

İnsanî Ruh Üzerine

Gürbüz DENİZ*

Öz Bu makalede, insan ruhunun varlık kaynağı, insanlardaki konumu ve her bir insan ruhunun sahip olduğu bedenle bulunan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Soyut olan ruhun, somut olan beden üzerinden varoluşa çıkışı ve bu varoluş farklılıklarının nedenleri sorgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ruh, beden, varoluş, eşitlik

On Human Spirit

Abstract This article focuses on the issues of existential source of human soul and its position on human being and its relationship with the body of each human soul. Coming to the existence of the abstract soul via concrete body and differences in this existence are being questioned.

Keywords: Soul, body, existence, equality

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
gurbuzdeniz2002@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9651-9645
Makale Geliş Tarihi: 02 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 16 Kasım 2018.

Ruh; ilahî tecelli ya da ilahî kaynaklı bir varlık olarak insana verilmiştir. Bu mana, Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: “İnsanı (çamurdan) şekillendirdiğim ve kendi ruhumdan üflediğim zaman ona hemen secde edin.”¹ İlahî kökenli olan ruhun insanda bulunması, arzî meleklerin (yerin işlerini yapmakla görevli varlıkların)² ona secde etmelerinin gerekçesine de işaret etmektedir.³ Bu ayet, aynı zamanda ruhu; insana üflenen varlık olarak adlandırmaktadır. Yani bir şey/varlık (ruh) var ve o insana üfleniyor. Bu ayet bağlamında ruhun bir nefha, bir nefes değil bir varlık olduğunu anlıyoruz. Çünkü hem üfleme (nefha) ve hem de üflenen varlık olarak ruh bulunmaktadır ki, ruh burada bir fiil değil bir varlığın ismi olarak kayda geçmiştir.

Ruh; Cebrail (melek), vahiy ve insanın özsel cevheri manalarında Kur'an'da söz konusu edilmektedir.⁴ Vahiy⁵ ve Cebrail⁶ bağlamında insan ruhunu anlamlandırdığımızda, insanî ruhun epistemolojik karşılığı olarak, ‘ilahî olanı bilme ve kabul etme imkânına sahip varlık’⁷ diye anlayabiliriz. Böylece insan için bilmenin aslı ögesi insan ruhu olmaktadır. İlahî kaynaklı oluşu sebebiyle ruh; bilfiil huzûrî (evvelî) bilgiye, bilkuvve ise varoluşunda gerçekleştireceği bütün bilgilerin yeteneğine sahip olduğu anlamını zatında taşımaktadır. Ancak ruhun bilfiil ve bilkuvve bilişinin ve yeteneğinin ortaya çıkışı ve bu bilişin sınırlarının boyutları, kendine özgü ve kendi bireyselliğini ortaya koyan bedeninin varlık imkânına bağlıdır.

İnsan ruhu; cisim ya da cisimle aynileşmiş bir kuvvet ya da bir varlık değildir. Aksine o, bedenden müstağnidir (bağımsızdır).⁸ Ancak ruhun ilahî kökenli, basit ve soyut bir cevher olması ve de bedenden müstağni oluşu nedeniyle onun tam tanımını yapmak bu bakımdan mümkün olamamaktadır. Çünkü tanım; fertleri olan varlıkları cins, tür ve fasıl/ayırım dolayısıyla bilmek demektir. Bu sebeple insanı, ancak varlığını ve varoluşunu tamamlayan aslı öge olarak ruhu ile konumlandırmamız yeter şart olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın sahip olduğu diğer nitelikleri ya da öğeleri ise insanın kemal şartları olarak kendisini tamamlayan mütemmim cüzleridir. Her insanda ruh vardır ya da bir insan formunun, insan sayılabilmesi için onda bulunması zorunlu olan şeydir. Aksi halde bir varlık, insan formunda olsa fakat onda akleden ruh bulunmuyorsa, o varlığa insan dememiz imkân dâhilinde değildir.

