

FELSEFEDEN TASAVVUFA RUH ANLAYIŞI

İsmail ŞİMŞEK (*)

Öz

İnsan bilen, duyumsayan, hisseden, düşünen, algılayan, algı ve düşünce sahasına giren her şeyi anlamlandıran bir varlıktır. Bu nedenle varoluşu ile birlikte kendisinin, eşyanın veya realitenin hakikatini aramaya ve sorgulamaya başlamıştır. Bunun neticesinde insan, genellikle kendi maddi varlığının dışında bir mahiyetinin olduğuna inanmış ancak bu mahiyeti tam olarak tanımlayamamış, farklı dil ve kültürlerde bu mahiyetin ne olduğu üzerinde çeşitli düşünceler ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmamızda asıl olarak ruhun ne olduğunu, özünü ya da mahiyetini tanımlamak veya anlatmaktan ziyade onun ne olduğu konusunda felsefi düşüncenin en önemli filozofu olan Platon (M.Ö. 427-347) ve tasavvufun önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (1292-1350) düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Ruh, Beden

Analysis of the Soul from Philosophy to Sufism

Abstract

Human being is a creature that is able to know, sense, feel, think, perceive and mean all the things within his field of perception. For this reason, he has started to quest the reason of the fact, himself and the thing since the beginning of his existence. As a result of this process, human being has believed the fact that he has another quality apart from his wordly existence but, since he has not been able to define this quality precisely he has put some thoughts forward in order to clarify what this quality is in different languages and cultures. In this study, apart from defining or telling what spirit is, we will handle the opinions of Plato (M.Ö. 427-347) - one of the leading philosophers of the philosophical thought- and İbn Kayyim el-Cevziyye (1292-1350) - one of the most important representatives of sufism- about what spirit is and then compare them.

Keywords: Human being, Soul, Body

*) Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (e-posta: issimsek1982@hotmail.com)

Giriş

Düşünce tarihinde birçok kültür ve toplum insan yaşamının veya varlığının cismani olmayan kaynağını ruh ile özdeş tutmuş ve tüm canlıları ruhlara dayandırmıştır. Eski yunan felsefesinden günümüz modern felsefesi akımlarına kadar, en ilkel dinlerden en gelişmiş dinlere kadar, her türlü düşünce sistemi ve din, ruh konusuyla yakından ilgilenmiş ve kendi sistem ve düşünceleri temelinde onu tanımlamaya, anlamlandırmaya çalışmıştır. Bununla beraber ister din ve felsefe isterse başka düşüncelerde olsun ruh, insan varlığının maddi olmayan tarafı ya da özü olarak bireysellikle eş anlamlı bir şekilde kişinin ilahlılığa iştirak eden kısmı olarak tanımlanmış ve bedeninin ölümünden sonra kişinin varlığını sürdüren tarafı olarak ele alınmıştır.

Genellikle insanda bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke, bedende bulunduğu inanılan maddesiz hayat ilkesi, hayatın özü, can, manevi benlik, en dar anlamı ile yaşam soluğu, dirilik ilkesi olarak tanımlanan ruh, daha geniş bir şekilde ele alındığında tinsel etkinliğin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; kişinin benliğini meydana getiren entelektüel ve duygusal yetilerin tümü olarak tanımlanmıştır (Demiray, 1998; Yazoğlu, 2002).

Ruh hakkında ilk dinsel-felsefi öğretinin mistik bir karakter olan Orpheus ve yarı ef-sanevi karakter olan Pythagoras tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Mistik bir kurtuluş dini olan Orphizm’de ruhun bu dünyadaki yaşamı ilahi kaynaklı dinlerde olduğu gibi ebedi yaşam için bir hazırlık olarak kabul edilir. Orphizm’in öğretisine göre daha sonraki filozof veya teologların birçoğunun düşüncelerinde olduğu gibi ruh bedende bir mahpus gibi, mezardaymış gibi kabul edilir. Bu yüzden öte dünyaya geçmeyi arzular. Ruhun bunu gerçekleştirmesi ve özgürlüğüne kavuşması için bedensel olandan kurtulması ve kendini saflaştırması gerekir (Bolay, 1999).

Genelde yapılan ruh-beden ayırımında fiziki beden kavramını anlamak kolay ve anlaşılır olmakla birlikte zihnin ya da ruh-beden terkininin eş anlamlısı olarak kullanılan gayri maddi nefis, ruh, ben, zat veya tasavvufta bunları bir ölçüde karşılayan kalp gibi terimleri anlamak zordur. Kişiyi anlatan bu hal ve hallerin nesnel karşılıklarının ne olduğu ve insanın nihai geleceği söz konusu olduğunda bu kişi, ben, ruh, kalp ya da doğrudan doğruya insanın başına neler geleceği sorusu felsefe tarihinde çok çeşitli şekillerde tartışılmıştır (Koç, 2005). Bununla birlikte düşünce tarihinde en genel anlamıyla ruha ilgili olarak maddeciler ve ruhçular diyebileceğimiz temel iki yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi temelini Antikçağ’da Leucippos ve Demokritus’da bulan daha sonra 17. Yüzyılda özellikle Gassendi tarafından savunulan maddecilere göre ruh, pozitif bir kavram olmayıp bir varsayımdan ibarettir. Onun gerçek bir mahiyeti yoktur. Vicdan, duygular, düşünce ve bütün bilinç faaliyetleri beyin, bilinç ya da zihnin eseridir. Bu anlayışta insanın manevi yapısı ile hayvanların yapısal olarak donanımı arasında her hangi bir fark görülmez. İnsan daha yüksek derecede bir hayvan olarak görülmekte ve insan ile hayvan arasında sadece derece olarak bir fark olduğu benimsenmektedir. Her şeyin madde ile var olduğu düşüncesi bu anlayışın temel prensibidir. İkinci yaklaşım ise temeli Sokrates (M.Ö. 470-399) ve Platon’a (M.Ö. 427-347) dayanan madde ile ruhun iki ayrı cevher

olarak kabul edildiği, insanı ruh ve beden olarak iki ayrı unsurun birleşimi olarak gören anlayıştır. Buna göre ruh, bedenden ayrı olup beden ölümünden sonra insanın ölümsüz olan tarafını oluşturan unsurdur. Ruh birdir, basittir, bölünmezdir. Beden ise madde gibi atıldır. Onu harekete geçiren ruhtur. Beden değişirken ruh değişmez, ruh özerktir, eylemlerin hakikatidir. Maddecilerden farklı olarak bu anlayışta insan ile hayvan arasında derece farkı değil mahiyet farkı vardır. İnsan akıllı, his sahibi, düşünen, yaratan varlıktır (Conford, 1965; Coşkun, 2005; Taslaman, 2007).

Platon ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin karşılaştırmalı olarak görüşlerini değerlendireceğimiz bu çalışmada yöntemimiz, Aristoteles'in ruh konusunu incelediği "Ruh Üzerine" (De Anima) adlı eserinde ruh konusu üzerinde yapılacak bir araştırmanın ele alması gereken konular olarak belirlediği ruhun ne olduğu, onun doğası, bölünüp bölünemeyeceği, ruhun kısımları, ruh-beden ilişkisi ve beden ölümünden sonra ruhun durumu gibi konuları değerlendirmek şeklinde olacaktır.

Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı

Ruhun Doğası

Ruh kavramı Eski Yunan düşüncesinde genellikle *pneuma* ve *psyche* kavramları ile ifade edilmiştir. Bu kavramlardan *pneuma* daha çok insandaki ölümsüz prensip ya da tanrısal bir iz olarak tanımlanmıştır. Platon için ruh, bedeni meydana getiren, şekil veren, hayat verme yetisi, beden hayat sebebi, bedene solumak yetisi kazandıran, yok olunca da bedenin varlığını sona erdiren anlamında *psyche*, insan bedeninde var olan tanrısal bir öz, bedeni idare eden cevher anlamında *pneuma*'dır. Dolayısıyla bizim asıl üzerinde duracağımız *pneuma* anlamındaki ruhtur. Bu anlamıyla ruh, tanrısal bir iz taşıması nedeni ile onun felsefi düşüncelerinin temelini oluşturan idealar sistemine paralel olarak insan bedenine girmeden önce idealarla birlikte yaşar. Onlar gibi bu aşamada ezeldir, idealar âleminde Tanrı'yı temaşa etmektedir, Tanrı ile beraberdir. Ruh, değişme, bozulma ve yok olmadan uzak, kendisiyle aynı kalan, değişmeyen soyut bir tözdür. İnsanı oluşturmada ikinci unsur olan beden ise oluş alanına ait olup duyuyla kavranırken ruh, akılla kavranabilen varlık alanına aittir ve bedenden önce olup bedenden yaş ve erdem bakımından üstün olarak yaratılmıştır. Ruh, özü itibarıyla değişim ve dönüşümün, kendiliğinden hareketin, kendi kendine hareket eden varlığın hareketidir. Bununla birlikte Platon için ruh yine de bir cevherdir, dolayısıyla her hangi bir şeyden bağımsız olarak var olabilecek bir şeydir (Platon, 2001, 79c, 80b; 2001, 34c; 1992, 892a, 896b; 1943, s. 78).

