



GAZALİ'DE RUH VE BEDEN ANLAYIŞI

**2024
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ**

Aylin DERNEK

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

GAZALİ'DE RUH VE BEDEN ANLAYIŞI

Aylin DERNEK

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

**T.C.
Karabük Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında
Yüksek Lisans Tezi
Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK
Ocak 2024**

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	4
DOĞRULUK BEYANI.....	5
ÖNSÖZ.....	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION.....	11
KISALTMALAR	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	13
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	13
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	14
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	14
1. İNSAN.....	16
1.1. İnsan Nedir?	16
1.1.1. İnsan Kelimesinin Lügat anlamı.....	16
1.1.2. İnsan Kelimesinin Kur'an'da Kullanımı	17
1.1.3. Grek ve Yunan Filozoflarına Göre İnsan	20
1.1.4. Mütakellimlere Göre İnsan	24
1.1.5. İslam Filozoflarına Göre İnsan	28

1.1.6.	Mutasavvıflara Göre İnsan	33
2.	GAZALİ'DE RUH VE BEDEN ANLAYIŞI.....	36
2.1.	Gazali Terminolojisinde “Ruh ve Beden Anlayışı” ile İlgili Bazı Kavramlar	36
2.1.1.	Cevher	36
2.1.2.	Araz	39
2.1.3.	Saf Akıl.....	39
2.1.4.	Nefs-i Natıka	40
2.1.5.	Âlem-i Emir	40
2.2.	Gazali'ye Göre İnsanı Oluşturan Unsurlar.....	40
2.2.1.	Gazali'de Kalp, Akıl, Beden, Ruh ve Nefis kavramları.....	44
2.2.1.1.	Kalp.....	44
2.2.1.2.	Ruh	46
2.2.1.3.	Nefs.....	53
2.2.1.3.a.	Gazali'de nefsi tanıma	55
2.2.1.4.	Akıl	59
2.2.1.4.a.	Gazali'de Bilgi.....	62
2.2.1.5.	Beden	63
2.3.	Ruh ve Beden İlişkisi	67
2.3.1.	Ruhun Mahiyeti.....	75
2.3.2.	Gazali Anlayışında Nedensellik	78
2.4.	Gazali Anlayışında Sudur'a Karşı Yaratma (Halk- Hudus Teorisi) 84	
2.4.1.	Gazali Anlayışında Beşeri Ruhların Yaratılması.....	89
2.4.2.	Gazali Anlayışında Ruhun Bekası.....	92
2.5.	Gazali Anlayışında Hulul Tenasüh ve Reenkarnasyonun İmkânı ...	94
2.5.1.	Hulul.....	94
2.5.2.	Reenkarnasyon-Tenasüh	97
3.	GAZALİ ANLAYIŞINDA TABİAT VE FITRAT	101
3.1.	Tabiat	101
3.1.1.	Gazali Anlayışında İnsan Tabiatı	105

3.2. Fitrat	108
3.2.1. Gazali Anlayışında İnsan Fıtratı	111
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA	119
ÖZGEÇMİŞ.....	123

TEZ ONAY SAYFASI

Aylin DERNEK tarafından hazırlanan “GAZALİ’DE RUH VE BEDEN ANLAYIŞI” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN

.....

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından oy birliği ile Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 19/01/2024

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN (KBÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK (AİÇÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ (KBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarım intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yaptığımı beyan ederim. Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Aylin DERNEK

İmza:

ÖNSÖZ

Ben kimim, nasıl ve neden bu hal içerisindeyim? Başka bir hal insan için mümkün müdür? Her bir insanın sahip olduğu bedenin farklı bir tezahürü mümkün müydü? Mümkün ise bunu engelleyen neydi? Var olan dünya düzeninde insana giydirilen zaruri bedenin yaratılıştaki dağılımı öylesine mi tezahür etmiştir? Eğer bu öylesine bir dağılım ise bunun adaletli olması nasıl beklenir? Eğer bu bir kombinasyonun dağılımıysa yaratılışa gelmiş insanın varlığı neyden müteşekkildir? O sadece bir ruh mudur ya da sadece beden midir ya da her ikisi midir?”

Kabul edeceğimiz her bir cevap farklı soruları doğurmakla birlikte farklı sonuçları da hâkim kılmış ve kılmaktadır. Gazali'nin insanı düalist bir yapı olan ruh ve bedenden müteşekkildir hâkim anlayışı, bizlerde ruh ve beden irtibatının nasıl sağlandığı ya da bunların aslında ne olduğu sorusunu sorgulamamıza sebep olmaktadır.

İnsanoğlunun var oluşundan günümüze dek güncelliğini yitirmemiş sorularından olan insanın ne olduğu sorusu ruh-beden bağlamındaki bu çalışmayla ele alınmakta, en temelde “İnsan nedir?” sorusuna cevap aramakta ve bu soruya, ruh-beden bağlamında tatmin edici cevaplar sunmaya çalışmaktadır.

Çalışma ilk olarak sorunun kendisi üzerinde durmakta ve insan kavramının lügat manasına değinmektedir. Doğru anlayış doğru kavram analizinden başlar anlayışıyla çalışma, daha sonrasında İslam'ın ilk kaynaklarından olan Kuran'ın insan kavramını bizlere aktarmaktadır.

İkinci bölümde ise, Gazali'nin insanın bedensel ve ruhani yönüne atıfta bulunduğu; “kalp, ruh, akıl, nefis” kavramlarını hakiki yönüyle nasıl anlamamız gerektiği ve bu kavramların Gazali için aynı anlamı ifade ediyor tabirinin neden oluştuğunu ya da özünde bu kavramlar onun için neyi ifade ediyor oluşuna yer vermekle birlikte ne anlamamız gerektiğine değinilmektedir. Gazali nazarında ele alınan; “kalp, ruh, akıl, nefis ve beden” gibi insanı tanımlayan kavramlar ayrı bir başlık altında incelenmiş olup, detaylandırılmaktadır. Gazali'de hakim bir düşünce olan düalist insan anlayışı; insanı, hem cisimsel (bedensel) hem de ruh (Rabbani yön)

kapsamında değerlendirir. Bu sebeple buna muktedir insanın ruh ve bedenle ilişkisinin nasıl olduğu merak cezbeder. Ayrı bir başlık altında “ruh ve beden ilişkisi” olarak ele alınan bu düalist anlayışın, bir problem olarak görülen, ortaya koyduğu bu anlayış biçimi beden ve ruhun ilişkisini incelemeye sebep oluşturur. İnsanı iki yönlü, ruh ve bedenden müteşekkil bir anlayışla ele aldığımız bu çalışmanın sonuçları olarak insanın bir yönünü metafizik alanla irtibatlandırıyor iken bir yönüyle ise maddesel alana hapsediliyor oluşu kabullenilmektedir. İki kabulünde doğurduğu sonuçlar farklı olmakla birlikte maddesel alana tekâmül eden dünya kozmolojisinde ve bununla birlikte varlık âleminde anlamlandırılmaya çalışılan her şeyin ilk nedenini ya da nasıllığını sorgulanma zarurieti doğuyorsa insanın maddesel yönünü de anlamlandırmak bir o kadar nedensellikte ya da sebeplilikle ilişik kılınarak sudur teorisiyle anlamlandırılabilir ya da buna tezat fikir olan yaratma teorisi ne sürülerek anlamlı kılınabilir. Konu kapsamındaki görüşlere ve sorgulamalara değinilmiş ve Gazali anlayışıyla konu değerlendirilmiştir. Yine aynı zamanda düalist kabulc anlayışın veya farklı anlayışların sebep verdiği reenkarnasyon, tenasüh, hulul gibi konularda ilgili yönüyle ele alınmış ve aktarılmıştır.

Gazali'nin ruh ve bedenden hâkim anlayışında çalışmanın bizleri götürdüğü nokta, üçüncü bölümde ise tabiat ve fitrat kavramları üzerinde yoğunlaşmakta, insan hakikatini tartışmakta ve taşımakta zorunlu kılınan metafiziksel alana kapı aralayarak, maddesel formattan ayrılan insanın fizik ötesi bir araştırmayla, ikinci bir bakış açısı penceresinin aralanıp bu alandaki katkılara açlığın ihtiyaını, ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında; fikir ve yönlendirmelerinden ötürü değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN'e, gerçekçi değerlendirmeleri ve değerli katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ ve Doç. Dr. Ayhan IşIK'a, yapıcı eleştirileriyle katkılarını esirgemeyen değerli hocamız Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAğLIK'a teşekkür ederim.

Eğitim hayatım boyunca desteğini ve teşviğini her zaman hissettiğim ve dualarıyla g bulduğum kıymetli annem Gülizar DERNEK'e, tezimin ilham kaynağı olan babam Sebahattin DERNEK'e minnettarım.

Aylin DERNEK

ÖZ

Bu çalışma, varlığa gelmiş insanın hakikatının ne olduğunu, insan hakikatının oluşturan gerçekliğin maddi mi yoksa gayri maddi bir gerçeklik mi olduğunu, yaratılışa gelmiş varlık âlemindeki mevcut insan özüne ait cismani bedeninin o öze ne denli bir tesiri olduğu yönünde sorgulamaları barındırmaktadır. Bu bağlamda varlık âleminde bulunan insanın gerçekliği, Gazali'nin insan anlayışıyla, ruh ve beden bütünlüğüyle, düalist bir anlayışla ele alınmaktadır. Çalışma ilgili yönüyle, ruh veya bedenle ilişik kılınabilecek, reenkarnasyon, hulul, nedensellik, sudur, yaratma gibi tali konulara da değinerek Gazali'nin düşünce sistemi içerisinde nasıl yer bulunduğunu ortaya koymaktadır. İnsana dair nedir sorusu her dönemin merak konusu olmuş ve bu temel sorunun yanıtları düşünce sistemlerinin mihenk taşıını oluşturmuştur. Bu doğrultuda çalışma, Gazali düşünce sisteminde, konunun özüne değinmekte, Yaratıcı ve Evren ilişkisini insan bağlamında ele almakta, yaratmanın nasıl olduğunu, varlığın oluşunu, mümkün varlık olan insan yapısını ele almaktadır. Araştırmanın sentezi olarak, Yaratıcının esasen varlığa gelebilecek tüm özleri (cevherleri) yarattığı kabullenildiğinde ulaşılan nokta, İslam anlayışı doğrultusunda fitrat ve tabiat kavramları insan kavramı nezdinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazali; İnsan; Ruh; Beden, Kalp; Nefs; Akıl; Fitrat; Tabiat

ABSTRACT

This study includes questions about what the reality of the human being that came into existence is, whether the reality that constitutes the human reality is a material or non-material reality, and to what extent the corporeal body belonging to the existing human essence in the world of created existence has an impact on that essence. In this context, the reality of man in the world of existence is handled with a dualist understanding, with Ghazali's understanding of man, with the integrity of soul and body. In its relevant aspect, the study also touches upon secondary issues such as reincarnation, incarnation, causality, emanation and creation, which may be related to the soul or body, and reveals how they find a place in Ghazali's thought system. The question of question have formed the cornerstone of thought system, discusses the relationship between the Creator and the Universe in the context of human beings, how creation occurs, the emergence of existence, and the human structure as a possible existence. As a synthesis of the research, the point reached when it is accepted that the Creator essentially created all the essences (ores) that can come into existence, the concepts of fitrah and nature were evaluated in the context of the concept of human in line with the understanding of Islam.

Keywords: Ghazali; Human; Spirit; Body; Heart; Self; Mind Fitrah; Nature

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Gazali'de Ruh ve Beden Anlayışı
Tezin Yazarı	Aylin DERNEK
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	19.01.2024
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	123
Anahtar Kelimeler	Gazali, İnsan, Ruh, Beden, Kalp, Nefs, Akıl, Fıtrat, Tabiat

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Concept of Spirit and Body in Ghazali
Author of the Thesis	Aylin DERNEK
Advisor of the Thesis	Assist. Prof. Dr. Mustafa GÖREGEN
Status of the Thesis	Master's Thesis
Date of the Thesis	19/01/2024
Field of the Thesis	Basic İslamic Sciences
Place of the Thesis	UNIKA/IGP
Total Page Number	123
Keywords	Ghazali, Human, Spirit, Body, Hreart, Self, Mind Fitrat, Nature

KISALTMALAR

Sav.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
Hz.	: Hazreti
c.c.	: Celle Celalühu
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire
c.	: Cilt
sy.	: Sayfa
çev.	: Çeviren
bkz.	: Bakınız
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Tehafüt	:Tehafütü'l- felasife
İhya	: İhya-u Ulumiddin
Risaletü'l-Ledünniyye	:Risaletü'l-Tecridi fi Kelime't Tevhidi er Risaletü'l-Lenünniye

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu araştırma, Gazali’de insan anlayışını ve insanın ruh-beden bütünlüğü içerisindeki kimliğini sorgulamaktadır. İnsanın varlıkta ve yaşamda ne anlama geldiğini, ruh ve bedeninin ilişkisini, insanın dünyevi ve ahiret ilişkisini, irade ve özgürlüğünü Gazali bakış açısıyla değerlendirmektedir. Varoluşa gelmiş insanın tabiatı ve fitratını, ruh- beden ilişki ve tesirini Gazali’nin düalist anlayışı çerçevesinde ele alınmakta ve yorumlanmaktadır.

İlk bölümde insana dair varoluşsal sorularla, kim olduğumuz ve varlık mahiyetinde ne olduğumuz gibi temel sorular sorulup ruh ve bedenin insan üzerindeki tesiri anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.

Gazali insanı yalnızca maddi bir anlayışla değil aynı zamanda manevi ruhsal bir varlık boyutunda ele almakta, insanın dünyevi ve ahiret boyutuyla bir bütün olduğunu ileri sürmektedir. Bu yönüyle araştırmanın ikinci bölümünde, insanı tanımlayan ruh, kalp, akıl, nefis gibi kavramların üzerinde durulmakta, bu kavramların insanın varlığında ve yaşamında nasıl işlev gördüğünü, Gazali insan anlayışında nasıl bir yer tuttuğu incelemektedir. Bu minvalde şekillenen çalışma konu kapsamındaki tali konuları da içine almakta çeşitli düşünce ve kavramların Gazali bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Son bölümde ise, tabiat ve fitrat kavramlarına odaklanılmakta, insanın doğası ve varlığının fiziksel bir gerçeklikten öte metafizik bir anlayışla temellendirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu araştırma insanın varoluşsal nicelik ve niteliğini sorgulamakta, varlığa gelmiş insanın bütünsel fonksiyonunu Gazali anlayışıyla değerlendirmekte onun düşünce sisteminde ruh ve beden bütünlüğündeki insanın nasıl yer bulduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Gazali düalist insan anlayışı detaylıca ele alınmakta, onun düşünsel mirasının günümüz İslam düşünce geleneğindeki yeri ve önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Gazali insanı maddi ve gayr-i maddi bir boyutla tanımlamaktadır. Bu boyutların nasıl birbirine entegre olduğunu anlamak bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Gazali'nin insanı bedensel ve ruhsal açıdan nasıl tanımladığına ve bu tanımın İslam düşüncesindeki yeri ve önemine odaklanarak, insanın varoluşsal gerçeğini daha derinlemesine anlamaya yönelik bir çaba sarf etmek amaçlarımız arasındadır. Bu çalışma aynı zamanda, ruh-beden ilişkisinin insanın hayatında ve düşünce yapısında nasıl bir rol oynadığını anlamak ve bu konuda farkındalık yaratmak için bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma Gazali insan anlayışını derinlemesine ele alınabilmesi için nitel bir araştırma metoduyla, ruh ve beden sentezinde, analiz tekniği kullanılarak oluşturulmuştur. Araştırmada, Gazali eserleri doküman analiz tekniğiyle ele alınmış, olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyaller taranmış, konu ile ilgili ikincil kaynaklara ve alana katkı sağlayan ilgili akademik araştırmalara başvurularak “neden, nasıl, niçin” sorgulamaları eşliğinde metinler genelden özele bir yöntemle analiz edilmiştir.

İlk bölümünde insanı anlamlandırma çabası üzerinde durulurken ikinci bölümde ise Gazali insan anlayışı üzerinde durulmakta ve insana dair kullandığı kavramlar analiz edilerek değerlendirilmektedir. Konu mahiyetinin temelden incelenmesine özen gösterilmiş, konuya dair birincil ve ikincil kaynaklar taranmıştır. İlgi yönüyle ek başlıklar altında konu kapsamına dâhil edilebilecek konulara yer verilerek konunun derinlemesine açıklanmasına önem verilmiştir. Son bölümde ise tabiat ve fitrat kavramları analiz edilmekte Gazali insan anlayışı kapsamında ruh ve beden kavramları tabiat ve fitrat kavramlarıyla bütünleştirilerek değerlendirilmektedir.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Konunun temel konulardan biri olması Gazali külliyatında kapsamlı bir araştırmayı gerekli kılmakla birlikte en temele inmeyi gerektirmekte bu da ekseriyetle tüm düşünürlerin düşünce sistemlerindeki konuya dair temel yapı taşlarını kavrama

zaruriyeti doğurmaktadır. Bu noktada tüm külliyyatı taramak ve alanda öneme sahip her düşünürün konuya dair düşünce temeline inmek çalışmayı meziyetli kılmıştır.

Gazali bağlamında konu sınırlandırılmış fakat külliyyattaki zenginlik Gazali eserlerinde de mevcudiyetini korumuştur. Düşünce bağdaşıklığı eserlerinde birbirini takip etmiş, zincirleme bir anlayışla, konu bağlamından kopmadan temel düşünce sistemini anlamlandırmayı gerekli kılmıştır.

Gazali'nin zengin kavram terminolojisi insan anlayışında da önemini korumuş, her bir kavramı ne anlamda kullandığı, eş değer anlamlar verdiği lafızların ne anlama geldiğini anlama çabaları konuyu zorlaştırmış çoğu zaman kavramın işlevi konuyu ikili yol ayırımına getirmiştir.

Konuların bağdaşıklığı ve kapsam genişliği çoğu zaman konuları bir başlık altında verebilmeyi zor kılmıştır.

1. İNSAN

1.1. İnsan Nedir?

Merak uyandıran “*İnsan nedir?*” sorusu geçmişten günümüze dek ilgi cezbetmiştir. Klasik Felsefede, Çağdaş Felsefe anlayışında, Klasik Kelam ana kitaplarında veya Çağdaş Kelam ekolleri gibi vb. birçok farklı alanda ilgili soruya cevap aranmış ve hala güncelliğini koruyarak Modern ve Post modern insanın da ilgilendiği yönüyle farklı cevaplar sunularak renklendirilmektedir. İkel insandan Modern insan anlayışına dek, gelişim ve değişime uğrayan insan, çağın gelişim ve gereklerine uygun şekliyle bu temel soruya tekrar tekrar cevap bulmaya çalışmıştır. Kapsam alanı geniş olan bu konuya (ruh-beden); ana kaynağı olan “*insan*” kavramı üzerinden yüzeysel bir ön değerlendirme ile giriş yapıp, Gazali’nin bu konuya yaklaşımıyla detaylandırılıp, onunla sonlandırılacaktır.

Çalışmamıza konu olan Gazali’nin; bu konuya yaklaşımı genel anlamda eklektik olmakla birlikte Kur’an’ın ayetleriyle yön bulan cevaplar niteliğindedir. Konuya giriş yapmadan önce “*insan*” kelimesinin lügat anlamı, terim anlamı, naslarda bu lafza nasıl atıf yapıldığı ve ne anlamda kullanıldığının ele alınması, çalışmamıza ön bilgi olması nedeniyle önem arz etmektedir.

1.1.1. İnsan Kelimesinin Lügat anlamı

İnsan kelimesinin hangi kökten türediği ile ilgili dil uzmanları arasında tam bir mutabakat söz konusu değildir. İnsan kelimesinin “*ins, insiyan, inas, üns ve nvs*” olmak üzere muhtemel beş kökten türemiş olabileceği aktarılmaktadır. Bu kökenlerden her birisinin insanın farklı bir özelliğine işaret etmesi onların köken olma ihtimalini güçlendirmektedir. Örneğin “*ins*” kökü beşer ve insan topluluğu anlamına geldiği için insan kelimesinin kökeni olabilir. Ya da insan unutan bir varlık olduğu için onun “*unutana varlık*” anlamındaki “*nesy*” kökünden türetilen “*insiyan*” kelimesinden elde edilme ihtimali de bulunmaktadır. Bu yorumu yapanlara göre insan Allah’a verdiği sözü unuttuğu için bu kökten türemiş olma ihtimali yüksektir. Bu yorumu yapanlar ayrıca İbn Abbas’tan rivayet edilen, “*İnsan ahdini unutması sebebiyle bu ismi*

almıştır” şeklindeki söze de dayanırlar.¹ “*İnas*” kökü ise kendisine birçok şeyin gösterilmiş olması anlamında kullanılmaktadır. İnsana da birçok şey gösterildiği ve bildirildiği için insan kelimesinin “*inas*” kökünden türemiş olabilme ihtimali düşünülmektedir. İnsanın sosyal bir varlık olması yönüne dikkat çekenler onun uyum sağlayan anlamındaki “*üns*” kökünden türediğini söylemektedirler. Râgıb el-İsfahânî, “*ins*” kelimesini “*cinnin*”, “*üns*” kelimesini de “*ürkmek*” anlamındaki “*nüfûr*” kelimesinin zıttı olarak ifade etmektedir. Ona göre insana insan isminin verilmesi, insanların kendi aralarında uyum halinde yaşayabilme yeteneğinde olmaları sebebiyledir. Bu sebeple birçok düşünür insanı “yaratılışı itibariyle sosyal varlık” olarak tanımlamaktadır.² Aynı zamanda çok hareket etme anlamında “*nvs*” kökünden türemiş olabileceği de bildirilmektedir.³

Türk Dil Kurumunun sözlüğüne baktığımız da ise insanı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Toplum halinde bir kültür çevresinde yaşayan, düşünme ve konuşma yeteneği olan, evreni bütün olarak kavrayabilen, bulguları sonucunda değiştirebilen ve biçimlendirebilen bir canlı*” dır.⁴

1.1.2. İnsan Kelimesinin Kur'an'da Kullanımı

Kur'an'da insan kelimesinin kullanımına bakıldığında ilgili ayetleri iki grupta tasnif etmek mümkündür. Ayetlerin insan ile ilgili tavsiflerinin bir kısmının onun maddi yönü olan bedeni ile ilgili olduğunu, diğer bir kısmının ise onun soyut tarafı olan ruhi yönüyle ilgili olduğu söylenebilir. Maddi yönü ile insan, diğer canlılara benzer bir şekilde fiziksel yasalara tabi bir varlık olup aynı zamanda bu yönüyle evrimleşmenin de konusu olabilmektedir. Ancak manevi yönüyle insan fiziğin sınırlarına sığdırılmayacak özelliklere sahiptir. O bu özelliklerini Yaratıcının kendisine bahsettiği nefesten almaktadır. Bu yanılla zaman, mekân ve evrimleşmenin yasalarına tabi olmadığı söylenebilmektedir. Fakat şunu da eklemek gerekir ki insan bu ikinci yanılla Tanrı değildir ama soyut olması hasebiyle fiziksel sınırların içine

¹ İlhan Kutluer, “İnsan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.22, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000): 320-323.

² Kutluer, “İnsan”,320-323.

³ Kutluer, “İnsan”,320-321.

⁴ Türk Dil Kurumu, “İnsan”, Genel Açıklamalı Sözlük, erişim: 12.12.2023. <https://sozluk.gov.tr/>

sığdırılacak bir varlık da değildir. Kur'an insana Tanrı olma yolunu kapatmış ama tanrının isim ve sıfatları ile ahlaklanmanın yolunu açmış ve o yolda yürümesi için insanı özendirmiş ve ona bu konuda yardımcı olmuştur.⁵

Kur'an-ı Kerim'de insan kelimesi altmış beş yerde geçmektedir. Ayrıca “*ins/□□□□□*” kelimesi on sekiz yerde kullanılırken, “*insiyy(en)/ □□□□□□*” kelimesi de bir yerde kullanılmıştır. Tüm ayetlerde marife olarak kullanıldığı halde İsrâ suresi 13. Ayette nekre olarak kullanılmıştır. “*İnsan*” kelimesinin çoğulu olan “*unâs*” kelimesi ise beş yerde kullanılmıştır.⁶

Kur'an-ı Kerim'de insan kelimesinin geçtiği ayetlerin siyak ve sibakını dikkate aldığımızda kastedilen anlamları dört farklı gruba tasnif etmek mümkündür. Bu anlamlardan birincisi ile ilk insan ve peygamber olan Âdem (a.s) kastedildiği görülebilmekte, ikinci kullanımda ise tüm insanların veya bir grup insanın kastedildiği gözlemlenebilmekte, üçüncü kullanımda ise Kur'an'ın insan kelimesiyle, mümin insanları kastettiği söylenebilmekte ve son olarak dördüncü kullanım için müşrik ve kafir grupları kastettiği ifade edilebilmektedir. Kur'an'ın insan kelimesini kullanım türleri dikkate alındığında, tamamında ortaya çıkan şey, onun toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık olduğu şeklindedir.⁷ Dolayısıyla insanın ne olduğu konusu onun sadece bedensel ve fiziksel varlığı olan bir şey olarak değil aynı zamanda manevi ve soyut yönü olan bilinç ve ruhuyla sosyal bir hayatı kurduğu ve bu hayatı için gerekli olan kültür ve medeniyeti inşa ettiği görülebilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de nas kavramının kullanımında dikkat çeken iki önemli nokta daha vardır.

- a) Ayetlerde uyarı veya çağrı yapılmak istendiğinde “*Eyyühennâs!: Ey insanlar!*” şeklinde “*nâs*” sözcüğü kullanılmaktadır. Ayetlerdeki bu tür kullanım Allah'ın emir ve yasaklarına dikkat çekme onları uyarma ve bu âlemdeki sorumluluklarını hatırlatma amacı taşımaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olarak inşa ettiği kültür ve medeniyet öğeleri dikkate alındığında onun yalnızca bedenden müteşekkil bir varlık olmadığı anlaşılmaktadır. İşte ayetlerin “*ey*

⁵ Yaşar Öztürk, Kur'an'da İnsan Kavramı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.3,(Nisan 2012): 1.

⁶ Süleyman Narol, İnsan Kelimesine Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım, Bilimname, c.2018, sy.35,(Nisan 2018): 480.

⁷ Narol, İnsan Kelimesine Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım, 480.

insanlar!” şeklindeki hitabında kendisine muhatap yaptığı insan toplum halindeki varlığı ile ortaya koyduğu bu kültür ve medeniyet içinde sorumluluk yüklenmiş bir varlık olmaktadır. Bu varlığın toplumsal yaşamında ihtiyaç duyduğu ana ilkeler peygamberler aracılığıyla kendisine bildirilmiştir.⁸ Peygamberin tanrısal mesajın iletilişinden söz edilirken de daima “*nâs*” sözcüğü kullanılmıştır.⁹

- b) Kur'an-ı Kerim'de “*nas*” sözcüğü her zaman toplum halinde olan insanları kasteden anlamda bulunmaktadır.¹⁰ Kur'an'ının “*nas*” diye kullandığı kelime bireysel insanı değil toplu halde yaşayan insanı kendisine muhatap almıştır. Bu ise yine insanın toplumsal tarafına işaret etmektedir. Onun toplumsal tarafının ise bedenden kaynaklanan bir şey olmadığı insanın toplum olarak inşa ettiği kültür ve medeniyetin insan bilinç ve ruhunun izlerini taşıdığını ifade etmek mümkündür.¹¹

Bakara suresinin 213. Ayetinde,¹² insanın toplumsal bir varlık olarak ele alınmasının önemli bir mesajı vardır. Bahsi geçen ayette kullanılan hüküm, mîzân ve ihtilaf gibi sözcüklerden bu durum anlaşılabilir. İnsanlara peygamberler eliyle gönderilen mesajın onun toplumsal yani müttefik ve ihtilaf sahibi bir varlık olması ile ilgili olduğu şeklinde yorumlanabilmektedir. İlahi mesajı insanlara ulaştıran peygamberlerin görevlerinden biri de insanın manevi yönü ile inşa ettiği sosyal yönünü ve sosyal kurumları inşa edebilmesi, düzenlemesi ve o nizamı ortaya koyabilmesi ile ilgili olduğu ifade edilebilmektedir.¹³

⁸Narol, İnsan Kelimesine Kurandaki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım,480.

⁹ Bkz. Bakara 2/213, Nisa 4/170-174, Yunus10/57-108.

¹⁰ Öztürk, Kur'an'da İnsan Kavramı,480.

¹¹ Bkz. Bakara 2/187-221, Fussilet16/44, İsrâ17/89, Kehf18/54, Nur24/35.

¹² “İnsanlar, başlangıçta aynı dine inanan tek bir ümmetti. Sonra kimi iman kimi inkâr ederek anlaşmazlığa düştüler de Allah onlara, müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdi. Anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hakem olması için o peygamberlere dinî gerçekleri içeren kitaplar indirdi.”

¹³ Öztürk, Kur'an'da İnsan Kavramı, 2.

1.1.3. Grek ve Yunan Filozoflarına Göre İnsan

İslam dünyasındaki insan anlayışının oluşumunda Müslümanların ana kaynakları olan Kur'an'ın, Sünnetin, Arap Dil ve Kültürünün etkisi muhakkaktır. Bununla birlikte daha sonraları tercüme yoluyla İslam Kültür ve Medeniyetine dâhil edilmiş olan Yunan Felsefesinin de etkisi olduğu söylenebilmektedir. İslam düşüncesindeki insan kavramının anlaşılır kılınabilmesi için Yunan düşüncesindeki insan anlayışına değinmek gerekmektedir. Onlarda insan kavramına dair üç temel yaklaşımın bulunduğu söylenebilir:

- a) Yunan felsefesinde insanı maddi bir varlık olarak kabul eden anlayış: Bu anlayışa göre insan maddi unsurlardan müteşekkil bir varlıktır. Bu anlayış türü daha çok Sokrates öncesi doğa filozofları olarak tanımlanan Thales, Anaksimenes, Herakleitus ve Demokritos gibi filozoflarda görülmektedir. Örneğin Thales'e göre her şey sudan oluştuğu gibi insan ruhu da sudan oluşmuştur. Anaksimenes ise her şeyin arkesinin hava olduğunu ileri sürdüğü gibi insan ruhunun da havadan oluştuğunu söylemiştir. Bununla birlikte o havayı Tanrı gücüyle dolu bir şey olarak düşünmektedir. Anaksimenes, insana canlılık veren şeyin, insanın nefes alma yoluyla almış olduğu hava olduğunu söylemiştir. Herakleitos'a göre insan üç ana maddeden oluşmuştur. Bunlar; ateş, su ve topraktır. Ona göre insan ruhunun ana maddesi ateş olmakla beraber bu ateşin ruha dönüşmesi için su ile tekrar nemlenip oluşması gerekmektedir. Sürekli bir şekilde değişim ve dönüşümün olduğunu ileri süren Herakleitos, ruhlar için ölümün suya dönüşmek olduğunu söylemiştir. Demokritos'a göre ise ruh, insanın nefes alıp verirken bedene giren en ince, düzgün ve hareketli atomların meydana getirdiği bir şeydir. Ona göre insanda bilme faaliyetini yürütecek olan; ruh atomları beyinde, duyuşsal algının gerçekleşmesini sağlayan atomlar ise kalpte, arzu gücünü meydana getiren atomlar ise karaciğerde toplanır. Demokritos'a göre insanda bilincin kendisine eşlik ettiği ve bilincin kendisinde bulunmadığı iki tür ruh bulunmaktadır. O ölümü, ruhu oluşturan atomların bedeni terk etmesi olarak açıklamaktadır. Bu sebeple onun için ölüm, ruhun yokluğu değil, atomların bedeni terk etmesidir. Çünkü onun nazarında atomlar bölünemez ve ölüm dediğimiz şeyde, bu atomları yok edemez. Ölümün

yok ettiği şey, ruh atomlarının bir bedendeki geçici birleşmeleri ve bu birleşmeyle oluşan fertleridir.¹⁴

- b) Yunan felsefesinde insanı biri maddi diğeri manevi iki parçalı (düalist) bir varlık olarak düşünenler de vardır. Bunlar Pythagoras ve Eflatun (Platon) gibi düşünürlerdir. Onlar insanın hem beden hem de ruhtan oluştuğunu kabul edip insanın insan olmasını sağlayan şeyin bedenden ayrı soyut bir cevher olarak var olan ruhu olduğunu kabul ederler.

Platon'dan önce ruhun maddi olanın dışında ayrı bir cevher olduğu görüşü savunulmuş ise de elimizdeki yazılı metinler içinde bunu ayrıntılı olarak ilk defa dile getiren kişi Platon'dur. O bilgi kuramında ruhun bir şeyi öğrenmesini hatırlama teorisi ile açıklamıştır. Bilindiği üzere bu teori Sokrates'in Menon paradoksuna bulduğu bir çözüm olarak Platon tarafından bizlere aktarılmaktadır. Hatırlama veya anımsama teorisine göre insan ruhu bu bedene girmeden önce her şeyi bilen olarak vardır. Ancak bedene yerleşmekle bildiklerini unutmaktadır. Ona göre bilme ruhun önceden sahip olduğu bilgileri yeniden hatırlamasıdır.¹⁵ Platon ruhun oluş ve bozuluşa tabi maddi olandan ayrı ezeli ve ebedi bir cevher olduğunu ortaya koymaya çalışır. Platon'un ruh ile ilgili görüşleri kendisinden sonraki birçok kimseyi etkilediği gibi Hristiyan ve İslam düşünürleri üzerinde de önemli tesirleri olmuştur. Platon'dan etkilenen Hristiyan ve Müslüman düşünürler her ne kadar ruhun ezeliği fikrini kabul etmeseler de ruhun ebedi olduğu, maddi olandan ayrı kötülükten uzak saf ve temiz bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Bu fikir ruha kötülüğün maddi olan beden vasıtasıyla bulaştığı ve dolayısıyla kötülükten kurtulmanın da ruhun üzerindeki bedensel etkinin tamamen ortadan kaldırılması veya ruhun, bedende tam bir hâkimiyet kurması ile ortadan kaldırılabileceğini varsaymışlardır.¹⁶

- c) İnsanı gayri maddi kabul ederek ruhun bedende mündemiç (saklı bulunan, bileşik olan), maddi olmayan bir cevher olduğunu kabul edenler: Bu görüşün en önemli temsilci Aristo Thales'tir. Aristo'ya göre ruh, beden formu, bedeni

¹⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2008);56-59; Mustafa Akçay, *Gazali'de Ruh Tasavvuru*, Dini Araştırmalar, c.7, sy.21, 91.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012): 66-69; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2019): 35-42.

¹⁶ Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.33, (Mart 2014): 42.

şekillendiren ve harekete geçiren yani canlı kılan temel prensiptir. Ona göre her şey madde ve formdan oluşmuştur. Ancak bu iki şey ona göre kendi başlarına varlık sahasına çıkmazlar.¹⁷ Yani varoluşa geliş ancak bu ikisinin birliği ile mümkün olabilmektedir. Mevcutlar arasındaki madde ve formu ayrı bir şekilde müşahede edilebilmesi mümkün olmamakla birlikte zihinde bu ikisinin aynı şeyler olmadığına ve birbirinden farklı olduğuna kanaat getirilebilmektedir. Ona göre insandaki ruh, kuvve halinde canlı olan tabii varlığın ilk yetkinliğidir. Diğer bir deyişle ruh, yaşamaya kabiliyetti ve tabiatı gereği birtakım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan fiilleşmesidir. Aristo'da ruh ile hayat kavramları birbirinden ayrılmış değildir. Bu yüzden o, beslenme ve nefes alma gibi fizyolojik olguları ruhi olgular olarak kabul etmiştir. Ruh vücudu canlı kılmakla birlikte aynı zamanda onu şekillendirmiş olur. Böylelikle ruhla beden arasındaki ilişki şekil ile madde arasındaki ilişki gibidir. Ruh form anlamında olmak üzere bizzat cevherdir. Ruh-beden ilişkisi noktasında Aristo'ya göre maddenin zıttı durumunda olan ruh, madde olmamakla birlikte maddeden ayrı bir varlığı da düşünülemez; ruh cisim olmamakla birlikte beden ile ancak varlığa gelen bir şeydir. Ruh, alet ve organ olarak bedene hareket veren hayati bir prensiptir.¹⁸ Göze göre görme, uzva göre fonksiyon ne ise bedene göre ruh da odur, yani görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır, ondan ayrılmaz. Ancak ruh yine de zamansal olarak olmazsa da bedene göre bir önceliği vardır. Aristo'ya göre ruh ve beden arasında tam bir uyumluluk hâkimdir. Sanatkârın aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanır. Ruh hayati faaliyetin motoru olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir seyyah değildir. Bu açıdan Aristo, tenasühü her vücudun kendine has bir ruh ve formu olması sebebiyle uygun bulmamıştır. Aristo ruhu, derecelere/basamaklara ayırmıştır. Ruhun hayatındaki her aşağı basamak, kendinden sonraki bir üst basamak için bir temel madde/malzemedir. Alt kategorideki ruh fonksiyonları bir üst ruh fonksiyonları için zorunlu bir temel

¹⁷ Macit Gökberg, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi kitapevi Yayınları, 2016): 74.

