup> William James’e göre bilinçlilik “*zihinsel bir akıştan*”<sup>44</sup> ibarettir. Bilinç bir yönüyle basit, diğer yönüyle hayli karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bilincin basit yüzü “temel bilinç” şeklinde isimlendirilir ve kişiye “şimdi ve burada” duygusunu yaşatır. Karmaşık olanıysa “genişletilmiş bilinç” şeklinde adlandırılır. Bu bilinç türü, aynı zamanda benliğin temelini oluşturur. Zira benliğin ihtiyaç duyduğu geçmiş ve gelecek perspektifi

<sup>36</sup> Bk. Kenan Malik, *Man, Beast and Zombie* (Lonrda: Weidenfeld & Nicolson, 2000).

<sup>37</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 390.

<sup>38</sup> Tehânevî, “Zihin”, 830; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.), 94.

<sup>39</sup> Bk. Hensleigh WedgWood, *A Dictionary of English Etymology* (Lonrda: Trübner Company, 1872), 423; Encyclopædia Britannica, “Mind” (Erişim 02 Nisan 2020).

<sup>40</sup> William James-George A. Miller, *The Principle of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 2/18.

<sup>41</sup> Alfred Binet, *Zihin ve Beyin*, çev. Burak Erdoğan (İstanbul: Aramış Yayınevi, 2016), 29-30.

<sup>42</sup> Bilinç sorununun bilimsel yollarla çözümünün imkansızlığına dikkat çeken bir yaklaşım için bk. Thomas Nagel, “What is it Like to Be a Bat”, *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435-450.

<sup>43</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Bilinç”, 145.

<sup>44</sup> James-Miller, *The Principles Of Psychology*, 1/659-660, 1890.

bu sayede elde edilir. Temel bilince çekirdek bilinç de denilir. Organizmanın var kalımını sağlayan temel ve hayati işlevlerden sorumlu olan bu bilinç, biyolojik bir fenomendir. Karmaşık ve muhtelefün fih olan bilinç türü, genişletilmiş bilinçtir. Bu çok katmanlı yapı muhakeme, dil becerileri, duygu durumları, nitelceler, seçicilik, süreklilik, kişisellik, hafıza ve niyetlilik gibi işlevleri üstlenir. Sürekli gelişim ve değişim hâlinde olan bu bilinç, kimlik ve kişiliğin oluşmasından sorumludur. Bu sıralananlar arasında kuşkusuz en önemlisi bellektir. İnsanı insan yapan bu cevherî özellik (bellek); kimliğin merkezine oturarak bütünlük ve sürekliliğe sahip benlik duygusunu sağlayan yegâne kaynaktır.<sup>45</sup>

Bazı nörobilimciler ise bilinci fenomenal bilinç (Phenomenal Consciousness) ve erişilebilir bilinç (Accessible Consciousness) şeklinde ikiye ayırır. Fenomenal bilinç duyuşal girdileri işlerken erişilebilir bilinç akıl yürütme, dikkat, karar verme ve bunları izleyen davranışları yönetmede işe koşulan bir entegrasyondur.<sup>46</sup>

Bilincin tam olarak ne olduğu ve beyin durumlarıyla ilişkisi sorunu, hâlâ yanıtını yeterince bulmuş bir soru değildir.<sup>47</sup> Bilinci, en yalın haliyle farkındalık durumları şeklinde tanımlamak eksik kalacaktır. Her ne kadar uyanık deneyimler genel olarak bilinç düzeyinde gerçekleşse de rüya hâlinde de bilincin aktif olduğu kanıtlanmıştır.<sup>48</sup> Bu bağlamda bilincin tanımlarından biri de rüyasız uyku haricindeki tüm farkındalık hâlleridir.<sup>49</sup>

Bilincin beyin durumlarına eşitlenmesi, zihin-beden sorunu olarak bilinen kadim bir meseleyle yüzleşmeyi doğurur. Bilinç, öznenin biyo-kimyasal bir aparatı şeklinde kabul edilmediği takdirde nasıl ortaya çıktığı, beden üzerindeki etkisi, öznel durumlar ve niyetlilik gibi olgularla ilişkisi hakkındaki sorulara yanıt bulmak daha da zorlaşmaktadır.<sup>50</sup> Özetle bilinç, beynin işlevsel organizasyon şemasına ait bir piramitten ziyade oldukça sofistike bir labirenttir.

#### 1.4. Benlik

Klasik düşüncedeki nefis terimi, modern psikolojide yerini benlik kavramına terk etmiştir. Psikoloji bilimi, geleneksel düşüncede ruha atfedilen kabiliyetleri benliğe atfetmektedir. Kuşkusuz herhangi bir insan, daha çocukluk evresinde genetik ya da epigenetik belirlenimler devreye girmeden önce “kim” ya da “ne” olduğunu sorgular. Bu soruşturma birey tarafından yürütülürken ırk, cinsiyet, kimlik bilgileri, mizaç ya da karakter özellikleri gibi detaylarla ilgilenilmediği gibi fiziksel ve kültürel yapısının dışında “ben” teriminin içini dolduran daha başka bir şey olduğunun

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 20; Antonio Damasio-Kaspar Meyer, “Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis”, *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, ed. Steven Laureys-Giulio Tononi (Lonrda: Academic Press, 2009), 6; Dean Hamer, *The God Gene* (New York: Random House, 2004), 134-135; David Eagleman, *The Brain-The Story of You* (New York: Pantheon, 2017), 22.

<sup>46</sup> Jim Baggot, *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*, çev. Sanem Erdem (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 384.

<sup>47</sup> Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012), 21.

<sup>48</sup> Uyku hâlinde görülen rüyaların beden dışı bir melekeye işaret ettiğine dair bir yorum için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1959), 265-266; Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 35; Şakir Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 69.

<sup>49</sup> Ted Honderich, *Your Consciousness is What and Where?* (Lonrda: Reaction Books, 2017), 30.

<sup>50</sup> John R. Searle, *Freedom and Neurobiology, Reflections on Free Will, Language and Political Power* (New York: Colombia University Press, 2007), 6.

farkındadır. Farkında olduğu diğer husus “Ben ile temsil edilen şey her neyse çok önemli, oldukça yekpare ve biricik”<sup>51</sup> olduğudur.

Günümüzde psikoloji nöropsikolojiye evrildiği için benlik kavramı beyinle bağlantılı bir şekilde tarif edilmektedir. “Ben” beynimin neresindeyim? Ya da “ben” beynim miyim? Kim olduğum hissini bana sağlayan beynimin bütünü mü yoksa beynimde özel herhangi bir yer mi? Benlik dediğimiz şey karmaşık ve devasa bir sentezden mi ibaret? Dünyayı anlamlandırma biçimim, hüznüm, sevincim, özgür seçimlerim, karamsarlığım, umutlarım, beni ben yapan her şey hangi nöron kümesinden doğuyor yahut beynimin belirli bir yerinde mi beliriyor? Bu son sorunun şimdilik bilinen ve doğruya en yakın cevabı, dorsolateral prefrontal korteks (ön beyin bölgesinin üst kısmı) olarak görülüyor.<sup>52</sup> Buna göre frontal loblarda tefekkür, planlama, akıl yürütme ve “ben” dediğimiz o öznel kendiliğin koltuğundan sorumlu olan, kafatasının içinde bir homunculus olduğu hissini yaratan projeksiyonlar, gerçek “ben”in biyolojik alt yapısını oluşturmaktadır.<sup>53</sup>

Bununla birlikte serebral korteks ve limbik sistem gibi farklı bölgeler de benlik bilincinin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Hangi bölge olursa olsun benliğin mekânı şurasıdır diyebileceğimiz açık bir lokasyona sahip değiliz.<sup>54</sup> Zira benlik dediğimiz olgu, alt ve üst seviye beyin faaliyetlerinin pek çok farklı bölgesinde ve oldukça karmaşık süreçler sonunda meydana gelmektedir.

Benlik, psikolojik bir vakıa olarak beynin et slaplarından çok daha fazlasına karşılık gelse de beyinsiz bir benlik tasavvur etmek mümkün değildir. Beynin tahrip olması ya da farmakolojik müdahaleler sonucunda benliğin ne kadar etkilendiğinin ve değiştiğinin görülmesi, bu konudaki en önemli kanıttır. Nöroplastisite, otobiyografik belleğin yaşanmışlıklar ve geçmişle kurduğu yeni bağlar yoluyla biteviye kendini yeniden inşa edışı, sürekli yenilenen ve güncellenen bir benlik ile muhatap olduğumuzun göstergesidir.

Beyin-benlik ilişkisi, bazı bilişsel bilimciler tarafından paralel bilgisayarların çalışma sistemi üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Paralel bilgisayarlarda farklı görevler, aynı PC içerisinde birden fazla işlemciye dağıtılarak daha hızlı sonuç elde edilmektedir. Beyin de farklı işlevlere odaklanmış birden fazla entegre parçaya sahiptir. Bunların her biri özelleşmiş işlemciler olarak düşünülebilir. Dışarıdan bakıldığında birbirinden bağımsızmış gibi görünen pek çok nöral sistem, benlik adını verdiğimiz bir mekanizma tarafından ustaca birleştirilir. Örneğin bir taraftan su içerken bir taraftan gazete okuyabilir ya da televizyondaki bir programa dikkatinizi verebilirsiniz. Aynı anda araba kullanıp telefonda konuşabilir ya da yanımızdaki kişiyle felsefi dikkat gerektiren bir konuda sohbet edebilirsiniz.<sup>55</sup>

Bu konudaki yaklaşımlardan birisi olan “sinaptik benlik” teorisine göre bizi biz yapan beyinden başkası değildir. İnsan benliğinin gerisinde yatan sebeplerden sayılan düşüncelerin, duyguların

<sup>51</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 308.

