



İbn Sînâ'nın Ruh Konusuna Kur'an-ı Kerim'den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış

Selahattin Aydar ¹

Öz

İnsan, beden ve ruh olmak üzere iki ayrı olgudan meydana gelir. Beden insanın fiziki bütünlüğü olarak tanımlanırken ruh çoğunlukla insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için kullanılır. Soyut olmasından dolayı ruh, düşünce tarihi boyunca farklı biçimlerde tanımlanmıştır. İbn Sînâ ruh konusuna özel bir anlam yükleyerek konuya hem felsefe hem de dini bilgi ekseninde açıklık getirmektedir. Eklektik bir düşünce biçimi ortaya koyan İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerim'de ruh ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bağlamında ruh konusuna derinlik kazandırır. Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden hareketle ruh ile ilgili bilgiyi insanın bizzat kendisi hakkındaki derin ve manevi bir bilgi olarak belirleyen filozof, ruhun yaratıldığını kabul eder. Bununla beraber İbn Sînâ, insanın Allah'ı tanumasının ruh bilgisi sayesinde mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ruhun, bedenın ölümü ile birlikte tanrısal bir konuma yükseldiğini kabul eden İbn Sînâ bu noktada yine Kur'an'ın ayetlerini referans göstererek insanın bu dünyadaki amelleri doğrultusunda ceza veya mükâfat göreceğinin felsefi tartışmasını yapar.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Ruh, Kur'an-ı Kerim, Felsefi Bilgi, Dini Bilgi.

Aydar, Selahattin. "İbn Sînâ'nın Ruh Konusuna Kur'an-ı Kerim'den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 659-675. <https://doi.org/10.32711/tiad.1660801>.

Geliş Tarihi	18.03.2025
Kabul Tarihi	28.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, selahattinaydar@ardahan.edu.tr, ORCID:0000-0003-1603-5403



A General Overview of the Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on the Subject of the Soul

Selahattin Aydar ¹

Abstract

The human being consists of two separate phenomena, the body and the soul. The body is used to express the abstract integrity of the human being in the form of the soul, while the soul is mostly used to express the abstract integrity of the human being. Due to its abstractness, the soul takes shape in different ways throughout the thought process. By giving a special meaning to the subject of the soul, Ibn Sina does not take place in both the content of philosophy and religious knowledge. Ibn Sina, who presents an eclectic way of thinking, reaches the depths of the processes of the verses in the Quran regarding the creation of the soul and man. The philosopher, who separates the information about the soul as a deep and spiritual knowledge of the human being himself based on the verses in the Quran, accepts that the soul is created. However, Ibn Sina tries to reveal that it is possible for a person to know Allah through the knowledge of the soul. Ibn Sina, who accepts the divine ascension of the soul together with its death, discusses the changes in the approval of the deeds in which a person is classified in this way, by referring to the verses of the Quran.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Soul, Quran, Philosophical Knowledge, Religious Knowledge.

Aydar, Selahattin. "A General Overview of the Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on the Subject of the Soul". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 659-675. <https://doi.org/10.32711/tiad.1660801>.

Date of Submission	18.03.2025
Date of Acceptance	28.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹Ast. Prof. Dr. Ardahan University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy, Ardahan, Türkiye, selahattinaydar@ardahan.edu.tr, ORCID:0000-0003-1603-5403

Giriş

Felsefe ve din, bilgiyi elde etme ve bu bilgileri kullanma biçimi açısından birbirinden bağımsız iki farklı alan gibi gözükürler. Felsefi bilgi akıl yürütme, muhakeme ve gözlemlene yöntemleriyle elde edilirken, dini bilginin kaynağı doğrudan doğruya ilahi bir kaynak kabul edilir. Her iki disiplin de insan düşüncesini, ahlaki değerlerini ve varlıkla ilgili sorularını anlamaya yönelik farklı perspektifler sunar. Ancak insanın amacının ne olduğunu, evren, ruh, iyilik ve kötülük, özgür irade gibi birçok konuya açıklık getirdikleri için esasen her iki disiplin ortak sorun alanlarıyla ilgilidirler ve benzer sorulara cevap bulmaya çalışırlar. Bu açıdan her iki alanı keskin hatlarla birbirinden ayırmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda tarih boyunca birçok din, ahlaki öğreti ve felsefi söylem, insanın özü itibarıyla ne türden bir varlık olduğuna dair fikirler öne sürmüş, dolayısıyla insanın doğuştan itibaren iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusu, insanın yaratıcı ile olan ilişkisi gibi birçok konu filozoflar, düşünürler ve din adamları tarafından tartışılmıştır. İnsanın ne türden bir varlık olduğu sorusu, bedenın özellikle de ruhun mahiyetinin ne olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir.

Kur'an-ı Kerim, muhtevası itibarıyla felsefi değil, dini bir metindir ve insanın ontolojik boyutu, yaratılışı, amacı, sorumlulukları ve ölüm sonrası hayatı gibi temel konuları ele alır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, insanın varlık sebebini ve yaşam amacını kısacası onun bu dünyadaki durumunu ve sonrasını anlamak için bir rehber olarak kabul edilir. Yine Kur'an, kendisine inanan insanlar tarafından hayatlarını ilahi kanunlara göre düzenleyip yaşamak için Allah tarafından gönderilmiş kutsal bir kitap olduğuna ve Kur'an'ın hükümlerinin değiştirilmesinin mümkün olmadığına inanılır. Ancak din ve felsefe arasındaki yukarıda bahsedilen ilişki göz önüne alındığında, felsefeye konu olan bazı sorulara Kur'an-ı Kerim'de doğrudan veya dolaylı olarak cevaplarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda özellikle insanın yaratılışı ile ilgili âyetler ruhun mahiyeti hakkında bizlere ipuçları sunmaktadır.

Kur'an, insanın biyolojik yaratılışı ile ilgili oldukça fazla bilgi sunar. Dünyaya geliş serüvenimizin hangi merhalelerden geçtiğini, bir varlık olarak hangi unsurlardan meydana geldiğimizi hatta anne karnındaki durumumuzu açık biçimde izah eder. Bununla beraber insanın doğası gereği ne türden bir varlık olduğuna da açıklık getirir. İnsan, bedenın ve bedenini meydana getiren organların hatta daha küçük unsurlarının bilgisine sahiptir. Duyusal olarak algılanan beden için belli bir tanımlama yapmak bu açıdan kolaydır. Fakat yalın haliyle bedene canlılık ilkesi kazandıran ruh hakkındaki bilginin sınırlı olduğu kesindir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiş ve ruh hakkında belirli bazı âyetler dışında ruha dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Ruh hakkındaki âyetler çoğunlukla insanın ilk yaratılışı ile birlikte zikredilmiş ve insanın yaratılışı itibarıyla iyi olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla ruh söz konusu olduğunda ilk yaratılış ile ilgili âyetlere bakılması konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, bazı ilk dönem kelimacıları tarafından Kur'an-ı Kerim'de geçen ruh kavramının, vahiy meleği için kullanılan *Ruhu'l-Kudüs* kavramı ile aynı anlama geldiği kabul edilmiştir. Fakat devam eden süreçte ruh kavramı üzerinden vahiy meleğine dair yapılan bazı analizler, insana canlılık katan unsur olarak görülen ve belli bir töz ve cevher olarak kabul edilen insan ruhuna dair bazı açıklamalara dönüşmüştür.³

³ Harun Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 374.

