



## Gazali'de Ruh, Nefs, Kalp ve Akıl Kavramlarının Felsefi Anlamı ve Değeri Üzerine: İnsanın Geçici Varoluşunu Kalıcı Bir Varoluşa Dönüştürme Çabası

(On the Philosophical Meaning and Value of the Concepts of Spirit, Self, Heart and Mind in Ghazali: The Effort to Transform Human's Temporary Existence into a Permanent Existence)

Zübeyir OVACIK<sup>1</sup>

### Makale Geçmişi

### ÖZ

#### Article History

Alındı/Received:

22/05/2023

Kabul edildi/Accepted:

28/06/2023

#### Article Type:

Araştırma Makalesi

Research Article

#### DOI:

10.48174/buaad.1300863

Doğa içerisinde biyolojik düzlemde bir varlık sürdüren insanın diğer canlı varlık türlerinden hangi hususiyetiyle ayrıştığı meselesi felsefi düşüncenin esaslı tartışma başlıklarından birisini oluşturmaktadır. Canlılık ilkesinin bitki ve hayvan gibi diğer canlı varlık türlerindeki tezahür biçimlerinin yanı sıra sadece insana has tezahürünün nasıl gerçekleşmekte olduğu meselesi başlangıcından beri felsefi düşüncenin ilgi odağı olmaya devam etmektedir. İnsanın türsel ayrımını oluşturan şeyin ne olduğu ile ilgili felsefi bir soruşturmada daha çok onun soyut düşünme becerisi ve ahlaki bir eylemi gerçekleştirme kapasitesi öne çıkarılmaktadır. Bilen ve eyleyen bir varlık olarak insanın entelektüel ve ahlaki kapasitesine klasik dönemlerde akıl, ruh, nefis, kalp gibi kavramlarla işaret edilirken modern dönemlerde ise daha çok zihin ve bilinç gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. İslam düşünce geleneğinde de insanın mahiyetine ilişkin tartışmalar nefis, ruh, kalp ve akıl gibi kavramların kılavuzluğunda ortaya konulmuştur. İslam düşüncesi tarihinde kendisine müstesna bir mevki elde etmiş olan Gazali'nin konuyla ilgili yaklaşımlarına yakından bakmak düşünce tarihi açısından önemli olmak durumundadır. Mantıktan kelama, felsefeden tasavvufa kadar pek çok disiplin çerçevesinde önemli metinler kaleme almış olan Gazali, insanın aslı gerçekliğini nefis, ruh, kalp ve akıl kavramları eşliğinde ele almaktadır. Özgün bir düşünce sistematiği geliştirmiş olan Gazali'nin nefis, ruh veya kalp kavramlarına yüklediği anlamlarla özgün bir antropolojik kurama ulaştığı görülmektedir. İnsanın aslı gerçekliğini ahlaki bir çerçevede açıklayan Gazali'nin ortaya koymuş olduğu antropolojik kuram kendisinden sonraki çağlar boyunca da etkisini sürdürmüş bir kuramdır. Mevcut çalışma Gazali'nin düşünce dizgesinin anahtar kavramları olan kalp, ruh, nefis ve akıl kavramlarının anlamları, ilişkileri ve imkanları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gazali; ruh; nefis; kalp; akıl; felsefe.

© 2023 BUAAD-BIJAR. Tüm hakları saklıdır.

### Kaynak gösterme / To cite this article:

Ovacık, Z. (2023). Gazali'de ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarının felsefi anlamı ve değeri üzerine: insanın geçici varoluşunu kalıcı bir varoluşa dönüştürme çabası. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 230-244. doi: 10.48174/buaad.1300863

### Summary

The issue of how human beings, who maintain a biological existence in nature, differ from other types of living beings, constitutes one of the main discussion topics of philosophical thought. The issue of how the principle of vitality manifests itself in other species of living beings such as plants and animals, as well as how it manifests itself exclusively for humans, has been the focus of philosophical thought since its inception. In a philosophical investigation of what constitutes man's species distinction, his ability to think abstractly and his capacity to perform a moral action are more emphasized. While the intellectual and moral capacity of the human being as a knowing and acting being was pointed out with concepts such as mind, soul, heart in classical periods, it is seen that concepts such as mind and consciousness are used more in modern times. In the tradition of Islamic thought, the debates about the nature of man have been put forward under the guidance of concepts such as nafs, spirit, heart and mind. It has to be important in terms of the history of thought to look closely at the approaches of Ghazali, who has achieved an exceptional position

<sup>1</sup>Doç, Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, zubeyirovacik@gmail.com, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7266-3343.

in the history of Islamic thought. Ghazali, who has written important texts within the framework of many disciplines from logic to speech, from philosophy to mysticism, deals with the essential reality of man in the context of the concepts of soul, soul, heart and mind. It is seen that Ghazali, who developed an original thought system, reached an original anthropological theory with the meanings he attributed to the concepts of soul, soul or heart. The anthropological theory put forward by Ghazali, who explains the essential reality of man in a moral framework, is a theory that has continued its influence throughout the following ages. The present study focuses on the meanings, relations and possibilities of the concepts of heart, soul, soul and mind, which are the key concepts of Ghazali's thought system.

Ghazali, who identifies the soul as an essential substance of man, accepts the words heart, soul, and mind as synonymous concepts that refer to the essential nature of man. Ghazali, who turns the aforementioned concepts into key concepts pointing to the same reality, presents an anthropological theory that consists of a metaphysical design regarding human existence. The heart is the central concept of al-Ghazali's anthropological theory. Ghazali, who refers to the intellectual and moral capacity of the human being that creates the species distinction of the human being with the words soul, soul, heart and mind, also points to the self-consciousness of the human being with these concepts. Stating that the existence of the heart or spirit is obvious, Ghazali states that there is no doubt about the existence of one's own. According to Ghazali, the existence of man cannot be an entity that can only be explained with his body and form. Because such a pattern is also found in the dead, but there is no soul in it. As a soulless body, the body of the dead becomes a corpse. It is seen that Ghazali, who understood the concepts of soul, soul, heart and mind by associating them with the human's demand for immortality, understood these concepts in a way that pointed to the spiritual reality of man. It is seen that the concepts of heart, soul and soul, which are the central concepts of Ghazali's thought system, are also very functional in explaining the human being as a mortal being. It is understood that Ghazali exhibits the spiritual reality of man as an immortal structure through the aforementioned concepts.

It is understood that Ghazali equips the content of concepts such as heart, soul, soul and mind with the idea of immortality that a moral life will provide. Ghazali, who thinks that man has a permanent existence as a spiritual substance beyond his physical existence through the aforementioned concepts, thus opens a field of immortality for man. Although the body is a composite structure subject to formation and decay, the spiritual reality pointed out by concepts such as spirit, soul, heart and mind constitutes the immortal side of man. Finally, it is possible to say that Ghazali is in an effort to transform the temporary existence of man in this world into a permanent existence by equipping the human soul, which has the ability to think abstractly, with a moral content. Ghazali, who thinks that the meaning that can be attributed to human existence is possible only within the framework of an ideal of moral competence, evaluates concepts such as soul, soul and heart in this direction. Ghazali, who considers the aforementioned concepts as suitable tools for the provision of an eternal existence for human existence, seems to have engaged in a thought effort with a high philosophical meaning and value.

