

Gazzâli'de Ruh Tasavvuru

Mustafa AKÇAY*

ABSTRACT THE IMEGINATION OF SPIRIT IN GHAZALI

Ghazali is one of the most important scholars in both philosophical and theological field in the Islamic world and he also influenced to his many successors in the later centuries. His views on the spirit (ruh) is closely related to his understanding of the universe and man. His opinion on the spirit differs from many Muslim theologians and predecessors. He considers the spirit undivided and immortal abstract essence/substance. Although he proclaims Muslim philosophers infidel for their some views, he closely follows them in their evaluation of the spirit, namely it is undivided, abstract and immortal essence. Clearly, his eclectic approach to materials is also seen in his analysis of the nature of spirit. It is safe to say that his eclectic approach to the nature of spirit influenced later scholars too.

KEYWORDS: *Ghazali, Universe, Man, Spirit, Type of Spirit.*

İslâm Dünyasındaki çok önemli konumuna binaen bu çalışmada Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) ruh tasavvurunun kökenleri, kendinden öncekilerle olan ilişkisi, görüşünün nasrlara uygunluğu ve ruh konusuna katkıları, imkanlar ölçüsünde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Gerçi İslâm kültür coğrafyasında ortaya çıkan ruh nazariyelerine ilişkin son dönemlerde ve günümüzde bazı ilmî araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların bir kısmı -M. Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä'*sındaki '*Gazzâlî'nin Ruh Nazariyesi*' bölümündeki örnekte görüldüğü gibi¹ - Gazzâlî'nin bir-iki eserinden istifade edilerek incelenmiş olduğu için yetersiz ya da kapsamlı oldukları için onlar içinde Gazzâlî'nin yeri detaylı olarak verilememiştir. Bu kanaatten yola çıkılarak onun bu husustaki görüşü kendi eserlerinden hareketle sunulmaya ve gerekli karşılaştırmalar yapılmaya çalışılmıştır.

* **Yrd.Doç. Dr.**, SA.Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. (makcay@sakarya.edu.tr)

1 M. Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä'*sındaki '*Gazzâlî'nin Ruh Nazariyesi*' bölümü ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin *el-Madnûnu's-sağır*' inden istifade edilerek kaleme alınmış ve adeta bu eserin bir değerlendirmesidir. Burada özellikle Gazzâlî'nin feyz görüşü, ayrıca ruh anlayışı ile vahdet-i vücud anlayışı arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Günaltay'ın bu çalışması D. Sabit Ünal tarafından Gazzâlî'nin *el-Madnûnu'l-Kebir* ve *el-Madnûnu's-sağır* adlı eserleri *İki Madnûn* adıyla yapılan tercümesinin sonuna aynen ilave edilmiştir. (bk. Gazzâlî, *İki Madnûn*, çev. D. Sabit Ünal, s. 111-135, İzmir, 1988.)

I- RUH KAVRAMI

A- Kelime ve Terim Anlamı

Ruh, Türkçe'de kelime olarak "a-insan ve hayvanlardaki hayat maddesi, can; msl. Ruhuna rahmet olsun; b-hareket, faaliyet, kuvvet; msl. Bu adamda hiç ruh yoktur; c-tesir; msl. Konuşmanızda biraz ruh verecek tabirler kullanın, d-bitki vs. den çıkarılan öz; msl. Nane ruhu, afyon ruhu, tuz ruhu;² anlamlarına gelmektedir. Türkçe'de "ruh manasında hayata nefis denildiği gibi, kana da "hamil-i ruh ve kıvâm-ı hayat olduğu için" nefis; nefsin bulunduğu yer olduğu için bedene de nefis denilmektedir.³ Arapça'da ise ruh, türevleriyle birlikte "gece yürümek, rüzgar esmek, koklamak, et vs. bozulup kokmak, sevinmek, nefes almak, soluklanmak, rahatlamak, ölmek" gibi anlamlara gelen "r-v-h" kökünden türemiş Arapça bir isimdir. Çoğulu 'ervâh' olan ravh ve ruh "rüzgar, hava, rahmet, sürur, neşe, rahatlık, soluk, nefes" anlamlarına gelmektedir.⁴ Ancak sonraları ruh kelimesi naslardaki kullanımlarının katkılarıyla "insanın kendisiyle hayat bulduğu şey"⁵ anlamında kullanılmış; "nefs için bir isim olarak yani kendisiyle hayat, hareket hasil olan, faydalıları elde etme ve zararlılardan kaçınmayı gerçekleştiren şey için isim" olmuştur. Bu noktada ruh kelimesi, insanı hayvan olmakla isimlendirmek gibi ne'vi cinsin ismiyle isimlendirilmiş olmaktadır.⁶

Ruh'un terim anlamına gelince bunun tespiti hayli güçtür. Zira felsefe, kelâm ve tasavvuf çevrelerinde tarihi süreç içerisinde çok farklı tarif ve anlayışlar ortaya çıkmış,⁷ bu anlayışların teşekkülünde nasların yanı sıra kelâmî-felsefî ekollerin büyük etkisi olmuştur. Ancak yine de genel anlamda ruh kavramıyla 'insanın manevî varlığı' veya 'insana canlılık sağlayan şey' in kastedildiğini söylemek mümkündür.

B- Ruh Kavramının Naslarda Kullanımı

Ruh kavramı, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde bazı terkiplerle birlikte çeşitli anlamlarda zikredilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Cebraîl"⁸, "Vahîy ve Kur'ân"⁹, Hz. Adem'e "ruh üflenmesi"¹⁰, Hz. İsa'nın yaratılmasını ifade sadedinde "ruh üflenmesi"¹¹ ve "müminlere rahmet ve ilahî destek"¹² anlamlarında kullanılmıştır.

Ruh konusunda çeşitli açılardan en çok kullanılan delil olan "Sana ruhtan sorarlar de ki : Ruh Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir ilim verilmiş-

2 Şevket Rado, *Büyük Türk Sözlüğü* "ruh" md.

3 Hüseyin Remzi, *Lügat-ı Remzi*, "nefs" md., II, 874.

4 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "rvh" md.; Cevherî, *es-Sihâh*, "rvh" md; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, "rvh" md.

5 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "rvh" md.

6 Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* "rvh" md.

7 bk. Tehânevî, *Keşşâfu usulâhâtî'l-firân*, "rvh" md, II, 192-204.

8 bk. el-Me 'âric, 70/4; en-Nahl, 16/102; en-Nebe, 78/38; el-Kadr, 97/4.

9 bk. el-Mü'min, 40/15; eş-Şûrâ, 42/52.

10 bk. el-Hicr, 15/29; es-Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

11 bk. el-Enbiyâ, 21/91; et-Tahrîm, 66/12.

12 bk. Mücadile, 58/22.

tir.”¹³ anlamındaki âyette geçen “ruh” kavramına gelince hem bu âyetin nüzul sebebi¹⁴ hem de mezkur “ruh” un ne anlama geldiği hakkında çeşitli rivayetler vardır. Meselâ Taberî, âyetteki “ruh” tan maksadın Katade’ye göre ‘Cebraîl’, Hz. Ali ve İbn Abbas’a göre ‘Meleklerden bir melek’ olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Mu’tezilî bilgin Ebû Bekr el-Esam’a göre (tıpkı 16/2, 42/52 nci âyetlerde olduğu gibi) buradaki “ruh” tan maksat “Kur’an”; bazılarına göre (97/4 nci âyetteki gibi) “Melek”; diğer bazılarına göre ise ‘bedenlerde hayatı sağlayan malum ruh’tur.¹⁶ ‘Zira o, kendisi sayesinde dalâlet helakından hayat bulup kurtuluşa erilen şeydir; yani ona sınıksız tutunan dalâlet helakından kurtulur.’ şeklindeki açıklamalarından Mâtürîdî’nin de buradaki “ruh” tan maksadın “Kur’an” olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.¹⁷ Gazzâlî’nin çağdaşı Ragıp el-İsfahanî (ö.506/1112) âyette geçen ruhun ‘kendisiyle hareket ve hayatın/canlılığın sağlandığı şey’ olduğunu¹⁸; Zemaşerî (ö.538/1144) de ekser ülemanın âyetteki ‘ruh’tan maksadın ‘canlıdaki şey’ olduğunu benimsediklerini söylemiş; Zemaşerî buna bazı zayıf görüşlere göre ruhtan maksadın “Melekten çok büyük ruhanî bir varlık, Cebraîl veya Kur’an” olduğu görüşlerini de eklemiştir.¹⁹ Kurtubî de (ö. 671/1273) ‘Cebraîl, bir melek, Kur’an’ rivayetlerine ‘Hz. İsa’ olduğu rivayetini de ilave etmiştir.²⁰

Hadislerde ruh kavramına gelince, İbn Esîr’in de (ö.630/1232) vurguladığı gibi hadislerde ruh, daha çok “kendisiyle bedeninin kaim olduğu ve hayatın var olduğu şey”²¹ anlamında kullanılmakla birlikte ilgili âyetler doğrultusunda “Cebraîl” ve “Hz. İsa” ile ilgili olarak da kullanılmıştır.²²

13 el-İsrâ, 17/85.

14 Âyetin nüzul sebebi olarak farklı rivayetler vardır. a) Kureys, Nadr b. Haris ile Ukbe b. ebi Müayt’ı Medine’deki Yahudilere göndererek Hz. Peygamber’e sormak için soru istemişler Yahudiler de Resulullah’a (s.a.v) ‘Ashab-ı kehf, Zülkarneyn ve ruh’ hakkında sormalarını; hepsine cevap verdiği veya sustuğu takdirde nebî olmadığını, sadece bazısına cevap verirse nebî olduğunu söylemişler; bunun üzerine diğer iki sorunun cevabına ilaveten bu âyet indirilmiştir. b) Abdullah b. Mes’ûd’un rivayetine göre kendisi Medine’de Hz. Peygamberle birlikte bir tarlada yürürlerken bir grup Yahudi’ye rastlamışlar, içlerinden bir kaçı gelip Hz. Peygamber’e ruhun ne olduğunu sormuş; bunun üzerine bu âyet indirilmiştir. c) İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre Kureysliler Yahudilere Hz. Peygamber’e sormak için kendilerine bir şeyler söylemelerini istemiş onlar da onlara ruhun ne olduğunu sormalarını önermiş, bunun üzerine bu âyet indirilmiştir. (Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an*, XV, 155-156; Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, s.197-198; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 3197-3198.) d) Bazıları da rivayetlerin Mekke ve Medine’de ayrı ayrı iki kere nazil olduğunu ileri sürmüştür. (Yazır, a. g. e., IV, 3198.) Bu rivayetlerde dikkati çeken husus ‘ruh’ ile Yahudilerin canlılık ve hayat ilkesi olan ruhu kastettikleri ve bu doğrultuda soru sordukları veya sordurdukları ön plana çıkmaktadır.

15 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XV, 156.

16 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, (nşr. Fatıma Yûsuf el-Haymî), III, 189.

17 Mâtürîdî, a. g. e., III, 189.

18 Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “rvh” md.

19 Zemaşerî, *Keşşaf*, II, 373.

20 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, X, 323.

21 İbn Esîr, *en-Nihâye*, II, 271.

22 Ayet ve hadislerde ruh kavramının kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 52-55; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 25-55.

II- GAZZÂLÎ ÖNCESİ RUH ANLAYIŞLARI

A- Grek Felsefesinde Ruh Anlayışları

İslâm dünyasında madde ve ruh/nefs sorunu, varlıklarını kabul veya inkar açısından hemen bütün mezhep, meşrep ve felsefî akımlara köklü şekilde tesir etmiş²³ olduğu için Grek felsefesindeki ruh anlayışlarına ana hatlarıyla değinmek gerekmektedir. Grek felsefesinde ruh hakkında üç temel yaklaşım vardır.

a) Ruhunu/nefsi “maddî bir öz/cevher” olarak kabul edenler. Mesela Thales’e göre insan nefsi “su”; Anaksimenes’e göre teneffüs edilen “hava”; Herakleitus’a göre havadan daha ince ve latif olan “ateş”; Anaxagoras’a göre havadan çok daha hafif “latif cisim” dir. Demokritus’a göre nefis, nefes alıp verirken bedene giren en ince, en düzgün ve hareketli atomlardan ibarettir. Düşüncenin merkezi olan ruh atomları beyinde; duyların merkezi olanlar kalpte; iştihanın merkezi olanlar ise karaciğerde toplanmışlardır. İnsanda akıllı ve akılsız olmak üzere iki ruh vardır. Ölüm ruhun yokluğu değil, atomların bedeni terk etmesidir. Çünkü atomlar bölünemez olduğu için ölüm bu atomları yok edemez. Ölümün yok ettiği, ruh atomlarının bir bedendeki geçici birleşmeleri ve bu birleşmeyle oluşan fertlerdir.²⁴ İslâm dünyasında etkisi Aristo’dan daha az olmayan Stoacılık’a göre de nefis, ruhtur ve ruhlar maddî nefislerdir. Nefis, sıcak ruhtur. Varlığın unsurları da cisimdir. Ancak bu unsurlardan ikisi olan ateş ve hava hafif ve latif; diğer ikisi olan su ve toprak ise ağır cisimlerdir. Nefis sekiz kısım olup diğer kısımlar nefsin ana parçasına boyun eğen aletler konumundadır. Nefsin bu ana bölümü, kalpte veya kalpteki ruhtadır. Nefis, bedenden ayrıldığında taalluk ettiği beden ile birlikte zayıf olarak kalır ki bu tedip edilmemiş, yani eğitilmemiş nefstir. Ülema ve hükemanın nefisleri gibi olan güçlü nefisler ise kürevî olan cevhere dönüşürler.²⁵

b) Pythagoras ve Eflatun gibi ruhu bedenden ayrı müstakil bir cevher kabul edenler.²⁶

23 Yazır, *Metâib ve Mezâhip, Metafizik ve İlâhiyât*, s. 133.

24 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), s. 12-13, 21, 33-34, 36-37; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s.13, 15, 19, 25-26, 29.

25 Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), I, 229, 231.