Esasen insan nitelik ve derece bakımından diğer varlıklardan üstün bir yaratılışla donatılmıştır ve hepimiz bu üstün niteliklerle dünya âlemindeki yolculuğumuza başlarız. Bu üstünlük insanın kendi doğasına da uzanan çok daha geniş bir anlamı içerdği açıktır.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de; “*Muhakkak ki biz, insanı en güzel bir şekilde yaratmışız*”⁵ buyurularak insanın doğası gereği iyi ve barışçıl olduğunu ve yaratılmasında belli bir fıtratın esas alındığını⁶ açıkça ifade eder. İnsanın yaratılışı itibarıyla iyi olduğunu ortaya koyan bu bakış açısı, Batı'lı filozoflarca da benimsenmiştir. Örneğin asıl önemli olan bilginin insana dair bilgi olduğunu kabul eden J.J. Rousseau (1712-1778) “*yaratıcının elinden çıkan her şey iyidir*”⁷ diyerek insanın esasen yaratılış itibarıyla iyi ve barışçıl olduğunu vurgulayarak İslâm perspektifine benzer bir temellendirme yapar.

Genel kabule göre insan, beden ve ruh denilen iki unsurun birleşmesi ile bütünlük kazanır ve maddi bir unsur olan beden formu, henüz mahiyetinin tam olarak ne olduğu bilinemeyen ruh ile hayat bularak canlı ve akıllı bir varlığa dönüşür. Her ne kadar ruhun mahiyetinin ne olduğu tam olarak bilinemese de çoğunlukla ruhun, canlıların ve özellikle de insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için kullanıldığı açıktır.

Ruhun mahiyetini ortaya koymaya yönelik sorulan ruh özsel midir, ilineksel midir, kaynağı nedir, varlığı itibarıyla sonlu mudur, bedenle olan ilişkisi nedir gibi sorulara kesin bir cevap bulmanın -meselenin doğası gereği- zor olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle ruh meselesini müstakil bir konu olarak ele alıp inceleyen Aristoteles, *De Anima* (Ruh Üzerine) adlı eserinin daha ilk sayfalarında ruhun mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymanın ve onun hakkında belli bir kanaate varılmasının zorluğundan bahseder.⁸ Filozoflarca ruha dair birçok farklı tanımın yapılmış olması Aristoteles'in haklılığını açıkça ortaya koyar.

İslâm'ın Altın Çağı'nın en parlak simalarından biri kabul edilen ve eserleriyle Orta Çağ'ın “evrensel insan” tipini yansıtan,⁹ farklı disiplinlerdeki çalışmalarıyla tanınan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ruh anlayışı kapsam ve bağlamı bakımından oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Çalışmamızda yer yer onun ruh görüşünün oluşmasında etkili olan unsurlar hakkında bilgiler verilecek ancak çoğunlukla konu hakkında müracaat ettiği âyetler bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Ruhun Tanımına Genel Bir Bakış

Kişinin çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi ve o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duyuşal yetilerin tümü olarak kabul edilen ruh, aynı şekilde çokluk ve çeşitlilik sergileyen fenomenlere ya da nesnelere kıyasla birlik ve özdeşlik sergileyen bölünmez töz olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Yine ruh, insanın düşünebilen ve görünmeyen yönü için kullanılan bir kavramdır.¹¹ Başka bir ifadeyle ruh, çoğunlukla

⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 329.

⁵ Tin 95/4.

⁶ Rum 30/30.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile: Bir Çocuk Büyüyor* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2006), 17.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 31.

⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 302.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Ruh* (İstanbul: Paradigma, 1999), “Felsefe Sözlüğü”, 737.

¹¹ İsmail Şimşek, “Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı”, *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 564.

insan bütünlüğünün fiziksel olmayan kısmını meydana getiren öz, canlılık ilkesi veya cevheri olarak tanımlanır.

İnsan öznesi söz konusu olduğunda genel itibariyle cismin ruh ile birleşmesinden meydana gelen bütünlük kastedilir. Cisim ruhun dayanağı ve ruh da cismin hayat gücünü temsil eder.¹² İnsan şuurlu bir varlıktır ve aynı şekilde akıllı bir varlık olarak diğer mahlûklardan üstün bir yaratılışa sahiptir. Öte taraftan hayvanlar da belli bir yaratılış kanununa tabidirler, ancak insanı hayvandan ayıran üstünlük vasfı, sadece insanın sahip olduğu şuur kazanma hadisesinden doğmaktadır. Bu nedenle örneğin hayvan, geleceğe dair tasavvurlarda kendini aşamaz. İnsan ise akıl, idrak ve hisleri sayesinde geleceğe dair planlar kurarak kendini aşabileceği gibi geçmişi ile de bağını koparmadan kendisi hakkında belli yargılarda bulunabilir. Bu nedenle insan, ruh vasıtasıyla hayvani tabiatını bir nevi insanlaştırarak esasen mukaddes olma vasfını kazanır.¹³

Ruh hakkında dini ve kültürel etkiler bağlamında tarih boyunca çok farklı teoriler ileri sürülmüştür. Örneğin Aristoteles'e göre ruh, cisim değildir fakat yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birincil yetkinliği ve o cismin özü ve biçimidir.¹⁴ O aynı şekilde hareket, duyum ve cismani olmama gibi üç temel unsur ile tanımlanır.¹⁵ Yine ruh, insan yaşamını ve insanın duyumsamasını ilk anlamda sağlayan unsurdur.¹⁶ Bununla beraber ruh bütüncül bir yapıya sahiptir. Bu bütüncül yapı içerisinde Aristoteles ruhun bitkisel, hayvansal ve akılsal olmak üzere üç farklı işlevinin olduğunu vurgular. Bu nedenle bilmeyi sağlayan şey için bilgi denilebileceği gibi ruh da denilmesinin mümkün olduğunu kabul eder.¹⁷ Buradaki ruh, ruhun akılsal kısmına karşılık gelir.

Platon, insanı birbirinden farklı iki unsur olan beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak tanımlar. O, ayrıca ruhun bedene girmeden önce ayrı bir varoluşa sahip olduğunu ve ruhun bu süreçte bilgiyi edindiği görüşündedir.¹⁸ Platon'a göre ruh ölümsüz bir varlıktır ve bedenle bir süreliğine birlikte bulunan ruh, ölüm ile bedenden ayrılarak eski yerine yani saf olana¹⁹ dönmektedir. Platon ruhun üç parçadan meydana geldiğini kabul eder. Buna göre insan ruhunda bir değer ve amacın farkında olma, düşünme ve sorgulama gibi bir özellik vardır ve bu parça akla karşılık gelerek ruhun en yüksek parçasını meydana getirir. İkinci kısımda aklın sevk ve idaresi altında bulunun irade kısmı bulunur. Ruhun üçüncü kısmı ise belirli fizyolojik ihtiyaçları ve basit bedensel hazları gidermeye yönelik derinlerde kök salmış dürtüleri tatmin etmeyi sağlayan iştiha kısmı bulunur.²⁰

Ruh tanrısal olana yakın özellikler taşıırken beden çürümeye ve dağılmaya mahkûm bir varlıktır. Bedeni sevk ve idare eden asıl unsur Platon'a göre ruhtur.²¹ Ruh, bedensel nitelikler olarak kabul edebileceğimiz acı, haz, görme, duyma ve benzeri şeyler

¹² Muhammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972), 28.