Platon'un ruhun doğası ilgili olarak öğretisinin temelinde daha sonraki birçok düşünce ve dinde hatta İslam tasavvufunda yer alacak olan ruhun Tanrı'ya izafe edilmesi, onun tanrısal bir öz olarak düşünülmesi yatmaktadır. Ona göre Tanrı evreni yarattıktan sonra insanların yaratılmasını diğer varlıklara bırakmıştır.

Bütün bunları düzelttikten sonra Tanrı her zamanki yaşayışına döndü. O dinlenirken babalarının isteğini kavramış olan çocuklar onu yerine getirmeye çalıştılar. Ölümlü varlığın ölümsüz ilkesini babalarından aldılar ve kendilerini yapan işçiyi taklit ederek evrenden, bir gün yine ona geri verilecek olan, ateş, toprak, su ve hava parçaları aldılar....

Böylece onları bir araya getirerek bütün parçalardan herkes birer ten vücuda getirdiler (Platon, 2001, 43a).

Platon'nun bu düşüncelerinde yer alan ölümlü varlığın ölümsüz ilkesi insanın tanrısal tarafını oluşturmaktadır. Çünkü ruh ilk hali ile idealar âleminde yani tanrısal âlemde onlarla beraber iken duyuşal âleme inmiş, bedene hapsolmuş ve bir yönü ile bu tanrısalılığı kaybetmiştir. Oysa ruh tanrısal âlemde Tanrı'nın ruhundan bir parça, Tanrı kadar ezeli ve Tanrı'yı temaşa ederken (ki bu varoluşun ona göre sonsuza kadar sürmesi mümkündür.) ruhun sahip olduğu niteliklerden biri olan şehvet gücünün etkisiyle maddi nesnelere âlemine ilgi duyması nedeniyle, Tanrı maddi nesnelere âleminde bedeni yaratarak ruhu onda hapsedilmek üzere göndermiştir (Platon, 1997, 24b). Aslında bu olay Tanrı'nın ruhu cezalandırması olarak da yorumlanabilir. Zira Tanrı ruha çeşitli nimetler verip onu sonsuz bir mutluluk içerisinde yaşatırken ruh, temaşa ettiği güzelliklere nankörlük edip maddi nesnelere ilgi duymuştur. Neticede tanrısal vasfını yitirip kendi için adeta bir mezar olan bedene düşmüştür. Bu ise onun kendi kusuru sonucudur (Derbeder, 2007).

Platon'a göre ruh ilk doğası olarak bileşik olmayan dolayısıyla dağılması ve çözülmesi imkânsız olan, yalnız düşünmekle kavranabilen ve sadece formların değil tanrıların ruhlarının da bulunduğu akledilirler dünyasının vatandaşı, daima aynı kalan değışmeyen, ölümsüz, gayri cismani bir cevherdir. Dolayısıyla Platon için ruh, en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer (Dorter, 2003).

İslam düşüncesinde insanın mahiyeti ile ilgili olarak cismani olmayan yönü için ruh ve nefis kelimeleri kullanılmakla birlikte mutasavvıflar canlılık faaliyetlerini idare eden hayvani ruha (can) nefis; filozoflar ise düşünce, şuur, bilgi edinme ve seçip tercih etme gibi işleri yapan ruha nefis-i natika adını vermişlerdir (Bağçeci, 2005). Mutasavvıflar ruhun doğası ile ilgili düşüncelerini ruhun rabbin emri olduğunu bildiren ayet ile açıklamaya çalışırlar. Genel olarak ruhun sonradan yaratılmış olduğu ve ölümsüzlüğü konusunda ittifak etmekle birlikte onun mahiyeti konusunda birbirlerine karşıt görüşler ileri sürmüşlerdir. Ruh cevherdir, basittir, parçalanmaz, ne suyun bir kaba girmesi gibi bedene girmiş ne de siyahlığın siyaha girmesi gibi kalbe veya zihne ya da beyne girmiştir. Parçalanmaz; çünkü eğer parçalanırsa bir parçasıyla bir şeyi bilmeye, diğer parçasıyla da diğer şeyi bilmemeye hâkim olurdu ki bu da aynı şeyle bir şeyi aynı anda hem bilme hem bilmeme olduğundan ruh için imkânsızdır (Kayhan, 1994).

İbn Kayyim'e göre Platon'un ve birçok İslam düşünürünün aksine ruh diğer cisimlerden farklı olarak nurani, ulvi, hafif, canlı, hareketli, suyun buza, yağın zeytine geçmesi gibi uzuvlara geçen bir cisimdir. Uzuvlar latif bu cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsait olduğu müddetçe bu latif cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latif cismin uzuvlardaki tesiri onların hissetmeleri ve iradeleri ile hareket etmeleridir. Ne zamanki uzuvlar bozulup söz konusu tesiri kabul edemez olurlarsa ruh bedenden ayrılarak ruhlar âlemine gider. (Cevziyye, 1975; Cevziyye, 2010).

Platon'a göre yukarıda ifade ettiğimiz gibi ruh değışme, bozulma, yok olmadan uzak, kendisiyle aynı kalan, değışmeyen, bozulmayan, yok olmayan soyut bir tözdü. İbn Kayyim'e göre ise eğer ruh bedeninin canlarından bir araz yahut cisim olmayan ve değışı-

me maruz kalmayan soyut bir cevher olsaydı “gittim, kalktım, durdum.” diyen bir kimse- nin bu sözleri anlamsız olurdu. Çünkü böyle bir durumda bu sıfatların arazlarda ve soyut varlıklarda bulunması imkânsız olurdu. Oysa akıl ve tecrübeden hareketle herkes bilir ki “girdim, çıktım, durdum.” cümlelerinde giren, çıkan ve duran, yer değiştiren sadece beden değildir. Ona göre burada geçen söz konusu lafızların manaları, akıl ve hissin ruha nispet edilmesi temel izafettir ve asıl kastedilen şey de budur. Beden ruhun tasarrufu için bir mahaldir. Dolayısıyla bedenin girmesi, çıkması herhangi bir hayvan iskeletinin girip çıkmasından farksızdır. Ruhun girip-çıkma, yer değiştirme gibi özellikleri olmasaydı yukarıda geçen ifadelerde girip çıkanın, insanın iskeleti olmasından başka bir şey olmazdı. Ancak akıl bilir ki eve girip-çıkan bedeni kullanan ruhtur. İbn Kayyim’e göre eğer ruh soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı ruhun bu bedenle ilişkisini kesip başkasına geçmesi mümkün olurdu. Bir mimarın bir işini bırakıp başka işle uğraşması gibi ruhun da ait olduğu bedeni bırakıp başka bedenlere girmesi mümkün olurdu. Yani Zeyd’e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ya da Zeyd bu adam mı? Başka adam mı? gibi şüpheler ruhun soyut olması düşüncesi ortaya çıkarır (Cevziyye, 1975, 2010). Ancak şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in burada ruhun cisim olması gerektiği düşüncesi için ileri sürmüş olduğu bu son delil İslam düşüncesinin ruh göçü öğretisini kabul etmemesine dayanmaktadır. Oysa daha sonra göreceğimiz gibi bu Platon için söz konusu olmayacaktır. Çünkü onun ruh kuramının temel düşüncelerinden biri de ruh göçü öğretisidir.

İbn Kayyim’e göre ruh ne âlemin içinde ne dışında, ne bitişik ne ayrı, ne ona uygun ne de uygun olmayıp soyut bir cevher olsaydı zorunlu olarak onun bu özellikleriyle varlığın bilinmesi gerekirdi. Çünkü insanın nefsinin ve sıfatlarını bilmesi diğer şeylerin bilinmesinden daha kolaydır. Diğer şeylerin bilinmesi nefsin kendisini bilmesine bağlıdır. Oysa bu gün tarihten günümüze kadar nefsin varlığını net olarak ispatlamanın mümkün olmadığı açıktır (Cevziyye, 1975, 2010).

Şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in ruh için kullandığı cisim kelimesi Arap dilinde kullanılan şekliyle olmayıp felsefe ve kelamda kullanılan şekliyledir. Felsefeciler cisim kelimesini ağır, hafif, görünen veya görünmeyen cinsinden olan şey biçiminde üç anlamda kullanmışlardır. Bu nedenle ateşe, suya, havaya, dumana vb. şeylere cisim demişlerdir. İbn Kayyim’in ruh için cisim kelimesini kullanmasından maksat, dinin, aklın ve hissin işaret ettiği hareket, intikal, yükselme, inme, azap ve mükâfata doğrudan muhatap olma özelliklerinin fiil ve hükümlerinin olması, ayette geçtiği şekliyle tutulması, salı verilmesi, alınması gibi özelliklerinin gösterilmesidir (Cevziyye, 1975).