**Keywords:** Ghazali; spirit; self; reason; philosophy.

## GİRİŞ

Doğa içerisinde diğer canlı varlık türleri gibi fiziksel ve biyolojik düzlemlerde varlık sürdüren insanın neliğine dikkat kesilen meraklı bir bakış, daha çok onun bilinç varlığı oluşu üzerinde mesai harcamaktadır. Bir bilinç varlığı olarak tarif edilen insanın bilinçlilik hususiyetinin kökeni ve mahiyeti felsefi bir soruşturmanın temel mevzularından birisini oluşturmaktadır. Çağdaş dönemin öne çıkan felsefi temalarından birisini oluşturan “zihin” veya “bilinç” probleminin klasik dönemlerde “nefs” veya “ruh” öğretileri kapsamında ele alındığı bilinmektedir. Kendilik deneyimini de kapsayan bilinç durumunun mahiyetine ilişkin bir soruşturma, felsefi düşüncenin esaslı tartışmalarından birisini oluşturmaya devam etmektedir. Bedenin sınırlarıyla çevrili olmayan bir var oluşa sahip olduğu varsayılan insanın hangi yetisiyle bilme edimini gerçekleştirmekte olduğu ve hangi yetisiyle ahlaki olana yöneldiği insanın mahiyetine ilişkin tartışmalarda öne çıkan hususlar olmaktadır. Bir bilinç varlığı olarak insanın mahiyetine yönelik bir soruşturmanın insanın entelektüel kapasitesine, zihni potansiyeline ve ahlaki kapasitesine uzanacağı aşikardır. Nihayetinde insanın entelektüel ve ahlaki

kapasitesinin zeminine dair bir soruşturma felsefi düşüncenin başlangıcından günümüze ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Felsefe tarihinin başlangıcından bu yana öne çıkan meselelerden birisi olan ve ruh, nefis, kalp, akıl, zihin, bilinç gibi kavramlarla ortaya konulan problemin başkaca felsefi varsayımlarla da ilişkili olduğu görülmektedir. Öyle ki zaman probleminden ölümsüzlük problemine kadar metafiziğin temel mevzularını oluşturan pek çok felsefi sorun, ruh veya bilinç sorunuyla ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır. Antik Yunan’da daha çok nefse karşılık gelecek şekilde kullanılan “psykhé” ve hava, soluk, nefes gibi anlamları içeren ve ruha karşılık gelecek şekilde kullanılan “pneuma” kavramları etrafında meselenin esaslı bir felsefi tartışma alanı oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim Aristoteles (MÖ 384-322), ruh problemini ele almanın bütünüyle hakikate ilişkin bir araştırmaya girişmek anlamına geleceğini belirtmektedir. Nihayetinde yaşayan canlıların ilkesi gibi durmakta olan ruh, hakikat araştırmasına büyük katkıda bulunmaktadır (Aristoteles, 2018: 31).

İslam düşünce geleneğinde felsefe başta olmak üzere, kelim ve tasavvuf gibi düşünme biçimlerinin temsilcileri arasında da insanın mahiyetine ilişkin çeşitli tartışmalar yapılmış ve bu bağlamda insanın akli ve ahlaki kapasitesinin zeminini teşkil eden ruha, nefse veya kalbe ilişkin çeşitli kuramlar ortaya konulmuştur. Mantıktan kelama, felsefeden tasavvufa kadar İslam düşüncesi içerisindeki pek çok disipline dair önemli eserler kaleme almış olan ve bu yönüyle düşünce tarihinde kendisine müstesna bir yer bulmuş olan Gazali (1058-1111)’nin konuyla ilgili yaklaşımlarına yakından bakmak düşünce tarihi açısından önemli olmak durumundadır. Zira insanın hakikatine odaklanacak şekilde bir düşünce sistemi geliştirmiş olan Gazali’nin düşünce tarihinde etki faktörü çok yüksek bir isim olduğu bilinmektedir. Nitekim Gazali hakkında bilgi sosyolojisi disiplini çerçevesinde biyografik bir eser kaleme almış olan William Montgomery Watt (1909-2006), Gazali’nin İslam düşüncesinin tarihsel gelişimindeki rolünü ifade ederken “Gazali, Hz. Muhammed’den sonra, açıkça, en büyük Müslüman olarak kabul edilmiştir” (Watt, 2017: 13) ifadesini kullanmaktadır.

İnsanın asli gerçekliğini ahlaki bir çerçevede açıklayan Gazali’nin geliştirmiş olduğu düşünce sisteminde nefis, ruh veya kalp kavramlarına yüklediği anlamlarla özgün bir antropolojik kurama ulaştığı görülmektedir. İnsanın yetkin bir varoluşa sahip olabilmesi için ahlaki yükümlülüğü vazgeçilmez gören Gazali’nin tasavvuf düşüncesinin kategorik ve kavramsal şemasından hareketle özgün bir ruh veya kalp öğretisi ortaya koymakta olduğu ve böylelikle de felsefi değeri ve anlamı yüksek olan bir tartışmaya imkan vermekte olduğu görülmektedir. Gazali’nin ortaya koymuş olduğu antropolojik kuram kendisinden sonraki çağlar boyunca da etkisini sürdürmüş bir kuramdır.

## **Gazali'nin Antropolojik Kuramının Temel Kavramları Olarak Nefs, Ruh, Kalp ve Akıl**

İnsanın gerçekliğinin ne olduğuna ilişkin tartışmalarda öteden beri insanı beden ve ruhtan oluşmuş bir varlık olarak tasarımılayan bakış açısının yaygınlığı bilinmektedir. Böylesi bir bakış açısından hareketle canlı varlıkların canlılıklarının ilkesi olarak kabul edilen ruhun mahiyeti, çeşitleri ve bedenle ilişkisi felsefe tarihinde çokça tartışılan meseleler arasında yer almıştır. Nefs veya ruh konusu etrafında ortaya konulan düşünceler, belirli başlı felsefi kuramların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu kuramlar arasında öne çıkan, bir başka ifadeyle, klasik bir anlayışı temsil eden ve günümüzde de etkisini sürdürdüğü anlaşılan kuram düalizm olmaktadır. Düalist model kartezyen düalizmi olarak literatüre girecek şekilde modern dönemde Descartes (1596-1650) tarafından formüle edilmiştir. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tasarlayan düalist modelin, beden ve ruh arasındaki ayrımı nasıl ortaya koyduğu veya ilişkiyi nasıl tesis ettiği meselesi önemli tartışmalara yol açmıştır.