Ruh, filozofun terminolojisinde basit cevher olduğu için fesada uğramaz.⁹ Buna karşılık beden terkikten meydana geldiğinden fesadı ile aslı cevher oluşunu kaybeder. Beden ölümle aslı cevher oluşunu kaybederken, ruh onun aksine var olduktan sonra varlığını ebediyen devam ettirmektedir.¹⁰ Bu manasıyla ruh, ontolojik statü itibarıyla, bedenden öncelikli bir konum kazanmaktadır. Özellikle belirtmek gerekir ki, beden ile ruh, aynı zaman içerisinde varlığa çıkarılmış olduklarından, bu düzlemde yani zamansal öncelik itibarıyla birbirlerinden bir üstünlükleri yoktur.¹¹ Ancak ruh, -özsel olarak- taşıdığı ontolojik nitelikleri dolayısıyla bedeni öncelemektir. Fakat bu öncelik bed-

nin kötü olduğu manasına gelmez. Yalnızca ruhtan daha alt bir varlık kategorisinde bulunmaktadır.

Felsefe geleneğinde bedenın kötü olduğu anlayışını insan tasavvuruna sokan kişilerden birisi Platon'dur.¹² İslam metafiziğine göre, Allah; Hayru'l-Mahz, (Mutlak İyi) olduğundan O'nun fiili de, yaratması da iyidir.¹³ Ancak bazı Müslüman düşünürler bu ifadeleri kitaplarında dile getirselere de Platon'un etkisinden tam olarak kurtulamamışlar.

Ruh; kendi varlığının farkına, içinde bulunduğu bedene ait olan ecza-yı/uzuvları tecrübe etmekle ulaşır.¹⁴ Bu kanaat/inanç; ruha, bedenden önce varlık verip (ruhlar âlemi gibi), ona mitik anlamlar yüklemekten bizi alıkoymaktadır. Ancak ruh; bedenle varlığını tecrübe ettikten sonra, artık ona ihtiyaç duymadan, beden vasıtasıyla kazandığı şeyleri bedeninin ölümüyle devam ettirebilecek yetenekte ve yetkinliktedir. Çünkü ruh; en temelde basit ve soyut olması nedeniyle fesada uğramadığı için bedenın yokluğu (fesadı) halinde o, kendi varlığını devam ettirdiği gibi varoluşsal kazanımlarını da, beden gibi onları kaybetmeden devam ettirmektedir. Böylece insan ruhu, bedenın fesadıyla varlığını ve kazandığı nitelikleri kaybetmezken, aynen bunun gibi bedenden henüz ayrılmamışken de bedenden ayrı bir varlık olduğunun yine farkındadır. Bu farkındalığa her bir insan teki kendi bireysel tecrübesiyle -rüya ve hayal gibi- ruh ile beden beraberken de ulaşabilmektedir. Bu türden tecrübeler mümkün ve bireyin kendisinin farkına varması için gerekli iken, rüya ile amel etmek ya da başkasını etkilemek İslam metafiziğinde caiz görülmemiştir.

Ruhun bedenle beraber insana verilmesi ve ilahî kaynaklı olduğunun ifade edilmesi, ruh hakkında yeni yorumlar yapmayı elzem kılmaktadır. Öncelikle eğer ruh, ilahî kökenli ise-zihinsel olarak- onun özsel olan varoluş imkânı herhangi bir şey ile sınırlandırılmaz, imkan buldukça ruh varoluşunu sonsuzca geliştirebilir. Yani ruh; özsel yapısı itibarıyla -imkânlar ölçüsünde- sahip olduğu beden üzerinden sonsuzca bilgi üretmek, amelde bulunmak yeteneğindedir. Ancak Allah, hiçbir bedene sonsuzca yaşama/varoluş imkânı vermediği için ruh da sonsuz yeteneğini bu dünyada tam bir yetkinlikle ortaya koyamamaktadır. Bu anlamıyla ilahî kökenli olan bu varlık, varoluşunda kendisini gerçekleştirme mümkün olduğu sürece bir kısıtlamaya tabi tutulamaz/tutulmamalıdır. O, her bedene ve her bedenın niteliğine göre kendi niteliğini izhar eder, ifşa eder. Bu durum, aynı zamanda, her bir insanın kendi ayırt edici biricikliğini yani özgünlüğünü de ortaya çıkarmaktadır.

Ruh; bedene, ilahî manaları beden üzerinden ifşa etmesi nedeniyle, bedensel formu dikkate alır. Bundan dolayı da ruh; beden üzerinden ilahî varoluşun eylem ve anlam zenginliklerini üretir. Nasıl ki, ilahî kelâmın formu her bir insanın anlama kapasitesine göre manalar çıkarma ya da yorum yapma imkânını insana bahşediyorsa, tıpkı bunun gibi, her beden de kendi kapasitesi ve

işlevselliği kadar ruhun kendisinde tecelli etmesine, başka bir ifade ile anlam kazanmasına imkân tanır. Ruhun ilahî kaynaklı oluşu, onun aynı zamanda varoluşsal değil ama özsel olarak, noksanlıklardan beri olduğu çağrışımını da doğurmaktadır.