Platon’un ruh anlayışında ruhun cisim olmamasının temelinde cisim olan varlıkların bölünebilmesi ve yok olması yatmaktadır. Ona göre ruh bileşik olmayıp basittir. Çünkü tabiatça birleşik bulunan şeylerin birleştikleri gibi dağılmaları da mümkündür. Basit, nokta, cevher, Tanrı’nın zatı gibi şeyler bölünmezler. Eğer ruhu cisim olarak nitelersek cisimlerin bölünmesi gibi o da bölünür ve neticede ruh yok olur. Hatta külli ilimlerin mahalli olan ruh cisimse bu ilimlerin de bölünmesi gerekir. Çünkü bölende bölünme imkânsızdır. Dolayısıyla bu ilimlerin bölünmesi imkânsızdır.

İbn Kayyim ruhu latif bir cisim olarak nitelerken böyle bir itirazın geleceğini bildiğinden benzer soruyu kendi de sorup cevaplandırmaya çalışır. Ona göre nokta bölünmez olmasına rağmen bölünebilir bir cisimde mahaldir. Yani bölünmez bir şey bölünene girmiştir. Aynı şekilde kelimalara göre de cevher cisimde mahaldir. Bölünmez şey bölünene girmiştir. Buna göre bu itiraz cevheri inkâr etmedikçe akli bir temele oturmaz. Nokta da düz çizginin sonunda, onun yokluğunda olan şeydir. O halde eğer nokta yok denilecekse o zaman nokta yoktur ve bu itiraz geçersizdir. Eğer noktanın durumu bölünen düz çizgiye girmiş bir varlık olarak görülürse buna göre de bu itiraz doğru değildir (Cevziyye, 1975).

Ruhun cisim olarak nitelendirilmesine yönelik bir başka itiraz da şu şekilde ortaya konabilir: Eğer ruh cisim ise bedene girdiğinde bedenın ağırlaşması gerekmez mi? Çünkü bedene bir şey girdiğinde onun ağırlaşması tabiatındandır. İbn Kayyim'e göre üzerine konulan bir şeyle ağırlaşmak bütün cisimlerin özelliği değildir. Örneğin odun üzerine ateş atılınca hafifler, bir kap içerisine hava girince kap hafifler. Buna göre sözü edilen özellik tabiatında merkezi ve ortası bulunan ağır cisimlere mahsustur. Bunların hareketi dokunmaya bağlıdır. Tabiatı gereği yükselen ateş ve hava gibi cisimler için bu söz konusu değildir. Bu cisimler için bir şey ilave edince hafifler. Aynı şekilde beden de ruhun girmesi ile hafifler (Cevziyye, 1975, 2010). Ayrıca ruhun cisim olması ile ilgili olarak başka bir sorun da cismin özelliğinin bölünebilir olmasında yatmaktadır. Eğer ruh cisimse, cisimler bölünme özelliğine sahip olduğundan dolayı bu durumda bölünen küçük parça büyük parça gibi olamaz. Eğer ruh bölünürse bölünen her parça ya yine ruh olmalıdır ki bu durumda bedende birçok ruh olması gerekir ya da bilinen bu parçalar ruh değildir. O zaman da parçaların oluşturduğu bütün de ruh değildir. İbn Kayyim buna cevap olarak bütün cisimlerin bölünme özelliğine sahip olmadığını ifade ederek karşılık verir. Ona göre örneğin güneş, ay, yıldızlar cisim olmalarına rağmen bölünmezler. Ayrıca nefsin her bir parçası nefis değilse onların toplamının oluşturduğu bütünde nefis olmaz düşüncesi de doğru değildir. Öyle mahiyetler vardır ki parçaların birleşmesi hali ile meydana gelirler. Örneğin on sayısı sayıların birleşmesi ile meydana gelir. Aynı şekilde ev, insan gibi kavramlar da parçaların birleşmesi ile meydana gelir (Cevziyye, 2010, 1975).

İbn Kayyim'in ruhun cisim olduğu düşüncesinde önemli problemlerden bir başkası da hiç şüphesiz bileşik bir varlık olan insanı meydana getiren bu unsurların birleşmesinin nasıl meydana geldiği konusudur. Zira eğer nefis cisim ise nefsin bedene birleşmesi ya karşılıklı birbirine girmek şeklinde ya ona yaklaşmak ya da yapışmak şeklinde olur. Bu durumda insanın yapısını iki yapışık cisim oluşturmakta değil midir? İbn Kayyim'e göre aynı yerde bulunan iki yoğun cismin birbirine girmesi muhaldir. Ancak latif bir cismin yoğun olan bir cisme girmesi muhal görülmez. Suyun buluta, ateşin demire, alınan besinlerin bedene girmesi gibi latif olan ruhun da bedenle kenetlenmesi bütün uzuvlara dağılması zor değildir. İbn Kayyim'in ruhun cisim olduğu düşüncesine başka bir itiraz da şu şekilde olabilir. Her insan kendi nefsinin idrak eder. İdrak ise bilinen mahiyetin bilen kişide belirmesinden ibarettir. Bu ise ancak nefsin bir mahalden uzak olmasında söz konusu olmaz mı? Ona göre böyle bir itirazın temelinde 'ilim bilinene eşit bir suretin bilen kişinin nefsinde oluşmasından ibarettir' görüşü yatmaktadır. Oysa böyle bir düşünce doğru değildir. Bu kabul edilse bile söz konusu suretin ilmin oluşmasında şart olması

gerekir. Çünkü suret ilmin bizzat kendisi olmaktır. Elimize bir taş ya da odun parçası alıp bu nefsiyle kaim bir cevherdir, zatı zatında bulunmaktadır dediğimizde o zaman bu cansız varlıkların da kendilerini bilmiş olmaları gerekir demiş oluruz ki bu doğru değildir (Cevziyye, 2010, 1975).

Ruhun doğası konusunda Platon onun soyut bir cevher olduğunu ifade ederken İbn Kayyim ise onun doğasını latif bir cisim olarak tanımlamaktadır. Diğer önemli bir konu da ruhun insan bedenine nereden geldiği, öncesinde nerede olduğu daha doğrusu yaratılıp yaratılmadığı meselesi ve nasıl tanrısal öz olduğudur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Platon'a göre ruh, yaratılmamış, ezeli, tanrısal âlemde tanrılarla birlikte iken duyuşal dünyaya yönelmesi sonucunda bir ceza olarak beden de mahpus olmak üzere dünyaya gönderilmiştir. Şunu hatırlatmamız gerekir ki Platon bir filozof olup konuları salt düşünceyle, sistemli bir şekilde, akıl temelinde ele alıp inceleyen, yorumlayan kişidir. İbn Kayyim ise ele aldığı konuları din, vahiy, iman ve akıl temelinde ele alıp değerlendirmektedir. Platon gibi filozofların elinde İbn Kayyim'de bulunduğu gibi herhangi bir kutsal kitap mevcut değildir. Bu nedenle İbn Kayyim, düşüncelerini öncelikle vahiy temelinde ele alıp ona uygun şekilde akılla yorumlamaktadır. Bu yüzden o, ruhun yaratılması meselesinde vahye başvurur ve ele alıp incelediği ayet ruhun doğasını veya birinci aşamasını ifade eden “ *Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secde edin.*” (38/Sad72) ayetidir. Bu ayete göre Allah'ın, ruhu kendisine izafe etmesi, onun kudreti, görmesi, işitmesinin ezeli olduğu gibi Platon'un düşüncelerinde yer alan ruhun ezeli olduğunu göstermez mi? Çünkü Allah, ayette kendi ruhumdan üflediğini yani ruhun Platon'un dediği gibi tanrısal bir öz olduğunu ifade ettiğine göre Allah gibi ruh da ezeli olmaz mı?

İbn Kayyim'e göre Allah'a izafe etme iki şekilde olur. Birincisi tek başına bulunmayan ilim, kudret, işitme ve görme gibi sıfatların izafesidir. Örneğin Allah'ın ilmi, kudreti, kelamı gibi... İkincisi ise Allah'a ilişmeyen bir takım eşya ve nesnelere izafe edilmesidir. Allah'ın resulü, evi ve ruhu gibi. Bu ikinci tür izafede izafe edilenler benzerlerinden şereflenme ve özelleştirme ile ayrılmışlardır. Örneğin bütün evler Allah'ın mülkü olmakla beraber Beytullah diğerlerinden şereflenme ve kutsallıkla ayrılmıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri izafelerin Allah'ın ulûhiyetine yapılması onun bunu yaratmış olmasını gerekli kılar. Genel izafetler yaratmayı, özel izafetler ise seçmeyi gerektirir. Ruhun Allah'a izafe edilmesi özel izafetlerden olup genel izafetlerden ve sıfatların kendisine izafe edilmesi türünden değildir. Öyleyse niçin Allah, ruhu kendine izafe etmiştir? İbn Kayyim'e göre burada izafetten maksat ruh için ayrıcalık ve şeref kazandırmaktır. Üfürme ise bir emir ve bir izindir. Yoksa bizim anladığımız anlamda üfürme değildir. Ona göre insan ruhunu meleğin üfürmesine bağlayan veya Allah insanı biçimlendirip şekillendirdikten sonra ona ruhumdan üflediğini kabul edenleri bu görüşe götüren düşünce onların ruhun kadim olduğuna inanmalarıdır. Oysa Allah'a izafe edilen ruh mahlûktur. Bu izafe ile ruh yüceltilmiş, şeref ve ayrıcalık kazanmıştır (Cevziyye, 1975).