<sup>52</sup> Baggot, *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*, 394.

<sup>53</sup> Christof Koch, “The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach”, *Engineering & Science 2* (2004), 28-34.

<sup>54</sup> Julian Baggini, *The Ego Trick* (Lonrda: Granta Publications, 2012), 30; John E. Dowling, *Beyni Anlamak, Hücreler, Davranış ve Biliş*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe, 2020), 331.

<sup>55</sup> Joseph LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are* (New York: Penguin Publishing Group, 2003), 150.

ve eylemlerin çoğu otomatik olarak gerçekleşir. Hatta öyle ki bilinçli benlik onları ancak gerçekleştirdiğinde fark eder.<sup>56</sup>

“Benliğin sinirsel temeli, en az iki temsil kümesinin sürekli olarak yeniden etkin kılınmasına bağlıdır. Bu kümelerden biri, kişinin özgeçmişindeki kilit olayların temsilleri ile ilgilidir; bunlara dayanarak topografik olarak düzenlenmiş duyu haritalarının kısmen etkinleştirilmesi yoluyla bir kimlik fikri tekrar tekrar oluşturulabilir... Kısacası (geçmiş ve planlanmış geleceğe ait anıların bir bileşimi) olan kimliğimiz hakkındaki güncellenmiş imgelerin sürekli olarak yeniden etkinleştirilmesi, benliğin büyük bir parçasını oluşturur. Sinirsel benliğin altında yatan ikinci temsil kümesi ise bireyin vücudunun başlangıç evresindeki temsilcilerinden oluşur.... Bu da zorunlu olarak arka plan vücut hâllerini ve duygusal hâlleri kapsar. Vücudun kolektif temsili, bir “öz” kavramının temelini oluşturur.”<sup>57</sup>

Eğer insan kimliği/benliği sinapslar, nöronlar ya da beynin herhangi bir işlevine indirgenirse manevi bir benlik olgusundan bahsetme imkânı kalmayacaktır ki nörobilim camiasında bunu ileri sürenler hiç de azınlıkta değildir.<sup>58</sup> Bunlardan biri olan Thomas Metzinger, ben diye bir “şey” olmadığını, bizim folk kültür ya da geçmişten sorgulanmaksızın gelen çeşitli terimlerle ifade ettiğimiz kendilik fikrinin sadece bilinçli olmayan bir grup nörobiyolojik süreçten müteşekkil olduğunu iddia eder. Alman filozof ve bilişsel bilimci Metzinger’in üzerinde durduğu asıl kavram fenomenal benlik’tir.<sup>59</sup> Bu yaklaşım bize Allâf’ın “İnsan görünen şeydir.” cümlesini çağrıştırsa da dünya görüşlerine bağlı olarak kasıtların çok farklı olduğu aşikardır.

Nörobilim çalışmaları göstermiştir ki benlik hem açık hem de örtük olarak işleyen sistemler tarafından sürdürülür. Açık sistemler aracılığıyla kim olduğumuzu ve nasıl davranacağımızı isteyerek belirlemeye çalışırız. Örtük sistemler ise çeşitli nedenlere bağlı olarak bir otomatizme göre hareket eder. Bilinçli, bilinçaltı, bilinç dışı ve bilinç ötesi faktörlerin kesişme noktasında insan benliği kendi özünü bulmaya çalışır.

## 2. İlk Dönem Kelâmında Ruh Anlayışı

Kelâmın ilk teşekkül dönemlerinden başlayarak devam eden önemli tartışma konularından biri, insanın tanımı ve mahiyeti hakkında olmuştur. Bu bağlamda ilk dönem kelâmcılarının bir kısmı ruhtan hiç bahsetmezken özellikle daha sonraki dönemde ruh kavramı kullanılır olmuş fakat bazısı ruhu bedene içkin bir varlık olarak tanımlarken bir kısmı da onu madde dışı bir tarife tabi tutmuştur. Mütekellimlerin büyük çoğunluğu, ruhun varlığını hem kabul etmekte hem de onun bu dünyaya ait bir varlık olduğu hususunda uzlaşmaktadır. Varlıkları cevher, araz ve cisim şeklinde tasnif eden mütekellimler, ruhu “bir tür cisim, cism-i latif ya da araz” olarak değerlendirmiştir. Cisim diyenler, onu mütehayyiz bir cins olarak görmüşler ve beden bir cüzü ya da bedene içkin ve fiziksel bir yapıda tasavvur etmişlerdir. Araz olduğunu düşünenler, ruhu daha çok işlevleri üzerinden (canlılık ve benlik gibi) tarif etmiştir. Ruhun fenomenal dünyanın bir parçası olmadığını savunanlar ise cism-i latif olarak adlandırmıştır. Burada dikkat edilmesi

<sup>56</sup> LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, 6.

<sup>57</sup> Antonio R. Damasio, *Descartes’in Yanılgısı- Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 238.

<sup>58</sup> İndirgemeci benlik anlayışına itiraz için bk. John Polkinghorne, *Science and Theology* (Lonrda: SPCK Publishing, 2003), 59.

<sup>59</sup> Bk. Thomas Metzinger, *Being No One-The Self-Model Theory of Subjectivity* (ABD: MIT Press, 2003), 625-634.

gereken husus; ruh, cism-i latif olarak tanımlansa dahi erişebildiğimiz ya da erişemediğimiz yönüyle fiziksel evrenin bir parçasıdır.<sup>60</sup>

Bütün hayati fonksiyonları pneuma'ya bağlayan Galen'in (öl. 200) düşüncelerinden esinlenen kimi Müslüman düşünürler ruhu, kalbin kıvrımları arasında dolaşıp hayatiyetin sürekliliğini sağlayan latif bir cisim şeklinde kabul etmişlerdir. Buradaki dikkat çekici ifade "latif cisim"dir. Latif ile kastedilen şeffaf, gözle görülemeyecek kadar küçük ve hacimsiz gibi anlamlardır. Fakat latif de olsa sonuç da ruh bir cisim olarak fizik dünyaya aittir.<sup>61</sup> Varlığının mahiyeti ister müşahhas bir cisim isterse mücerret bir cevher olsun ulema ruh tabiri ile insanın kimlik ve benliğinin temelini teşkil eden zihinsel ve eylemsel bütünlüğünü kastetmiştir.

### 2.1. Mu'tezilî Düşüncede Maddi Ruh Anlayışı

İlk dönem kelâmcılarından Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın pek çok Mu'tezilî düşünürden farklı olarak insan tanımında, monist ve fizikalist bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Onlar bugünkü fizyolog ve nörobilimcilerin insan tanımlarına yakın bir içeriği tercih etmiş görünmektedir.<sup>62</sup> Dırâr b. Amr, insanı müşahhas beden ve bir araya gelen niteliklerden (arazlardan) müteşekkil görür. Bu anlamda Dırâr, fenomenolojik bir yaklaşıma sahiptir.<sup>63</sup> Dırâr b. Amr, insanı renk, tat, koku ve kuvvet gibi duyu organlarıyla algılayan ve algılanan varlık olarak tanımlar. O, görünen bu özelliklerinin dışında insanda fizik ötesi bir cüzün bulunduğunu reddeder.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> 9. yüzyılda yaşayan bir mütercim ve musannif olması hasebiyle dönemin bilgi birikimini haiz olan Kustâ b. Lûkâ, ruh ve nefis arasındaki farkları konu ettiği risalede ruhtan "insan bedenine yayılmış latif bir cisim" şeklinde bahseder. Öyle ki bu cisimsel yapı "canlılık, teneffüs ve nabız atışları fiillerini icra etmek üzere kalpten atardamarlara, hareket ve his fiillerini icra etmek üzere de dimağdan sinirlere" yayılmaktadır. Kalbin iki oyuğu vardır ve fakat ruh daha çok sol oyukta yerleşiktir. Kustâ b. Lûkâ'nın bedendeki kalp ve damar dağılımı hakkında hayli detaylı bilgiler verdiği risalesi ilk incelendiğinde, kan dolaşımı ile ruhun bedene sirayeti arasında bir illiyet kurduğu fark edilir. Ancak ruh, kandan bütünüyle başka ve biyolojik olmaktan ziyade hava gibi daha latif bir yapıyı haizdir. Buraya kadar bahsedilen ve canlılığın kaynağı olarak kabul edilen ruh, hayvanî ruhtur. Nefsânî ruhun ise kaynağı beyindir ve tüm vücuda sinir ağları sayesinde erişip yayılır. Bu ruhun kaynağı yine kalpteki oyukta yer alan hayvani ruhtur. Bu tarife bakıldığında hem canlılığın hem de bilişsel yeteneklerin menbaı olan ruhun temelde maddi bir özden doğduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu maddi öz daha eterimsi ya da elektriksel bir enerji formuna dönüştüğünde nefsanî ruhu meydana getirmektedir. Kustâ b. Lûkâ 9. asırda yaşamış bir bilgin olmasına karşın bugünkü modern tıbbın verilerine mutabık bir şekilde beyin bölgelerinin işlevleri hakkında da isabetli bilgiler verir. Düşünme, anlama, karar verme gibi zihinsel etkinliklerin beyinin ön bölgesiyle ilgili olduğunu belirtmesi bunlardan biridir. Kustâ b. Lûkâ, göz, dil ve kulaktan sindirim sistemine kadar kritik organların beyinle olan ilişkisine dikkat çeker. Bu uzuvların çalışmasını sağlayan ve beyinden başlayıp sinirler yoluyla dolaşımında olan nefsanî ruhtur. Bu ruh aynı zamanda his ve harekete kaynaklık eder. Ona göre nefsanî ruhun sinir sistemi vasıtasıyla vücuda yayıldığına kanıtı, sinirlerin zarar görmesiyle birlikte uzuvların işlevlerini yerine getirememesidir. Bk. Kustâ b. Lûkâ el-Yunânî, "Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 195-208.