¹⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015): 94-96.

meydana getirirler. Bu ilişki içinde olan ruh dereceleri Aristo'ya göre bitkisel (nebatî), hayvani ve insani ruh olmak üzere üç çeşittir.¹⁹

a) 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.

b) Hayvani ruh:

Bu ruh, bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Nebatî ruhun bütün güçlerine sahip olmakla birlikte hareket, his, şevk ve tahayyül güçlerine de sahiptir. Hayvani ruhta bulunan hatırlama ve saklama kabiliyeti şursuzdur. Bitkiyle hayvan arasındaki bu esaslı ayrılık canlının (hayvan ve insanın) kalbe sahip olmasından ötürüdür.

c) İnsani ruh:

Aristo'nun tanımıyla "İnsan düşünen bir hayvandır" sözü bu kademedeki ruhun özelliğidir. Mezkur (zikredilen) diğer özelliklerle olmakla birlikte insanı ayırt eden yönü akıllı olmasıdır ve bu yüzden bilen, düşünen bu ruhtur. Bu ruhun da sahip olduğu meleke ve güçler bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

- a) Besleyici güç,
- b) Duyular(havass-ı hainse),
- c) Ortak duyum(hiss-imüşterek),
- d) Hayal(mütehayyile),
- e) Hareket (müteharrike),
- f) Düşünme
- g) Akıl (müfekkire)

Besleyici (bitkisel) ruh ve hisseden (hayvani) ruh kendi başlarına var olamazlarsa da akıl, ruhun bu iki nevinden ayrılabilir. Hayvani ruh, bedene bağlıdır, bedenle birlikte ortaya çıkar ve onunla birlikte yok olur. Akıl ise bedenden bağımsız ve (sonsuz) ölümsüzdür. Gerçekte insani ruh ile beden arasında deruni bir bağlılık söz

¹⁹ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 92.

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 ferdi ruhu mu yoksa insanlık ruhunu mu kastettiği pek net olmadığı ileri sürülmüştür.²⁰

1.1.4. Mütakellimlere Göre İnsan

Her düşünce biçimi gibi zamanla değişim ve dönüşeme tabi gelişen kelam anlayışının insan anlayışı da sabit tek düze bir anlayış biçimi şeklinde olmayıp zamanla değişip dönüşerek farklı veya benzer temellendirmeleri barındırabilen şekliyle karşımıza çıkabilmektedir.

İlk Dönem Kelamcılarında insan anlayışı, insanın gayri maddi bir yapıya sahip olduğu anlayışından ziyade maddeci bir insan anlayışının hâkim olması yönündedir. Mutezile kelamcılarının birçoğuna hâkim olan bu görüş; insanın sadece duyularla algılanabilen, mevcut cismin dışında insanda hayat ve ruhun olmadığı iddiaları yönündedir.²¹

Mutezile âlimlerinden olan Mütakaddim Dönemi âlimlerinden Ebu Huzeyl bu soruya, “*insan; iki eli, iki ayağı olan görülen şahıstır*” gibi maddesel (cisimsel) ya da materyalist boyutta bir tanımlama yaparken, Mütakahirun Dönemi âlimleri ise daha çok düalist, eklektik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Nazzam ise “*İnsan, ruhtur. Fakat beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmış, her biri diğerinin içindedir*” şeklinde cevap vermiştir. Benzer fakat farklı bir tanımla ise Mamer şöyle demektedir: “*İnsan, parçalanmayan bir cüz ’dür. O, âlemde düzenleyicidir. Görünen beden ise onun için bir araçtır.*”²²

Mutezile çevresinde ruh anlayışı İbrahim en-Nazzam ile önemli bir değişime uğramış ve “*ruh*”, ilk kez onun tarafından “*latif bir cisim*” olmakla birlikte “*bedenden ayrı müstakil bir varlık*” olarak kabul edilmiştir, böylece ruh-beden düalist anlayışına zemin hazırlanmıştır. Maddeci mutezile anlayışına ilk balta vuran isimlerden olan

²⁰ Akçay, Gazali’de Ruh Tasavvuru, 93.

²¹ Akçay, Gazali’de Ruh Tasavvuru, 87.

²² Metin Akar, “Gazali’nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı”, Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi, c.4, sy.2, (Aralık 2021);112.

Nazzam'ın bu düalist görüşü “*mutedil maddeci ruh görüşü*” olarak kabul görmüştür. Nitekim Nazzam'a göre insan, ruhtur ve ruh ise bu kesif cisme girmiş “*latif bir cisim*”dir. Ona göre ruh; bedenle karışmış ve içkin bir haldedir ve bedenden bağımsız bir varlığı vardır. Ruh bizatihi muktedir ve bizatihi canlıdır. Ancak maruz kaldığı bir afet sebebiyle bu ruh aciz kalabilir. Aciz bırakılan ise bu durumda bedendir. Ruh hem kendisine engel teşkil eden hem de bir alet olan maddi cisme nüfuz edebildir. O ruhun, gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet ettiğini belirtir. Ona göre ruh, gül suyunun gülde deveran etmesi gibi bedende dolaşır; bu durum doğumdan ölüme kadar sürer. Eksikliğe ve değişikliğe uğradığı için bir uzuv kesilir veya kaybedilirse ondaki ruhun parçaları kalan uzva çekilir. Ruh, bedeni terk edince dünyadan yukarı âleme doğru yükselir.²³

Bakillani'ye göre insan, nefisten başka bir şey olup hayat denilen arazdır ve bu kalpte, dimağda ve ciğerde olmak üzere üç kuvvettir.²⁴

Es-Sülemi'ye göre insanın hakikati ruhtur. İnsan mekân işgal etmeyen bir atom, bölünemeyen bir cüzdür; cisim ve araz olmadığı gibi bunlara ait özelliklerin hiçbirine sahip değildir. Bedeni denetleme anlamında bedende bulunup, bedeni bir alet olarak kullanmaktadır.²⁵

Yine Mutezile kelamcı Ebu Huzeyl el-Allaf, Eşari'nin üvey babası ve hocası Ebu Ali el-Cübbai ve oğlu Ebu Haşim el-Cübri'ye göre ise ruhta bir araz ve insan, duyularla algılanabilen sadece bu bedenden ibarettir şeklindedir.

Maturidi'nin bu konu hakkındaki görüşleri ise; eserlerinin sınırlılığı sebebiyle konuya dair görüşleri, de sınırlı kalmıştır. *Kitabü't- Tevhid*'de²⁶ insan ve ruha dair açıklamaları pek net olmamakla birlikte, *Tevlatu'l Kur'an* adlı eserinde ise ruha dair ayetler kapsamında yaptığı açıklamalardan “*ruhun bedenden ayrı bağımsız manevi cevher*” şeklindeki anlatımları sebebiyle insanı, düalist bir yapı içerisinde kabullendiği şeklinde yorumlanabilmektedir.²⁷

²³ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 87.

²⁴ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 87.

²⁵ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 93.

²⁶ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topalloğlu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020):73-413.

²⁷ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev. Ahmet Vanhoğlu v.dğr., c.2. (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005):80-100.

Gazali'nin ilk dönem tahkik âlimleri için ilaveleri şunlardır: Cedel ilmi ile meşhur olan ilk dönem kelâmcıları ruhu cisim olarak addederler: “*O (madde), kesif cisme nazaran daha latif bir cisimdir*” derler. Ruh ile cisim arasında “*letafet ve kesafet*” farkı görürler. Bazıları ruhu “*araz*” sayar, bazı tabipler bu görüşü benimser, bazıları da ruhu sadece kan zannederler. “*Bu şahıslar dar görüşleri ve kusurlu nazarlarıyla elde ettikleri bilgilerle kanaat edip, diğer ihtimalleri araştırmadıkları için yanlış düşmüşlerdir*”²⁸ demektedir.

Gazali’de ise “*insan nedir*” sorusuna net bir tanım bulmak kolay değildir. Farklı birçok eseri incelendiğinde “*nefis, ruh, akıl, kalp*” gibi kavramların her biri diğerinin yerine geçebilecek şekilde insanı tanımlamak için kullandığı görülür fakat onun için kavramların tek bir tanesine insan anlayışını atfetmek yeterli olmamıştır. Aslında Gazali için, hakiki tarifin zorluğu, bütün varlıklar için geçerli olmuştur: “*Zira hakiki tarifin şartlarının mevcudiyeti güçtür. Bu bütün mevcudatta böyledir.*”²⁹ Ona göre hakikatin bilgisi insanın algı ve anlam sınırı kadar olamaz fakat insan dünya hayatında var olduğu sürece bulunduğu bedenın sınırlarıyla yüzleşmek mecburiyetinde kalır.³⁰ Gazali’ye göre gerçek tanım “*o şeyin mahiyetinin özüdür.*”³¹ Onun bu yaklaşımı insana genel bir tanım vermeyi zorlaştırır çünkü bu durum her bir insanın kendi özü ve hakikatiyle tanımlanmasını gerektirir. Bu sebeptendir ki onun eserlerinde “*kalp, ruh, nefis, akıl*” gibi kavramların iç içe geçmiş adeta harmanlanmış şekliyle kullanımına şahit oluruz. Gazali her ne kadar eserlerinde yapmış olduğu tanımların insanın gerçek tanımını oluşturmadığını bildirirse de sınırlı bir takım düşünce ve ifadeleriyle herkesin zihninde tasavvur edebileceği bir insan profili çizmektedir. Bu tasavvurun olmazsa olmazı ne sadece ruh ne de sadece beden (madde)’dir. Ona göre insan ikisiyle müteşekkil tek bir varlıktır.

²⁸ Gazali, *Nefis ve İnsan Ruhı*, erişim: 113.12.2023 https://www.muridan.com/nefis-ve-insan-ruhu-imam-gazali_h1959.html

²⁹Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, *Mearucu'l Kuds*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010):28.

³⁰İlim Esra Erek-Önder Bilgin, *Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan*, *Türk Akademik Araştırma Dergisi*, c.6, sy.4, (Aralık 2021):70.

³¹Gazali, *Düşünmede Doğru Yöntem*, çev. Ahmet Kayacık, *Mihakkü'n -Nazar*, (İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002):160.

Belirttiğimiz üzere Gazali eserleri için tek bir insan tanımlaması yapmak güçtür zira birçok eserinde farklı bir tanımı mevcuttur. Fakat bunlardan bir kaçını ifade edebiliriz:

Gazali insanı; konuşabilen, gülebilen, düşünebilen, dikey bir boya sahip olan canlı bir varlık olduğu şekliyle tanımlayıp üç başlık altında özetleyerek insanın; beden (cisim-ceset), nefis ve ruhtan oluştuğunu belirtir.³²

Farklı ama benzer bir tanımla Gazali, insanı "*hayvan-ı natık*" olarak da tanımlamış ve onun iki ya da üç unsurdan oluştuğunu ifade etmiştir. Bu anlayışına göre insan ise, biri "*Beden*" denilen, müşahede edilebilen ve bu şahadet âlemine ait olan zahiri kalıp; diğeri "*Nefs, ruh veya kalp*" de denebilen ve melekût âleminden olan iki unsurdan yaratılmış bir varlıktır. İnsanın (cismi) bedeni, bu oluş-bozuluş âlemine ait iken diğeri yani ruhu olmaksızın asla tamam olamayan topraktan meydana getirilmiş, mürekkep kesif bir varlıktır. İnsanı oluşturan diğeri bir unsur ise nefstir yani ruhudur. Nefs (ruh), bedeni tamamlayıcı, hareket ettirici, fail, bilen-idrak eden, aydınlatıcı, müstakil bir cevherdir.³³ Ona göre insan olabilmek için bir cevhere yani bir öze sahip olmak, üç boyutlu olmak, ruhu bulunmak, onunla beslenebilmek, hareket edebilmek, iradi olarak hissedilmek, mahlûkatı kavrayabilmek, harici bir engel olmadıkça öğrenip öğretebilmek gibi niteliklere sahip olması gerekmektedir. Bunlar olduğu takdirde ancak insanın zâtı ortaya çıkabilmektedir.³⁴

Bir başka yerde Gazali, insanın cisim, ruh ve nefis olmak üzere üç unsurdan mürekkep bir varlık olduğunu belirtmiştir. Ancak onun bu taksimata göre yaptığı açıklamalardan ruhla ilgili diğeri eserlerinde belirttiği "*hayvanı ruhu*"; nefis ile de "*insani ruhu*" kastettiği beden ile de cismani yönünü kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu üçlü tasnifine göre insan, "*ruh, nefis ve beden*"dir. İnsanın cismani yönü ise, çeşitli maddelerden oluşmuş, ruh ile nefisin bineği halinde olan bir taşıyıcıdır. Ona göre buradaki ruh, atardamar ve damarlarda akan şey yani canlılık alametidir. Bu ruhun hakikati, sinir ve damarlara nüfuz eden fitri bir hararettir ve hayvanlarda da bulunmakta, hayvanın da canlılığı bununla sağlanmaktadır. Nefis ise kendi başına

³²Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, çev. Abdülhalik Duran, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2004):41.

³³Gazali, *Tevhid ve Ledün Risaleleri, Risaletü't-Tecridi fi Kelimeti't-Tevhid er-Risaletü'l-Ledünniye*, çev. Serkan Özburun, Yusuf Ö. Özburun, (İstanbul: Furkan Yayıncılık, 1995):91

³⁴ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru,103-104.

varlığını sürdürebilen, her hangi bir mekâna ihtiyaç duymayan ve bir cisme hulul etmeyen “cevher”dir. İnsan ile hayvan arasındaki fark ise bu nefis sayesinde. Şayet insanda, hayvan için yaratılmış olan ruh değil de sadece bu nefisi olsaydı, bu takdirde insan yeme-içme, şehvet ve diğer fiiller gibi hayvanların yaptığı fiilleri yapmaktan aciz kalırdı. Şayet insana verilen “*insani nefis*”, hayvana verilmiş olsaydı, bu takdirde de hayvan akil ve mükellef bir varlık olacaktı. Buradan anlaşılmaktadır ki insanın; “*cisim, ruh ve nefisi*” hayvanın ise sadece “*cisim ve ruhu*” bulunmaktadır. O halde Gazali'ye göre insan; biyolojik, fizyolojik ve psikolojik niteliklere sahip, “*nebatî ve hayvanî ruh*”ları içeren “*insani nefis*” ile bedenden mürekkep bir bütün oluşturmuş tek bir varlıktır.³⁵

Kelamcılar, Batı Filozoflarında olduğu gibi “insan nedir” sorusunu tanımlayabilmek için ya bedene ya ruha ya da her ikisine birden atıf yapmışlardır. Bazıları sadece maddesel bir tanımlama yaparken bazıları da gayri maddi bir tanımlamaya gidebilmiş ya da insanı her iki yönüyle, Aristo mündebîç anlayışından farklı olarak, bir bütün olarak kabullenmişlerdir.

1.1.5. İslam Filozoflarına Göre İnsan

İslam filozofları; insanın mahiyeti, nitelikleri, ruh ve beden ilişkisi gibi konularda, görüşlerini tamamen veya kısmen benimsemek suretiyle, Grek Felsefesinde önemli bir yere sahip olan Eflatun ve Aristo’dan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu başlık altında İslam Filozoflarından Kindî, Farabî ve İbn Sina’nın kısmen insana dair görüşlerine değinilecektir.

İlk İslam Filozofu olan Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî’ye göre insan anlayışı vahyin sınırları ölçüsünde olmuştur. İnsanı; tabiat, nefis, akıl ve ahlak çerçevesinde yorumlamıştır. Kindî’ye göre varlıkta bir rastlantı yoktur, insanda dâhil olmak üzere doğadaki her şey tek emre (Allah’a) tâbidir. Her varoluş, Allah’ın iradesiyledir. İnsan ise ona göre ay altı ve ay üstü âlemler arasında köprü vazifesi yapmaktadır. Akıl yetisiyle meleklerle ortak olan insan, hem yeryüzünün en değerli varlığı hem de metafizik âlemin önemli bir parçası konumundadır. Bir nevi onun

³⁵ Akçay, Gazali’de Ruh Tasavvuru, 103-104.

anlayışında insan “*küçük âlem*” yani mikro kozmostur. Kindi, insanı hayat, düşünme ve ölümden; melekleri hayat ve düşünmeden; hayvanları ise hayat ve ölümden ibaret görmüştür.³⁶

Kindi’ye göre insanın bedeni, maddesini; nefsi ise suretini oluşturmaktadır. İnsana ait bu nefis, cisimde bulunan canlılık halidir. Ona göre nefis cisimden bağımsız ve cisme aykırı olup ilahî ve ruhanîdir. Her ne kadar insanın bedenden ve nefsten meydana geldiğini kabul etse de, insanı insan yapan şeyin beden değil, nefis olarak kabul etmektedir. Ona göre beden fâni, nefis yani ruh ise bâki; beden yöneten, ruh ise yönetilendir.³⁷ Bu sebeple Kindi ruhaniyetin menfaatleri bedeninkinden üstün tutmuş nefsin eksikliklerini bedenin arızlarından daha mühim görmüştür. İnsanı akli melekesiyle diğer canlılardan ayrı tutarak onu insanın Yaratıcıya yakınlaşabilmesinde aracı görmüş ve insanı bu yönüyle diğer canlılardan ayıran ruhani bir üstünlükle tanımlamıştır.

Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi, Aristo'nun nefsi “*güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği*” şeklindeki verdiği tarifi kabul etmiş, bu doğrultuda nefste; güç, yetkinlik ve suret olmak üzere üç nitelik bulunduğunu benimsemiştir. Ona göre insan, biri musavver (müşekkel) beden, diğeri ise buna aykırı ve akılla ilgili olan iki müstakil cevherden yani yaratılmışlar âleminden olan beden ile emir âleminden olan nefsin birleşimiyle olmuştur. Nefis, 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. Farabi'ye göre nefsin bedenle ilgili olarak sonradan ortaya çıkan kuvveleri yok olacak, insanın akılla ilgili yönü yani “*insani nefis*” manevi bir cevher olduğu ve akıl onun en yetkin özelliği olduğu için varlığını sürdürecektir. Bu noktada akla sahip olan her nefis yani “*insani nefis*”

³⁶ Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Seneca ve Kindi’nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, Felsefe Dünyası Dergisi, sy. 62, (Aralık 2015): 174-207.

³⁷ Pattabanoğlu, “Seneca ve Kindi’nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, 174-207.

ölümsüzdür. Farabi, (Aristo gibi) nefsi; nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır ki bu üç nefsin güçleri Aristo'dakinin aynıdır.³⁸

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali İbn Sina'ya gelince, onun nefis teorisinin fizikle arasında adeta bir köprü fonksiyonu icra ettiği; eserlerinin bir kısmında tecrübi, bir kısmında rasyonalist, diğer bazılarında ise mistik bir nefis psikolojisi savunduğu belirtilmiştir. İbn Sina için biri nefsin zati yani hakikati, diğeri çeşitleri (mertebeleri) ve bedenle ilişkisi açılarından olmak üzere iki türlü nefis tanımını yapmıştır. Nefsin zati varlığı açısından nefis:³⁹ “*Kendini ve başkasını bilen*”, birleşik olmayan, basit ve manevi bir şey (cevher)dir. Bedenle ilişkisi noktasından nefis, “*ilk yetkinlik*” yani canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabi cismin “*ilk yetkinliği*” şeklindedir. Bu açıdan nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bil kuvve olan dayanağıdır; yani İbn Sina'ya göre nefis, “*suret*”, beden ise “*madde*” konumundadır. Ancak bu suret “*maddi suret*” değil, mahlûkatı idrak eden manevi 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. Nefis, birleşeceği bedenden önce var değildir. O, sultanlığı ve aleti olacak maddi beden var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla var olmaya başlar. Nefis, yaratılışının başlangıcından itibaren kendisini bedeniyle ilgilenmeye, onun her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yöneltilen bir tür bir eğilimle bedenine karşı doğal bir istek sevgi duyar, böylece bedenine özgü bir insan haline gelir.⁴⁰ Farabi gibi İbn Sina'ya göre de nefis, feyz (sudur) nazariyesi doğrultusunda ilk mevcuttan yani Faal Akıl'dan hâsıl 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 feyezana etmektedir. Böylelikle her bir bedene özgü nefis oluşmakta, ferdileşmekte ve kişiler adedince çoğalmaktadır. Binaenaleyh bedenden önce nefsin müstakil olarak ferdi varlığı söz konusu değildir. İbn Sina daha ziyade tıpla ilgili yazılarında ifade ettiği “insani nefsi”, kapsam ve

³⁸ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 97-101

³⁹ İbn Sina nefsin zati demekle; nefis-i natıka ve nefis-i akile'yi kastetmektedir.

⁴⁰ Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina, Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale, çev. İsmail Hanoğlu, *Ahvalü'n Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019):153.

bedenle ilişkisi bakımından ruhtan ayırmıştır. Ona göre “*insani nefsin*”, bedenle ilişkisini gerçekleştirdiği yönüyle üç ruhu vardır. Bunlar:⁴¹

- a) Tabi ruh (Bitkisel ruh): Karaciğerde bulunur. Nefs, bu ruhla beslenme, büyüme ve üreme fiillerini gerçekleştirir.
- b) Hayvani ruh: bu ruh kalpte bulunur ve nefse bununla canlılık verir. Canlılığın cüzleri idrak etmesi ve iradeli eylemlerde bulunması bakımından ilk yetkinliğidir. Hayvani ruhun, hareket ettirici, kavrayıcı güçleri vardır. Yani bu ruhun muharrik ve müdrike güçleri bulunmaktadır. Burada bulunan muharrik yani hareket ettirici gücün de kendi içinde şehvi ve öfke kuvvetleri bulunmaktadır. Müdrike (idrak) gücünün ise beş duyu gücü ve ortak duyu gücü olan hissî müşterek gücü ile hafıza, vehm ve hayal ve gibi kuvvetleri bulunmaktadır. Bu idrak kuvvetlerinin her birinin ise bedende kendine özgü yerleri bulunduğunu ifade etmektedir.
- c) Nefsani ruh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunur. Nefs, bu ruhla idrak ve hareket fiillerini gerçekleştirir. Nefsani ruh, akli iradeye sahip, tefekkürle bilgi üreten ve küllileri idrak edebilmesi açısından nefsanî ruhtaki canlılığın ilk yetkinliğidir. Bu ruh, cisim olmadığı gibi cisimle olan birlikteliği de zorunlu değildir. Bu nefsin bilici ve yapıcı olmak üzere iki kuvveti vardır. Bu ikisinin ortak adı ise akıl diye tabir edilmiştir. Bu nefis gücü tabi nefsi ve hayvani nefsi kendi içerisinde barındırır vaziyettedir. Nefsani ruha düşünürler tarafından nefs-i natık adı da verilebilmektedir.

Aslında her bedende ona göre tek bir nefis vardır çünkü nefsanî ruh, kendi bünyesinde üç nefsi barındıran tek nefis mahiyetindedir ve ona göre sayılan bu üç nefis çeşidinden sadece insani nefis manevî bir cevherdir. Bu itibarla bedenî mizacının bozulmasıyla öteki nefisler yok olmakta yalnız insani nefis baki kalmaktadır. İnsani olan natık nefis, sonucun sebebe bağıllığı gibi bir ilişkiyle bedene bağlı olmadığı için asla yok olamaz, bedenî ölmesiyle ise ölmez. Natık nefis (insanî nefis), kendisine bir alet olmaktan çıkararak ve cisimle olan ilişkisini kesen şeydir ve ölümün gerçekleştirdiği

⁴¹ İbn Sina, *Ahvalü'n Nefs*, 80-150.

bedenin yokluğu, cevher olan bu “*insan-i nefse*” zarar vermez. Aksine vücudun mebdde olan sonsuz cevherler sayesinde baki kalır.⁴²

Kelama büyük katkı ve tesirleri olan İbn Sina'nın insana dair ifadelerinden bir diğeri de şöyledir: Nefsten (insandan) kastedilen, herkesin “*ben*” sözüyle işaret ettiği şeyin ta kendisidir. Fakat İbn Sina ilim ehlinin bu lafızla işaret edilen şeyin görülen, hissedilen bu beden ya da başka bir şey olduğu konusunda ihtilafta bulduklarını belirtmiştir. İbn Sina'ya göre insanların birçoğu ve kelimcilerin çoğunluğu, insanın bu bedenden (ibaret olduğunu) ve herkesin de “*ben*” sözüyle buna işaret ederek kendilerini tanımladıklarını zannettiklerini söylemektedir.⁴³ Ona göre insan, kişinin ben diye tanımladığı şeyin kendisidir. Yine eserin devamında kendi tanımına ek olarak da şunları dile getirmektedir: “*O halde ben diyerek kendisine işaret eden insan, bedeninin parçalarının tamamından başka bir şeydir, yani ruhani bir cevherdir.*”⁴⁴ Hissî ve hayalî idrakler sadece bedeninde gerçekleşebilirken soyut varlıkların, kavramların ve olguların idraki için ise bedensel bir uzva ihtiyaç duymaz; bunlar insanın gerçek beni olan nefsin kendisinde idrak edilebilir. Aklî idraki barındıran bu cevher (nefis) kendisini bilir ve ayrıca kendini bildiğini de bilir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, bu olguyu yani nefsin kendini bilmesi durumunu “boşlukta uçan adam” benzetmesiyle ortaya koymaktadır. O, boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış tesirlere karşı kapalı bulunan, herhangi bir şeyi hatta dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, tamamen dış dünyadan ve kendi bedeninden izole bir insan tasavvur ederek bu insanın hiçbir şeyi bilmese dahi kendi varlığının farkında olacağını söylemektedir.⁴⁵ İbn Sina'ya göre nefis bağımsız ve beden ise onun elbisesi gibidir. İnsanın aslî tabiatı olan nefis bedenle birlikte bulursa dahi mahiyet olarak ondan ayrı, bedenden farklı ve yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir. Özetle İbn Sina insana dair ifadeleriyle, ruh ve benden hâsıl bir insan profili çizmiş, insanı bedenden öte var olan idrakiyle farklılaştırmış ve anlamlı kılmıştır.

İslam düşünürlerinin insan hakkındaki görüşlerinde her ne kadar nüans farklılıkları olabilsede dahi genel anlamda Kur'an'la örtüşen bir anlayışın hakim ve

⁴² Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 97-101.

⁴³ İbn Sina, *Ahvalü'n Nefs*, 180.

⁴⁴ İbn Sina, *Ahvalü'n Nefs*, 155.

⁴⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Sina”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.20, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999):322-321.

düalist bir anlayış biçiminin etkin olduğu görülebilmektedir. Aristo takipçisi Meşşai okulunun kurucusu ilk İslam filozofu Kindi ile başlayan bu süreç İbn Rüşd' e kadar Klasik dönemin önemli düşünürlerinin fikirleriyle yön bulmuş ve İslam Felsefesinin temel konularından biri olan insan anlayışı ya da daha genel kapsamda varlık anlayışı bu yönde şekillenmiş mahiyettedir.

1.1.6. Mutasavvıflara Göre İnsan

Mütekaddim dönem tasavvuf erbabı insanı biri kelamcı ve filozoflarla ortak diğeri tasavvufa özgü olmakla birlikte iki ana yaklaşım şekliyle ele almışlardır.⁴⁶

Kelam ve felsefeden etkilenen bazı mutasavvıflar genelde Sünni Kelamcılarının görüşlerini benimsemiş insanın ruh (nefs) ve bedenden oluştuğunu, ruhun kadim olduğu yönündeki görüşleri savunmuş; hulul, tenasüh ya da reenkarnasyon gibi inançları ise reddetmişlerdir. Tasavvufa özgü yaklaşımda ise insanın nefis ve bedenden ibaret olduğunu, beden bu dünyada Allah'a takva yönüyle yükselebilenin bir aracı ve bineği olduğunu, insanın kemalatı için yaratılışa getirilmiş bir vasıta olduğuna kanaat getirmişler ve nefsi ise terbiye aracı olarak görmüşlerdir.⁴⁷ Bu yaklaşım genel olarak insan nefsinin terbiyesi ve müşahadesiyle ilgilenmiş ve nefsin halleri üzerine insan anlayışı temellerini kurmuşlardır.

Beden insana hizmet eden aracı iken ruh ise terbiye olan aracıdır. Ruhun terbiyesi, tasavvufçular için nefsin terbiyesi şeklindedir. Onlara göre; insanın varoluşu, yaşam gayesi ve insanı tanımlayan şey ruh yani nefis'tir.⁴⁸ Nefsin terbiyesi için çeşitli yöntemler kullanan tasavvufçular; nefis-i yedi mertebeye bölerek ele alırlar. Bunlar;

- a. Nefs-i emmare
- b. Nefs-i levvame
- c. Nefs-i mülhime
- d. Nefs-i mutmainne
- e. Nefs-i radiye

⁴⁶ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 94.

⁴⁷ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 94.

⁴⁸ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 94-95.

- f. Nefi merdiyye
- g. Nefs-i kamile

Şeklinde olan bu yedi nefis hali, kişinin çeşitli aşamalardan geçerek nefsin terbiyesini sağlayan mertebelerdir. Tasavvuftaki “*insan nedir*” sorusunun tanımı aslında, nefsin tanımından ya da nefsi tanımaktan müteşekkildir.

Onlara göre ruh, iyiliğin kaynağı; nefis ise, bedenın isteklerine köle olma ve göz yumma mahiyeti yönüyle kötülüğün kaynağıdır.⁴⁹

Sufiler nefis kelimesiyle daha ziyade nefis-i emmareyi kastetmiş olmakla birlikte nefsin yanı sıra ruh, sır, kalp gibi kavramları kullanarak beden içinde her birine ayrı bir yer ve fonksiyon vererek tasavvur etmişlerdir. Mesela Kuşeyri'ye göre ruh "bu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife"; nefis de "bu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife"dir. Ruh, mahalli olan bedende bulunduğu müddetçe Allah Teâla'nın bedende hayatı yarattığı bir latifedir. İnsan ruh ile değil, hayat ile diri ve canlıdır. Örneğin uyku halinde ruh maddi âlemden yükselir, bedenden ayrılır, sonra ona döner, bu ise insanın canlılığını yitirdiği anlamına gelmez. Kuşeyri'ye nefis; ruh ve akıl gibi kuvvetlerin bazısını hükmü altına alır. İçinde bu gibi muhtelif kuvvetler bulunmasına rağmen insan bunların toplamı olan tek bir varlıktır. İnsanın hüküm ve ismi bu bütüne aittir. İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Allah, bu bütün içinde her birini diğerinin emrine vermiş, birbirine muhtaç kılmıştır. Yine aynı şekilde haşr ve neşr olacak olan, ceza ve sevap görecek olan bu bütündür. Ruhlar mahlûktur, yaratılmış varlıklardır. Onlara göre ise ruhların kıdemine inanan büyük bir hataya düşmüş olur.⁵⁰ Gazali'ye göre ise ruhun kıdemine inanan küfre düşmüş olur.⁵¹

Ebu Ali Cüllabi el-Hucviri'ye göre insandaki ruhun mevcudiyetine dair bilgi zorunlu olmakla beraber keyfiyeti hakkında ise akıl acizdir. Ona göre ruhun mevcudiyeti, araz değil, cevherdir bunun bilgisi ise ayet ve hadislerle sabittir. Hucviri, insanın bedene tevdi edilmiş ruhtan ibaret olduğunu söylemektedir. Ruh, Allah Teâla'nın emri ile gelen ve yine O'nun emri ile giden “*cism-i latif*”tir. Allah, ruh

⁴⁹ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 94-95

⁵⁰ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 95.

⁵¹ Gazali, Filozofların tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, *Tehafütü'l-Felasife*, (İstanbul: Elma Yayıncılık, 2009):224-226.

bedende bulunduğu müddetçe o bedende hayatı yaratır. Uykuda olduğu gibi ruhun bedenden ayrılması, buna rağmen insanın hayatta ve canlı kalması mümkündür. Rüyada ruh gider, fakat hayat kalır; ama hayat giderse aklın, ilmin, düşüncenin kalması mümkün değildir. Hucviri, ruhun kadim değil, hadis olduğu ve bedenlerden önce yaratılmış bulunduğu kanaatindedir.⁵²

Tasavvuf tarihi boyunca Sufiler tarafından kabul görmüş insan tasavvuru dört maddede özetlenebilmektedir: İlk olarak, insanın ruh ve bedenden oluştuğu kabullenilmiş, insanın latifesi manasını verdikleri bu ruh; metafizik idrakin temelini oluşturmuştur. Beden ise ruhun potansiyelini işlevsel mahalde ortaya koyabilen bir kabiliyettir. İkinci olarak ise; insanın hakikate ulaşmasında akli değil nefsi önceleyen bir insan anlayışları oluşmuştur. Nefs-i insan anlayışları ise nakil çerçevesinde⁵³ şekillenmiştir. Üçüncü olarak, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yaşam süren bir insanın ilhama mazhar olacağı düşüncesi hâkim olmuştur. Dördüncü olarak ise, hakikati bilen ve kavrayan bir insanın bu bilmesini Kur'an ve Sünnet nazarında yaşama dökmesiyle ruhanileşmesini, maddi ilgilerden soyutlanan insan latifesinin ise küllileşmesini⁵⁴ savunmuşlardır.⁵⁵

Tasavvufta insan anlayışı metafizik bir doktrin anlayışla “insan-ı kâmil” kavramını merkezileştirmiş, züht ahlâkı çerçevesinde niyet ve gayret kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf doktrini açısından insan, ilâhî tecellinin en yetkin mazharı ve aynı zamanda âlemin var edilişindeki gayedir.⁵⁶

⁵² Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 96.

⁵³ Kur'an ve Sünnet.

⁵⁴ Kabiliyetlerini eylem haline getirebilen kamil insanın, var oluşun mertebelerini bütünüyle kendi varlığında barındırıp temsil edebilmesi halidir.

⁵⁵ Ömer Türker, İslam Düşünce Gelenekleri, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020):125-130.

⁵⁶ Kutluer, “İnsan”, 320-323.

2. GAZALİ'DE RUH VE BEDEN ANLAYIŞI

Gazali'nin ruh-beden anlayışını simgeleyen “*kalp-ruh-akıl-nefs*” gibi lafızların manalarını değinmeden önce ele alacağımız konunun genel anlamda kavram manalarına değinmek yerinde olacaktır. Gazali'nin sıkça kullandığı bazı kavramlara nasıl manalar yüklediğini ve ne anlamda kullandığını görmenin konu anlaşılabilirliğini kolay kılacağı kanaatindeyiz.

2.1. Gazali Terminolojisinde “Ruh ve Beden Anlayışı” ile İlgili Bazı Kavramlar

2.1.1. Cevher

Gazali, insandaki ruhu, (nefsi) araz değil; ruhani, latif, kendi başına varlığını sürdüren (kaim bi-nefsihi) bir cevher olarak tanımlamakla birlikte onun böyle olduğuna şeri ve akli deliller ileri sürerek ispatlamaktadır.⁵⁷

Gazali genel bir kaideyle insanı düalist bir yapı içerisinde kabullenmektedir. Ruh-beden anlayışı içerisinde kabul ettiği bu ikili düalist yapıyı farklı argüman ve delilleriyle örneklemektedir. Bu örneklerden bazılarını ele alırsak bir tanesi şöyledir; eğer insan şer'i bir hitaba muhatap oluyor ve ölüm sonrası cezalandırılma mevcudiyeti bulunuyorsa bu ruhun bir cevher olduğuna delalet etmektedir. Çünkü elem ve keder bedene nüfuz edecekse bu ancak ruh nedeniyle olacaktır ki beden yok oluşu ortadadır. Bu itibarla hasret, elem, keder, ayrılık ıstırapı gibi ruha özgü azapların mevcudiyeti de ruhun hem baki hem de cevher olduğuna delalet etmektedir.⁵⁸ Bu ruh daimi sabit bir cevher olduğu için fesada uğramaz ve bozulmaz, beden ölmesiyle ölmez ve yok olmaz.⁵⁹ Gazali, ruhun cevher olduğuna dair akli açıdan yaptığı değerlendirmeyi genel ve özel olarak iki şekilde ele aldığını görürüz. Genel istidlal tarzında o, insanın hakikati üzerinde durmuştur. Buna göre insanın hakikati araz olamaz. Zira araz cisme ait özelliştir ve değişebilir. İnsanın hakikati ise bakidir; zira hakikatler değişiklik kabul etmez. İnsan maddi olarak sürekli değişmesine rağmen ondan sabit ve değişmeyen bir şey vardır ki bu, ruhtur. Öyleyse ruh araz değil,

⁵⁷ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 23.