Platon'un ruhun ezeliğine ilişkin öne sürdüğü diğer bir kavram da onun bilgi kuramında geçen hatırlama (Amnesis) kavramıdır. Bilginin özü ruhta ve akılda saklı bulunan

şeylerin hatırlanmasıdır. İnsan, ne bildiği ne de bilmediği bir şey üzerinde araştırma yapmaz. İnsan, bildiği bir şeyi bildiği için araştırmaz. Bilmediği bir şeyi ise neyi araştıracağını bilmediği için araştırmaz. İnsan aslında bildiği ancak bildiğini bilmediği, farkında olmadığı şeyi araştırabilir (Arslan, 2014). Buna göre ruhta hatırlamanın olması onun daha önceden yaşıyor olmasını gerekli kılmaktadır ki daha sonra göreceğimiz gibi Platon bunu ruhun ölümsüzlüğü için de delil olarak öne sürecektir. O halde ağzımızdan düşürmediğimiz bütün bu şeyler, güzel, iyi, ve aynı cinsten bütün bu başka özler gerçekten varsalar, duyularımızı önce kendimizde bulduğumuz bu ilkel bilgilerden geliyorsa ve onları bu bilgilerle kıyaslıyorsak, biz bu dünyaya gelmeden önce, bu özler var olduğu gibi ruhumuzun da var olması gerekir (Platon, 2001, 76e).

İbn Kayyim ise Platon'un hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeliğini ispat etmesinin aksine aynı kavramdan hareketle ruhun ezeli olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre ruhun diri, bilgili ve konuşur olarak varlığı bedenden önce olmuş olsaydı ruhun bu âlemi hatırlaması bir yönüyle bilmesi gerekir. Ruh tanrısal âlemde bilgili, konuşan, diri ve rabbini bilen bir varlıkken bedene girdikten sonra bundan hiçbir şeyi hatırlayamaması imkânsızdır. Ayrıca bedenden ayrılan ruhun bedendeki durumunu bilmesi (ki ona göre bedendeki ruh birçok şeyi bilmekten mahrumdur.) mümkün olunca birinci metotla bu ruhun ilk halini ve durumunu da bilmesi mümkündür. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Ruh bedene girdikten sonra bedenle olan ilişkisi onun ilk halini unutmamasına veya ilk halini anlamasına engel olmaz mı? İbn Kayyim'e göre ruh bedenden önce var ise bilgili, diri, bilen olması gerekir. Ruh bedene girdikten sonra bütün bu özellikleri kaybolup sonradan ona zaman içerisinde şuur, akıl ve ilim veriliyorsa bu durum da ruhun önce kâmil ve akıllı olup sonra nakıs, güçsüz ve bilgisiz olması, daha sonra yeniden aklını ve gücünü kazanması olur ki böyle bir şey çok tuhaf bir durumdur (Cevziyye, 2010). İbn Kayyim bu noktada yine dini bilgiye başvurur ve "*Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karınlarından çıkardı ve size şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalplar verdi*" (16/Nahl/78) ayetini delil gösterir. Buna göre ilim, akıl ve güç yokken bize sonradan verilmiştir. Öncesinde biz hiçbir şey bilmiyorduk; bilecek, akledecek bir varlığımız yoktu (Cevziyye, 1975). Dolayısıyla ruhun önceden akıl ve bilgi sahip olması söz konusu olmadığından Platon'un bilgiye yönelik hatırlama kavramı doğru değildir. Bu nedenle de hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeli olduğu düşüncesi savunulamaz.

Buraya kadar ruhun birinci aşaması diyebileceğimiz bölümde İbn Kayyim ve Platon ruhun tanrısal bir öz olması noktasında farklı şekillerde olsa da uyuşmaktayken onun ezeliği ve yaratılmışlığı noktasında ise farklı düşünmektedirler.

Ruh-Beden İlişkisi

Ruhun ikinci aşaması diyebileceğimiz ruhun bedene girmesi ile başlayan süreç Platon için bir şekilde ruhun tanrısal âlemde bedene girmesi ile başlayıp beden ölmesi ile geldiği tanrısal âleme tekrar dönüşün gerçekleştiği aşamadır. Platon'a göre bu aşamada tanrısal âlemde gelen ruh insan bedeninde gurbete, kafese düşen bir varlık niteliğindedir. Buna göre ruhun bu aşamada yapacağı iş kişisel yaşayıştan uzaklaşarak maddi olana tam olarak yüz çevirmesi, beden bütün tutku ve içgüdülerden uzaklaşarak geldiği tanrısal âleme dönme istidadı kazanmasıdır. Bu noktada Platon için arınma, İbn Kayyim için ise

tasavvufta arınma kavramının karşılığı olarak kullanılan tevbe kavramı ortaya çıkmaktadır. Platon için ruh-beden ilişkisinde beden her türlü istek, tutku, korku, kuruntu ve kötülüklerin kaynağıdır. Ruhun geldiği tanrısal âleme dönmesi, orada tanrılarla olması ve ilk aşamadaki tanrısal özelliğine kavuşması için yapması gereken bedenın isteklerine boyun eğmeden yaşaması ve kendisini arındırmasıdır.

Gerçekte arınmaksızın Hades'e varan her insanın çamurda yatacak, hâlbuki arınmış ve gizemlere ermiş olan kimse oraya varır varmaz tanrılarla beraber bulunacaktır (Platon, 2001, 69c).

Ruh-beden ilişkisinde ruhun mükemmelliğini Platon onun düzenli olmasına bağlamaktadır. Ruhta düzenlilik ise aklın düzenli işleyişine bağlıdır. Yani ruh-beden ilişkisinde akıl yöneten olursa bu durumda ruh, düzenli işleyecek ve bedenın ölümünden sonra tanrısal âleme dönecektir. Ruhun düzenli olmasını temsili aslan, canavar ve insandan oluşan üç parçalı bir yapıda örneklendirerek ele alan Platon, sürekli haz peşinde koşan parçayı bir canavara benzetir ve insan eylemlerinde eğer haz peşinde koşan bu parçayı beslemeye çalışırsa ruhun tanrısal olma vasfını kaybedeceğini, eğer insani olan parçayı beslerse geldiği tanrısal âleme döneceğini ifade eder. Benzer şekilde Platon ruh-beden ilişkisini biri beyaz, diğeri yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan sürücü simgesiyle örneklendirir. Bu örnekte sürücüyü, arabayı yönettiğinden aklın simgesi olarak görür. Örnekte beyaz at, soylu, istekli yani irade gücü, yağız at ise maddi istekleri, şehvet gücünü temsil etmektedir. Beyaz atın temsil ettiği irade gücü arabayı yani bedeni idealar âlemine, tanrısal âleme yükseltmeye çalışırken, yağız at ise şehveti temsil edip bedeni hep maddi isteklere sürüklemektedir. Burada bu istekleri dizginleyip dengeleyen ruhtaki düzenlilik yani akıl kuvvetidir (Derbeder, 2007; Platon, 2002). Bu yönüyle Platon için insanda iyiye ve kötüye yönelten iki yön ya da yeti vardır. Biri insanın içerisinde hesaplayan, düşünen yan/yeti ki buna o akıl yanı diyor, diğeri ise düşünmeyen sadece arzulanı yandır.

Platon ruh-beden ilişkisinde insanın yapısında bulunan iyiye ve kötüye yönelme yetilerini dengeleyen aklın, dengeli bir şekilde bütün istekleri karşılama gerektğine inanır. Önemli olan hiçbir yetinin aşırıya gitmemesidir. Asıl olan bu yetiler arasında belli bir uyumun olmasıdır. Böyle bir hayat insanda mükemmel hayatı, mükemmel hayat ise kusursuz, tam ve yetkin bir hayatı gerektirir. Tam ve yetkin olan bir hayat ise ne sadece yalnız haz, ne bilgelik ne de iyiliğin kendisidir. Her şeyin belli bir oran ve ölçüde olmasıdır. Çünkü akıl ya da zekâ olmadan hazzın duyulup duyulmadığı, anlaşılması gibi belli bir oranda haz olmadan da sadece akıl ve diğer özelliklerle mükemmel bir hayat olmaz. Zira hayatta haz olmadan sadece akıl ve zekâdan pay alma ile hayat mükemmel olmaz. Hayatın mükemmelliği haz ve aklın ideal orantıda olmasına bağlıdır (Platon, 1992).