26 Pythagorasçılara göre ruh, âlem ruhunun bir parçası, Tanrı’nın bir düşüncesidir. Âlem ruhunun bir parçası olduğu için insan ruhu ölümsüzdür. Fert ise ölümlüdür. Nefis bedende tutsaktır ve o, ancak ölüm veya felsefe, musikî, geometri eğitimi sayesinde ahlâkî arınma ile bedenden kurtulabilir. İlahî âleme yükselmeyi hak edememiş nefis, tenasüh gereği bir başka bedene geçer. (Alfred Weber, a. g. e., s. 27; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 18.) Eflatun’a göre ise insan nefsi/ruhu idealar âleminden bedene düşmüş olan hareket ilkesi, akla sahip ilahî bir cevherdir. Ruh, bedenden önce mevcuttur. Ruhun evvelce yaşamış olduğu ideleri hatırlaması, onun bu dünyaya gelmeden önce de var olduğunun kanıtıdır. Ruh, bedenden üstün olmakla birlikte ondan etkilenir. İnsan ruhu da âlemin ruhu gibi ölümlü ve ölümsüz elemanları içermektedir. İnsanda akleden, isteyen ve öfkelenen olmak üzere üç çeşit nefis vardır. Akleden nefis, beyinde; isteyen nefis karaciğerde; öfkelenen nefis kalptedir. Bu üç neften akıllı olanı ölümsüz/sonsuz; diğer ikisi ölümlüdür.

c) Ruhu bedende mündemiç, maddî olmayan bir cevher kabul edenler. Bu görüşün en önemli temsilci Aristo'dur.²⁷ Aristo'ya göre ruh, canlı varlıkların prensibi, canlı hayatı maddî tabiattan ayıran ana amil, bedeni şekillendiren ve harekete geçiren yani canlı kılan prensiptir. Canlı varlıklarda ruh, formu; beden de maddeyi teşkil eder ve biri, diğeri olmadan bulunamaz. Ruh, kuvve halinde canlı olan tabii varlığın ilk yetkinliği (enteleşisi)dir. Diğer bir deyişle ruh, yaşamaya kabiliyetli ve tabiatı icabı bir takım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan fiillileşmesidir.²⁸

Aristo'da ruh ile hayat kavramları birbirinden ayrılmış değildir. Bu yüzden o, beslenme ve nefes alma gibi fizyolojik olguları da ruhi olgulardan kabul etmiştir. Ruh vücudu canlı kılmakla aynı zamanda onu şekillendirmiş olur. Böylelikle ruhla beden arasındaki ilişki şekil ile madde arasındaki ilişki gibidir.²⁹ Ruh form anlamında olmak üzere bizzat cevherdir. Ruh-beden ilişkisi noktasında Aristo'ya göre maddenin karşıtı durumunda olan ruh, madde olmamakla birlikte maddeden ayrı bir varlığı da düşünülemez; ruh 'cisim olmamakla birlikte bedeninin bir şeyi' dir. Ruh, alet ve organ olarak bedene hareket veren hayatî bir prensiptir. Göze göre görme, uzva göre foksiyon ne ise bedene göre ruh da odur, yani görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır, ondan ayrılmaz. Ancak ruh yine de bedenden öncedir. Ruhla beden arasında tam bir uygunluk vardır. Sanatkarın aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanır. Ruh hayatî faaliyetin motoru olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir seyyah değildir. Bu açıdan Aristo, tenasühü her vücudun kendine has bir ruh ve formu olması sebebiyle saçma bulmuştur.³⁰

Aristo ruhu, derecelere/basamaklara ayırmıştır. Ruh hayatındaki her aşağı basamak, kendinden sonraki bir üst basamak için bir temel madde/malzemedir. Alt kategorideki ruh formları bir üst ruh formları için zorunlu bir temel meydana getirirler. Bu ilişki içinde olan ruh dereceleri Aristo'ya göre bitkisel/nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üç çeşittir. **Nebatî ruh:** bütün bitki ve hayvanlarda ortak olup, en aşağı kademedeki besleyici ruhtur. Nebatî ruhun beslenme, büyüme ve üreme güçleri vardır. Bunlar olmaksızın canlı bir şey hissetmez veya hisseden ruh olmaz. **Hayvanî ruh:** Bu ruh, bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Nebatî ruhun bütün güçlerine sahip olmakla birlikte hareket, his/duyarlık, şevk ve tahayyül güçlerine de sahiptir. Hayvanî ruhta bulunan hatırlama ve saklama kabiliyeti şuursuzdur. Bitkiyle hayvan arasındaki bu esaslı ayrılık canlının (hayvan ve insanın)

Tenasühe inanan Eflatun'a göre insanın gerçek zatı ve ölümsüz olan akıllı nefes, ancak çeşitli arınmalar yoluyla Tanrı katına yükselebilir. (Alfred Weber, a. g. e., s.63; Kâmiran Birand, a. g. e., s.51, 59; Ali Durusoy, a. g. e., s.18.)

27 Ali Durusoy, a. g. e., s.19.

28 Alfred Weber, a. g. e., s. 83; Kâmiran Birand, a. g. e., s 84; Bolay, *Aristo Metafizikî ile Gazzâlî Metafizikînin Karşılaştırılması*, s. 84-85.

29 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 84.

30 Bolay, a. g. e., s. 84-86.

kalbe sahip olmasından ötürüdür.³¹ **İnsanî ruh:** Bu kademedeki ruhun özelliği mezkur diğer özelliklerle birlikte akıllı olmasıdır ve bu yüzden bilen, düşünen bu ruhtur. Bu ruhun da sahip olduğu meleke/güçler bulunmaktadır. Bunlar besleyici güç, duyuvar(havass-ı hamse), ortak duyum (hiss-i müşterek), hayal(mütehayyile), hareket (müteharrike), düşünme ve akıl (müfekkire) güçlerdir. ³² Besleyici (bitkisel) ruh ve hisseden (hayvanî) ruh kendi başlarına var olamazlarsa da akıl, ruhun bu iki nevinden ayrılabilir. Hayvanî ruh, bedene bağlıdır, bedenle birlikte ortaya çıkar ve onunla birlikte yok olur. Akıl ise bedenden bağımsız ve sonsuz/ölümsüzdür.³³ Gerçekte insanî ruh ile beden arasında derûnî bir bağlılık söz konusu değildir. Ruhun çeşitli basamakları da aktiflik derecesi bakımından birbirlerinden ayrılır ki bu noktada en yüksek aktiflik derecesine ulaşmış olan ruh, ölümsüz olur. Ancak ölümsüzlüğe ulaşan bu ruhtan Aristo'nun ferdî ruhu mu yoksa insanlık ruhunu mu kastettiği pek net olmadığı ileri sürülmüştür.³⁴

B- İslâm Dünyasında Ruh Anlayışları

Ruh meselesi, İslâm dünyasında hakkında çok fazla görüşün ortaya çıktığı söylenen³⁵ asıl meselelerden biridir. Bununla birlikte ruh hakkındaki görüşleri temelde maddeci ve ruhçu/ilahiyatçı görüşler olmak üzere iki ana gruba; maddeci görüşleri de ruhu 'latif cisim' ve cisimlere özgü bir özellik olan 'araz' olarak tasavvur eden görüşler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

1. Maddeci Anlayışlar

a) Kelâmcılara Göre

Kelâm ekollerinin oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren kelâmcılar çevresinde ortaya çıkan ruhla ilgili çeşitli görüşlere bakıldığında bunların daha ziyade maddeci bir eğilime sahip oldukları³⁶, hatta Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysan el-Esam gibi Mu'tasım döneminde kadılık yapmış bazı Mu'tezile kelâmcılarının ruhun varlığını kabul etmediği ve insanın sadece duyuvarla algılanan mevcut varlıktan (heykel-i mahsûs-ı muhasses) ten ibaret olduğu, cismin dışında hayat veya ruhun olmadığını iddia ettikleri görülmektedir.³⁷ Bunun yanı sıra ruh meselesine maddeci tavırla yaklaşanlardan

31 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 84-85; Bolay, a. g. e., s. 86-87.

32 İnsanî ruhun güçlerinin işlevlerine dair geniş bilgi için bk. Bolay, a. g. e., s. 87-92.

33 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 85; Bolay, a. g. e., s. 87-92; Ali Durusoy, a.g.e., s. 20-23.

34 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 85.

35 Tehânevî, a. g. e., "rvh" md, II, 192-204. İzmirli ruhla ilgili çok çeşitli görüşler olduğunu vurguladıktan sonra bunları on yedi madde halinde sıralamıştır. (İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, sad. Sabri Hizmetli, s. 195-196.)

36 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 187-188. Genel olarak bu görüşte olanlara nispet edilen 'maddeci' ifadesiyle her şeyin aslı olarak maddeyi kabul eden ve maddenin ezililiğini savunan felsefi bir ekol olan materyalizm değil, Allah tarafından yaratılmış canlı latif bir cisim kastedilmektedir.

37 Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, II, 26; İbn Hazm, el-Fasl, V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-rûh*, (çev.Şaban Hakkı), s. 236; Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), s. 126.

Mu'tezilî kalamcı Ebû Huzeyl el-Allaf (ö.235/850), Eş'arî'nin üvey babası ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915)³⁸ ile oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (ö.321/933) göre ruh bir araz, insan ise duyularla algılanan şu bedenden ibarettir.³⁹

Mu'tezile çevresinde ruh anlayışı İbrahim en-Nazzam (ö.231/845) ile önemli bir değişime uğramış ve ruh, ilk kez onun tarafından 'latif bir cisim' olmakla birlikte 'bedenden ayrı müstakil bir varlık' kabul edilmiş, böylece ruh-beden düalist anlayışına zemin hazırlamıştır. Onun bu düalist görüşü 'mutedil maddeci ruh görüşü' olarak kabul edilmiştir. Nitekim Nazzam'a göre insan, ruhtur; ruh ise bu kesif cisme girmiş latif bir cisimdir. Ruh, bu bedenle karışmış/içkin hayattır. Ruhun, bedenden bağımsız bir varlığı vardır; bizatihi muktedir ve bizatihi canlıdır. Ancak maruz kaldığı bir afet sebebiyle aciz kalabilir. Aciz olan ise bu cisimdir. Ruh hem kendisine engel teşkil eden hem de bir alet olan maddî cisme nüfuz eder. Ruh, gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet etmiştir. Gül suyunun gülde deveran etmesi gibi bedende dolaşır; bu durum doğumdan ölüme kadar sürer. Eksiklik ve değişikliğe uğramadığı için bir uzuv kesilirse ondaki ruhun parçaları kalan uzva çekilir. Ruh, bedeni terk edince dünyadan yukarı âleme doğru yükselir.⁴⁰

Ruhun latif bir cisim veya araz gibi tasavvuru edilmesi sadece Mu'tezilî çevrelerinde değil, ehl-i sünnet kalamcıları arasında da kabul görmüştür. Nitekim İbn Fûrek'in (ö.406/1015) beyanına göre Eş'arî (ö.324/936) kelime anlamından hareketle insanı duyularla algılanan kendine özgü şu mevcut bünyeye sahip mürekkep zahir cisimden 'bünye-i mahsûse' olarak tanımlamış;⁴¹ yine etimolojik bir yaklaşımla ruhu da "rîh/hava, nefes" ile eş değer görmüş, 'rîh'in ise insanın solunum esnasında vücudunda dolaşan latif cisim olduğunu belirtmiştir.⁴² Ne var ki Eş'arî'ye göre hayat ile ruh farklıdır. Hayat muhdes bir araz; ruh latif bir cisimdir. İnsan ruh ile değil, hayat ile canlıdır. İnsan ancak canlı olduğu zaman ruhun mahalli olur, yoksa ruhla canlı olmaz.⁴³

Mâtürîdî (ö.333/944) ye gelince ona göre de ruhun, gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet eden latif bir cisim olduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Ancak onun bu konudaki kanaati "*Kitâbu't-tevhîd*"de pek net değildir ve müstakil olarak ruhtan bahsetmemiştir. Bu eserindeki bazı ifadelerinden onun ruhun varlığını kabul ettiği, akıl ve heva gibi ruhun da mahiyetinin bilinemeyeceği ve kesif cisimler gibi duyularla algılanamayacağı kanaatinde olduğu anlaşıl-maktadır.⁴⁵ Ruh kavramının zikredildiği âyetlerle ilgili *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı

38 Tritton, a. g. e., s.140, 163.

39 Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XI, 310; Tritton, a. g. e., s. 89, 144, 151.

40 Eş'arî, a. g. e., I, 132; II, 26; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 131, 135-136; Tritton, a. g. e., s. 95.

41 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 215.

42 İbn Fûrek, a. g. e., s. 257.

43 İbn Fûrek, a. g. e., s. 257.

44 İzmirli, a. g. e., s. 195.

45 Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), s. 15, 28.

eserindeki çeşitli açıklamalarından Mâtürîdî'nin 'bedenden ayrı ve bağımsız manevî bir cevher' şeklindeki ruh anlayışını benimsemediği ileri sürülmüştür.⁴⁶ Gerçekten de Mâtürîdî ruh konusunda en çok kullanılan bir delil olan ruhun Rabbin emri olduğunu ifade eden âyette⁴⁷ geçen ruh kavramını 'Kur'-ân' olarak açıklamıştır. Ancak ne bu âyete ilişkin açıklamasından ne de ruhla ilgili diğer bazı âyetlerdeki açıklamalarından böyle bir sonuç (bedenden ayrı ve bağımsız manevî bir cevher olduğu sonucu) çıkarılamasa da en azından ruhu, 'bedene canlılık sağlayan manevî veya latif cismî bir unsur' olarak da anlamadığı söylenebilir.⁴⁸ Buna karşın Hz. Adem'in yaratılışına ilişkin ifade buyurulan "*fe izâ seveytuhu ve nefehu fîhi min rûhi*"⁴⁹ ayetine ilişkin yaptığı açıklamalardan Mâtürîdî'nin ruh ile "mahlûkun kendisiyle hayat bulduğu şey" i anladığı çok açıktır.⁵⁰

Bakillânî'nin (ö.403/1013) kanaatine göre nefis, tenefüsle dışardan içeriye giren hava/soluktur. Eş'arî gibi, Bakillânî'ye göre de ruh, nefisten başka bir şey olup "hayat" denilen arazdır ve bu kalpte, dimağda ve ciğerde olmak üzere üç kuvvettir.⁵¹ Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre de ruh duyuyla algılanan bu cisimle iç içe geçmiş/müşabeke latif cisimdir. Allah'ın vaz' ettiği kanuna göre ruhun cisimlerle birlikeliği devam ettiği sürece cisimde hayat devam eder, ayrılmasıyla da cisimde ölüm vuku bulur.⁵²

b) Mutasavvıflara Göre

Gazzâlî öncesi tasavvuf çevrelerinde ruh ve nefis meselesi genellikle iç içe ele alınıp incelenmiş, konu hakkında biri, kelâmcı ve filozoflarla ortak; diğeri tasavvufa özgü olan iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım tarzı, kelâm ve felsefeden etkilenmiş, genelde Sünnî kelimcilerin görüşleri benimsenerek ruhun kadimliği, hülûl ve tenasüh gibi inançlar reddedilmiştir.⁵³ Bunlara Kelabâzî (ö.380/990), Kuşeyrî (ö.465/1072)⁵⁴, Hucvûrî (ö.465/1072), Cüneyd-i Bağdadî (ö.298/910) ve Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi mutasavvıflar örnek gösterilebilir. Tasavvufa özgü yaklaşım tarzında ise konuya tasavvufun ana gayesi doğrultusunda nefis terbiyesi açısından yaklaşılmıştır. Bu noktada nefis kötülüklerin, ruh ise iyiliklerin kaynağı kabul edilmiştir.