İnsani varoluşu beden-ruh düalizmi içerisinde açıklayan Gazali, beden ve ruhun farklı mahiyetlere sahip olduğuna işaret etmektedir. İnsana dair “Cevherinin hakikati hangisidir? Hangileri ariyettir (tekrar alınmak üzere sana verilmiştir?)” (Gazali, 2015: 17) sorusunu soran Gazali, ruhu veya nefsi bedenden ayrı müstakil bir cevher olarak kabul etmekte ve ruhun cisim ve araz olmadığının altını çizmektedir. Her halükarda ruhu cisim olarak açıklamak mümkün değildir. Zira cisim bölünebilir birleşik bir yapı iken, ruh bölünemez bir birliktir. Gazali'ye göre cisim olmayan ruhu insana ilişen bir araz (sıfat) olarak da açıklamak mümkün değildir. Zira araz kendi başına var olamayandır. Nihayetinde kendi başına var olan, bir başka ifadeyle töz olan ruh, insanın asli yapısını oluşturmakta ve beden bütünüyle ona tabi olmaktadır (Gazali, 2015: 20). Gazali'ye göre farklı mahiyetlere sahip olan beden ve ruha birbirlerinden farklı iyilik veya kötülük değerleri de yüklenilecektir. Buna göre bedenin iyiliği güzel yaratılış iken; ruhun iyiliği güzel ahlak olmaktadır. Zira güzel ahlak insanın içsel yönünün, bir başka ifadeyle ruhun ve kalbin suretinden ibarettir. Bedenle ilgili güzellik, örneğin yüzün güzelliği, nasıl ki yüzün farklı bileşenleri arasındaki ahenkle ilişkili ise ruhun güzelliği de farklı yetiler arasındaki ahenkli bir işbirliğinde ortaya çıkacaktır. Bu noktada tıpkı Platon'da olduğu üzere ruhun akıl, öfke ve arzu yetileri arasındaki denge ruh açısından ideal bir durum olarak tasvir edilmektedir (Gazali, 2015: 386).

Yaşadığı tarihsel dönemin kültürel formasyonuna mutabık kalarak insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu düşünen Gazali, hem dini tecrübe (zevk) ile hem akli delille (istidlal), hem de imandan ileri gelen bir kabulle kendisinde insanın hem bedenden hem de kalpten yaratıldığı şeklinde bir anlayışın zahir olduğunu belirtmektedir. Kalpten maksadının Allah'ı tanımaya mahsus bir yer olan ruhun hakikati olduğunu belirten Gazali, yoksa bununla ölü bir insanın bedeninde de görülebilecek olan ve insanlarda bulunduğu gibi hayvanlarda da bulunan etten ve kandan ibaret olan bedene ait bir organ olmadığını özellikle vurgulamaktadır (Gazali, 1990: 70). Kalbi insan

organizmasının hayatiyetinin bağı olduğu biyolojik bir organ olmanın ötesinde insanın asli gerçekliğini oluşturan tinsel bir töz olarak tasarımılayan Gazali, insanın kalbini bildiğinde kendisini, bir başka ifadeyle nefsini bileceğini, kendisini bilen de Rabbini bileceğini belirtmektedir. İnsan kalbini bilmediğinde kendisini, dolayısıyla Rabbini de bilemeyecektir (Gazali, 1974b: 7). Gazali, insanın bedeninin duyuşal olarak gözlenebileceğini, ruhunun ise ancak “kalp gözü” ile anlaşılabilirliğini belirtmektedir (Gazali, 2015: 386).

Nefs ve kalp kelimelerini ruhla eş anlamlı kelimeler olarak tayin eden Gazali, insanın asli yapısını oluşturan tözün ruh olduğunu düşünmektedir. Gazali, ruhun varlığının ispatı için delil aramaya gerek olmadığını, ruhun varlığının hiçbir delile ihtiyaç hissetmeyecek kadar açık olduğunu belirtmektedir. Zira Tanrı'nın insanlığa bir seslenişi olan şer'î hitaplar, var olmayan bir şeye (maduma) yönelik değil de; var olana (mevcuda) yönelik olması halinde bir anlam kazanacaktır. Bu noktada teolojik bir perspektifi öncelediği görülen Gazali'nin hemen akabinde ruhun varlığına ilişkin ikna etmeye yönelik bir takım açıklamalarda da bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki Gazali'ye göre eşyada müşterek olan hususlar olduğu gibi varlıkların birbirlerinden farklılaştığı özellikler de bulunmaktadır. Tüm cisimler cisim olmaları yönünden, üç boyutlu olmaları açısından müşterektirler; fakat hareket ve idrak açısından cisimler farklılıklar arz etmektedirler. Gazali'ye göre bir şeyin hareketi cismaniyetinden kaynaklanmış olsaydı hakikatin tek olduğu prensibinden kalkarak tüm cisimlerin de hareket etmesi gerektiğini söylememiz gerekirdi. Oysa tüm cisimlerin hareketli olmadığını görüyoruz. Dolayısıyla cismin hareketi cismaniyetten kaynaklanmıyorsa o zaman farklı bir ilkeden söz etmemiz gerekir ki o da ruhtur.

Ruhu insanın asli bir cevheri olarak tayin eden Gazali, kalp, ruh, nefis ve akıl kelimelerini insanın asli mahiyetine göndermede bulunan eş anlamlı kavramlar olarak kabul etmektedir. Söz konusu kavramları aynı gerçekliğe işaret eden anahtar kavramlar haline getiren Gazali, insani varoluşa ilişkin metafizik bir tasarıma yaslanan antropolojik bir kuram ortaya koymaktadır. Kalp, Gazali'nin antropolojik kuramının merkezi kavramı niteliğindedir. Meşhur eseri *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*'in üçüncü cildinin birinci kitabını “Kalbin Acayib Hallerin”e ayıran Gazali, insani gerçekliğe işaret eden söz konusu kavramları açıklarken önce kalp kelimesinden başlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle insan organizmasının hayati bir organı olarak göğüs kafesinin sol tarafına, sol memenin altına yerleştirilen çam kozalağı şeklindeki et parçası (el-lahm'l-sanevberi, kalb-i cismani) olarak kalbin birincil anlamına yer veren Gazali, sonrasında insani ruh anlamına gelecek şekilde kalbin kullanıldığına dikkat çekmektedir. İnsan organizmasında yer alan hayati bir organ olan kalbin ruhla ilişkisini gündeme getirse de Gazali, bunun tababetin konusu olduğunu ve kendisinin böylesine maddi bir nesneyle ilgilenmeyeceğini belirtmektedir. Gazali, latife-i Rabbâniye olarak nitelendirdiği manevi anlamdaki kalbi araştırma konusu yaptığını belirtmektedir. İnsanın hakikatini kalb-i rûhânî'nin oluşturduğunu belirten Gazali, nihayetinde kalb-i rûhânî'yi insanın entelektüel ve ahlaki kapasitesinin

merkezi olarak ele almaktadır (Gazali, 1974b: 9; 2007a: 17). Gazali, insan organizmasının temel organı olan kalbe bu ismin onun devamlı hareket hâlinde olmasından dolayı verildiğine işaret etmektedir. Bedenin fiziki bir organı olan kalp insanlarda ve hayvanlarda bir organ olarak bulunmaktadır. Fakat Gazali, esas üzerinde durulması gereken kalbin bu olmadığına dikkat çekmekte ve kendisinin esas üzerinde durduğu kalbin insanın his ve idrâkinin kaynağı olan manevî (görünmez) bir latife olduğunu belirtmektedir. Böylesine latif bir yapı olan kalp, insanın his ve duygularını, düşünce ve fikirlerini ürettiği bir merkez olmaktadır. Gazali bir latife olarak nitelendirdiği kalbin verdiği sinyallerle hem göğüsteki kalbin, hem de baştaki dimağın çalışmakta olduğunu, işlevsel hale geldiğini ifade etmektedir. Gazali'ye göre bu latife insanın özü ve hakikati olmaktadır. Gazali, insanın asli yapısını oluşturanın da manevi anlamıyla kalp olduğunu düşünmektedir: "Allah Teâlâ tarafından muhatap ve mükellef tutulan, iyi olduğu zaman mükâfatlandırılan, kötü olduğu zaman da cezalandırılan bu latifedir. Bu latife, değişik etkiler altında çabuk döndüğü, iyiyken kötü, kötü iken iyi olabildiği için ona da "kalb" ismi verilmiştir." (Gazali, 1974b: 9).