⁵⁸ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 24.

⁵⁹ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

cevherdir.⁶⁰ Ruh cisim de değildir. Çünkü cisim bölünmeyi kabul eder; ruh için ise bölünme kabul edilemez. Eğer bölünür kabul edilirse, onun bir parçasının bir şeyi bilmesi diğer parçasının da o şeyi aynı anda ve halde bilmemesi mümkün olur.⁶¹ Bu takdirde insanın aynı anda ve halde bir şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. Zira aynı zaman ve mekânda iki zıttın bir arada bulunması mümkün değildir. Bu gerçeklik ise ruhun bir bütün olduğuna delalet etmektedir.⁶² Özel (umumi) açıdan değerlendirmesini ise özellikle şuur ve idrak üzerinde durarak belirtmiştir. Ona göre selim akıl sahibi herkes, kendisinin maddeden mücerret bir cevher olduğunu deruni olarak kavrar. İnsan, zatının kendisinden ayrı bir şey olmadığını anlar. Zira akıl etmenin anlamı akilin, mücerret (soyut) mahiyeti; zatın mücerret olan zati kavramasıdır. Bu tür bir kavrama, maddi olmayıp soyut olduğu için ruha ait bir keyfiyettir. Bu durum ise Gazali'ye göre ruhun cevher olduğunu göstermektedir.⁶³

Ayrıca ona göre, varlığı ve benliğinin idrak sahibinde olan insan için sadece kendini maddi-manevi farkındalığıyla bilmekle kalmayıp, küllileri (geneli) idrak edilebildiği de inkâr edilemez. İnsanın dışındaki hiçbir canlı, arazlara mekân teşkil eden ne cisim, ne nebati ruha sahip bitki ne de hayvani ruha sahip hayvanlar âlemi kendi iradeleriyle külliyi idrak edemez yani kavrayamaz. O halde külli sureti kabul eden ve kavrayan, “*cisim*” veya “*araz*” değil, bunların dışında bir “*cevher*”dir. Bu itibarla onun varlığı mekânı ve ciheti olmadığı için bu akıl sahibi bir canlıdır. Bütün bunlar ruhun hem mevcudiyetini kabul ettirmekle birlikte hem de zaman, mekân, madde ve cismani suretten münezzehe soyut bir cevher olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Ruha verilen bu sıfatlardan dolayı ruhun, dolayısıyla insanın, Allah'ın sıfatlarıyla nitelendirilmiş olunacağı şeklindeki bir itiraza Gazali özellikle dikkat çekmiştir. Gazali'ye göre bazı sıfatlarda benzerlikle ruhun ve dolayısıyla insanın Allah'a benzetilmiş olacağı iddiası doğru değildir. Varlıkların birbirinden ayırt edilmesi sadece zaman, mekân ve bazı sıfatlarla gerçekleşmez. Bu niteliklerin yanı sıra had ve hakikat noktaları da önemlidir. Ancak zaman, mekân, had ve hakikat şeklindeki bu dört husus

⁶⁰ Gazzali,, *Me'aricü'l-Kuds*, 23-25.

⁶¹Gazali, İnsan Nasıl İnsan Oldu, çev. Muhammed Yazıcı, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe* (İstanbul:Ketebe Yayınları, 2023):28.

⁶² Gazali, *İki Madnun*, çev. D. Sabit Ünal, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988):90.

⁶³ Gazali, *Me'aricü'l-Kuds*, 20.

⁶⁴ Gazali, *Me'aricü'l-Kuds*, 20.

ile varlıklar birbirinden ayırt edilebilir. İlaveten ruha ve Allah'a nispet edilen zaman ve mekândan münezzehe 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 Teâla'nın en özel sıfatları kayyumiyet (hakimiyyet) ve kadimlik gibi sıfatlarıdır. Allah kendi zatı ile kaim ve kadim, Allah'tan başkası ise ancak Onunla kaim ve hadistir. Binaenaleyh bu ikisi arasında bir benzeşme söz konusu değildir.⁶⁵

Gazali, ruhun cisim ve araz olmadığını, naslara dayanarak onun Allah'ın emrinden oluşuna bağlamış ve bunu "*De ki ruh, Rabbinin emrindedir.*"⁶⁶ "*Ey itminana kavuşmuş nefis, sen O'ndan O da senden razı olarak Rabbine dön...*"⁶⁷, "*Ona (Âdem'e) ruhumdan üfledim*"⁶⁸ ve "*Biz ona (Meryem'e) Ruhumuzdan üfledik*"⁶⁹ anlamlarındaki ayetlerle delillendirmeye çalışmıştır. Zira Allah'ın emri, cisim ve araz değil, aksine akl-ı evvel, levh ve kalem gibi ilahi bir kudrettir. Ayrıca ilgili ayetlerde Allah Teâla ruhu zatına nisbet etmiştir. O (c.c) zatına, cisim veya araz nispet etmekten yücedir. Çünkü cisim ve arazlar sürekli değişip bozulmakta ve hızla yok olmaktadır. Gazali'nin "*Allah'ın emri*" tabirini de "*ilk akıl/akl-ı evvel, Levh ve Kalem*" gibi âlem-i melekût (melek âlemi) ve "*âlem-i emir*" (gayb âlemin)'den olan ilahi bir kuvvet olarak kabul ettiği görülmektedir.⁷⁰

Özetle, Gazali'ye göre insanı ve varoluşunu anlamlandıran şey, esas varlık ya da esas varlığın bir parçası olmak değil, varlığın izahını yapmaya yarıyor olan emr-i ilahi olan cevheri'dir. İnsanın aslını (özünü) oluşturduğunu kabul ettiği cevher ona göre: Ruhani, latif, kendi başına varlığını sürdürüyor olabilen şeydir yani özdür.

⁶⁵ Gazali, *İki Madnun*, 93- 95, 101.

⁶⁶ İsrâ, 17/85.

⁶⁷ el-Fecr, 89/27-28.

⁶⁸ Tahrim, 66/12.

⁶⁹ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

2.1.2. Araz

Araz, sözlükte; “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket”⁷¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette geçmektedir.⁷² Bu dört ayette de gelip geçici dünyalık olan, manasında kullanılmıştır. Araz, kendi başına var olamayıp ancak bir cevherle birlikte varlığını devam ettiren şeydir. İnsan ve varlıklara ait bütün sıfatlar arazdır. Renk, hastalık, sıhhat, soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlılık, hareket, sükûnet gibi⁷³ vb. şeylerin hepsi araz dâhilindedir. Gazali araz lafzı geçtiğinde anlaşılması gerekenin bu olduğunu bildirmektedir.

2.1.3. Saf Akıl

Gazali’nin kullandığı haliyle bu terim şunu ifade eder; sınırlı bir Dünya’da sınırsız olanı anlamlandırmaya çalışan insan için hakikatin bilgisine erişebilmesini sağlayan o özsel (cevher) yanı *“insan-i nefis”dir*. İnsan-i nefis kapsamında değerlendirilen kişinin kendine has bu öze yani cevhere ise Gazali aklın bir bölümünü kast ederek *“saf akıl”* demektedir. Gazali her zaman akıl dediğinde aklın bütününe kastetmemiş bazen o bütünün içindeki bir şeye işaret etmiştir. Saf akıl terimini de aynı şekilde o bütünün içerisinde, kişinin duyu ve tecrübelerle elde ettiği bilgiyi yoğurup, dünyasındaki dış etkilerin tesirinden sıyrılıp kendi özüyle (Rabbani yönüyle) karar kılma haline verdiği isin olmuştur.

İnsanın sınırlı yaşantılarıyla kendi anlam dünyası içerisinde düşünebildiğini ifade eden Gazali; insanın, aklıyla doğru bilgiye erişmeye götüren yanının *“nefsi insan-i”* olduğunu söylemektedir. İnsan nefsinin en temel unsurlarından biri olarak gördüğü yanı ise *“saf akıl”*’dır. Gazali aklın bütününden ziyade onun içinden bir parçayı kast ederek ifade etmiş olduğu *“saf aklı”* aynı zamanda yaratıcıdan bir parça olarak kabullenmemiş Yaratıcının sıfatlarından bir sıfat ve insan varlığının izahını

⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.3, TDV Yayınları: 337.

⁷² En-Nisa 4/94, El-Araf 7/169, El- Enfal 8/67, En-Nur 24/33.

⁷³ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

yapmaya yarayan şey, insanın bedendeki yaşantısıyla değer kazanan şey olarak açıklamıştır.⁷⁴

2.1.4. Nefs-i Natıka

Gazali için nefis-i natıka; canlı, faal, idrak eden cevherin kendisidir. “*Biz ne zaman yalın halde “ruh” veya “kalp” kelimesini kullanırsak onunla bu cevherin kendisini kastederiz*” şeklinde ifade eder.⁷⁵ Ona göre ruh nefis-i natıkadır yani insanın özü olan hakikati, cevheri nefsi natıkada gizlenmiş, örtülmüştür. Gazali bu tabirin genellikle filozofların insanın gaybi yönü olan hakikatini kastetmek için kullandıklarını ifade etmiştir.⁷⁶

2.1.5. Âlem-i Emir

Duygusal, imgesel, mekânsal özellikler taşımayan, yer kaplamayan manevi varlıklar için kullanılan bu kavram niceliği olmayan, bir alan kaplamayan ve ölçülemeyen şeyleri ifade etmede kullanılan bir terimdir. Niceliği olmayan bu şeylerin ölçüsü olmadığı gibi ölçülmesi de söz konusu değildir. Bu gibi şeyler emri rabbanidir yani; mekân ve yönden aşkın olmakla birlikte Allah’la kul arasında olan benzerliktir. Allah’la kul arasındaki bu benzerliğe emri rabbani deniyorken bu özelliğe haiz olan tüm melek ve insan ruhlarına ya da bilmediğimiz bu benzer özelliğe sahip olanlara ise âlem-i emir yani emir âleminden denmektedir.⁷⁷

2.2. Gazali’ye Göre İnsanı Oluşturan Unsurlar

Gazali insanı üç boyutlu bir şekilde değerlendirerek onu; konuşabilen, gülebilen, düşünebilen bir nitelikte ve dikey bir boyaya sahip olan maddesel bir nicelikle,

⁷⁴ Erek-Bilgin, “Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan”, 75-80.

⁷⁵ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

⁷⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 70-85.

⁷⁷ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 37.

canlılığa sahip bir varlık olduğu şekliyle tanımlayarak üç başlık altında özetler. İnsan; beden (cisim-ceset), nefis ve ruhtur.⁷⁸

Bedeni yani insanın cisimsel (maddesel) boyutunu tıbbın konusu olarak gören Gazali, temel eserlerinden biri olan *İhya*'da maddesel anlamıyla beden üzerinde pek fazla durmamaktadır. Fakat beden maddesel boyutunu tıp gözüyle inceleme fırsatı yakalayabilenler için bu ilim yani tıp geliştikçe; Yaratıcının sanatındaki ilmi inceliklerin ve mükemmel bir işleyişin daha iyi gözlemlenebileceğini bildirmektedir.⁷⁹ Gazali'nin bu sözüyle insanın maddesel boyutta olan bedeninin maddi yönündeki fonksiyon ve incelikleri reddetmediğini⁸⁰ söyleyebiliriz. Zira maddenin kendisini deney ve gözlem vb. incelemelerle doğasındaki özelliklerin daha açık bir şekilde ortaya çıkacağına ifade etmektedir.

Aynı zamanda Gazali bu sözüyle günümüz materyalist, rasyonalist ya da natüralist anlayışların bir nevi bilim, ilim, teknoloji ve tıp gibi vb. konularda neden ilerleyebildiklerini cevaplar niteliktedir. İlerleyen konularda aynı zamanda bu durumun temel düşünce yapılarından biri olan insan anlayışımızla eş değer konumda olduğuna şahit olabiliriz.

Ruh ise, anne karnından itibaren insanın damarlarına üflenen ölümüyle ise onu terk eden hayat iksiri ve Allah'ın ilahi bir sanat eseridir.⁸¹ İnsan ilmi, cesedin ya da beden ilmini keşfetmeye, bilmeye muktedirken ruhun bilgisine ve ilmine erişmeye kadir değildir. Ruhun tam olarak ne olduğunu idrak edemez.⁸² Kur'an-ı Kerim ruhun mahiyetinin kavranabilmesinin zorluğunu şu ayeti kerimeyle örnekler: "*Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size bu konu hakkında pek az bilgi verilmiştir.*"⁸³

Bu ayeti kerimeyle şunun tespitini kolaylıkla yapabiliriz; anlaşılması zor ve bu dünya hayatında tamamıyla kavranması imkânsız bir konu üzerine konuşmaktayız.

⁷⁸ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 41.

⁷⁹ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 41.

⁸⁰ Gazali, insanda maddesel yönü reddetmemekle birlikte insanı materyalist bir anlayışla da kabul etmemektedir. Ona göre insan düalist bir yapı barındıran ruh ve bedenden müteşekkildir. Aynı zamanda maddeci bir anlayış gütmemekle birlikte maddedeki incelik ve işleyişi de reddetmeyerek bu işleyişi adet teorisi ile kabul edip açıklamaktadır. Onun için maddenin kendisinde zorunlu bir nedensellik yoktur.

⁸¹ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 41.

⁸² Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 42.

⁸³ İsra, 17/85.

Yüce Yaratının peşinen verdiği hüküm üzere bu konu hakkında pek az bilgi sahibiyiz. Sınırlı dünyanın sınırlı bilgi alanıyla erişebildiğimiz kadarıyla yetinmekteyiz.

Ruhun bilgisine erişimimizin sınırlı ve kısıtlı olduğunu bildiren Allah c.c yine Kuran'ın farklı bir ayetinde, insanoğlunun ruha erişememekteki acziyetini Vakıa Suresi 'de şöyle ortaya koyar: “*Can(ruh) boğaza gelip dayandığında işte o zaman siz çaresiz bakar durursunuz.*”⁸⁴ “*Sözünüzde doğruysanız haydi onu hayata geri döndürün.*”⁸⁵

Gazali için insan varlığının üçüncü unsuru olabilecek nefis ise, ne ceset (beden) gibi açıkta ne de ruh gibi damarlardadır. O, insanın ruh ve beden bütünlüğü içerisinde yaşadığı sürece, var olan bir haldir. Ruh ve beden birbirlerinden ayrıldıkları zaman, beden toprakta çürümekte ruh ise ebedi istikametine yol almakta, nefis ise yok olmaktadır.⁸⁶

Bir başka eserinde ise İsrâ suresinde yer alan insanın unsurlarından biri olan ruh için şu şekilde açıklamada bulunur: “*Kabil-i takdir ve mesaha olan her şeye(ki 'alem-i eczam ve avarızdır) alem-i halktan denilir.*”⁸⁷ Burada halk demek, yoktan var etme, icat ve yaratma manasında olmayıp takdir etme manasındadır.

Her ne ki kemiyet ve takdire gelmezse ona "emr-i Rabbani" denilir. Rabbani emir ise ervah-ı beşer(insan ruhu) ve ervah-ı melaike(melek ruhu) gibidir. Bu cinsten olan şeylere alem-i emirden denilir. Alem-i emir, his ve hayalden, cihet ve mekandan hariç olan mevcudat-ı hariciyedendir. Bu yoldaki mevcudat-ı hariciyeden kemiyet-i müntefidir, mesaha ve takdir altına giremezler.⁸⁸

Gazali ruhun Allah'ın emri⁸⁹ olduğunu bildirir. Bu ayetten hareketle ruha dair şunları dile getirir; ruh, kabili takdir ve mesaha olmayan; öncesinde takdir edilemeyen yani öncesinde herhangi bir değeri olmayan ve mesaha sayılmayan (herhangi bir ölçümü yapılamayan), hissi, hayali, ciheti (yönü) ve mekân (yer kaplayan) hususları dışında yani var olanın dışında kalan bir şeydir. Bu haliyle ruh; ne araz ne de bilinen

⁸⁴ Vakıa,56/83-84.

⁸⁵ Vakıa,56/87.

⁸⁶ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 42.

⁸⁷ Ahmet Hamdi Akseki, *Sufiye-i Kiram Hazaratının Ruh Hakkındaki Tarz-ı Telakkileri*, çev. Halil İbrahim Şimşek, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Ankara 2004):388

⁸⁸ Akseki, *Sufiye-i Kiram Hazaratının Ruh Hakkındaki Tarz-ı Telakkileri*,388.

⁸⁹ İsrâ suresi 17/85.

manasıyla cisim ne de bunlara muktedir olamayan bir şeydir. İnsan yaratılmadan önce ne ruh ne bedendir. Yaratılışa gelmesi Allah'ın yoktan var etmesinin tecellisidir.

Gazali, farklı bir tanımlamayla *er-Risaletü'l-Ledünniye* eserinde, insanı oluşturan unsurları, şöyle ifade etmiştir:

Ey kardeşim, bilmiş ol ki Allah Teâlâ insanı iki muhtelif şeyden yaratmıştır. Birincisi cisimdir ki bu zulmânî, kesif [katı, donuk, yoğunluğu bulunan], sonradan meydana gelen ve bozulmayla yüz yüze olan, organik ve kimyasal bileşiklerden oluşan ve de varlığının devamını haricî faktörler olmaksızın sağlayamayan mürekkep bir yapı diğeri ise, münîr [aydın], idrak eden, fail, muharrik hareket ettiren], müessir, cisim ve organları tamamlayan müfred (tekil) bir cevher olan ruhtur.⁹⁰

Gazali bu tanımla, insanın özünün ruh ve beden olarak iki unsurdan varlığa geldiğini belirtmektedir. Farklı tanımlarında bir üçüncüsü olarak nefsi eklediği görülür fakat nefis insanda ruh ve beden bütünlüğü vücut bulduğunda vuku bulur ki; bu ayrımı bir nevi diğer canlılardan insanı farklı kılmak için eklenmiş olması mümkündür. Yani Gazali'ye göre insan; ruh, beden ve bunların bir üçüncüsü olan irade sahibi varlık olması sebebiyle vuku bulan nefis'dir. Bu sebeptendir ki insanın unsurları sayılırken; ceset (beden), ruh (nefs) denilebilmektedir. İnsanın rabbani yönü oluşturan ruh, nefis ve diğerleri olan kalp, akıl kavramları birbirinin yerine kullanılır gibi görünen bu dört lafızdan oluşmakla birlikte Gazali için “*manası beş lafzı dördtür*”.⁹¹ Gazali'ye göre insanı diğer varlıklardan ayıran yönü bir nefse sahip oluşudur. Yani insanı diğer canlılardan ayıran özelliği buradadır. Eğer ki insan nefse sahip olmasaydı; hata payı olmayan Allah'ın emri dışına hiçbir şekilde çıkamayan bir canlı olurdu. Descartes'in deyimiyle makine olurdu.⁹² Yani bir nevi balı yapması için ilham alan arı gibi o emir dışına çıkamayan canlı bir nevi hayvan olurdu. Gazali'nin de belirttiği gibi⁹³ nefsin ayrıldığı nokta irade ediyor oluşudur. Yine ona göre irade “*kalpte, akılda, ruhta ve nefis*”te cereyan edebilir. Kişi akıyla irade edebilir. Kalbiyle irade edebilir. Bedeniyle; şehvani istekleri ve nefsiyle irade edebilir. Bu takdirde seçim yapan kendisi olur. Bu irade ise ruh diye genellediğimiz insana has olan o cevherde sabittir. Bu çıkarımımızın detaylarına çalışmamızın ilerleyen sayfalarında vakıf olabiliriz.

⁹⁰Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73. Gazali, Nefis ve İnsan Ruhu, erişim: 13.12.2023, https://www.muridan.com/nefis-ve-insan-ruhu-imam-gazali_h1959.html

⁹¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, Mehmet A. Müftüoğlu, c.3, (İstanbul: Pırlanta yayınları): 10.

⁹² Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, 46.

⁹³ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

2.2.1. Gazali’de Kalp, Akıl, Beden, Ruh ve Nefis kavramları

Bu bölümde Gazali’nin ruh, beden, kalp ve akıl gibi konumuzla ilgili temel kavramları nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. İnsan nedir? İnsanı insan yapan nedir bizleri diğer canlılardan farklı kılan nedir ya da ruh beden bağlamında ele alınan konunun can alıcı noktası olan sorumuza (Gazalinin ruh-beden anlayışı nedir?) Gazalinin kavram manaları üzerinden yön verebileceğimiz noktalar nelerdir gibi sorularının detaylı değerlendirmelerinin ele alınabilmesi hasebiyle ilk olarak temel eserlerinden biri olan *İhya* adlı eserinde ve çeşitli eserlerinde Gazali’nin bu kavramları nasıl ele aldığı değerlendirilecektir.

En temel eserlerinden olan *İhya-u Ulumiddin*’de “*Kalbin Acaiblikleri Mühlikat*” Bölümünde “*kalp, nefis, akıl, ruh*” gibi kavramlara özel bir başlık atarak irdeleyen Gazali, bu temel kavramları tek tek ele alarak açıklama getirmiştir.

O dönemde, zamanın önder âlim ve ulemalarından dahi bu kavramların mana kapsamlarını kavrayabilenlerin pek az olduğunu, bu kavram manalarındaki karışıklığın ana kaynağının; kavram kökünü bilmemek ya da eş anlamda kullanılan bazı lafızların ortak noktalarını idrak edememek olduğunu söyler.⁹⁴ Peki, Gazali’ye göre “*Nefis, Kalp, Akıl ve Ruh*” nedir?

2.2.1.1. Kalp

Gazali kalp lafzını *İhya* adlı eserinde iki manada ele almıştır. Bunlardan birinci manaya; çam ağacı şeklinde olan et parçası benzetmesiyle tabir etmiş ve bu et parçası kalbin solunda konumlanmış olan özel bir et parçası, şeklinde ifade ederek kalbi, ruhun kaynağı ve madeni olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

Kalbin şekilsel izahını, birinci mana kapsamında ele almış ve bu mananın tıp ilmiyle ilgisi olduğunu, kendi alan kapsamından uzak olduğunu belirterek ilgili konumuzun kavramına ikinci manada değinmiştir.

⁹⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 5-7.

⁹⁵ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

İkinci manada kalp ise; bu manadaki kalbi Gazali şu sözleriyle tanımlamıştır: “*Kalp, rabbani ve ruhani bir latife ve inceliklidir.*”⁹⁶ İnsanoğlunun özünün ve hakikatinin burada oluştuğu, idrak eden, bilen, kavrayan, Allah’ın ayetlerine muhatap olan; cezalandırılan, sorumlu tutulan ve kınananın kalp olduğunu söylemektedir. Birinci manada ele alınan cismani kalp ile ikinci manada ele alınan kalp anlamının birbiriyle ilişkisi olduğuna da değinmektedir.

Cismani bir bedende yaratılan insanın özünü oluşturan hakikatinin, farklı herhangi bir organda değil yani; kolda, bacakta, gözde değil, kalbin kendisinde olabileceğinin altını çizer. Konumuz kapsamında ilgilendiğimiz, Gazalinin ruh ve beden anlayışı çerçevesinde aslında mevcut bedenden tamamen bağımsız olmadığımız çıkarımına bu açıklamalarıyla bir nebze olsun varılabilmektedir. İnsanın yaşamı için yaratılan bu bedenin her bir organının farklı bir niteliği, iç yüzü ve görevi bulunmaktadır.

Gazali insanların çoğunun, ilk manadaki cismani kalp ile ikinci manada ele alınan kalp arasındaki ilişkiyi idrak etmekte zorlandıklarını ve bu ilişkiyi anlamlandırmada hayrette kaldıklarını belirtir. Konunun zorluğuna binaen örneklerle açıklamalar getiren Gazali, Rabbani kalple (ikinci manadaki kalp) ve cismani kalp (ilk manadaki kalp) arasındaki ilişkinin renklerle maddenin ilişkisine, yani; kırmızı rengin kırmızı çantayla ilişkisine ya da aletin alet kullananla ilişkisine, yani; araba ile arabayı kullananın ilişkisi gibi vb. örneklerle ifade ederek açıklama getirmektedir.⁹⁷ Bir nevi Gazali’nin kalbin (rabbani kalbin) bedenle olan irtibatını ortaya koyduğu bu ifadeleri: Plâtoncu bir dille yani, “*alet kullanıcısı ile alet arasındaki ilişki*”⁹⁸, olarak tasvir ettiği gözlemlenebilir.⁹⁹ Genel anlamda Gazali, kalbi filozofların yaklaşımına benzer bir şekilde tanımlayarak: “*İnsanlığın hakikati ve bizi hayvanlardan farklı kılan potansiyel olarak Tanrı’ya bağlayan bir emri ilahi*” olduğunu söyler.¹⁰⁰

⁹⁶ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

⁹⁷ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

⁹⁸ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

⁹⁹ Oliver Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, çev. Yaşar Türkben, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.31, (2009): 201.

¹⁰⁰ Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, 201.

2.2.1.2. Ruh

“Ruh” kavramı ise *İhya*’ da iki farklı anlamda değerlendirilmiştir. Birinci manada Gazali; kaynağı cismani kalbin olukları olan ruh, “*latif bir cisimdir*” diyerek kaynağını kalpten alan ruhun, damarlar vasıtasıyla, bedenın çeşitli azalarına ve parçalarına dağıldığını belirterek ilk manada ele aldığı ruh kavramını kan, can olarak nitelendirir. Kan anlamında ele alınan ruhun bedene dağılışı ve bu vasıtaıyla bedenın diğer azalarında gerçekleşebilen; koklama, görme, hissetme gibi vb. duyuların işlevlerini yerine getirebilmesini Gazali, farklı bir metaforla şu şekilde örnelemektedir; evin bir köşesinde yakılan lamba ile nasıl ki evin her bir köşesi aydınlatılabiliyorsa kanın yani ruhun bedende ulaştığı her bir nokta da böyle aydınlanmakta ve canlanmakta demektir. Bu manada ele aldığı ruh mahiyetindeki kan kelimesinin tıp dünyasının ilgi alanı olduğunu ifade eden Gazali, kendi alan kapsamının dışında kaldığını da belirterek ruhun ilk manadaki anlamı üzerinde pek fazla durmamaktadır.¹⁰¹

İkinci manadaki “ruh” kavramı için ise insanın; “*idrak edici ve bilici latifesi*” olduğunu söyler.¹⁰²

Kalbin manalarında da değinilen “*latife*” ifadesinin açıklaması kalp kavramının ikinci anlamında verilmiştir. Gazali yine aynı manada kullandığı “*latife*” ifadesiyle “ruh” kavramına verdiği ikinci manayı, “*rabbani*” yönü insanın fizikötesi bir özelliği olarak vurgulamaktadır. “*Deki: Ruh, Rabbinin emrindedir.*”¹⁰³ Ayeti de ruhun “*rabbani*” yönünü vurgular niteliktedir. Gazali ikinci manada ele aldığı “ruh” kavramıyla *İsra Suresi* 85. ayette yer alan ruh kavramının kendi kullanımındaki ruh kavramı ile eş değer anlamı içerdiğini belirtirken, “*ruhun, Allah’ın emrinde olup*”, mahiyetinin tam olarak kavranmasının zor olduğunu, “*ruhun, acayip bir emir olduğunun*” altını çizmektedir.¹⁰⁴

Er-Risalet’ül-Ledünniye’de ise Gazali kullandığı “ruh” kavramıyla şunları ifade ettiğini belirtir:

¹⁰¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 8.

¹⁰² Gazali, *İhya-u Ulumuddin*, 8.

¹⁰³ *İsra*, 17/85.

¹⁰⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

Ben tek başına “ruh” kelimesini kullandığım zaman düşünme, hatırlama, hıfz, tefekkür, temyiz özelliği bulunan, kalbî ve aklî idrake sahip, ilimleri kolayca öğrenen, soyut tasavvurları kavrama kabiliyeti olan mükemmel cevheri kastediyorum. Bu cevher diğer ruhların ve kuvvetlerin kumandanı olup, gerek hayvanî ruh, gerek tabii ruh ve gerek cismani beden onun emrindedir,¹⁰⁵” şeklinde açıklamaktadır.

“*Nefs-i natika*” da denebilen bu cevherin her meslek erbabına göre bir ismi olmuştur. Filozoflar bu cevhere “*nefs-i natika*”, Kur’an’ın müfessirleri, “*nefs-i mutmaine*” ve “*ilâhî emirle oluşan ruh*”, diye tanımlarken mutasavvıflar “*kalp*” diye isimlendirebilmektedirler. İhtilâfın isimlerde olduğunu manalarının tek olmakla birlikte bu kavramların hiç birinde anlam ayrılığının olmadığını belirten Gazali ise devamında şunları ifade eder: Nefs-i natika; canlı, faal, idrak eden bir cevherdir. Yalın bir halde “*ruh*” veya “*kalp*” kelimesini kullanırsak onunla bu cevheri kastederiz.¹⁰⁶ Gazali’nin bu açıklamalarıyla “*kalp, ruh, akıl*” gibi kavramlardan “*kalp ve ruhu*” benzer manada kullandığına tekrar şahit olmaktayız. Ama bu benzerlik; bedeni ve maddesel bir benzerlik değil; insanın özünü oluşturan idrak mahiyetindeki o cevhere atıf şeklindedir.

Gazali ruha dair tasavvuf erbabının da bu lafzı, “*nefs*” olarak tanımladıklarını ifade eder. Mutasavvıfların ruha, “*nefs*” derken yükledikleri anlamın insandaki hayvanî ruha işaret etmek için bu şekliyle kullandıklarını belirtir.¹⁰⁷

Mutasavvıflar hayvanî ruhu “*nefs*” olarak telakki etmişlerdir. Nefis kelimesi şeriatta da bu manada kullanılmaktadır. Peygamberimiz (s.a.v) bir hadisi şerifinde: “*Sizin en azgın düşmanınız nefsinizdir*” buyurmuştur. Peygamberimiz (s.a.v.)’in bu sözüyle, şehvanî ve gazabî kuvvetlere işaret ettiğini belirten Gazali ise bu durumun kalpten kaynaklandığını ifade ederek konunun karmaşık yönüne şu ifadelerle dikkat çekmiştir:

“*Ey kardeşim, isimler arasındaki farkları anladıktan sonra bilmiş ol ki, ehl-i tahkik bu ruh cevherini muhtelif ibarelerle tarif etmektedir ve bu yönde farklı görüşler serdetmektedirler.*”¹⁰⁸

Gazali ilk dönem (mütekaddim dönem) kelimcilerinin ruhu cisim olarak anladıklarını ve “O, bu kesif cisme nazaran daha latif bir cisimdir” diyerek, cisimdir fakat cisimden daha ince ve naiftir şeklinde tabir ettiklerini ruh ile cisim arasında

¹⁰⁵ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73-75.

¹⁰⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73-75.

¹⁰⁷ Gazalî, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73-75.

¹⁰⁸ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

letafet ve kesafet farkı gözettiklerini bildirir. Öyle ki bazıları ruhu sadece araz saymış, o dönemin tıp dünyasından bazı isimler bu görüşü benimsemiş, bazıları da ruhu sadece kan zannetmişlerdir, şeklinde açıklayarak şunları ifade etmiştir: “Bu şahıslar dar görüşleri ve kusurlu nazarlarıyla elde ettikleri bilgilerle kanaat edip, diğer ihtimalleri araştırmadıkları için yanlışa düşmüşlerdir.”¹⁰⁹

Bu ihtilafli durumu belirten Gazali, ruhu da kendi arasında üç kısma ayırarak irdelemiştir:

Ey kardeşim, bilmiş ol ki ruh; cisim (varlığı hasebiyle cisim), araz (yaratılmış olmasıyla) ve cevher olmak üzere üç kısımdır: Hayvanî ruh latif bir cisimdir. O, kalp fanusuna konmuş yanmakta olan bir lamba gibidir. Kalp deyince, göğsün içinde muallak (askıda, boşlukta) bir vaziyette duran konik (üçgen) şekli kastediyorum.¹¹⁰

Gazali burada cismani kalbe yani, yaşam ibaresi olan canlılığa işaret etmektedir. Halı hazırda vazifesini yapan kalbe işaret eden Gazali için bu durum diğer canlılarla eşdeğer olduğumuz yaşam halidir.

Hayat bu lambanın ışığı, kan yağı, his ve hareket nuru, şehvet harareti, gazap dumanı, gıdaya ihtiyaç duyan ve karaciğerde bulunan kuvvet onun hizmetçisi, bekçisi ve vekilidir. Bütün canlılarda hayvanî ruh mevcuttur. -Şunu da ilâve edeyim ki- insanın kendisi cisim olup, eserleri¹¹¹ arazdır.¹¹²

Ruh-beden ikileminde beden maddesel yönüne işaret eden Gazali bu bedene ekseriyetle ortaya koyduklarımızı araz olarak nitelendirmektedir.

Hayvanî ruh, ilimleri kavramaya güç yetiremez. Bu ruh, her şeyi en güzel ve sanatlı bir şekilde yaratan Allah'ı ve onları nasıl yarattığını idrak edemez. O, varlığı beden varlığına bağlı olan bir hizmetçidir ki, beden ölmesiyle birlikte ölür. Kandaki maddelerin oranı arttığı takdirde hararetin yükselmesiyle, bu oran eksildiği takdirde ise soğukun artmasıyla bu lamba söner. Lambanın sönmesi, beden ölmesi demektir.¹¹³

Gazali'ye göre “araz”, kendi başına var olamayıp ancak bir cevherle birleştiğinde varlığını devam ettirebilen bir şeydir, insan ve varlıklara ait bütün sıfatlar ise ona göre “araz”dır. Renk, hastalık, sıhhat, soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlılık, hareket, sükûnet gibi... Bedenin sıfatlarını araz olarak nitelendiren Gazali, o bedene ilişmiş olan; boyunu, hastalığını, engelini, kişiliğini... vs. de araz olarak nitelendirmektedir. Aslında bu kısım tamda ruh-beden ilişkisine tezahür eden noktadır. Ruha sahip bedene, isabet eden her bir arıza aslında ona göre arazlardan

¹⁰⁹ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

¹¹⁰ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 75.

¹¹¹ Gazali burada “eserleri” diyerek kişinin kendi fiil, hal ve sıfatlarını kastetmektedir.

¹¹² Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

¹¹³ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 75.

kaynaklanmaktadır. Bu durumda kişinin aslı araz olmamakla birlikte, araz sebebiyle ortaya koydukları da arazdır. Engeli, hastalığı, kötü ameli, iyi ameli arazdan kaynaklanır. Yani kişiye ilişen kötülük, aslı (özü-cevheri) değildir arazdır, bu araz sebebiyle ortaya koyduğu fiil, hareket, eser, düşünce de arazdır. Eğer bu araz iyiliğe hizmet ediyorsa Gazali ve Platona göre, benzeşen düşünceleriyle, öze yani iyiliğe hizmet ediyordur. Özün kendisi ise Platon'a göre iyiliktir (iyi olandır).¹¹⁴ Gazali ise özü (cevheri) yani ruhu herhangi bir şeye atfetmeksizin insan özünün yani cevherinin yaratılmış kendi başına bir 'öz' veya 'cevher' olarak açıkladığını görmekteyiz. Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*'nin devamında şu anlatımı bu konuya örnek mahiyetindedir:

Ey kardeşim bilmiş ol ki ilim, içeriği göz önüne alınmaksızın özü itibarıyla bizzat değerlidir. Hatta sihir ilmi bile, bâtil olmasına rağmen, bizatihi değerlidir. Bu konuyu şu şekilde izah etmek mümkündür: İlim cehaletin zıddı olup, cehalet zulmetin levazımındandır. Zulmet ise sükûnun [atalet] öğelerindedir. Sükûn da ademiyete [yokluk] yakındır. Yokluk da dalâlet ve bâtilin bulunduğu yerdir. Cehalet adem, ilim ise vücud hükmünde olduğundan vücud¹¹⁵ ademden üstündür. Hidayet, hak ve nur, varlık zincirinin birer halkası olduğuna göre varlık yokluktan, ilim de cehaletten üstün olmuş olur. Çünkü, cehalet körlük ve karanlık; ilim, basiret ve nur gibidir.¹¹⁶

Yüce Allah'ın hitap ettiği ve mükellef saydığı bu ruh, hayvani ruh değildir. Çünkü karada ve denizde yaşayan bütün hayvanlar bu ruhu taşırlar; onlar mükellef olmadıkları gibi, dinî emirlere muhatap durumunda da değillerdir. İnsanın mükellef ve İlahi hitaba mazhar oluşu kendisine özgü ve kendisinde fazladan bulunan başka bir şeyden dolayıdır ki bu da Gazali'ye göre "*nefs-i natıka*"dır. Bu "*nefs-i natıka*" Gazali'ye göre şu âyetlerde zikredilmektedir:

"De ki: *Ruh, rabbimin emrindedir.*"¹¹⁷ "*Ey nefsi mutmainnei Rabbini razı edecek bir halde ve sen de rabbinden razı olacak bir vaziyette O'na dön.*"¹¹⁸ Gazali için, Yüce Allah'ın "*emrimden*" dediği bu ruh, cisim veya araz olamaz. O, "*aklı evvel*", "*levh*", "*kalem*" kavramları gibi duyu organlarıyla hissedilmeyen, ancak akılla kavranabilecek bir cevher, bir (fazlalık) ziyadır. Gazali'ye göre ruh, cevherlere ait vasıfları kabul edip bozulmayan, dağılmayan, ölmeyen, bilakis şeriatın bildirdiği gibi bedenden ayrılan ve kıyamet günü ona dönmeyi bekleyen bir şeydir. Ona göre Felsefi ilimlerdeki kesin deliller ve açık ispatlarla doğrulanmıştır ki "*nefs-i natıka*" cisim ve

¹¹⁴ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 24.