Eğer ruh, her bir insana ilahî bir mana ya da aklî form ve basit bir cevher olarak verilmişse, o zaman her bir insanda ruh; eşit varlık değerine/statüsüne sahip demektir. Bu durumda insanlar arasındaki farkları nasıl açıklamamız gerekir? şeklinde bir soru ile muhatap olmamız kaçınılmazdır. Bu soruya verilecek cevabı şöyle temellendirebiliriz: Kanaatimizce; her bir insanda eşit varlık statüsüne ve değere sahip olan ruh, kendi tecellisini bedeninin niteliğine ve dolayısı ile bedeninin bilfilliğinde sahip olduğu imkâna göre ortaya koymaktadır. Bu, insanlar arasında en önemli farkı doğuran sebeptir. Nitekim herhangi bir insanın bedenine ait bir uzvu, doğuştan bulunmadığı zaman, o insanın o uzva ait yeteneğini ortaya çıkarması mümkün olamamaktadır. Eğer o insan, o uzva sahip olsa, elbette onun niteliklerini ortaya koyacaktır. Buna benzer şekilde sonradan bedensel arızaya uğrayan bir insan da o arıza nedeniyle nâkısalarla muhatap olmaktadır. Fakat bedensel arızaya uğramadan önce kazandığı o uzva ait tecrübesi ve bilgisi, beden yok olduktan sonra da ruhun basitliği nedeniyle insan bilgisinde o uzvun tecrübesi devam etmektedir. Biraz önce bahsettiğimiz; ‘ruh beden ile kazandıklarını beden öldükten sonra da devam ettirir’, öngörümüze de bu hal örneklik yapmaktadır.

Ruhun her bir insanda ontolojik olarak eşit statüde olması, her insana önceden tümel olarak ve bilfiil aynı mahiyete sahip ruh verildiği anlamına gelmemektedir. Her bir insan tekinin ruhu, kendi bireyselliğini, özsel farklılığını, yalnızca kendisi ile beraber olduğu bedeni vasıtasıyla kazanmaktadır. Ruhun bedenden önce bir varlığı olmadığı için tümel bir ruhtan ya da ruhlar âleminde (ruh idesinden) bahsetmemiz söz konusu değildir.¹⁵ Ayrıca ruh, bireysel yetkinliğini beden üzerinden kazandıktan sonra, bedeninin ölümü ile varlığının bilişsel mahiyeti de kendine özgü bedeninin yetkinliğindeki kazanımları ile nispeten sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple İslam metafiziğine göre; “Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür. Yolunu daha da şaşırmıştır.”¹⁶ Yani varoluş dünyasında elde ettiğimiz iyi ya da kötü varoluş hazzı ya da mutluluğu bizi öte dünyada da aynen takip etmektedir/edecektir.

Ruhun her insanda eşit ontolojik statüye sahip olduğu şeklindeki iddiamızın önemli kanıtı; eğitim ve öğretim gören bir insan ile eğitim-öğretim görmeyen/göremeyen insan arasındaki farkta belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Bedensel birçok yeteneğe sahip olduğu halde eğitilmemiş ya da o yetenekleri uyarılmamış bir insan, sahip olduğu yeteneklerini ortaya koyamamaktadır. Ancak belli öğretim ve uyarılardan sonra aynı insan daha önceleri sahip olmadığı birçok yeteneğini ortaya koymada önemli farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar; yalnızca bedene ait ahlâkî değişiklikler ile sınırlı olmayıp, aksi-

ne nazariyat/soyut düşünce cihetiyle daha da gelişmekte, yeni şeyler üretmekte ve ortaya koyabilmektedir. Bu tabii biyolojik yapının bazı bedensel alıştırmalar ve tedavilerden sonra ciddi zihinsel gelişmeler gösterdiği malumdur. Coğrafi şartların iyileştirilmesi, beslenmenin her insan tekinin mizacına göre özelleştirilmesi sayesinde insanî ruhun geliştiği yani ruhî yeteneklerin daha üst seviyelere tırmandığı, iyi bir gözlemlerle, kolaylıkla fark edilebilmektedir.