¹³ Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, 29-30.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 49.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 99.

¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 97.

¹⁸ Platon, *Phaidon* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 71.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 79.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 69.

²¹ Platon, *Phaidon*, 76.

olmadığı zaman kendisine yönelerek hakikatin bilgisine yakınlaşmaya başlar.²² Anlaşılabileceği üzere Platon, ruhun bedende bulunduğu süre içerisinde asli niteliklerinden uzaklaştığını, ölümler birlikte eski haline döneceğini varsaymaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde ise ruh, genel itibarıyla nefis kelimesi ile eş kullanılmış ve insanın canlı ve bilinçli varlık olarak tanımlanmasını sağlayan unsur olarak kabul edilmiştir. İslam filozofları özellikle ruhun bedenle olan ilişkisini Antik Yunan felsefesinden hareketle temellendirdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte ruh-beden ilişkisini dini düşünce ekseninde de açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.²³ Bu bağlamda İslâm filozofları tarafından ruha ve insan psikolojisine dair yazılan ilk dönem eserlerde çoğunlukla Aristoteles'in *De Anima* eseri referans alınmıştır. Ayrıca Platon ve diğer Antik Yunan filozofların ruh hakkındaki görüşlerine de müracaat edilmiştir. İslâm dininin ruha dair izahları Antik Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştırılarak genel itibarıyla eklektik bir ruh anlayışı ortaya konulmuştur. Bununla beraber İslam düşünce tarihindeki düşünürlerin, ruhun bedenden bağımsız bir cevher ya da varlık olduğu konusunda ittifak halinde oldukları kabul edilir.²⁴

İlk dönem İslâm filozofu Kindî (ö. 252/866), ruhu belirli bir süre için organik cisimde ve sonra onun cismanîliğine tesir etmeden bedeni terk eden gayr-î cismanî bir cevher olarak kabul eder. Onun ruhun maddi bir unsur olmadığına dair ileri sürdüğü argümanlar, Platon'un ruhun bedenle geçici bir süreliğine birleşmesi anlayışına dayanmaktadır.²⁵ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise ruhu varlığın türüne göre ayırarak, onun belli bir tabiatının olduğunu ve kendisinden ayrılması imkânsız cevher olarak tanımlar. Canlıların türlerine ait olan ayrımlar, İbn Hazm'a göre ancak onların nefislerine aittir, bu da onların ruhlarıdır. Dolayısıyla insan ruhu canlı olma, düşünme ve konuşma melekesine sahiptir. Bitki ve hayvan ruhu ise canlı olmakla birlikte düşünüp konuşma (nâtika) kabiliyetine sahip değildir.²⁶

Yukarıda genel hatlarını belirlediğimiz şekliyle insanın sevk ve idaresini yapan asli unsurun ruh olduğunu söylemek mümkün müdür? Ruh hakkındaki bilgimizin esasen *a priori* (ilksel) bir bilgi olduğunu ifade eden²⁷ İbn Bâcce'ye (ö. 533/1139) göre mümkündür. Zira İbn Bâcce, ruhun kendinden olan birçok fiilini, beden vasıtasıyla gerçekleştiği için aslında fiillerin, ruh ve bedende ortak biçimde bulunduğunu kabul ederek Aristoteles'in beden-ruh ilişkisi hakkındaki fikirlerine göndermede bulunur.²⁸

Modern felsefenin önemli temsilcilerinden kabul edilen Descartes (1596-1650) ise beden ve ruh arasında mutlak bir sınır çizerek her ikisinin birbirinden farklı iki töz olduğu görüşündedir. Descartes'ın beden-ruh düalizmine göre beden belli bir şekilde sınırlandırılabilen, belli bir yeri kaplayan, başka bir şey tarafından hareket ettirilebilen özelliklere sahiptir.²⁹ Öte taraftan ruhun en önemli özelliği ise düşünmektir. Buna göre zihin ile ruhu bir ve aynı şey olarak kabul eden Descartes, insan öznesini; “*şu halde*

²² Platon, *Phaidon*, 54.

²³ Ahmet Bozyiğit, “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”, *Turkish Studies-Social Sciences* 15/6 (2020), 2864.

²⁴ Çağlayan, “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, 374.

²⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Şa-To Yayınları, 2013), 111.

²⁶ Alî İbn-Ahmad İbn-Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/406.

²⁷ Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 58.

²⁸ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 54.

²⁹ René Descartes, *Metafizik Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 134.

*açıkça söylemek gerekirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike, bir akılım*³⁰ şeklinde tanımlar. Hayvan organizmalarını Tanrı tarafından dizayn edilmiş ve mükemmel şekilde işleyen makineler olarak kabul eden Descartes, yukarıda genel hatlarını belirlediğimiz filozofların görüşlerinin aksine hayvanların ve bitkilerin ruhsuz olduğunu, ruh sahibi tek canlının düşünebilme yeteneğine sahip insan olduğunu kabul eder.³¹

2. İbn Sînâ'nın Ruh Görüşünün Temel İlkeleri

İbn Sînâ, ruh konusunu metafizik ve kozmoloji anlayışı ile birlikte ele almaktadır. O, ruhun varlık bakımından derecelerini izah ederken çoğunlukla Yeni Platoncu unsurları, özellikle de Plotinos'un (205-270) "Birden Ancak Bir Doğar" şeklinde formülize edilen sudur teorisini kullanır ve mükemmelden yani salt iyi olandan basit olana doğru varlığı sınıflandırır. Tüm varlığın mutlak yaratıcısı olan Allah'ın belli bir hiyerarşiye göre akıl, nefis ve cisim âlemlerini yarattığını kabul eden İbn Sînâ'ya göre Allah'ın ilk yarattığı şey, maddede varlığa gelmesi mümkün olmayan ve salt nur olan ruhanî cevher yani İlk Akıl'dır. İlk Akıl'ın kendi yaratıcısını düşünmesinden yeni bir akıl daha sudur eder ki bu akıl da başka bir aklın cevheridir ve bu akıl, ışıktaki başka bir ışığın ortaya çıkması gibi İlk Akıl'dan ortaya çıkar. Bu ikinci cevhere *nefs* yani ruh adını veren İbn Sînâ, varlığın hiyerarşik sıralamasında ruhu İlk Akıl'dan aşağıda, cisim âleminin tüm parçalarından da üstün görmektedir.³² Bu bağlamda açıkça anlaşılabileceği üzere İbn Sînâ'ya göre diğer tüm varlıklar gibi ruh da ilahi menşelidir.³³