Mutasavvıflar genelde ruhla ilgili görüşlerine ruhun Rabbin emri olduğunu bildiren âyeti⁵⁵ delil göstermişlerdir.⁵⁶ Genel itibarıyla mutasavvıflar,

46 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 217-218, 221.

47 el-İsrâ, 17/85.

48 Mâtürîdî, a.g.e., III, 69, 121, 189, 261.

49 el-Hicr, 15/29.

50 Mâtürîdî, a. g. e., III, 48.

51 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e., s. 237; Tritton, a. g. e., s. 178.

52 Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Müsâ-Ali Abdül Mün'im Abdülhamîd), s. 377.

53 Mehmet Dalkılıç, a.g.e., s. 180-181.

54 Kuşeyrî, nefis, ruh ve sırrı birbirleriyle ilişkili gördüğü gibi, Sülemî (ö. 412/1021) de ruh, sır, kalb, nefis ve tabiat kelimelerini kısmen birbirleri yerine kullanmış ve bunlara bu sıralamaya göre öncelik vermiştir. (Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsirî*, s. 146.)

55 el-İsrâ, 17/85.

56 bk. Kelâbâzî, *Taarruf, Doğuştan Devrinde Tasavvuf* (hz. Süleyman Uludağ), s. 99; Süleyman Ateş,

ruhun mahluk olduğu ve bakî olmadığı konusunda ittifak etmiş⁵⁷, ancak ruhun mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵⁸ Hucvirî, ehli sünnet ve'l-cemaatin ve mutasavvıfların çoğunun ruhun, araz değil, cevher olduğu; ruh bedende mevcut olduğu sürece Allah'ın o bedende hayatı yarattığı görüşü üzerinde ittifak ettiklerini bildirmektedir.⁵⁹

Sufiler nefis kelimesiyle daha ziyade nefs-i emmareyi kastetmiş olmakla birlikte nefsin yanı sıra *ruh*, *sır*, *kalp*, *akıl* gibi kavramları da kullanarak beden içinde her birine ayrı bir yer ve fonksiyon tasavvur etmişlerdir. Mesela Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre ruh "bu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife"; nefis de "bu beden kalıbına tevdi edilen ve köyü huyların mahalli olan bir latife"dir.⁶⁰ Ruh, mahalli olan bedende bulunduğu müddetçe Allah Teâlâ'nın bedende hayatı yarattığı bir latifedir. İnsan ruh ile değil, hayat ile diri ve canlıdır. Uyku halinde ruh maddî âlemde yükselir, bedenden ayrılır, sonra ona döner. Nefs, ruh ve akıl gibi kuvvetlerin bazısı bir kısmını hükmü altına alır. İçinde bu gibi muhtelif kuvvetler bulunmasına rağmen insan bunların toplamı olan tek bir varlıktır.⁶¹ İnsan hüküm ve ismi bu bütüne aittir. İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Allah, bu bütün içinde her birini diğerinin emrine vermiş, birbirine muhtaç kılmıştır. Haşr ve neşr olacak olan, ceza-sevap görecek olan bu bütündür. Ruhlar mahluktur. Kıdemine inanan büyük bir hataya düşmüş olur.⁶²

Ebû Ali Cüllâbî el-Hucvirî (ö.470/1072) ye göre ruhun mevcudiyetine dair bilgi zorunlu olmakla beraber keyfiyeti hakkında akıl acizdir. Ruhun mevcudiyeti, ayrıca araz değil, cevher olduğu âyet⁶³ ve hadislerle⁶⁴ sabittir.⁶⁵ el-Hucvirî'ye göre ruh, insanın sıfatı olup insan bu sıfatla diridir ve o bedene tevdi edilmiştir. Ruh, Allah Teâlâ'nın emri ile gelen ve yine O'nun emri ile giden 'cism-i latiftir'. Allah, ruh bedende bulunduğu müddetçe o bedende hayatı yaratır. Uykuda olduğu gibi ruhun bedenden ayrılması buna

Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri, s. 149-150; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, *Hakikat Bilgisi* (hz. Süleyman Uludağ), s. 389.

57 Süleyman Ateş, a.g.e., s. 150.

58 Tasavvuf çevrelerinde ileri sürülen ruhla ilgili çeşitli görüşler için bk. Kelâbâzî, a. g. e., s. 99-100; Süleyman Ateş, a. g. e., s. 149.

59 Hucvirî, a. g. e., s. 390.

60 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (hz. Süleyman Uludağ), s. 183.

61 Kuşeyrî, a. g. e., s. 183.

62 Kuşeyrî, a. g. e., s. 183-184.

63 el-İsrâ,17/85.

64 Hucvirî, burada delil olarak "Ruhlar toplu halde bulunan ordular idi. Bunlardan tanışanlar ülfet ederek kaynaşmışlar, tanışmayanlar ihtilaf edip zıdlaşmışlardır."(Buhârî, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Birr", 159-160; Ebû Dâvûd, "Edeb", 16; Hanbel, *Müsned*, VI, 295, 527, 537.) ve şehitlerin ruhlarının kuşların kursaklarında olduğunu bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 121; Tirmizî, "Fedâilü'l-cihad", 22; Dârimî, "Cihad", 19; Hanbel, *Müsned*, VI, 386.) ruhun mevcudiyetine, araz değil, cevher olduğuna delil getirmiştir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber'in Mirac gecesi Hz. Adem, Hz. Yusuf, Hz. Musa gibi bazı peygamberleri gördüğünü bildirmesi de ruhun cevher olduğunu göstermektedir. Zira araz olsaydı zatı ile kaim olmaz, bu sebeple de onu görmek mümkün olmazdı. (Hucvirî, a. g. e., s. 389-390.)

65 Hucvirî, a. g. e., s. 389.

rağmen insanın hayatta ve canlı kalması mümkündür. Rüyada ruh gider, fakat hayat kalır; ama hayat giderse aklın, ilmin, düşüncenin kalması mümkün değildir.⁶⁶ Hucvirî, ruhun kadim değil, hadis olduğu ve bedenlerden önce yaratılmış bulunduğu kanaatindedir.⁶⁷

Tasavvufta da felsefedeki gibi ruhu derecelendirme/gruplandırma görülmektedir. Meselâ Serrâc'ın (ö. 378/988) naklettiğine göre bir sûfî, yaratıklara can veren ruh ile kalpleri aydınlatan ruh; bir başka sûfî, değişikliğin olmadığı ruh ile değişikliğin olduğu ruh; bir diğeri de beşerî ile beşerî olmayan ruh şeklinde iki çeşit ruhun olduğunu savunmuşlardır.⁶⁸

2) Ruhçu Anlayışlar

a) Kelâmcılara Göre

Bu görüşü paylaşılanlar, insanın sadece bedenden ibaret olduğu görüşünü reddederek ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdüren manevî bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim genel olarak İslâm filozofları, Gazzâlî, Ragıb el-İsfehânî, Ma'mer, Şia'dan Şeyh Müfid, Sofiyye ve Kerrâmiyyeden bazılarının bu görüşte olduğu belirtilmiştir. Onlara göre ruh, cisim, cismânî, cisimde mündemiç ve cisme yerleşmiş/müeyhayyiz değildir. O, kendi başına varlığını sürdüren (bizâtihi kaim) bir cevherdir.⁶⁹

Aslında bu görüşün ruhun bekası ve manevî cevher olduğunu savunan Meşşâî Grek filozoflar ile İslâm filozoflarının görüşü olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kelâmcılar arasında ruhun manevî bir varlık/cevher olduğunu ilk kez dillendirenin Nazzâm'ın çağdaşı Muammer b. Abbad es-Sülemî olduğu, daha sonra da Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234/848) ile yaygınlık kazanmaya başladığı ileri sürülmüştür.⁷⁰ Nitekim eSülemî'ye göre insanın hakikati ruhtur. İnsan mekan işgal etmeyen bir atom, bölünemeyen bir cüzdür; cisim ve araz olmadığı gibi bunlara ait özelliklerin hiç birine sahip değildir. Bedeni denetleme anlamında bedende olup, bedeni bir alet olarak kullanır.⁷¹ Ona göre insan duyuyla algılanan bu bedenden başka bir şeydir. Bu şey, canlı, âlim, kâdir, irade sahibidir. O, hareketli veya sakin, görülebilen, temas edilebilen bir şey değildir; ne her hangi bir mekana girer (hülul) ne de bir mekan onu ihtiva eder. O, bu cesedin müdebbiridir; cennette nimetlendirilecek ve cehennemde azap görecektir olan odur. Bu şey, zikredilen bu şeylerin hiç birisine hülul etmiş veya yerleşmiş/mütemekkin değildir. Zira

66 Hucvirî, a. g. e., s. 390.

67 Hucvirî, a. g. e., s. 391. İbnü'l-Cevzî ve Suyutî gibi âlimler tarafından söz konusu rivayetin mevzu olduğu söylenmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *Kitabu'l-mevzûât*, I, 401, Beyrût, 1983; Suyutî, *el-Leâli*, I, 383, el-Mektebetü't-ticaretî'l-Kübrî, ts.)

68 Serrac, *el-Lîma'*, *İslâm Tasavvufu* (çev. Hasan Kamil Yılmaz), s. 225; Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 166.

69 İzmirli, a. g. e., s. 195-196.

70 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 197-198, 203.

71 Tritton, a. g. e., s.104.

onun uzunluk, derinlik ve genişlik gibi cisimlere özgü nitelikleri yoktur.⁷² Ca'fer b. Mübeşşir'e göre de nefis/ruh, bu cisim/beden ve herhangi bir cisim değil, bir cevherdir.⁷³ Çeşitli noktalarda Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatunculuktan önemli derece etkilenen Harraniye/Harnâniyye fırkasına göre de nefis, kadim, mücerret bir cevherdir, cisimlerin hayatının ilkesidir. Kendi illeti yine kendisidir. Var oluşu nurun güneşten çıkışı gibi icabîdir.⁷⁴

b) İslâm Filozoflarına Göre

İslâm Meşşâî filozofları, ruhun mahiyeti, nitelikleri, dereceleri ve ruh-beden ilişkisi gibi hususlarda görüşlerini tamamen veya kısmen benimsemek suretiyle Grek felsefesi, özellikle Eflatun ve Aristo'dan büyük ölçüde etkilenmişlerdir.⁷⁵ Hatta Farabî, 'hakikatin ve felsefenin birliği' tezinden hareketle Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini birleştirmeye çalışmış ve bu doğrultuda *el-Cem' beyne re'yil-hakîmeyn* adlı bir eser de telif etmiştir.⁷⁶ Aslında Grek felsefesindeki ruha dair görüşlerin hemen her biri şu veya bu şekilde İslâm dünyasında da bir şekilde taraftar bulabilmiştir. Burada özellikle Fârâbî ile İbn Sina'nın konu ile görüşleri üzerinde durulmuştur.

Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî (ö.339/950)⁷⁷, Aristo'nun nefsi 'güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği' şeklindeki tarifini kabul etmiş, bu doğrultuda nefste güç, yetkinlik ve suret olmak üzere üç nitelik bulunduğunu benimsemiştir.⁷⁸ Ancak o, nefis tanımında Aristo yaklaşımını benimserken nefis-beden ikileminden hareketle Eflatuncu görüşe yaklaşarak -ki bu onun iki Gerk filozofunun görüşlerini birleştirme çabasının bir uzantısı olmalıdır.- nefsin bedenden bağımsız müstakil, basit bir cevher olduğunu kabullenmiştir. İki kabul arasındaki çelişkiyi gidermek için de nefsi mahiyet ve fonksiyon açılarından ele alarak iki tanım ortaya koymuştur. Buna göre mahiyeti açısından nefis, manevî bir cevher; cisimle/bedenle olan sıkı ilişkisi açısından ise 'suret'tir.⁷⁹ Ona göre insan, biri musavver/müşekkel beden, diğeri ise buna aykırı ve akılla ilgili olan iki müstakil cevherden yani halk/yaratılmışlar âleminde olan beden ile emir âleminde olan nefsin

72 Abdülkahir el-Bağdadî, a. g. e., s. 154. Muammer ruhla ilgili bu görüşüyle Bağdadî tarafından Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ruha nispet etmek ve böylelikle ruha bir tür ulûhiyet atfetmekle itham edilmiştir. (Bağdadî, a.g.e., s. 154.)

73 İbn Hazm, a. g. e., V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e., s. 236.

74 Ali Sami en-Neşşar, a. g. e., I, 294-297.

75 msl. Eklektik bir görüşe sahip olan ilk İslâm filozofu el-Kindî nefis/ruh konusunda Pythagoras ve Eflatun'un yanı sıra Aristo'dan faydalanmış; Ebû Bekir Zekeriyye er-Râzî, Eflatun'un üç parçalı nefis görüşünü benimsemiş; İhvânü Safâ grubu da Kindî gibi eklektik bir görüşte olup nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğu ve bedene metafizik âlemden geldiği şeklindeki Eflatun'cu görüşü benimsemiştir. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 26-27.)

76 Mahmut Kaya, *DİA'Fârâbî'* md., XII, 152.

77 Ali Sami en-Neşşar'ın sözlerine bakılacak olursa son zamanlarda yapılan araştırmalara göre Fârâbî Harran'da yaşamış, orada Harnanî/Harrânî mezhebini öğrenmiş bir Harnânî'dir. (Ali Sami en-Neşşar, a. g. e., I, 297.)

78 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 80; Mehmet Dalkıç, a. g. e., s. 148.