Kalp ile ilgili açıklamalarından sonra, kalp ile aynı gerçekliğe işaret ettiğini belirttiği ruhun anlamlarını açıklayan Gazali, öncelikle ruha bedenle ilişkisi bağlamında bir anlam vermektedir. Bu çerçevede o, ruhun çeşitli anlamlarından söz etmekte ve öncelikle kalp menbaından çıkarak damarlar kanalıyla beyne ulaşır, oradan da tüm bedene yayılan latîf buhar anlamındaki ruhu açıklamaktadır. Gazali'ye göre, söz konusu latîf buhar bir kandil mesabesinde iken, hayat da bu kandilin ışığı konumunda olmaktadır (Gazali, 1974b: 10; 2007a: 17). Bedeni yöneten bir güç olan böylesi bir ruhun hayat ilkesi oluşuna da dikkat çeken Gazali, ruha kozmik bir anlam da yüklemekte ve böylelikle insani varoluşu metafizik bir varlık şemasının içerisine yerleştirmektedir. Bu noktada Gazali, vahyin, ilhamın, ilimlerin mahalli olan ve Allah'ın emrinden sudur eden şey anlamında maddeyle, cisimle veya bedenle hiçbir ilişkisi olmayan bizatihi kaim olan bir ruh tanımına da yer vermektedir. Bu anlamdaki ruh melekler cinsinden olup cismani alemde ayrı (mufarık) olmaktadır. Yine ruha mebedu'l-evvel ve Ruhü'l-kuds de denilmekte olduğuna dikkat çekmekte olan Gazali, aynı zamanda ruhun Kur'an-ı Kerim anlamında da kullanıldığını belirtmektedir (Gazali, 2007a: 17).

Kalp ve ruh kavramlarının çifte anlamlarını açıkladıktan sonra nefis kavramına yer veren Gazali, nefis kavramının da iki anlama geldiğini belirtmektedir. Gazali'ye göre birinci anlamıyla nefis daha çok tasavvuf erbabının olumsuz bir içerik yükleyerek kullandıkları şekliyle insandaki öfke ve arzu yetilerine karşılık gelmektedir. İkinci anlamıyla nefis ise tıpkı kalp ve ruh da olduğu gibi insanın asli hakikatine ve kendisine karşılık gelmektedir. Gazali, ikinci anlamıyla kullandığı nefsin farklı yetkinlik derecelerinden de söz etmektedir (Gazali, 1974b: 10, 11). Nefis kavramının tasavvuf düşüncesinin kavramsal şeması çerçevesindeki kullanımını esas alan Gazali, ilk anlamdaki kullanımıyla nefsin insandaki ahlaki kapasitenin kötü bir şekilde tezahürüyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu anlamıyla nefis, kötü sıfatların (sıfat-ı mezmume), bir başka ifadeyle aklî

kuvvetlere zıt olan hayvanî kuvvetlerin aşırı kullanımıyla ortaya çıkan kötü hasletlerin kendisinde toplandığı varlık anlamında kullanılmaktadır. İnsanın en büyük mücadelesinin nefsiyle olan mücadelesi olduğunu öne çıkartan mutasavvıfların nefse böylesine bir anlam verdiklerini belirten Gazali, “En azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefstir.” hadisini de nefsin bu anlamdaki kullanımına örnek olarak vermektedir. İkinci anlamıyla nefsin insanın hakikatine ve zatına işaret etmekte olduğunu belirten Gazali’ye göre nefis, her şeyin hakikatidir. Bu anlamıyla nefis, düşünülürlerin (ma’kulatın) mahalli olan bir cevher olup melekut alemine ait bir cevher olmaktadır (Gazali, 2007: 15). İkinci anlamdaki nefse çeşitli hallerin arız olmasıyla onun muhtelif isimler aldığını belirten Gazali, tasavvuf disiplinin kavramsallaştırmasıyla nefsin derecelerinden de söz etmektedir. Bu çerçevede Allah’ın esenliğe ulaştırdığı, ilahi bilgilerle (maarif-i ilahiye) sekinete eren nefis, nefsi mutmaine adını alırken, ruhun iç çatışmalarını yaşayan, kararsız halde olup bazen yüksek seviye kazanıp akledilirleri (makulat) idrak eden bazen de hayvani kuvvetlerin etki alanına girerek hayvan seviyesine inen nefis, nefsi levvame olarak isimlendirilmektedir. Hayvanlardan daha aşağı bir konuma düşen, insani erdemlerden soyutlanmış nefis ise nefsi emmare şeklinde adlandırılmaktadır (Gazali, 1974b: 11).

Kalp, ruh, nefis kavramlarını müteakiben akıl kavramının açıklamasına yer veren Gazali, aklın çeşitli anlamları olsa da konuyla ilgili iki anlamın öne çıkmakta olduğunu belirtmektedir. Buna göre eşyanın hakikatini bilmenin bir aracı olan aklın birinci anlamına yer veren Gazali, ikinci anlamıyla akılla insanın asli gerçekliğine işaret olduğunu ifade etmektedir. İkinci anlamıyla akla insani ruha karşılık gelecek şekilde bir anlam veren Gazali, birinci anlamıyla akli ruhun sıfatları anlamında kullanılmaktadır. Gazali’ye göre ruhun yetisi anlamındaki aklın ruha nispeti, görmenin (basar) göze (ayn) nispeti gibidir. Ruh, bu akıl vasıtasıyla ma’kulatı idrake istidat kazanmaktadır (Gazali, 1974b: 12, 13; 2007: 17-18).

Aklın sözcüğüne insanın asli yönünü oluşturan ruhi yapısına veya onun bilgi edinme yetisine işaret edecek şekilde anlam veren Gazali, bunun yanı sıra akla müstakil bir kozmik varlığa karşılık gelecek şekilde de bir anlam vermektedir. Bu çerçevede tıpkı felâsife gibi “İlk Akıl”dan söz eden Gazali, İlk Akıl’ı (akl-ı evvel), Tanrı’nın yarattığı ilk kozmik varlık olarak açıklamaktadır. Gazali, İlk Akıl’la ilgili olarak “Allah-u Teala önce akli yarattı. Sonra: ‘Bana yönel’ dedi ve akıl hemen O’na yöneldi. Daha sonra ‘Benden yüz çevir’ dedi o da denileni yaptı.”, “İzzetime ve celalime and olsun ki (ey akıl!) senden daha aziz, daha ulvi ve daha efdal bir şey yaratmadım. Seninle alırım seninle veririm.” şeklindeki hadislerle yer vermektedir (Gazali, 2007: 17-18). Bu anlamıyla aklın kalem olarak da adlandırılmakta olduğunu belirten Gazali, *Tehafütü’l- Felâsife* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde çok ciddi eleştiriye muhatap kıldığı felâsifenin Yeni Platonculuktan esinlenerek ortaya koydukları sudur teorisindeki İlk Akla yer vermiş olmaktadır.