İbn Sînâ'ya göre ruh, maddeden ayrı bir şeydir³⁴ ve "hayat fillerine sahip tabii organik cismin ilk yetkinliğidir."³⁵ Bu haliyle Sînâ ruhu, bedene yerleşmiş ve beden vasıtasıyla varlığını gerçekleştiren bir şey olarak kabul edilmesinin imkânsız olduğunu belirler. Aksine ruhu, cismi yani bedeni harekete geçirip kendisi cisim olmayan bir cevher olarak tanımlar.³⁶ Dolayısıyla ruh, araz değildir.³⁷ Aynı şekilde ruh, geçici bir süre için bedenine içine yerleşen bir kuvvettir ve bedeninin bir parçası da değildir.³⁸ Bu tanımlamayla birlikte filozof, Aristoteles'in üç parçalı ruh anlayışını benimseyerek ona genişlik kazandırır. Aristoteles gibi ruhun bitkisel, hayvani ve insani yani natık/düşünen³⁹ kısımlarının olduğunu kabul eden İbn Sînâ, her bir kısmı da kendi içinde alt bölümlere ayırır. Ruha ait tüm kısımların bedende tek bir ilke altında topladığı⁴⁰ bu psikik teorisini, ruhun bitkisel fonksiyonlarla başlayan ve derece derece, duyumdan tasavvura ve hafıza fonksiyonlarına yükselen ve nihâyet rasyonel fonksiyonda yani nefis-î natıkada/insanî nefste son bulacak şekilde kurgular.⁴¹ Kuvveleri ve yetkinlikleri açısından nefis-î natıkaya özel bir anlam yükleyen İbn Sînâ, nefis-î natıkanın ameli

³⁰ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 134.

³¹ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar* (Ankara: Alter Yayınları, 2009), 52.

³² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 160-161.

³³ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 83.

³⁴ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, thk. Hasan Âsi (Tahran: Şems-i Tebrizi, 2004), 132.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, ed. M. Zahid Tiryaki - Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 68.

³⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 68.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 94.

³⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 134.

³⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 16.

⁴⁰ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *en-Necât* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 175; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 92.

⁴¹ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 168.

(pratik) aklî ve nazarî (teorik) akıl olmak üzere iki temel kuvvesinin olduğunu kabul eder. Beden vasıtasıyla gerçekleştirilen çeşitli eylem ve hareketleri sağlayan kuvve, amelî akıl iken o eylemlerin tümel bilgisine ulaşmayı ve söz konusu eylemlerin ahlakın değer normlarıyla uyuşup uyuşmadığını denetleyen ve böylelikle beden fonksiyonları üzerinde idare edici bir özelliğe sahip olan şey ise nazarî akıldır.⁴²

Öte taraftan İbn Sînâ'nın beden-ruh ilişkisi ve ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili temellendirmeleri Platon'un bazı görüşleriyle de benzerlik göstermektedir. Buna göre bedeni hareket ettiren asıl unsur, cevher yani ruhtur. Beden ruhtan ayrı bir varlıktır ve ruhun bedenden ayrılması ruhun varlığına ve bütünlüğüne herhangi bir zarar vermez. Dolayısıyla ruh, beden varlığına ihtiyaç duymaz. Aksine ruh, Platon'da olduğu gibi, bedenle olan beraberliği süresince zayıflar, bedeni terk ettikten sonra da güçlü bir hale gelmektedir.⁴³ Başka bir ifadeyle bedenle birlikteyken kendisini unutmuş olan ruh⁴⁴ bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğinin farkına vararak kendisine yönelir ve böylelikle kendisinin ve potansiyel gücünün farkına varır.⁴⁵ Platon'un aksine İbn Sînâ, ölümden sonra beden varlığına devam ettiğini kabul eder.⁴⁶ Onun beden ölümünden sonra varlığına devam edeceği görüşü, İslâm dininin öte dünya prensipleriyle özellikle haşrin cismanî yani bedenle olacağı anlayışıyla paralellik göstermektedir.

3. Ruh Anlayışını Temellendirmede Müracaat Ettiği Âyetler

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın ruh anlayışı üzerinde Antik Yunan filozoflarının ruh hakkındaki ampirik değerlendirmelerinin etkisi oldukça fazladır. Bu ampirik yönelimin İbn Sînâ'nın Kur'an-ı Kerim'deki ruhla ilgili ayetlere bakışını ve onların yorumunu etkilediğini, başka bir ifadeyle birçok ayeti ruh teorisi konusundaki tezleri ve görüşlerine uygun olarak anlayıp yorumladığını söylemek mümkündür. Bununla beraber İbn Sînâ'nın Kur'an'ın insan ruhunu ele alan ayetlerine dair yaptığı tespitler çoğunlukla ruh-beden düalizmini merkeze koyan bir özellik taşır.⁴⁷ Dolayısıyla o, Kur'an-ı Kerim'deki âyetlerden hareketle ruh konusuna yeni bir bakış açısı kazandırarak meseleyi zenginleştirip yeniden yorumlama gayreti içinde olmuştur. Zira filozof, Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı âyetlerin ruhun yaratılışı, varlığı ve mahiyeti, ölüm sonrası durumunun ne olacağı gibi konulara doğrudan veya dolaylı olarak açıklık getirdiğini kabul eder. İbn Sînâ; iman, ahlak hukuk gibi çeşitli konuların Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde ifade edildiğini kabul etmekle birlikte ahiret hayatı ve ruhun mahiyeti ile ilgili konuların teşbih ve temsiller ile aktarıldığının altını çizer.⁴⁸

Ruh konusunda İbn Sînâ'yı bu türden bir araştırmaya iten husus, onun hem dine hem de felsefeye yönelik ilgisinin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Zira filozof, bu iki alanı kendi felsefi sistemi içinde uzlaştırma gayreti içinde olmuştur. Açık ki, İbn Sînâ, ruhu felsefi bir söylemin konusu olarak görmekle yetinmez. Ruh konusu bu açıdan Allah'ın kelamı ve peygamberin tebliği paralelinde açıklığa kavuşturulabilecek bir konudur. Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, dini hakikatlere belli bir güvenilirlik derecesi tayin

⁴² Ebû Âlî el-Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 113-114.

⁴³ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 156-157.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 149.

⁴⁵ Ebû Âlî el-Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *İlâhiyât- Şifâ- Metafizik* (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 361.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 156.

⁴⁷ Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (01 Mart 2014), 90.