79 Mahmut Kaya, *DİA'Fârâbî'* md., XII, 151.

birleşmesiyle oluşmuştur. Bununla birlikte nefsin bedenden önce ve tek başına varlığından söz etmek mümkün değildir; o ancak bedenle birlikte ortaya çıkabilmektedir.⁸⁰ Nefs/ruh, -Aristo'da ki gibi- 'bedenin entelekyası/istikmalidir'⁸¹ ve beden onu kabul etmeye uygun hale geldiği zaman Vâhibü's-süver'den fezeyan ederek bedene ve tüm organlara yayılır. Bu noktada o, Aristo'nun görüşünü benimseyerek nefsin varlığının bedenle birlikte olduğunu, bedenden önce mevcut olmadığını kabul etmiştir.⁸² Nefs, bedenle birlikte var olduğu için bedendeki özelliklere göre şekillenerek ferdileşir ve böylelikle her bedene özgü bir nefsin varlığı söz konusu olur. Bu yüzden onun başka bedenlere geçmesi veya bir bedende iki nefsin bulunması asla söz konusu değildir.⁸³

Fârâbî'ye göre nefsin bedenle ilgili olarak sonradan ortaya çıkan kuvveleri yok olacak, insanın akılla ilgili yönü yani insanî nefis manevî bir cevher olduğu ve akıl onun en yetkin özelliği olduğu için varlığını sürdürecektir. Bu noktada akla sahip olan her nefis/insanî nefis ölümsüzdür.⁸⁴ Fârâbî, -Aristo gibi- nefsi, nebatî, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç kategoriye ayırmıştir ki bu üç nefsin güçleri Aristo'dakinin aynıdır.⁸⁵

Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali İbn Sina'ya (ö.428/1037) gelince o, öncelikle konuya epistemolojik açıdan yaklaşarak "*Size (ruh hakkında) az bir ilim verildi*"⁸⁶ anlamındaki âyetten hareketle avamın hatta alimlerin nefsin sınırlarına vakıf olamayacağını, dolayısıyla ruh hakkında konuşmanın zorluğundan bahsetmiş⁸⁷; bununla birlikte onu araştırmaktan da geri durmamıştır. Onun nefis teorisinin fizikle metafizik arasında âdeta bir köprü fonksiyonu icra ettiği; eselerinin bir kısmında tecrübî, bir kısmında rasyonalist, diğer bazılarında ise mistik bir nefis psikolojisi savunduğu belirtilmiştir.⁸⁸

80 Ülken ve diğerleri, *Fârâbî Tetkikleri*, İÜEF, s. 30; Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 148.

81 Yaşar Aydınlı, a. g. e., s. 82.

82 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdila*, (nşr. Albert Nasrî Nader), s. 53, 61-62, 70-71; Ülken ve diğerleri, a. g. e., s. 30.

83 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (nşr. Fevzi Mitri Neccar), s. 2-4; Ülken ve diğerleri, a. g. e., s. 42-47.

84 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 153.

85 Fârâbî, *el-Medîneti'l-fâzıla*, s. 87-100; a.mlf., *Fususü'l-medenî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, (nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan), s. 29-31; Mahmut Kaya, *DİA "Fârâbî"* md., XII, 152.

86 el-İsra, 17/85.

87 Erkan Yar, a. g. e., s. 20. Hucvûrî de aynı âyetten hareketle ruh hakkında konuşmanın güçlüğüne vurgulamıştır. (*Hucvîrî*, a. g. e., s. 382.) Hatta Ebû Yusuf'un aynı âyetten hareketle ruh hakkında konuşmanın haram olduğunu söylediği ve bu sebeple bunu yasakladığı rivayet edilmiştir. (*Mâtürîdî*, a.g.e., III, 189.)

88 Hayrânî Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 123. İbn Sina'nın özellikle nefis-beden ilişkisi konusunda 'nefsin bedenle birlikte var olduğu' şeklindeki Aristo'nun görüşüne bağlı kalmayıp eş-Şifa'daki bu görüşünden daha sonra vazgeçtiği ve 'nefsin bedenden önce ferdî varlığı bulunduğu' şeklindeki Eflatun'cu görüşe yaklaştığı ileri sürülmüştür. Ancak bu iddiamın doğru olmadığı, İbn Sina'nın nefsin bedenden önce ferdî varlığını olmadığı kanaatinde olduğu Ali Durusoy tarafından ortaya konulmuştur. (Ali Durusoy, a. g. e., s.77-78)

İbn Sina biri nefsin zatı/hakikati, diğeri çeşitleri/mertebeleri ve bedenle ilişkisi açılarından olmak üzere iki türlü nefis tanımını yapmıştır. Nefsin zatî varlığı açısından nefis, -ki bununla nefis-i natika/nefis-i âkile'yi kasdetmektedir.- 'kendini ve başkasını bilen', birleşik olmayan, basit ve manevî bir şey/cevherdir.⁸⁹ Bedenle ilişkisi noktasından nefis, 'ilk yetkinlik' yani 'canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabii cismin ilk yetkinliği'dir.⁹⁰ Bu açıdan nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvvve olan dayanacağı (mukavvim) dir; yani nefis, 'suret', beden ise 'madde' konumundadır. Ancak bu suret 'maddî suret' değildir.⁹¹ Nefis, mahlukatı idrak eden manevî bir cevherdir. O, içinde bulunduğu beden için hareketin prensibi, ilkesi yani düzenlediği, besleyip geliştirdiği, hareket ettirdiği bedeninin yetkinliğidir. İbn Sina bu noktada Aristo ile aynı kanaattedir.⁹² Nefis, birleşeceği bedenden önce var değildir. O, sultanlığı ve aleti olacak maddî beden var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla var olmaya başlar. Nefis, yaratılışının başlangıcından itibaren kendisini bedeniyle ilgilenmeye, onun her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten bir tür bir eğilimle bedenine karşı doğal bir istek ve sevgi duyar, böylece bedenine özgü bir nefis/ruh haline gelir.⁹³

Fârâbî gibi İbn Sina'ya göre de nefis, feyz/sudur nazariyesi doğrultusunda ilk mevcuttan/Faal Akıl'dan hasıl olmuş, ondan sudur etmiştir. Beden bir anlamda nefsin yaratılmasının sebebi durumundadır. Çünkü beden ancak canlılığı kaldırabilecek derecede uygun olduğu zaman Faal Akıl'dan kendisine bir nefis feyezân etmektedir. Böylelikle her bir bedene özgü nefis oluşmakta, ferdileşmekte ve kişiler adedince çoğalmaktadır. Binaenaleyh bedenden önce nefsin müstakil olarak ferdî varlığı söz konusu değildir.⁹⁴

İbn Sina da güçleri açısından nefsi, nebâtî, hayvanî, insanî nefis olmak üzere üçe ayırmış; ayrıca hareketin esas alınması açısından bu üçüne bir de felekî nefsi ilave etmiştir.⁹⁵ Nebatî nefis/ruh, bitkilerde bulunan bu nefis, beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip olan canlılığın ilk yetkinliğidir. Bu nefsin beslenme gücü (el-kuvvetü'l-gâziyye/tegazziye), büyüme gücü (el-

89 Ali Durusoy, a. g. e., s. 47-48.

90 Ali Durusoy, a. g. e., s. 35, 48.

91 Ali Durusoy, a. g. e., s. 34.

92 Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 125.

93 Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 128-129.

94 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 159-160. Fârâbî'ye göre bütün mevcuttar ister istemez/zorunlu olarak ilk mevcuttan meydana gelmiş, sudur etmiş; her varlık tam olsun eksik olsun onun cevherinden taşmıştır. Diğer varlıklar mükemmellik ve eksiklik niteliklerine göre bir var oluş sıralaması içinde ilk varlıktan sudur etmişlerdir. (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fadıla*, çev. Nafiz Danışman, s. 28, 30.)

95 Esasen İbn Sina, varlıklardaki şuurlu ve şuursuz/teshirî hareketleri esas alarak nefsin cisimlerde algılanan güç ve fiillerinden hareketle beşli bir ayırma gitmiş, ve burada tabiiat ve felekî nefse de yer vermiştir. Buna göre cismin hareketi tek yönlü zorunlu hareketse bunun ilkesi 'tabiiat'; çok yönlü zorunlu hareketse bunun ilkesi 'nebatî nefis'; çok yönlü ve hissi iradî ise bunun ilkesi 'hayvanî nefis'; çok yönlü ve aklı iradeden kaynaklanıyorsa, ilkesi 'insanî nefis'; aklı iradeye dayanmakla birlikte daima aynı e tek yönlü ise bunun ilkesi 'felekî nefis' tir. Felekî nefis (en-nefsü'l-felekiyye veya el-enfüsü's-semâviyye) din dilinde meleklerle ifade edilen ruhânî varlıklardır. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 36, 76.)

kuvvetü'l-tenmiye) ve üreme gücü (el-kuvvetü'l-tevellüde/müvellide) gibi güçleri vardır.⁹⁶ Hayvanî nefis, canlının idrak ve eylem bakımından ilk olgunluğudur. Cüz'leri idrak etme ve iradeli fiillerde bulunma açısından canlının ilk yetkinliğidir. Bu nefsin, hareket ettirici (muharrrik), kavrayıcı (müdrrike) güçleri vardır. Muharrrik gücün de kendi içinde şehevî ve gadabî kuvvetleri bulunmaktadır. Müdrrike gücünün de beş duyu ve ortak duyu/hissi müşterek, hayal, hafıza/zâkire ve vehm gibi kuvvetleri bulunmaktadır. Bu müdrrike kuvvetlerinin her birinin bedende kendine özgü yerleri vardır.⁹⁷ İnsanî nefis, akli iradeye sahip olması, tefekkürle bilgi üretmesi ve küllileri idrak etmesi açısından canlının ilk yetkinliğidir. İşte bu nefis, cisim olmadığı gibi, cisimle varlığını sürdüren bir varlık değildir. Buna 'natık nefis' de denilmektedir. Bu nefsin bilici güç (el-kuvvetü'l-âlîme) ve yapıcı güç (el-kuvvetü'l-âmîle) leridir. Bu ikisine birlikte ortak ad olarak 'akıl' denilse de asıl akıl, 'el-kuvvetü'l-âlîme' dir ve bunun akl-ı heyulânî, akl-ı bî'l-fiil, akl-ı müstefad/akl-ı bî'l-meleke gibi çeşitleri bulunmaktadır.⁹⁸

İbn Sina daha ziyade tıpla ilgili yazılarında ifade ettiği insanî nefsi, kapsam ve bedenle ilişkisi bakımından ruhtan ayırmıştır. Buna göre insanî nefsin, bedenle ilişkisini kendileriyle gerçekleştirdiği üç ruhu vardır. a) Hayvanî ruh: Bu ruh kalpte bulunur ve nefis bu ruhla bedene canlılık verir. b) Nefsânî ruh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunur. Nefis, bu ruhla idrak ve hareket fiillerini gerçekleştirir. c) Tabii ruh (Bitkisel ruh): Karaciğerde bulunur. Nefis, bu ruhla beslenme, büyüme ve üreme fiillerini gerçekleştirir.⁹⁹ Aslında her bedende tek bir nefis vardır ve bir tek nefis bulunması rağmen bu üç nefsten sadece insanî nefis manevî bir cevherdir. Bu itibarla beden mizacının bozulmasıyla öteki nefisler yok olmakta sadece insanî nefis kalmaktadır.¹⁰⁰ İnsanî/natık nefis, sonucun sebebe bağlılığı gibi bir ilişkiyle bedene bağlı olmadığı için asla yok olmaz, beden ölmesiyle ölmez. Natık nefis/insanî nefis, bu bedenle bir alete sahiptir yani beden nefsin bir aletidir. Ölüm, bu bedeni

96 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 131.

97 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 132-134.

98 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 134-135. İbn Sina'nın üçlü nefis tasnifinde dikkat edilmesi gereken bu ayırımın nefsin güçleri açısından yapılmış olduğudur. Nefsin güçleri açısından bakıldığında hayvanî nefis, nebatî nefsin, insanî nefis ise her ikisinin bütün güçlerine sahiptir. Ancak bu üç nefsin güçlerinden hareketle hayvanda nebatî ve hayvanî nefis olmak üzere iki; insanda ise nebatî, hayvanî ve insanî nefis şeklinde ayrı ayrı üç nefsin olduğu zannedilmelidir. Hayvan ve insandaki nebatî, hayvanî ve insanî nefis ayırımı aslında mecazîdir; yani hayvanî nefis için kullanılan nebatî güçler ve insanî nefis için kullanılan nebatî ve hayvanî güçler gerçekten hayvanda iki, insanda üç tane olmak üzere ayrı nefisler değil, onlarda bulunan güçleri ifade etmek sadedinde mecazî anlamdadır. Bu itibarla aslında ister hayvana ait ister insana ait olsun her bedende sadece bir tek nefsin varlığı söz konusudur. (bk. Ali Durusoy, a. g. e., s. 37). Nefsin güçleri hakkında geniş bilgi için bk. (Durusoy, a. g. e., 85-160.)

99 Ali Durusoy, a. g. e., s. 79. İbn Sina'nın farklı bir tasnife yapmış olduğu bu ayırımın dikkat edildiğinde aslında nebatî ve hayvanî nefis için belirtilen niteliklerin, farklı bir isimle insanî nefisteki konumlarını ifade etmekte olduğu anlaşılmaktadır.

100 Ali Durusoy, a. g. e., s. 38.

101 Ali Durusoy, a. g. e., s. 76-77; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 139.

kendisine bir alet olmaktan çıkaran ve cisimle olan ilişkisini kesen şeydir ve ölümün gerçekleştirdiği bedendeki değişiklik cevher olan bu nefse zarar vermez. Aksine vücudun mebdai (varlığın prensibi) olan sonsuz cevherler sayesinde bakî kalır.¹⁰¹

III. GAZZÂLÎ'NİN RUH TASAVVURU

Gazzâlî'nin ruh anlayışı için biraz da tabiatı gereği onun insan anlayışı ve âlem tasavvuruyla doğrudan alakalı, ayrıca “ kalp, ruh, nefis ve akıl ” kavramlarıyla ilgilidir. Bu itibarla onun ilgili kavramlar ve insan hakkında görüşünün ana hatlarıyla ortaya konulması gerekmektedir.