¹¹⁵ Varlık-yokluğun karşıtlığı anlamında, var olması manasında kullanılmıştır.

¹¹⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 71.

¹¹⁷ İsra, 17/85.

¹¹⁸ Fecr, 89/27-28.

araz olmayıp tam aksine sabit, daimî ve bozulmayan bir cevherdir. Allah Teâlâ ruhu bazen emrine, bazen da zatına izafe ederek şöyle buyurmuştur:¹¹⁹

*“Ona kendi ruhumdan üfledim.”*¹²⁰

*“Deki: Ruh, rabbimin emrindedir.”*¹²¹

*“Biz, ona ruhumuzdan üfledik.”*¹²²

Allah Teâlâ cisim ve araz olup bozulan, zeval bulan, değişen şeyleri zatına nisbet etmekten münezzehtir. Peygamber Efendimiz (s.a.v) ruh hakkında şöyle buyurmuştur:

*“Ruhlar, teçhiz edilip sınıflara ayrılarak sıralanmış askerler gibidir.”*¹²³

*“Şehidlerin ruhları yeşil kuşların kursaklarındadır.”*¹²⁴

Araz, cevherin yok olmasından sonra varlığını devam ettiremez, çünkü o bizatihi kendisiyle kaim olabilen değildir. Malûm olduğu üzere cisim, madde ve suretle birleşimi kabul ettiği gibi, onun ayrışmayı da kabul eder. Âyetlerden, hadislerden ve aklî burhanlardan anladığımızı göre “nefs-i natika” bizatihi canlı ve mükemmel bir cevher olup imanın sağlamlığı veya bozukluğu ondan doğmaktadır. Gazali’ye göre tabii ruh, hayvanî ruh ve bütün bedenî kuvvetler onun askerleri ve hizmetçileri konumundadırlar. Bu cevher ise, mevcudatın hakikatini, malûmatın suretini onların zahiriyle ve zatıyla meşgul olmaksızın kavrayabilen kabiliyettir. Nefs-i natika şeytan ve melekleri görmeksizin onların mahiyetini nasıl kavriyorsa, aynı şekilde hiçbir insanı görmeksizin insanın hakikatini bilmeye muktedir kuvvettedir. Şeytan ve melek gibi varlıkların hissî olarak bilinmesinin zorluğuna rağmen nefsi-natika bunları görmeye ihtiyaç dahi duymadan idrak etme potansiyele kabil vaziyettir.¹²⁵

Mutasavvıflardan bazıları, nasıl ki bedeninin gözü varsa kalpte onun gibi göze sahiptir. İnsan zahirî şeyleri bedenî gözle görebiliyorken eşyanın hakikatini ise kalbî

¹¹⁹ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

¹²⁰ Hicr, 15/29.

¹²¹ İsrâ, 17/85.

¹²² Tahrim, 66/12.

¹²³ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 78.

¹²⁴ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 78.

¹²⁵ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 80.

gözle görebilir demişlerdir. Peygamber Efendimiz (s.a.v): “Her kulun kalbinde iki göz vardır ki onlarla gaybı idrak eder. Allah bir kuluna hayır murad ederse o kulun bedeni gözlerle göremediği şeyi görebilmesi için kalbî gözlerini açar” buyurmuşlardır.¹²⁶

Gazali’ye göre, “*Nefs-i natıka*” denebilen insanın özünde sahip olduğu bu ruh bedenini ölçmesiyle ölmez. Çünkü Allah Teâlâ onu kendi kapısına çağırmakta ve ona, “*Rabbine dön!*”¹²⁷ Diye hitap etmektedir. Hitaba mazhar olan “*ruh*”un bedenden yüz çevirip ayrılmasıyla, tabii ve hayvanî kuvvetlerin etkisiyle inkişafa çıkabilen haller ise âtıl bir vaziyette kalmakta, hareket ise sönmektedir. İşte ölüm denilen olay Gazali’ye göre bu haliyle gerçekleşmektedir. Bu sebeple tasavvuf erbabı “*tabii ve hayvanî ruh*”a nazaran “*nefs-i natıka*”ya daha bir özen ve itimat göstermişlerdir.¹²⁸ Gazali “*Nefs-i natık*”a, Bârî olan Teâlâ’nın emrinden olduğu için onun asıl yeri ve yurdu bu beden değildir, demektedir. Öyle ki beden, ruh için bir yabancı ve garip hissettiği bir yer gibidir, benzetmelerini kullanmaktadır. Gazali, ruhun¹²⁹ daima yüzünü, aslına ve döneceği yere doğru yönelmiş bir vaziyette bulunduğunu mecazi bir tabirle ifade eder. Hatta insanoğlunun beşerî kirlerle kirlenmediği ve kuvvetli bir şekilde ruhaniyetinin özüne sadık olduğu takdirde, ilâhî kaynaktan daha çok istifade edebilir vaziyette olabileceğini belirtir.¹³⁰

Gazali, nefis-i natıkanın bir cevher, bedenini ise onun için hazırlanmış bir mekân olduğunu söyler. Bedenin araz olduğunu, cevher olmaksızın mevcudiyetini devam ettiremeyeceğini bildirir ve cevherin bir mahalde sürekli bir şekilde kalmadığını bildirir. Öyleyse beden ruh için daimî bir mekân değildir. Bilakis, Gazali için beden; geçici ve bir müddet kullandığı bir alet ve merkeptir. Gazali için “*ruh*” ise, bedenini cüzlerine bitişik olmadığı gibi, onlardan ayrı da olamayan şeydir. Belki bedene ilişerek onu aktif bir hale getirmiş ve feyizlendirmiş olabilir. Ruhun nurunun zahir olduğu ilk yer ona göre dimağ (beyin) olup, burası onun kendisini gösterdiği ve ona has kılınmış olan bir karargâhıdır.¹³¹

¹²⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 80.

¹²⁷ Fecr, 89/28-29.

¹²⁸ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 79.

¹²⁹ Allah’ın emrinden olan ve emir alemine ait olan insanın özünü-cevherini kastetmekte ve filozofların genel tabiriyle nefis-i natıkaya yani yeryüzüne atılmış insana ait olan o öze(cevhere) işaret etmektedir.

¹³⁰ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 75.

¹³¹ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

Gazali burada ruhun karargâh kıldığı yerin akıl olduğunu söylemiştir. Ona göre *İhya*'da anlattığı üzere ruhun aslı memleketi, âlemi, ilk yeri¹³² ise kalptir. Anne karnında bir et parçasına¹³³ verilen ruh; kalbin atışıyla varlığa gelir¹³⁴ ve çocuk dünyaya geldiğinde, saf (öz) temiz haldedir ve var olan ruh bilinci, ergenlikle akılda karargâh kılar (oraya devşirilir).¹³⁵ Nitekim Gazali'nin anlatımlarından bu çıkarıma varmak imkânsız değildir. Yine bu sebeptir ki insan, nasıl memleket ve gurbet arasında gidiş geliş yapılabiliriyorsa, aynı şekilde bazen ilk yeri (yurdu) olan kalbiyle, özüyle, hakikatiyle bazen ise emanet karargâhı olan akılda hüküm kılabilir. Bu çıkarımımız: Gazali'nin neden “*ruh, akıl, kalp, nefis*”¹³⁶ gibi kavramları benzer şekilde birbirlerinin yerini alacak şekliyle kullandığına kanaat oluşturabilmektedir.

Gazali'ye göre “*ruh*”, aklın ön kısmını bekçi, ortasını vezir ve müdür, arka kısmını hazine ve hazinedar yapmıştır. Bedenin bütün cüzlerini de kendisine yaya ve atlı asker kılmış ve bu metaforu şu şekilde genişletmiştir:

Hayvanî ruh; hizmetçi, tabii ruhu vekil, bedeni merkep, dünyayı meydan, hayatı meta ve mal, hareketi ticaret, ilmi kazanç, âhireti maksat ve dönüş yeri, şeriati yol ve kaynak, nefis-i emmâre-yi gözcü ve koruyucu, nefis-i levvâmeyi tembihçi, duyuları casus ve kontrolcü, dini zırr, akli üstat, hissi talebe kılmıştır. Bunların hepsinin ötesindeki gözetleyicisi ise âlemlerin rabbi olan Allah'tır.¹³⁷

Nefis-i natika da denilebilen “*ruh*”, bu sıfatları ve aletleriyle kesif olan bedene orada kalmak için gelmemiş, ona bitişip yerleşmemiş, belki ona hafifçe ilişerek ifade kazandırmış ve onun vechini ise Bârî olan Allah'a yöneltmiştir. Ruhun, dünya hayatında belirli bir müddet var olan, bedeninde kalıp ona anlam vermesi ve ondan fayda sağlaması takdir olunmuştur. Ruh ise, bu zaman zarfında, bu kısa dünyalık seferinde sadece hakikatle meşgul olmak istediğini belirtmiştir. Çünkü hakikati

¹³²Gazali, *İhya-u ulumiddin*, 11.

¹³³ “et parçasından” buradaki kasıt mudga halinde olan bebeğin kalbidir. Bkz. Mü'minun,23/12-14.

¹³⁴ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 27.

¹³⁵ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73-72.

¹³⁶Gazali, “kalp,ruh,akıl,nefs” gibi kavramlara tek bir ortak mana vermekte ve bu ortak mana sebebiyle lafızları eş anlamda kullanabilmektedir. Her ne kadar burada “akıl” ve “kalp” kelimesinin neden eş değer kullanılabildiği çıkarımı verilmiş olsa da bu durumu “ruh, nefis ve akıl” kavramları içinde genelleyerek, insanın özünde net bir karargâh ve pozisyonun olmadığı, çeşitli hallerle insan özünün sınırdığı yorumunu çıkartabilmekteyiz.

¹³⁷ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 79.

tanımak onun asıl gayesi ve ahiretteki zinetidir.¹³⁸ Mal ve evlâtları ise bu maddi dünyanın, beden zinetidir.¹³⁹

Nitekim Gazali mevcut olan her şeyin belirli bir vazifesinin olduğunu, gözün görülebilecek şeyleri görmekle, kulağın ise duyulabilecek sesleri duymakla görevlendirildiğini, dilin kelimeleri telaffuz etmeye müsait bir surette yaratıldığını belirtir. Bunun gibi hayvanî ruhun, şehvî ve gazabî lezzetleri istediğini, tabii ruhun yeme ve içmeden hoşlandığını, nefs-i natıka denilen öz ruhun ise ömür boyunca hakikatle meşgul olmayı arzuladığını ifade etmiştir. Bedenden ayrılık vakti gelip ölüm saati gelinceye kadar hakikatle bezenmek istediğini belirtmiştir. Şayet ruh, hakikatin dışında bir halle işgal etmişse, bu onun kendi isteği ve sevdiği için değil, beden maslahatı icabı kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁰

2.2.1.3. Nefs

Yine birçok manaya gelebilen “*nefs*” kavramını Gazali, alanı kapsamında, iki yönüyle ele almıştır. Birinci manada “*nefs*” için; insanoğlundaki “*şehvet ve öfke kontrolünü sağlayan kuvvet ve irade*” sahibi olması sebebiyle “*nefs*” denilebildiğini söylemiştir.¹⁴¹ Tasavvufçuların, çoğu zaman kullandığı “*nefs*” kavramının bu anlamı kapsadığını belirtmektedir.

İkinci manada ele aldığı “*nefs*” kavramı için ise, insanın hakikati (özü) olduğunu ve daha önce ruh kavramının ikinci manasında kastedilen; “*bilici ve idrak edici latife*” yönünün “*nefs*” kavramı içinde geçerli olduğunu ve “*nefs*”in insanın kendi zatı olduğunu belirterek bu kavramı tanımlamaktadır. Gazali, kişinin kendi zatı ve latifesi olarak kastettiği bu manadaki “*nefs hali*”nin, sabit kalmadığını hallerin değişmesi hasebiyle çeşitli sıfatlarla sıfatlanabildiği belirtmektedir. Bu hallerin sabit olmamasına tasavvuftaki “*nefsin yedi hali*” olan; “*emare*”, “*levhame*”, “*mülhime*”, “*mutmainne*”, “*raziyye*”, “*merdiyye*”, “*kâmile*” mertebe halleriyle açıklık getirir.¹⁴²

¹³⁸ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 80.

¹³⁹ Kehf, 18/46.

¹⁴⁰ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 80.

¹⁴¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁴² Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

Kişi farz emirleri yerine getirip, aynı zamanda şehvani kusurlarının korkusundan da bağışlanma (istiğfar) halinde olması durumuna geldiğinde “*mutmainne*” hali denildiğini belirtir. Bunu şu ayetle örnekler: “*Ey itatkar nefis! Dön Rabbine! Sen Ondan razı o da senden razı olacak.*”¹⁴³ Şeklindeki, Allah’ın hitabına mazhar olan nefsin “*nefs-i mutmainne*” olduğunu ifade eder.¹⁴⁴

Gazali ilk nefis mertebesi için farklı bir teşbih yaparak; o nefis halinin, şeytanın partisi¹⁴⁵ olduğunu belirtir.¹⁴⁶ Çünkü bu nefis halindeki kişiden, şeytan istediği gibi tasarrufta bulunabilir ve bu kişiyi istediği şekilde yönlendirebilir. Kişi bu haliyle şeytanın vesvesesine korunaksız bir şekilde teslim olabilme halindedir. Gazali, bu manadaki nefis durumunun insanı maneviyattan tamamen uzak kıldığını belirtir.¹⁴⁷ İlk nefis hali olan bu mertebenin ise “*nefs-i emare*” olduğu bilinmektedir.

Nefis halinin sabit vaziyette olmadığı, fakat şehvani nefse karşı direnç gösterdiği durumda ise kişinin “*nefs-i levhame*” halinde olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸ Gazali bu nefis halini Kuran’dan şu ayetle örnekler; “*Yemin ederim pişmanlık duyup daima kendini kınayan nefse ki siz muhakkak, öldükten sonra dirileceksiniz.*”¹⁴⁹

Eğer nefis itiraz etmeyi terk eder, şehvetine ve şeytanın çağrısına itaat edip baş eğerse ona “*nefs-i emare*” (kötülüğü emreden nefis) adının verildiğini söylemektedir. “*Ben nefsimi temize çıkaramıyorum. Çünkü nefis gerçekten kötülüğü şiddetle emreder ancak Rabbin esirgediği müstesna*”¹⁵⁰ ayetiyle ise durumu örneklemektedir.¹⁵¹

Gazali bazen nefsi emareden kastedilenin, nefis kavramının birinci anlamında ele aldığı “*insanoğlunun şehvet ve öfke gücü*” manasıyla aynı anlamda olabileceğini söylemenin de uygun olacağını belirtir. Bu haliyle ona göre nefsin birinci manası olan: “*şehvet ve öfke gücü*” anlamında ki “*nefs*” hali kötüdür. İkinci anlamı olarak ele aldığı “*insanın bilici ve idrak etme gücü*” manası ise güzeldir. Çünkü Gazali, ikinci manadaki

¹⁴³ El-Fecr, 89/27.

¹⁴⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁴⁵ Eğlence yeri.

¹⁴⁶ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁴⁷ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁴⁸ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁴⁹ Kıyamet, 75/2.

¹⁵⁰ Yusuf, 12/52-53.

¹⁵¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

anlamıyla kişinin bizzat zatını kasteder ve bu zatın Allah'ı ve diğer bilenenleri idrak eden hakikat olduğunu söyler.¹⁵²

Gazali “*nefse*”, diğer incelemeye tabi tuttuğumuz “*ruh*” ve “*kalp*” kelimeleri gibi bu lafza da “*insanın idrak edici ve bilici latife gücü*” manasındaki anlamı yüklemektedir. Aynı zamanda kişinin ikinci manada verdiği bu idrak gücüne sahip olabilmesi için ilk verdiği “*şehvet ve öfke kontrolü sağlayan kuvvet ve irade*” ye hâkim olabilmesini gerekli kılan bir yoruma bizleri götürebilmektedir. Bu anlamda kişi birinci anlama hâkim olmadan ikinci manaya hâkim olamaz görünür. Bu durum ise ona göre kişinin kendisini yani nefsinin tanımaktan geçer.¹⁵³ Bu konu başlığı altında Gazali'nin nefsi tanımakla ilgili görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

2.2.1.3.a. Gazali'de nefsi tanıma

Hakikatin yolcusu olan insan, muhakkak ki bu yolda kendini tanımakla mesul kılınmıştır. Yunus Emre'nin şiirinde şu dört mısırda belirttiği gibi :

”İlim ilim ilmektir.

İlim kendini bilmektir.

Sen kendini bilmezsen,

Ya nice okumaktır!”

Peygamber efendimiz (s.a.v)'den gelen bir rivayette şöyle aktarıldığı belirtilir: “Kendini bilen rabbini bilir.”¹⁵⁴

Gazali, kişinin kendini tanımasıyla ilgili durumu, şu dört esasla izah eder. Bu esaslar:¹⁵⁵

- a. Nefsi bilmek.
- b. Allah'u Teâlâ'yı tanımak.
- c. Dünya'nın ne olduğunu öğrenmek.
- d. Ahiret hakkında ilim sahibi olmak.

¹⁵² Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁵³ Gazali, *Kendini Tanımak*, çev. Mürsel Sıradağ, İslam Medeniyet Dergisi, c.3, sy.33, (Temmuz, 1973): 16.

¹⁵⁴ Gazali, *Kendini Tanımak*, 16.

¹⁵⁵ Gazali, *Kendini Tanımak*, 16.

Gazali'ye göre dört esasın ikincisini öğrenmek, bütün insanlara vaciptir. Bu ise, her insanın kendi nefisini bilmesiyle mümkündür. Zira insan nefisini öğrenmedikçe kendini tanımadıkça, o kimseye Allah (c.c.) bilgisine götürecek hiçbir yol, kapı ve çare yoktur. Çünkü nefis bilgisi Allah'ı Teâlâ'yı bilmenin, O'nu tanımanın, O'nu öğrenmenin yegâne anahtarıdır. Anahtarsız kapıyı ise, başka bir aletle zarar vermeden açabilmek ona göre aklen mümkün değil yani imkânsızdır.¹⁵⁶

Gazali'ye göre kişi, şayet kendini bilirse Hakkı bilir Hakkı tanıyan ise tüm hakikate şahitlik edebilir. Dolayısıyla bir olan Allah'ın tevhidinde şahitlik etmiş olur.¹⁵⁷ Ayette hakikatin kişinin kendisine bir şekilde gösterileceği şu şekilde yer alır: *"Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabin'in her şeye tanıklık etmesi onlar için yeterli değil mi?"*¹⁵⁸

Mevcut Surenin ayetinden anladığımız kadarıyla dış dünyamızın haricinde, maddesel cismani kavrayışımızın ötesinde içsel bir kavrayışında insanda hâkim olduğu ve her bireye hakikatin tatmin edici kanıtlarının iç dünyasında inkişaf olabileceğinin müjdesi verilmektedir. Bu ayetle daha öncesinde değindiğimiz: *"Ruh, Allah'ın emrindedir"*¹⁵⁹ ayetinden yola çıkarak şu çıkarımlara varılabilmesi mümkündür. Bir sır olan ruh Allah'ın emrindedir. Bu sırlı ruh, her kulun kendine has özellikleriyle mevcuttur ve Allah'la olan irtibatı da özel ve her kulun kendine has şekliyle müteşekkildir.

Gazali insanı, *"Yakında onlara dış dünyada ve kendilerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki böylece onun hak olduğunu anlasınlar"*¹⁶⁰ anlamındaki ayetle ve *"nefsini bilen kendini bilir"*¹⁶¹ hadisinden hareketle insanın kendisini tanımak zorunda olduğunun önemini belirtmiştir.¹⁶² Dolayısıyla ona göre kendini tanımayan bir insanın başka şeyleri de tanıyıp bilme imkânı yoktur. İnsanın kendi bedeninin farkında olup varlığını idrak etmesi ve farkındalık kazanabilmesi keyfi değil zorunlu bir gerekliliktir.

¹⁵⁶ Gazali, *Kendini Tanımak*, 16.

¹⁵⁷ Gazali, *Kendini Tanımak*, 16.

¹⁵⁸ El-Fussilet, 41/54.

¹⁵⁹ İsrâ, 17/85.

¹⁶⁰ El-Fussilet, 41/53.

¹⁶¹ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, (Ankara, 2000):22.

¹⁶² Gazali, *Kendini Tanımak*, 16-21.

Öyle ki insanın nasıl; acıkıp susadığı zaman yeme ve içme ihtiyacı olabiliyorsa, öfkelenildiğinde saldırganlık güdebiliyorsa, şehvi dürtüleri uyandığında tatmine yönelmesi gibi farkındalıkları uyanabiliyorsa bu çok tabii bir şekilde tabiatından kaynaklıdır. Fakat insanın kendini özünde sadece bunlarla yüzeysel bir şekilde tanıması, tanımlaması ve tanıdığını sanması, onun için yeterli ve gerçek bir tanıma ifadesi değildir. Hayvanlar da bu noktalarda kendilerinden haberdardır ve insan hayvanla bu hususta eşdeğerdir. Bu itibarla insanın sadece kendini bunlardan ibaret sanıyor olması yeterli olmayıp, kendi köklü bir biçimde tanıması Gazali için zaruridir.¹⁶³ Gazali, insanı diğer canlılarda eş değer bulduğu hususta "*hayvan-ı natık*" olarak tanımlamıştır. İnsanoğlunun sahip olduğu İlahi emri¹⁶⁴ ise "*nefs-i natık*" ifadeleriyle açıklamıştır.

Gazali için insan; "*Beden*" ile müşahade edilebilen bu şahadet âlemine ait olan zahiri bir kalıba sahipken, diğer yönüyle ise; "*Nefs veya ruh veya kalp*" diye zaman zaman müşterek manalarla ifade edilebilen, melekut âlemine ait olan gayb-i yönüyle müteşekkil iki unsurdan yaratılmış olan bir varlıktır. İnsanın cismani bedeni, maddi olan bu oluş-bozuluş âlemine ait iken, yani biri diğeri olmaksızın asla tam olamayan topraktan meydana getirilmiş mürekkep kesif bir varlıkken diğer yönüyle ise gayba ait bir varlıktır.¹⁶⁵

Müşterek lafızlarla ifade edilen insanı oluşturan gaybi yönünün unsurlarından bir tanesi ise nefistir. Gazali'ye göre nefis; bedenini tamamlayıcısı, harekete geçireni, idrak edeni ve aydınlatıcısı olan müstakil bir cevherdir. İnsanın hakikati yalnızca cisimden ibaret olmadığı gibi, sadece ruhtan da ibaret olamaz. İnsan olabilmek için bir cevhere (öze) sahip olmak, üç boyutlu olmak, ruhu bulunmak gerekir. Onunla beslenebilmek, hareket edebilmek, iradesini kullanabilmek, mahlûkatı kavrayabilmek gerekir. Herhangi bir engel bulunmadıkça öğrenip öğretebilmesi gibi niteliklere sahip olması gerekir. Bunlar olduğu takdirde ancak insanın zatı vuku bulabilir.¹⁶⁶

Bir başka yerde ise Gazali bu konu için şu ifadeleri kullanır; insan cisim, ruh ve nefis olmak üzere üç unsurdan mürekkep bir varlıktır. Ancak onun bu taksimata dair

¹⁶³Gazali, Kendini Tanımak, 16-21.

¹⁶⁴ Ruh.

¹⁶⁵ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 101-104.

¹⁶⁶ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 101-104.

yaptığı açıklamalardan, ruhu; diğer eserlerinde belirttiği üzere "*hayvani ruha*"; nefs'i ise "*insani ruha*" benzettiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde bu üçlü tasnifine göre insanın cismani bedeni; envayi çeşit maddelerden oluşan, ruh ile nefsin bineği (merkebi) olan malum bedenden ibarettir. Gazali için ruh aynı zamanda, atardamar ve damarlarda akan şeyin kendisidir. Bu ruhun hakikati, damar ve sinirlere nüfuz etmiş fitri bir hararettir ve aynı durum hayvanlarda da bulunmakta, hayvanın canlılığı da aynı zamanda bununla sağlanmaktadır. Yani bir nevi canlılığı sağlayan şeyin kendisi olarak ifade etmektedir. Nefs ise onun için bu durumdan farklı olarak kendi başına varlığını sürdürebilen, her hangi bir mekâna ihtiyacı olmayan ve bir cisme hulul etmeyen cevherdir. İnsan ile hayvan arasındaki asıl fark ise insanın sahip olduğu bu nefis sayesinde. Gazali, insanın zikredilen üç unsurunu "*Ant olsun ki biz insanı süzölmüş çamurdan yarattık*"¹⁶⁷ ve "*Onu (Âdem'i) şekil verip düzelttiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman*"¹⁶⁸ anlamındaki ayetlerle delillendirmiştir. Ona göre mezkûr iki nasta Allah Teala insanın üç unsurunu da bildirmiştir. Şayet insanın, hayvan için yaratılmış olan ruhu değil de sadece bu nefsi olsaydı, bu takdirde insan yeme-içme, şehvet ve diğer eylemler gibi hayvanların yaptığı içgüdüsel eylemleri yapmaktan aciz kalırdı. Şayet insana verilen (nefs-i insan) nefis, hayvana verilmiş olsaydı, bu takdirde de hayvan akıl ve mükellef bir varlık olacaktı.¹⁶⁹ Gazali'nin anlatımlarından burada insana verilen teklif sorumluluğunu¹⁷⁰ kastettiği yorumu çıkarılabilir. Şayet bu sorumluluğu ve iradeyi hayvan kabul etse bu nefis hayvanda peyda olurdu ki bu durumda hayvan, nefs-i insana sahip olup diğer canlılardan ayrıştığı yöne erişmiş olurdu. İnsan "*teklif*"¹⁷¹ yönüyle diğer canlılardan ayrışmış ve Allah'a karşı sorumluluğunu iradesi sebebiyle yüklenmiştir. Kişi bu durumda kendini yani nefisini tanımakta zorunlu kılınmış ve Allah' karşı sorumluluk bilinciyle hayatını ikame ettirmesi istenilmiştir.

O halde Gazali'nin insan tanımına göre kendi bütönlüğümüzü tanıyacak olursak insan, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik niteliklere sahip olan, nebati ve

¹⁶⁷ el-Mü'minun, 23/12.

¹⁶⁸ el-Hicr, 15/12.

¹⁶⁹ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 101-104.

¹⁷⁰ Bkz. Ahzab,33/72-73.

¹⁷¹ Bkz. Ahzab,33/72-73.

hayvani ruhları içeren insani nefis ile bedenden mürekkep bir bütün oluşturmuş tek bir varlıktır.¹⁷²

2.2.1.4. Akıl

Gazali akıl kavramı için çeşitli manaların eş anlamlı kullanıldığını ifade eder.¹⁷³ Kendi kullanımlarında da akıl ibaresiyle her zaman aynı şeyi kastetmemiştir. Çeşitli şekillerde kullanılan akıl kavramını, *İhya*'da farklı kullanım şekilleriyle aktarır:

Birinci manadaki akıl kavramı için; ilim ve bilimlerin hakikatinin arka yüzünü bilebilmek yani, kişinin akıl vasıtasıyla; hipotez, sentez ve çıkarım gibi vb. kombinasyonlarla, bilimsel (nesnel) verilere ulaşabilmesi manasında kullanılır.¹⁷⁴ Gazali bu kullanım için, kişinin zihinsel kabiliyetlerini kullanabilmesini akıl olarak tanımladıklarını belirtir. Bu anlamdaki akıl için ilim sıfatının dışında bir şey olmadığını yani, kişinin merkezini rabbani kalp olarak kabul eden Gazali bu manadaki “*akıl*” için; kişinin ilim sıfatından başka bir şey değildir şeklinde açıklamada bulunmaktadır.¹⁷⁵

Gazali, ikinci manada kullanılan “*akıl*” lafzı için idrak, anlama, kavrama gücünün bizatihi kendisinde bulunduğu nesnenin kastedildiği yer olduğunu söyler. Gazali bu ikinci manadaki akıldaki akıl ile kastedilenin, kalbin(rabbani kalbin) ta kendisi olduğunun açıklamasını yapmaktadır¹⁷⁶

Bunlara ek olarak Gazali “*akıl*” lafzı ile bazen idrak edilen şeyin kast olduğunu belirtir ki bu durum onun için sadece anlaşılır kılınan şey demektir. Bu ise “*akılın*” kendisini ona göre bizatihi tanımlamamaktadır.¹⁷⁷

Tüm bu benzer kullanımlara sahip olan “*akıl, ruh, nefis ve kalp*” kavramları için, Gazali özetle şu açıklamaları yapar: Bu dört kavramın manaları elbet mevcuttur. Bunlar; kalp için cismani kalp, ruh için cismani ruh (kan), nefis için şehvani nefis, akıl için cismani akıl (beyin) yani ilimler... Bahsi geçen dört lafız bu anlamlarda kullanılır

¹⁷² Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 103.

¹⁷³ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 8-10.

¹⁷⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 9.

¹⁷⁵ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

¹⁷⁶ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

¹⁷⁷ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

fakat bir de bunların beşinci manası vardır ki bu da ortak kullanılır. Ortak kullanılan bu mana; insanoğlunun “*bilici ve idrak edici latifesi*”dir. Yani bu kavramlar için lafız dört mana beştir.¹⁷⁸ Hepsî için ayrı bir anlama ve idrak gücü bulunduğuna işaret eden Gazali hepsinin ortak noktası olarak toplandığı yere insan ruhuna, yani rabbani yönüne ve özetle insanda varlığını tanımladığı hazneye, atıfta bulunur ki bunu da kendi kavramlarında cevher yani idrak kabiliyeti olan öz manasında tanımladığına şahit olunabilmektedir.

Konumuz bağlamında ele alınan ruh ve cismani beden birbiriyle olan ilişkisi nedir, Gazali'nin ruh beden anlayışı nedir? Gibi benzer türevdeki sorulara karşı Gazali'nin şu anlatımları da önem arz etmektedir:

Kuran ve Sünnette kalp lafzı kullanıldığı zaman, bazen cismani kalp zikredilir bazen de insanoğlunun anlayan ve şeylerin hakikatini idrak eden manası kastedilir. Bu iki kullanımda birbiriyle alakasız değildir. Çünkü rabbani kalp ile cismani kalp arasında özel bir alaka ve irtibat vardır.¹⁷⁹

Her ne kadar Gazali kendi eserleri için kalp lafzını kullandığında insanın “idrak eden bilici latifesi”ni kastediyor olsa da cismani kalp ile rabbani kalbin birbiriyle alakalı olduğunun da altını çizmektedir. Zira kalp ile kast olunan bütün beden ve ruhaniyet olsa da onun cismani kalp vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir. Mevcut durumda ona göre varlığa gelen insanın “*idrak edici ve bilici latife*”sinin ilk yeri cismani kalptir. Cismani kalp; onun¹⁸⁰ memleketi, âlemi ve taşıyıcısıdır.¹⁸¹

İhya'da gözlemlenebildiği üzere zaman zaman kavramların birbirinin üzerine geçirilerek aktarılmaya çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Birçok eseri için geçerli olan bu gözlemimiz akıl lafzı için de aynı geçerliliğini korumaktadır.

Gazali'nin eserlerinde; insan kavramını tanımlayan ya da bu tanımın içeriğini dolduran “*ruh, nefis, kalp*” gibi kavramlara net bir cevap bulmak güç olduğu gibi “*akıl nedir?*” soruna da aynı şekilde açık bir tanımlama getirmek zordur. “*Bilmiş ol ki insan kalbinde kemale sahip olan bir göz vardır; buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh bazen de nefis-i insan denir. Haydi, buna cumhurun ıslahına uyarak akıl diyelim.*”¹⁸²

¹⁷⁸ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

¹⁷⁹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 11.

¹⁸⁰ İnsanın idrak edici ve bilici latifesinin, yani insanın özü olan o cevherin.

¹⁸¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 11.

¹⁸² Gazali, Nur Metafiziği, çev. Asım Cüneyt Köksal, “*Miṣkatü'l Envar*”, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2017): 26-27.

Açıklamasında olduğu üzere Gazali için bu kavramların hepsi insanın “*idrak etme ve bilici gücü*” olması sebebiyle insanda tek bir noktaya işaret ederek bu kavramları yüklemenin imkânsız olması çıkarıma varmak mümkündür.

Akıl yetisinin kullanımını ise Gazali şu şekilde ifade etmektedir:

Nefs bilinecek şeylerin biçimlerine yöneldiği zaman ona “akletme” denir, soyutlanabilir düşüncelerle onun ibaresine muktedir olduğu zaman ise ona “düşünme” denir... İnsan nefsi, ne vakit kalp aynasından fertleri ve özleriyle nesnelere hakikatlerini tasavvur eder, nefis onları dile getirebilir, zihin onları düşünebilir; akıl onların içini ve dışını kuşatırsa işte o zaman nefse düşünen adı verilir.¹⁸³

Gazali’ye göre akıl, insana doğru bilgiye erişebilmesi için verilmiştir. Doğru bilgiye erişebilmenin yolu ise doğru düşünebilmektir. “*İnsan varoluşuna ilkin düşünme ile başlar ve amacına doğru düşünme ile ilerler.*”¹⁸⁴ Gazali’nin bu anlatımı Platon’un bilgelik sevgisiyle eşdeğer bir izlenim uyandırmaktadır. Platoncu düşüncede varlığın varoluşu bilgelik sevgisiyle başlatılır.¹⁸⁵ Bu sevgi ise iyi olan her şeye hizmet eder ve her şeyde iyiye hizmet eder. Gazali için varoluş düşünce ile başlıyorken doğru düşünme ise bu varoluşa hizmet etmekte ve kişiyi yaratılış gayesine ulaştırabilmektedir. Doğru düşünebilmek kötülükle eşdeğer değil fakat iyilikle özdeşdir. Platoncu düşüncede varoluş, bilgelik sevgisiyle başlamakta, var olan sevgi ise iyiliği aramakta ve ona hizmet etmektedir.

Gazali’ye göre ruh ve beden bütünlüğü cevher ve arazlar olarak tanımlar. “*Bilesin ki, bu cevher, yaratılışının başlangıcında yani küçük bir et parçasına*¹⁸⁶ *ilk yönelişinde işlenmemiş boş bir cevherdir. Fakat o, biçimleri alıcı ve bilgileri öğrenmeye yatkındır.*”¹⁸⁷ Gazali insanda öğrenme kabiliyetinin doğuştan var olduğunu ve bu öğrenme kabiliyetine sahip insanın bilgi edinmeye sıfırdan başladığını ifade etmektedir.

İnsanın varoluşundaki dönüşümü genel olarak “*nebatî nefis*”, “*hayvânî nefis*” ve “*insânî nefis*” şeklinde sınıflandırarak anlatan Gazali için, insanı diğer varlıklardan

¹⁸³ Gazali, *El- Mearifu'l Akliyye*, Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine, çev. Ahmet Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 52-59.

¹⁸⁴ Gazali, *El- Mearifu'l Akliyye*, 54.