<sup>61</sup> İlhan Kutluer, "Câlinûs", 7/33.

<sup>62</sup> Josef van Ess, "Niçin Kelâm", çev. Mehmet Bulgen, *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe, Kelâm*, haz. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 251.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1965), 11/311; Ess, "Niçin Kelâm", 251.

<sup>64</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/26.

Allâf (öl. 227/841) ise insanı, iki el ve iki ayak gibi görünen bedenden ibaret bir varlık olarak tarif ederken daha sonradan literatürde öne çıkacak olan nefsi de dışarda bırakır.<sup>65</sup> O “Allah, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratmıştır.”<sup>66</sup> âyetinden yola çıkarak bu sonuca varmıştır.<sup>67</sup> Ona göre ruh, gayri maddi ve bir cevher değildir. İnsan, duysal idrake konu ve zahiren algılanan varlıksa ruh ancak fiziksel yapımızın bir arazi olabilir. O, bu tanımıyla ruhçu yaklaşıma itiraz eder.<sup>68</sup> Allâf, ruhu maddi bir cevherin arazi şeklinde anlayarak arazi bir nitelik oluşuna dikkat çeker. Ruhun araz olarak tarif edilmesini, maddi bir nesne olarak anlayabileceğimiz gibi bedene sâri ya da vücutta bulunan bir parçanın üst görüngüsü (epifenomeni), işlevi ya da tezahürü şeklinde de anlamak mümkündür. Allâf’ın bu görüşünde onun genel felsefesine hâkim olan atomculuğun etkisi olduğu düşünülebilir.

Ebü’l-Hüseyn “İnsan, ruhla canlılık kazanan bedendir.” diyerek ruhu beden dışı müstakil bir varlık olarak görmez. Hişâm b. Amr ise insanı insan yapan özün kalpte bulunan atomlar olduğunu dile getirir.<sup>69</sup> Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) da “İnsan beşerdir.” mottosuyla yine onun fizikoşimik yönüne dikkat çeker. Bununla insanın üç boyutlu oluşu kastedilmektedir.<sup>70</sup> Ebû Bekir Esam (öl. 200/816) “İnsan görünen şeydir.” diyerek insan tasavvurundaki monist yaklaşımını ortaya koymuştur.<sup>71</sup> O, ruha görünen fiziksel bedenin dışında bir anlam yüklemeyi. Ruh ve nefis kavramlarını birbirinin yerine kullanan Esam “Nefs bizzat bu bedendir.” notunu düşer. Eş’arî’nin bildirdiğine göre bu görüş, Esam ile sınırlı değildir. Ebü’l-Fazl Ca’fer b. Harb (öl. 236/850) ise nefsi/ruhu cisimde bulunan bir araz şeklinde değerlendirerek bedenle olan zorunlu ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>72</sup> Ca’fer b. Harb, ruhun bir atom ya da araz olabileceğini belirtmiştir. Onun bu görüşü, bugün dillendirilen “ruh atomları” düşüncesini çağrıştırdığı gibi<sup>73</sup> ruhun enerji türlerinden biri olabileceğini de akla getirir.

Mu’tezilî ekolün ünlü isimlerinden kabul edilen Nazzâm (öl. 231/845) cevherci ruhçuluğu savunan bir isim olarak anılsa da bu hususta kaynaklarda verilen bilgilerin yeterince açık olmadığını belirtmek gerekir.<sup>74</sup> Haddizatında Nazzâm’ın da konu hakkındaki düşünceleri muğlak görünmektedir.<sup>75</sup> Örneğin Eş’arî, Nazzâm’ın ruhu sadece “cisim”, Şehristânî “cism-i latif”, Kâdî

<sup>65</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milal ve’l-ahvâi ve’n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/245.

<sup>66</sup> er-Rahmân 55/14.

<sup>67</sup> Zühdi Cârullah, *Mu’tezile*, (Amman: Müessesetü’l-Arabîyyeti’d-Dirâsiyye, 1410/1990), 125; Yunus Cengiz, “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüseyn ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/310; Arthur S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983), 89; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/311.

<sup>70</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25-26.

<sup>71</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/25-26.

<sup>72</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/29-30.

<sup>73</sup> Tritton, *İslâm Kelâmı*, 122.

<sup>74</sup> Bu konudaki en detaylı bilgiye Bağdâdî’de rastlanır. Bağdâdî’nin aktardıklarından Nazzâm’ın radikal bir spiritüalist olduğu sonucu çıkarken kendisinin de bir o kadar gayri maddi ruh anlayışına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 119-135.

<sup>75</sup> “Her ne kadar bazı araştırmalarda ruhun bedenden ayrı ve manevî bir varlık olduğu tezini Müslümanlar arasında ilk defa Nazzâm’ın ileri sürdüğü iddia edilmişse de bu doğru değildir. Ruhun varlığından söz eden ilk âlim Hasan-ı

Abdülcebbar (öl. 415/1024) ise “zıddı ve çeşidi olmayan cevher-i vâhid” şeklinde tarif ettiğini aktarır.<sup>76</sup> Latif ve nurani de olsa ruhun bir cisim olarak tanımlanması onun fiziksel bir yanı olduğu düşüncesini akla getirir.<sup>77</sup> O, ruhu cisim ve bedene içkin kabul ederek bedene canlılık veren ve beynin faaliyetlerden ibaret gören anlayışın belki de arkaik düşüncesini dillendirmiştir. Aynı zamanda ruhun eklemelere sirayet ederek uzuvlara canlılık kazandırdığı düşüncesini benimsemiştir.<sup>78</sup> Bugünkü fizyolojide de beyin, sinir ağları yoluyla vücuda yayılmış ve algılar, organlar ve deri üzerinden dimağda birleşerek idrakin oluşmasını sağlamaktadır. O “gül suyunun güle, susam yağının susama, süt yağının da süte” nüfuz ettiği gibi ruhun bedene içkin ve etkin olduğunu kaydeder.<sup>79</sup> Bu durum sadece insana has bir hâl de değildir. Her organizmaya canlılık veren tek bir maddeden (cinsün vâhidun) söz edilmektedir.<sup>80</sup>

Ruhun cisim olduğunu belirten Cübbâî, onu natüralist bir çerçeveye dahil ederek “Ruh, halis kandır.” der. Bunun nedeni, kanın hayatîyetin önemli bir unsuru oluşunun tespitidir. Maddi ruh görüşünü benimseyen bazı Mu'tezilî kelâmcılar, insan için “binyetü'l-mahsusâ” (duyumsanan yapı, görünen bünye)<sup>81</sup> tabirini kullanarak onun fenomenal yanına vurgu yapmışlardır.

İbn Ravendî (öl. 301/913-14) benliğin (insanı meydana getiren özün) hakikatinde tek bir şey ve yerinin kalp olduğunu kabul eder. Canlılık ve idrak menşei olarak düşündüğümüz ruhun beden dışında bir varlığı yoktur. Bazı tabipler ise onun kalbin sol yanında bulunan latif bir ruh olduğunu savunmuşlardır. Râzî'nin aktardığını göre benliği, kanla ilişkilendirenler olduğu gibi beyinde mukim bir ruh olduğunu kaydedenler de olmuştur. İnsan benliğine maddi açıklama getirenler, onu mizaçla özdeşleştirdiği gibi dört karışımın dengeli bir uyumu olduğunu savunanlar da olmuştur.<sup>82</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre bedenden bağımsız olarak ruhun insana canlılık kazandırması mümkün değildir çünkü canlılık dediğimiz şeyin vuku bulması için bir mahale ihtiyaç vardır ki bu bedendir. Beden olmaksızın ruhun tek başına dirimsellik özelliği kazanması mümkün değilken insanın neliği meselesinde ruha böyle kritik bir rol verilmesine Kâdî, itiraz eder. O, ruhun ancak bedenle birlikte varlık bulabileceğine ve bedenden ayrı bir ruhun varlığını kabul etmenin yanlışlığına işaret ederek katı düalist anlayışı onaylamaz. Haddizatında Nazzâm'da olduğu gibi vücuda sâri bir ruh anlayışı, organların uyumunu bozacağı için makul değildir. Zira idraki sağlayan ruh ise algı

Basrî daha sonra Ebû Hanîfe, Mu'tezile'den ise Bîşr b. el-Mu'temir ve Muammer b. Abbad es-Sülemi'dir.” Bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 196-197.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Maqâlât*, 2/28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1390/1975), 1/55; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/310.