Tasavvufi öğretilerde ruhu mükemmelleştiren şey ya da bedenın veya tabiatın kirlendiren arındırarak şey Tanrı'ya ibadet etmek ve ilahi öğretilere göre hareket etmektir. Ancak böyle yaşayan ruhlar mükemmel, arınmış kâmil ruhlardır. Platon için ruh-beden ilişkisinde ruhu kirlüten taraf beden kavramı ile karşılık bulurken tasavvufi öğretilerde bunun karşılığı nefis kavramı ile ifade edilir. Bu anlamıyla nefis daha çok insanı kötüye meylettiren yeti olarak görülmektedir. Sözlükte bir şeyin kendisi ve hakikati, benlik, can, ruh, kalp, insandaki manevi güç, kan gibi anlamlara gelen nefis, insanı, insanın ruhi-ma-

nevi varlığını, kişiliğini ifade eder. Bu nedenle her ne kadar nefis maddi-manevi beceri, arzu ve hevesler, can, ruh gibi anlamlara gelse de varlıklara yön kazandıran güce denir. Dolayısıyla tasavvufi gelenekte nefis, birincisi insandaki istekler, arzular, güdüler, dürtüler ve duygular bütünü yani uygun eğitim almamış insanda ortaya çıkan kötü huylar ve duygular anlamında, diğeri de insanın hakikati ve kendisi anlamında olmak üzere iki değişik anlamda kullanılmıştır (Atay,1997; Komisyon, 1989; Uludağ, 2006). Buna göre Platon'un kötü fiil ve duyguların karşılığı olarak ifade ettiği beden kavramı yerine tasavvufi düşüncede ve dolayısıyla İbn Kayyim'in düşüncelerinde karşımıza nefis kavramı çıkmaktadır. Aslında her ikisinin de kavramlara yüklediği anlam aynıdır. Her ikisinin düşüncelerinde insanı duygularının, hazlarının, arzularının esiri edip onları tanrısal âlemden uzaklaştırıp alı koyan şeyler bu kavramlara yüklenmiştir. Buna göre İbn Kayyim'in düşüncelerinde ruh-beden ilişkisinde kötülüğü isteyen, onu emreden şey nefis'dir. Nefis bu yönü ile ruhu çirkinleştiren unsurdur. O zaman şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. İbn Kayyim düşüncesinde yer alan nefis kavramı, Platon'un ruh-beden ilişkisini biri beyaz, diğeri yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan sürücü ile simgelediği örnekte geçen maddi istekleri, şehvet gücünü temsil eden yağız atın yerini almaktadır. Bu yönüyle nefis, şehveti, arzu, haz ve istekleri temsil edip bedeni hep maddi isteklere sürüklemektedir. Ruh insanın ben dediği, zâtı, kendisidir. Onun bazı kuvvetleri vardır. Bunlar irade, istek/arzu ve akıldır. İbn Kayyim istek/arzuyu nefis ile ifade ederken Platon bunu bedene yüklemektedir. Öyleyse ruh ve bedenden oluşan insan varlığı çift yönlü mizaçta, yetenekte ve çift yönlü eğilimdedir. İnsan yapısının çift yönlülüğü yani hem iyiliğe hem kötülüğe, hem doğruluğa hem çirkinliğe meyyal olduğunu göstermektedir. İnsan ise kendinde var olan akıl sayesinde neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlayacak şekilde yaratılmıştır (Şimşek, 2014). Bu çift kutuplu anlayışta akıl, arzu ve istekleri dizginleyip dengeleyen unsurdur. Her iki düşünür için de ruh bu sayede bedenle olan ilişkisinde kendini arzu ve isteklerin esiri olmaktan kurtarıp geldiği tanrısal âleme dönecektir.

Ruh-beden ilişkisi konusunda tasavvuf veya İbn Kayyim'in düşüncelerine baktığımızda bir başka kavram olarak da kalp kavramı ortaya çıkmaktadır. İslam düşüncesinde bilginin temel kaynağını oluşturan Kur'an'da kalb kelimesinin isim ve fiil iştikakları ruh, inanç, şuur, vicdan, duygu, değişmek, dolaşmak, düşünmek, akletmek, ihlas ve coşkuların merkezi, insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ölümsüz hakikati ve ölümsüzü yakalayan ince kavrayış, duyular üstü hakikati anlama, idrak etme yetisi gibi anlamlarıyla neredeyse insanın varlık şartlarının bütününe temsil etmekte, bir bakıma insanı anlatmaktadır (Çalık, 2011; Güneş, 2003; İkbâl, 1984; Sait, 1995). Dolayısıyla tasavvufta insan, zâtı ve batını olmak üzere iki şekilde ele alınır. Zahiri olan ile Platon'un beden kavramı, batını olan ile ise bazen nefis, bazen kalp denilen Platon'un düşüncelerindeki ruh kavramı anlatılmak istenmektedir. Tasavvufta kalp denildiğinde insanın sol tarafına yerleştirilmiş olan ve yürek denilen uzun yuvarlak olan et parçasını değil insanın hakikati kastedilir (Eren, 1997; Gazali, 2014).

İbn Kayyim'in düşüncelerinde ruh-beden ilişkisinin söz konusu olduğu ruhun ikinci aşamasında ruh kavramının yerini artık kalp kavramı alır. O, ruhun güzelliğini anlatırken kalp odak noktası olur ve Platon'da geçen yağız at örneğinde olduğu gibi artık

ruhu kötülüğe sürükleyen nefis kavramı ortaya çıkar. Nasıl ki Platon'da beden arzu ve istekleri, haz peşinde koşması akıl ile dengelenip düzenli hale getirilmesi gerekiyor. İbn Kayyim'de da kalp, yönetici konumunda olup nefis onu kötülüğe yöneltendir. İbn Kayyim'e göre bu aşamada kalbin/ruhun çirkinliği Tanrı'yı bilmemesi, ona özlem duymaması, ona yönelmemesi, onu her şeye tercih etmemesi; kalbin/ruhun güzelliği ise Platon'un beden kavramı yerine kullandığı nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmemesi, bu arzu ve isteklerin kölesi olmamasıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh geldiği tanrısal özünü kaybetmeden asıl yurduna dönmenin imkânlarını araştırmalıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh Tanrı'ya yönelinceye, onunla huzur buluncaya ve ona sevgilisi için yanıp tutuşan dertli bir âşık gibi bağlanıncaya kadar sahibine telkinde bulunur. Çünkü âşık, sevgilisi yanında olmadan, ona varmadan yaşayamaz, onsu mutlu olamaz, huzura eremez. Ondan başkasına gönül vermek onu rahatsız eder, başka her şeyi bırakıp ona dönmek ise ruhu/kalbi iyileştirir, güzelleştirir. Ne zaman ki Tanrı'ya varır işte o zaman en mutlu, en güzel o olur. Nefis, kalbin/ruhun Allah'a ulaşması önünde en büyük engel olup ancak onun arzu ve isteklerine boyun eğmeyen, onu denetim ve kontrol altına almış kimselerin ruhu tanrısal âleme, Tanrı'ya ulaşacaktır. Kalp/nefis Platon'un yağız at örneğinde olduğu gibi iki davetçinin arasında kalıp bazen onu bazen bunun çağrısına uymaktadır (Cevziyye, Tsz.). O zaman nefis, hem İbn Kayyim hem de tasavvuf düşüncesinde sadece ruhun/kalbin güzelliğini ortadan kaldıran, kötülüklerin işlenmesine sebep olan bir yeti olarak görülmez; aynı zamanda ruhu/kalbi güzelleştiren eylemlerin işlenmesini sağlayacak yeti ve ruhun/kalbin güzelleşmesini sağlayacak ve neticede geldiği tanrısal özü koruyacak bir basamak olarak da görülür. Burada önemli olan her iki düşünür için de nefsi arındırıp güzel eylemlerde bulunmaktır.

Bundan başka biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluluk halleri bir yana bırakılırsa onunla ilgili hiçbir ilimiz olmadığı dokunması ile bizi kirlletmesine müsaade etmediğimiz ve ...kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz. Böyle bir hale gelince muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanıyacağız (Platon, 2001, 67b).

Daha çok tasavvuf düşüncesinde yer eden nefsin arınmasında nefis, merdivenin birinci basamağı olan nefis-i emmareden başlayarak kendini arındıra arındıra en üst tabakaya kadar çıkar. İlk haliyle birinci aşamada nefis, içgüdüsel isteklerin baskın olduğu dolayısıyla ahlaki erdemlere uyum sağlamakta zorlandığı için kötülüğe yatkındır. Bu aşamada beden arzu ve arzularının yerine getirilmesini emreden, arzu ve isteklere çeken kuvvet durumundadır. Bu durumdan beden arzu ve isteklerine boyun eğmeyerek kendini sorgulamaya ve arınmaya başladığı, düzeltmeye çalıştığı anda ikinci mertebeye olan nefis-i levvameye ulaşır. Daha sonra aynı kararlılığı sürdüren nefis, önce nefis-i mülhimeye, sonra kötü sıfatlardan tamamen kurtulmuş, ahlak ve erdemlerle bezenmiş nefis-i mutmainne denilen dördüncü aşamaya geçer. Bu aşamada nefis gerilim ve sıkıntılardan uzaklaşmış, hem Tanrı ile hem insanlarla, hem de kendisiyle barışık olduğu için huzur ve tatmin içerisindedir. Nefis daha sonra nefis-i zekiye denilen ve nefsi çirkinleştirecek inkâr, cehalet, kötü hisler, yanlış inançlar ve kötü huylardan temizlenmiş; iman, ilim, irfan, iyi hisler, güzel

huy ve ilahi ahlak gibi takva özellikleriyle terbiye edilip ilahi tecellilere mazhar olunan aşamaya geçer. Sırasıyla nefs-i raziye, nefs-i marziyye ve en yüksek makam olan nefs-i kâmileye ulaşır (Çataklı, Tarihsiz; Türer, 1995).