İlahî ruhun her bir insan tekine eşit ontolojik değerde verilmesi, ilahi adaletin insan üzerindeki tecellisinin de mutlak varlığına -eşit bir şekilde- delalet etmektedir. Ancak ruh, her insanda eşit ontolojik konumda olsa da, amelî işlerimizdeki yeteneklerini eşit bir şekilde tecelli ettirememektedir. Fakat aklı bilincimizde, hepimizin yaklaşık aynı hissedişe ulaşmasına vesile olduğunu düşünmekteyiz. Bu hissediş, mahiyete ilişkin bilişseler olmaktan ziyade metafiziksel varlık alanının varlığının farkında olma ya da onu kabul etme şeklinde insanda belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlam; metafizik alanı kabul etmeyen birisi için ise, o insanın sonsuzluk karşısındaki çaresizliği olarak benliğinde yer etmektedir.

Ruhun beden sayesinde kendi farkına vardığı ve kendisini gerçekleştirdiği şeklindeki bu tez üzerine sorulacak muhtemel önemli sorulardan birisi şudur: İnsanı varoluşlar, beden üzerinden ortaya çıktıklarına göre, o zaman insanî olan temel özün de maddî/bedensel olması gerekmez mi? Varlık dünyasında yalnızca insan -tek başına- yaşasaydı, insan ile diğer varlıklar arasında mukâyese yapma imkânı bulunmasaydı, bu soruya cevap vermek epeyce zor olurdu. Ancak insanî olan bedenin özelliğine başkaca birçok canlı sahip olmasına rağmen, hiçbir canlı; eğitim ve öğretimden sonra insanî özün (ruhun) ortaya koyduğu üstün nitelikleri ortaya koyamamaktadır. Bunun gibi maddî öze sahip hiçbir gelişmiş bilgisayar da kendisini kurgulayan aklın bir milim ötesine geçememektedir. Bu bağlamda insanî öz olan ruh ve onun bir yeteneği konumundaki aklın dış dünyadan aldığı verilerin ve kendi maddi varlığının ötesinde hafıza ve hayale ait kazanımlara ulaşma imkânına sahip olması, bedensel yeteneklerle kazanılan bir şey olmayıp tamamen özsel olan ruha ve onun dünyevî yeteneği konumundaki aklına ait yetkinlikler nedeniyledir. Bu kazanım; insanî öz olan ruhun ya da aklın varlığını imlemektedir. Bu soruyu şu şekilde de örneklemek mümkündür. Zeynep ve Zeyd; aynı içeriğe sahip bir kitaptan sınava tabi tutulacaklardır. Zeynep kitabı bir kere okuyup anlıyor. Zeyd ise aynı kitabı beşinci okuyuşunda ancak Zeynep seviyesinde kavrayabiliyor. Fiili gayreti neticesinde Zeynep ile eş değer biliş seviyesine beşinci okuyuşunda ulaşan Zeyd, bu biliş durumunu bedeniyle mi yoksa ruhunun yeteneğiyle mi kazandı? Temel soru budur ve bu sorunun cevabı bizim kanaatimize göre ruhun yeteneğidir. Ancak Zeyd'in ruhu beşince tecrübe beden sonra hazır olan/olabilen beden üzerinden tecelli edebilmeyi başara-

bilmiştir. Bizce bu başarı övgüye layık olup değeri itibariyle de -eğer Zeynep bu tek okumadan başka bir iş yapmamışsa- Zeyd daha üstün bir varoluş konumuna sahip demektir. Allah yanında da daha üstün makamdadır.

Zikri geçen örneklerin yanında rüya görmek; bedenden bağımsız insanî özün, kendi kendine, yani bedene ihtiyaç duymadan bir varlık ve varoluş imkânına sahip olduğunu bize hatırlatmaktadır.¹⁷ Beden ya da madde ise sahip olduğu varlık kabından daha fazla bir şeyi var etme ve taşıma imkânına sahip değildir. Halbuki maddî/bedensel kabın içinde kendi varlık niteliğinin farkına varan insanî öz/ruh, kendisine ait özel yapısını kullanarak hiçbir maddî varlığın ulaşamayacağı, kendi kendisinin farkında/şuurunda olma, kendisinden farklı ve üstün varlıkları bilme imkânlarına ulaşabilmektedir. Sonuç olarak ruh; benlik bilinci ve bilmek ile kendisini -bedenden farklı olarak- varoluşunda gösterir/hissettirir.