*Mearicü'l-Kuds* adlı eserinde nefsen ve türlerinden söz ederken İbn Sina (980-1037)'nin nefis anlayışına paralel düşen bir formatla konuyu ele almakta olan Gazali'nin bir anlamda nefis'in türleri ve yetilerine ilişkin açıklamalarında İbn Sina'nın nefis kuramını takip etmekte olduğu anlaşılmaktadır (Aydın, 2000, s. 89). Nihayetinde İbn Sina'nın nefis kuramının elverişli imkanlarını fark etmiş olduğu anlaşılan Gazali'nin söz konusu nefis kuramını tasavvuf düşüncesinin kimi kavramları ve kategoriyle yeniden yorumlamaktadır. Felâsifenin özellikle nefsin türlerine ve yetilerine ilişkin açıklamalarını taşıdıkları pedagojik imkanlar açısından dikkate değer gördüğü anlaşılan Gazali'nin bununla birlikte özellikle yeniden dirilmenin mahiyeti konusu başta olmak üzere felâsifenin nefis kuramının metafizik uzanımlarına çok ciddi itirazlar yönelttiği de bilinmektedir (Gazali, 1981: 169, 189, 195).

İnsanın bu dünyadaki anlamını açıklamayı düşünce sistemini yeğane gayesi olarak tayin ettiği anlaşılan Gazali, hareket ve algı kabiliyetlerine sahip olan diğer canlılardan ayrılacak şekilde insanın türsel ayrımını oluşturan bir husus olarak kavramsal düşünme kapasitesi üzerinde özellikle durmaktadır. Bu doğrultuda kalp, ruh, nefis ve akıl gibi terimlerle insan varlığının asli yönüne, dolayısıyla insanın entelektüel ve ahlaki kapasitesine kaynaklık eden bilinç durumuna dikkat kesilen Gazali, *el-Me'arifu'l-Aklyye* adlı eserinin hemen girişinde düşünmenin ne olduğunu araştırmakla işe başlamakta ve bu doğrultuda herhangi bir felsefi sorgulamada sorulabilecek olan dört temel soruyu düşünme hadisesine ilişkin gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda Gazali, “(Var) mıdır?” (matlab-ı hel), “Nedir?” (matlab-ı ma), “Niçin?” (matlab-ı lime), “Hangi?” (matlab-ı eyyü) şeklindeki dört temel soru edatını düşünmenin var olup olmadığına, var ise mahiyetine, amacına ve türlerine ilişkin açıklamalarının temeline yerleştirmektedir. Bu doğrultuda “düşünme etkinliğini gerçekleştiren bir yapı veya yeti var mıdır?” şeklindeki soruyu ilk önce sorulması gereken bir soru olarak tayin eden Gazali, dört temel soru edatından ilki olan “o var mıdır ?” (matlab-ı hel) şeklindeki bir sorunun ‘düşünme’ için sorulamayacağını, zira düşüncenin delillerinin, eserlerinin/sonuçlarının açık seçik ortada olduğunu belirtmektedir. Öyle ki, Gazali'ye göre düşünmenin kendisi, insanlığa bir dayanak (töz) olduğu için, düşüncenin ayrıyeten dışarıdan bir dayanağa (mukavvim) ihtiyacı olmayacaktır. Zira insan düşünme ile hayvandan ayrılmakta, dolayısıyla insanlığı ayakta tutan zati anlam, düşünme olmaktadır. Nihayetinde Gazali, “düşünme var mıdır?” sorusunu cevaplamaya bile gerek duymadığını belirtmektedir (Gazali, 2003: 39-40). Böylelikle düşünmenin varlığına ilişkin bir soruyu zaid gören Gazali, konuşma ve söze olan benzerliğinden dolayı düşünmenin mahiyetinin ise açık seçik bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda Gazali, “Nedir o?” sorusuna karşılık gelecek şekilde hallerin en değerlisi, vasıfların en yücesi, konuşma ve sözün temeli diye nitelendirdiği düşünmenin mahiyetini, “nefsin bilinecek şeylerin biçimlerini tasavvur edip, hangi dilden ve hangi ifadeyle olursa olsun, nefsin akılda geçen şeyleri başkasına duyurabilmesi” şeklinde açıklamaktadır (Gazali, 2003: 39-40). Düşünmenin mahiyetini böylece açıkladıktan sonra bir şeyin nedenini sormak için kullanılan “Niçin?” sorusunu gündeme getiren Gazali, bu soruyu insanın



mutluluğuyla ilişkilendirmektedir. Bir cevher olan nefsin niteliklerinden biri olan düşünmenin insanlık şerefine sonu ve meleklerin hali olduğunu da belirten Gazali, insanın en yüksek mutluluk olan amacına düşünmeden başka bir şeyle ulaşmasının mümkün olmadığını, üstelik Allah'ın hitabı, şeriatın yükümlü kılması, kulluğu kabul etmek, peygamberliği tasdik etmek, rabliği kabul etmek gibi dini mümkün kılan hususların anlamlı olmasının düşünmeden dolayı olduğunu, bunların düşünmeyi gerekli kıldığını belirtmektedir (Gazali, 2003: 43). “Hangisi?” şeklindeki dördüncü soru olan düşünmenin çeşitlerine ilişkin soru bağlamında düşünmenin derecelerinden de söz eden Gazali, meleklerin düşünmesi, insanın düşünmesi, tümel aklın düşünmesi, peygamberlerin düşünmesi, bilginlerin düşünmesi ve müminlerin düşünmesi şeklindeki düşünme biçimlerinden söz etmektedir. Gazali'ye göre, müminlerin düşünmesi feleklerin düşünmesine benzerken; bilginlerin düşünmesi, meleklerin düşünmesine benzemektedir. Peygamberlerin düşünmesi ise düşünmeyi veren “Tümel Akıl”ın düşünmesine benzemektedir. Gazali, “Tümel Akıl” ile yaratıcısının özünü bilen, onun kelimesiyle tamamlanan, onun feyiz ve rahmetiyle aşağısındakileri tamamlayan, eşsiz, mutlak bir cevheri kast ettiğini belirtmektedir. “Tümel Akıl”ın varlıkların, yani sonradan olanların ilki ve Yüce Yaratıcının kelimelerinin kalemi olduğunu belirten Gazali, “Tümel Akıl”ın, özünün konumu itibarıyla kadim; yaratıcısına nispetle ise hadis olduğunu belirtmektedir. Yüce Allah'ın düşünen olmaktan, akıllılıktan, cisimlilikten, cevherlilikten münezzehe olduğunu belirten Gazali, Tanrı'yı Tümel Akıl ile özdeş saymamaktadır. Zira Gazali'ye göre düşünme, Yaratıcı'nın değil yaratılmışın niteliğidir (Gazali, 2003: 45, 48, 77).

Nefs, ruh, kalp ve akıl sözcükleri ile insanın türsel ayrımını oluşturan entelektüel ve ahlaki kapasitesine göndermede bulunan Gazali, bu kavramlarla insanın kendilik bilincine de işaret etmektedir. Kalbin veya ruhun varlığının aşikar olduğunu belirten Gazali, insanın kendisinin varlığı konusunda bir şüphesinin olmadığını ifade etmektedir. Gazali'ye göre insanın varlığı sadece bedeni, kalıbı ile açıklanabilecek bir varlık olamaz. Zira böylesi bir kalıp ölüde de bulunmakta ve fakat onda ruh bulunmamaktadır. Ruhsuz bir beden olarak ölünün bedeni cesed haline gelmektedir (Gazali, 2015: 19). Ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarını insanın ölümsüzlük talebiyle ilişkilendirerek anlamlandırdığı anlaşılan Gazali'nin söz konusu kavramları insanın tinsel gerçekliğine işaret edecek şekilde anladığı görülmektedir.