<sup>77</sup> Nazzâm'ın yarı maddecî bir ruh anlayışına sahip olduğunu savunan bir görüş için bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 203.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 310-311; Ess, “Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-2”, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Ocak-Haziran-2009), 169-179. Ess'e göre Mu'tezilî düşüncede Allâf ve Nazzâm'ın yeri ayrıdır çünkü bu ikisi Grek eserlerinin çok azı Arapça'ya tercüme edilmişken bu düşünceleri dillendiriyorlardı. Dolayısıyla özgünlükleri, diğer Mu'tezilî düşünürlerle nazaran daha fazladır.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/55.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 124-125.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/311.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/311; Râzî, *Muhassal*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyyeti, ts), 223-224.

mekanizmasının organa bağlı olarak aksamaması gerekmektedir.<sup>83</sup> O, her ne kadar ruh yerine beden, fiillerin gerçekleşmesinde etkin olduğunu kabul etse de asıl failin uzuvlardan başka bir şey olduğunun farkındadır. Onun insan tarifinde diri (hayy) ve kudret sahibi olmak, kritik önemi haizdir. Bunun için seçtiği kavram “el-hayyü'l-kadir” ile anlatmak istediği algılayıp idrak eden, irade ve kudret sayesinde eyleyen bir varlık olarak insanı diğer canlılardan ayrı bir konuma yerleştirmektedir.<sup>84</sup>

## 2.2. Ehl-i Sünnet Kelâmında Ruh

İlk dönem Ehl-i Sünnet kelâmının önde gelen mütefekkirlerinden İmam Mâtürîdî, insanı görünen ve idrak sahibi bir varlık olarak tanımlar. O, bu tanımları yaparken insanın görünen varlık dışında bir şey olarak tarif edilmesine itiraz eder.<sup>85</sup> Aynı şekilde gayri maddi ve ölümsüz ruh inancının dayanağı sayılan en önemli âyetlerden biri olan Hicr suresi 29. âyetin tefsirinde ruhu, yaratılmışlar kategorisinde değerlendirir. Burada kullandığı “halk” kelimesi, var olanlardan yeni bir şey yaratmak anlamında olup Kur’an âyetlerinin genelinde maddi dünyanın yaratılmasıyla ilgili kullanılmaktadır. Bu yorum, mütefekkirimizin ruhu immateryal bir manada anlamadığını göstermektedir.<sup>86</sup> O, ruhun mahiyetinden ziyade işlevi ve bedenle nasıl ilişki kurduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ruhun Allah’a nispet edilmesinin anlamı ise verilen değeri ve ruhla beraber insanda meydana gelen zihinsel işlevselliğin önemini göstermektedir. İnsana üflenen ilahî ruh; onu diğer canlılardan ayıran niteliklerin temelini teşkil eden ve bedende dolaşıma giren bir özellik taşımaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî, insanı anlatırken beden, ruh ve nefis şeklinde üç kavrama başvurur. Nefsin görevi idraki sağlamaktır. Fakat diğer pek çok düşünürden farklı olarak o, nefis ile ruhu müteradif olarak kullanmamaya olabildiğince özen gösterir. Ruh hayatîyetin kaynağı sayılırken bilinçliliği ve iradiliği temin eden nefstir. Bu vecihle nörobilimdeki zihin ya da bilincin karşılığı Mâtürîdî (öl. 333/944) terminolojide nefis-i derrake’ye karşılık gelmektedir. Canlılık ruha bağlanırken idrak/bilinç, nefis-i derrake’yle ilişkilendirilmektedir.<sup>87</sup>

Mâtürîdî, Zümer suresi 42. âyeti<sup>88</sup> tevil ederken uyku anında nefsin bedeni terk ettiği için bilinç hâlinin ortadan kalktığını savunur. Oysa bugün biliyoruz ki idrakin karşılığı olarak kullandığımız bilinç hâli, uyku durumunda da çeşitli oranlarda devam etmektedir. Uykudayken yaşamsal faaliyetler devam ettiği için ruhun “canlılığın devamını sağlayan bir nitelik” şeklinde isimlendirilmesi mümkündür fakat bilinç radarı, bırakalım uykuyu narkoz altında bile tümüyle kapanmamaktadır. Şu hâlde uykudayken nefsin bedeni terk ettiği düşüncesi çağdaş bilimin verileriyle örtüşmemektedir. Burada bahsedilen nefsin idraki ancak dış dünyayla duyuşal yolla kurulan ilişki sonucunda oluşan bilinç hâli olabilir. Ancak kişinin iç dünyasındaki idrak/bilinç durumu devam etmektedir. Bazı nörobilimciler bilinci, duyumsama ile algısal deneyimin temelini oluşturan ve bedensel işlevleri yürüten “birincil bilinç” (primary consciousness) ve dil ile öz

<sup>83</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/311-312.

<sup>84</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/314.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Tevilâtü ehli’s-sünne*, 9/607.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 6/436-437.

<sup>87</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8/687-688; Demir, “Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefis ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 228-254.

<sup>88</sup> “Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar diğerini ise belirli bir süreye kadar salar...”



bilinci içeren “üst düzey bilinç” (higher-order consciousness) şeklinde ikiye ayırır.<sup>89</sup> Bu ayrıma bakarak âyette işaret edilen nefsin, üst düzey bilinç olması muhtemeldir.

Eş’arî, *Makâlât*’ta insanın neliği hususundaki görüşleri aktarmış ve meselenin fikirlerin ayrıştığı problematik alanlardan birine karşılık geldiğinin altını çizmiştir. Birbirine tezat, monist, düalist, ruhçu, materyalist, indirgemeci, parçacı ve kapsayıcı olarak tasnif edilebilecek pek çok teze ilk dönem eserlerinde rastlamak mümkündür.<sup>90</sup>

Sünnî düşüncede ruhu somut bir cevherin arazi şeklinde tarif edenlerin başında Eş’arî ve Bâkîllânî gelmektedir. Her arazi gibi ruh arazıları da her an yaratma ve yok olmaya uğramaktadır ki bu süreç aralıksız bir şekilde biteviye devam eder.<sup>91</sup> İmam Eş’arî, ruhu latîf bir cisim olarak tarif ederek bedende ve uzuvların boşluklarında dolaştığını aktarır.<sup>92</sup> Mütefekkir bu hususta “can boğaza gelip dayandığında...” mealindeki âyeti<sup>93</sup> delil getirir. Zira burada fiziksel bir hareketten (yer değiştirmeden) bahsedilmektedir.<sup>94</sup> Eş’arî’nin bedeni ruhun mekânı olarak tarif etmesi, gayri maddi ruh anlayışına katılmadığını göstermektedir. İmam Eş’arî, canlılığın illiyetinin ruh değil; hayattan mütevellit olduğunu ve biyolojik canlılık meydana geldikten sonra vücudun ruhun mekânı olabileceğini kaydeder.<sup>95</sup> Eş’arî’nin bu keskin fikirlerinin oluşmasında kimi Mu’tezilî düşünürlerin savunduğu ezeli ve fizik ötesi ruh anlayışının etkili olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira Eş’arîlik pek çok hususta olduğu gibi insan tasavvurunda da çağına göre marjinal kalan bu Mu’tezilî antropolojiyi görmezden gelmemiştir. Bu bağlamda mütekaddimîn dönemi Eş’arî düşüncesinin fizikalist bir eksende teşekkül ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Zahirî düşünceyi sistematik bir mezhep hâline getiren İbn Hazm (öl. 456/1064) da çeşitli ayetlerden deliller getirerek insanın maddi yanına dikkat çeker. İnsanın yaratılış evrelerinin geçtiği bu ayetlerde ruha değil, cesede vurgu yapıldığını hatırlatır. Bununla birlikte insanın nefsanî özelliklerini belirtmeden geçmez. Nefs olmadan beden, beden olmaksızın da nefis olmaz. Bu ikisinin varlıkları ancak bir arada mümkündür. Fakat bunlar da onu monist telakkiden vazgeçirmez. Ona göre ister bir cevherin arazi isterse latif bir cisim olsun, bu tanımlarda ruh fiziksel dünyanın dışında bir varlık değildir.<sup>96</sup>

Ezeli ruh anlayışına kökten karşı olan kelâmcıların ekseriyeti, Allah Teâlâ dışında gayr-i cismanî varlıkların bulunduğu görüşünü kabul etmenin yol açacağı teolojik sorunların farkındadır.<sup>97</sup>

<sup>89</sup> Gerald Edelman, “Consciousness: The Remembered Present”, *Annals New York Academy of Science* 929/1 (2001), 111-122.

<sup>90</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 25-28; Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 72-80.

<sup>91</sup> Ebû Muhammed ibn Hazm, *el-Fasl*, 5/202; İrfan Abdülhamid, “İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi”, çev. M. Saim Yeprem, *Nesil Dergisi* 19/8 (1978), 26-32; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 88.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 257.

<sup>93</sup> Vâkıa 56/83.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 257.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 257.

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/245.

<sup>97</sup> Ayman Shihadeh, “Al-Ghazâlî and Kalâm: The Conundrum of His Body-Soul Dualism”, *İslâm and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî*, ed. Frank Griffel (Leiden ve Boston: Brill Publishment, 2016), 2/133-134.

Bundan sebep ruhu, maddi âlemin bir parçası olarak tanımlamayı hem tercih etmiş hem de temel paradigmaları gereği buna mecbur kalmışlardır.