İslam düşünce geleneğinde genel manada ruh; nefis ya da nefis-i natika şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁸ Kanaatimize göre ise nefis; beden ve ruhun bir araya gelmesiyle varoluş alanına ancak çıkabilen, ruhun ve beden arazıdır. İnsanî ruhun varoluş alanında belirmesi/kişilik sahibi olması, ruhun bedenle ortak payda olarak kullandıkları nefis üzerinden gerçekleşmektedir. Bu varoluş alanı (nefis), sürekli esneklik arz ettiğinden birçok makama sahiptir ve bu esnekliği de nefsin cevher olmadığı manasına gelmektedir. Bu makamlar ve nefsin varoluş esnekliği, Kur'an'la zımnen bilinmektedir.¹⁹ Ruh ve beden arazi/ileneği olan nefis, her biri cevheri konumunda bulunan bu cevherlerin (beden ve ruhun) bilfillik etkilerine göre kimlik/kişilik kazanmaktadır. Klasik felsefe tasavvurunun aksine Kur'an bizi nefsin; beden ve ruhun arazi olduğu kanaatine götürmektedir.²⁰ Bu açıdan meseleye baktığımızda insanî kişilik; onu oluşturan nefis ile özdeş haldedir. Yani beden ve ruhun etkilerine açık bir üçüncü haldir. Bu, hem ruhun ve hem de beden varoluşlarının ortaklığını göstermektedir. Burada kimin hangi işi yaptığının tefrikini yapmak, varoluştaki insanî tecrübeleri yorumlayarak ulaşabilmekteyiz.

Potansiyel varlık olarak her durumda iyi bir varlık konumuna sahip olan insanî ruh ve onun bedeni, ortaya koydukları işlevsellikleri kadar, sevap ve günah sahibi olmaktadır. Bu noktada insan özgürlüğünün beden üzerinden ve beden kapasitesi nispetinde insanî eylem yapmaya yönlendirdiğini kabul edip ifade etmemiz kaçınılmazdır. Bu özgürlük alanı; bedensel bazı eşitsizliklere rağmen; insana insan olmanın ortalama ortak paydasını -her insan tekine- vermektedir. Bedensel yetkinliğin eksikliği dolayısıyla ruh tam olarak kabiliyetlerini ortaya koyamadığı zaman, mesuliyetten kurtulmaktadır. Bu konuda bizi tatmin eden şu ayet sadra şifa açıklamalar yapmaktadır. “De ki: Herkes kendi şakilesine (bedensel yapısına) uygun işler yapar. (Bu sebeple) Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir.”²¹ Şâkile²²; genel olarak insana ait bedensel yeteneklerin sınırı manasında isti'mal edilmektedir. Bunun ya-

nında başka anlam uzamlarına da sahiptir. Anlaşılmaktadır ki, insan şakilesi; insanî varoluşun ve hürriyetin sınırını teşkil etmektedir.

Hiçbir insan, bedensel yeteneklerinin fevkinde bir varoluş imkânına sahip değildir. İnsanın eylem itibarıyla varoluşu ya da özgürlük imkânı, o insanın bedensel yetenekleriyle sınırlıdır. Bu bağlam dolayısı ile şu hususu açıklıkla ifade edelim ki; bedenün sıhhati ve sahip olduğu nihai yeteneklerini kişinin kendi gayretleriyle ortaya koyması, İslam metafiziğine göre farzdır. Hatta insan sağlığı hakkındaki eserlerde, bir beldenin havası, suyu orada yaşayan insanın/insanların mizacına uygun değilse o insanın o beldenen hicret etmesinin gerekli olduğu bile ifade edilmektedir. Ebu Zeyd El-Belhi; bedenün insan varoluşu üzerindeki etkisini şu şekilde ifade etmektedir: “Düşünen kimseler tarafından müsellimdir ki, milletlerin, nesillerin ve yeryüzünde mamur çeşitli yerlerin halklarının vücudunda, şekillerinde, renklerinde ve huylarında farklılıklar vardır. Bu farklılıkların bazı sebepleri, üç asıl olan; toprağın, suyun ve havanın farklılıkları sebebiyledir.