⁴⁸ Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", 167.

etmektedir. Ancak konuyu büsbütün felsefi düşüncenin dışında kalan bir mesele olarak da değerlendirmemektedir.⁴⁹

3.1. Ruhun Epistemolojik Tanımı: “Ben”

Ruhun mahiyeti hakkında insanlar asırlar boyunca çeşitli araştırmalar yapmış ve bu noktada dinin, inancın hatta mitolojinin bilgisine dahi başvurmaktan geri durmamışlardır.⁵⁰ Tarih her döneminde olduğu gibi İslâm öncesi Arap toplumunda da belli bir ruh görüşünün olduğu bilinmektedir. Ruh bedenden ayrı bey şey olarak kabul eden İslâm öncesi Arap toplumu ruhu bedenden farklı olarak bir tür esir ya da hava olarak kabul ediyorlardı. Muhtemelen hava onlarda canlı bir varlık ya da nesneye canlılık veren bir unsur olarak kabul edilmekteydi. Havaya benzemesinden dolayı ruh, çoğunlukla *nefes* ile aynı şeye karşılık geliyordu. Bu isimlendirme Arap toplumunun görüşlerinde o kadar önemli bir şeydi ki soluk için kullanılan nefes kelimesi bizzat insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için de kullanılıyordu.⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm’in hükümlerinin gelişi ve ilk insanın yaratılışı ile ilgili âyetler dikkate alındığında Hz. Peygamber’in çevresindekiler tarafından kendisine ruhun mahiyeti ile ilgili sorular sorulduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki âyette ruhun, Allah’ın sevk ve idaresi altında olduğu ve insanın bu konudaki bilgisinin sınırlı tutulduğu aktarılır:

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁵²

İslam düşünce tarihinde birçok müfessir yukarıdaki ayette geçen ruh kavramına, varlığa canlılık ilkesini kazandıran temel unsur manası vermişlerdir.⁵³ Ancak İbn Sînâ, bu ayeti bir bütün olarak ele alıp felsefi düşüncesi ile sentezleyerek yeniden yorumlama gayreti içinde olmuştur. Şöyle ki, ruh hakkında kaleme aldığı *Ahvâlu’n-Nefs* adlı eserinin yazılış amacını “insanın bizzat kendisine dair bilgiyi ve manevi yükselişten sonra insanın durumunu kendisine götürdüğü şey hakkındaki bilgiyi”⁵⁴ elde etmek olarak belirleyen İbn Sînâ’ya göre nefis/ruh özel ve incelikli bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte ruhun bilgisi özel bir bilgi türünü içermektedir. Bu bağlamda yukarıdaki âyetten hareketlere İbn Sînâ, ruh âleminin sırlarla dolu olduğunu ve Allah’ın, insanları ruhun hakikatleri üzerine düşünceleri gerektiği konusunda uyardığını belirtir. Ruh hakkındaki bilgi her ne kadar sınırlı tutulmuş olsa bile akıl sahibi ve ilimde derinleşmiş kişilerin bu sınırlı bilginin bir kısmına ulaşmasının mümkün olduğunu düşünür. Öte taraftan özel ve tanrısal olan ruh bilgisinin kişiyi Allah hakkındaki bilgiye götürecek temel bir basamak olarak kabul eden Sînâ, “Her kim kendini bilirse, Rabbini bilir” sözünü referans alarak kendini bilmekten kastedilen şeyin nefis yani ruh olduğunun altını çizer.⁵⁵ İbn Sînâ bu sözle dikkatleri ruhun Allah’ı bilmeye bir vesile olduğuna yönlendirir.⁵⁶ Dolayısıyla ruh hakkındaki bilgimizin ilahi kanunları anlamak ve bilmek

⁴⁹ Macit Fahri, *İslam felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 86.

⁵⁰ Otto Rank, *Psychology and The Soul* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950), 1.

⁵¹ Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/181.

⁵² İsrâ 17/85.

⁵³ Davut Ayduz, “‘Sana ‘Ruh’ Hakkında Soru Soruyorlar. De Ki: Ruh, Rabbimin Emrindendir ve Bu Mevzuda Size İlim Adına Az Bir Şey Verilmiştir.’ (İsrâ, 85) Âyetindeki Ruh’tan Maksat Nedir?”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Nisan 2021), 590.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, 151-152.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, 152.

⁵⁶ Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği*, 83.

için zorunlu olduğunu kabul eden İbn Sînâ, ruh hakkındaki bilginin esasen özel bir bilgi olduğunu kabul etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre insanda fiilleri ve idrakleri bir araya getirip onları belli bir düzen içine sokan bir şey vardır ve bedenın hiçbir parçası bu düzeni sağlayacak yetkinlikte değildir.⁵⁷ Çünkü Kur'ân'ın aktardığı biçimi ile çamurdan yaratılan beden yaşlanmaya, çürümeye, dağılmaya mahkûm bir varlıktır. Dolayısıyla hayatın olağan akışı içinde bedenın sabit kalmadığı açıktır. Öte taraftan kişi kendini tanımlarken genel itibarıyla *ben* kavramına müracaat eder. Bu kavram, insanın bedensel tanımlamasının yanı sıra psikolojik, ruhsal vb. gibi soyut bütünlüğüne yönelik açıklama ve tanımlamalarda da sıklıkla kullanılır. Ancak İbn Sînâ, *ben* kavramının bedensel bütünlük ile ilgili olmadığını düşünmekte; *ben* ile ifade edilenin ruh ile aynı şey olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸ Başka bir ifadeyle kendini *ben* olarak tanımlayan insan, şüphe duyulmayacak biçimde sabit ve devamlı bir yaratılışa sahip öznedir. Bu haliyle İbn Sînâ, *ben* kavramından kast edilen asıl şeyin ruh olduğu görüşündedir. Bu sebeple *ben* diyerek kendisine işaret eden insanda, bedeninin ötesinde idrakleri özellikle de ilahi/tanrısal fiillerin tamamını bir araya getiren başka bir şeyin var olması gerekir. İnsanın kimliğini meydana getiren bu şey maddi olamayacağına göre bu, ruhtan başka bir şey değildir.⁵⁹

Şu hâlde ruhtan kastedilen şeyin insanların *ben* sözüyle işaret ettiği şeyin ta kendisi⁶⁰ olduğunu vurgulayan İbn Sînâ, *ben* kavramına ise nefis-i natkanın karşılık geldiğini kabul eder. Dolayısıyla bedenden bağımsız olarak kişinin benlik bütünlüğüne işaret eden asıl unsurun ruh olduğunu kabul eden İbn Sînâ, bu nedenle kendi benliğini ve bütünlüğünü bilmeyen birinin yaratıcısını bilmesinin mümkün olamayacağını ifade eder. “Allah'ı unuttular. Bu sebeple Allah da onlara kendilerini unutturdu”⁶¹ âyetinin nefsin yani ruhun unutulmasını veya onun hakkındaki bilginin eksikliğini Allah'ı unutmak, Allah'ı hatırlamanın ve O'nu bilmenin nefsi hatırlamak ve bilmekle aynı olduğuna işaret ettiğinin altını çizmektedir.⁶²

3.2. Beden-Ruh Münasebeti

İbn Sînâ, ruh-beden ilişkisini ele alırken, ruha ait bilginin bilinmesini bedenın bilgisini bilmeye yardımcı olduğunu kabul eder. Zira “nefsin durumunu bilmenin bedensel durumları bilmeye yardımı, bedeni bilmenin nefsanî durumları bilmeye olan yardımından daha çoktur, bununla beraber bu ikisinden her biri diğerine yardım eder.”⁶³ Öte taraftan bedenın ruh ile ilişkisine dair tartışmalar esasen bizlere ruhun mahiyeti hakkında da ipuçları sunmaktadır. En genel şekliyle ruhun bedenden ayrılması ile beden, canlı bir şey olmaktan çıkarak cesede dönüşür. Yine ruh, içkin olan bazı yetileri sayesinde hayatî fonksiyonları bir araya getirir, onları düzenler ve işler.⁶⁴ Ruh-beden ilişkisini ayrıntılı biçimde ele alıp inceleyen İbn Sînâ, bedene belli bir yaşam formu kazandıran asli unsurun ruh olduğu kanaatindedir. Bedenın hem tamamlayıcısı

⁵⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 128.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 153.