Eldeki veriler dahilinde ilk dönem gerek Mu'tezilî gerekse Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun insan tanımlarında düalist bir yaklaşımdan ziyade monist ve fizikalist bir anlayışı benimsediklerini söyleyebiliriz. Müteahhîrûn döneminin en önemli düşünürlerinden olan Fahreddin er-Razi bu durumu şöyle ifade eder: “Kelâmcıların çoğunluğu, insanı maddi bir cisimden ibaret yahut bütünüyle maddi unsurların bir arazi şeklinde düşünmektedirler.”<sup>98</sup> Biz burada kullanılan araz kelimesi yerine nörobilimde kullanılan epifenomen tabirinin de kullanılacağı düşünmekteyiz. Epifenomenalizm, çağdaş zihin felsefesinde güçlü savunucuları ve argümanları bulunan bir yaklaşımdır.<sup>99</sup>

### 3. Nörobilimin Ruh, Zihin ve Bilinç Kavramlarına Bakışı

Kuşkusuz “İnsan nedir, nasıl bir varlıktır?” denildiğinde öncelikle akla onun bedensel yanı gelir. Çünkü insan olabilmek için evvela bir bedene ihtiyacımız vardır. İnsanlar birbirlerini bedenler aracılığıyla bilir ve tanırlar. Dolayısıyla “İnsan nedir?” sorusuna verilecek ilk cevap onun fizyolojik bir varlık olduğudur. İnsanın öncelikle fizik terimleriyle tanımlanmasının nedeni; sağduyunun yanı sıra fiziğin, kimya ve biyolojiye göre temel bir bilim olmasıdır. İnsan bu yönüyle diğer canlılarla müşterektir. Fizik, biyoloji ve kimyadan yasa koyan bilim olması özelliğiyle ayrılır. Vücuttaki elementler, iyon hâlinde ya da daha kompleks bileşikler hâlinde bulunabilmektedir. İnsan organizmasını oluşturan elementler yoğunluk sırasına göre %65 oksijen (O<sub>2</sub>), %18 karbon (C), %10 hidrojen (H), %3 nitrojen (N), %1,4 kalsiyum (Ca) başta olmak üzere sodyum (Na), klor (Cl), fosfor (P), magnezyum (Mg), silisyum (Si), potasyum (K), demir (Fe), azot (N), kükürt (S), iyot (I) ve mangan (Mn)'dir.<sup>100</sup> Bunlar vücudumuzdaki hücreler başta olmak üzere (yaklaşık 37 trilyon) hücre dışında da mevcuttur. Moleküller ve onları meydana getiren atomlar, bedenin daha küçük yapı taşlarıdır. Fakat bunun yanı sıra insan kendisinin sadece bedenden müteşekkil bir varlık olmadığını bilir. İnsan fizik, kimya ve biyoloji gibi bilim dalları marifetiyle incelenen yanının dışında ve ötesinde bir idrake sahiptir. Özgür irade, bilinç, nefis, benlik, zihin ya da ruh kelimeleriyle ifade edilen bu metafizik yön, tarih boyunca bir varlık yokluk tartışmasından çok mahiyet/nelik soruşturmasına konu olmuştur. Günümüz bilim camiasında ise bu tartışmalarla ilgili iki ana yaklaşım öne çıkmaktadır: Birincisi, insanın sadece fiziksel bir varlık olduğu ve onun zihinsel ya da ruhsal özelliklerinin bir yanılsmadan ibaret olduğu tezidir. İdeolojik değerlendirmeler bir yana bırakılırsa özünde bu iddianın gerisinde, insan bilincinin açıklanmasındaki zorluk ve ruhsallığın deneysel olarak açıklanamaması yatmaktadır. İkincisi ise ruhu zihne, zihni de bilinç terimine indirgeyip onu da beynin fizikselliği ve fonksiyonelliği üzerinden açıklama yöntemidir. Bu makaleyi, ılımlı materyalizm olarak bilinen bu ikinci görüş ilgilendirmektedir.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/331; Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 69-70; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.

<sup>99</sup> Bk. Karl R. Popper, “Some Remarks on Panpsychism and Epiphenomenalism”, *Dialectica* 31/1-2 (1977), 177-186; Alvin Plantinga, “Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004).

<sup>100</sup> Hanım Halilova, “Elementlerin İnsan Sağlığına Etkisi”, *Ziraat Mühendisliği* 351 (2008), 44-49.

### 3.1. Ruh, Zihin ve Bilinci Fiziğe İndirgeyen Görüş

19. yüzyıla gelinceye kadar Batı düşüncesi üzerindeki gücünü sürdüren düalist nazariye ve Rene Descartes'in ortaya attığı hayvani ruh teorisi, sinir sisteminin işleyişine ve fiziksel yapısına dair malumatın artmasıyla gözden düşmeye başlamıştır. Düşüncenin ölçülmesiyle "Ölçülebilen her şey fizikselidir." ilkesi, zihinsel süreçlere de teşmil edilmiştir. Devamında düşünmenin tinsel bir eylem olmadığı, bütünüyle beyin biyokimyasının ürünü olduğu hipotezi geliştirilmiştir. Herman von Helmholtz gibi fizyologların zihin-madde ilişkisi hakkında sorduğu çarpıcı sorular, zihni beyne bağlayan fikrin güçlenmesini sağlamıştır: "Zihin maddesel değilse, zihinsel olaylar niye zaman almaktadır? Ve zihin maddeyle bağlantılı değilse, niye sinir lifinin uzunluğuna göre değişmektedir?"<sup>101</sup>

Bilim tarihi, çok da uzun sürmeyen bir evrede ruhun/zihnin fenomenal dünyadan kovulmasına ve bilinç adıyla materyalize edilmesine tanıklık etmiştir. Bu durum mekanik dünya görüşünün ve matematik evren tasavvurunun doğal bir süreci olarak yaşanmıştır. "Sevinçlerimiz, üzüntülerimiz ve ihtiraslarımız gibi zihinsel durumlarımızın çok sayıda sinir hücresi ve bunlarla ilişkili moleküllerin davranışından başka bir şey olmadığı" hipotezi, insanın bedenden bağımsız bir ruhu olduğu fikrini gereksiz düşünceye dönüştürmüştür.<sup>102</sup> Bu yeni bilim modelinde insan, maddeye sıkı sıkıya bağlı ve herhangi bir "dış" boyutu bulunmayan canlı olarak tarif edilir olmuştur.

Beyinden bağımsız ve töz düalizmini destekleyecek gayri maddi bir ruh inancına karşı natüralistlerin öne sürdüğü en önemli argüman; dinî inançlar, ahlak, duygu durumları, estetik tercihler, akıl yürütme, bilinç, kişilik de dahil olmak üzere geçmişte ruha atfettiğimiz tüm zihinsel özelliklerimizin beyin durumlarımızdan bağımsız olmadığıdır. Beyinde meydana gelen tahribatlar, nöropsikolojik veya nörofarmakolojik müdahaleler, nöroleptik ve diğer psikiyatrik ilaçlar gibi beyin fizyolojisi ve kimyasında meydana gelen küçük değişimler, büyük davranış ve kişilik değişikliklerine yol açabilmektedir. Beyin hasarlarıyla ilgili özellikle frontotemporal bölgeye dikkat çekilmektedir zira burası iradenin, bilinçli tercihlerin ve kişilik özelliklerinin merkezi niteliğindedir. Şayet kişilik özellikleri ya da benlik dediğimiz yanımız bütünüyle gayri maddi ruhta mündemîç ise fiziksel et beyinde yaşanan değişimden etkilenilmemesi gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>103</sup> Bu durum materyalist sinir bilimcilerin haklı bir itirazına neden olmuştur.

Ruh hakkındaki natüralist tezin argümanlarından bir diğeri de evrim teorisinden elde edilmektedir. İnsanlar şempanzelerle ortak atadan gelmekte ve evrimsel geçmişin izleri tek

<sup>101</sup> John Burdon-Sanderson, "Emil du Bois-Reymond", *Nature* 55/1419 (1897), 230-231; James McKeen Cattell, "The Psychological Laboratory at Leipsic", *Mind* 13/49 (1888), 37-51; Cattell, "The Time Taken up by Cerebral Operations", *Mind* 11/44 (October, 1886), 524-538; Raymond E. Fancher, *Ruhbilimin Öncüleri*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 75-100; Sultan Tarlacı, *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine* (İstanbul: y.y., 2010), 87; David Eagleman, *İncognito-Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınları, 2017), 16; Jean-Pierre Changeux, "Cajal on Neurons, Molecules, and Consciousness", *Annals of the New York Academy of Sciences* 929 (2001), 147-151; Moheb Costandi, *Nöroplastisite*, çev. Şiirsel Taş (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017), 20-26; Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 30-45.

<sup>102</sup> Francis Crick, *Şaşırta Varsayım*, çev. Sabit Say (Ankara: Tübitak Yayınları, 1997), 3; Paul M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul* (Cambridge: MIT Press, 1996), 308.

<sup>103</sup> Literatürde popüler olan Phineas Gage vakası, önemli argümanlardan biridir. Bk. Hanna Damasio, "Phineas Gage: The Brain and the Behavior", *Revue Neurologique* 174/10 (2018), 738-739; Damasio vd., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient" *Science* 264/5162 (1994), 1102-1105.

hücreli organizmaya kadar sürülebilmektedir. Evrimsel biyolojiye göre insanın bilişsel yeteneklerinin biyolojik alt yapısını oluşturan serebral korteks, süreç içerisinde en geç evrimleşen beyin bölgesidir. Serebral korteks özgür irade, akıl yürütme ve epizodik bellek gibi ileri seviye beyin işlemlerinin yürütüldüğü beyin bölgesidir. Beynin, serebral korteks ve limbik sistem gibi farklı bölgeleri benlik bilincinin oluşmasında önemli rol oynar.<sup>104</sup> Limbik sistem genetik transfer ile şekillenirken neokorteks (serebral) pek çok epigenetik koşula bağlı olarak biçimlenebilmektedir. Şuurlu davranışlara yön veren serebral korteks, başka hiçbir canlıda insandaki nitelik ve kompleks formuyla mevcut değildir.<sup>105</sup>

Sinir bilim temelli geliştirilen zihin-beyin hipotezlerine göre beyin ne kadar karmaşık olursa olsun belirli zihinsel becerilerle ilgili özelleşmiş beyin devreleri, bölgeleri ve sistemleri vardır. Zihinsellik, farklı fakat bağlantılı beyin devrelerinin kompleks ilişkilerinden meydana gelmektedir. Görme merkezinden ziyade görsel algı sisteminden, dil merkezinden ziyade beynin dilsel sistemlerinden bahsetmek daha doğrudur. Bu sistemlerin ahenkli faaliyetlerinden bilinç ve zihinsel durumlar oluşmaktadır.<sup>106</sup>

Beynin yapısı ve işlevi, bilinci nedensel bir şekilde üretir. Bilinç, beyindeki alt düzey nöronal süreçlerden kaynaklanır ve bizzat beynin bir özelliğidir. Bu yönüyle o, beynin “beliren niteliği” olarak düşünülebilir. Fakat bu kozal ilişki bilinci beynin herhangi bir ögesine indirgemeye izin vermez. Sıvılık sudan, katılık masadan nasıl ayrı düşünülemezse bilinç de aynı şekilde beyinle birlikte varlık kazanacak bir niteliktir.