¹⁸⁵ Habib Kavak, Felsefe Konuşmaları (Cevher-Araz), Erişim: 8.Aralık. 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=T-AzbrgRYd0> 10:10.

¹⁸⁶ Mudga. Bkz. Mü'minun, 23/14. Gazali insan ruhunun kadim olmadığını, yaratılmış olduğunu Hudus teorisi ile savunmakta ve ruhun yaratılışını ise anne karnındaki bebeğin kalp atışının gerçekleştiği anda olduğunu ifade etmektedir.

¹⁸⁷ Gazali, *El- Mearifu'l Akliyye*, 58.

ayıran “*insani nefse*” sahip olmasıdır. “*İnsani nefsi*” kapsayan bir unsur, akıl yetisini kullanabiliyor olmaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran yönü “*insani nefsi*” ile his ve algının ötesine geçip bilme edimiyle akıl edebilme yetisine kavuşuyor olmasıdır. “*Nefs-i insan*”; iyi bakılmaya, mükellef kılınmaya muhtaç olmakla birlikte kişinin gerçek mana da insan olabilmesi ve kendini gerçekleştirebilmesi için “*nefsi insani*” yönünü geliştirmesi ve ona göre eylemesiyle olabilmektedir. Her varlığın mevcut bedende (arazda) bulunduğu sürece özü (cevheriyle) ile birlikte ulaşması gereken bir kemali vardır. Kemale giden yolda mevcut bendende bulunan cevher ve arazdan müteşekkil olan insana yardımcı olabilecek en önemli unsur doğru bilgiyi bulup ona göre davranmasıdır.¹⁸⁸

2.2.1.4.a.Gazali’de Bilgi

Gazali’de doğuştan insan zihni boş bir cevherdir. Ona göre insanın cevheri, yaratılışının başlangıcında her hangi bir bilgi sahibi değildir. Fakat o, biçimleri alıcı ve bilgileri öğrenmeye yatkındır.¹⁸⁹ Bilgi edinme sürecini sıfırdan başlatan Gazali için öğrenme; duyu, sezgi ve akıl ile olur.¹⁹⁰ Dış dünyayı duyular vasıtasıyla tecrübe eden insan, akli ve sezgileriyle yoğurarak bilgiye ulaşabilmenin yollarını bulabilmektedir.

Gazali insanın bilgi edinme sürecini, ilk olarak duyularla elde edilen tecrübe ile başlatmaktadır. Ona göre anlama ve algılama yetisi yaşanmışlığın tesirinde olan insan için bilgiye saf şekliyle erişebilmesi mümkün değildir. Gazali insanın sınırlı yaşantılarıyla kendi anlam dünyası içerisinde düşünebildiğini belirtir. Ona göre, insanı akıyla doğru bilgiye erişmeye götüren yanı, insanın nefsi-i insana sahip oluşudur. İnsanın özsel yanını oluşturan insan nefsinin en temel unsuru ise ‘*saf akıl*’dır. Gazali’nin terimlerinden biri olan saf akıl ise; kişinin özsel yanı olan cevherini barındırabilmektedir.¹⁹¹

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan akıl; Gazali’ye göre insan nefsinin kendisinde bulunan, Yaratıcının insanda var ettiği o bozulmamış olan öz yani kişinin yaratılışından gelen o cevher saf akılla eşdeğerdir. Gazali akıl ve düşünme derken her

¹⁸⁸ Erek-Bilgin, Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan, 72-74.

¹⁸⁹ Gazali, *El- Mearifu’l Akliyye*, 59.

¹⁹⁰ Erek-Bilgin, Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan, 75.

¹⁹¹ Erek-Bilgin, Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan, 75-80.

zaman insan-i nefsi kastetmemiştir, bütünün içindeki cüze işaret ederek insanı nefiste bulunan bilginin hakikatine ulaştıran saf akli kastedebilmektedir. Ona göre saf akıl, insanın özü ve cevheridir. Bedeniyle müteşekkil insan varlık âleminde cevher ve arazdan oluşmaktadır. Yani insanın özünü oluşturan cevher, bu dünya için arazla birlikte var oluşa gelebilir. Gazali'ye göre insanda bulunan saf akla kişi, bedeninden (arazlardan) tamamen sıyrıldığında tam hâkimiyet kurabilir. Bu da kişinin ölümüyle gerçekleşebilir. Cevher ancak araz ile duyumsanabilir hal almaktadır. Gazali için cevher; esas varlık ya da esas varlığın bir parçası değil, varlığın izahını yapmaya yarayan şeydir. Yani insanın varoluşunu anlamlandıran cevherdir. Fakat cevher yaratıcıya değil, yaratılmışa ait bir özelliktir. Öyleyse akıl Gazali için, bir cevherdir fakat önemi; varlığı bedendeki yaşantısıyla değerlendirilen insanın izahını yapmaya yarıyor oluşundandır.¹⁹²

2.2.1.5. Beden

İnsanoğlunun vücudunun dış dünyadaki varlığını teşkil eden beden için; deri, et, sinir, damar, kan, kemik ve ilik gibi maddelerden meydana geldiği bildirilir. İnsanoğlunun varlık âlemindeki unsurlarını, sayılan bu yedi madde oluşturur. Her birinin vücut fabrikasında, farklı bir gaye ve maksadı bulunur.¹⁹³ Varlığa getirilen, insan bedeninin en güzel biçimde yaratıldığı, Kuran-ı Kerim'in şu ayetiyle bildirilir: “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık.”¹⁹⁴

Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*'de bedenini; cisim olduğunu, katı, donuk ve yoğunluğu olan bir yapıyla yaratıldığını, oluş ve bozuluşa tabi bir halde bulunduğunu, organik ve kimyasal bileşiklerden oluştuğunu, varlığının devamı için ise besin vb. harici faktörlere ihtiyaç duyan mürekkep bir yapı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ Onun için, “*beden*” besin maddelerinden meydana gelmektedir ve kanın molekülleri ile büyüyerek gelişebilmektedir.¹⁹⁶

¹⁹² Erek-Bilgin, “Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan”, 75-80.

¹⁹³ Gazali, *Kendini Tanımak*, 17.

¹⁹⁴ Tin Suresi, 95/4.

¹⁹⁵ Gazali, *er-Risaletü'l-ledünniye*, 93.

¹⁹⁶ Gazali, *er-Risdletü'l-ledünniye*, 93.

İnsanın ikinci unsuru olan ruh için ise şunları söylemektedir: “*Diğeri ise, münîr [aydın], idrak eden, fail, muharrik (hareket ettiren), müessir, cisim ve organları tamamlayan müfret (tekil) bir cevher olan ruhtur.*”¹⁹⁷ Gazali ruh ve bedeni birbirinde ayrı bir yapı içerisinde değerlendirirken aynı zamanda dünya hayatında ikisinin birbiri için vazgeçilemez bir birliktelikle var olduğunun altını çizmektedir. Beden, insan yaşamı için ruhun bir taşıyıcısıdır. Maddesel fonksiyonda var olabilmenin ilk şartı olan beden, tek başına bu varlığının devamını ikame ettiremeyip bir ruha ihtiyaç duymakta ve bedendeki birçok işlevin gerçekleşebilmesini ise insandaki bu ruhun var olmasına bağlamaktadır.

Gazali, “*beden*”; ruh için bir binanın temeli ve aynı zamanda bu temelin duvarları gibidir, demektedir. Bu benzetmeyi ise şu şekilde ifade etmiştir: “*Beden ruhi olan bu ince latif cevher için inşa edilmiş bir bina gibidir.*”¹⁹⁸ Ona göre Yaratıcı bu bedende: “*Binanın temelini kurdu, direklerini dikti, etrafını sınırladı ve kendi emrinden mükemmel ruh cevherini onda ortaya çıkardı.*”¹⁹⁹ Gazali’nin ifadelerinden Allah’ın emrinden olan gayri maddi soyut bir cevherin somutluğa tekâmülünün beden ile gerçekleşebildiğini, dünya hayatı için yaşama getirilen insan bedenine, özünde oraya ait olmayan bir şeyin²⁰⁰ yerleştirilip hapsedildiğini çıkarabilmekteyiz. Onun için “*beden;*” dünya hayata ruhun belli fonksiyonları gerçekleştirebilen bir taşıyıcıdır.²⁰¹

Gazali beden kavramıyla gıdaya ihtiyaç duyan, şehveti ve gazabı harekete geçiren, kalpte bulunarak vücudun bütün azalarına duygu ve hareket dağıtan, hayatın devamını sağlayan bir kuvveti kastetmektedir. Aynı zamanda Gazali saydığımız bu temel vasıfları “*hayvanî ruh*” olarak isimlendirir. Onun için içgüdüsel dürtü ve kuvvetler diğer canlılarda aynı şekliyle olduğundan, insan için bu durumun hayvani nefsi alanını kapsadığını belirtir. Yani yaşam fonksiyonumuzu sağlayan yeme, içme, cinsellik gibi içgüdüsel ya da tabii ihtiyaçlar durumu hayvanlarla eş değer yaşam fonksiyonumuzdur. Hayat ikamesi için var olan cismani yönümüzü hayvansal nefisle eş değer tutan Gazali insanı ise insanı nefis yönüyle ayrı kılacaktır.

¹⁹⁷ Gazali, *er-Risaletü'l-ledünniye*, 93.

¹⁹⁸ Gazali, *er-Risaletü'l-ledünniye*, 93.

¹⁹⁹ Gazali, *er-Risaletü'l-ledünniye*, 93.

²⁰⁰ Ruh-öz-cevher.

²⁰¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 12.

Gazali için his, hareket, şehvet ve gazap kuvvetleri bedeninin bir fonksiyonudur. Bunu durumu ise şöyle açıklamaktadır:

Gıda isteyen, tasarrufta bulunabilen karaciğerde olan kuvvete “tabii ruh” denir. Sindirim ve boşaltım bu kuvvetin emrindedir. Şekillendirme, üreme, büyüme (gelişme) ve tabii kuvvetlerin hepsi bedeninin hizmetindedirler. Beden de hayvani ruhun hizmetindedir. Çünkü beden, kuvvetini hayvanî ruhtan almakta, onun hareket vermesiyle iş görmektedir.²⁰²

Gazali’ye göre işlevselliği kazandıran güç hayvansal ruhtan gelmektedir. Bu işlevselliği kazanılması ise anne karnındaki insan bedeninin oluşumuyla başlamaktadır. Sahip olduğumuz mevcut bedeninin anne karnındaki aşamaları ise Kuran’da şu şekilde ifade edilmektedir:

Sonra o nutfeyi, bir aleka(yapışkan ve döllenen yumurta) yaptık. Peşinden, o alekayı bir mudğa (bir çiğnem eti) haline getirdik; ardından bu bir çiğnem eti, kemiklere(iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışla(insan olarak) meydana getirdik. İşte yaratılanların en güzeli Allah çok yücedir.²⁰³

İlk insan olan Hz. Âdem’in (beden olarak) topraktan yaratılış safhalarına ise Kuran şu şekilleriyle yer verir:

- a. Toprak safhası: “Allah Hz. Adem’i topraktan yarattı, sonra ol dedi ve oluverdi.”²⁰⁴
- b. Çamur safhası: “Allah yarattığı her şeyi en güzel şekliyle yaratmış ve insanı çamurdan yaratmaya başlamıştır.”²⁰⁵
- c. Yapışkan çamur safhası: “Şüphesiz biz onları (Âdem ve neslini) yapışkan çamurdan yarattık.”²⁰⁶
- d. Havada kurumuş çamur safhası: “Ant olsun Biz insanı(havada) kurumuş bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yarattık.”²⁰⁷
- e. Ateşte pişmiş çamur safhası: “Allah insanı, ateşte pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı.”²⁰⁸

İnsanın bedenine, o ilahi kuvvet olan ruhun girişini, Allah (c.c) ayeti Kerimede pasaj içerisinde bildirilen durumla aktarır:

²⁰² Gazali, *er-Risaletü'l-ledünniye*, 93.

²⁰³ Mü'minun,23/14.

²⁰⁴ Ali İmran, 3/59.

²⁰⁵ Secde, 32 /7.

²⁰⁶ Saffat,37 /11.

²⁰⁷ Hicr, 15/26.

²⁰⁸ Rahman,55/14.

Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman sizde hemen onun için secdeye kapanın. Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler. Yalnız iblis hariç; o, secde edenlerle birlikte olmaktan kaçındı. Allah, ey iblis! Senin secde edenlerle birlikte olmayışının sebebi nedir? diye sordu. Dedi ki: ben şekillenebilir özü balçıktan (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattığım insana asla secde etmem! Allah, o halde çık oradan, dedi; artık kovuldun.²⁰⁹

Bu pasajla ruhun verilişinin Allahtan gelen bir sır, mucize ya da hayat iksiri olduğu kanaatine varılabilirken Yaratıcı olan Allah'ın yarattıklarındaki maddesel fonksiyonlarının ya da cisimsel boyutunun herhangi bir üstünlük katmadığı belki de üstünlük olarak atfedilen şeyin Allah nezdinde alçalmaya sebebiyet verebileceği çıkarımına da varabilmekteyiz. İnsana verilen üstünlüğün hiçbir şekilde bedensel ve maddesel boyutta olmadığı Hucurat suresinde şu şekilde ifade edilir:

Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli(en üstün) olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”²¹⁰”Şüphesiz üstünlük takvadır.”²¹¹

Benzer ayetlerle herhangi bir ırk ya da maddesel veya bedensel bir üstünlüğe işarette bulunulmadığı görülebilmektedir. Var olan taşıyıcı beden insan yaşamı için büyük bir önem arz etmekle birlikte Allah nazarında bu beden herhangi bir fark ve üstünlük olmaksızın yaratılıp her insan için lütfuyla halk ettiğiinden²¹² başka bir şey değildir.

Beden ve ruhtan²¹³ müteşekkil insanın beden hali sürekli değişim halindedir. Kuran'da bu değişim aşamaları şöyle ele alınır: “Sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğünün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından da yine bir güçsüzlük ve ihtiyarlık veren Allah'tır.”²¹⁴ Farklı bir ayette ise: “Kime uzun bir ömür verirsek, biz onun gelişmesini tersine çeviririz. (Gücünü azaltırız, sonunda o zayıf ve ihtiyar bir hale gelir.) Hiç düşünmüyorlar mı?”²¹⁵ Bu ayetler gösteriyor ki insan bedeni, anne karnından itibaren geçirdiği safhalarla ölüme dek sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir. Beden bir nevi oluş-bozuluşa tabi bir evrim yani dönüşüm halindedir. Gazali bu durum için ruh ve bedene dair şöyle bir tespit yapmaktadır: Yüce

²⁰⁹ Hicr suresi,15/29-34

²¹⁰ Hucurat, 49/13.

²¹¹ Hucurat, 49/13.

²¹² Ölçüp-biçmek-tartmak ve hakkıyla var oluşa getirip yaratmak anlamındadır.

²¹³ Gazali, *Kendini Tanımak*, 15.

²¹⁴ Rum, 30/54.

²¹⁵ Yasin, 36/68.

Allah'ın “emrimden” dediği bu ruh, cisim veya araz olamaz. O, “*akl-ı evvel*”, “*levh*”, “*kalem*” kavramları gibi duyu organlarıyla hissedilmeyen, ancak akılla kavranabilecek bir cevher ve bir fazlalıktır. Gazali'ye göre ruh, cevherlere ait vasıfları kabul edip bozulmayan, dağılmayan, ölmeyen, bilakis şeriatın bildirdiği gibi bedenden ayrılan ve kıyamet günü ona dönmeyi bekleyen bir şeydir. Felsefî ilimlerdeki kesin deliller ve açık ispatlarla doğrulanmıştır ki “*nefs-i natıka*” yani “ruh” cisim ve araz olmayıp tam aksine sabit, daimî ve bozulmayan bir cevherdir. Gazalinin anlatımıyla eğer bu değişen dönüşen şekilsel bir araz olsaydı ilk geldiği yaratılışı unutan ve Allah'ın dön bana dediğinde döneceği yere hâkim olamayan bir varlık söz konusu olurdu. Gazali'nin ifadeleriyle bu ilahi emre tabi olan insanın bozulan değişen arazlardan müteşekkil cismani bedeni değil, aksine bu değişmeyen bozulmayan bir hal üzere Allah'ı tanıyan bir fitratla kodlanan ruhudur. Beden, Gazali için varlık âlemindeki tabiatın (kanun-düzen-nizam-adet) gereği olmakla birlikte sadece bu bedeni insana hâkim kılan bir anlayışa meyyal verdirmemektedir.²¹⁶

Gazali'ye göre insanın varlığa gelebilmesi için arazlara ihtiyacı vardır. Arazlar ise o cevhere hizmet halindedir. Var edilmiş cevherin kendini gerçekleştirebilmesi için ise arazlara ihtiyacı vardır. Bu ikisi birbirinden bağımsız değil aksine bir bütün halinde ve birbirlerine ilişkililer.

2.3. Ruh ve Beden İlişkisi

Her biri biricik yaratılan insanın sadece ruhtan mı müteşekkil ya da sadece bedenden yani cismani şeklinden mi ibaret olduğuna dair geçmişten günümüze birçok toplum, bilim insanı ve düşünür tarafından savlar üretilmiş, farklı birçok görüş ileri sürülmüştür. Genel bir kaideyle insanın beden ve ruhtan yani nefisten oluşan bir canlı olduğu İslam düşünürleri tarafından kabul görmüş ve düalist bir yapı şeklinde bulunduğu görüşü benimsenmiştir.²¹⁷

İnsanın düalist bir varlık olduğunu savunan Gazali ise ruh ve bedensel bütünlüğün ahlaki bakımdan önemini şu şekilde ifade etmiştir: “*Allah, nefsi ve ahlaki*

²¹⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 73.

²¹⁷ Bashir Moalimhalif Osman, Gazali'nin Ahlak Felsefesinde Nefis Kavramı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017: 45.

insanoğlunu imtihan etmek için yaratmıştır. Eğer ruh maddeden tekil ve ayrı olarak yaratılmış olsaydı nefisten isyan eksik olmazdı."²¹⁸ Ona göre imtihan dünyası olarak yaratılan bu varlık âleminde Allah (c.c)'a ulaşmanın birçok yolu vardır. Tasavvuf erbabına göre bedeni bir "burak"(binek veya vasıta) yapmak bunun bir yoludur. Gazali; dünya, ahiretin tarlasıdır ve dünya hidayet konaklarından bir konaktır diyerek insanoğlunun bu âlemde (konakta) kaldığı süre zarfında nimetlerinden faydalanmaya mecbur olduğunu ifade eder. Bu konaklardan diğerine yani ahiret konağına onu vardıracak olan merkep (taşıyıcısı) ise bedenidir demektedir.²¹⁹ Gazali, belirli bir süre zarfında insan nefisini (özünü, ruhunu) taşıyan bedenin önemine, mesuliyetine ve ilişkisine dikkat çekmektedir.

Gazali farklı bir eserinde ise şunları ifade eder: "Allah'a doğru yükselmenin basamakları vardır. Bu basamaklar maddi değil manevidir. Bu basamaklarda kişilere göre farklılık gösteren dereceler mevcuttur."²²⁰

Kuran-ı Kerim'de basamak kelimesi mearic (basamaklar) şeklinde çoğul kullanılmıştır. Adımı üçüncü ayetinden alan Mearic Suresinde şuna dikkat çekilir: "Huzuruna yükselmenin birçok yolu bulunan Allah'a, melekler ve ruh,(insanoğlu için) miktarı elli bir yıl olan bir günde yükselip çıkarlar."²²¹ Bu ayeti kerimeyle bahsedilen yükselmenin maddi şeyler olduğunu zanneden insanların varlığından bahseden Gazali, Firavunun da bunlardan biri olduğunu ifade ederek Mümin Suresi ayetiyle örnekler: "Firavun, ey Haman! dedi. Bana yüksek bir kule inşa et, belki bazı yollara, göklerin yollarına ulaşırım da bu sayede Musa'nın İlah'ını görebilirim".²²² Gazali, bu ifadeleriyle varoluşun maddeden öte insanda bulunan ziya bir yönle sağlanabileceğine dikkat çekmekte ve insanoğlunu cisimden öte bir değerle ifade etmenin gerekliliğini titizlikle vurgulamaktadır.

İmtihan dünyasında maddesel formata büründürülen insan için burası, Gazali'nin tanımıyla; "ekme- biçme tarlası"²²³ belki de bir nevi Allah'a yükselme platformudur. Gazali'nin şimdiye kadar ele aldığımız nevi çeşit anlatımlarından yola

²¹⁸ Osman, "Gazali'nin Ahlak Felsefesinde Nefis Kavramı", 45.

²¹⁹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 12.

²²⁰ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 22.

²²¹ Me'aric, 70/4.

²²² Mü'min, 40/36-37.

²²³ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*,12.

çıkarak şu kanaate varabiliriz: Varlık Âlemi için bedensel formatıyla yaratılan insan, görülen maddesel boyutunun dışında, rabbani bir ruha sahiptir. Rabbani ruhun maddesel formata iştirak edebilmesi için bir bedene ihtiyacı vardır. Mevcut bedenimizin ruhla olan bir ilişiği ve ilişkisi budur.

Gazali için ruh, bedendeki cüzlere ne tamamen bağlı ne de tamamen ondan ayrıdır. Ruh ancak bedeni hizmetinde kullanmak üzere kabul etmiştir. Belli bir süreliğine bedene hâkim olmuş ve ona nüfuz etmiştir. Ona göre, müstakil bir cevher olan insanın aslı, asıl itibariyle Allah'ın emrinden olduğu için, bedende bir yabancı gibidir ve onun yüzü yani yönü daima İlahi âleme yöneliktir. Cisim ise, asıl itibariyle madde ve araz olduğu için mutlaka bir mekâna ihtiyaç duymakta, bu âleme çekilmekte ve ancak ruhla varlık kazanabilmektedir.²²⁴

Gazali, ruh-beden ilişkisini bazı teşbihlere başvurarak açıklamıştır. Bu örneklerden birine göre Allah'ı bilen, kişiyi O'na yaklaştıran ve Allah için çalışan ruhtur. Beden ve diğer organların tümü kalbin²²⁵ hizmetçisi, etba'sı, onun aletleridir. Efendinin kölesini çalıştırdığı; çobanın veya idarecinin halkını, sanatların aletlerini kullanıp çalıştırdığı gibi kalp de bütün azaları çalıştırmaktadır. Diğer bir ifadesine göre ise beden kalbin yani ruhun ülkesi, yerleştiği âlemi, karargâhı ve şehri; bu ülkedeki zahiri batını duyular ve kabiliyetler kalbin orduları ve askerleri veya işçileri, sanatkârları konumundadır. Akıl, danışmanlık yapan bir vezir gibidir. Kalp ise hepsinin amiri, padişahı konumundadır. Onlar üzerinde tasarrufta bulunan ise kalptir. Bu zahir ve batın azaların hepsi kalbe itaat etmektedir. Gazali'ye göre bu azalar tıpkı meleklerin Allah'a itaat etmeleri gibi, kalbin emirlerinin dışına çıkamaz, onun komut ve emirlerini yapmakla sorumludurlar. O, ruhun bu azalara olan ihtiyacını, Allah'a olan bu kutsal yolculuğunda, bir binek hayvanının yolculukta ihtiyaç duyabileceği azık derecesinde olduğunu ifade etmektedir. Gazali'ye göre her ne kadar ruh, tek başına kadir olsa da yine de beden ile ruh birbirlerine muhtaçtır ve birbirleriyle ilişki içindedirler. Bu itibarla kalbin bedene ihtiyacı vardır. Aynı zamanda şehvet ve gazap duyguları, yeme ve içme gibi fonksiyonları bedeni korumak için verilmiş olduğundan bunlar bedene hizmet etmektedir. Yeme ve içme bedeninin gıdası, beden de duyguların

²²⁴ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 112-113.

²²⁵ Gazali birçok anlatımında ruhun aslı olan cevheri, kalbe işaret ederek anlatmaktadır. O insanın hakikatini Filozoflar gibi akılda görmemiş ruhun asıl karargahını kalp kabul etmiş ve insanın gerçek irade ve bilici yönünün burada olduğunu ifade etmiştir.

hamalı ve yüklenicisi durumundadır. Bu noktada beden, duylara hizmet etmekte; duylar ise aklın bilgi ve haber elde etmesi için hizmette bulunma halindedir. Bu durumda duylar akla hizmet etmektedirler. Gazali'ye göre akıl, kalp için yaratılmış olup onun kandili ve ışığı mesabesindedir ki onun nuru ile kalp Allah'ı bilmekte, O'nu tanımaktadır. Gazali'nin bu kanaatiyle akıl, kalbin hizmetçisi konumundadır. Üstelik kalp asıl itibariyle Allah'ı bilme ve tanıma fonksiyonunu üstlenme suretiyle insanı saadete ulaştırmak için yaratılmıştır, onun Allah'ı bilmesi bu âlemdeki varlıklar üzerinde düşünmek suretiyle gerçekleşebilmektedir. Gazali'ye göre bilgi ise duylar yoluyla gerçekleşmekte, duylar ise beden sayesinde varlıklarını sürdürebilmektedirler. Gazali ruhu, bir cisim yani herhangi bir yer kaplayan olarak değil, cevher olduğuna dair kanaatleri ve yaklaşım tarzıyla ruhun bedenle olan ilişkisini zorunlu değil, mümkün kılan bir kabullenişle ifade ettiğini belirtmektedir.²²⁶

Konuya dair Ömer Türker'in şu anekdotları da önem arz eder niteliktedir; Âlemde yaratılışa getirilmiş ruh ve bedenle girişik insanın buradaki varlığının nedeni, bu dünyanın maddi varlığından kurtulma çabasıdır. Bu çaba da Allah'ı bilme ve idrak etme çabasıdır. İnsan maddi yanından öte, maddi olmayan bir cevherdir. Bu unsuru bir cevher değil, aşkın olan emanet cevherdir. Bu cevher ise aşkın olana dönmek ister.²²⁷ İnsanın bedene dair ilişkisini bir nevi ondan kurtulma çabası olarak yorumlayabileceğimiz bu sözleri devamında ise şunları eklemektedir; insanın kendini anlama çabası ya da insanın ruh ve beden ilişkisini anlama çabaları; birçok farklı anlayışa kapı aralamış hatta pek çok içinden çıkılmaz karmaşanın sebebini oluşturmuştur. Bu karmaşanın sebebini oluşturan şey, insanın kendini anlama çabasıdır. İnsanın kendini, maddi ya da gayri maddi yorumlaması ya da kendini maddenin ötesinde aşkın bir varlık olarak görmesi veya kendini aşkın olandan bir parça olarak görmesi ya da sadece maddesel formatta olan bu dünyaya ait bir parça tabi bir halle ve natüralist bir yaklaşımla anlaması veya materyalist bir anlayışla olaya bakması gibi nedenler farklı pek çok türevin sebebini oluşturmuştur. Bazı düşünürler ve din anlayışları tarafından ortaya atılan çeşitli sorgulamalar; reenkarnasyon, tenasüh, hulul, nedensellik ilkesi gibi anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle Hristiyanlıkta ki temel inanç biçimlerinden biri olan Hz. İsa'nın Tanrının

²²⁶ Akçay, Gazali'de Ruh Tasavvuru, 112-113.

²²⁷ Halil İbrahim Üçer, Sözü'nün Özünü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 25:45 <https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

oğlu olduğu gibi yanlış benzetmeler bu karmaşık anlayışların sebep olduğu veya sebep verdiği durumlar olabileceğini ifade etmiştir. Kelam âlimlerinin bu karmaşanın önüne geçebilmek ve bu anlayışlara bir tavır olabilmesi mahiyetinde farklı bir çok teoriler öne sürüldüğünü belirtmiştir.²²⁸

Türker'in bu ifadeleri özetle, ruh-beden ilişkisinin tarihsel süreçteki önemine ve konunun karmaşık yönüne dikkatleri çekmektedir.

Ruh-beden ilişkisi bağlamında Mehmet Görmez'in insana dair şu tanımını vererek konunun ilgili kısmıyla devam etmek uygun olacaktır: "İnsan; ruhu Hak ile, cismi ise halk ile ünsiyet kuran, akıl ve idrak verilen, hilafet ile şereflendirilen, irade ve özgürlük bahşedilen, yer yüzünü imar etmekle görevlendirilen mükerrem bir varlıktır"²²⁹ diyerek açıklama getiren Görmezin insan tanımına dair konumuzun ruh-beden kapsamındaki ilgili yönü, cismi (bedensel) yönünün bu varlık âlemi için yaratılmışlarla ünsiyet kurabilmesi maksadıyla olduğuna nokta atışı yaparken, ruhani yönünün ise yaratıcıyla irtibat kurması maksadıyla yaratılışa getirildiği şeklinde açıkladığını görebilmekteyiz. Bu anlatım bizlere insan yaratılışına neden iki yönlü(beden-ruh) unsurun tesir ettiği durumunu ifade edebilmektedir.

Ruh ve bedeni konu eden çalışmamızın temel sorununu teşkil eden ruh beden ilişkisini algılayış biçimlerinin, geçmişte ve günümüzde farklı inanışlara sebebiyet verdiğini bilmekteyiz.

İslam düşünürleri, Allah'la kul arasındaki benzeşmeyi kabul etmişlerdir. Fakat Hristiyanlık inancında bir örneğini bulduğumuz Tanrı-oğul benzeşmesi İslam düşüncesi genelinde kabul görmemektedir. Zat'la benzeşmek şeklinde yanlış anlaşılabilen bu benzer anlayışlar hem bazı fukuhalarca hem de bazı Hristiyan kesimlerce kabul görebilmektedir. Müslüman âlimlerin mümkün görebildiği benzeşmenin kendisi Allah'ın Zatıyla olan bir benzeşme değil, sıfatlarıyla olan bir benzerlik şeklindedir. İnsanın Allah'a olan yaratılıştaki benzerliği cismani olan yönüyle değil, İlâhi yönüyle yani cevher veya ruhani yönüyle mümkün

²²⁸ Üçer, Sözü'nün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 43:00 <https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

²²⁹ Mehmet Görmez, İslam'da İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", Erişim:13.12.2023,13:10. <https://www.youtube.com/watch?v=5rVF37WG-B4>

görülebilmektedir.²³⁰ Ruh ve bedenden müteşekkil insanın ruhu Allah'ın emrindedir. Yaratılışında benzerlik taşıyan insanın Allah'la olan benzerliği cismani değil ruhanidir. İnsanın bedenle olan irtibatında İlahi emre mazhar tarafı da ruhani yönü sebebiyledir. Bu irtibat; ilham, vahiy, rüya gibi vs. şekillerde kendini gösterebilir²³¹. İlahi emre muhatap insan, Gazali'nin tabiriyle; rabbani ruhla²³² bu emre vakıf olabiliyorken, varlık âleminde yaratılışa getirildiği bedenle de bunları yerine getirmekle sorumlu tutulmaktadır. Gazali bu yönüyle ruh-beden ilişkisinde İlahi mesajı alan ve idrak eden unsurun kişide Rabbani yön denilen ruhaniyetin bulunduğunu ifade ederken bu mesajı uygulamaya ve yaşantıya dökülecek olan fonksiyonların ise beden olduğunu ifade etmektedir.

Farklı bir açıyla ruh-beden ilişkisini şöyle irtibatlandırılabilir. İnsanı diğer canlılardan ayıran bir yönü ise “*tekliftir*” yani mükellef olması diğer bir ifadeyle ise irade sahibi olmasıdır.²³³ “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.”²³⁴ Halil İbrahim Üçerin'in konuya dair anlatımları şöyledir: İnsana mazhar kılınan bu teklifi yerine getirebilme kabiliyeti insanda mevcuttur. İnsan, verilen potansiyeli gerçekleştirdiğinde aslında insandır. Ruh ve bedeniyle müteşekkil varlığa gelmiş insan Yaratıcıya karşı sorumlu, mükellef ve muhatap kılınmıştır. Dolayısıyla cismani bedende bulunduğu süre zarfında kendi potansiyelini ortaya koymakla ve kendini gerçekleştirebilmekle vazifelidir.²³⁵

Bu anlatımdan, ruh ve beden ilişkisini şu şekliyle özetleyebilmekteyiz; gayr-i maddi bir yöne sahip oluşuyla varlık âleminde farklı bir konumla var edilen insan bu gayr-i maddi yönünün asıl özünü unutmamalı ve varlık âleminde can bulduğu bedende bu yönüyle hüküm sürebilmelidir.

Ele aldığımız Ahzab Suresi ile: “*Biz emaneti göklere yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan*

²³⁰ Üçer, Sözün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 48:00
<https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

²³¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

²³² Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

²³³ Üçer, Sözün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 48:00
<https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

²³⁴ Ahzab,33/72.

²³⁵ Üçer, Sözün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 49:35
<https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir” ayetiyle insanın ruh-beden ikilemi ve ilişkisine dair şu kanaatleri dile getirirken şöyle bir yorumlamaya da vakıf olunabilmektedir:

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın ruhu; rabbani yönüken,²³⁶bedeni ise; cismani olan yönüdür. Cismani beden ilahi emre vakıf olabilen değil tabi olandır. İnsanın ruhu ise ilahi emre vakıf olabilendir. (İdrak edebilendir.) Tüm evren Allah’ı tanır ve zikir halindeyse²³⁷ yaratılışa gelmiş olan tüm varlıklar İlahi emre iradesiz şekliyle tabi olanlardır. İnsan bir yönüyle yani bedeniyle yaratılmış cisimdir diğer yönüyle ise cevherdir, rabbanidir.²³⁸ Bedenimiz Allah’ın yarattığı şekliyle tabiatına uygun işleviyle görevini yerine getirmekte zaruri ve mecburdur. Yani insanın bedeni bilginken ruhani tarafı olan kendi benliği doğuştan bilgin değildir.²³⁹ Onu taşıyan beden ise fonksiyonlarını yerine getirmekle İlhami bir bildirilişle görevli yani itaat halinde olandır. Bu bilgi kişinin beş duyu ya da tecrübe ile elde ettiği bilgi değil yaratılıştan bedeninin cismani yönünün işlevine ilham olan bilgidir. Gayri maddi olan yönümüz ilahi emre tabi iken gayri maddi olmayan yönümüz ise ilahi emre külli iradenin dışında, cüzi iradesiyle vakıf olabilendir. Bu sebeptendir ki şimdilik özü(cevheri) hariç tutarsak cisimden müteşekkil olan her şey vazifesinin(tabiatının) zorunlu bir gereğini gerçekleştirir yorumu yapılabilmektedir. Fakat Gazali’nin böyle bir kabullenişe ve mantık yürütmeye karşı şöyle bir cevabı bulunmaktadır:

Gazali için ruh beden ilişkisi şuna benzer; ceset için elbise ne ise, ruh için de ceset odur. Çünkü ruhsuz ceset de elbise gibi cansız ve hareketsizdir. Elbiseyi hareket ettiren beden olduğu gibi, bedeni hareket ettiren ise ruhtur. Bu demektir ki el ayakları kıpırdatan, dil ve çeneyi çalıştıran, düşünme ve tefekkürü sağlayan şey; et, kemik ve kaslardan oluşan bedeninin organları değil, ruhun bu organlardaki güç ve kuvveti ve bilgisidir. Bunun böyle olduğunun açık bir delili şudur: Herhangi bir organın damarlarında tıkanma oluşup ruhun geçişi önlendiği zaman, o uzuv ve organ görev yapamaz ve ölüp cansız hale gelir. Cesedin farklı noktalarında yoğunlaşan ruhun gücü ise organların özelliklerine göre hareket, duyuş ve düşünce şeklinde onlara intikal

²³⁶ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

²³⁷ Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ı tesbih emiştir. O Aziz’dir, Hakim’dir. Hadid,57/1.

²³⁸ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7.

²³⁹ Gazali, *Mearifu'l Akliyye*, 59.

eder.²⁴⁰ Bu farklı iki bakış açısına dair İslam filozofları da tartışma içerisinde olmuştur. Ateşin pamuğu yakması misaliyle adet teorisini ortaya süren Gazali yakmamasını ise mucize olarak nitelendirmiştir. Yani Gazali'ye göre bir işin öyle olagelmesi alışkanlık(adet)²⁴¹ kazanmamız sebebiyledir. O şeyin kendisinde bir kuvve barındırması sebebiyle değildir. İbn Rüşd ise Gazali'yi bu konuya dair eleştirmiş²⁴² ve onun "*Filozofların Tutarsızlığı*" adlı eserine karşı "*Tutarsızlığın tutarsızlığı*" adlı eseri ele almıştır. Konu başlığının sınırı dışına taşmaması adına konuya burada değinilmeyip tabiat ve fitrat bölümünde yer verilecektir.