⁶¹ Haşr 59/19.

⁶² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 112.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 56.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 95.

hem de koruyucusu⁶⁵ olarak kabul ettiği ruhu tek bir ilke altında toplayan ve bedene ait organların kabiliyetleri nispetinde ruhtan güç aldığını ifade eden filozof, devamında beden ve ruhun ilişkisini şu cümleler ile özetler:

Her canlının nefsi, canlının bedeninin unsurlarını bir araya getiren, o güçlerin bir bedeninin olmasının canlıyla mümkün olacağı şekilde o unsurları birleştiren ve terkip edendir ve o nefis gerekli olan düzene göre bu bedeni koruyandır. Dolayısıyla nefis bedende var olduğu müddetçe dış saldırganlar bedeni ele geçiremez.⁶⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de ilahi dinlerin ortak anlayışını ifade eden, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’in yaratılmasını ve beden ile ruhun ne şekilde bir araya geldiğini konu alan şu ayet zikredilir:

Hani rabbın meleklere: “Ben şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan bir insan yaratacağım” demişti. “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.”⁶⁷

Esasen her birimizin anne rahmindeki durumu, gelişim evreleri de Allah’ın özel yaratımını ve müdahalesini örneklerdir. Dolayısıyla ilk insanın yaratılışı ile sonradan yaratılan her bir insanın yaratılışı arasında açık bir bağ ve benzerlik bulunmaktadır. Yukarıdaki ayetten açıkça anlaşılacağı üzere ilk insanın yaratılışı, özel durumlarla bağlamı ve canlılık ilkesi olan ruhun durumu ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’in perspektifi aktarılmaktadır. Şu hâlde ruhun; ilahî tecelli ya da ilahî kaynaklı bir varlık olarak insana verildiği sonucuna varılmaktadır.⁶⁸ Bununla beraber Kur’ân perspektifliğinde bakıldığı zaman insana üstünlük katan ve kanaatimizce düşünme, sorgulama, hatırlama, geçmiş ve gelecekle ilgili ve ilişkili olma gibi daha birçok insani vasıf olan şuur halini ilahi bir dokunuş olan *ruhun üfürülmesi* ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ, ruha dair temellendirmelerinde psikolojik öğelerden ve insan varlığının özelliklerinden hareketle insan ve diğer canlı varlıklar arasında kesin bir ayrım yapar. İnsanın yukarıda zikredilen ayırt edici özellikleri göz önüne alındığında bu özellikleri yerine getirebilmesi için insana özel bir ruh verildiği kabul edilebilir. Bu haliyle İbn Sînâ, insana ‘insan olma’ özelliğini kazandıran şeyin maddeden teşekkül eden beden formu olmadığını ifade eder ve devamında insan olma vasıflarını kazandıran asıl şeyin bir tür özel ruh olduğuna işaret eder.⁶⁹ İşte insanın bu özel ruh vasıtasıyla duyumların ötesinde genel fikirleri tasarlayabildiği ve bilinenden bilinmeyenleri çıkarabilme yeteneğine sahip olduğu yorumu çıkarılmaktadır.⁷⁰

Değindiği üzere İbn Sînâ, ruhu maddeden ayrı bir şey olarak görmektedir. Dolayısıyla ruha varlık veren şey de madde değildir. Ona göre ruha varlık veren, “şüphesiz maddeden ve miktarlardan bağımsız kaim bir zattır.”⁷¹ Şu halde ruhun yaratıldığını dolayısıyla onun mahlûk olduğunu kabul eder İbn Sînâ, ilk insanın özel bir anlatım ve sembollerle ifade edilen yaratılış olayını bu noktada referans olarak kullanır. Değindiği üzere insan topraktan yaratılmış bir varlık olmasına rağmen Allah ona

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ:Nefs*, 94.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ:Nefs*, 92.

⁶⁷ Hicr 15/28-29.

⁶⁸ Gürbüz Deniz, “İnsani Ruh Üzerine”, *Eskiye* 37 (01 Aralık 2018), 26.

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fîl-me’âd*, 177.

⁷⁰ Ülken, *İslam Felsefesi*, 95.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ:Nefs*, 400.

kendi ruhundan üflemesiyle insan varlığını yüce bir konuma taşımıştır. Bu husus Allah'ın insanın yaratılışındaki özel müdahalesine dikkat çekmek için kullanıldığı açıktır. Topraktan yaratılma gibi “*kendi ruhundan üflemesi*” de sembolik bir anlam taşır ki İbn Sînâ da meseleye bu sembolik anlam açısından yaklaşmaktadır. Şöyle ki, “*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit*” âyetini bedenın insanî karışımıyla alması gereken şeyleri yani ‘ben’ olma düzeyine getirilmesi olarak yorumlayan İbn Sînâ, Allah'ın “*ruhumdan*” sözüyle cisim ya da cismanî olmaksızın nefs-î nâtikanın ruhanî bir cevher olmasından dolayı kendine izafe ettiğini belirtir.⁷² Bununla beraber insan, diğer canlılar arasında akledilen şeyleri idrak edecek kuvvetlerle donatılmıştır ki bu kuvveler ruh üzerinden özellikle de nefs-î nâtika üzerinden kendini görünür kılmıştır.⁷³

Beden olmadan ruhun kendi varlığının ve bütünlüğünün farkında olması mümkün müdür? Yukarıda değinildiği üzere İbn Sînâ'ya göre mümkündür. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, ruhu bedenden ayrı bir töz olarak kabul eden filozof, ruhun bedene ihtiyaç duymadığını ve bedenden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu ifade etmek için *uçan adam* metaforunu kullanır. Filozofun ruh-beden düalizmini anlamak ve ruhun vasıtasız olarak belli bir şuur haline sahip olduğunu⁷⁴ açıklamak için kullanılan bu metaforunda İbn Sînâ, bütün duyu organlarından soyutlanmış ve herhangi bir cisim ile temas kurmadan boşlukta duran bir adamı örnek gösterir:

Şâyet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûtundan haberdar olarak bulursun.⁷⁵

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde özellikle Albertus Magnus (1200-1280), Bonaventura (1221-1274) gibi filozof ve teologlar tarafından da kullanılan bu metaforik anlatımla İbn Sînâ, ruhun bedenden farklı bir şey ve onun manevî bir cevher olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁶ Metaforunda İbn Sînâ, ruhun vasıtasız olarak yani bedensel fonksiyonlar olmadan kendi varlığının farkında olabileceğini dolayısıyla da ruhun insanın düşünen boyutu olduğunu kabul eder.