Bu paradigmada ruh “kendimizi mutlak addetme arzumuzun fosil kalıntısı”dır.<sup>107</sup> Tanrısal bir cevher olmadığı gibi metafizik herhangi bir veçhesi de yoktur. “İnsanın, hayalî bir kukla oyuncusu gibi maddi bedenine içine yerleşip onu kontrol eden, tinsel, ölümsüz, tanrısal parçalar barındırdığı” inancı yersizdir.<sup>108</sup> Fizik kanunlarına meydan okuyan tinsel ruh fikri, doğa bilimlerindeki ilerlemeler sayesinde artık inanırlılığını yitirmiştir. Sahanın bilinen isimlerinden ünlü İngiliz filozofu Gilbert Ryle, ruhu “beyindeki hayalet”<sup>109</sup> şeklinde niteleyerek insanın ikici tanımına itiraz etmiş ve halefleri bu fikri desteklemiştir.

“Beynin ruhsal bir tarafı/parçası veya spiritüel bir niteliği var mı?” sorusuna verilen ampirik cevap; “Eğer kendimizin ruhsal bir kısmı varsa o bütün beyin ve bedendir çünkü manevi uygulamalara ve deneyimlere dahil olan çok bütünleşmiş ve karmaşık süreçler vardır.”<sup>110</sup> şeklindedir. Modern bilim artık ruh kavramının demode olduğunu, bunun yerine bilinç teriminin kullanılması gerektiğini dayatmaktadır.<sup>111</sup> Zira geçmişte ruha atfedilen özelliklerimizin tümünün

<sup>104</sup> Julian Baggini, *The Ego Trick* (Lonrda: Granta Publications, 2012), 30.

<sup>105</sup> Christopher Potter, *İnsanın Oluşumu*, çev. Çağlar Adnan Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 132-136.

<sup>106</sup> Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, 28.

<sup>107</sup> Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1992), 381; Dennett, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 105.

<sup>108</sup> Dennett, *Özgürlüğün Everimi*, 17.

<sup>109</sup> Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 81; Eric R. Kandel, *Belleğin Peşinde-Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 485.

<sup>110</sup> Andrew B. Newberg, “The Neurotheology Link-An Intersection Between Spirituality and Health”, *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 (2015), 13-17.

<sup>111</sup> Binet, *Zihin ve Beyin*, 83.

beyne bağlı olarak ve beynin varlığı sayesinde gerçekleştiği anlaşılmıştır. Gelineen noktada ruhu organizmaya implante edilmiş bedenden ayrı bir varlık şeklinde tasavvur etmek, bilim dışı sayılmaktadır.<sup>112</sup> Temel çıkış noktalarında bariz farklılıklar bulunmakla birlikte nörobilimin bu itirazı ile mütekaddimûn kelamcılarının görüşleri örtüşmektedir.

“Ruhun mekânı beyin midir?” sorusuna yanıt aramak için pozitron kamerası yardımıyla çeşitli insan deneklerinin beyinleri görüntülenmiş sonuçta neokorteksin prefrontal bölgesinin ruh ya da ruhsal yeteneklerle ilişkisine yönelik çeşitli teoriler öne sürülmüştür. Bu yaklaşımda prefrontal korteksin bilişsel ve iradi yetenekler de dahil, insan kişiliğinin temel parçacıklarının biyolojik temelini teşkil etmesi ve insan ansefalının (kafatası içerisindeki organların) en geç evrimleşmiş bölümü olması etkilidir.<sup>113</sup>

Mahiyeti ve olgusal gerçekliği hakkındaki tartışmalar bir yana bilincin merkezinin beyin olduğu hakkındaki savlar, ayrıık beyin araştırmalarından sonra daha da artmıştır. Ayrıık beyin deneyleri, beynin iki hemisferinin farklı zihinsel işlevleri temerküz ettiğini, korpus kollazum kesildiğinde yarıkürelerin fiziksel olarak birbirinden bağımsızlaştığını ve benlik bütünlüğünün bozulduğunu sonuçta iki kontrol ve bilinç merkezi ortaya çıktığını tezlemektedir. Gelineen noktada elde edilen bulgular, hipotez olma çabasından ileriye gidemese de benlik, ruh ya da bilinçlilik hakkındaki ortodoks kabulleri sarsmaktadır.<sup>114</sup> Bilinç merkezi, benlik ve bunların klasik adı olan ruh, deneysel bir bütünlük taşıyorsa bu tezi çürütmek için apriori iddialardan ziyade karşı deneysel verilere ihtiyaç vardır. Aksi hâlde adına ister ruh ister benlik diyelim, insanın manevi bir boyutu bulunduğu savı gerileyecektir.

İlimli materyalist anlayış, zihni beyne eşitlememekle birlikte zihinselliğin ve insan benliğinin oluşumunda beyni merkeze almaktadır. Bu yaklaşımda zihin ve bilinç, beyne bağlı olarak varlık kazanan bir nitelik, işlev ya da çıktı olarak değerlendirilmektedir. Beyinden bağımsız bir zihnin varlığını reddedip zihnin beyin faaliyetlerinin bir çıktısı olduğunu ileri süren epifenomenalizm ile bilinci ve zihni, beynin işlevselliğinden ibaret sayan işlevselcilik, ılımlı materyalizmin öne sürdüğü nazariyelerden en bilinenleridir. Ruh, canlılığın kaynağı ve bedene sâri bir araz olarak kabul eden mütekellimlerin yaklaşımlarıyla bir epifenomen ya da hayatiyeti ve iradiliği temin eden bir fonksiyon şeklinde tarif eden nörobilimcilerin fikirleri birbirine yakınlık arz etmektedir.

Sinir bilimin baş döndürücü bulguları üzerine kendini yenileyen düalizmin yeni versiyonlarından biri de zuhurculuktur. Zuhurculuk (belirimci düalizm) Kartezyenizmin aksine beyinden zihne bir dikey münasebetten söz eder. Kartezyenizmde ana unsur ruh iken belirimcilikte beyindir.

<sup>112</sup> Barış Korkmaz, “Nörobilim ve Psikanaliz”, *Cogito* 75 (2013), 126-184.

<sup>113</sup> Pierre Changeux-Poul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 147.

<sup>114</sup> Roger Sperry, “Consciousness, Personal Identity and the Divided Brain”, *Neuropsychologia* 22/6 (1984), 661-673; Michael S. Gazzaniga-Joseph E. Ledoux, *The Integrated Mind* (New York: Springer Science Business Media, 1981), 3; Churchland, *Nörofelsefe*, 202-203; John C. Eccles, “The Self and Its Brain”, *The Self and Its Brain-An Argument for Interactionism*, ed. Karl Popper-John C. Eccles (New York: Springer, 1977), 322-325; Eccles, A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex”. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 240/1299 (1990), 433-451; William Hasker, “Persons and the Unity of Consciousness”, *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons-George Bealer (New York: Oxford University Press, 2010), 175-190; Tim Bayne, *The Unity of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 210.

Zuhurculuğun kurucusu Hasker, bu durumu mıknatıs manyetik alan ilişkisini vererek anlatır. Buradaki önemli farklardan biri, Kartezyenizmde ruh bütünüyle fizik âlemin dışında bir ontolojiye sahipken belirimcilikte beynin işlevlerinden doğan bilinç ya da zihin, beyne bağlı ve bu dünyaya aittir. Fakat zuhurcu anlayışta zihin beyne bağlı olsa da beyinden ayrı bir varlıktır ve aralarındaki nedensel ilişki karşılıklıdır. Tüm zihinsel eylemler, beynin fiziko-kimyasal etkinliğinden ibaret değildir. Zuhur eden zihin teorisinde teolojik olarak en önemli problem, zihin beyin arasındaki bu bağlılığın hayati olmasıdır. Öyle ki beyin ölümüyle birlikte ruh da son bulmaktadır.<sup>115</sup> Fakat bu teori, ayrık beyin vakalarında bilincin/ruhun maddiliğine delil olarak ileri sürülen benlik bölünmesi gibi olguları açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Sadece düalistler değil, bazı fizikalistler de insanın fiziksel olmayan tözsel bazı durumlara sahip olduğu, zihnin ya da ruhsal özelliklerin beynin beliren fiziksel özellikleri olduğunu dile getirmektedirler.<sup>116</sup> Zira katı indirgemeciliğin öznel deneyim (nitelce) gibi karşı karşıya kaldığı ve aşamadığı sorunlar bulunmaktadır.

## Sonuç

İnsan “ben” dediğinde sadece vücudunu ya da beynini kastetmediğinin farkındadır. “Ben” dediğimiz olgu, duyuşsal algularımıza konu olan bedenden daha fazlasına tekabül etmektedir. Düşünce tarihinin kadim problemlerinden biri olan “İnsan nedir?” sorusuna Müslüman düşünürler, kendi epistemoloji ve referansları muvacehesinde yanıtlar üretmişlerdir. İnsan “sadece görünen bedendir” yahut “beden alet, asıl olan ruhtur” dikotomisinden “hem ruh hem de bedendir” vasatıyla çıkılmaya çalışılmıştır.