Bilindiği üzere bir toprak, çeşidi ve niteliği ile bir başka topraktan daha besleyici ve daha faydalı olabilir. Bir hava başka bir bölgenin havasından daha ince ve daha saf olabilir. Bir su bulunduğu mekân sebebiyle başka bir sudan daha tatlı ve daha yumuşak olabilir. Bedeni bu unsurlarla malul olan insanların tabiatlarında da bu türden üstünlükler olabilir. Öyle ki, bazı yerlerde yaşayan insanların vücutları daha sıhhatli, daha kuvvetli, daha güzel ve huyları daha yumuşak, ömürleri de daha uzun olabiliyorken, başka yerlerde yaşayan insanlar ise bu niteliklerin aksi özellikler göstermektedir.”²³

İnsan bedeni ve insan bedeninin kazanımları; hava, su, toprak ve ateş gibi bedenün özüne ait maddelerle ilişkili etkilere doğrudan muhatap olduğu gibi, içinde var olduğu coğrafi, kültürel, tarihsel vb. birikimlerin de etkisi altındadır. Bu türden varoluş ortamlarının etkilerini insan; bilişsel olarak irade ve kudretiyle aşabilecek yetkinliktedir. Ancak bu etkileri sahih bilgi ile aşamayanları ise İslam metafiziği mazur görmektedir.²⁴

SONUÇ

Kurgusunu ortaya koyduğumuz insan ruhu hakkındaki bu anlayışa göre, insan olarak yaratılan her var olan varlık, ortalama ve hatta ortalamanın üstünde kendisini geliştirme ve gerçekleştirme imkânına (ruha) sahip olduğu için, özel gayretleriyle kendisini üstün varoluş konumlarına çıkarma imkânına da sahiptir. Hatta bu yolda gayret içinde bulunması, kendisi için zorunluluktur. Çünkü herkese; aynı değere sahip, eşit olan insanî ruh verilmiştir. Bu açıdan bütün insanlar eşittir. Bu aynı zamanda, Mutlak İlâhi adaletin varlığına da işaretidir. Böylece İslam metafiziğine göre, bedensel gayretlere sınırsızca imkân tanınmış, bedensel gayretlerin yetersiz olduğu yerlerde insan mazur gö-

rülmüş, ancak insanın özsel varlık noktası yani insan irade ve kudretinin hiçbir zaman müdahil olmadığı olamayacağı varlık noktasında ise insanlara eşit varlık imkânı Allah tarafından verilmiştir. Nakısânın, arızanın ortaya çıktığı yer; bedensel noksanlıklardadır. Fakat bu bedensel noksanlıklardan azami düzeyde insanın kendi gayretiyle kurtulması gerekmektedir ve bu da mümkündür. Eğer bu arızaları gidermek mümkün değilse ya da insan iradesinin fevkinde olan şeylerse bu durumda zaten insan, bu ahvali dolayısı ile sorumlu değildir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İzmir: 1985.
- Bilgiz, Musa. “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, Erzurum: 2006.
- el-Belhî, Ebu Zeyd. *Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfûs*. Trc. Nail Okuyucu-Zahid Tiryaki. İstanbul: ts.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım. *Kitabu'r-Rub*. Trc. Şaban Haklı. İstanbul: 1993.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Rub*. İstanbul: 2004.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: 2017.
- Farabi. *el-Medinetü'l-Fazıla*. Trc. Nafiz Danışman. İstanbul: ts.
- el-Gazzali, Ebû Hamid. *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika)*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1972.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. Mesut Okumuş ve Arkadaşları. Ankara: ts.
- İbn Sina. *Abvalü'n-Nefs*. Thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî. Paris: 2007.
- İbn Sina. *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi natkati ve Abvaliha*, (*Abvali Nefs* içinde). Paris: 2007.
- İbn Sina. *El-Kanun fi't-Tıbb*. Trc. Esin Kâhya. Ankara: 2014.
- İbn Sina. *Risaletü'l-Arşıyye fi tevhidibi Teâlâ ve Şfatibi*. Haydarabad: 1335h.
- İbn Sina. *Şifa/Metafizik II*, Trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli. İstanbul: ts.
- Kaya, Mustafa. Platon'un Ruh Kuramı. *Sosyal Bilimler Dergisi*, xv/1, (2013): Ege Üniversitesi, İzmir.
- Kindî. *Felsefi Risaleleri, Tarif Üzerine*. Trc. Mahmut Kaya, İstanbul: 2002.
- Kindî. *Resailü'l-Kindi el-Felsefiyye*. I. Nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ridde. b.y. ts.
- Kindî. *Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine*, (*Kindi, Felsefi Risaleler* içinde) Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: 2002.
- Nasrî Nadir, Albir. *en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sina*. Beyrut: 1986.