İbn Kayyim'e göre ruh-beden ilişkisinde ruhun/kalbin güzelliği kötü ve çirkin şeyleri tanıyıp bildikten sonra onu istememekle mümkündür. Kalbin/ruhun olgunlaşması kişinin her çeşit kötülüğü bilmesi ve ondan uzak durması ile olur. O gün Allah'a temiz kalp getirenden başka ne mal ne de oğullar fayda verir (26/Şuarâ/88). ayetinde geçen temiz kalp ona göre, kalpleri bozan kötülüklerden, zanna uymayı zorunlu kılacak şüphe hastalığından ve nefislerin isteğine uymayı zorunlu kılacak şehvet hastalığından emin olan kalptir. İbn Kayyim'e göre kalp/ruh üç kısma ayrılır. Birincisi yukarıda ayette geçtiği şekilde olan temiz kalptir. İkincisi kendini var edeni tanımayan, öfkelenen, şehvete dalan, sevdiğini hevası için seven, kızdığına hevası için kızan, heva imamı, şehvet komutanı, cehalet şoförü olan ölü kalp/ruhtur. Üçüncüsü ise hastalıklı kalp olup bir o tarafa bir bu tarafa savrulan kalptir (Cevziyye, 1975, 2010, 2007).

Platon'nun düşüncelerinde ifade edilen bedenın arzu ve isteklerinin yerini İbn Kayyim'in düşüncelerinde İslam düşüncesine paralel olarak günah kavramı alır. Bu yüzden nasıl ki Platon'da bedenın isteklerine boyun eğen ruh, tanrısal âleme geri dönme istidadını kazanma ümidini kaybediyor ve bedenın arzu ve istekleri ruhu düzenlilikten, güzellikten uzaklaştırıyorsa İbn Kayyim düşüncelerinde de günah kavramı ile ifade edilen her şey ruhu düzenlilikten, güzellikten uzaklaştırmaktadır. Çünkü ona göre zehrin bedene zarar vermesi gibi günahlar da kalplere/ruhlara zarar verir. Hatta dünyada Nuh tufanından Ad kavmine, Lut kavmine, Firavun'a zarar veren şeyin temelinde de onların işlemiş oldukları günahlar yatmaktadır. Bu nedenle günah, ruhları çirkinleştiren, beden ve kalpleri, aklı zayıflatan en önemli unsurdur (Cevziyye, h.1418).

Platon'a göre ruh-beden ilişkisinde beden ve bedene bağlı ihtiyaçlar insanın ahlaki özünü gerçekleştirmesine bir engel olduğu gibi bedenın meydana getirdiği sınırlamalar da insanın bilgiyi ve bilimi kazanmasında engel teşkil eder. Ruh bedenden ne kadar sıyrılırsa, duyumun yerine ne kadar düşüncüyü koyarsa, gerçekten incelediği konuda o kadar kesin bilgi elde eder. Bu yönüyle beden bir bakıma onun düşüncelerinde bilgiyi elde etmeye engeldir. Ruh işitme, görme, acı ya da herhangi bir haz almaksızın onlar tarafından rahatsız edilmediği takdirde en iyi uslanmaya kavuşacaktır. Bedeni olabildiğince kendi haline bırakarak kendi yalnızlığına çekilen ruh gerçekten var olana ulaşmayı başaracaktır.

... bundan ötürü, bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, neleri kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz, iyice anladık; İşte ancak o zaman ki kendisine o kadar aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgiye belki kavuşmuş oluruz (Platon, 2001, 66e).

Benzer bir düşüncüyü İbn Kayyim'de de görmekteyiz. Ona göre kalp/ruh bir ayna, heva ve arzular ise onun pası gibidir. Ruh ne zaman bu pastan kurtulursa eşyanın hakikatleri onda yansımaya başlar. Bedenin arzu ve istekleri, daha genel kavramı ile günahlar maddi pisliklerin bedeni kirlettiği gibi ruhu/kalbi kirletir. Nasıl ki beden maddi pisliklerden temizlenince aslına döner, normal işleyişini yerine getirir, kalp/ruh da kirlerden/günahlardan arınınca kuvvet ve iradesini iyiye yöneltir ve eşyanın hakikatini tam olarak

idrak eder. Sağlam, uyanık ve canlı bir kalp/ruh çirkinliklerle karşılaştığında doğası gereği onlardan nefret eder. Sınırsız arzu ve isteklere düşkün olan kalp/ruh bu tür şeylerle karşılaştığında hemen onlara yönelir (Cevziyye, Tarihsiz).

Ruhun ikinci aşamasını oluşturan ruh beden ilişkisi konusunda her iki düşünürümüz de farklı kavramlarla olsa da benzer düşünceleri paylaşmaktadırlar.

Ruhun Ebediliği

Ruhun bir sonraki aşamasını yani üçüncü aşamasını bedeninin ölümünden sonraki durum oluşturmaktadır. Bu aşama ruhun beden hapisanesinden kurtulup geldiği tanrısal âleme kavuştuğu, tamamen özel, anlık, ifade edilemez bir kendinden geçme tecrübesinin yaşandığı, gerçekliği doğrudan kavrayışa geçtiği, bireysellikten uzaklaşıp evrensel olana karıştığı, sahip olduğu bütün sınırları ve bilinçleri kaldırarak hakiki kendisini, kendi özsel güzelliğini bulduğu aşamadır (Kılıç, 2009). Ruhun birinci aşaması denizde olan bir damla su misali iken ikinci aşama o bir damlanın denizden kopup karaya düşerek, bulutlara çıkarak hayat geçirdiği; ancak bu hayatın kendisi için çok sıkıcı olduğu, bir an önce kopup ayrıldığı denize dönmek istediği aşamadır. Çünkü bir su damlası her ne kadar bazen bulutlarda, bazen yapraklarda, bazen nehirlerde olsa da er geç geldiği, çıkmış olduğu okyanusa geri dönecektir. Ruh da bunun gibi geçişleri ne kadar değişken, ne kadar çok olursa olsun sonunda geldiği o tanrısal öze dönecektir (Yasa, 2001). İşte tanrısal öze dönüşün gerçekleştiği bu aşama ruhun üçüncü aşamasını oluşturur. Bu aşamada önemli olan mesele bedeninin ölümünden sonra ruhun varlığını koruyup koruyamayacağı yani ölümsüzlüğü sorunudur.

Platon'a göre ruh açık bir şekilde ölümlü olmayıp sonsuzdur, bakidir, başlangıcı ve sonu yoktur. "...ruhun ölmez ve yok olmazlığı mutlak olarak gerçektir, ruhlarımız da Hades'te gerçekten var olacaklardır." (Platon, 2001, 107a) Platon ruhun sonsuz ve ezeli olmasının nedenini de onun tanrısal bir cevher olmasına ve onun kendiliğinden hareket edebilmesine bağlamaktadır. Ona göre ruh bazen hayattan uzaklaşır, gider, gelir ama hiçbir zaman yok olmaz. İnsanın ölmesi onun görünür tarafının dağılıp parçalanmasıdır ki bu doğal bir durumdur. Çünkü bedende ruh, dağılmayan taraf olup kendisine yakışır bir şekilde geldiği tanrısal öze, görülmeyen yere, Hades ellerine gider. Hayatını, eğer ikinci aşamada bedenle birlikteyken erdemli olarak yaşamışsa tanrılarla mutlu ve mesut bir şekilde geçirir.

Platon ruhun sonsuz olmasını nedenlerini şu şekilde açıklamaktadır: Birinci olarak bunu zıtlık temelinde değerlendirir. Ona göre karşıt olan şeyden kendisinin karşıtı olan şey doğar. Bunlar kendinden karşıtlardır ve birbirlerinden çıkmayı kabul etmezler. Örneğin kar, kar olmakla asla kendinde sıcaklığı kabul etmez. Hem kar hem sıcak olamayacağına göre sıcaklığın yaklaşması ile ya yerini ona bırakacak ya da yok olup gidecektir; ama asla soğuğu kendi zatında kabul etmeyecek, hem ateş hem soğuk olarak önce olduğu şey olmakla asla devam etmeyecektir. Benzer şekilde ruh bedeninin canlı olması için gerekli olan şey olup o, neye girerse ona hayat verir. Hayatın karşıtı ise ölümdür. Bir şey kendisinin getirdiği şeyin zıddını asla kendi zatında bulundurmayacağına göre ruh da kendisinde bulunan hayatın karşıtını asla kabul etmez. Dolayısıyla ruh ölümlü olmayıp sonsuzdur

(Arslan, 2014; Platon, 2001, 103b,e). Ona göre ayrıca ruhun yapısı da onun ölümlü olmadığını, sonsuz olduğunu gösterir. Zira birleşik olan ve tabiatça birleşik bulunan şeylerin birleştikleri gibi dağılmaları da mümkündür. Hep aynı kalan, hiç değişmeyen, birleşik olmayan, şekli kendinden olan, kendiliğinden bir olan hiçbir şekilde hiçbir yerde hiçbir zaman en ufak bir değişikliğe uğramadan hep aynı kalmaları zorunludur. Ruh bileşik olmadığından dağılması ve çözülmesi imkânsız olan şeydir. O, yalnız düşünmekle kavranılabilen akledilirlerin dünyasına ait olduğundan daima aynı kalan, değişmeyen dolayısıyla da ölümsüz olan bir özelliğe sahiptir (Bett, 1986; Koç, 2005).