1. Gazzâlî'nin Ruhla İlgili Kullandığı Kavramlar

Gazzâlî ruh konusu önceki bazı mutasavvıf ve filozoflar gibi kalp, nefis ve akıl kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Bunları çoğu kez müteradif olarak kullanmışsa da -akıl hariç- her birinin genelde iki anlama geldiğini çeşitli eserlerinde açıklamıştır. Buna göre kalbin iki anlamı vardır. Birincisi, canlıların göğsünün sol alt tarafındaki çam kozalağı şeklindeki et parçasıdır. Bu konik et parçası (el-lahmu'l-senevberî) kalpte oluğa benzer boşluklar ve bu boşlukların içinde siyah kan bulunmaktadır. Latîf cisim olan ruhun kaynağı ve madeni burasıdır. İkincisi, rabbânî, ruhânî bir latife olan kalptir. İnsanın hakikati, yani insan denilince anlaşılması gereken şey de budur. Allah karşısında muhatap olan, O'nun emanetini yüklenen, ceza veya mükâfatla karşılaşacak olan insanî ruhtur. Maddî kalbin, ikinci anlamdaki kalple özel ilişkisi vardır. Hz. Peygamber'in “İnsanoğlunda öyle bir et parçası vardır ki o iyi olursa vücudun bütün azaları iyi olur, o kötü olunca hepsi kötü olur. O et parçası ise kalptir.”¹⁰² beyanında bu hususa dikkat çekilmiştir.¹⁰³ Bu kalp, Allah'ı tanımaya mahsus olan ruhun hakikatidir. Bu kalbe, bazen ruh, bazen de nefis denilmekle birlikte Gazzâlî bu tabirlerle “Allah'ı bilen şeyi” yani insanın hakikatini kast etmektedir.¹⁰⁴

Ruha gelince -Gazzâlî'nin (el-Me'aric, s.17-18) de ifade ettiği üzere dört anlamı varsa da- onun konuyla alakalı iki anlamı vardır. Birincisi, kaynağı cismanî kalbin boşluklarında bulunan latîf, buhar gibi bir cisim olan ruhtur. Doktorların – ki burada İbn Sina'ya göndermede bulunmaktadır.- ruh kelimesiyle kast ettikleri, bu latîf buhardır ki bunu kalbin harareti oluşturmaktadır. Latîf cisim olan bu ruh, damarlar vasıtasıyla bütün vücuda yayılmakta, işitme, görme, koklama gibi duyular bu ruhla gerçekleşmektedir. Bu ruhun vücut üzerindeki varlık ve kontrolü, tıpkı odanın bir köşesinde yakılan lambadan yayılan ışığın odanın bütüne yayılması gibidir. İkincisi, insanda idrak eden ve bilen ruhanî bir latifedir. İlham, vahiy ve ilimlerin mahalli olan bu ruh, Allah Teâlâ'nın emr'dendir. Kalbin ikinci anlamıyla aynıdır. Allah Teâlâ-

102 Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107; İbn Mâce, “Fiten”, 14; Dârimî, “Büyü'”, 1.

103 Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmid-dîn*, II, 1343-1344; a.mlf., *Me'aricü'l-kuds*, s. 16- 17; a.mlf., *Ravzatut-tâlibîn ve 'umdetu's-salikîn*, 39-40.

104 Gazzâlî, *Cevahiru'l-Kur'ân*, s. 11; a.mlf. *Kimyâ-i Saâdet*, s. 20.

nın “*de ki, ruh, Rabbimin emrindedir.*”¹⁰⁵ anlamındaki âyette kast ettiği ruh, bu ruhtur.¹⁰⁶

Nefsin iki anlamı vardır. Birincisi, insandaki şehvet ve öfke/şiddet gibi duyguları ve kötü sıfatları içeren varlık anlamı ifade etmektedir. Bu anlamdaki nefis, insanı Allah’tan uzaklaştırıcıdır. Hz. Peygamber’in “En azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefstir.”¹⁰⁷ hadisi nefsin bu anlamına işaret etmektedir. Tasavvuf ehlinin zem ettiği nefis bu nefistir. Bu nefse, bazen “nefs-i emmare” de denilmektedir. Bu nefis, şeytanın tarafında olduğu ve sürekli kötülüğü emrettiği için Allah’a dönüşü düşünülemez.¹⁰⁸ Bu nefis, gıdaları arzulayan, şehvet ve öfke için harekete geçen, [cismanî] kalpte bulunup hayatı tevhit eden, hisleri-duyuları ortaya çıkaran (müberraize) ve kalpten çıkıp beden bütünü azalarında hareketi sağlayan kuvvettir. Bu kuvvete hayvânî ruh da denilmektedir.¹⁰⁹ İkincisi, insanın hakikati, zatı ve kendisi olan latîfedir. İnsanın kendini, Allah’ı ve başka bilinenleri bilen de bu ruhtur. O, ma’kûlâtın mahalli olan bir cevher olup, âlem-i melekût ve âlem-i emr’endedir. Kur’an’da bu nefse “*nefs-i mutmainne*”¹¹⁰ de denilmekte; sufiler ise “kalp” demektirler.¹¹¹ Gazzâlî, bir başka yerde savunma (el-kuvvetü’l-gâziye), çoğalma (el-kuvvetü’l-münmiye) ve büyüme (el-kuvvetü’n-nebatiyye) gibi güçlere de nefis dendiğini, ancak asıl maksadın bu olmadığını belirtmiş; bunları öncelik-sonralığa göre ‘nefs-i nebâtiye, nefis-i gâziye, nefis-i nâmiye ve nefis-i hayvâniye’ şeklinde sıralamıştır.¹¹²

Akla gelince onun da çeşitli anlamları söz konusudur. İlkine göre akıl, eşya ve olayların hakikatini bilmek anlamındadır. Bu anlamda akıl, merkezi kalp olan “ilim” sıfatından ibarettir. Gazzâlî bunu bazen ruhun sıfatı olarak değerlendirmiştir ki bu anlamdaki aklın ruha nispeti, görmenin göze nispeti gibidir. Ruh bu akıl vasıtasıyla makulâtı idrake kabiliyet kazanır.¹¹³ İkincisine göre akıl, ilimleri anlayıp kavrayan şeydir ki bu da Kur’an ve sünnette geldiği üzere ikinci anlamdaki kalpten, yani insanî ruhtan başkası değildir. Kalbin bir başka anlamı da ‘akl-ı evvel’dir. Hz. Peygamber’e nispet edilen “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır.”¹¹⁴ hadisinde kast edilen bu akıldır.¹¹⁵ Bu kavramların tümünün bir beşinci ve ortak anlamı vardır ki bu da insanın bilen ve idrak eden latifesidir.¹¹⁶

105 el-İsrâ, 17/85.

106 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1344-1345; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s.17-18; a.mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 40.

107 Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 222; Münâvî, *Feyzu’l-kadr*, V, 358.

108 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1345; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s. 15; a.mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 41.

109 Gazzâlî, *Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91.

110 bk. el-Fecr, 89/27.

111 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1345; a. mlf., *Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91, a.mlf., *el-Me’âricü’l-kuds*, s.15.

112 Gazzâlî, *Mi’râcu’s-sâlikîn*, 101-102.

113 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 18; a. mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 41.

114 Aclûnî, a.g.e, I, 309; Münâvî, a.g.e., IV, 510.

115 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1346; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s. 18.

116 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1346.

2. Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı

Gazzâlî insan konusunu öncelikle epistemolojik bir sorun olarak ele almış ve “*Yakında onlara dış dünyada ve kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki böylece onun hak olduğunu anlasınlar.*”¹¹⁷ anlamındaki âyet ile ‘nefsini tanıyan kendini tanır.’¹¹⁸ sözünden hareketle insanın kendisini tanımak zorunda olduğunu belirtmiştir. Zira kendini bilmeyen bir insanın başka şeyleri bilme imkanı yoktur. İnsanın kendi varlığı ve bedeninin farkında olması, acıkıp susadığı zaman yiyip içmesi, öfkelenildiğinde saldırganlaşması, şehevî dürtüleri uyandığında tatmine yönelmesi gibi farkındalıkları ve yüzeysel bir şekilde kendini tanıdığını sanması, yeterli gerçek bir bilme değildir. Hayvanlar da bu noktalarda kendilerinden haberdardır ve insan bu hususlarda hayvanla müşterektir.¹¹⁹ Bu itibarla insan kendini köklü bir biçimde tanımak zorundadır.

Gazzâlî, insanı “hayvân-ı nâtık” olarak tanımlamış¹²⁰ ve onun iki ya da üç unsurdan oluştuğunu ifade etmiştir. Buna göre insan ise biri “Beden” denilen, müşahede edilebilen ve bu şehâdet âlemine ait olan zahirî kalıp; diğeri “Nefs, ruh veya kalp” denen ve melekût âleminden olan iki unsurdan yaratılmış bir varlıktır.¹²¹ İnsanın cismi/bedeni, bu oluş-bozuluş âlemine ait, biri diğeri olmaksızın asla tamam olamayan topraktan meydana getirilmiş, mürekkep kesif bir varlıktır. İnsanı oluşturan diğer unsur ise nefsdır. Nefs, bedeni tamamlayıcı, hareket ettirici, fâil, bilen-idrak eden, aydınlatıcı, müstakil bir cevherdir.¹²² İnsanın hakikati yalnızca cisimden ibaret olmadığı gibi, sadece ruhtan ibaret de değildir. İnsan olabilmek için bir cevhere/öze sahip olmak, üç boyutlu olmak, ruhu bulunmak, onunla beslenebilmek, hareket edebilmek, iradî olarak hissedilmek, ma’kûlâtı kavrayabilmek, haricî bir engel olmadıkça öğrenip öğretebilmek gibi niteliklere sahip olmak gerekir. Bunlar olduğu takdirde ancak insanın zatı ortaya çıkar.¹²³

Bir başka yerde Gazzâlî, insanın cisim, ruh ve nefis olmak üzere üç unsurdan mürekkep bir varlık olduğunu belirtmiştir. Ancak onun bu taksimata göre yaptığı açıklamalarından ruhla, diğer eserlerinde belirttiği “hayvanî

117 el-Fussilet, 41/53.

118 Gazzâlî'nin mezkur âyet ve sözle istidlali benzer şekilde Ragıb tarafından kullanılmıştır. (Ragıb el-İsfehâni, *Tafsîlu'l-neş'teyn*, s. 57) ‘men ‘arefe nefsehu ‘arefe rabbehu’ sözünün kaynağı hakkında ise farklı görüşler vardır. Ragıb’a göre bu söz, aynen olmasa bile anlam olarak Allah’ın indirmiş olduğu her kitap da vardır. Nitekim Kur’an’da da ‘*senurîhim âyâtindâ fi'l-âfâki ve fi enfüsühim...*’ (el-Fussilet, 41/53) âyeti bu hususa delalet etmektedir. (Ragıb el-İsfehâni, *Tafsîlu'l-neş'teyn*, s. 57) Cavit Sunar’a göre ise bu söz, Sokrat felsefesinin remzidir ve Delf Mabedi üzerinde yazılı bulunan ‘nefsini bil/tanı’ sözünün Yeni Eflatuncu bir kılıkla Araplara geçmiş şeklidir. (Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 22, dp: 32.)

119 Gazzâlî, *Kımyâ-ı Sadet*, s. 19.

120 Gazzâlî, *Mî'râcu's-sâlikîn*, s. 88.

121 Gazzâlî, *Kımyâ-ı Sadet*, s. 19.

122 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 91.

123 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.23-24.

ruhu”; nefis ile de “insanî ruhu” kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu üçlü tasnifine göre insanın cismi, çeşitli maddelerden oluşmuş, ruh ile nefsin birleştiği olan malum bedenden ibarettir. Ruh, atardamar ve damarlarda akan şeydir. Bu ruhun hakikati, sinir ve damarlara nüfuz eden fitrî bir hararettir ve hayvanlarda da bulunmakta, hayvanın canlılığı bununla sağlanmaktadır. Nefis ise kendi başına varlığını sürdürebilen, her hangi bir mekana ihtiyaç duymayan ve bir cisme hülul etmeyen cevherdir. İnsan ile hayvan arasındaki fark ise bu nefis sayesinde. Gazzâlî, insanın mezkur üç unsurunu “*Andolsun ki biz insanı süzölmüş çamurdan yarattık*”¹²⁴ ve “*Onu (Adem’i) şekil verip düzelttiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman*”¹²⁵ anlamındaki âyetlerle delillendirmiştir. Ona göre mezkur iki nasda Allah Teâlâ insanın üç unsurunu da bildirmiştir. Şayet insanın, hayvan için yaratılmış olan ruh değil de sadece bu nefsi olsaydı, bu takdirde insan yeme-içme, şehvet ve diğer fiiller gibi hayvanların yaptığı fiilleri yapmaktan aciz kalırdı. Şayet insana verilen (insanî) nefis, hayvana verilmiş olsaydı, bu takdirde de hayvan âkil ve mükellef bir varlık olacaktı. Buradan anlaşılmaktadır ki insanın, cisim, ruh ve nefsi; hayvanın ise sadece cisim ve ruhu bulunmaktadır.¹²⁶

O halde Gazzâlî’ye göre insan, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik niteliklere sahip, nebatî ve hayvanî ruhları içeren insanî nefis ile bedenden mürekkep bir bütün oluşturmuş tek bir varlıktır.

3. Gazzâlî’nin Ruh Anlayışı

Gazzâlî, - İbn Sîna gibi- ruh konusunun epistemolojik imkanını araştırmış ve “*De ki ruh, Rabbimin emrindedir. Size az ilimden başka bir şey verilmemiştir.*”¹²⁷ anlamındaki âyetten hareketle ruhun hakikatini, ona özgü sıfatların bir sır olduğunu baştan kabul etmiştir. Ona göre -herkes bilemese bile- ruh mahiyeti, hakikati ve niteliklerini bilmek asıl itibarıyla mümkündür. Ancak ehli olmayana ruhun mahiyet ve sırrının açıklanmasına din müsaade etmemiş, hatta Hz. Peygamber bile bunu açıklamaya yetkili kılınmamıştır.¹²⁸ Ruhun hakikati ve niteliklerinin bilinmesinin mümkün, açıklanmasını bir sır kabul eden Gazzâlî bu anlayışına bağlı olarak bu sırrı araştırmaktan da geri kalmamıştır. O, ruhu zaman zaman “er-ruhu’n-nâtuka, en-nefsu’n-nâtuka, er-ruhu’l-mutmainne” olarak isimlendirmiş ve bunlarla “insanî nefsi” kastetmiştir.¹²⁹

Gazzâlî’ye göre ruhun anlatılamayan sır oluşu, işin mahiyeti açısından ziyade insan idraki ile ilgili bir durumdur. Zira insanlar idrak, zeka ve bilgi açısından farklı oldukları gibi genel olarak avam ve havas olarak iki sınıftır. Onlar da kendilerindeki avamlık niteliğinin eksiklik-fazlalığına göre ruhun

124 el-Mü’minûn, 23/12.