Gazali farklı bir yönüyle ruh beden ilişkisini şöyle değerlendirir, var olan beden gayri maddi yönü kabul edilmezse bu takdirde peygamberlerin nübüvveti, sevap-günah, cennet-cehennem ve peygamberlerin bildirdikleri bütün diğer dünya ve ahiretle ilgili hususlar batıl olur.²⁴³ Ayrıca rahmet ve mağfiret Peygamberi (sav) fani bir şey için değil, aksine baki bir şey için gönderilmiştir. Eğer insan maddi bir varlık olarak görülüp ölümden sonra yok olduğu kabul edilirse, insanlığın seçkinleri olan peygamberler bu fani dünya için gönderilmiş olur ki bu ise Gazali için anlamsız ve abes bir şeydir. Üstelik bütün ehli İslam'ın inancı da böyledir. Buna ilaveten Gazali'ye göre sadakaların verilmesi de bu hayırların ölümlerin ruhlarına ulaşacağına olan bu inanç sebebiyledir.²⁴⁴ Bu ifadeleriyle Gazali, ruh ölümlü olduğu takdirde, gerek bizzat nübüvvetin gerekse peygamberler vasıtasıyla bilinen büyük hususların anlamsız ve geçersiz olacağını ileri sürmüştür; ilaveten toplumsal dini mutabakatı ve ümmetin genel inancını ve ortak tutum ve davranışları da bu hususta sosyal bir delil olarak kullanmıştır.

Gazali ruh-beden ilişkisini farklı açılardan ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuş aynı zamanda hem ruhun hem de beden kabulünü gerekli görmekte birlikte, beden dünya hayatı için gerekliliğine değinmiş, sadece varlık âlemindeki yaşantısı için var edilmemiş olan insanın asıl yeri ve yönünün gayb âlemine dönük olduğuna dikkatleri çekmiştir. İnsanın bedensel-cisimsel yönü dünya hayatındaki var oluşu ve irtibatı sağlıyorken diğer ruhani yönü ise gayb âlemiyle irtibatını ve o aleme aitliğini

²⁴⁰ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 58.

²⁴¹ İlhan Kutluer, "Determinizm", *İslam Ansiklopedisi*, c.9, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994): 215-220.

²⁴² Kutluer, "Determinizm", 220.

²⁴³ Gazali, *Miracu's-salikfn*, 96.

²⁴⁴ Gazali, *Me'aricü'l-kuds*, 117.

gösterdiğini ifade etmektedir. Bedenin değişim, dönüşüm ve yok oluşuna şahitlik ettiğimiz maddesel-bedensel yönümüzün ve fonksiyonumuzun kaybını bu dünya için kabullenirken ahiret için ise ruhun bakılığını kabullenmektedir.

2.3.1. Ruhun Mahiyeti

Ruh, insan kavrayışının taşıyamayacağı sıfatlara sahiptir.²⁴⁵ Ruhun hakikati bir sırdır.²⁴⁶ Bu sebeple bu sırrın, ehil olmayan kişilere teslim edilebilmesine Peygamberimizin müsaade etmediğini bildiren Gazali, insanları ilmi yönüyle iki kısma ayırır: Bunlar avam ve havastır. Gazali, fitratında avamlık ağır basan kişilerin ruhtaki bazı sıfatları, Allah'ın sıfatları olduğunu ya da o sıfatların insani ruhun sıfatları olduğunu kabullenemeyeceğini bildirmektedir. Avamlıktan biraz olsun uzaklaşabilen insanın ise Allah'a cismaniyet yakıştırmaktan da uzaklaşacağını bildirmektedir.²⁴⁷

Gazali'nin ruhun mahiyetine dair açıklamaları şu şekildedir:

Ruh, bedende hulul eden ya da bir kapta suyun yerleşmesi gibi yerleşen veya kalp ve akla yerleşebilen bir araz değildir. Basiret ehlinin ittifakıyla ruh, bizzat parçalanamayan bir öz yani cevherdir.²⁴⁸ Şayet parçalanabilir olsaydı sadece bir parçasıyla bir şeyi bilebiliyor olurdu. Bu da onun aynı anda hem cahil hem âlim olmasını gerektirirdi ki bu da imkânsızdır.²⁴⁹

Gazali'nin bu anlatımı şuna örnektir, bir şey ya A'dır ya B'dir önermesinde olduğu gibi o şey ikisinden biridir. Aynı anda hem A olup hem B olmasının imkânsız olduğunu bildirmektedir.²⁵⁰

Bu sebeple ruh onun için, parçalanamayan bir bütündür.²⁵¹

Gazali, insanın mahiyetinin ne olduğunu daha iyi ortaya koymak için ruh teriminin anlamını ve bunun “*kalp, nefis, akıl ve ruh*” terimleriyle ilişkisini incelediği *İhyâ'ü ulûmiddîn*'in “*Acâibü'l-kalb*” bölümünde bu dört kavramın

²⁴⁵ Gazali, *Ahlak Kitabı*, çev. Seray Yıldız, (İstanbul: İlke Yayıncılık,2007): 70-71.

²⁴⁶ Gazali, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, 80.

²⁴⁷ Arife Ünal, Gazali'nin Nefs Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019):74.

²⁴⁸ Ünal, Gazali'nin Nefs Anlayışı, 62.

²⁴⁹Gazali, *Makasid El-Felasife*, “ Felsefe'nin Temel İlkeleri” çev. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997):291.

²⁵⁰ Gazali, *Makasid El-Felasife*, 70-75.

²⁵¹ Ünal, Gazali'nin Nefs Anlayışı, 63.

psikolojik, ahlâkî ve epistemolojik bakımdan aynı anlama geldiğini ileri sürmüştür. Nitekim zaman zaman ruh yerine öteki kavramları da kullandığı görülebilmektedir.²⁵² Gazali'nin insanın varlık yapısını incelerken üzerinde önemle durduğu nokta onun bu ruhu ve manevî cephesi olmuştur. Çünkü ona göre ilâhî hitaba mazhar olan, görevlerle ve sorumlulukla yükümlü tutulan, akıl ve bilgi sahibi olan, duyular üstü âlem hakkında idrak ve tefekkür gücü taşıyan varlığını bu dünyanın ötesinde de sürdüreceği olan insanın bütün bu ayrıcalıkları taşıyor olması ruhi bir varlık olması sebebiyledir.²⁵³

Gazali farklı bir tabirinde ise ruhun halini şöyle aktarır:

Ruh, kendi başına ayakta durur; o, araz, cisim veya parçalanmış bir cevher değildir; bir mekana ve yöne girmez, bedene ve aleme bitişik değildir, ondan ayrı da değildir. Bedenin ve alemin içinde değildir, dışında da değildir. Bütün bu sıfatlar, aynı zamanda kendisine has şekliyle Allahu Teala'nın zatına aittir.

Sıfatlara gelince ruh, hayat sahibi, bilen, çok şeye gücü yeten, işiten gören ve konuşan bir varlık olarak yaratılmıştır ve Allah'ı Teala da zatına has olarak bu sıfatlara sahiptir. Fillere gelince, insanın yaptığı işlerin başlangıcı bir iradedir. Bu irade önce kalpte bir etki yapar; ondan latif bir buhar olan hayvani ruh vasıtasıyla içte bir etki yayılır ve bu etki dimağa yükselir. Dimağdan vücut azalarına mesela, parmak uçlarına kadar bir etki akışı olur ve bu etki parmakları harekete geçirir, parmaklar kalemi, kalem mürekkebi harekete geçirir. Böylece, hayal hazinesinde oluşan kağıda yazma isteği yazı şeklinde ortaya çıkar. Yazılacak şeyin şekli hayalde tasarlanmadan, kâğıt üzerine yazı yazmak mümkün değildir.²⁵⁴

Gazali'ye göre ruhun parçalanamaz bir bütün olduğuna bu kanaatleriyle de iştirak edebilmekteyiz.

“*Ona ruhumdan üflediğim zaman*”²⁵⁵ ayetiyle şu çıkarımlara varılabilmektedir. Beşer ruhunu yaratılan kabul etmekle birlikte anne karnında inkişaf bulduğu bir cevher olarak kabullenilmektedir. Bu sebeple Gazali ruh için, ezeli ve kadim olan değil, hadis olandır der. Gazali, ruhun ezeli olmadığını kabul etmekle birlikte, ruhun, bir araz olmadığını, arazın; kendi kendine var olamayıp, farklı bir cisimle birleştiği zaman varlığını ortaya çıkarabilen bir sıfat olduğunu da kabul eder.²⁵⁶ Yine ruh, farklı bir ayette “*Ruh, Rabbinin emrindedir*”²⁵⁷ şeklinde yer alır. Ruhun İlâhi bir emir olduğunun altını çizen ayet ruhun bizatihi rabbani yönüne dikkat çeker.

²⁵² Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 6-11.

²⁵³ Mustafa Çağrı, “Gazali”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.13, TDV Yayıncılık: 553.

²⁵⁴ Gazali, *Hak Yolunun Esasları*, çev. Dilaver Selvi, *Rıdvatü't Talibin ve Umdetü's- Salikin*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 1981): 98.

²⁵⁵ Hicr, 15/29.

²⁵⁶ Ünal, *Gazali'nin Nefs Anlayışı*, 63 -64.

²⁵⁷ İsrâ 7/85.

Ruhun mahiyeti hakkında birçok farklı grubun ihtilafa düştüklerini belirten Gazali konuya bu anlatımlarıyla açıklık getirmektedir.

Ona göre “*ruh*,” cisim ya da cisme yapışan bir araz değildir. Fakat “*ruh*” hakiki anlamıyla ona göre nedir?

Özetle Gazali, ruhun mahiyetine dair onun, yaratılmış yani hadis olan olduğunu, herhangi bir araza ilişmeden de var olabildiğini fakat arazla bu kozmolojide görünebilirlik kazandığını, insanın hakikatini ve özünü oluşturan bir cevher olduğunu bildirmektedir.

Bir nevi ruh diye tanımladığımız elle tutulamayan gözle görülemeyen insan idrakinin anlamakta zorlandığı bu rabbani sır, günümüz biliminin somut bir örneğinden teşbihle; her biri biricik yaratılan insanın özel tasarımıyla kodlanan DNA’sı gibidir. Bilimsel verilerle ulaştığımız beden DNA’sı var iken ruhun DNA’sı elbet yoktur. Bu örnek sadece ruhun mahiyetini bir nebze olsun kavramamıza yardımcı olabilecek bir benzetmedir.

Ruhun tikel yani bireye özel mahiyetini kavramak ya da açığa çıkarabilmek bir nevi imkânsız aynı zamanda Gazali’ye göre dinimizde uygun bir uğraşı alanı değildir. Ruh üzerine değinilebilen ve ele alınanlar sadece tümel varsayımlardan ibarettir. Belki ruhun bireysel olarak tecrübe ve deneyimine vakıf olunabilir fakat bu alan ise tasavvufa dâhil olmakla birlikte kelam alanının dışında kalmaktadır. Ya da farklı bir bilim dalına veya alana kapı açılarak öz olarak bireydeki ruhu inceleme kapısı belki aralanabilir. Fakat bu çalışmalar ayrı bir metafizik alana yoğunlaşmayı gerektirebilmekle birlikte sonucunu öngöremeyeceğimiz bir alana dâhil olmamızı gerektirir ki şuan ki güncel durumda ise bu tam olarak ele alınmış ve herhangi bir sonuçlandırmaya tabi tutulmuş bir araştırma alanı değildir. Fakat bunlara mukabil ya da muadil diyebileceğimiz insanın zihni ve meleke gücünün sınırları zorlanarak ve taklit edilerek ortaya konulan çalışmalardan; kuantumcu metafizik çalışmaları ya da metaverse veya yapay zekâ gibi zihin dışı çalışmalar veya matematiğin metafiziği, nanateknoloji, transhümnizm gibi farklı yönelimler ilgi odağı olmakla birlikte post modern dönemde yerini almaya çalışmaktadırlar.

2.3.2. Gazali Anlayışında Nedensellik

İnsanı, doğayı, tabiatı, Yaraticıyı veya içinde bulunduğumuz bu kozmolojiyi anlamlandırma çabaları insanı; zorunlu olarak ilk sebebe (sudur) ya da buna sebep olan şeyin nedenini araştırmaya götürmüştür. Konumuzun ilgili yönüyle nedenselliği ele almamız şu sebeple önemlidir: Varlığını ruh bedenden müteşekkil kabul ettiğimiz insanın rabbani yönü ilahî bir sır olarak saklı olduğu şeklinde nitelendiriliyor ve metafiziksel alana dâhil ediliyorken diğer kabul ettiğimiz yönü ise elle tutulur gözle görülür bir maddesel cismani alana tekâmül ettiği kabul edilmektedir. Deneysel, gözlemsel, rasyonel bir gerçeklikle ele alınabilen insanın ikinci yönü maddeci anlayışa kapı aralayabilmekte ve bu ise sebeplilik yani nedensellik anlayışını doğurabilmektedir.

Gazali zamanın maddeci anlayışlarına ya da atomcu düşüncelere diyalektik akıl yöntemiyle cevaplar sunmuş ve onların tezlerine antitezler öne sürerek görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.²⁵⁸ Diyalektik akıl yürütme, tam olarak filozofların doğruluğunu kabul ettikleri prensip ve öncüllerin üzerine yoğunlaştığı için güçlü bir yönü vardır ve bu şekilde konunun tam kalbine vurabilmektedir. Fakat Gazali filozofların argümanlarını tahlil ederken, ilave fikirler getirmesine rağmen diyalektik akıl yürütmede kendi başına tetkik ettiği öncüllerin gücünü ortaya koymakta zayıf kalmış ve sistematik bir şekilde alana tesir edememiştir.²⁵⁹

Maddeci anlayışlara göre, insanın varlığı atomların ve arazların bileşimidir. Ve onları diğer fiziksel cisimlerden ayıran sadece duyular yoluyla algılanamayacak kadar ince bir cisim olmasıdır. Bu anlayış Gazali için önemlidir, çünkü o *Tehafüt*'te Felsefe alanında bulunan bid'at işaretlerinden bir tanesinin, Kur'an'ın şekillendirdiği ölümden sonraki çeşitli açıklamaları anlamlandıran ruh ve beden fiziksel yeniden dirilişini açıkça inkâr etmeleri olduğunu iddia etmektedir. Elbette onun, İbn Sina ve diğer düşünürlerin ruh teorisine, felsefî itirazlarına uygun düşecek sonuçlar çıkardığı olmuştur. Fakat Gazali'nin nedensellik anlayışı Platon, Aristo, İbn Sina gibi önemli düşünürlerle tamamen aynı olmamıştır.²⁶⁰

²⁵⁸ Gazali, *Tehafüt-ü Felasife*, 15-200.

²⁵⁹ Leoman, "Gazali ve Eşariyye", 201.

²⁶⁰ Leoman, "Gazali ve Eşariyye", 201.

Gazali *İhya*'da ruh kavramını iki şekilde; hem “*kalp*” hem de “*ruh*” manasına gelebilecek şekliyle tanımlamaktadır.²⁶¹ Ona göre bizim bir uzvumuz olan gözlemlenebilen fiziksel bir kalp vardır ve birde bizim kavrayamadığımız şekilde maddî uzvumuzla ilişkisi olan, zihnimizi bilincimizi veya idrak kabiliyetimizi temsil eden manevî bir kalp yani ruhani bir yön vardır. Gazali kalbi filozofların yaklaşımına benzer bir şekilde, “*insanlığın hakikati ve bizi hayvanlardan tamamen ayıran potansiyel olarak Tanrı'ya bağlayan bir emri ilahî*” olarak tanımlamaktadır.²⁶²

Şayet Gazali'nin anlayışına göre ruh cisimsiz ve mekânda yer kaplamayan ve kendi başına kaim bir şeyse ve bu sebeple atomlarla tanımlanamıyorsa, onun ruh kavramını filozoflarınkinden ayıran yön ne olmaktadır?

İbn Rüşd filozofların bu husustaki görüşlerinden ayrı tutulmaktadır, zira onun Aristoteles'ten oldukça uzak bir ruh görüşü ortaya koymaya çalıştığı bilinmektedir. Fakat Gazali'nin görüşlerini, onun sık sık eleştiriye tabi tuttuğu Yeni Plâtoncu İbn Sina'nın görüşleriyle karşılaştırıldığında, filozofların görüşleriyle, Gazali'nin görüşleri arasında görünen kuvvetli bir benzerliğin olduğu kabul edilebilmektedir. Bu bir yandan onun felsefeyi eleştirme rolü üzerinde, diğer yandan Eşariyye'nin savunucusu olması üzerinde şüpheler uyandırabilmektedir.²⁶³

Fakat Gazali'nin buradaki şüpheci durumuna diyalektik akıl yürütmeyi kullanıyor olmasına bağlanmaktadır. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere diyalektik akıl yürütme, tetkik ettiği öncüllerin gücünü sistematik bir şekilde ele alarak ortaya koyamamaktadır. Sadece karşı tarafın kabul ettiği prensip ve öncüllerin üzerinde yoğunlaşarak tersini iddia etmektedir.²⁶⁴

Gazali nihayetinde ilahi bağımlılığa yer açmak için kâinatın varlığının zorunlu olarak ezeli olan ilk ilkedden başlamasının zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Fakat Gazali dünyamızı tasvir etmek için, sebeplilik hakkında konuşmak durumunda kaldığı yerlerde sebeplilik dilinin kurallarına başvurmuş, kullandığı metotlar itibariyle diğerleriyle görüş birliği içerisinde olmuştur. Bu sebeple Gazali'nin konu hakkında iki

²⁶¹ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 7-10.

²⁶² Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, 202.

²⁶³ Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, 202.

²⁶⁴ Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, 202-203.

farklı yaklaşım tarzı sergileyen bir tutumu olmuş bu durum ise konu hakkındaki görüşleri sistematize edebilmeyi zorlaştırmıştır.²⁶⁵

Fakat bizlerde soru işareti bırakan şey gerçekteki sebepliliğin ne olduğudur? Bu sebeplilik eşyanın bulunduğu durum ile ne şekilde uyum gösterebilmektedir?

Gazali bu sorulara ancak dünyadaki olayların Allah ile ilişkilendirilmesiyle üstesinden gelinecek sorular olduğunu söylemektedir. Yani ona göre sadece maddesel format taban alınarak ve sadece maddesel güce indirgenerek yapılacak niteliksel bir açıklama olamaz. Ya da o şeyi sadece metafiziksel açıklayamayız çünkü maddesel yönü de yadsınamaz gerçekliktedir. Bu ona göre eşyanın gerçekte nasıl olduğu ile ilgilidir, fakat bu eşyanın daima nasıl tanımlanması gerektiği sonucunu beraberinde getirmemektedir. Ona göre Yaratıcı ile olan ilişkiye gönderme yapmadan dili kullanmanın bir alanı elbet vardır. Fakat bu, bu ilişkinin tartışılan konuda tamamen anlaşılmasına temel teşkil ettiğini ima etmemelidir.²⁶⁶

Gazali'nin diyalektik akıl yürütmeye karşılık verdiği eserlerden anladığımız kadarıyla onun bu konu hakkındaki özet fikrini Oliver şöyle ifade etmektedir:

Elbette, örneğin sıradan bir bakış açısıyla etrafımızdaki dünyanın istikrarlı olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü Tanrı inayetiyle böyle istikrarlı ve devam eden bir yapıyı bize ihsan etmektedir; ancak biz aslında bütün bu varlıkların ilahî güç ve iradeyle var olmaları talep edilmiş atomların, peş peşe gelmeleriyle meydana geldiklerini biliyoruz. Böyle bir açıklama ne maddedeki sebepliliği tamamen yok eder ne de Yaratıcıyı zorunluluğa tabi tutar.²⁶⁷

Oliver, bir yönüyle Gazali'nin, bu durumu açıklığa kavuşturacak bir konu başlığı altında, sistematize bir şekilde konuyu ele almamış olmasından hayıflanmaktadır. Fakat Gazali ve Kelam düşünürlerinin çoğunluğunun kabul ettiği temel görüşlerden biri olan hudus görüşü bir bütün olarak evreni anlama ve anlamlandırma çabasının ürünü ve cevabı niteliğindedir.

Özetle Gazali için insan, ruh ve bedenden oluşan bir bütün olmakla birlikte ruhani yönü rabbani bir emir ve sır, cismani yönü olan bedeni ise maddeseldir. Bu maddesel yönünü ise oluşturan atom ya da hücreler, yani insanın en küçük yapı parçasını oluşturan fertler, belli bir sistem ve zorunlu nedensellik olmadan ilahi bir nedensellik, düzen (nizam) ve bir bütünlük içerisinde Allah'ın emrindedir. Bu nedenle

²⁶⁵ Leoman, "Gazali ve Eşariyye", 200.

²⁶⁶ Leoman, "Gazali ve Eşariyye", 201-202.

²⁶⁷ Leoman, "Gazali ve Eşariyye", 200-204.

hem insanın dışını şekillendiren mevcut beden hem de çevresinde zuhur eden maddesel gerçeklikler takdiri İlahi yani İlahi'nin takdiriyle olanlardır.

Peki, bu insan bedenine ya da evrene sirayet eden takdiri ilahinin bir sınırı ve ölçüsü var mıdır? Şayet muhakkak bir ölçü-nizam ya da bir kombinasyonu²⁶⁸ var sayarsak Allah'ın adaletinin tezahürünü nasıl bir nazarla görebiliriz? Aslında bu iki soru genel anlamda yukarıda değiniyor olduğumuz zorunlu nedenselliği kapsayan sudur anlayışı ya da hudus anlayışı çerçevesinde iki farklı açıdan cevap bulabilmektedir. Bu sorunun bir cevabına yaratma ve sudur konularına değinmeden konumuz kapsam sınırları içerisinde ilgili yönüyle Gazali'nin kötülük problemini ele alış şekliyle irtibatlandırarak farklı bir bakış açısıyla şu şekilde inceleyebiliriz.

Ruh-beden bağlamında ele alınan bu çalışmada, insan bedenini; güzel-çirkin, engelli-sağlıklı, uzun-kısa vb. ya da ruh diye kabullenilebilen nefsin aşırılıklarına tesir eden herhangi bir eksiklik veya kusurun sebebini Gazali, genel olarak asıldan kaynaklı görmeyip arazdan kaynaklı olarak bu eksikliğin varlığını kabul etmektedir. Araz olarak kabul ettiği ve kötülük olarak varsaydığı bu kusuru, iyiliğin yokluğu olarak değerlendirebilmektedir. Kötünün hakiki bir varlık olarak gerçekliğini kabul etmeyen Gazali, bunun yanında objektif bir kötülükten bahsetmenin de mümkün olmadığını dile getirerek, kötülük konusunda sübjektif bir araz anlayışa sahip olduğunu belirtmektedir. Kötülüğün neden var olduğunu, hikmet nazariyesiyle açıklayan Gazali, eksiklik olarak tanımladığı doğal kötülüğü âlemin mükemmelliği açısından gerekli görmektedir; çünkü eksiklik mükemmelliğin insan tarafından algılanabilmesi için ona göre gereklidir.²⁶⁹

Mevcut düzende maddesel arızı bir durumdan bahsedebiliyorsak mantıksal olarak zorunlu sebepliliği Gazali anlayışında olduğu gibi reddedebilmekteyiz. Bu konuyu İbn Sina'nın örneğiyle ifade edebiliriz. Eğer insan bir elde beş parmaklı olan bir canlıysa ve altıparmakla doğmuşsa bu insan için zorunlu bir nedensellikten bahsetmek güçtür. Şayet ona göre maddesel bir zorunluluktan bahsedebilecek olsaydık

²⁶⁸ Buradaki kombinasyon lafzında kast olunan; tüm mümkün olası alemlerden bir mümkünün var edilmesi şeklindedir.

²⁶⁹ Uğur Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016): 133.

tabiatı gereği beş parmaklı olan insanın beş parmaklı doğması gerekirdi. Çünkü insan tabiatındaki zorunluluğu beş parmaklı olması kabul ederdik.²⁷⁰

Gazali mevcut arızları, iyiliğe hizmet eden bir sebep olarak kabul etmektedir. Örneğin; beyazın güzelliğinin siyahta ortaya çıkması gibi ya da adaletin zulümde değerinin anlaşılması gibi ya da varlığın yoklukta kıymete binmesi gibi... Kuran'dan örnekle: “*Toprağın bitirdiklerini, kendilerini ve daha bilmedikleri nice şeyleri çiftler çiftler (zıddıyla) yaratan Allah her türlü eksiklikten uzaktır.*”²⁷¹ Necip Fazılın sözüyle, “*her şey zıddıyla kaimdir*”²⁷² Yani Gazali için doğal kötülükten ya da zaruri bir maddesel nedensellikten bahsedilemez. Zira ona göre zorunlu bir sebep olarak ifade edilen olaylar, aslında mükemmelliğin tamamlayıcısı olmakla birlikte, insanların gözlem sonucu alışkanlık kazanmalarının gereği, dil ifadesiyle isimlendirdikleri şeylerdir.²⁷³

O eksiklik olarak atfedilen ruh ve bedendeki doğal kötülüğü yani doğuştan insan vücudunda bulunan eksik olarak algılanan kusurları açıklamak için ahiret inancını da problemin içerisine dâhil etmiştir. Ona göre asıl olan ahiretteki iyiliktir; bu dünyada iyi ya da kötü olarak değerlendirilen her şey ahiretteki iyi karşısında bir eksikliktir. Çünkü bu dünyadaki iyilikler sonludur. Ona göre burada ne kadar çok kötülükle veya eksiklikle karşı karşıya kalmışsak, bu kötülükler veya eksikliğin sonu olduğu için ahirette sonsuz nimetler karşısında bir hiç hükmündedirler. Gazali; iyi-kötü, eksik-fazla, güzel-çirkin, kısa-uzun, esmer-beyaz, sağlıklı-sağlıksız ya da sebep-sonuç vb. her şeyi Allah'ın yarattığını, ancak Allah'ın insanın anlamlandırmasını kolay kılması için âdeti²⁷⁴ gereği yaratmada araçlar kullandığını ve bu araçların da bizim tarafımızdan nedensellik olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah isterse nedenselliği kullanmadan, aracısız da yaratabilir. Bunun örneği ise ona göre mucizelerdir.²⁷⁵ Allah muhdis olan her an yaratma halinde olandır. “*Her an, sürekli, bir oluş, sürekli yaratma işindedir. Göklerde ve yerde kim ve ne varsa, (ihtiyaçlarını)*

²⁷⁰ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi,133.

²⁷¹ Yasin Suresi, 36/36.

²⁷² Necip Fazıl, *Çile ve Zıtlar Dünyası*, Esra Kürüm-Serkan Furtun, “Her Şey Zıttıyla Kaimdir” Gazi Türkiyat Dergisi, sy.19, (Aralık 2016): 73-94.

²⁷³ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 133.

²⁷⁴ Rahman Suresi, 55/29-30.

²⁷⁵ Hayrettin Karaman, “Adet”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.1, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988): 369-373.

²⁷⁶ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 133.

*O'ndan ister. O, her gün (her an) bir iştedir!*²⁷⁶” ayeti de Allah’ın her an yaratma halinde olduğuna ve zorunlu nedenselliğin olmadığına dair delil olarak kullanılan bir ayettir.

Gazali, bu âlemi zorunlu bir nedenselliğe mecbur bırakmaksızın, en mükemmel âlem olduğuna, kurallarının Allah tarafından belirlendiğine, âlemde görülebilen istisnai problemlerin bir eksiklik ya da kusur sayılamayacağı gibi aynı zamanda maddesel bir zorunlu nedensellik ilkesine de hapsedilemeyeceğine, kişinin kendi iradesiyle yaptığı ahlaki kötülük dışında her ne oluyorsa mükemmelliğe taşımak ya da mükemmelliği tamamlamak için var olduğunu ifade etmektedir.

Bu sebeple Gazali ruh-beden anlayışında olduğu gibi²⁷⁷ benzer bir durumla konuyu ifade ederek maddesel bir zorunlulukla nedensellikten bahsetmenin imkânsız olduğunu belirtiyorken sanki İlahi bir sebepliliğin varlığına işaret etmektedir. Çünkü Allah’ı zorunlu bir nedene tabi tutmak ona acizlik atfetmekle eşdeğer olmakla birlikte var olan evrene müdahil olma durumunu, deist bir anlayışla, dışarda bırakmak aynı şeye tekâmül etmektedir. Bu nedenle Gazali bir yönüyle nedenselliği savunuyorken diğer bir yönüyle reddeder gözükmektedir.

Konumuz bağlamında ruh-beden özelinde nedenselliği özetleyecek olursak; Gazali için ruh-beden bütünlüğü içinde bedenimizde veya çevremizdeki gözlemlediğimiz öylece var oluşagelen şeylerin tümü görünenden değil yani o şeyin kendinden zorunlu bir nedensellikle değil İlahi bir takdirle oluşa gelmektedirler. Gazali için tabiatta veya insan tabiatında eksik veya kusurlu görülen farklı durumların hepsi yani var olan şeyin kendisinde var olagelmiş nedenselliğin dışındaki sıra dışı farklı durumların hepsi yine zorunlu bir sebeplilikten yani o şeyin tabiatındaki bir zaruretten değil aksine zorunlu olmayan bir arızadan yani arazdan sebeptir.²⁷⁸ Ona göre kâinatta gözlemleyebildiğimiz sebeplilik, zaruri ya da kısıtlayıcı maddeye hapsedici zorunlu bir nedensellikle değil aksine takdiri ilahinin ilahi sebepliliğindedir. Bu sebeple Gazali maddedeki var olan illiyeti tamamen yok saymamakla birlikte bu bağın

²⁷⁶ Rahman, 55/29-30.

²⁷⁷ Buradaki benzetme ruh-beden ikileminde olduğu gibi bir var olan gerçeklik birde gaybı bir gerçekliğin(nedenselliğin) varlığının bulunduğu yönde bir işaret anlamındadır.

²⁷⁸ Ak, Gazali’de Kötülük Problemi, 135.

özü itibariyle hiçbir şekilde değişmemesini imkânsız bir zorunluluk olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre sebeplerin sebebi de Allah'tır.²⁷⁹

Gazali Allah'ın âlemdeki bütün oluşların kanunlarını ayrıntılarıyla bildiğini, hür bir şekilde irade ettiğini, bilgisi ve iradesi uyarınca da hür bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Bu noktada aslında Gazali için tartışma, tabii olayların hiçbir şekilde sebeplilik taşımadığı noktasında değil, bu sebepliliğin özü itibariyle değişmesi imkânsız bir zorunluluk mu, yoksa sebeplerin sebebi olan Allah'ın kendi hür iradesiyle ortaya koyduğu ve değiştirilmesi, bozulması imkânsız hükmünden gelen bir zorunluluk mu olduğu üzeredir. Gazali için kanun, tabiat yaratılmış olmakla birlikte zorunlu bir illiyet bağına var kılmamaktadır. Kısacası ona göre sahip olduğumuz ebeveyn, çocuk, beden, ya da kozmosun sahip olduğu gaye-nizam ve işleyişin hepsi varlık âleminde takdiri İlahi'nin ilahi bir sebeplilikle takdir ettiği şeylerdir. Aynı zamanda bu mümkün dünyadaki her bir şey bizi mükemmelliği taşımaya hizmet ediyordur çünkü Gazali için mümkün dünya tüm mümkünlerin en mükemmelidir.²⁸⁰

Gazali, yaratıcı için her şeyin mümkün olduğunu ve buna mukabil Yaratıcı için hiçbir şeyin imkânsız olmadığını en temelde kabullenmekle birlikte Allah'ın yaratmasında herhangi bir ihtiyaç, aracı, benzeşlik ya da nedensellik kabul etmediğini görebilmekteyiz. Peki, Gazali için Allah'ın var etmesi nasıl vuku bulmaktadır? Gazali anlayışındaki yaratmayı anlayabilmek için Kelamdaki Hudus teorisini Gazali nazarıyla bir başlık altında inceleyebiliriz.

2.4. Gazali Anlayışında Sudur'a Karşı Yaratma (Halk- Hudus Teorisi)

Yaratma konusunda, Felsefe ve Kelam geleneğinde, temel iki yaklaşımın savunulduğuna şahit olabiliriz. Bunlardan biri “yaratma”, hudus, zamansal ya da sonradan yaratma da denilebilmektedir, diğeri ise ezeli yaratma anlayışı olan “sudur” anlayışıdır.²⁸¹ Gazali anlayışıyla, sonradan varlığa gelmiş tüm varlıklar yaratılmıştır. Tanrı dışında tüm evren Gazali anlayışıyla yaratılmış olandır. Bu doğrultuda insanın maddesel bedeni ve gayri maddi ruhani yönü yaratılmış olmaktadır. Varlığa gelmiş

²⁷⁹ Çağrı, “Gazali”, 489-505.

²⁸⁰ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 133.

²⁸¹ Tuncay Akgün, “Gazali'ye Göre Yaratma”, Dini Araştırmalar Dergisi, c.14, sy.38, (Ocak-Haziran, 2011): 37.

insanın ruh ve bedeni, söz konusu bu yönüyle yaratma konusuna dâhil edilebilmektedir.²⁸²

“*Halk*” kavramı sözlükte “*yaratmak, meydana getirmek, imal etmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, ölçüp biçmek (takdir) ya da yoktan var etme*” anlamında kullanılabilir. Aynı kökten türetilen “*hilkat, halik, mahlûk, hulk*” gibi kavramlarda bu köke nispetle kullanılabilirler. Hilkat; “*yaratılış, tabiat, fitrat*” manalarında eş anlamlı kullanılırken, halik; “*yaratan*” manasına gelmekte, hulk ise, “*tabiat, huy, ahlak, karakter*” anlamına gelebilmektedir.²⁸³

Râgıb el-İsfahânî’n şü tespiti, konumuzun ruh-beden bağlamında ele alınan fitrat-tabiat bölümüne itafen, önem arz etmektedir. “*Halk*” ve “*hulk*” aslında ona göre aynı manayı ifade etmektedir. Fakat Kur’an’ının kullanım şekline göre;²⁸⁴ gözle görülebilen şeylerin dış yapıları, şekilleri ve suretleri için “*halk*” kelimesinin kullanıldığını, basiretle görülebilen psikolojik güçler ve karakter için ise “*hulk*” kelimesinin kullanıldığını söylemektedir.²⁸⁵

Gazali, Allah’ı gerçek varlık diğer varlıkları ise Allah’ın sayesinde vücut (oluş) bulmuş varlıklar olarak görmektedir.²⁸⁶ Bu sebeple kadim ve ezeli bir evren anlayışına sahip olan sudur (feyezan) teorisini kabul etmemekte ve reddetmektedir. Kalam düşünürlerinin ve Gazali’nin kabul ettiği hudus (yaratma) teorisi iki ilkeye dayanmaktadır:

- a. Şeylerin arasında zorunlu bir nedensellik yoktur.
- b. Allah irade, kudret, ilim sahibi olan kadir-i mutlaktır.²⁸⁷

Yaratma teorisi hem kalam düşünürleri hem de Gazali nazarında iki temel sorunun çözümü gayesiyle savunulmuştur. Bunlar biri yaratıcı ve evren yani tanrı-alem ilişkisini inşa etme çabası diğeri ise İslam’ın temel ilkelerine verilebilecek zararı,

²⁸² Akgün, Gazali’ye Göre Yaratma, 37.

²⁸³ Mustafa Çağrı, “Yaratma”, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayıncılık, c.43, (İstanbul, 2013): 324-329.

²⁸⁴ Bkz. Eş-Şuara, 26/137. El- Kasem, 68/4.

²⁸⁵ Çağrı, “Yaratma”, 324-329.

²⁸⁶ Akgün, “Gazali’ye Göre Yaratma”, 37.