3.3. Ruhun Eskatolojik Durumu

İnsan yalnızca bu dünya için yaratılmış bir varlık değildir. İnsana dair bu tasavvur, ilahi dinler tarafından tasdik edilen ortak bir görüştür. Ölümle birlikte bedenın belli bir süreden sonra biyolojik olarak çürüdüğü herkesçe bilinen bir gerçektir. Ancak ölümden sonra ruhun mahiyeti itibarıyla ne olacağını bilmek ve bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün gözükmemektedir. Bu hususta başvuru kaynak/kaynaklar çoğunlukla ilahi metinler olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre bedeni yöneten ruhtur.⁷⁷ Aynı şekilde bedenın her türlü fiziki hareketini sağlayan canlılık ilkesi yine ruh vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere filozofa göre ruhun asıl vatanı beden değildir. Zira İbn Sînâ,

⁷² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155

⁷³ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 152.

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 106.

⁷⁶ Ülken, *İslam Felsefesi*, 94.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 66.

bedene belli bir süreliğine misafir olan ruhun, ölümle birlikte gerçek vatanı olan kutsal âleme geri döneceğinin altını çizerek.⁷⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ bedenden ayrılan ruhun, dünyada birlikte bulunduğu aynı bedene tekrar geri dönmesinin veya başka bir bedene yerleşmesinin imkânsız olduğunu kabul eder.⁷⁹ Bu haliyle İbn Sînâ'nın ruh anlayışında hiçbir şekilde tenasüh görüşüne yer yoktur.⁸⁰ Öte taraftan ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yani beden ölümü sonrası ruhun durumunun ne olacağı konusuna da Kur'ân-ı Kerîm'den deliller sunarak açıklık getirir. İslam inancının öte dünya anlayışına benzer açıklamalarla konuya açıklık getiren İbn Sînâ, ruhun bekasının, kıyamet varlığına bir delil teşkil ettiğini ve bu hususun Kur'ân'ın hükümleriyle ters düşmediğinin altını çizerek.⁸¹

Ruhun bedende bulunduğu sürece ortak olarak işledikleri fiillerin sorumluluğunun insanda olduğu⁸² görüşünden hareketle İbn Sînâ, insanları amelleri açısından farklı gruplara ayırmaktadır. Gerçek mutluluğa ilim ve amel bakımından yetkin olanların ulaşabileceğini kabul eden filozof, mükemmel ve temiz ruhların kalıcı bir mutluluk mertebesine erişeceğini dolayısıyla mutlak mutluluğa ahlaki açıdan yetkinleşmiş ruhların ulaşacağını ifade eder.⁸³ Bu bağlamda ruhun nihai anlamda bilgi ve eylem/amel açısından üç mertebeye ulaşabileceğini kabul eden İbn Sînâ, bilgi ve eylem bakımından ruhları olgunluğuna ulaşanlar, ulaşamayanlar ve her iki erdemden birinde olgunluğa ulaşmış ve diğerinde eksik kalanlar olarak sıralar.⁸⁴ Ruhun bu üç farklı konumuna da Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyeti delil gösterir:

Sizler de üç gruba ayrıldığınız zaman. Biri, amel defteri sağından verilenlerdir; ne mutlu o sağından verilenlere. Diğer amel defteri solundan verilenlerdir; ne bedbaht o solundan verilenler. Önde olanlar; (erdem, amel ve ödülde) önde olanlar; işte onlar nimetlerle dolu cennetlerde Allah'a en yakın olanlardır.⁸⁵

Bu âyetlerden hareketle İbn Sînâ bilgi ve eylemde olgunluğa ulaşmış olanların cennetin en yüksek mertebesine ulaşacaklarını ve saf iyi halde bulunacaklarını fikrini tasdik eder. İkinci kısımda yani orta kısımda olanları sağ tarafa olanlar olarak nitelendiren İbn Sînâ bu grubun ise Kur'ân-ı Kerîm'de cennete dair yapılan tasvirlerden faydalanacak olan salih kullar olarak kabul eder. Benzer bir sınıflandırmayı İbn Sînâ *el-Adhaviyye fil-me'âd*'ında "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir"⁸⁶ âyetlerinden hareketle yapar. Yukarıda zikredilen âyetlerde olduğu gibi, İbn Sînâ bu âyetleri de ilim-amel ilişkisi bağlamında yorumlamaktadır. Buna göre bu iki fazileti yani ilim ve amelî bir araya getiren kişinin ahiret hayatında mutlak mutluluk mertebesine ulaşacağını ifade eder. İlmi olduğu halde amel etmeyenlerin belli bir süre ceza çekeceğini kabul eden Sînâ, her iki faziletten de yoksun olanların mutsuz olacaklarını belirler. İbn Sînâ'nın bu noktada ifade ettiği hususlar, İslam dininin temel dini doktrinleriyle özellikle de ahiret inancı ile paralellik arz eder.⁸⁷ Zira İslam

⁷⁸ Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 686.

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 178.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 408.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 174.

⁸² Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eskiye* 29 (10 Aralık 2014), 109.

⁸³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 168.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 158.

⁸⁵ Vakıa 56/7-10.

⁸⁶ Şems 91/9-10.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 174.

anlayışına göre bir insanın bu dünyada işlediği her türlü çirkin fiilin karşılığı ona ahiret hayatında ceza olarak verilecektir. Aynı şekilde her türlü güzel amelin karşılığı da insana mükâfat olarak sunulacaktır.⁸⁸ Bu husus, Allah'ın adil oluşunun kanıtı olarak sunulan delillerden biri olarak kabul edilir.

Sonuç

İbn Sînâ, ruh görüşünü temellendirirken Antik Yunan felsefesinin ruh anlayışından etkilenmiş, özellikle parçalı ruh anlayışı ve ruhun ne türden işlevleri olduğu konusunda ise çoğunlukla Aristoteles'in görüşlerini referans göstermiştir. Öte taraftan ruh-beden ilişkisini, ruhun kaynağını, mahiyetini ve onun ne türden bir cevher olduğuna dair temellendirmelerini Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerden hareketle yapan İbn Sînâ, doğal olarak eklektik bir ruh anlayışı ortaya koymuştur. O, geliştirdiği ruh teorisinde Antik Yunan ruh görüşüne Kur'an âyetleri bağlamında yeni bir perspektif katmıştır. Bu açıdan filozofun din-felsefe arasında uzlaştırmasının bir örneğini ruh görüşü üzerinden aktardığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın bu uzlaştırması kendisinin de temsilcisi olduğu meşşailik ekolünün genel karakteristik özelliği olan felsefe-din başka bir ifadeyle akıl ve vahiy arasında paralel bir ilişki olduğunu kabul eden yaklaşımlarını yansıtmaktadır.