İnsanın neliği soruşturmasında öne çıkan soruların başında “Ruh nedir?” gelmektedir. Beden kolayca deneysel bilime konu olup incelenebilirken ruh ya da bilinci incelemek aynı oranda zordur. Ruhun fiziksel (maddenin ya da enerjinin bir türü olarak) bir yapısı var mıdır yoksa doğal dünyanın dışında bir varlık mıdır? Şayet adına ruh dediğimiz öz ya da özellikler, beynin yaptığı bir şey yahut beyinle ilgili/ilintili/ilişik bir durumsa bu bilginin bütünüyle âdemoğlunun erişimine açılmama ihtimali de olasıdır. Aynı şekilde ruh yahut bilinç, fenomenal dünyada izlerine rastlanmakla birlikte gayb âlemine ait bir varlık, özellik ya da hâl ise (kelâmdaki ifadesiyle nurani, ilahî, semavi ya da latif bir cisim) agnostisizmden başka seçenek kalmamaktadır. Şu hâlde onun uzamsal varlığından söz etmek güçleşecek, deneysel ya da duyuşsal olarak “bilmek” de mümkün olmayacaktır. Bu düşünceyi hem teknik ve teknolojik imkânlarımız ne kadar gelişirse gelişsin beyni tamamen kavrayamayacağımızı fark ettiğimiz için (metodolojik ve epistemolojik kayıtlar) hem de teolojik bir nedenle ileri sürmek mümkündür. Teolojik neden; ruhun “Rabb’in emr”inden oluşu ve hakkında bize az bilgi verildiğinin vurgulanmasıyla ilgilidir. Geleneksel anlatıda ruh, modern telakkide bilinç denilen mezkûr öz/özellik, herhangi bir şekilde Tanrısal bir özelliğe sahipse onun bilimsel yöntemlerle açıklanmasının mümkün olmayabileceğini varsaymamız gerekir. Zira ruhsal gerçeğin moleküler hareket tarafından ölümcül bir şekilde belirlendiği hiçbir

<sup>115</sup> Bk. William Hasker, *The Emergent Self* (New York: Cornell University Press), 1999; William Hasker, “Persons and the Unity of Consciousness”, *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons - George Bealer (New York: Oxford University Press, 2010), 175-190; Aykut Alper Yılmaz, “Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk”, *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 324-337.

<sup>116</sup> Churchland, *Nörofelsefe*, 386.

surette kanıtlanamayabilir. Meselenin bu boyutu düşünüldüğünde, agnostik tutumun değeri katlanmaktadır. Konuyla ilgili bu agnostik yaklaşımı savunanlara, klasik düşüncede de çağdaş düşüncede de rastlamak mümkündür. Bu benzerlik, araştırmamızın tespit ettiği birinci husustur.

Öte yandan duyuşsal olarak idrak edilemeyen latif ruh ile insanda canlılığın oluşmasını sağlayan biyolojik ruh birbirinden farklı olabilir. Bu izahın beraberinde başka sorunsallara yol açması kaçınılmaz ise de problemin karmaşıklığı, farklı hipotezleri zorlamaktadır. Beyin ölümü gerçekleştiğinde bilince ya da ruha atfettiğimiz özellikler/hâller ortadan kalkarken bedene atfettiğimiz nitelikler (beyne bağlı yaşamsal faaliyetler) devam etmektedir. Bu da biyolojik canlılıkla zihinsel/ruşsal canlılığın farklılığını göstermektedir. Bu durumda iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır: Birincisi; natüralizmin iddia ettiği gibi geleneksel söylemde karşılığını bulan ve düalizmin temelini oluşturan gayri maddi bir ruh yoktur zira ruha atfettiğimiz tüm nitelikler beynin işleyişinden veya epifenomeninden ibarettir. İkinci olarak ise düalizm bütünüyle haklıdır zira ruhun bedenle irtibatını sağlayan bir aygıt ya da ara yüz olarak beyin, işlevini yitirdiği için etkileşim sona ermektedir.

Gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn dönemi ulemasının ruh hakkındaki görüşlerine baktığımızda kaotik bir entelektüel ortam karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel sebebi; hakkında konuşulan konunun soyut, anlaşılması zor, epistemolojik güçlüklerle dolu ve mahsusattan çok makulata konu bir husus olmasıdır. Öte yandan problem elle tutulur ve aklın kolay kavrayacağı bir mesele olmadığı için ortaya atılan görüşler ulemanın yaşadığı çağın hâkim epistemolojisi, felsefesi ve genel bilgi birikimiyle sınırlıdır. Üzerinde fikir yürütülen mesele -âyetle ifade edildiği gibi- "hakkında az bir bilgi" bulunan bir mevzudur. Dönemin bilimsel mükteşebati, tartışma hakkında daha ikna edici teoriler geliştirmeye yeterli değildir. Âyetlerden yola çıkarak yapılan yorumlar; sağduyuya, mukayyet rasyonaliteye dayansa da nihayetinde "recmen bi'l-gayb" mesabesinden ileri gitmemektedir.

Klasik kelâmî düşüncede ruhun ezeli olmaması, ezelde yaratılıp ruhlar âleminde dünyaya gönderiliş sırasını bekleyen bir cevher olarak nitelenmemesi; aksine insanın yaratılışı sürecinde anne karnındaki aşamalardan birinde Allah tarafından yaratıldığı savı, önemli bir noktadır. Ruhun bu yaratılışı, biyolojik gelişimin dışında bütünüyle dışardan bir ilahî müdahale ile gerçekleşiyorsa en belirgin paradigmatik farklılığın bu olduğu söylenebilir. Zira çağdaş nörobilime göre zihinsel yeteneklerimiz serebral korteksin biyolojik gelişimi ile ilgilidir ve bu gelişim tümüyle evrimsel kurallara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Fakat evrimsel açıklamanın da teolojik yorumun da bulunduğu nokta, bir tedriciliğin olmasıdır. Bu kesişme kümesi bize göre önemlidir ve başlıkta sorduğumuz sorunun ikinci yanıtını teşkil etmektedir.

Bununla birlikte ruhun ya da ruha atfettiğimiz özelliklerin teolojik açıklamasıyla natüralist bilime dayalı açıklamanın tümüyle örtüşmesini beklemek beyhudedir. İlk dönem mütekellimlerinin ruh/bilinç/benlik hakkındaki yorumlarıyla çağdaş bilim insanlarının deneysel araştırmalara dayalı bulgularının monizm ekseninde belli ölçülerde örtüşmesi mümkün görünse de klasik yaklaşımla çağdaş mantalitenin düşünce evreni birbirinden çok uzaktır.

Kayıtlar göstermektedir ki ilk dönem kelâmî düşüncede ruh genellikle ya beden bir cüzü ya da bir işlevi (arazi) olarak değerlendirilmektedir. Canlılık bir arazdır ve ruh da bu canlılık ile kaimdir. Bununla birlikte insan sadece fiziksel fenomene hapsedilecek bir varlık değildir. Ruhun bedene

içkinliği, onu bütünüyle fiziksel anlamayı da gerektirmemektedir. Günümüz sinir bilimi de ruh yerine kullandığı zihin ve bilinci, bedenün bir parçası olan beyin etkinliğinden ortaya çıkan bir epifenomen yahut onun fonksiyonu olarak değerlendirmektedir. Her iki düşüncede de immateryal bir ruh/zihin evreni bulunmamaktadır. Bu nokta ise araştırmamızda tespit ettiğimiz üçüncü maddeyi oluşturmaktadır.

Uzunca bir süre bilincin yahut onun işlevsel ve ahenkli bütünlüğünün bir sonucu olarak değerlendirilen benliğin, beyindeki mekânı arandıysa da çabalar sonuçsuz kalmıştır. Benlik ne belirli bir nöron kümesinin varlığına tahsis edilecek kadar basit ne de beyin işlevselliğinden ibaret bir olgu diyecek kadar yalındır. Daha karmaşık, maddi ve manevi yönü bulunan hayli sofistike bir vakıadır. Vakıanın bu yüzü, kelâmî doktrini desteklemektedir.

Daha sonra yaşanacak kültürel etkileşimlere bağlı olarak değişecek olsa da ilk dönem kelâmcılarının insan tasavvurunda, günümüz bilimsel bulgularıyla belirli ölçülerde örtüşen bir anlayışa sahip olmaları değerlidir. Şayet bu düşünce geleneği korunup geliştirilerek benliğin özü bilimsel incelemenin dışında tutulan ruha atfedilmeseydi; insanı konu edinen biyoloji, fizyoloji, psikoloji gibi bilimlerin erken dönemden itibaren büyük atılımlar yapması kaçınılmaz olabilirdi. Natüralist bilimin epistemolojik açmazlarına ve metodolojik ayak bağlarına uğramayan bir bilim anlayışının geliştireceği tezler, daha isabetli ve sağlıklı sonuçlar doğuracaktır. Bugün Batı bilim geleneğinin en büyük handikapı; epistemolojik inhisar, deneysel yöntemin sınırları, ateist ve seküler karakteristik, metafizik karşıtlığı gibi özelliklerine bağlı olarak varlığa bütüncül bakma imkanını yitirmesidir. Fakat İslâm düşünce geleneği fizik ve metafiziği de içerecek şekilde holistik bir seciyeye sahiptir. Ruhun neliği meselesini çözüme kavuşturmak için hem geleneksel bilgiden hem de deneysel bilgiden yararlanmak önemlidir. Konuya hem fizik hem de metafizik bakış açısıyla yaklaşmak, kadim zorluğu aşmada yardımcı olacaktır. Bu nedenle ruhu ya da bilinci, fizik evrenin içinde fakat fizik bilimin mevcut kabiliyetleriyle anlamının mümkün olmadığı bir olgu şeklinde değerlendirmek mümkündür.



## Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi”. çev. M. Saim Yeprem. *Nesil Dergisi* 19/8 (1978), 26-32.
- Alıcı, Tefvik. *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Anderson, Ray S. “Reading T. F. Torrance as a Practical Theologian”. *The Promise of Trinitarian Theology-Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*. ed. Elmer M. Colyer. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Baggini, Julian. *The Ego Trick*. Londra: Granta Publications, 2012.
- Baggot, Jim. *Kökenler-Yaratılışın Bilimsel Öyküsü*. çev. Sanem Erdem. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bahçeci, Muhittin. “İnsanın Mahiyeti ve Ruhü”. *Bilimname* 8/2 (2005), 33-50.
- Bass, Ludvig. “A Quantum Mechanical Mind-Body Interaction”. *Foundations of Physics* 5/1 (1975), 159-172.
- Bayne, Tim. *The Unity of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1959.
- Binet, Alfred. *Zihin ve Beyin*. çev. Burak Erdoğan. İstanbul: Aramış Yayınevi, 2016.
- Burdon-Sanderson, John. “Emil du Bois-Reymond”. *Nature* 55/1419 (1897), 230-231.
- Cârullah, Zühdî. *Mu'tezile*. Amman: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye, 1410/1990.
- Cattell, “The Psychological Laboratory at Leipsic”. *Mind* 13/49 (1888), 37-51.
- Cattell, James McKeen. “The Time Taken up by Cerebral Operations”. *Mind* 11/44 (October, 1886), 524-538.
- Changeux, Jean-Pierre. “Cajal on Neurons, Molecules, and Consciousness”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 929 (2001), 147-151.
- Cengiz, Yunus. “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 55-72.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Changeux, Pierre- Ricoeur, Poul. *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. thk. Ahmet Abdülgafur Attar. Beyrut: y.y., 1979.

- Churchland, Patricia S. *Nörofelsefe*. çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Churchland, Paul M. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Costandı, Moheb. *Nöroplastisite*. çev. Şiirsel Taş. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.
- Crick, Francis. *Şaşırtan Varsayım*. çev. Sabit Say. Ankara: Tübitak Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: y.y., 1948.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-el-İrşâd ilâ kavatı'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa. Mısır: y.y., 1950.
- Damasio, Antonio R. *Descartes'in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*. çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.
- Damasio, Antonio-Meyer, Kaspar. "Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis". *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. ed. Steven Laureys-Giulio Tononi. Lonrda: Academic Press, 2009.
- Damasio, Hanna. "Phineas Gage: The Brain and the Behavior". *Revue Neurologique* 174/10 (2018), 738-739; Damasio Hanna vd., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient". *Science* 264/5162 (1994), 1102-1105.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ruh Bir Gayb Problemi midir? İslam Kelamındaki Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI*. ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Dehaene, Stanislav. *Bilinç ve Beyin*. çev. Sibel Sevinç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (2019), 227-253.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Deniz, Gürbüz. "İnsani Ruh Üzerine", *Eskiyeni* 37 (2018), 25-34.
- Dennett, Daniel. *Özgürlüğün Evrimi*. çev. Çağatay Tarhan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Back Buy Books, 1992.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak, Hücreler, Davranış ve Biliş*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Eagleman, David. *İncognito-Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınları, 2017.

- Eagleman, David. *The Brain-The Story of You*. New York: Pantheon, 2017.
- Eccles, John C. "The Self and Its Brain". *The Self and Its Brain-An Argument for Interactionism*. ed. Karl Popper-John C. Eccles. New York: Springer, 1977.
- Eccles, John. "A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex". *Proceedings of the Royal Society of Mind-Brain Interaction in the Cerebral Cortex*. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 240/1299 (1990), 433-451.
- Edelman, Gerald. "Consciousness: The Remembered Present". *Annals New York Academy of Science* 929/1 (2001), 111-122.
- Ess, Josef van. "Mutezile: İslam'ın Akılcı Yorumu-2". çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Ocak-Haziran-2009), 169-179.
- Ess, Josef van. "Niçin Kelam". çev. Mehmet Bulğen. *İsam Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe, Kelam*. haz. Seyfi Kenan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden:1400/1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fancher, Raymond E. *Ruhbilimin Öncüleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2016.
- Gazzaniga, Michael S.- Ledoux, Joseph E. *The Integrated Mind*. New York: Springer Science Business Media, 1981.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Güç, Ahmet. "Ruh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#4-diger-dinlerde>
- Günel, Tuğba. *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Halilova, Hanım. "Elementlerin İnsan Sağlığına Etkisi". *Ziraat Mühendisliği* 351 (2008), 44-49.
- Hamer, Dean. *The God Gene*. New York: Random House, 2004.
- Hasker, William. *The Emergent Self*. New York: Cornell University Press, 1199.
- Hasker, William. "Persons and the Unity of Consciousness". *The Waning of Materialism*. ed. Robert C. Koons-George Bealer. 175-190. New York: Oxford University Press, 2010.
- Honderich, Ted. *Your Consciousness is What and Where?*. Lonrda: Reaction Books, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahman. Kahire: Mektebetü's Sekâfetü'd-Dîniyye, 1465/2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-fürû*. Beyrut: 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemsüddin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed. *Faslü'l-makâl*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*. Moskova: Dodo Press, 1960.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- James, William- Miller, George A. *The Principle of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Jeeves, Malcolm. "Human Nature Without a Soul?". *European Review* 12/1, (2003), 45-64.
- Jung, Carl Gustave. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudat Abdilcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr. 20 cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Amme, 1965.
- Kandel, Eric R. *Belleğin Peşinde-Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kocabaş, Şakir. *Anlamlılık Üzerine*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık 1991.
- Koch, Christof. "The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach". *Engineering & Science* 2 (2004), 28-34.
- Korkmaz, Barış. "Nörobilim ve Psikanaliz". *Cogito* 75 (2013), 126-184.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Câlnûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- LeDoux, Joseph. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Penguin Publishing Group, 2003.

- Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 59-83.
- Malik, Kenan. *Man, Beast and Zombie*. Lonrda: Weidenfeld & Nicolson, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Metzinger, Thomas. *Being No One-The Self-Model Theory of Subjectivity*. ABD: MIT Press, 2003.
- Nagel, Thomas. "What is it Like to Be a Bat". *The Philosophical Review*, 83/4 (1974), 435-450.
- Newberg, Andrew B. "The Neurotheology Link-An Intersection Between Spirituality and Health". *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 (2015), 13-17.
- Pegis, Anton C. *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York: Random House 1948.
- Plantinga, Alvin. "Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism". *Philosophy and Phenomenological Research* 68/3 (2004). 602-619. 10.1111/j.1933-1592.2004.tb00368.x
- Plantinga, Alvin. "Materialism and Christian Belief". *Person: Human and Divine*. ed. Dean Zimmerman- Peter Van Inwagen. New York: Oxford University Press, 2010.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Polkinghorne, John. *Science and Theology*. Lonrda: SPCK Publishing, 2003.
- Popper, Karl R. "Some Remarks on Panpsychism and Epiphenomenalism". *Dialectica* 31/1-2 (1977), 177-186. 10.1111/j.1746-8361.1977.tb01363.x
- Potter, Christopher. *İnsanın Oluşumu*. çev. Çağlar Adnan Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. Komisyon. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *Muhassal*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyyeti, ts.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Searle, John R. *Freedom and Neurobiology, Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Shihadeh, Ayman. "Al-Ghazālî and Kalām: The Conundrum of His Body-Soul Dualism". *İslam and Rationality: The Impact of al-Ghazālî*. ed. Frank Griffel. Leiden ve Boston: Brill Publishment, 2016.

- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (October 2012), 433-477.
- Sperry, Roger. "Consciousness, Personal Identity and the Divided Brain". *Neuropsychologia* 22/6 (1984), 661-673. doi:10.1016/0028-3932(84)90093-9
- Stevenson, Leslie-Haberman, David L. *Ten Theories of Human Nature*. New York, Oxford University Press, 2004.
- Swinburne, Richard. *Mind, Brain, and Free Will*. UK: Oxford University Press, 2013.
- Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls?*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Tacüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1390/1975).
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Tacüddîn. *Nihâyetü'l-İkdâm*. thk. Alfred Guillaume. b.y.: y.y., ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî-Hayrî Saîd. 30 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikıyye, 2004.
- Tarlacı, Sultan. *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine*. İstanbul: y.y., 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*. b.y.: y.y., ts.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Mukâbesât*. thk. Muhammed Tefkîk Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Âdâb, 1989.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l mu'ânese*. thk. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1953.
- Tritton, Arthur S. "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl". çev. Tuğba Günel. *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 553-560.
- Tritton, Arthur S. *İslam Kelamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983.
- Turan, Maşallah. "İnsan Ruhu Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz Müdür?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 102-130.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Vanhoozer, Kevin. "Human Being, Individual and Social". *Christian Doctrine*. ed. Colin E. Gunton. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Ward, Keith. *More Than Matter*. Oxford: Lion Book, 2010.
- Ward, Keith. *Religion and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WedgWood, Hensleigh. *A Dictionary of English Etymology*. Lonrda: Trübner Company, 1872.
- Wegner, Daniel M. "Ironic Processes of Mental Control". *Psychological Review* 101/1, 34-52. doi:10.1037/0033-295x.101.1.34

- Wolf, Fred Alan. *Kuantum Bilmecesi*. çev. Mihriban Doğan (İstanbul: Omega Yayınları, 2016).
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Aykut Alper. “Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk”. *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 324-337.
- Yunânî, Kustâ b. Lûkâ. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. çev. İbrahim Halil Üçer. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 195-208.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-e'kâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.