²⁸⁷ Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik, c.1, (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021): 363.

naslarla ortaya koyarak savunma şeklinde olup, yoktan yaratma olan hudus teorisini ortaya koymaları şeklinde vuku bulmuştur.²⁸⁸

Konunun detayları Gazali'nin *Tehafüt-ü Tehafüt* adlı eserinden, filozoflara dair öne sürdüğü eleştiriler üzerinde yaptığı açıklamalardan, ulaşabilmekteyiz. Filozoflar ona göre; sudur anlayışıyla Tanrı'dan nedensellik dairesi içerisinde sadır olan mevcut düzene, Tanrı'nın herhangi bir müdahilliğinin zorunlu olarak olamayacağını iddia etmektedirler. Aristo ve İbn Sina anlayışıyla hâkim kılınan bu görüşe²⁸⁹ karşı Eflatunun hâkim görüşü olan; nefsin ezeli ve ebedi olduğu ancak bedenler itibariyle bölündüğünü ve bedenden ayrıldığında ise aslına dönüp birleşeceği şeklindeki görüşü de beyan edilir. Fakat Gazali bu iki tezat görüşü *Tehafüt* 'te bir biri ardına zikrederek ikisini de reddetmektedir. Bu düşünürlere yönelik şunları ifade etmektedir: “Aristo ve İbn Sina'da kabul görülen anlayışa karşın Platon ‘un bu görüşü, daha çirkin daha kötü olmakla birlikte aynı zamanda aklın zorunlu gördüğü hususların kabulüne karşın daha makul bulunmamaktadır.”²⁹⁰

Gazali Platon'un nefsin ezeliği görüşüne karşın şunları ifade eder: Örneğin, Zeyd'in nefsi Amr'la aynıdır veya değildir. Eğer aynı kabul ederseniz bu geçersizdir. Çünkü bunlardan ikisi de kendi bilincinin farkında olup bunun başkasının bilinci ya da nefsi olamayacağını bilir demektir. Ayrıcı ona göre, ikisinin nefsi bir kabul edildiğinde var olan bilinç, bilgi, idrak seviyelerinin de aynı olmuş olması gerekmektedir. Bu sebeple Gazali, eğer bu düşüncelerimize nazaran; Amr ve Zeyd'in nefsi bir kaynaktır fakat bedenlerle bölünmüş ve ayrılmışlardır dersiniz, bu durumda o zaman ona göre şunlar ifade edilebilir; ölçülebilir bir niceliği ve hacim olarak bir uzanımı bulunmayan birin yani Tanrı'nın bölünmesi aklın zorunlu gördüğü bir imkânsızlıktır diyerek bu teorilerini reddetmektedir. Çünkü Gazali onların, birden ancak bir doğar, düşüncesinden yola çıkarak birden nasıl iki hatta bin doğar, uzanımı veya niceliği bulunmayan bir şeyin nasıl bölünebileceğini düşünebiliyorsunuz sorusunu yönelterek,²⁹¹ kendileriyle olan çelişkilerini ortaya koymaktadır. Gazali'nin bu reddiyle mevcuda gelen insanın; Tanrı'dan bir parça, bölünme ya da taşma

²⁸⁸ Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik, 363.

²⁸⁹ Zorunlu nedensellik.

²⁹⁰ Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik, 363.

²⁹¹ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 7-22.

şeklindeki kabullerle, ilk ilkedden bu şekliyle, yaratılışa gelmediğini kabul ettiğini görebilmekteyiz.

Gazali sudur teorisini savunan filozoflara karşı yaratma teorisini savunduğunda bu yaratmanın nasıl ve ne zaman gerçekleşir sorularıyla karşılaşacağını bildiği için, peşi sıra *Tehafüt*'te, varlık âlemindeki bir şeyin oluş veya tezahürünü, meydana çıkışını şöyle değerlendirir: Öncelik veya sonralık diye bir zaman kavramının yaratılmış varlıklar için bir anlamı olduğunu, Tanrı için zaman diye bir kavram ifadesinin anlamının olmadığını belirtmektedir. Eğer gözle görülen veya akılla bilinebilen bir öncelik ve sonralık soruluyorsa, bu durumda Gazali, Tanrı'nın kendi iradesine atıf yaparak önce veya sonra yaratmayı irade edebilecek olmasının imkânsız olmadığını altını çizer.²⁹²

Yaratma teorisi kabullenildiğinde yine o, olası sorulardan olabilecek yaratmanın nasıl olduğu ve neye göre olmasına dair ise şu açıklamalarda bulunur. Tanrı bir şeyi veya konumuza nazaran bir insanı, iradesiyle istediği zaman yaratabildiği gibi, o kişiyi ister beyaz tenli ister siyahta tenli de yaratabilir. Yani mevcut bedene giren insanın yaratıcı nazarında bin bir tezahürü olabilir fakat irade, ilim ve kudret sahibi Allah bu sonsuz imkândan irade ettiğini tercih eder demektedir.

293

Zorunluluk ve nedenselliği reddeden Gazali, düşünürlerin farklı nazarla bakarak yöneltebilecekleri soruları cevaplamaya devam ederek şöyle demektedir: “İlahi iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanlar eşittir, o halde belli bir zamanı önceki ve sonraki zamanlardan ayıran nedir?”²⁹⁴ Konumuza nazaran, insan özelinde soruya ifade edecek olursak, bütün zamanlar Tanrı için eşitse yani zaman kavramı bizler içinse ve onun nezdinde zaman diye bir şeyi kabul etmiyorsak yaratıcının o insanı, o zamanda diliminde yaratmasının sebebinin nasıl açıklanabileceği üzerine yapılan bir sorgulama gibi durmaktadır. Gazali, Yaratıcının önce veya sonra yaratmasını şununla temellendirir. Bu soruyu siyah ya da beyaz şeklinde iki seçenek olarak düşünürsek nasıl ki Kadri mutlak Allah bin bir tezahür veya binlerce kombinasyonu yaratmaya muktedirken şayet bunu iki seçeneğe indirerek ikisinden

²⁹² Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 7-24.

²⁹³ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 22.

²⁹⁴ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 22.

birini tercihen yaratmaya da muktedirse: “*Taşıyıcı (mahal), beyazlığı kabul ettiği gibi siyahlığı da kabul edebildiği halde ezeli irade sonucu beyaz meydana gelir*” demektedir.²⁹⁵ Ona göre Yaratıcı iradesiyle hangi zamanda yaratmayı tercih ediyorsa o vakit oluşa getiriyordur. Allah’a, bir şeyi yaratmada zorunluluk veya sınırlılık tanınamayacağını belirten Gazali bunu, Yaratıcının ilahi ve ezeli İrade kuvvetiyle açıklamaktadır. O halde irade niçin beyazlığı değil de siyahlığa yönelmiştir? Yani bu şey, öyle ya da böyle değil niçin bu şekliyle yaratılmış, Yaratıcı iradesiyle niçin onu ya da şunu değil bunu tercih etmiştir, ya da mevcut bedendeki insan niçin sahip olduğu o beden şekliyle yaratılmıştır gibi varlık alemine dair sorgulamalara Gazali, şu benzer şekillerde açıklamalar yapmaktadır. Düşünürlerin var olan şeyin kendisinden kaynaklı bir zorunlu sebeple yani zaruretten o şekli aldığını ve bu sebeple zorunlu bir sebepliliği silsile halinde yaratıcıdan zorunlu bir şekilde o şekliyle yaratılışa gelmelerine mecbur olduklarını kabullenen düşünürlere²⁹⁶, Allah’ın tercihinin neden o şeyin o şekil olmasıyla ilgili yaratma teorisi bağlamında cevaplar vermektedir:

Alem şuan da var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekanda irade ile var olmuştur. İrade de, bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Eğer onun böyle bir özelliği olmasaydı kudretle yetinilirdi. Fakat kudretin her iki zıdda olan nisbeti eşit durumda olunca ve bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyici bulunmayınca, kudret sıfatının ötesinde kadimin bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyen bir niteliği vardır.²⁹⁷

Gazali’ye göre Allah iki benzerden birini seçip belirlemeye muktedirdir. Nasıl ki filozoflar, bilinen varlığı ilim sıfatıyla bilmesini, bilgisiyle kuşatmasını, yaratıcıya nispetle zorunlu kabul edebiliyorlarsa ve bu bilme sebebiyle zaruretten varlığa sebep kılıyorlarsa Gazali’ de aynı şekilde Allah’ın iradesine bu bilmeyi ve bu ilim sıfatıyla kuşatılması zaruretini iradesine yüklemektedir. Allaha herhangi bir zorunluluğu nispet etmeksizin bunu iradesinin bir özelliği sayarak yani; iki benzerden birini seçmek Allah’ın ilim, irfan ve kuvvetinin birleşimiyle o durumdaki makul bir üst bilinçle tercih olunmasına sebep görmektedir. Gazali iradenin özünü bunlara nispet kılabilir.²⁹⁸

²⁹⁵ Gazali, *Tehafüt’ül Felasife*, 22.

²⁹⁶ Gazali, *Tehafüt’ül Felasife*, 22.

²⁹⁷ Gazali, *Tehafüt’ül Felasife*, 23.

²⁹⁸ Gazali, *Tehafüt’ül Felasife*, 23.

Filozoflar ve kelamcılar arasında, ya da suduru ve hudusu savunanlar arasındaki bu çetin çatışmanın sebeplerinden biri duruma farklı nazarla yaklaşmaları ihtimaliyle olabilmektedir. Şayet varlıktan yani yaratılmış olan mevcudattan olaya bakacak olursak bunu en tepeye yani yaratıcıya ulaştırmada farklı bir mantalite ve akıl yürütme uygulandığı gözlemlenebilmekte iken, aynı şekilde yaratıcıdan hareketle yola çıkıldığında ise farklı bir mantalite kullanılabilirdiği görülebilmektedir. İki bakış açısında ortak nokta bulunsa dahi ilk temellendirmenin önemi, sonuçları farklı kılabilir. Çalışmadan ulaştığımız verilere nazaran insan nasıl ki beden-ruh gibi iki farklı tabiatısa âlem ve Tanrı'da iki farklı tabiattır. Farklı tabiatları aynı nazarla değerlendirmek çatışmalara sebebiyet verebilmektedir. Belki durumu daha anlaşılabilir kılacak şey iki yaklaşımı da yerli yerinde kullanmaktır. Bu metot tümevarımda olsa tündengelimde olsa, iki farklı tabiatı anlamak için tek bir bakış açısında ısrar etmek insanı çıkmaza dâhil edebilmektedir. Bu nedenle ister insan anlayışımızda olsun, ister ruh-bedeni anlamlandırmada olsun, ister Tanrı-âlem ilişkisini anlamlandırmada olsun, değerlendirilen şeyin tabiatı, yapısı ve fitratı görmezden gelinmeden her bir yönüyle yerli yerinde değerlendirmeye tabi tutmanın daha güvenilir verilere ulaşmaya imkan tanıyabileceği ihtimal dahilindedir.

2.4.1. Gazali Anlayışında Beşeri Ruhların Yaratılması

Kelam âlimleri cevher ve arazın bütünüyle hadis olduğunu ve her hadisin bir muhdise ihtiyacı olduğu kanaatine vararak teselsül ve sudurun imkansızlığını iddia etmişlerdir. Onların birçoğu için varlık âlemi ve varlıkta bulunan her şey yaratılmıştır.

Mevcut âlem düşünürlerce cevher ve arazdan ibarettir. Âlemin bir parçası olan insanın varlığı da bunlardan mukteldir. Ruhun ezeli olduğunu savunan düşünürlere karşı Gazali, ruhun yaratıldığı düşüncesini ileri sürmüştür. Ona göre ruhlar hadis olup, o et parçasının yani nutfenin ruhu almaya yetenek kazandığı anda ruhun yaratıldığını ifade eder.²⁹⁹ Fakat Gazali'nin burada ruhun verilmesinden kastı canlılık mahiyetindeki nebat-i ruh olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü beslenme gücüyle nutfenin bir tohum gibi can bulduğu yönünde açıklamaları bizleri bu çıkarıma taşımaktadır. Bebeğin beslenme ve büyümesiyle yani o nutkanın belirli bir aşamada

²⁹⁹ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 87.

kalp atışının gerçekleşmesiyle ise de bitkisel ruhu da kapsayan hayvan-ı ruha yükseldiğini ifade edebiliriz. Nitekim o, “*Onu tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman...*”³⁰⁰ Ayetiyle düşüncesini temellendirmektedir.³⁰¹ Ona göre tesviye ruhu taşımaya elverişli mahallin o kıvama ve homojenliğe gelmesidir. Bu ayet özelinde tesviye kavramıyla Gazali, ilk insan olan Hz. Âdem’in yaratıldığı çamurla onun sulbünden çocuklarının yaratıldığı spermin kast olunduğunu belirtmektedir.³⁰² İlk insan için mahallin tesviye, o çamurun bir kıvam kazanmasıyla ilk insandan çoğalacak nesillerdeki tesviye halini ise spermanın rahme yerleşmesi ve oradaki hararetin onu pişirip geliştirerek homojenlik almasını sağladıktan sonra ruha hak kazandığını ifade etmektedir. Her ruhu almaya hak kazanan nutfede gerekli koşulların sağlandığını Yaraticının cömertliğiyle taşıyabileceği nispetinde ruh verildiğini belirtmektedir.³⁰³

Gazali ruhların yaratılmışlığını kabullenmekle birlikte ruhun daha öncesinde değil mevcut beden mahallin hazırlığı var olduğunda o bedenin ruha hak kazandığı an orada canlılığın tecelli ettiğini ve ruhun o an insan bedenine teslim edildiğini ifade etmektedir. Onun için ruhun varlığı için beden şarttır fakat bedenin varlığı ruhun farzietini gerektirmemektedir.³⁰⁴ Yani ruhun verilmesi maddi bir zorunluluktan değil Allah’ın İlmî, Kudretî, İradesî ve Cömertliğiyledir.

Ona göre ruhlar bedenlerden önce yaratılmış olsalardı ya çok ya da tek bir bütün olmaları gerekirdi. Fakat ruhların tek ya da birçok olmaları ona göre geçersizdir. Çünkü gözlemle ya da idrakte mevcut âlemde Zeyd’in bildiği bir şeyi Ömer bilmiyor olduğu bilinebilir. Oysa ruhların ezelde veya daha öncesinde tekliği kabul edilirse iki zıt bir arada bulunamayacağından birinin bildiğini diğersinin de bilmesi gerekirdi.³⁰⁵

İki farklı nesnenin birbirinin benzeri olan iki özden varlık bulmaları imkansız olduğuna göre, farklı iki nesnenin tek bir özden var olmaları daha da imkansız bir şeydir. Çünkü farklı bir nesneden meydana gelen şey, bir başka nesneden meydana gelen şeyden meydana geldiği nesneye daha yakındır. Başkasıyla benzerlik iki nesnenin bir birinin eylemine muhalif olmamasını gerektirdiğine göre; nesnenin kendi nefsiyle benzerliği, eylemlerinin birbirinden farklı olmasını daha güçlü bir şekilde gerekli kılar.³⁰⁶

³⁰⁰ Hicr, 15/29.

³⁰¹ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 87.

³⁰² Gazali, *el Fusul fi'l-Esile ve'l-Ecvibe*, 23.

³⁰³ Gazali, *el Fusul fi'l-Esile ve'l-Ecvibe*, 23.

³⁰⁴ Gazali, *Makasid El-Felasife*, 292.

³⁰⁵ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 88.

³⁰⁶ Gazali, *Makasid El-Felasife*, 171.

Başkasıyla aynılık ve benzerlik iki nesnenin birbirine zıt olmamasını gerekli kıldığı için Gazali ruhtaki o özün benzerliğini ya da birliğini kabul etmemektedir. Ona göre tüm özlerin aynı öz mahiyetinde vuku bulması imkânsızdır. Çünkü öz benlikte her birey kendi idrakine sahiptir. Bir başkası da kendi idrakindedir. Her ikisi de karşındakinin kendisi olmadığını bilmektedir.

Buna karşılık ruhların çokluğunu da kabul etmemektedir. Zira ruhların nevi kabul edilebilmesi imkânsızdır. Çünkü farklılık iki türlüdür; ya mahiyetin farklı olması gerekir misal ateş ve su gibi ya da mahiyete dâhil olmayan, kendi yapısından olmayan arızı, ilintisel özelliklerin olması gerekir. Örneğin kaynar su ve soğuk su gibi. Gazali beşer ruhunun mahiyeti itibariyle birbirinden farklı görmemektedir. Hakikatte ruhların nev'ini yani çeşitliliğini bir olarak tanımlamaktadır. Ona göre hakikatte ruhların nevi vahittir. “Çünkü hayvan-ı natıka şeklindeki tarif (hâd) hakikate şamildir.”³⁰⁷ Gazali hakikatin herhangi bir arazi olan özelliğe taalluk edip ona nispetle ruhların birbirinde farklılaştığını belirtmektedir. Ruhun ise bedenden önce herhangi bir taalluku olmadığı için ruhun farklılaşmasını sebep bir mahalde yoktur.³⁰⁸ Gazali ruhların bedenden önce farklılaşmadıklarını fakat bedenle taalluk ettikten sonra bedenden ayrılan ruhların ise çeşitli vasıfları kesb etmeleri sebebiyle birbirinden farklı olduklarını ifade etmektedir.

Gazali ruhların bedenlerle birlikte yaratıldığını kabul etmektedir. Bu görüşü farklı soruları da etkin kılabilmektedir. Örneğin “Allah ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yarattı” hadisi gibi ya da “Ben yaratılış itibariyle nebilerin ilki, gönderiliş itibariyle sonuncusuyum” gibi benzer minvaldeki hadis ya da Kur’an tabirlerinin nasıl izah edileceği sorulabilmektedir. Veya bunlara muadil bir konu denilebilecek Kur’an’da kal-u bela şeklinde anlamlandırılan benzer meselelerin nasıl açıklanabileceği merak edilebilmektedir.

Gazali, Allah’ın ruhları çok öncesinde o ruhlara ait cesetlerin yani bedenlerin ise iki bin yıl öncesinde yaratıldığı hadisi şerifini şu şekilde açıklamaktadır: Ona göre buradan anlaşılması gereken tikel bir mana değil tümel bir manadır. Yani buradaki ruhların çok öncesinden yaratılmasından kastın meleklerin ruhuna bir atıfken cesetlerin çok sonradan yaratılmasındaki mana ise evren, kâinat, arzdır. Ona göre melekut âleminin dünya âleminden çok çok önce yaratılması tabidir. Gazali bu ve benzeri hadis

³⁰⁷ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 88.

³⁰⁸ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 88; Gazali, *Makasid El-Felasife*, 200-290.

ve ayetlerin yanlış yorumlandığını özellikle filozofların anladığı gibi ruhların ezeliyetine delalet eden bir manayı içermediğini ifade etmektedir. Ona göre yaratılışın kendisinde bir hiyerarşik sistem vardır en tepeden en aşağıya tecelli etmektedir. Mevcut durumda insan bedeni arşın ve semavatın çok küçük bir zerresidir bu sebeple yaratılıştaki öncelik arşın olması sonrasında bedenlerin vücut bulması şeklinde kabul etmiştir. Yine aynı şekilde melekût âlemi arş âleminden daha yücedir. Bu sebeple melekût âleminin varlığını arş âleminden önce yaratıldığını kabul görmektedir.³⁰⁹

Kısaca Gazali ruhları üç minvalde ele almıştır. Bunlar nebati, hayvani ve insani ruhtur. Bu üç ruh çeşidinden ikisi insanda mevcutken üçüncüsü ise ona göre kazanılabilen bir durumdur. Spermanın anne karnında yer bulması, beslenmesi ve canlılık kazanması nebati ruh iken, bu nutkanın beslenmeyle birlikte belli aşamada hissetmesi, duyabilmesi, hareket kabiliyeti kazanması vs. ya da yaşam fonksiyonu dediğimiz kalp atışının sağlanması ise hayvan-ı ruhu kazandığının tecellisi olarak görmektedir. Hayvani ruha sahip insanın ise hayvandan farkı akla, nefse, ruha ve kalbe sahip oluşudur. Bu dört fonksiyon da insanda idrak kabiliyeti olarak ortaya çıkabilmektedir. İdrak kabiliyetini doğru kullanan ve doğru kullanmaya irade eden kişide yaratıcının tecellisiyle, ilim kudret ve iradesiyle insanı ruhun, iradesiyle kabiliyet kazanmış olan mahalle teslimiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Özetle Gazali insan-i ruha şamil olan hayvan-i ruhun birliğini kabul etmektedir. Yani Gazali, insan özünün ya da ruhunun birliğini kabul etmezken, anne karnındayken sahip olunan hayvan-i ruhun birliğini kabul etmektedir. O, varlık sahasına gelmiş düşünen hayvan denilebilen insanın kendi kabiliyeti, iradesini ve idrakini doğru yönlendirmesiyle bu mahallede öz benliğe hak kazandığını ve Yaratıcının İlmi, Kudreti, İradesi ve cömertliğiyle insan-i ruhun işlenmek üzere verildiğini ifade etmektedir.³¹⁰

2.4.2. Gazali Anlayışında Ruhun Bekası

Ruhun bekasına dair bir takım dini ve akli deliller ortaya koyan Gazali, dini deliller meyanında "Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın, zira onlar diridirler. Allah'ın sırf kendi lütfundan verdikleriyle mesut ve bahtiyar olarak Rablerinin katından

³⁰⁹ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 96.

³¹⁰ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 90-97.

rızıklandırılırlar arkalarından kendilerine ulaşamayan kimselere, kendilerine korku olmadığını ve kendilerinin üzülmeceklerini müjde etmek isterler"³¹¹ ve "*Deki ruh, Rabbimin emrindedir.*"³¹² Ya da "*Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin zira onlar diridirler fakat siz farkında değilsiniz*"³¹³ gibi ayetler ile "*şehitlerin ruhlarının cennet bahçelerinde yem yiyen yeşil kuşların kursaklarında*" olduğunu bildiren hadis ve çeşitli benzer ayetlerle delil getirmiştir. Mezkûr ayetlere göre Gazali nazarında; hay olan, rızıklandırılan, mesut ve bahtiyar olan bir şeyin ölmesi, madum olması mümkün değildir.³¹⁴

Gazali eserlerinden birinde ise konuya dair şöyle bir açıklama yapmaktadır. Ona göre insan nefsi maddeyle yani bedenle birlikte meydana gelmiştir. İnsan nefsinin bedendeki herhangi bir maddeden sebepli bir zaruriyetle meydana gelmiş olabileceğini kabul etmemektedir. Yani ruhun varlığı için beden şarttır fakat beden varlığı ruhu gerekli kılmamaktadır. Örneğin ölüm gibi beden mevcuttur fakat ruh yoktur. Zira Gazali nazarında maddenin kendisinden zaruriyetle bir beden varlığı gelebileceği kabul edilirse herhangi yoktan var eden bir Yaratıcı düşüncesine de gerek kalmamaktadır. Çünkü söz konusu tabiat kendiliğinde varoluşu meydana getirmektedir. Bilakis ruhların var edilmesi ona göre Yaratıcının formları yaratmasıdır. Formları veren ise ona göre ezeli akli bir cevherdir. İnsandaki ruhta maddesel bir fonksiyonla meydana gelmiyor kabul edilirse o zaman ezeli tarafından yaratılan ruhlarında baki olduğu anlaşılır. Çünkü cisim olan cisim olmayana sebepli olamamaktadır.³¹⁵

Gazali'nin ruhun bekasına dair ileri sürdüğü akl-ı delillerden bazıları şöyledir: Ruh, ne muhtelif unsurlardan oluşmuştur (mürekkep) ne de bir mekâna bağlıdır. Mekâna bağlı olmayan şey bakidir. O halde nefis bakidir. Ayrıca ademle (yoklukla) sıfatlanmayan şey, yokluğu kabul ettiği söylenemeyen şeydir. Şayet ruh, ademi kabul ederse bu ya onun bizzat kendi yapısından tab'ında olur ki bu takdirde adem, ruh için zati bir keyfiyet olur; ya da ruh, kendi varlığındaki bir şartın bozulmasıyla yahut da ruhu yaratanın iradesiyle yok olur. Ruhun kendi zati sıfatlarından dolayı yokluğa

³¹¹ Ali-İmran,3/169.

³¹² el-İsra,17/85.

³¹³ Bakara,2/154.

³¹⁴ Gazali, *Mearicü'l-Kuds*, 99.

³¹⁵ Gazali, *Makasıd El-Felasife*, 291.

maruz kalması Gazali'ye göre geçersizdir. Çünkü bu durum sonuçta ruhun iki aynı anda varlığını sürdürememesine götürür ki bu ise ona göre imkânsızdır. Ruhun bir şart sebebiyle baki olduğunu söylemek de Gazali'ye göre batıldır. Çünkü kendi başına var olabilen (kaim binefsihi) her hangi bir şarta ihtiyaç duymayacaktır. Keza ruhun, yaratıcısının iradesiyle yok olacağını söylemekte geçersizdir. Çünkü ruhun yaratıcısının iradesinin ne olduğu ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilmektedir. Hz. Peygamber ise ruhun ölmeyeceğini haber vermiş ve ruhun bakiliğine işaret etmiştir. Gazali, aklen ruhun ölümsüzlüğünü, varlıkta beraberlik, öncelik veya sonralık gibi çeşitli açılardan ele alarak incelemiştir.³¹⁶ Ruhun bakiliğine dair görüşlerini ise tamamen Kuran'la irtibatlandırarak ortaya koymaktadır.

2.5. Gazali Anlayışında Hulul Tenasüh ve Reenkarnasyonun İmkânı

İnsanın kendini, maddi ya da gayri maddi yorumlaması ya da kendini maddenin ötesinde aşkın bir varlık olarak görmesi veya kendini aşkın olandan bir parça olarak görmesi ya da sadece maddesel formatta olan bu dünyaya ait bir parça gibi görmesi, farklı birçok inanç sebebinin nedenini oluşturmuştur. Bu inanç biçimlerini şekillendiren birtakım düşünceler ilgili yönüyle, Gazali ve önemli düşünürler tarafından ele alınıp değerlendirilmiştir.

Gazali, var olan kozmolojinin fizik âleminde zorunlu bir nedenselliğin kabul edildiği takdirde, bunun bir takım sebep olduğu hem fizik hem de metafizik âleme nispet edilebilecek, zorunlu istidlali düşüncelerin olabileceğini belirtmektedir.³¹⁷

Çalışmaya dahil ettiğimiz bu konu geniş bir tartışma alanını kapsamakla birlikte konumuzla ilgisi göz ardı edilemeyecek hassasiyette öneme sahip olması nedeniyle ilgili yönüyle değerlendirilecektir.

2.5.1. Hulul

Ruh ve bedenden ibaret kabul ettiğimiz insanın bedende Yaratıcıyla birleşmesi ya da ruhuyla gerçek manada bütünleşmesi Gazali düşüncesinde kabul görmemiş,

³¹⁶ Gazali, *Müminler İçin Yükselme Basamakları*, 58.

³¹⁷ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 7-24.

ruhun ezeliği ya da Tanrı'dan ruhun sudur etmesi veya cüzi bir parçasının insana verilmesi gibi benzer düşüncelere keskin bir tavırla set çekmiştir. Hulûl ve ittihadı (birleşme-bir olma) konusu üzerinde önemle duran Gazali hulul ve ittihadı esas itibariyle reddetmiştir. Fakat bazen kendinden geçip fena halinde bulunanları tasavvufi bir hal içinde kabul etmiş, hulul ve ittihadı benzeyen bu durumların mevcut olabileceğini söylemiştir. Bunların örnekleri olabilecek; Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc gibi mutasavvıfların hallerini ve yazılarını tasavvufi çerçevede yorumlamıştır. Fakat bu hal asla hakiki anlamda olan bir birleşme olarak değil mecazi ifadeler veya yanlış beyanlar doğrultusunda kabul ederek, hiçbir şekilde Allah'ın kulla birleşmeyeceğini veya O'na hulul etmeyeceğini, her daim yaratıcının rab, kulun kul olarak kalacağını vurgular niteliktedir.³¹⁸ Gazali fena mertebesine eren sûflerin sekr halinde iken müşahede ettikleri varlığın dışındaki bütün varlıkları yok saydıklarını ve yaşadıkları yüksek vecde hali sebebiyle bazen hulûl iddiasında bulduklarını belirtip bunu hayalden kaynaklanan bir yanılğı olduğu şeklinde değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁹

Gazali'nin, hulul hakkındaki görüşlerine *el-Fusul ve'l-Ecvibe* adlı risalesinde kendine yöneltilen yedi soru içerisinde yer bulabilmekteyiz.³²⁰ Gazali kendisine yöneltilen hulul ile ilgili soruya iki farklı yaklaşımla cevap vermiştir. İlk cevaba, halk teorisi ile ruhun yaratılmış olması yönünde açıklamalar getirirken ikinci cevaba ise feyezân durumunun yanlış yorumlanması ve yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı ifadeleriyle açıklık getirmektedir. Gazali'nin bu soruyu değerlendirmesi, Kuran'da yer alan: “*Ben size ruhumdan üfledim*”³²¹ ayetinden ne anlamamız gerektiği şeklinde olmuştur. Birinci yaklaşımını şöyle bir değerlendirmeye tabi tutmuştur: “*Ruhun ışığının parlaması*” şeklinde Allah'ın (c.c) rabbani nefis yönümüzle irtibatlı olarak ruhun insan bedenine verilmesini anne karnında belli aşamadan sonra ruhun spermle homojenlik kazanan et parçasına sirayet etmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Gazali bu hale yani ruhun insan bedenine verilmesini tesviye³²² olarak isimlendirir. Onun tanımıyla tesviye: “*Ruhu taşımaya elverişli olan mahallin arıtılması ve mizacının*

³¹⁸ Çağrı, “Gazali”, 533.

³¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulul”, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayıncılık, c.18, (İstanbul 1998): 341-344.

³²⁰ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 29-42.

³²¹ Tahrir 66/12.

³²² “Ben, onun yaratılışını tamamladığım(tesviye) ve ona ruhumdan üflediğim zaman.” Hicr, 15/29.

kıvama getirilmesi işidir."³²³ Bu sebeple anne karnında belli bir aşamaya gelen et parçasının kalp atışı da bu aşama bittiğinde vuku bulabilmektedir.

Gazali, ruhu taşımaya elverişli mahallin belli bir kıvam ve homojenlik kazandığında her hak edene hak ettiğini, her yetili olana yetili olduğu şeyi taşıyabileceği nispetinde, Yaratıcı tarafından esirgenmeden cömertliğiyle ruhun can bulacak o bedene verildiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah tarafından hak edene hak ettiği orantıda cömertliğiyle ruh feyezan edilir.³²⁴ İnsan ruhunun yaratılışı Gazali anlayışıyla belli bir oran-orantı ve halk (İlahi takdir) bir ölçme) olduğunda yaratıcı tarafından o ruhun yaratılması ve verilmesi şeklindedir.

Gazali, ayette geçen ifadeyle atılmış su³²⁵ ile başlayan insanın biyolojik yapısının ruh ile buluşması durumuna verdiği yanıt, suduru reddeden bir cevap niteliğinde olmuştur. O ruhların ezeli değil yaratılan (hadis) olduğunun altını çizer. Gazali için bu kısım önemlidir çünkü; Kaim olan Allah her zaman vardır. İnsan ruhu ise ona göre sonradan yaratılan bir şeydir. İnsana verilen ruh, bizatihi Allah'ın zatından olan bir parça şeklinde değil, bizzat Allah'ın sıfatlarından olan semî (duyma), basar (görme), kelâm (konuşma) gibi vb. özelliklerin yaratılışa getirilen insan için onda vuku bulmasına benzer bir sıfat halidir.³²⁶

İkinci yaklaşımında ise "*ruhun feyezan*" etmesi ifadesi üzerine yoğunlaşarak durumu ifade etmektedir. Gazali, sözlükte; akmak, taşmak anlamına gelen "*feyezan*" kelimesini günlük dildeki kullanımına benzer bir şekilde kullanmayıp, suyun kaptan taşarak ele akması gibi bir anlam ifadesi şeklinde olmayıp, bunu; kapta bulunan suyun bir kısmının irade edici tarafından kaptan ayrılarak sadece ele temas edebilmesidir,³²⁷ şeklinde yorumlayarak ifade etmektedir.

Gazali Allah'ın cömertliğiyle yaratıp insan bedenine teslim ettiği (feyz ettiği) ruhu şu metafor ile açıklamaktadır:

Burada feyezan kelimesi, güneşin ışığının duvara yansması gibi bir anlam taşımaktadır. Kimileri güneş ışığının yansmasını da doğru anlayamamış, güneşin ışığının güneşin kütesinden ayrılıp duvara temas ederek yayıldığını sanmışlardır. Bu doğru bir anlama biçimi değildir. Bilakis güneş ışığı, ışık olma bakımından kendisine benzeyen bir şeyin

³²³ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 23.

³²⁴ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 24.

³²⁵ Tarık, 86/5-8.

³²⁶ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 24.

³²⁷ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 27.

duvarda ortaya çıkmasına sebeptir ve renkli duvara vuran ışık güneşin kendi ışığından daha zayıftır. Bu, nesnenin görüntüsünün aynaya yansması gibidir. Mesela insan ve aynadaki görüntüsünü düşünelim. İnsanın görüntüsü insanın kendisinden ayrılıp aynaya yansımış değildir. Bilakis karşısında bulunan aynada kendisine denk bir görüntünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ortada bir ayrılma birleşme durumu değil sadece yalın bir sebeplilik durumu söz konusudur. İlahi bahşediş de (cud-i ilahi) böyledir; o Allah'ın zatından ayrılmaksızın varlığı kabil olan her özde(mahiyet), varlığın nurlarının ortaya çıkmasının sebebini oluşturmaktadır ve buna da feyz/feyezan denmektedir.³²⁸

Birinci cevapta “*ruhun ışması*” ve ikinci cevapta ise “*ruhun yansması*” şeklinde konuyu değerlendiren Gazali, Allah'tan feyz olan ruhu nasıl anlamlandırılması gerektiğinin cevabını sunmaktadır. Şayet bu durum farklı anlaşıldığı takdirde ise farklı düşünce ve inanç biçimleri ortaya çıkabilmektedir. Hulul, reenkarnasyon veya nedensellik düşünceleri bunlardan bazılarıdır. Gazali ruhun, belli bir homojenlik kazanmış bir kıvamda Yaratıcı tarafından tesviyesiyle feyz edildiğini savunarak ruhun sonradan yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Bu durum sudur düşüncesini ardında bırakmakla birlikte feyz durumunun yani ruhun verilmesinin ise güneş ışığının duvara yansması gibi olup, duvardaki aydınlığın güneşin kendisi veya güneşin kendinden bir parça olamayacağı şeklindeki ifadeleriyle Tanrı'nın bir parçasının veya bütünüünün insan bedeninde vücut bulabilmesinin imkânsız olduğu üzerinde durmaktadır.

2.5.2. Reenkarnasyon-Tenasüh

Gazali'ye göre Allah'ın fiilleriyle yaratılmamış, Allah'ın adaletinden en iyi, en mükemmel, en doğru bir şekilde sadır olmamış hiçbir varlık yoktur. Doğrusu, Allah fiillerinde hikmet, kararlarında adalet sahibidir.³²⁹ Gazali'nin bu düşüncesi mevcut dünya mümkün dünyaların en iyisi en güzeldir anlayışıyla eş değerdir. Gazali, bu âlemin en mükemmel âlem olduğu, kurallarının Allah tarafından belirlendiği, âlemde görülen kötülüğün iyilikten daha az olduğunu ve var olan kötülüğün âlemin mükemmelliğinin tamamlayıcısı olduğunu, etrafımızda ya da evrende ahlaki kötülük dışında her ne oluyorsa mükemmelliğe taşımak ya da tamamlamak için var olduğunun altını çizer.³³⁰ Bu sebeptir ki ruh-beden bütünlüğü içinde bedenimizdeki eksik gördüklerimiz ya da ruhumuzdaki farklı duygu durumlarının hepsi asıldan değil

³²⁸ Gazali, *el-Fusul fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 28.

³²⁹ Leoman, “Gazali ve Eşariyye”, 200.

³³⁰ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 59.

arızadan (arazdan) sebeplidir.³³¹ Bu anlayışta bizi şu çıkarıma götürmektedir mevcut dünya Allah'ın adaletiyle varlığa gelmiş, mümkünlerin en mükemmeliyse bunun farklı bir kombinasyonunu var etmek ya da o yaşamı imtihan dünyasında insana sunmak zulüm olur ki bu durum yaratıcının adaletine ters düşer. Dolayısıyla Gazali'nin "mümkün dünya tüm mümkünlerin en mükemmelidir"³³² anlayışı bizleri şu yoruma götürmektedir: Var olan mümkün dünya tüm olası ihtimal dahilindeki mümkün dünyaların hepsinden daha hayrı barındırıyor ve mükemmele taşımaya hizmet ediyorsa farklı bir hayatla farklı bir yaşam o bireyin kendisi için zulüm olur. Bu ise Allah'ın rahmetine, ilmine, adaletine ve kudretine terstir. Gazali için yaratıcı adildir fakat adaletiyle tecelli etmesi, onu buna zorunlu kılan bir vasıf değildir.³³³ Zorunlu olmaksızın adaleti ve ilmiyle, Kadri Mutlak Allah³³⁴, iradesiyle ve rahmetiyle³³⁵ en mükemmel kombinasyonla yeryüzünü inşa etmiştir.