Okuyan, Mehmet. *Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: 2017.

er-Razi, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir, Mefatihü'l-Ğayb*. Trc. Cafer Sadık Doğru ve Arkadaşları. Ankara: 1992.

Şahin, Eyüp. *Farabi'de Zihin Felsefesi*. Ankara: 2009.

el-Yunanî, Kusta b. Luka. "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", Trc. İbrahim Halil Uçar. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), İstanbul: 2009.

NOTLAR

- 1 Hicr 15/29; Sâd 38/72; Secde 32/7-9.
- 2 "İnsanların sevap ve günahlarını yazan meleklerden başka, Allah'ın yeryüzünde dolaşan melekleri (de) vardır ki, Allah'ı hatırlayıp devamlı gündemde tutan toplulukları görünce, 'aradığınıza koşun' diye çağırırlar ve hemen oraya koşarak, dünya semasına kadar onları çepeçevre kuşatırlar." Tirmizi, "*Daavât*", 129.
- 3 "Ayetin zahiri Hak Teâlâ'nın, Hz. Âdem'e ruhunda üfürdüğü için, meleklerin ona secde etmeleri gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü Canab-ı Hak'ın, 'Onun yaratılışını bitirdiğim, ona ruhumdan üflediğim zaman' ve 'Derhal ona secdeye kapanın' cümleleri, fa-i takibiyye ile birbirine bağlanmıştır." Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir, Mefatihü'l-Ğayb*, Trc. Cafer Sadık Doğru ve Arkadaşları (Ankara: 1992), 14/95. "O ruh sahibi insana boyun eğin. İşte Allah, balıktan yarattığı insanı, ruhuyla böyle yükseltmiştir." Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. Mesut Okumuş ve Arkadaşları (Ankara: ts.), 5/48.
- 4 Ayrıca Kur'an'da ruh şu manalara da gelmektedir. Hızlı bir şekilde hareket eden, rahmet, güzel rızık, rüzgâr, koku, güç ve Allah'ın lütfü. Bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, (İstanbul: 2017), 385-387
- 5 Şûrâ 42/12,52; en-Nahl 16/2.
- 6 Mâide 5/110.
- 7 Bk. "İnsanlar Allah'ın ilminden, O'nun dilediği kadarını kuşatabilirler" Bakara 2/255.
- 8 İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, Thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî (Paris: 2007), 90.
- 9 İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, 64; Ayrıca bk. Albir Nasrî Nadir, *en-Nefsü'l-Beşerîyye inde İbn Sina* (Beyrut: 1986), 15.
- 10 İbn Sina, *Fî Ma'rîfeti'n-Nefsî natıkatı ve Abvaliha*, (*Abvali Nefs* içinde) 186.
- 11 "İnsanî nefisler, mana ve tür bakımından aynıdırlar. İnsanî nefisler eğer bedenden önce bulunsalardı; ya özleri bakımından çokluk ifade derlerdi, ya da tek bir öz olurlardı. Bunların ikisi de imkânsızdır. Bu sebeple insanî nefislerin bedenden önce var olmaları da imkânsızdır." İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, 96.
- 12 Bk. Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, XV/1, (Ege Üniversitesi, İzmir: 2013), 177.
- 13 Bk. İbn Sina, *Şifa/Metafizik, II*, Trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli (İstanbul), 162; *Risaletü'l-Arşîyye fî tenbidibi Teala ve Syfatibi*, (Haydarabad: 1335h.), 17; Ayrıca bk. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: 2017), 122-146.
- 14 Aristoteles, bedenini bilmeye ön ayak olduğunu Metafizik adlı eserinin hemen girişinde şöyle ifade etmektedir: "Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun kanıtıdır." Aristoteles, *Metafizik*, Trc. Ahmet Arslan (İzmir: 1985), 79, Aristoteles ve Platon'un ruh ve nefis anlayışları için bk. Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", Trc. İbrahim Halil Uçar *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1): 195-208; Bu risalede de açıkça görülmektedir ki; Aristo, ruhun soyut değil maddi bir cevher olduğuna inanır. Fârâbî de Aristoteles gibi ruhun maddi olduğunu ancak daha sonra Faal Akıl ya da Mufark Akıl'ın marifetiyle/ittisaliyle soyutluk/bilfiillik kazandığını ifade etmektedir. Bk. Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, Trc. Nafiz Danışman (İstanbul: 1989), 68, 69.