125 el-Hicr, 15/12.

126 Gazzâlî, *Mi’râcu’s-sâlikîn*, s. 88-89.

127 el-İsrâ, 17/85.

128 Gazzâlî, *Kımyâ-ı Saâdet*, s. 21; a. mlf. *el-Madnûnu’s-sağır*, s. 89.

129 Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93.

hakikatini anlamakta farklıdır. Gazzâlî'ye göre avamdan olan insanların ruhu anlayamamaları onun Allah'ın ve insanın sıfatı olduğunu anlayamamalarından kaynaklanmaktadır.¹³⁰

a) Ruhun Mevcudiyeti

Gazzâlî, ruhun mahiyetinden önce mevcudiyeti üzerinde durmuş ve ruhun varlığını ispata çalışmıştır. Öncelikle konuyu dinî/şerî hitabın bir anlam ifade edip etmemesi açısından ele almıştır ki buna göre şerî hitabın bir anlam ifade etmesi için ma'dûma değil, mevcuda yönelmesi gerekir. Bu ise ruhun var olmasını gerektirir. Ayrıca Gazzâlî, ruhun varlığını hareket ve idrak/bilme açılarından ele alarak da ispat etmeye çalışmıştır. Hareket açısından istidlâline göre, cisimler cisim olmaları noktasında müşterektir ve cisim olmanın özelliği üç boyuta sahip olmaktır. Ancak cisimler hareket ve idrak etmede birbirlerinden farklıdır. Eğer cisimlerin hareket etmelerine sebep sadece cisim olmaları ise, bu takdirde bütün cisimlerin hareket edebilmeleri gerekir. Çünkü bir nevî için gerekli olan şey, bütün için de gereklidir. Şayet onların hareket etmelerine cisim olmalarının dışında başka bir etken sebep varsa, o cismin hareketi için başka bir sebep var demektir ki bu sebep de nefs/ruhdur.¹³¹ İdrak/bilme açısından ise Gazzâlî, şöyle bir muhakeme yürütmüştür: Küllînin idraki inkar edilemeyeceğine göre müdrikin varlığı da inkar edilemez. İnsanın dışındaki hiç bir araz ve araza mekan olan bitki ve hayvan küllîyi idrak edemez. Üstelik küllî, küllî olması açısından asla bölünemez, kendine özgü bir yeknesaklık ve birliğe sahiptir. Küllî bilindiğine göre onu bilen araz olmayan bir cevher olmalıdır. Bu cevher ise nefs/ruhtur.¹³²

b) Ruhun Yaratılmış Olması

Gazzâlî, bütün maddî-manevî varlıkların, daha doğrusu âlemin Allah tarafından yaratıldığına inandığı için bu genel bir ilkedен hareketle ruhun da mahluk olduğu kanısındadır. Gazzâlî'ye göre ruh yaratılmış olmakla birlikte onun bu yaratılmışlığı bû âlemdeki yaratılış gibi değil, aksine melelekût âlemine ait bir takdir ediştir. O, ruhun mahluk oluşunu 'âlem-emr ve âlem-i halk'¹³³ şeklindeki âlem tasavvurundan hareketle şöyle açıklamıştır: Ruh, âlem-i emr'dendir. Âlem-i emr ise âlem-i halktan başkadır. Halk, yaratmak anlamına geldiği gibi, kelime anlamı olarak ölçmek, takdir etmek anlamına da gelmektedir. İnsan kalbi/ruhu ise bölünmez, bölünmediği için ölçülemez. Şayet bölünebilseydi, aynı anda bir tarafında bir şeyi bilme, diğer tarafında aynı şeyi bilmemenin mümkün olması gerekirdi. Bu takdirde ruh, aynı

130 Gazzâlî, *el-Madrûnu's-sağır*, s. 92-93.

131 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 19-20.

132 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 20.

133 İbn Sina dinî açıdan âlemi, 'emir âlemi' ve 'halk âlemi' olarak ikiye ayırmıştır. Emir âlemi, Allah, gök akulları, gök nefsleri/melekler ve insanî nefsler; Halk âlemi ise mevcut evreni oluşturan tabii ve cismanî varlıklardır. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 80.)

anda o şeyin hem âlimi hem de cahili olurdu. Bu ise imkansızdır. Böyle olmakla birlikte yine de ruh, mahluktur. Ancak bu mahluk olma, âlem-i halktaki (şuhûd âlemi) yaratma anlamında değil, ruh âlem-i emr'den olduğu için takdir etme anlamında mahluktur; zira âlem-i emr'deki şeyler bu âleme ait nitelikler olan boyut ve ölçü gibi şeyleri kabul etmezler.¹³⁴ Buna göre ruhun kadîm olduğu kabul edenler yanıldıkları gibi, onun araz veya cisim olduğunu ileri sürenler de yanılmaktadırlar. Çünkü arazların varlığı kendi başlarına değil başkalarına bağlı olarak olmaktadır. Cisimler bölünüp parçalanabildiği, ruh ise parçalanamadığı için ruhun cisim olması da söz konusu değildir. Ancak 'can' da denilen hayvanlarda da bulunan ruh bölünebilir.¹³⁵

Ruhlar zaman ve mekana bağlı olmaksızın yaratılmış olup maddeye in-tibâ etmez, onunla özdeşleşmezler. Ruhun yaratılma zamanı ise, meninin (veya hayvânî nefis) bazı unsurları alarak ruhu/insanî nefsi kabule müsait hale gelip kemâle erdiği zamandır. İnsanî ruh, hayvanî ruhun bu seviyeye geldiği anda Allah tarafından yaratılmaktadır. O, bu hususa "Ona (Adem'e) şekil verip tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..."¹³⁶, "De ki ruh Rabbimin emrindedir."¹³⁷ ve "Böylece sana emrimizden ruh vahyettik..."¹³⁸ anlamındaki âyetleri delil getirmiştir.¹³⁹

Gazzâlî ruhun yaratılışını "Ona (Adem'e) şekil verip tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..."¹⁴⁰ anlamındaki âyetten hareketle 'tesviye, nefh ve feyz' kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre tesviye, ruhu kabul eden mekanda yapılan bir iş, bir düzenleme, gerekli her şeyi yerli yerine ve en uygun hale koymaktır. Bu işlem Hz. Adem için çamur; ademoğulları için ise meni de olmaktadır. Böylece tesviye, bu ikisinin (çamur ile meni) çeşitli dönüşüm ve değişimlerden geçirilerek ruhu kabul edecek uygun hale getirilmesi işleminden ibarettir.¹⁴¹

Nefh'e gelince Gazzâlî nefh'i kelime anlamından hareketle tanımlamaya çalışmış ve bunu meniyi lamba fitiline, ruhu da fitilde parlayan ışık benzetmesiyle örneklendirmiş, Allah'ın ruhu nefh etmesinin mecaz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre 'nefh, ruhun nurunu meninin fitilinde parlatan şey' dir.¹⁴² Nefh, bir tür üfleme olmakla birlikte bu nefhin bir şekli bir de sonucu vardır. Nefhin şekli, havayı üfürenin içinden çıkarıp üfürülenin içinde katmaktır. Tıpkı üfleme işi ateşin odunu tutuşturuncaya kadar devam etmesi gibi, bu ruhu nefh işi de bedeninin canlanmasına dek sürer. Bu noktada üfleme nasıl yanmanın sebebi ise, nefh de bedeninin canlanmasının sebebidir. Ancak sebep anlamındaki nefh, Allah için imkansızdır. Zira O'nun nefhi insanlardaki gibi

134 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 21-22.

135 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 22.

136 el-Hicr, 15/29.

137 el-İsrâ, 17/85.

138 eş-Şûrâ, 42/52.

139 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 105, 109; a.mlf. *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 102.

140 el-Hicr, 15/29.

141 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 85-87.

142 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 87.

maddî ve fiilî değildir. Allah'ın nefhinin müsebbib/sebep kılan anlamında olması mümkündür.¹⁴³

Ruhun nutfede yaratıldığını düşünen Gazzâlî, onun nutfede yaratılmasının sebebini ise ruhun hem failde hem de nesnede bulunabilen bir sıfat olmasıyla açıklar. Buna göre ruh, hem failde hem de kabul eden mahalde/bedendeki bir sıfattır. Failin sıfatı, ilahî kerem ve ihsan, varlığı kabul edecek bir şeyin üzerine akan bir varlık pınarıdır. Bu ilahî kereme kudret denilmektedir. Kabul edenin sıfatına gelince bu da tesviye ve istiva ile meydana gelen itidal (ceninin ruhu kabul edecek kıvama gelmesi) dir.¹⁴⁴

Ruhun bedende yaratılmasını feyz kavramıyla ifade etmeye çalışan Gazzâlî'ye göre feyz (akıtma, dökme, boşaltma) kelime anlamında olduğu gibi suyun bir kaptan ele dökülmesi demek değil, güneş ışığının duvara vurması veya aynada yanması gibidir. Cam cilalanıp arkası surlanmak suretiyle karşısına getirilen nesnelere görüntülerini yansıtacak derecede uygun hale geldiğinde nesnelere görüntülerini göstermesi gibi ilahî kerem/kudret de varlığı kabul edebilecek her mahiyette, varlık nurunun yaratılmasına sebeptir. Bu na feyz denmektedir. Ancak burada güneşin veya insanın aynadaki aksi, güneş veya insanın bir kısmının kendilerinden ayrılması, gidip aynada kalması demek değil, aynada güneş veya insan suretinin bir timsalinin aynada belirmesi demektir. Bu noktada insan ve aynada birleşme veya ayrılma söz konusu değildir.¹⁴⁵

Gazzâlî mezkur naslara ilaveten ruhların bedenlerden önce mevcut olmadığını bir takım aklî deliller de açıklamıştır ki bunu da, ruhlar bedenlerden önce mevcut olsalar ya birden çok/kesir ya da tek olmaları gerekeceğini her ikisinin de batıl olduğunu açıklamak suretiyle gerçekleştirmiştir.¹⁴⁶

c) Ruhun Cevher Olması

Gazzâlî'ye göre insanî ruh/nefs, araz değil, ruhânî, latîf, kendi başına varlığını sürdüren (kâim bi nefsihi) bir cevherdir ve onun böyle olduğu şer'î ve aklî olarak sabittir. İnsanın şer'î hitaba muhatap oluşu ve ölümden sonraki cezaların mevcudiyeti, ruhun bir cevher olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü elem ve keder bedene nüfuz ediyorsa bu ancak ruh nedeniyle olmaktadır. Bu itibarla hasret, elem, keder, ayrılık ıstırapı gibi ruha özgü azapların mevcudiyeti de ruhun hem bakî hem de cevher olduğuna delâlet etmektedir.¹⁴⁷ Bu ruh daimi sabit bir cevher olduğu için fesada uğramaz/bozulmaz, beden ölmesiyle ölmez ve yok olmaz.¹⁴⁸

Gazzâlî, ruhun cevher olduğunu aklî açıdan genel ve özel olarak iki şekilde delillendirmiştir. Genel istidlal tarzında o, insanın hakikati üzerinde dur-

143 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 87.

144 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 87-88.

145 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 88-89.

146 Gazzâlî, *Me âriciü'l-kuds*, s. 105-106.

147 Gazzâlî, *Me âriciü'l-kuds*, s. 23; a.mlf., *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 101, 103.

148 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93-94.

muştur. Buna göre insanın hakikati araz olamaz. Zira araz cisme ait özellik-
tir ve değişebilir. İnsanın hakikati ise bakidir; zira hakikatler değişiklik kabul
etmez. İnsan maddî olarak sürekli değişmesine rağmen ondan sabit ve de-
ğişmeyen bir şey vardır ki bu, ruhtur. Öyleyse ruh araz değil, cevherdir.¹⁴⁹

Ruh cisim de değildir. Çünkü cisim bölünmeyi kabul eder, ruh ise bölün-
mez. Bölünecek olsaydı, onun bir parçasının bir şeyi bilmesi diğer parçasının
da o şeyi aynı anda ve halde bilmemesi mümkün olurdu. Bu takdirde insanın
aynı anda ve halde bir şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi gerekirdi. Bu ise
imkansızdır. Zira aynı zaman ve mekanda iki zıttın bir arada bulunmadı müm-
kün değildir. Bu gerçek ruhun yekpare bir bütün olduğuna delalet eder.¹⁵⁰

Hususî istidlâl tarzına gelince o, bu hususta özellikle şuur ve idrak üze-
rinde durmuştur. Buna göre selîm akıl sahibi herkes, kendisinin maddeden
mücerret bir cevher olduğu derunî olarak kavrar. İnsan, kendi zatının zatın-
dan ayrı olmadığını anlar. Zira akletmenin anlamı âkilin, mücerret mahiye-
ti; zatın mücerret olan zatı kavramasıdır. Bu tür kavrama, maddî olmayıp
soyut olduğu için ruha ait bir keyfiyettir. Bu durum ruhun cevher olduğunu
göstermektedir.¹⁵¹ Ayrıca küllîlerin idrak edilebildiği inkar edilemez. İnsa-
nın dışındaki hiç bir araz, arazlara mekan teşkil eden ne cisim, ne nebatî
ruha sahip bitki ne de hayvanî ruha sahip hayvanlar küllîyi idrak edebilir.
Küllî, sırf küllî olması noktasında kendine özgü bir birliğe/ yekpareliğe sa-
hiptir ve asla bölünemez. O halde küllî sureti kabul eden ve kavrayan, cisim
veya araz değil, bunların dışında bir cevherdir. Bu itibarla onun varlığı me-
kanı ve ciheti olmadığı için aklî bir vücuttur. Bütün bunlar ruhun hem mev-
cudiyetini hem de zaman, mekan, madde ve cismanî suretten münezzehten so-
yut bir cevher olduğunu göstermektedir.¹⁵² Ruha verilen bu sıfatlardan do-
layı ruhun dolayısıyla insanın Allah'ın sıfatlarıyla nitelendirilmiş olunacağı-
na şeklindeki bir itiraza Gazzâlî özellikle dikkat çekmiştir. Gazzâlî'ye göre
bazı sıfatlarda benzerlikle ruhun ve dolayısıyla insanın Allah'a benzetilmiş
olacağı iddiası doğru değildir. Varlıkların birbirinden ayırt edilmesi sadece
zaman, mekan ve bazı sıfatlarla gerçekleşmez. Bu niteliklerin yanı sıra had
ve hakikat noktaları da önemlidir. Ancak zaman, mekan, had ve hakikat
şeklindeki bu üç husus ile varlıklar birbirinden ayırt edilebilir. İlâveten ruha
ve Allah'a nispet edilen zaman ve mekandan münezzehten olmak gibi sıfatlar
yalnız bir zata ait en özel sıfatlar değildir ki bu gibi nitelikler ruha nispet
edildiğinde ruh Allah'a benzetilmiş olsun. Zira bu gibi sıfatlar ilahlığın en
özel sıfatları değildir. Allah Teâlâ'nın en özel sıfatları kayyumiyet ve kadim-
lik gibi sıfatlardır. Allah kendi zatı ile kaim ve kadim, Allah'tan başkası ise

149 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 23-24; Ruhun araz olmadığına dair krş. Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 90, 101.