### **Gazali'nin Düşünce Dizgesinde Nefs, Ruh, Kalp ve Akıl Kavramlarının Felsefi Anlamı ve Değeri: İnsanın Geçici Varoluşunu Kalıcı Bir Varoluşa Dönüştürme Çabası**

İnsanın gerçekliğinin ne olduğuna ilişkin bir soruşturmanın onun bilinçliliği ve ölümlüğü üzerinde yoğunlaşması kaçınılmaz olsa gerektir. Her halükarda insanın mahiyetine ilişkin bir sorunun cevabında bu iki hususiyetin öne çıkmakta olduğu görülmektedir. Gazali'nin de insanın mahiyetine ilişkin bir araştırmada bu iki hususiyeti öne çıkartmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bir şey hakkında “o

nedir?” sorusunun mahiyeti talep eden bir soru olduğunu hatırlatan Gazali, mahiyeti bilmekle kendisi hakkında soru sorulan konunun da cevabına ulaşılmış olacağını belirtmektedir. Mahiyet bilgisinin o şeyin kendisine has özelliğinin ortaya konulmasıyla ilişkili olduğuna dikkat çeken Gazali, örneğin şaraba ilişkin “o nedir?” şeklindeki bir soruya “o içecektir” şeklinde cevap vermenin uygun/mutabık olmayacağını ifade etmektedir. Zira böylesi bir cevap şarabın dışındaki içeceklere de göndermede bulunmaktadır. O halde şarabın mahiyetine ilişkin soruya ancak ‘sarhoş edendir’ şeklinde verilecek bir cevap mahiyete ilişkin bir cevap olacaktır. Bu doğrultuda Gazali, insanın mahiyetine ilişkin sorulan ‘insan nedir?’ sorusunun “insan; nâlık/düşünen ve ölümlü canlıdır” şeklinde bir cevabının olduğunu hatırlatmaktadır (Gazali, 2013: 102). Tanımında bilinçli olma ve ölümlü olma gibi iki hususiyetin öne çıkartıldığı insanın düşünce dünyasında da bilinç ve ölüm en problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazali’nin düşünce sisteminin merkezi kavramları olan kalp, ruh ve nefis kavramlarının insanın ölümlü bir varlık olmasının açıklanması konusunda da çok işlevsel oldukları görülmektedir. Gazali’nin söz konusu kavramlar aracılığıyla insanın tinsel gerçekliğini ölümsüz bir yapı olarak sergilediği anlaşılmaktadır.

Gazali, insanın nefis-i natika ve cisim olmak üzere iki farklı yönünün bulunduğunu ve bu iki farklı cihetin arasını ayıran kriterin parçalara ayrılma niteliği olduğunu belirtmektedir. Nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insanın parçalara ayrılabilen kısmının sadece cisim olduğunu belirten Gazali, nefsin ise cisim olmadığını, zira her cismin parçalara ayrılan birleşik bir yapı sergilediğini, nefsin ise parçalara ayrılmaz bir birlik olduğunu ifade etmektedir (Gazali, 2019: 64, 66). Bileşik olanın birliğini kaybetmesine karşılık basit olanın varlığını devam ettireceğini düşünen Gazali, böylelikle basit bir töz olarak belirlediği ruhu ölümsüz olarak nitelendirmektedir. Ruhun basit bir töz olmasına karşın; insanın cismani yönünü oluşturan bedenin bileşik bir yapıda olduğuna dikkat çeken Gazali, ruhların buldukları bedenden ayrılıp başka bedenlere geçişi şeklindeki bir anlayışı (tenasüh) da kabul edilemez bulmaktadır (Gazali, 2005: 219).

Bedenin var olmak ve varlığını devam ettirmek için başka temel öğelere ihtiyaç duyduğuna, dolayısıyla oluş-bozuluşa (kevn-ü fesâd) tabi olduğuna dikkat çeken Gazali, insanın basit bir cevherden ibaret olan ruhsal (nefis) yönünü algının, idrakin, hareketin ve düşünmenin kendisiyle gerçekleştiği yetkin ve basit bir töz olarak kabul etmektedir. Gazali bu noktada soyut düşünme yetisine sahip olan insani nefis ile gıdaya ihtiyaç duyan ve onu talep eden, öfkeyi ve arzuyu harekete geçiren hayvani nefsi birbirinden tefrik etmektedir. Bedenin devamlılığının koşullarının kendisiyle sağlandığı, arzu ve öfke yetilerinin kendisiyle ilişkili olduğu, Gazali’nin ifadesiyle gıda talep eden ve karaciğerde tasarrufta bulunan ve dolaşım ve boşaltım gibi işlevleri olan hayvani ruha tabii ruh da denilmektedir ki beden, böylesi bir tabii ruh sayesinde hareket ve belirli seviyedeki idrak gibi işlevlerini yerine getirmektedir. Gazali nefis ile asıl kastettiği şeyin yetkin bir nefis türü olan ve yetkinleştirici bir hususiyete sahip olan ve bunların yanı sıra tek bir cevher olan insani nefis olduğunu

özellikle belirtmektedir. İnsani nefis hatırlama, hafızaya alma, tefekkür, temyiz gibi işlevleri yerine getiren derin düşünme becerisini gerçekleştiren nefstir. Gazali, soyutlama becerisi sayesinde bu cevherin (insani nefsin) hayvani nefsten, bir başka ifadeyle tabii nefsten daha üstün olduğunu ifade etmektedir (Gazali, 2007b/2: 45).

Hayvanların ruhlarını (can) bölünemez bir töz olarak ele almayan Gazali, bu çerçevede bölünmezlik niteliğini, dolayısıyla ölümsüzlüğü sadece insani nefse tahsis etmektedir. Esasında insani ruha dair açıklamalarını Tanrı- insan ilişkisine imkan verecek bir kurama uyacak şekilde tasarlayan Gazali, böylelikle ruhu Allah'ı bilmenin kendisiyle gerçekleştiği bir yetiyi içeren bir yapı olarak da tespit etmektedir. Böylesi bir yetiyle donatılmış bir ruh hayvanlarda bulunmamaktadır (Gazali, 2015: 19, 20).