İbn Kayyim ise ruhun bu aşaması için dini bilgiye başvurur. Ona göre Kim Allah'a, resulüne itaat ederse işte o, Allah'ın kendilerine iman ettiği nebilerle, Sıddıklarla, şehitlerle ve Salihlerle beraberdir. (4/Nisa/69) ayetinde geçen beraber olma ifadesi üç aşama için de geçerli olan bir beraberliktir. Buna göre burada kastedilen beraberlik hem dünyada, hem berzahta hem de ceza günündeki beraberliktir. Dolayısıyla bu beraberlikten anladığımız ruhun ölmeyip idamesini devam ettirdiğidir. Ayrıca ona göre tecrübi his ve bu konudaki rivayetlerin gösterdiği ölümlerle dirilerin, hatta ölü ruhların birbirleri ile buluştuğu düşüncesi de ruhun ölümsüz olduğunu göstermektedir (Cevziye, 1975).

Üçüncü aşamayı oluşturan ölümsüz ruhun en önemli özelliği bu aşamada her iki düştür için de tanrısal âleme dönmesidir. Buna göre ikinci aşamada beden/nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmeyip beden/nefsin hizmetçisi olmamış onun arzu ve isteklerini yerine getirmemiş ruhlar Tanrı'ya dönecektir. Dünyadaki yaşamında iyi ve erdemli yaşayan arınmış temiz ruhlar için içerisinde en mükemmel şeylerin olduğu sonsuz bir yaşam vardır. Bedeni kirlilerden kurtulmuş saf ve nezih bir şekilde bedenden ayrılan ruh, bedeni hayatı tamamen unuttur ve yalnız hakikati tefekkür etmekle meşgul olursa kendisine benzeyen bir âleme, hikmet ve sonsuzluğa doymuş ebedi bir evreye yükselir. Orada bilgisizlikten, yanlışlıklardan maddi hayatta kendini kıvrandıran aşklardan en genel ifadesi ile insan doğasına bağlı tüm kötülüklerden sıyrılmış olarak yüce ve renkli mutluluğa mazhar olur ve tanrısal âlemde sonsuz bir hayata kavuşur.

Platon ile İbn Kayyim'in bu aşamada ayrıldıkları önemli düşüncelerden birincisi ruh göçü meselesi, diğeri ise İbn Kayyim için ölümden sonraki aşamanın iki merhaleden oluşmasıdır. Buna göre İbn Kayyim için ruh, beden ölümünden sonra tekrar diriliş gününe kadar yani ruhun bedene tekrar iadesine kadar berzah âlemi denilen Platon'dan farklı olarak başka bir aşamada da hayat sürer. Ona göre ruh, ikinci aşamadaki yaşamına paralel olarak eğer nefsin arzu ve isteklerinden uzak durup kendini arındırırsa (tasavvufi düşüncede bu tevbe kavramı ile ifade edilir) ölümden sonra başka bir yolculuğa çıkar. Arınmış, güzel ve erdemli bir ruh bedenden ayrılınca yerde ve gökte bulunan melekler bu ruha yaklaşarak onu semaya götürürlür. Sema kapıları açılarak ona sema melekleri dua ettikten sonra yedinci kata çıkıncaya kadar işlem devam eder. Sonra Allah, bedenle ilişkisinde erdemli bir hayat yaşadığı için bu ruhu illiyyun ehlinden yazmaları için meleklerle emreder. Ona cennetteki kalacağı yer ve Allah'ın kendisi için hazırlamış olduğu şeyler gösterilir. Bütün bunlar beden diriliş gününden öncedir. Bu aşamada böyle bir ruh öğle bir ferahlık duyar ki diğer güzelliklerin bunun yanında sözü bile edilemez. Bu güzellik Allah'ın görüleceği, kendilerine selam verebileceği, kendileriyle konuşacağı durumudur.

Bu ise ancak ruhlarını arındıranlara mahsustur. Ayrıcı ruh-beden ilişkisinde erdemli bir yaşam sürmeyenler için ise bunun tam tersi azap söz konusudur. Kayyım'e göre *Ayetle-rimizi yalanlayıp onlara karşı büyüklenele sema kapıları açılmaz*, (7/Araf/40) ayeti ölüm anındaki ruhlarla yöneliktir ve bu ayetle ölüm anında ikinci aşamada erdemli yaşayan ruhun kendisine sema kapısının açılacağı, böylece onun Allah'ın katına kadar çıkacağı belirtilmiş, erdemli bir hayat yaşamayan ve Allah'a inanmayan için ise bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmıştır (Cevziyye, h. 1427).

Platon da farklı şekillerde olsa da ruhun ikinci aşamada erdemli bir hayat sürmesi durumunda bedenın ölümünden sonra tanrıların yanına gideceği, onlarla yaşayacağı düşüncesini savunur. Her iki düşünürümüz için de bunu sağlamanın yolu ruhun ikinci aşamadaki erdemli hayat ve arınma/tevbe kavramlarıdır. Platon'un bu aşamadaki ruhla ilgili olarak öne sürmüş olduğu önemli düşüncelerden biri de ruh göçü öğretisidir. Buna göre ruh ikinci aşamadaki bedenle olan ilişkisindeki durumuna göre bedenın ölmesinden sonra farklı bedenlerde tekrar dünyaya gelecektir. Bu, onun bedendeki yaşamında bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmesinden dolayı kendisine verilen bir ceza olarak görülmektedir. Ruhun dünyaya tekrar dönüşündeki almış olduğu beden bir önceki hayatındaki beden değil bir ceza olarak çeşitli hayvan şeklindeki bedenlerdir (Platon, 2001, 81e, 82b). Ona göre ruh ikinci aşamada yapmış olduğu hataların cezasını çekerek bir sonraki yaşamında daha iyi bir bedene girme ve neticede arınarak tamamen tanrısal alana ulaşma amacıdır. Bu nedenle Platon'da aslında ruh göçünün temeli arınmaya dayanmaktadır. Böylece birçok kere yeniden doğan ölmez ruh yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan öğrenmediği hiçbir şey kalmaz ve en mükemmel hali alır. Bu yönüyle Platon'un ruhun üçüncü aşamasında oluşturduğu öte dünyacılığı İbn Kayyım'in düşüncelerinde oluşturduğu öte dünyacılıktan ayrılır. İbn Kayyım'in öğretisinde öte dünya sonsuz bir hayattır ve insan öte dünyada daha iyi yaşayabilmek için bu dünyada erdemli yaşaması gerekir. Platon'un düşüncelerinde ise ilk aşamada insanın bir sonraki yeryüzü hayatında daha mutlu olabilmesi için şimdiki hayatında erdemli olması gerekir (Uslu, 2007). Onun ruh göçü öğretisinde kastedilen ruhun farklı hayvan bedenlerine girmesi bedenın ölümünden sonra onun gerçekten mi bir bedenle dünyaya geleceği yoksa bunun fiili bir gelme değil de ruh-beden ilişkisinin oluşturduğu ikinci aşamada ruhun yapmış olduğu hatalarının bir karşılığı sembolik bir ceza mı olduğu tartışmalı bir konudur. Örneğin İbn Sina (980-1030) Platon'un burada kastettiğinin sembolik bir bedenleşme olduğu görüşündedir. Buna göre ruh bedendeyken onun arzu ve isteklerine boyun eğdiğinden dolayı kötü ve çirkinleşmiş, bunun karşılığı olarak da sanki bedendeymiş gibi azap görmüştür. Çünkü ruhların bedenlerde bulunuşu madde ile iç içe, yan yana bulunma ve ona karışma şeklinde etkisinin bedenle sınırlı olması bedenın güçlerinden etkilenmesi şeklindedir. Ruhun kendine ait kemale erişmesine, özünde var olan işlevi yapmasına engel olan işte bu iki husustur. Bedene ait olan bu iki husustan biri ölümden sonra ruhta kalıcı bir etki bırakırsa o ruh adeta bedende sayılır. Ruhta kalan bu etkiler, o anda hayvanın bedenindeymiş gibi telakki edilir (İbn Sina, 2011).