150 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 90.

151 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 24.

152 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 20. Gazzâlî bu eserinde ruhun/nefsin cisim olmadığını, hisle idrak edilemeyeceğini, cismin onu idrak edemeyeceğini, onun cismânî idrak vasıtalarıyla algılanamayacağını beş delil haline etrafıca açıklamıştır. (Gazzâlî, *Me'âric*, s. 27-35.)

ancak O'nunla kaim ve hadistir. Binaenaleyh bu ikisi arasında bir benzeşme söz konusu değildir.¹⁵³

Gazzâlî, ruhun cisim ve araz olmadığını, naslara dayanarak onun Allah'ın emrinden oluşuna bağlamış ve bunu "De ki ruh, Rabbimin emrindedir."¹⁵⁴ , "Ey itminana kavuşmuş nefis, sen O'ndan O da senden razı olarak Rabbine dön..."¹⁵⁵ , "Ve ona (Adem'e) ruhumdan üfledim."¹⁵⁶ ve "Biz ona (Meryem'e) Ruhumuzdan üfledik."¹⁵⁷ anlamlarındaki âyetlerle delillendirmeye çalışmıştır.¹⁵⁸ Zira Allah'ın emri, cisim ve araz değil, aksine akl-ı evvel, levh ve kalem gibi ilahî bir kudrettir. Ayrıca ilgili âyetlerde Allah Teâlâ ruhu zatına nisbet etmiştir. O (c.c) zatını, cisme veya araza nispet etmekten yücedir. Çünkü cisim ve arazlar sürekli değişip bozulmakta ve hızla yok olmaktadır.¹⁵⁹ Gazzâlî'nin, "Allah'ın emri" tabirini de "ilk akıl/akl-ı evvel, Levh ve Kalem" gibi âlem-i melekût ve âlem-i emr'den olan ilahî bir kuvvet olarak kabul ettiği görülmektedir.¹⁶⁰

d) Ruh Çeşitleri/Tabakaları

Gazzâlî, ruha sahip olmaları açısından varlıkları bir yerde melek ve insanlar olarak ikiye; diğer yerlerde de bitki, hayvan ve insan olmak üzere üçe ayırmıştır. İlk ayırma göre meleklerin ve insanların ruhu vardır. Meleklerin ruhları tertip, düzen, derece ve rütbe bakımından farklıdır. Meleklerin her biri kendi kendi rütbesinde tek başına bir varlıktır ve bir mertebede iki melek ruhu bulunmaz. İnsanların ruhu ise bunun aksinedir. İnsan ruhları nevide ve rütbede birleşmek suretiyle çoğalmışlardır. Ancak meleklerin her biri kendi başına bir nevidir; bir melek o nevilere her biridir. İnsanların ruhları, meleklerin ruhlarına oranla insanların vücutlarının âlemdeki varlıkların vücutlarına nispeti gibi pek küçük kalır.¹⁶¹

Aristo ve bu düşünce geleneğini benimseyen Farabî ve İbn Sina gibi Gazzâlî'ye göre de varlıklarda nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üç çeşit ruh bulunmaktadır. **Nebatî Ruh:** buna tabii ruh (er-ruhu't-tabii)¹⁶² de denilmektedir. Beslenme, büyüme, çoğalma, dal budak salma gibi şuursuz hareketler yapan, bitkilerdeki bu nebatî ruhtur. Hayvanlar ve insanlar, nebatî ruh'un özelliklerine sahip olmakta bitkilerle müşterektirler. **Hayvanî Ruh:** bu ruha "cismânî kalp" de denilmektedir. Hayvanî ruh latif bir cisimdir. Onun bedenle ilişkisi yanan lamba gibidir ki burada hayat, lamba; kan, bu lambanın yağı; duyular ve hareket, lambanın ışığı; şehvet, lambanın sıcaklığı; öfke, dumanı; gıdaları arzulayan kuvvetler, lambanın hizmetçi, bekçisi ve vekili

153 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 93- 95, 101.

154 *el-İsrâ*, 17/85.

155 *el-Fecr*, 89/27-28.

156 *el-Hicr*, 15/29; *Sâd*, 38/72.

157 *et-Tahrîm*,

158 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93.

159 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93-94.

160 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.15,18; a. mlf., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93.

161 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 103-104.

162 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 94.

gibidirler. Din ve mutasavvıflar hayvânî ruhu “nefis” diye isimlendirmektedir. Nitekim “Senin en büyük düşmanın nefsindir.”¹⁶³ hadisi ve Arapça’da kullanılan “senin iki yanındaki nefsin” ifadesi buna işaret etmekte ve bu nefisle şehevî gadabî kuvvetleri içeren güç kast edilmektedir.¹⁶⁴ Bu ruh, nebâtî ruh’un kuvvet ve özelliklerini içermekle birlikte ilaveten iradî hareketler, hissetme, kendine faydalı olanları elde etme, zararlı olanlardan uzaklaşma gibi özelliklere sahiptir. Keza bunda idrak gücü bulunmakta, idrak gücü de dış ve iç âlemi (zahir ve batını) idrak etme açısından ikiye ayrılmaktadır. Beş duyu ile dış âlem; hayal, hafıza, vehim ve düşünme güçleriyle de iç âlem algılanmaktadır.¹⁶⁵ Hayvanî ruh, menide bulunan bir hararettir ve cism-i tabî’inin kemâlidir; bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Bu ruh, latif cisimdir ve eserleri arazlardır; gıdalar, bitkiler ve unsurların özüdür. İlimleri ve yaratıcıyı bilemez. Allah Teâlâ’nın hitabı ve dinî sorumluluk bu ruha değildir. Bedenin ölmesiyle birlikte ölür.¹⁶⁶ **İnsanî Ruh:** bu ruha Gazzâlî, “er-ruhu’n-nâtika, en-nefsu’n-nâtika, er-ruhu’l-mutmainne” de demektedir¹⁶⁷ ki ilk iki tür ruha ilaveten sırf insana özgü olan nefis bu nefstir. Bu ruh/nefis, cisim ve araz değil, aksine kendiliğinden hayat sahibi (hayy bi zâtıhi), kâmil, daima mevcut, bozulup-değişmeyen, bedenin ölmesiyle ölmeyen, müstakil bir cevherdir. Tabîî/nebâtî ve hayvanî ruh ile bedenin bütün kuvvetleri bu insanî ruhun askerleridir. Nefs-i nâtika’nın bilici (‘âlîme) ve yapıcı (âmîle) şeklinde iki temel güç ve bunlardan kaynaklanan diğer güçler bulunmaktadır.¹⁶⁸ Küllileri idrak eden, iradî eylem ve istidlallerde bulunan, insanı, diğer varlık ve canlılardan ayıran asıl onun bu özelliğidir.¹⁶⁹

Bütün bunların ışığında Gazzâlî’ye göre en basitinden bir üst derecede kemale doğru bitki, hayvan, insan ve melek olmak üzere dört varlık ve ruh çeşidi bulunmakta ve özellikle ilk üç ruh grubunda bir sonraki bir önceki ruh türünü içermektedir.

e) Ruhun Ölümsüzlüğü

Gazzâlî insanî ruhu (nefis-i natık, ruh-u insanî, kalp) idrak eden müstakil bir cevher olarak kabul ettiği için emr âlemine ait takdir etme anlamında

163 Aclûnî, a.g.e., II, 222; Münâvî, a.g.e., V, 358.

164 Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s.92; a.mlf., *Ravzatü’l-tâlibîn*, s. 40.

165 Hayvanî Nefis’de bulunan zahir ve batın idrak kuvvetleri hakkında geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 37- 48; a. mlf., *Ravzatü’l-tâlibîn*, s. 42-44.

166 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s.19-20, 21; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91-92; a.mlf., *Mî’râcu’s-sâlikîn*, s. 98-99, 102.; a.mlf., *Mîzânü’l-‘amel*, s. 24-25, 34; a. mlf., *Ravzatü’l-tâlibîn*, s. 44-45.

167 Gazzâlî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, s. 35; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93. Gazzâlî’nin ifadesine göre mezkur cevhere filozoflar “en-nefsu’n-nâtika”; mutasavvıflar “kalp”; Kur’ân ise “en-nefsu’l-mutmainne ile er-ruhu’l-emrî” demektedir. Ancak isimlendirme farklı olsa da bunların hepsiyle kast edilen nefis-i nâtikadır. Nefs-i nâtika ise hayat sahibi, faal idrak edici cevherdir. (Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91-91.)

168 İnsana özgü kuvvetler hakkında geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 49-53.

169 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 20-21; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93-94, a.mlf. *İhyâ*, II, 1347, a. mlf., *Mîzânü’l-‘amel*, s. 26-27.

ruh yaratılmış olsa da beden ölmesiyle ölmez, yok olmaz, fasit ve helak da olmaz.¹⁷⁰ Ölen, sadece hayvanî ruhtur.¹⁷¹ Ancak ölümsüz olan bu insanî ruh, bedene döneceği zamanı ve haşirden sonraki hali mutluluk veya elem içinde beklemektedir.¹⁷²

Gazzâlî'ye göre bu ruh/nefs, ölümsüz olmazsa bu takdirde peygamberlerin nübüvveti, sevap-günah, cennet-cehennem ve peygamberlerin bildirdikleri bütün diğer dünya ve âhiretle ilgili hususlar batıl olur.¹⁷³ Ayrıca rahmet ve mağfiret Peygamber'i (s.a.v) fanî bir şey için değil, aksine bakî bir şey için gönderilmiştir. Eğer ruhlar ölümden sonra yok olsalardı insanlığın seçkinleri olan peygamberler bu fanî dünya için gönderilmiş olacaklardı ki bu anlamsız, abes bir şeydir. Üstelik bütün ehl-i İslâm'ın inancı da böyledir. Buna ilaveten sadakaların verilmesi de bu hayırların ölümlerinin ruhlarına ulaşacağına olan bu inanç sebebiyledir.¹⁷⁴ Bu ifadeleriyle Gazzâlî, ruh ölümlü olduğu takdirde, gerek bizzat nübüvvetin gerekse peygamberler vasıtasıyla bilinen büyük hususların anlamsız ve geçersiz olacağını ileri sürmüştü; ilaveten toplumsal dinî mutabakatı/ümmeğin genel inancını ve ortak tutum ve davranışları da bu hususta sosyal bir delil olarak kullanmıştır.

Ruhun bekasına dair bir takım dinî ve aklî deliller ortaya koyan Gazzâlî, dinî deliller meyanında "Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın, aksine onlar diridirler. Allah'ın sırf kendi lütfundan verdikleriyle mesut ve bahtiyar olarak Rablerinin katından rızıklandırılırlar."¹⁷⁵ ve "De ki ruh, Rabbimin emrindedir."¹⁷⁶ gibi âyetler ile şehitlerin ruhlarının cennet bahçelerinde yem yiyen yeşil kuşların kursaklarında olduğunu bildiren hadisi¹⁷⁷ delil getirmiştir. Mezkur âyetlere göre, hay olan, rızıklandırılan, mesut ve bahtiyar olan bir şeyin ölmesi, ma'dum olması mümkün değildir.¹⁷⁸

Gazzâlî'nin ruhun bekasına dair ileri sürdüğü aklî delillerden bazıları şöyledir: Ruh, ne muhtelif unsurlardan oluşmuştur(mürekkep) ne de bir mekana bağlıdır. Mekana bağlı olmayan şey bakîdir. O halde nefis bakîdir.¹⁷⁹

170 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.120.

171 Gazzâlî, *Risâletü'l-ledünniyye*, s. 92, 94.

172 Gazzâlî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, s. 281.

173 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 96.

174 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 117.

175 Âl-i İmrân, 3/169; bk. el-Bakara, 2/54.

176 el-İsrâ, 17/85.

177 Müslim, "İmâre", 121; Dâvûd, "Cihâd", 2; Tirmizî, "Tefsîr", 3" 19; İbn Mâce, "Cenâiz", 4; "Cihâd", 16; Dârimî, "Cihâd", 18; Hanbel, *Müsned*, VI, 386.

178 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 97; a. mlf., *Me'âricü'l-kuds*, s. 117.

179 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s.106. Gazzâlî burada Kelamcılarının nefis hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Kelamcılar göre cevherler aynı/mütemâsıldır. Nefsin cevheriyle cismin cevheri arasında fark yoktur. Cevherler ancak kendilerine ilişen arazlar sebebiyle farklılaşırlar. Cevherin bir cevher hulul etmesi veya bir cevherle kaim olması imkansızdır. Eğer nefis bir cevher, cisim de bir cevher olursa bu takdirde ne nefsin cisim için bir sıfat olması ne de cisimden daha evlâ olması sahil olur. Zira her ikisi de cevheriyet noktasında mütemâsildir. Böylece ruhun başka bir cevherle kaim cevher veya araz olduğu batıl olduğu zaman, ruhun kendi başına varlığını sürdüren(kâim binefsihi) bir cevher olmaktan başka ihtimal kalmamış olur. (Gazzâlî, a.g.e., s. 106.)