Gazali'ye göre insani nefis olarak isimlendirilen ve basit bir cevherden ibaret olan nefis türünü çeşitli düşünce ekolleri birbirlerinden farklılaşacak şekilde özel kavramlarla ifade etmişlerdir. Buna göre filozoflar (hukemâ), insani nefsi “en-Nefsü'n- Nâtika” şeklinde kavramsallaştırırken, Kur'an, insani nefis denilen bu cevhere “en-Nefsü'l-Mutmainne” ve “er-Ruhu'l-Emrî” adını vermektedir. Mutasavvıflar ise bu nefsi “kalp” şeklinde isimlendirmektedirler. Gazali, esasında ihtilafın yalnız isimlerde (lafız) olduğunu, işaret edilen anlamın ise aynı olduğunu belirtmektedir: “Bize göre kalb, ruh ve mutmainne hep nefis-i natikanın isimleridir. Nefis-i nâtika ise canlı, faal, müdrük cevherdir. Mutlak olarak ruh veya kalb dediğimiz zaman hep bu cevheri kastediyoruz demektir. Mutasavvıflar ise hayvani ruha nefis derler.” (Gazali, 2007b/2: 45, 46). Cedel yöntemini esas alan kelamcıların nefsi cisim olarak kabul ettiklerini, şu kadar var ki bedenın yoğun (kesif) bir cisim olmasına karşın nefsin latif (ince) bir cisim olduğunu düşündüklerine dikkat çeken Gazali, böylelikle kelamcıların kesif ve latif olmalarının dışında beden ile nefis arasında cisim olma bakımından bir fark görmediklerini belirtmektedir. Bazılarının da ruhu araz olarak kabul ettiklerini, tıpçıların da böylesi bir görüşe eğilimli olduklarını belirten Gazali, bazılarının da kanı ruh zannettiklerine dikkat çekmektedir. Nefsin veya ruhun yapısı ve mahiyetiyle ilgili bütün bu görüşlerin insanların muhayyile ürünü olan eksik görüşlerle yetinmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığına dikkat çeken Gazali, nefisle ilgili cisim ve araz olmanın dışında üçüncü bir bakış açısını “cevher-i ferd” şeklindeki bir kavramsallaştırmayla ortaya koymaktadır. Gazali, hayvani ruhun latif bir cisim veya araz olarak değerlendirilebileceğini, nihayetinde onun fizyolojik bir takım fonksiyonlarının olduğunu, fakat hayvani ruhla bilginin ilişkilendirilmeyeceğini ifade etmektedir (Gazali, 2007b/2: 46).

Tasavvuf düşüncesinin perspektifinden hareket ederek insanın ahlaki yetkinliğini kalp sayesinde elde edeceğini düşünen Gazali, böylelikle insanın kalıcı bir varoluşa, dolayısıyla ölümsüzlüğe ulaşacağını da düşünmektedir. Akıl, nefis ve ruh gibi kavramları, insanın bilişsel kapasitesiyle ilişkilendirirse de esasında Gazali, bu kavramları insanın ahlaki varoluşunun imkanını ortaya koyabilecek şekilde belirli bir bağlamda ele almaktadır. İnsani varoluşu ahlakla tamamlanan

bir varoluş olarak gören Gazali hakikate ulaşma konusunda ahlaki varoluşu mümkün kılan dini pratikleri uygulamanın insana bir iç görü kazandırdığını da düşünmektedir.

Bu arada, Gazali, insanın zatının her bir parçasının alemin bir parçasına uygun düştüğünü, insanın, şahsı ve kalıbıyla aşağı alemin bir örneği (misal); ruh ve kalbinin nitelikleriyle de yüce alemin örneği olduğunu belirtir. Gazali'ye göre insandaki düşünen nefis, yönetici, emredici bir konumdadır. Düşünen nefsi beden ülkesindeki Tanrı'nın halifesi olarak konumlandıran Gazali, insani nefsi, kötülükle ilişkili olan hayvanlık ile iyilikle ilişkili olan meleklik arasında uzanan Allah yolu olarak tasvir etmektedir. Yönetici olan bu nefsin yetkinliğinin ve değerinin, Tanrı'yı ve peygamberliği kabul etmekle ortaya çıkacağını vurgulayan Gazali, düşünmenin yetkinlik belirtisinin iman olduğunu belirtmektedir. Böylelikle anlamak için iman etmenin gerek şart olduğunu düşünen Gazali, iman rütbesine ulaşamayan kimsenin esasında düşünme şerefiyle vasfedilemeyeceğini belirtmektedir (Gazali, 2003: 44).

Gazali, kesinlik (yakin) niteliğine ulaşılan bilgilerde bilinen şeyin asla şek götürmeyecek derecede anlaşılması gerektiğini belirtmekte ve böylesine kesin bir bilgide yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimalinin söz konusu olamayacağını, kalbin böyle bir ihtimale imkan veremeyeceğini vurgulamaktadır (Gazali, 1990: 16). Akıl, nefis ve ruh gibi kavramlar insanın bilişsel kapasitesiyle ilişkili olsa da Gazali açısından söz konusu kavramların insanın ahlaki varoluşunu inşa etme noktasında daha fonksiyonel olduğu görülmektedir. Kalbin sabır, şükür, korku, umut, cömertlik gibi övgüye layık hallerinin ve kıskançlık, kibir, riya, düşmanlık, cimrilik gibi yergiyi gerektiren hallerinin olduğunu belirten Gazali, kalbin hakikat ve hududunu bildiren ilmin ahiret ilmi olduğunu vurgulamaktadır (Gazali, 1974a: 59). Bu çerçevede Gazali'nin kalbi veya ruhu başka bir dünyaya ait bir tinsel bir gerçeklik olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Gazali'nin metafizik sisteminde sıklıkla yer verdiği mülk-melekut ayrımı veya bir başka ifadeyle şehadet alemi-gayb alemi ayrımı kalp, ruh veya nefis kavramlarının açıklanmasında dikkate alınması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (Gazali, 2007b/3: 96).

İslam uygarlığı açısından kritik bir evrede yaşam sürmüş olan Gazali'nin düşünce etkinliğini toplumsal, politik ve hatta psikolojik bir çerçeveyi dışarıda bırakacak şekilde ele almak mümkün değildir. Bununla birlikte her düşünürün olduğu gibi Gazali'nin de düşünce serüveninde farklı evrelerden söz etmek mümkündür. Kalem almış olduğu otobiyografik denemesinde ifade ettiği üzere yaşamış olduğu epistemolojik ve psikolojik krizin öncesinde ve sonrasında da Gazali, bilgi meselesini öncelikli bir mesele olarak ele almıştır. Metafizik alanın bilgisine erişim noktasında felâsifenin iddialarını yetersiz gören Gazali'nin özellikle onların nefis konusundaki rasyonel argümanlarını da yetersiz bulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserinde felâsifenin sadece metafizik kapsamındaki görüşlerinin eleştirisiyle yetinmeyip onların tabiat bilimleri alanındaki düşüncelerinin eleştirisini de yapmış olan Gazali'nin özellikle onların nefis'in mahiyeti konusundaki

iddialarına da ciddi eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Söz konusu eserinde eleştirilerini yirmi başlık altında detaylandırmış olan Gazali, son üç meseleyi nefis konusuna tahsis etmiştir. Felâsifenin nefis konusundaki görüşlerinin eleştirisini tabiat bilimleri başlığı altında ele alan Gazali, özellikle eserin son bölümü olan yirminci meselede onların ölümsüzlüğü sadece ruha hasretmelerine ciddi itirazlar yönelttiği görülmektedir. Ruh ve nefis konusunda zaman zaman felâsifenin görüşlerini aktarmış olsa da Gazali'nin bu konuda onlara felsefi değeri yüksek olan bir takım eleştiriler de yönelttiği görülmektedir (Gazali, 1981: 169, 189, 195).