İbn Kayyım ise geleneksel İslam düşüncesine paralel olarak ruh göçü öğretisini kabul etmez. Ona göre ruh cisimdir. Soyut bir varlık değildir. Bu nedenle de cisim olan bir var-

lığın bir bedenden başka bir bedene geçmesi düşünilmez. Eğer ruh soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı ruhun bu bedenle ilişkisini kesip başkasına geçmesi mümkün olurdu. Bir mimarın bir işini bırakıp başka işle uğraşması gibi ruhun da ait olduğu bedeni bırakıp başka bedenlere girmesi mümkündür. Yani Zeyd'e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ya da Zeyd bu adam mı? Başka adam mı? gibi şüpheler ruhun soyut olması düşüncesini ortaya çıkarır. Oysa ruh cisimdir ve bir başka bedene geçmesi söz konusu değildir (Cevziyye, 2010).

Sonuç

İnsanın görünmeyen tarafı, algılanabilen, akledilebilinen yönü için kullanılan ruh kavramı düşünce tarihinden günümüze kadar çok çeşitli şekillerde ifade edilse de mahiyeti tam olarak anlaşılammıştır. Ruhun gerçekliği üzerinde sistemli bir şekilde duran ilk filozof Platon'un hocası Sokrates olmasına rağmen Platon bu gerçeklik ve sonsuzluğu sistemli bir şekilde ispat etmeye çalışan ilk filozoftur. Bununla birlikte Platon'la düşüncelerini karşılaştırdığımız İbn Kayyim da tasavvufi düşüncenin önde gelenlerinden olup ruh konusuna büyük bir önem vermiş ve bu konuda müstakil bir eser kaleme almıştır.

Metot ve yöntem açısından her iki düşünürün ruh konusu ile ilgili düşüncelerine baktığımızda konuyu İbn Kayyim inanç, vahiy, kutsal kitap ve din çerçevesinde dinsel bilginin temel kaynağı olan vahyin otoritesine dayanarak dinin getirmiş olduğu kavram ve fikirleri dikkate alarak akıl ile izah etmeye çalışırken, Platon konuyu felsefi bilginin temel özelliği olan salt düşünce etrafında akla dayanarak eleştirel bir şekilde değerlendirir. Her iki düşünürde farklı yöntemlerle olsa da insanda görünen tarafın ötesinde görünmeyen bir yön olduğunu kabul etmiş, Platon bu yönün tanrısal ve ezeli olduğunu ileri sürerken İbn Kayyim ruh/nefis olarak ifade edilen bu yönün ezeli olmayıp insanın bedeni yaratıldıktan sonra bedeni canlandırma ilkesi olarak Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Ruhun ilk aşamasını oluşturan bu durumdan sonra ruh-beden ilişkisinin söz konusu olduğu ikinci aşamada her iki düşünür de benzer düşünceleri savunmaktadırlar. Bu aşama için temel fark, Platon'da beden tamamen kötülüklerin kaynağı, ruh için bir hapisane olarak görülürken İbn Kayyim'in düşüncelerinde insanı kötüye yönlendiren kavram nefis olup bu, aynı zamanda insanı iyi yönlendirme yetisi olarak da görülmektedir. Her iki düşünür için de ruhun tanrısal âleme dönmesinin temel şartı bu aşamada onun erdemli bir yaşam sürmesi ve kendini arındırmasıdır. Bedenin ölümüyle başlayan üçüncü aşamada ise ruhun ebedi olduğu noktasında düşünürlerimiz hem fikirdir. Bu aşamada farklı olan Platon için ruh göçü öğretisi iken İbn Kayyim için bu aşamanın son aşama olmadığı, ruhun bu hayattan sonra yani kıyametten sonra tekrar bedene dönmesi ile başlayacak olan ve ebedi bir şekilde gerçekleşecek olan yeni bir ruh-beden ilişkisinin başlaması söz konusudur.

Kaynakça

- Atay, H. (1997). Nefs. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1-58.
Arslan, A. (2014). *İlk Çağ felsefe tarihi sofistlerden Platon'a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Bağçeci, M. (2005). İnsanın Mahiyeti ve Ruhü. *Bilimname*, 8, 33-50.
- Bett, R. (1986). Immortality and the nature of the soul in the "phaedrus". *Phronesis*, 31, 1-26.
- Bolay, S. H. (1999). *Felsefi doktrinler ve terimler sözlüğü*. (7. Basım). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Conford, F. M. (1965). *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coşkun, İ. (2005). Fahrettin Er-Raziye göre Nefs (Ruh)'in mahiyeti ve ölümden sonraki durumu. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1-17.
- Çalık, F. (2011). Bir semantik analiz denemesi: Kur'ân'da 'kalp' kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 167-190.
- Çataklı, O. N., Şahin, A. (bt). *Kademeleri, vasıfları ve Tedavisi ile Nefs.*, İstanbul: Gonca Yayınevi.
- Demiray, K. (1989). *Temel türkçe sözlük*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Derbeder, F. (2007). *Platon ve Aristoteles'te ruh beden problemi ve karşılaştırılması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Dorter, K. (2003). The Soul's metiation between corporeality and the Good. *The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide*. (eds: J. Gracia, G. Reichenbog, B. Schumachers), Oxford: Blackwell, 10-19.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. (H.1427/M. 2006). *Bedâiu't-tefsir*, Thk. Yusri es-Seyyid Muhammed, Salih Ahmed eş-Şami, Dârü İbni'l-Cevzi.
- _____, (1983). *ed-Da' ve'd-deva'*. Cidde : Dârü'l-Medeni.
- _____, (H.1418). *el-Cevabü'l-Kafi*. Mağrib: Dâr'ul-Ma'rife.
- _____, (1975). *Er-Ruh*, Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (2013). *Kalbin ilacı ed-dâ ve'd-devâ*. (Çev. Savaş Kocabaş). İstanbul: Elif Yayınları.
- _____, (2010). *Kitâbu'r-râh*. (Çev. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____, (2013). *Kulluk ve hakikati*. (Çev. Osman Arpaçukuru). (3 Basım). İstanbul: Guraba Yayıncılık.
- _____, (Tarihsiz). *Nefis terbiyesi*. İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2007) *Nefsimi nasıl dizginleye bilirim?* İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2013). *Zâdu'l-meâd*, (Çev. Heyet). İstanbul: Polen Yayınları.
- Eren, Ş (1997). Naslar ışığında akıl ve kalp. *Ekev Akademi Dergisi*, 1, 205-216.
- Gazali, Ebû Hâmid M. (2014). *Kimya-yı saadet*. (Çev. Ali Aslan). İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı.
- Güneş, A. (2003). *Kur'an'da kalp kavramının semantik analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları.

- İbn Sina. (2011). *el-Adhaviyye fi'l mead. Felsefe ve ölüm ötesi*. (Haz. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İkbal, M. (1984). *İslam'da dini düşüncenin yeniden doğuşu*, (Çev. N. Ahmet Asrar). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Kayhan, H. A. (1991). *Ruh ve beden*. Ankara: Gimat Yayıncılık.
- Kılıç, C. (2009). Plotinus'ta Sudurla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı. *Kelam Araştırmaları*, 7:1, 39-56.
- Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Komasyon. (1989). *Kur'an Yolu tefsiri ve mealisi*. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- Platon. (2011). *Devlet*. (Çev. Nurten Koç). İstanbul: Kavram Yayınları.
- _____, (1943). *Epinomis*. (Çev. Andan Cemgil). İstanbul: MEB Basımevi.
- _____, (1996). *Menon: Diyaloglar*. (Çev. Adnan Cemgil). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____, (1997). *Phaedros*. (Çev. Hamdi Akverdi). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- _____, (2013). *Philebos*. (Çev. Furkan Akdemir). İstanbul: Say Yayınları.
- _____, (2001). *Phaidon*. (Çev. H. Ragıp Atademir-Kemal Yetkin). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- _____, (1991). *The Republic of Plato*. (trns. Allan Bloom). USA: A Division of Harfer-Collins Publishers.
- _____, (2001). *Timaios*. (Çev. Erol Günay-Lütfü Ay). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- _____, (1992). *Yasalar*. (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür). İstanbul: Ana Yayınları.
- Sait, C. (1995). *İslami mücadelede güç irade ve eylem*. (çev. H. İbrahim Kaçar). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Şimşek, İ. (2014). *Din estetik boyutu/Tanrı, ruh ve ölüm*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Taslaman, C. (2007). Bedenin ve ruhun iki ayrı cevher olup olmadığı sorununa karşı teolojik agnostik tavır. *MÜİFD*, 2, 41-68.
- Türer, O. (1995). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Uludağ, S (2006). Nefs. *D.İ.A*, 32, 529-531.
- Uslu, S. (2007). *Platon'da düzen sorunu*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst, İstanbul,.
- Weber, A. (1991). *Felsefe tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yasa, M. (2001). *Felsefi ve deneysel dayanaklarla ölüm sonrası yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yazoğlu, R. (2002). *Gazali düşüncesinde ruh ve ölüm*. Ankara: Cedid Neşriyat.