Ayrıca ademle vasıflanamayan şey, ademi kabul ettiği söylenemeyen şeydir. Şayet nefs/ruh, ademi kabul ederse bu ya onun bizzat kendi yapısında/tab'ında olur ki bu takdirde adem, ruh için zafî bir keyfiyet olur; ya da ruh, kendi varlığındaki bir şartın bozulmasıyla yahut da ruhu yaratanın iradesiyle yok olur. Ruhun kendi zafî sıfatlarından dolayı ademe maruz kalması batıldır. Çünkü bu durum neticede ruhun iki anda varlığını sürdürmemesine götürür ki bu muhaldir. Ruhun bir şart sebebiyle baki olduğunu söylemek de batıldır. Çünkü kendi başına var olabilen (kâim binefsihi) her hangi bir şarta ihtiyaç duymaz. Keza ruhun, yaratıcısının iradesiyle yok olacağını söylemek de batıldır. Çünkü ruhun yaratıcısının iradesinin ne olduğu ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilir. Hz. Peygamber ise ruhun ölmeyeceğini haber vermiştir.¹⁸⁰

Gazzâlî, aklen ruhun ölümsüzlüğünü, varlıkta beraberlik, öncelik veya sonralık gibi çeşitli açılardan da ele alarak incelemiştir.¹⁸¹

f) Ruh-Beden İlişkisi

Gazzâlî'ye göre insan, ruh ve bedenden oluşmakla beraber beden ruhun/kalbin mekanı değil, sadece aleti, bineği ve Allah'a doğru olan yolculuğunda yiyeceği gibidir. Ruh, beden ve cüzlerine ne bağlı ne de tamamen ondan ayrıdır. Ancak ruh, bedeni hizmetinde kullanmak üzere kabul eder, ona hakim ve ona nüfuz etmiştir. Müstakil bir cevher olan insanî ruh/kalb, asıl itibariyle Allah'ın emr'inden olduğu için, bedende bir yabancı gibidir ve onun yönü/yüzü ilâhî âleme yöneliktir. Cisim ise, asıl itibariyle cisim ve araz olduğu için mutlaka bir mekana ihtiyaç duymakta ve ancak ruhla varlık kazanabilmektedir.¹⁸²

Gazzâlî, ruh-beden ilişkisini bazı teşbihlere baş vurarak açıklamıştır. Bu örneklerden birine göre Allah'ı bilen, kişiyi O'na yaklaştıran ve Allah için çalışan kalb/ruhtur. Beden ve diğer organların tümü kalbin hizmetçisi, et-ba'sı, onun aletleridir. Efendinin kölesini çalıştırdığı; çobanın/idarecinin halkını, sanatkarın aletlerini kullanıp çalıştırdığı gibi kalb de bütün azaları çalıştırmaktadır.¹⁸³

Diğer misale göre beden kalbin/ruhun ülkesi, yerleştiği âlemi, karargahı ve şehri; bu ülkedeki zahirî batınî duyular ve kabiliyetler kalbin orduları/askerleri veya işçileri, sanatkarları konumundadır. Akıl, danışmanlık yapan vezir gibidir. Kalp ise hepsinin amiri, padişahıdır. Onlar üzerinde tasarruf eden kalptir. Bu zahir-batın azaların hepsi ona itaat eder; hiç birisi tıpkı meleklerin Allah'a itaat etmeleri gibi, kalbin emirlerine karşı çıkamaz, onun buyruklarını yapmakla mükelleftirler. Kalbin bu askerlere olan ihtiyacı, yaratılış sebebi olan Allah'a olan yolculuğunda bir binek hayvanı/merkep ve

180 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 109.

181 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.118-122; a.mlf., *Ravzatü't-tâlibîn*, s. 44.

182 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 95.

183 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1342.

azık mesabesinde dir.¹⁸⁴ Gazzâlî'ye göre her ne kadar ruh, tek başına kaim olsa da yine de beden ile ruh birbirlerine muhtaçtır ve birbirleriyle ilişki içindedir. Bu itibarla kalbin bedene ihtiyacı vardır. Zira, şehvet ve gazap duyguları, yeme-içme ve bedeni korumak yaratılmış olduğundan bunlar bedene hizmet etmektedir. Yeme-içme bedenın gıdası, beden de duyguların hamalı/yüklenicisi durumundadır. Bu noktada beden, duylulara hizmet etmekte; duylular ise aklın bilgi ve haber elde etmesi için casus durumundadırlar. Bu noktada duylular akla hizmet etmektedirler. Akıl ise kalp için yaratılmış olup onun kandili, ışığı mesabesinde dir ki onun nuru ile kalp Allah'ı bilir, tanır. Bu noktada da akıl, kalbin hizmetçisi konumundadır. Üstelik kalp asıl itibariyle âhiret ve Allah'ı bilmek suretiyle saadete ulaşmak için yaratılmıştır, onun Allah'ı bilmesi ise bu âlemde yaratıklar üzerinde düşünmek suretiyle gerçekleşebilir. Bilgilerimiz ise duylular yoluyla gerçekleşmekte, duylular ise beden sayesinde varlıklarını sürdürebilmektedirler.¹⁸⁵

Gazzâlî'nin ruhun cisim değil, cevher olduğuna dair kanaatleri ve yukarıdaki yaklaşım tarzı, onun ruh-beden münasebetini zorunlu değil, mümkün kabul ettiğini göstermektedir.

SONUÇ

Her şeyden önce Gazzâlî'nin eklektik yapısı onun ruh tasavvurunda da görülmektedir. O bu noktada kelâm, felsefe ve tasavvuf çevrelerinden yararlanmıştı r. Gazzâlî, ruhla ilgili kavramlar konusunda kelamcı, sûfi ve filozofların 'ruh, nefis, akıl ve kalp' terimlerini benimseyerek bunları kullanmıştır. O, önceki kelamcı ve sûfi çevrelerinde pek görülmemiş bir tarzda ruh konusunu daha ziyade felsefi eğilimli olarak incelemiştir. O, bu doğrultuda Aristo düşünce geleneğinin takipçileri olan Farabî ve İbn Sina gibi İslâm Meşşâî filozoflarını diğer bazı konularda tekfir etmekle birlikte ruhun cevher oluşu, bekası, ruh-beden ilişkisi, ruhların ferdileşmesi ve nebatî, hayvanî ve insanî ruh şeklindeki ruh çeşitleri veya mertebeleri konularında görüşlerini benimsemiştir. Bu hususta onların kanaatlerini benimsemekle kalmamış filozofların bu görüşlerinin ilmî gerçekler olduğunu dolayısıyla dine aykırı olmadığını açıkça vurgulamıştır.¹⁸⁶ Hatta Gazzâlî, ruhun latîf bir cisim ve bir araz olduğunu savunan kelamcıları eleştirme noktasında filozoflarla aynı kanaati paylaşmıştır.¹⁸⁷ O, filozofların cismanî haşri inkarlarını eleştirmekle beraber onların haşri ruhani görüşlerini kabul etmiştir.¹⁸⁸ Ne var ki ruhun mahiyeti, özellikleri konusunda Gazzâlî ile filozoflar arasındaki fark pek belirgin de değildir. Zira o, filozofların sırf aklî delillerle ruhun maneviliği, cevher oluşu, birliği ve ebediliği gibi hususlara ikna edici hiç bir delil getiremeyecekleri

184 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1347; 1349; bk., a. mlf., *Me'âricü'l-kuds*, s. 93, 97-98. Gazzâlî, "Me'âric, s. 97-99" de beden-ruh ilişkisini üç örnekle açıklamıştır.

185 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 22-24.

186 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 172.

187 M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*) II, 244.

188 İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları 5", *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sy.16, s. 40, 1931.

üzerinde durmuş; böylece onların bu konudaki temel tutumlarıyla değil, yalnızca metotları açısından anlaşmazlığa düşmüştür.

Farabî gibi, Gazzâlî de âlemi, halk ve emr âlemi şeklinde ikiye ayırmış ve ruhu bu âlem tasavvuruna bağlı olarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca 15/29. âyetten hareketle Allah'ın ruh nefh etmesini, Gazzâlî'nin 'feyz' terimiyle açıklamaya çalışması, tam olmasa bile genel yaratılış ilkesi olarak Farabî'de ve ruhla ilgili olarak da İbn Sina'da da görülen 'feyz nazariye'sini andırmaktadır. O, önceki kelimelerin genel eğilimi olan ruhun latif cisim veya araz olduğu kabulünü reddetmekle birlikte ruhun hadis oluşu ve ruhların ferdiliği hususlarında onların görüşünü benimsemiştir. Gazzâlî, kelimada Eş'arî ve Bakillânî'de, tasavvufta Kuşeyrî'de görülen 'ruh' 'hayat' ayrımını kabul etmemiştir.

Gazzâlî, ruhu epistemolojik bir problem olarak kabulünde Hucvirî ve İbn Sina yaklaşımını benimseyerek her ikisinin de delil olarak kullandığı ruh âyetinden hareket etmiştir. Ancak o, Hucvirî'den farklı, İbn Sina ile aynı paralelde ruhun bilinmesinin mümkün; mezkur iki şahıs ile aynı paralelde açıklanmasının yasaklanmış bir sır olduğunu kabul etmiştir.

Gazzâlî, inanan bir kimse olarak ruh konusunda dinî nasrlara müracaat etmeyi ihmal etmemişse de onun bu konuda kullandığı nasrlar ve ifadelerinden konuyla ilgili nasrları bir bütün olarak ele alamadığı izlenimini uyanmaktadır. O, ilgili nasrlar çerçevesinde önceki sūfilere paralel olarak özellikle ruh âyeti olarak isimlendirdiğimiz (el-İsrâ,17/85) âyeti temel almış ve ruhun varlığı, manevî bir cevher oluşu, bekası, nitelikleri gibi hususları bu âyete dayandırmıştır. Halbuki âyetin nüzul sebepleri ve âyette geçen 'ruh' teriminin farklı anlamlara geldiği rivayetleri göz önüne alındığında Gazzâlî'nin söz konusu görüşlerini özellikle bu âyete dayandırması pek de isabetli görünmemektedir. O, bu tutumuyla kendinden öncekilerde pek de tercih edilmeyen görüşü ön plana çıkartarak bir tercihte bulunmuş görünmektedir. Böyle bir tercihte bulunması yadsınamasa bile onun, benimsediği filozofların bu görüşüne dinî temel bulma ihtiyacıyla söz konusu âyete dayanmaya çalıştığı izlenimini vermiş olması ve filozofların görüşlerini adeta Kur'an'a tasdik ettirme çabasının sezilmesi ilginç bulunmuştur. Ruh âyetinde asıl vurgulanan hususlar gözden kaçırılmış, felsefî metoda başvurularak ruhun mahiyetiyle meşgul olunmuştur. Halbuki âyette vurgulanan ruhun Allah'ın varlık ve kudretine delil olması, (Rabbin emri olduğu belirtilmek suretiyle) ruhun mahluk oluşu sebebi nüzülünde belirtildiği gibi Yahudî ve Kureyşlileri ilzam etmektir. Âyetin sebebi nüzülü ile ilgili bazı rivayetlere bakarak Yahudilerin sorularının ruhun mahiyetiyle (ruh nedir?) ilgili olduğu ileri sürülse bile verilen cevap mahiyetle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ruhla ilgili âyetler bir bütün halinde ele alındığında buradaki vurgunun ruhun mahiyetine değil, onun tamamen Allah'ın irade ve kudretine ait bir şey olduğu hususudur.

Ruh âyetinde geçen 'ruh'u, ifade edildiği üzere ilk müfessirler 'canlılık unsuru' olmaktan ziyade 'Cebrail, bir melek, vahiy ve Kur'an' şeklinde açık-

lamışlardır. Gazzâlî en azından farklı şekillerde anlaşılmaya uygun olan bu âyeti özellikle 'canlılık unsuru' anlamında ruha tahsis etmiş görünmektedir. Mezkur âyette geçen 'ruh' kavramına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen özellikle Gazzâlî ve sonraları Fahreddin er-Râzî¹⁸⁹ ile buradaki ruh-tan maksadın 'bedene canlılık sağlayan manevî bir cevher veya hayat sebebi olan şey' olduğu görüşü ön plana çıkarak yaygınlık kazanmıştır. Konuyla ilgili yapılan son araştırmalar da bu doğrultudadır.¹⁹⁰

Gazzâlî'nin ruhun yaratılmış olmasını 'halk âlemine ait bir yaratılış' değil, 'emr âlemine ait bir takdir ediş' şeklinde yorumlaması bazı kapalılıklar içermektedir. Zira 'yaratılış/mahluk olma' ile anlaşılan, bu âlemdeki yaratılış olduğu için bu âleme ait olmayan bir yaratılış, nasıl yaratılış olabilmektedir? İlaveten başka bir yaratılış tasavvuru, sadece aklen mümkün bir varsayımdan ibarettir. Ayrıca sonunda yaratma olmayan takdir de sadece takdir olarak kalır, vücut sahasına çıkmaz. Öte yandan o günkü bilgiler ışığında mazur görülse bile Gazzâlî'nin ruhun nutfede yaratıldığı düşüncesi hatalıdır. Zira modern bilim ceninin ana karnında canlanmasının nutfe, kan pıhtısı, alaka vs devrelerinden sonra gerçekleştiğini söylemektedir.

Gazzâlî'nin ruh anlayışında asıl ilginç olan husus, ruh anlayışla Allah tasavvuru arasında bir paralellik görülmesidir. Ona göre insan ruhu tıpkı Allah gibi soyut bir bütün ve O'nun gibi bir iradedir. Nasıl Allah hem kâinattan müteal hem de onda içkin ise, ruh da bedene nispetle böyledir.¹⁹¹ Bununla birlikte insan ve ruhun âlim, kâdir, mürîd, semî, basîr ve mütekellim olması Allah'a benzemesini gerektirmez. Zira bu gibi sıfatlar Allah'ın en özel sıfatları değildir. Allah Teâlâ'nın en hususi sıfatı O'nun kayyûmiyeti yani kendi başına var olmasıdır. Bu itibarla Gazzâlî'ye göre ruhun bazı cihetlerden ilahî sıfatlara benzer niteliklere sahip olması onu ilahlık mertebesine yükseltmez.

Ruhun bekası konusunda filozofların görüşünü benimseyen Gazzâlî, ruh ölümlü olduğu takdirde, gerek bizzat nübüvvetin gerekse peygamberler vasıtasıyla bilinen bütün hususların anlamsız ve geçersiz olacağını ileri sürmüş; ilaveten toplumsal dinî mutabakatı/ümmetin genel inancını ve ortak tutum ve davranışları da bu hususta sosyal bir delil olarak kullanmıştır.

189 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXI, 36.

190 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 33-34.

191 M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*) II, 244.