Modern psikolojinin insanın çeşitli psikolojik hallerini ifade eden hatta bir bütün olarak insanın kendini tanıma ve tanıtmaya ifadesi olarak kullanılan 'ben' kavramı ya da algısı, İbn Sînâ tarafından ruhun bilgisi ile eş görülmüştür. Kur'an'daki ayetlerin referansı ile 'ben' olma şuuru ile insanın yaratıcısını bilmesi ve tanıması arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul etmiş olan İbn Sînâ, 'ben' olarak ifade edilen bilinç halini modern psikolojiden asırlar öncesinde akılcı ilkelerden hareketle ve dini bilgiyi de referans alarak idealize etmiştir. Bu husus, bir filozof olmanın yanı sıra İbn Sînâ'nın insanın bedensel ve ruhsal alanlarına yönelik analizlerinde yetkin bir bilim insanı olduğu görüşünü de desteklemektedir.

Diğer önemli bir husus ruhun ölüm sonrası durumunun ne olacağı ile ilgilidir. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de geçen ve insanın ölüm sonrası durumuna açıklık getiren ayetleri ruh görüşünü izah etmek için referans göstermiş olsa da özellikle ödül ve ceza hususunda İbn Sînâ'nın dini literatürde sıklıkla kullanılan sırat, kabir azabı, cennet ya da cehennem gibi kavramlara müracaat etmediği anlaşılmaktadır. Onun daha rasyonel bir yaklaşımla ve içinde bulunduğu felsefi geleneğe uygun bir şekilde akli delillere daha fazla ağırlık verdiği açıktır. Bu nedenle felsefe ve din esas iki alan olarak kabul edildiğinde, İbn Sînâ'da felsefenin ve akli bilginin daha ağır bastığı sonucuna varılabilir.

İbn Sînâ, Allah'ın insanı beden ve ruh olarak yaratıp onu çeşitli insani vasıflarla donattığına dair dini bilgilerin teşbih ve temsiller yoluyla aktarıldığını kabul etmiştir. Tefsirlerde özellikle de müteşâbih ayetleri açıklamada kullanılan bu yönteme başvuran İbn Sînâ, ruhla ilgili ayetlerde geçen ifadelerle sembolik anlamlar üzerinden açıklamalar yapmayı tercih edip, ayetlerin esas itibarıyla bu sembolik ifadeler bağlamında anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Son olarak asırlar boyunca İslâm coğrafyasının neredeyse tamamında felsefe, dine aykırı bir uğraş alanı olarak görülmesi, İslâm toplumları arasında pozitif bilimlere karşı gelişen ön yargıyı pekiştirmiş dolayısıyla bu durum, İslâm coğrafyasının gelişime ve

⁸⁸ Zilzal 99/7-8.

değişme kapalı hale gelmesinde etkili olmuştur. Ancak bilindiği üzere Allah, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerinde insanların düşünmesini, sorgulamasını ve akıl yürütmesini gerektiğini buyurmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah insanı, kendisine verilen akıl nimetini kullanmaya teşvik eder. İbn Sînâ bu noktada Kur’ân-ı Kerîm’in ruh ile ilgili olan âyetlerini rasyonel bir metotla yorumlayıp felsefeye uyarlaması dikkate değer bir örnek olarak anlaşılması gerekmektedir. Öte taraftan İbn Sînâ, felsefesinin konusu olan meselelerin dini bilgi ile de izah edilebileceğini göstermiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ ruh meselesini temellendirirken Kur’ân-ı Kerîm’den bazı âyetlere müracaat etmesi felsefe ve din ilişkisini anlamak ve her iki alanın esasen insanların bazı ortak sorun alanlarına cevap bulmaya çalıştığını ortaya koymak açısından kanaatimizce dikkate değerdir. Bu açıdan zengin bir bilgi birikimine sahip olan İslâm medeniyeti esasen bu zenginliğe ön ayak olan İbn Sînâ gibi ilim adamlarının din ile barışık bir felsefe geleneği ortaya koyduklarını ifade etmek yerinde olacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale, 30-31 Ağustos 2024 tarihinde Afyonkarahisar’da düzenlenen “Cumhuriyet 12. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi”nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “İbn Sînâ’nın Ruh Konusuna Kur’ân-ı Kerîm’den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış” adlı tebliğin içeriği genişletilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is an expanded and partially modified version of the paper titled “A General Overview of The Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on The Subject of The Soul”, which was presented orally at the “12th International Congress of the Republic of Turkey” held in Afyonkarahisar on 30-31 August 2024, but the full text of which was not published. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. baskı, 2021.
- Aydüz, Davut. “‘Sana ‘Ruh’ Hakkında Soru Soruyorlar. De Ki: Ruh, Rabbimin Emrindendir ve Bu Mevzuda Size İlim Adına Az Bir Şey Verilmiştir.’ (İsrâ, 85) Âyetindeki Ruh’tan Maksat Nedir?” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Nisan 2021), 581-603.
- Bozyiğit, Ahmet. “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”. *Turkish Studies-Social Sciences* 15/6 (2020), 2851-2866. <https://doi.org/10.47356/TurkishStudies.46134>
- Cevizci, Ahmet. *Ruh*. İstanbul: Paradigma, 3. baskı, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı, 2016.
- Corbin, Henry vd. *İslâm felsefesi tarihi: başlangıçtan İbn Rüşd’ün ölümüne kadar (1198)*. İstanbul: İletişim yayınları, 2. baskı., 1994.
- Çağlayan, Harun. “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 369-388.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sina’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”. *Eskiyeni* 29 (10 Aralık 2014), 103-120.
- Deniz, Gürbüz. “İnsanî Ruh Üzerine”. *Eskiyeni* 37 (01 Aralık 2018), 25-34.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. baskı, 1967.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*. Ankara: Alter Yayınları, 1. baskı, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. baskı, 2008.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Şa-To Yayınları, 8. baskı, 2013.
- İbn Bâcce, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü’n-Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. baskı, 2019.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd ibn. *el-Fasl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Ahvâlu’n-Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 1. baskı, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Adhaviyye fil-me’âd*. thk. Hasan Âsi. Tahran: Şems-i Tebrizi, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *en-Necât*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. baskı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *İlâhiyât- Şifâ- Metafizik*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *İşaretler ve Tembihler*. İstanbul: Litera Yayıncılık,

2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. ed. M. Zahid Tiryaki - Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 1. baskı, 2021.

Lahbabi, Muhammed Aziz. *İslam Şahsiyetçiliği*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972.

Okumuş, Mesut. "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları". *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (01 Mart 2014), 157-194.

Özden, H. Ömer. *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. basım, 2015.

Platon. *Phaidon*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.

Rank, Otto. *Psychology and The Soul*. Philadelphia: Universtiy of Pennsylvania Press, 1950.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emile: Bir Çocuk Büyüyor*. İstanbul: Selis Kitaplar, 4. basım., 2006.

Şerif, Mian Muhammed. *İslam Düşüncesi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. baskı, 2019.

Şimşek, İsmail. "Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 549-566.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. baskı, 1983.

Yıldırım, Emine Taşçı. "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 671-692.