- Saadet; insan ruhunun vücudda, maddeye ihtiyaç arz etmeyerek bir tekâmül mertebesine ulaşmasıdır.” Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, 69-70. Bu anlatımda anlaşıldığı kadarıyla Farabi, İbn Sina'nın aksine; ruhun tabiatı itibarıyla özsel bir kemal derecesinde, soyutluk mertebesinde bulunmadığına inanmaktadır. Yine Farabi; “Cahil şehirlerin halkı ruhen eksik kalmışlardır. Nefisleri bi'z-zarûre maddeyle kaimdir. Zira onların nefislerinde makulleri resmettikleri hiçbir hakikat yoktur.” Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, 98. Bu anlatımda ruhun özsel olarak soyut ve basit olmadığını anlamaktayız. Ayrıca Farabi'de ruhun madde ile olan ilişkisi için bk. Eyüp Şahin, *Farabi'de Zihin Felsefesi* (Ankara: 2009), 141 vd. Bu mevzularda ilk İslam filozofu Kindi ileri bir aşamada bulunmaktadır. Ona göre, “nefs; bir taraftan özü itibarıyla “ilâhî ve ruhanî” bir varlık iken diğer taraftan da maddeden ayrı ve ona zıt olarak basit bir cevherdir.” Kindi, *Resailü'l-Kindi el-Felsefiye*, I, Nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ridde, 265 vd. (Nakleden Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Rub* (İstanbul: 2004), 146-147) Yine Kindi beden ve nefsin (ruhun), ontolojik ilişkisini şöyle ifade eder. “Nefs olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi, beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmek mümkün değildir.” Kindi, *Felsefî Risaleleri, Tarîf Üzerine*, Trc. Mahmut Kaya (İstanbul: 2002), 192.
- 15 Kur'an'da lafzî olarak ruh, hep tekil olarak kullanılmıştır. Ruhun çoğul (ervah) kullanılışı bazı hadislerde geçmektedir. Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Rub*, 21.
- 16 İsrâ 17/72.
- 17 “Demek oluyor ki rüya, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimdir. Niçin bazı olayları meydana gelmeden önce rüyada görürüz? Rüyada gördüğümüz bazı şeyler niçin zıddı ile yorumlanır? Niçin rüyada gördüğümüz bazı şeyler çıkmıyor, yorumu yapılamıyor ve zıddı ile yorumlanamıyor? Şeklindeki sorulara gelince, bunların sebebi nefsin tabii olarak bilgili olması, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne sahip olmasıdır.” Kindi, *Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine*, (Kindi, *Felsefî Risaleleri* içinde) Trc. Mahmut Kaya (İstanbul: 2002), 254. Yani nefis (ruh) insan tecrübesinin ötesinde bazı bilgilere sahiptir.
- 18 “Cumhur alimlerine göre, ruh ve nefis aynı şeydir. Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rub*, Trc. Şaban Haklı (İstanbul: 1993), 279. Ancak Mukatil b. Süleyman gibi bazı alimler ise, “Bir insanın hayatı, ruhu ve nefsi vardır.” *Age.*, 281. Diyerek nefsi ruhtan ayırmışlardır.
- 19 Tîn 95/5-7; Yûsuf 12/5; Kıyâmet 75/1-2; Fecr 89/27-28.
- 20 Bk. Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (İstanbul: 2017), 43-50.
- 21 İsrâ17/84.
- 22 “Şakile, şekil kökünden türemiştir. Şekl, benzer, misl, denk, şekil, cins, tür, cihet ve uygun olma gibi anlamlara da gelmektedir.” Musa Bilgiz, “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (Erzurum: 2006), 131; Şakile; ayrıca huy, seciye, yol, mezhep anlamlarına da gelmektedir.
- 23 Ebu Zeyd el-Belhî, *Mesalibu'l-Ebdan ve'l-Enfus*, Trc. Nail Okuyucu-Zahid Tiryaki (İstanbul: 2012), 38-40; Ayrıca bk. İbn Sina, *El-Kanun fi'l-Tıbb*, Trc. Esin Kâhya (Ankara: 2014), 1/11 vd.
- 24 “Biz resul göndermedikçe azap edici değiliz.” İsrâ 17/15, Gazzali, *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika)*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: 1972), 60-61.