Gazali'nin kalp, ruh, nefis ve akıl gibi kavramları, ahlaki bir bağlamın içerisine yerleştirerek ele almakta olduğu, böylelikle de insanın asli varoluşuna ilişkin ölümsüzlük fikrine imkan verecek şekilde bir açıklama çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Söz konusu kavramlar aracılığıyla insanın bedensel bir varoluşun ötesinde tinsel bir töz olarak kalıcı bir varoluşa sahip olduğunu düşünen Gazali, böylelikle insana bir ölümsüzlük alanı açmış olmaktadır. Zira beden oluş-bozuluşa tabi bileşik bir yapı olmasına karşın ruh, nefis, kalp ve akıl gibi kavramların işaret ettiği tinsel gerçeklik, insanın ölümsüz tarafını oluşturmaktadır. Nihayetinde Gazali'nin soyut düşünme yetisine sahip olan insani nefsi ahlaki bir içerikle donatarak insanın bu dünyadaki geçici varoluşunu kalıcı bir varoluşa dönüştürme çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

İnsani varoluşa yüklenebilecek bir anlamın ancak ahlaki bir yetkinlik ideali çerçevesinde mümkün olduğunu düşünen Gazali'nin nefis, ruh, kalp gibi kavramları da bu doğrultuda ele alıp değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kavramları insani varoluşa ebedi bir varoluşun temini noktasında elverişli araçlar olarak ele alan Gazali, imanı akla öncelese de nihayetinde muhatabının aklına seslenerek bir ikna çabasına soyunduğu da görülmektedir. Bu yönüyle Gazali'nin ruh, nefis, kalp ve akıl gibi kavramlarla felsefi anlamı ve değeri yüksek olan bir düşünce çabası içerisine girdiği görülmektedir.

## Sonuç

Bilen (homo sapiens) ve eyleyen (homo ethicus) bir varlık olarak insanın entelektüel ve ahlaki kapasitesinin mahiyeti başlangıcından bu yana felsefi düşüncenin esaslı bir problemini oluşturmuştur. İslam düşünce tarihinde mantıktan felsefeye, kelimadan tasavvufa kadar pek çok disiplin çerçevesinde kendi zamanını aşan önemli metinler kaleme almış olan Gazali'nin entelektüel çabasının bütünü insanın varoluşun açıklanmasına ve anlamlandırılmasına yönelik faaliyetler oluşturmaktadır. İnsanın beden ve ruh olmak üzere iki farklı yapının birleşiminden ibaret bir varlık olarak yaratıldığını belirten Gazali, insanın asli gerçekliğine işaret eden kavramlar olarak ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarını anahtar kavramlar haline getirerek önemli bir antropolojik kuram ortaya koymuştur. Meşşailiğin nefis kuramını dikkatle okuduğu anlaşılan ve bu kuramdan etkiler taşıdığı anlaşılan Gazali'nin ruh, nefis,

kalp ve akıl kavramlarını daha çok tasavvuf düşüncesinin kategorik ve kavramsal şeması içerisinde anlamlandırdığı görülmektedir. Bu doğrultuda felâsifenin insanın tinsel yönünü ifade etmek için daha çok nefis terimini kullanmalarına karşın Gazali, pedagojik bir misyon içerisinde daha çok ruh ve kalp terimlerini kullanmaktadır. Böylelikle Gazali, kalp, nefis ve ruha dair açıklamalarını mâhiyete yönelik bir açıklama olarak değil de onun işlevlerine, fonksiyonlarına yönelik bir inceleme olarak ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle Gazali, meseleyi doğa bilimleri içerisinde ele almak yerine ahlak disiplini çerçevesinde ele almaktadır. Söz konusu kavram setiyle insani varoluş için ahlakın vazgeçilmez bir kategori olduğuna işaret eden Gazali, ahlaki alanı sadece pratik hayatı düzenleyen değerlerle sınırlı bir alan olarak tayin etmek yerine bütünüyle insani varoluşun tam da üzerinde temellendiği bir alan olarak görmektedir. Bu çerçevede Gazali açısından ahlaki düzlem, ontolojik düzlemle epistemolojik düzlemin üzerinde yükseldiği ve birbirleriyle kesiştiği insani varoluşun ait olduğu temel bir kategoriye işaret etmektedir.

Kalp, ruh, nefis ve akıl kavramlarıyla insanın tinsel gerçekliğini ahlaki bir bağlamda açıklayarak özgün bir antropolojik bir kuram ortaya koyan Gazali'nin ruh veya kalp öğretisinin etkisinin günümüze kadar sürdüğünü söylemek mümkündür. Nihayetinde Gazali'nin metafizik bir derinliğe uzanan kuramının insanı bir ahlak varlığı (homo ethicus) olarak açıkladığı görülmektedir. Nefis, ruh, kalp ve akıl gibi kavramları insanın asli mahiyetine işaret eden kavramlar olarak ortaya koyan Gazali'nin söz konusu kavramlar aracılığıyla insani varoluşa kalıcı bir çerçeve temin etme çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Antropolojik kuramını aşkın bir varlık metafiziğine yaslandırıran Gazali'nin söz konusu kavramlar eşliğinde gerçekleştirmek istediği projesini insanın bu dünyadaki geçici varoluşunu kalıcı bir teminata kavuşturulması şeklinde özetlemek mümkündür. Gazali'nin nefis, ruh, kalp veya akıl aracılığıyla insanı ölüm sonrası bir hayata taşımanın imkanına kapı aralamak amacındadır. Keşf ve zevk gibi epistemik araçlardan söz eden Gazali'nin ruh kuramı bağlamında ortaya koyduğu açıklamalarının belirli ilkelerin varlığının kabulünü takip eden bir çeşit rasyonelleştirme çabası olarak da anlaşılması mümkündür. Gazali tarafından bir ahlak projesi kapsamında tasarlanan ruh veya kalp öğretisinin 'neyi bilebilirim?' sorusundan daha çok 'neyi umut edebilirim?' sorusunu öncellediği ve bu yönüyle insanın ölümsüzlük beklentisine karşılık gelecek şekilde ortaya konulduğu görülmektedir.

### Kaynakça

- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. Çev. Ö. Aygün - Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aydın, M. S. (2000). "Gazali'nin "Kurb" Nazariyesinde 'Allah'ın Sıfatları'nın Anlam ve Önemi", *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.

Gazali. (1974a). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn I*. 3. Baskı, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali. (1974b). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn III*. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife*. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali. (1990). *el Munkızu mine'd-Dalal*. Çev. Hilmi Güngör, İstanbul: Maarif Basımevi.

Gazali. (2003). *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliyye)*. Haz. ve Çev.: Ahmet Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gazali. (2005). *İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*. Çev. Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları.

Gazali. (2007a). *Hakikat Bilgisine Yükseliş. (Meâricü'l-Kuds)*. Çev. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gazali. (2007b/2). *Ledünni İlim Risalesi. Yol, Bilgi ve Varlık (Eyyühe'l-Veled - Ledünni İlim Risalesi - Mişkâtü'l-Envâr)* içinde. Çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap.

Gazali. (2007b/3). *Nur Metafiziği (Mişkâtü'l-Envâr)*. *Yol, Bilgi ve Varlık (Eyyühe'l-Veled - Ledünni İlim Risalesi - Mişkâtü'l-Envâr)* içinde. Çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap.

Gazali. (2013). *Mi'yâru'l-İlm, (İlmin Ölçütü)*. Çev. Ali Durusoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Gazali. (2015). *Kimyâ-i Saâdet*. Çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Maarif Basımevi.

Gazali. (2019). *Esâsü'l-Kıyâs, Fikhî Kıyâsın Esâsı: Tevkîf*. Çeviren ve Hazırlayan: Bayram Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Watt, W. M. (2017). *Müslüman Aydın, Gazâli Hakkında Bir Araştırma*. Çev. Hanifi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.