Gazali için, bu dünyada her bir birey neyden mahrum, maruz, mahzun veya mazursu bunların mükâfatının karşılığı ahirete kıyasla bu dünya için bir hiç hükmündedir.³³⁶ Bu düşünceleri reenkarnasyon inancının pekte yerinde ve gerekli bir düşünce biçimi olmadığı mantalitesini ifade etmektedir. Çünkü Gazali için asıl mükâfat bu dünya için değil ahiret içindir. Yaratıcının zorunlu olarak taşmasını reddeden Gazali için her şey, Allah'ın dilemesi ve iradesiyle, ol demesiyle³³⁷ olmaktadır.³³⁸ Fakat yaratmaya muktedir bir yaratıcının yaratmasının nasıl olduğu ya da nasıl tezahür bulduğu sorgulandığında, yaratmanın bin bir çeşidine kadir bir yaratıcı kabullenilebilmektedir. Bu düşünce ise farklı pek çok yaşam ihtimalini düşündürebilmekte, ruhun pek çok beden veya bir canlıda var olabileceği ihtimallerini düşündürebilmektedir. Ona göre insan ruhunun yaratılışı, herhangi bir olasılıkla spermanın seçmesi ya da sapması gibi bir durumla değil bizatihi kadri muhtar Allah'ın o ruhun yaratılmasını; ilim, kudret ve iradesiyle o bedende olmasını murat etmesidir. Zira bu durumun tersi kabul edilirse o zaman ona göre evrende bulunan boşta kalmış ruh ve İlk Prensipten sperme verilecek ruhun aynı anda tek bedende, iki nefsin

³³¹ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 135.

³³² Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, c.4, 258-259.

³³³ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 62.

³³⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Filleri*, (İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1979): 90.

³³⁵ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 60-63.

³³⁶ Ak, Gazali'de Kötülük Problemi, 76-77.

³³⁷ Bakara, 2/117.

³³⁸ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 23.

bulunmasına sebep olacaktır. Bu ise Gazali için imkânsızdır. Çünkü insan tek bir bilince sahip olduğunun idrakindedir.³³⁹

Ruh ve bedeniyle müteşekkil insanın bir ruhu vardır ve Gazali'ye göre bu ayrı bir cevherdir, her zaman bir bedenle beraberdir, ancak maddî bedenle özdeşleşmiş ve bileşik bir halde değildir. Buna benzer ruhun bedenden ayrı olduğu kabullenilen düşünceler ise ruhun bir seyyah gibi dolaşabildiği inancını doğurmuş; reenkarnasyon ve buna benzer inanışlardan olan, tenasüh gibi vb. inanç biçimlerinin oluşmasına sebep olmuştur. İslam inancında ve Gazali anlayışında; dünya hayatı ve insana verilen hayat imkânı, sahip olacağı beden ve ruhu bir kez verilmektedir. Bu sebeple tekrar tekrar farklı bedenle zuhuru gibi bir tenasüh inancı ya da sonsuza dek tekâmülünü tamamlaması için reenkarnasyon gibi inançlarla sunulacak bir yaşam fırsatı yoktur. Gazali, bu kanaatlerini Kuran ayetleriyle sabitlemiştir. Bu gibi inanç biçimlerinin kabul edilmiş olmasını, ahiret inancını reddetmeyle eş değer görmüştür. Çünkü Gazali'ye göre insanın bir kez yaşam hakkı vardır ve bunun mükâfatı ya da cezası olarak da cennet-cehennem mevcuttur. Ruh ve bedenden müteşekkil insanın ruhunun bedenden bedene dolaşıp cezasını çekip olgunlaşması Kuran'ın ayetleriyle Gazali'ye göre terstir.³⁴⁰

Reenkarnasyonu reddeden bazı ayetler şöyle sıralanabilir:

*“Rabbim, beni (dünyaya) geri döndür, ta ki yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi iş işlerim, der. Hayır! Bu söylediği boş bir laftır. Onların arkasında ise, yeniden dirilecekleri güne kadar berzah (bir engel) vardır.”*³⁴¹

De ki: Size vekil kılınmış olan ölüm meleği canınızı alacak, sonra döndürülüp Rabbinize götürüleceksiniz. Günahkârları bir görseydin! Rablerinin huzurunda başları öne eğilmiş olarak şöyle derler: Ey Rabbimiz! Gördük ve işittik, şimdi bizi geri çevir de salih bir amel işleyelim; çünkü biz artık kesin bir şekilde inanıyoruz.” Eğer biz dilemiş olsaydık her nefse hidayetini verirdik!³⁴²

³³⁹ Gazali, *Makasid El-Felasife*, 292.

³⁴⁰ Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, 200-213.

³⁴¹ Murat Öz, *Reenkarnasyon(Tenasüh) ve Bu Meseleye Tasavvufi Açıdan Bakış*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016): 14-15.

³⁴² Secde, 32/11-13.

“Ey Rabbimiz! Bizleri çıkar, yaptıklarımızdan başka, salih bir amel yapalım. Onlara denilir ki: “Size düşünenecek olanın düşüneneceği kadar bir ömür vermedik mi? Hem size bir uyarıcı da gelmişti.”³⁴³

“Onlar, ilk ölümden başka orada bir ölüm tatmazlar.”³⁴⁴

Bu ve benzeri ayetler, reenkarnasyon veya tekamüs inancına Kuran’da yeri olmadığına delil gösterilebilmektedir.

³⁴³ Fatır,35/37.

³⁴⁴ Duhan,44/56.

3. GAZALİ ANLAYIŞINDA TABİAT VE FITRAT

“*Tabiat*” ve “*fitrat*” kelimeleri sıkça sarf edilen kelimelerdendir. İnsanın özünü ve ilk yaratılış halini ifade etmek için kullanılabilen bu lafızlar; “*insan tabiatı*”, “*insan fitratı*” şeklinde kullanılagelen ifadeler olmakla birlikte aynı zamanda eş anlamlı manalar olarak da sarf edilebilmektedirler. Fakat “*tabiat*” ve “*fitrat*” kavramları irdelendiğinde aralarında nüans farklılıkları olduğu ihtimali düşünülebilmektedir.³⁴⁵ Konumuzun içeriğine binaen yer verilmesini uygun bulduğumuz bu konu; insan hakikatinin kavranabilmesini ve anlaşılır kılınabilmesi için önem arz eder niteliktedir.

Yaratıcı insanı halk ederken (yaratırken) iki yazılımla birlikte varoluşa getirmiştir. Halk (ölçüp-biçen) sıfatıyla; insanın cismani yönüne tekâmül eden her şeyi yani; zekâsını, zihnini, vücut anatomisini, tutkularını, arzularını, şehvetini, şeklini vb. özelliklerini yaratmıştır. “*Halk*” sıfatıyla insanın, tabiatını yaratmış, “*Fatır*” sıfatıyla ise insanın ikinci yazılımı olan fitratını yaratmıştır. “*Fitrat*” ise bedende olup oluş-bozuluşa tabi olan değil ruhta sabit kılınandır.³⁴⁶

3.1. Tabiat

“*Tabiat*,” yaratılış, seciye, bir varlığın aslî yapısı, maddî dünya anlamında bir terim olarak kullanılmaktadır. Sözlükte ise “*yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek*” anlamlarındaki “*tab*” mastarından isim olarak eski lügatlerde “*yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı*” manalarında kullanılabilmektedir.³⁴⁷ “*Bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı*” anlamındaki mahiyet, tabiat anlamına gelebilmektedir. Bu manada öz ve cevher terimleri de tabiatı anlatır. Ancak ayrı ayrı söz edildiğinde öz ve cevher varlığın statik durumuna,³⁴⁸ tabiat ise varlığın içsel eğilimlerine³⁴⁹ ve dinamik yapısına işaret etmektedir.³⁵⁰

³⁴⁵ İsmail Hanoğlu, “İnsan ve Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi”, Kelam Araştırmaları, c.12, sy.10, (2014): 171-180.

³⁴⁶Görmez,“İslamda İnsanın Mahiyeti ve Hakikati”, erişim:23.12.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=5rVF37WG-B4>, 00:18-01:15.

³⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.39, (İstanbul, 2010): 325-327.

³⁴⁸ Hep aynı kalan, devinimi olmayan, sabit hal anlamındadır.

³⁴⁹ Kurulu mekanizmanın kurulumundan ya da tabiatın yaratılıştan kaynaklı süregelen nedensellik hali manasındadır.

³⁵⁰ Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

Fizik bağlamında tabiat, maddî nesnelere bütünü veya hareketin ya da sükkûnun ana ilkesini göstermek için kullanılabilir. “*Tabiat felsefesi ve tabiat bilimleri denildiğinde maddî cevherlerin kanunlarını, özelliklerini, oluş ve bozulma süreçlerini inceleyen çalışmalar anlaşılır.*”³⁵¹ Metafizik alanında ise tabiat organik bütünlük gibi geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu anlamdaki tabiat Yunancada “*physis*” terimine çok yakındır. Physis: “Kendi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip maddî varlık”³⁵² anlamına gelebilmektedir. Physis lafzındaki tabiat kavramı onlara göre kendi kendine hareket imkânını yaratabilen bir nevi nefse sahip canlı bir varlık olan tabiat ana şeklinde düşünülebilmektedir.³⁵³

İlkçağ Yunan filozoflarından Platon’un tabiat felsefesi, bütünüyle metafiziktir ve soyut bir düşünceye dayandırılmaktadır. Platon’un öğrencisi Aristo ise akli öncelemiş akli tecrübe denilen yöntemle, rasyonalist, sebep-sonuca dayalı, bağımsız bir tabiat felsefesi anlayışı oluşturmuştur.³⁵⁴

İslam düşüncesinde, Allah’ın dışındaki tüm varlıkların mümkün varlıklar olarak kabul edilmesi ve varlıkların zorunlu varlık olan Allah’a izafe edilmesi, Yunan düşüncesindeki tabiat anlayışı ile İslam düşüncesindeki tabiat anlayışı farklılığının temelini oluşturmuştur.³⁵⁵

İslam düşünürlerinden Farabi’ye göre tabiattaki oluş-bozulma sebebi; faal akıl ve gezegenlerde var olan hareket ve değişim sebebiyledir. Ona göre varlıkların Allah’tan sadır olması, insanoğlunun mevcut iradesiyle benzeşik olmayıp, Allah’ın rızası dışında bağımsız mekanik kurallar halinde istemsizce gerçekleşmesi şeklinde değildir. Bu sebeple eşyanın Allah’tan sadır olması Farabi’ye göre, O’nun bizâtihi alim olması sebebiyledir. Ona göre Allah’ın ilmiyle sadır olan tabiatın, maddesinin ilkeleri ise; nefis, suret ve ilk madde olan heyula şeklinde sıralanabilmektedir.³⁵⁶

Aristo’nun takipçisi olan Meşailer’in tabiat anlayışı ise; mekan, zaman, cisim ve hareketten bağımsız bir realiteyi kabul etmeyen, tabiatta boşluk kabul edilemez anlayışından yola çıkan, madde-suret teorisini kabullenen bir anlayışı

³⁵¹ Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

³⁵² Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

³⁵³ Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

³⁵⁴ Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

³⁵⁵ Düzgün, “Tabiat”, 325-327.

³⁵⁶ Kutluer, “Determinizm”, 220.

barındırmaktadır. Aristo'nun dört sebep teorisi; ateş, su, hava, toprak anlayışı, Meşşâî modeldeki etkisine bağlı şekilde, tabiatta hiçbir hadisenin belli bir sebebin dışında olamayacağı, tabiatta tesadüfe ve şansa imkân bulunmadığı, âlemde determinizmin hüküm sürdüğü şeklinde, felsefe tarihinde kabul görmüştür.³⁵⁷

İslâm filozofları ise, tabiattaki oluşu Allah'ın hür iradesi yerine O'nun küllî bilgisine bağlamak suretiyle nisbî determinist bir tabiat görüşüne meylettirebilmişlerdir. Nitekim onlar, fizikî sebepleri tabii hadiselerin yakın sebebi sayarken bütün sebepler zincirini hakiki sebep olan Allah'a bağlamış, tabii olanları ise mecazi sebep diye nitelemişlerdir.³⁵⁸

Allah ile tabiat arasındaki bu sebeplilik ilişkisi, determinizmin metafizik yönünü teşkil ederken İslâm felsefe tarihinde ise nesnelere arasındaki sebeplilik tabiatla ilgili olarak tartışılmış, Kindî ile başlayan oluş ve bozuluşun izahı Farabi'nin Sudur teorisi ile yön bulmuş, İbn Sînâ'nın kaleminde olgun bir tabiat felsefesi anlayışına ulaşmıştır. Aristo'nun dört sebep teorisi, İbn Sînâ'nın sisteminde mahiyet-vücûd ayrımının çerçevesine oturtulmuş, madde ve sûret ma'lûlün mahiyet ve hakikatine ilişkin dâhilî sebepler, fâil ve gaye de ma'lûlün var oluşuna ilişkin hâricî sebepler olarak tasnif edilmiştir. Dolayısıyla mahiyete ilişkin olarak bir nesnenin kuvve halinde var olmasını sağlayan maddî illetler ile fiil halinde var olmasını sağlayan sûrî illetler hakkındaki bilgiler tabiat ilmini oluşturmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın düşüncesine göre yalnızca maddî sebebin bilinmesiyle eşyanın hakikatine ulaşılabilirdiği görüşü onların türlerinin bilinmesini engeller ve kişiyi haddizatında fiilen mevcut olmayan bir varlık alanına yöneltir; böylece zihinde bilgiyi oluşturan sûret ve arazlardan yüz çevrilmiş olur. Bu düşünce ona göre açıkça materyalist epistemolojinin reddidir. Buna karşılık maddeyi göz ardı edip onun fiil halinde varlık sahasında görünmesini sağlayan sûretlerin bilgisiyle yetinmek de araştırmacıyı tabiat ilimlerinden uzaklaştırmış, mantık ve matematiğin soyut formlarına hapsetmiş olur. Bu iki sebebin birlikte ele alınışı hem cismanî âlem hakkında mükemmel bilgi sağlayabilir, hem de metafiziğe köprü atma imkânı verebilir.³⁵⁹ İbn Sina için tabiat kavramı kendi içinde bir otonomiye (özerkliği) barındırır ve bu otonominin hem hareketin ve hem de hareketsizliğin kaynağı

³⁵⁷ Düzgün, "Tabiat", 325-327.

³⁵⁸ Düzgün, "Tabiat", 325-327.

³⁵⁹ Kutluer, "Determinizm", 215-220.

olduğunu açık biçimde ifade edilir.³⁶⁰ Bunun yanı sıra hâricî yani fâil ve gâî illetlere teveccüh edildiğinde metafizik alana doğrudan girilmiş olur. İbn Sînâ, bu illetleri Aristo'da rastlanmayan bir yoğunluk ve derinlikte ele almakta ve metafizik bir temele oturtmaktadır. Filozofa göre fâil illet var oluşun illeti, gâî illet ise var oluşun illetinin illeti, daha doğrusu var oluşun kendisi yüzünden gerçekleştiği illettir. Bu düşünüşte fâil sebebin metafizik yönü, onun yalnızca bir hareket ilkesi olarak değil bir varlık ilkesi olarak ele alınmasında açığa çıkmaktadır.³⁶¹

İlk Yunan düşünürlerinde Platon'la birlikte tabiat, maddenin canlılığı şeklinde anlaşılmaktadır. Aristo ile birlikte maddeyi şekillendiren fonksiyon akla yahut rasyonel prensibe verilmiştir. Bunun ardından Demokritos, Epikuros, Lucretius gibi atomcular tarafından saf atomcu anlayışı geliştirilmiş, her şeyin ruha sahip olduğu ve ruhun ince atomlar tarafından meydana getirildiği iddia edilerek bütünüyle maddeye indirgenen bir tabiat görüşü benimsenmiştir. Bu görüşte madde tek gerçek kabul edildiğinden dünyada var olan her şey maddî sebeplerin sonucu durumuna düşürülmüş ve herhangi bir teleolojik açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Bu kabulde, zihne yahut ruha ait sanılan her şey maddenin görünümünden ibaret sayılmış, rasyonellik duyulara, irade de içgüdülere indirgenmiş, insan ise zihinsel süreçleri doğuran maddî elementlerin özel biçimde düzenlenmesinin meydana getirdiği aşamalardan biri haline getirilmiştir. Böylece sistemde özgürlüğe, sorumluluğa ve ölümsüzlük düşüncesine yer bırakılmamıştır.³⁶²

Özetle, İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte felsefe tercüme faaliyetlerinin başlaması, İlk Yunan filozoflarının çeşitli eserlerinin tercüme edilmesi, İslam'ın farklı görüşlerle karşılaşmasını elzem hale getirmiştir. Sokrates'in öğrencisi Platon'la başlayan serüven tabiatı, idealar dünyasına veya metafiziğe hapsedmiş, Platon'un öğrencisi Aristo ise hocasının görüşlerinin karşısında, ona tezat, daha sistematik ve başarılı bir felsefe anlayışı oluşturmuştur.³⁶³ Aristo, metafizikten öte fizik âlemi önceleyerek akılcı, deney-gözleme dayalı, sebep-sonuç zincirini önceleyen tümdengelim yöntemine sahip bir tabiat felsefesi anlayışı oluşturmuş ve günümüz

³⁶⁰ Hanoğlu, "İnsan ve Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi", 171-180.

³⁶¹ Kutluer, "Determinizm", 215-220.

³⁶² Düzgün, "Tabiat", 325-327.

³⁶³ Mahmut Kaya, "Meşşaiyye", TDV İslam Ansiklopedisi, c.29, (Ankara, TDV Yayınları 2004): 393-396.

bilim dünyasının zeminini hazırlamıştır. Platon'un diyalog eserlerinden öte alana daha çok tesir edebilen sistematik ve başarılı bir metot kullanan Aristo felsefesi günümüzde maddeyi önceleyen, sebep-sonuç odaklı, deney-gözlem merkezli, realist ve rasyonalist bir tabiat anlayışını hâkim kılmıştır. Müslüman filozoflar Batı filozoflarının katkılarını esirgememiş, Meşai okullarıyla takip edilen Batı dünyası, İslam çerçevesi dâhilinde yoğurularak İslam medeniyetini tesir etmiştir.

3.1.1. Gazali Anlayışında İnsan Tabiatı

İnsanın tabiatı denildiği zaman genel geçer bir tabiat kanunu kabul edilebilir mi? Eğer kabul edilemiyorsa, insan tabiatı konusunda, temelde görüş farklılıklarının sebebi nedir? Eğer bir takım görüş farklılıkları mevcut ise, bu farklılaşmalar ne ölçüde ve nasıl anlaşılır kılınabilecektir?³⁶⁴

Değişmez, sabit ve genel-geçer bir tabiat kanunu ya da değişime tabi, sürekli ve sabit var sayılamayan, genel-geçer kabul edemeyeceğimiz bir tabiat kanunu kabul edilir ise her iki durumda da fizik ve metafizik bütünlüğe³⁶⁵ sahip olan insan tabiatı için de bu durum geçerliliğini koruyacaktır.

Varlık esasına dayanan Meşşâi felsefesinin aksine kelâmda oluş esas alınmış ve tabiat, Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir kevn fesad (oluş-bozuluş) süreci olarak tasavvur edilmiştir. Tabiatı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan ilk Müslüman düşünörlere göre âlem atomlardan oluşmuştur ve sabit değil değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Bu basit cevherler birbiriyle bitişerek terkipler oluşturur veya birbirlerinden ayrılır, böylece varlıkta oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Kelamcıların atom nazariyesinde arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı, yaratılan her şeyin birbirinden bağımsız cüzlerden meydana geldiği kabul edilmiştir. Bu cüzlerin bir araya gelmesine ve ayrılmasına sebep olan da onlardaki içkin güç değil Allah'ın yaratması şeklinde kabul edilmiştir. Bu şekilde

³⁶⁴ Hanoğlu, "İnsan ve Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi", 174.

³⁶⁵ Üçer, Sözü'nün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, Erişim: 10. Aralık.2023. 43:00
<https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>

kelâmda Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem telakkisi geliştirilmiştir.³⁶⁶

Gazali ise sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte bu ilişkinin varlıkların kendi yapısından gelen bir zorunluluk olmadığını ileri sürmüştür. Gazali'de tabiat, Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle müdahale edebileceği bir zorunsuzluk alanı diye kabul edilmiş, böylece mucizelerin meydana gelişine imkân sağlanmıştır. Onun *Tehâfütü'l-felâsife*'de İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirilerle bu mesele kurumsallaşmış bir tartışmanın odağı haline gelmiştir. Esasen İslâm filozoflarının nisbî determinizmine ilk eleştiri Gazali öncesi kelâmcılardan olan Bakıllani tarafından yöneltilmiştir.³⁶⁷ Determinizm fikri, kelâm sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşu inancıyla uzlaştırılmaz bulunmuş ve sabit tabiatlar yahut tabiat kanunları fikri reddedilerek endeterminizme meyledilmiştir. Kelâmcılarda araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu bir etkinin tanınmaması, oluşumun her safhasında Allah'ın yaratma fiilinin ön plana alınması, tabiat ve insan tabiatında (bedeninde) her çeşit oluşun Allah'ın sürekli yaratıcı iradesine bağlanması hâkim bir fikir olmuştur. Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii sebeplere görece bir etki tanınmıştır.

Gazali âlemde öylece var oluşa gelen sebep-sonuç zincirini adet teorisiyle açıklamış ve ona göre dil alışkanlığıyla adına sebep denen şeyle sonuç denen şey arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Sebep ve sonuç arasında zihnî bir alışkanlıkla kurulan ilişkiye aykırı ve insana imkânsız gibi görünen durumlar, aslında her türlü hârikulâdeyi yaratma kudretine sahip bulunan Allah için tamamen alelâdedir. Çünkü Allah sebep ile sonuç arasındaki sürekliliği kendi iradesiyle sağlar ve bu sürekliliğin algılanması için insan zihninde bir alışkanlık yaratır. Gazali alışkanlık doktrinini benimsemiş olmasına rağmen ilâhî irade ile onun objesi arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu da vurgulamıştır. Düşünürü göre hayır ve şer takdir edilmiştir; takdir edilen bir şey de ilâhî iradenin önceliği ardından zorunlu olarak meydana gelir.

³⁶⁶ Düzgün, "Tabiat", 325-327.

³⁶⁷ Kutluer, "Determinizm", 215-220.

Dolayısıyla âlem zorunlu ve gerçek bir düzene tâbidir ve Allah bu düzene göre sebepler sebebidir.³⁶⁸

İbn Rüşd Gazali'yi sebeplerin sonuçlarını insanoğlunun alışkanlık ve adet kazanmasından dolayı olarak açıklık getirmesine şu yönleriyle karşı çıkmış ve eleştirmiştir: İbn Rüşd'e göre nesnelerin özleri ve nitelikleri (sıfatları) vardır. Nesnelere bu öz ve nitelikleriyle diğer varlıklardan ayırt edilerek kendilerine özgü karakterleriyle isim alırlar. İbn Rüşd bu karakteri tabiat olarak isimlendirmenin daha doğru olacağına kanaat eder. Ona göre tabiat onları tanımlamamızı sağlayan şeydir. İbn Rüşd'e göre Gazali örneğinde olduğu gibi ateşin pamuğu yakmadığı bir durum olursa bu durum ondaki tabiatın ortadan kaldırıldığı ya da adet, alışkanlık veya muciz bir inançla açıklanmasını değil, bilgimizin ulaşmakta âciz kaldığı nesnelere arası sonsuz ilişkilerden birinin engel oluşturması yüzünden meydana gelmiş olabileceği şekliyle açıklanabileceğini söylemektedir. İbn Rüşd'e göre, bir şeyin tabiatının oluşu o şeyi Allah'ın ilminden ve kudretinden bağımsız olduğu anlamına gelmez, şeklindedir.³⁶⁹ Kısaca Gazali'ye nazaran İbn Rüşd daha açık bir tabirle belli bir tabiat kanunu ve nizamın Allah'ın kudret ve ilim sıfatını dışarıda bırakmayacağını söylerken Gazali ise maddeye tabiatın nedenselliğini zorunlu kılmayı reddetmekle birlikte İlahi sebepliliği ön plana çıkartılmasını uygun bulmuştur. Özünde her iki düşünürde sebepliliği kabul etmekte olup biri İlahi sebepliliği güderken diğeri ise zorunlu maddesel sebepliliği ön plana çıkarmaktadır. Aslında meselenin kendisi her hangi bir sebepliliği ya da tabiatın kendisini toptan inkâr etmek değil var olan bu tabiatın nasıllığıdır. Bu sebeple şu kanaate varılabilmektedir, var olan mevcudatta ve insan bedeninde mevcut bir tabiat vardır. Nasıllığı Gazali'ye göre İlahi'nin sebepliliği ve takdiriyken filozoflara göre ise tab'ın kendisinden sebepledir denilebilmektedir.

Gazali âlemdeki tabiatı ve insanın tabiatını kendinden sebeple vuku bulan bir zorunluluğa teslim etmek istememiştir.³⁷⁰ Çünkü bu onun için hem Allah'a determinist bir anlayışla müdahalesizlik alanı tanımak hem de insanın maddesel fonksiyondaki tabiata tabi bedenini ve gayri maddi yönü olan Allah tarafından sabit kılınan ruhani fitratını, maddesel fonksiyona indirgemektir. Gazali, zorunlu nedenselliğe tabi bir

³⁶⁸ Kutluer, "Determinizm", 215-220.

³⁶⁹ Kutluer, "Determinizm", 215-220.

³⁷⁰ Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik, 363.

tabiatı kabullenmenin; insan tabiatına olumsuz tesir edeceğine, zorunlu sınırlı bir madde alanın indirgemenin insan bedeninde ve alemde onu anarşist bir anlayışa meylettireceğine, tabiatta ve insan tabiatındaki fonksiyonların Allah'tan bağımsız bir anlayışla kabullenmenin deist ve determinist bir anlayışa kapı aralayacağına kanaat getirmektedir. Gazali insanın her iki yönünün (ruh-beden) reddedilmemesinin gerekliliğini önemsemiş ve insan tabiatını düalist bir anlayışla kabullenmekle birlikte insan tabiatında zorunlu nedenselliği kabul etmemiştir. Tabiattaki veya insan tabiatındaki nedenselliği adet teorisiyle³⁷¹ açıklamış oluş-bozuluşa tabi gördüğü insan tabiatı veya insan bedeni için değişmezliği, sabitliği ya da zorunluluk ilkesinin uygun bulmamıştır. Gazali'ye göre tabiat, Tanrı müdahalesinin dışında değildir. Tam aksine O, kâinatta her an bir işte ve bir yaratma halindedir.³⁷² Evrendeki oluş-bozuluşu, sürekliliği ya da sabitliği Allah'ın müdahalesi olarak tanımlamış ve yaratma teorisi bağlamında konu temellendirilmiştir.

3.2. Fıtrat

Fıtrat kelimesi “*fatr*” kökünden türetilmiş olup “*ikiye yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek*” anlamında kullanılmaktadır. İbn Abdülber, *Lisanül- Arab'da* kelimenin aslını şöyle nitelendirir: Fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir. İlk yaratılış manasında kullanılmakta olup bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Bütün varlığın yaratılışı sırasında Allah'ın türlere kazandırdığı bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen fâtır³⁷³ kelimesi Kur'an'da Allah'ın isimlerinden biri olarak zikredilmektedir.³⁷⁴

İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye göre fıtrat: Allah, Âdem'in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da O'nun Rab olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır.

³⁷¹ Karaman, “Adet”, 369-373.

³⁷² Rahman, 55/29.

³⁷³ El-Enam 6/14, Fatır 35/1, Ez-Zümer 39/46.

³⁷⁴ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996; cilt:13):47-48.

İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fitratında sebat göstermiş olur.³⁷⁵ Ebû Hanîfe buradan hareketle insanların başlangıçta fitratlarının delâlet ettiği inanma potansiyelini daha sonra tevhitte uzaklaşarak zayı ettiklerini, bu fitratı bilinçli bir ikrara dönüştüremeyip aksine ona muhalefet ederek değiştirip bozduklarını ve böylece küfre saptıklarını belirtmektedir.³⁷⁶

Maturidi'ye göre fitrat, Allah'ın insanda yarattığı marifetullah ve her çocuğa bahsettiği şuurulluk hâlidir. Çocuk onunla rabbinin rububiyetini ve vahdaniyetini bilebilmektedir. Bu marifet, bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu Allah'ın insanlara ihsan etmesi gibidir. Hz. Peygamber'in fitrat hadisiyle³⁷⁷ de bunu kastettiğini belirtmektedir. Allah'ın dağlarda teşbih ve O'na hamd etme şuurunu yaratması da Maturidi'ye göre böyledir.³⁷⁸ İmam Maturidi Allah'ın bütün mahlûkatı, yaratılışlarının ulûhiyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini anlayabilecekleri bir özellikte halk ettiğini belirtir. Her bir ferdin kendi yaratılışındaki fitrat Allah'ın vahdaniyetine şahittir. Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdaniyetine ve ulûhiyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabiri caizse her yaratılmışa Yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur.³⁷⁹

Osmanlı âlimlerimizden olan Hadimi 'ye göre ise fitrat, yaratılışın başlangıcında insan ilimlerden mahrumdur fakat idrake hazırlıklı ve kabiliyetli yetidedir. Buna, heyulânı akıl adı verilmektedir. Ona göre küçük çocuk buna örnektir. Sonra kişi zorunlu olanları idrak etmeye kabiliyetli olduğu vakit ona meleke anlamında akıl adı verilir ve nazariyatı idrak etmeyi dilediği vakit, onları kavramaya güç ve kudret kazandığı zaman, buna bil-fiil akıl adı verilir. Sonra nazari şeyler, o kişide hazır ve müşahede altında bulundurabilme kabiliyetine yükseldiğinde buna akl-ı müstefâd adı verilmektedir.³⁸⁰

Nitekim Ahzab Suresinde bu akli melekeye sahip ve akl-ı müstefada kabiliyetli insan için: *“Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu*

³⁷⁵ Düzgün, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine,324.

³⁷⁶ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanı Doğâ (Tab‘) ve Fıtrat” *Diyanet İlmî Dergi* c.56, sy.1, (Ocak-Şubat-Mart 2020): 171-204

³⁷⁷ “Her çocuk fitrat üzere doğar.”

³⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 185-186.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c.2, 265-300.

³⁸⁰ Hâdimî, *Berika*, çev. B. Çetiner, (İstanbul: Karaman Yayınları, 1989): 71.

yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir”³⁸¹ denilmektedir. Buradan hareketle saf özüyle bulunan insan yaratılışında Rabbini tanıyıp itaat halindeyken, dünya hayatında çevresel etmenler ve tabiatından hâsıl olan bir takım özelliklerle bezm-i elestteki³⁸² sözünü unutabilmekte idrakini doğru yönlendirememekle birlikte kendi özüne ve çevresindekilere zulmedebilmekte yorumu yapılabilmektedir.

Genel ifadeyle İslam düşünürlerinin çoğunun fitrata yüklediği anlam Rum suresinden hareketledir: “Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü Hanif olarak dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine kodladığı fitrata uygun davran (ki) Allah'ın yarattığında bir bozulma meydana gelmesin. Bu, sahih dinin gayesidir; ama çoğu insan bilmez.”³⁸³

Gazali ise insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendirmiştir.³⁸⁴ Onun için bu düalist yapıyı kabullenmek iki farklı alana araştırma kapısı aralamaktadır. İlki madde formatında inceleyeceğimiz evren ve insan. İkincisi ise, ruhun başlı başına bir cevher olduğunu kabullenmekle aralanan metafizik dünyası... Gazali insanda değişmeyen saf akıl³⁸⁵, saf öz ya da cevher gibi sabit bir kodlanmayı kabul etmiş ve aynı zamanda değişime, gelişime ve bozuluşa tabi sabit olmayan gayr-i maddi yönünü kabullenmektedir. İnsanın nefis yönünü irdeleyen Gazali şehvet, öfke ve gazap kontrolü manasındaki bedensel istek dürtü, arzu ve ihtiyaçları tabiatından kaynaklı bulurken insanoğlunun bu cismani yönün istek ve arzularına takılı kalmayıp bu ihtiyaçların aşkın bir yöne hizmet etmesini³⁸⁶ ve bunların insanın idrak eden ve bilici gücünün³⁸⁷ tesiri altına alınmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Maddenin materyalist bir yapı içerisinde incelemesi fizik, kimya, biyoloji, tıp, matematik gibi vb. alanlarda 21. Yüzyıla kadar gelişim ve dönüşümünü sağlamıştır.

³⁸¹ Ahzab, 33/72

³⁸² “Allah’la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir.”

³⁸³ Rûm 30/30.

³⁸⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 10.

³⁸⁵ Erek-Bilgin, Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan, 75-80.

³⁸⁶ Gazali, *El- Mearifu’l Akliyye*, 58.

³⁸⁷ Gazali, *er-Risaletü’l-Ledünniye*, 80.

Metafiziksel alana dahil edebileceğimiz insanın ikinci yönünün araştırılması ve incelemeye tabi tutulması ise bu kadar kolay olmamıştır.³⁸⁸

3.2.1. Gazali Anlayışında İnsan Fıtratı

Fıtrat veya insanın doğası, nötr bir duruma mı, dönüşüp geliştirilebilecek bir potansiyele mi, yoksa sürekli bir değişimi kabullenen anlık oluş bozuluşa mı işaret etmektedir? *İnsan doğası diye işaret ettiğimiz sabit bir 'insan ben'i var mıdır? Yoksa bütünüyle tecrübeyle inşa edilen bir insan ben'inden/karakterinden mi bahsetmekteyiz?* Potansiyeller barındıran sabit bir insan doğası anlayışı, Allah'ın mutlak iradesine, yaratma kudretine ve ilmine zarar verir mi? Değişmez bir insan doğası anlayışı kabullenilir ise insan bu doğaya uygun bir şekilde yaşamını sürdürürken, ilahî iradeye dayalı değerler yaşamın kendisinde nasıl yer bulabilmektedir?³⁸⁹

Gazali, fıtratı itibariyle yaratılışında insanın cevherinin boş olduğunu Allah'ın âlemlerine ilişkin bir bilginin orada olmadığını bildirir.³⁹⁰ Ona göre insan duyu ve tecrübelerle hayatı deneyimleyip bilgi kazanabildiği için insan zihni doğuştan boştur yani insan ona göre başlangıçta bilgisizdir. Fakat bu sözüne nazaran karşıt gibi gözükken diğer bir ifadesi de şöyledir: *“Öyle görünüyor ki bütün nazari bilgiler doğuştan sahip olduğumuz bu yetide (garîza) kayıtlıdır. Ama bunların ortaya çıkması için bir sebep gerekmektedir.”*³⁹¹ Gazali için insanın bilgi edinimi duyu ve tecrübelerle başlar insan bunları öğrenmeye yatkın bir kabiliyettir fakat insanda buna yönelecek talep, istek ve irade yani bir sebebin olması gerekir ki bu bilgiyi edinebilme yetisine erişebilsin anlayışına sahiptir.

İnsan duyu ve tecrübelerle bilgi edindiğini bildiren Gazali için insan doğuştan bilgisizdir fakat kalp ve akıl gibi bilgi edinmenin ve kavramanın yetisi olan bu fitri güçler ile insan dış dünyayı deneyimler ve bilgi sahibi olur. Sanki her şey oraya

³⁸⁸Görmez, “İslamda İnsanın Mahiyeti ve Hakikati”, erişim:23.12.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=5rVF37WG-B4>, 00:18-01:15.

³⁸⁹Düzgün, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, 323.

³⁹⁰Gazali, *El-Mearifu'l Akliyye*, 47.

³⁹¹Gazâlî, *Munkız*

nakşedilmiştir. Sonra bir sebep ortaya çıkmakta ve oraya nakşedilenin açığa çıkmasına vesile olmaktadır.³⁹²

“*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*” Ayetinden yola çıkarak insanın yaratılışı sırasında Allah’la insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için Bezm-i Elest diğer bir ifadeyle KaluBela tabiri kullanılmaktadır. Bu yorumlayış biçimi insan ruhunun bedenden önce var edilmesi durumunu söz konusu edebilmektedir. Fakat Gazali düşünce sistemi içerisinde yaratma teorisine yer vermekle birlikte ruhların sperma ile var edildiği ve yaratılışa geldiği yönünde görüşlerini serdetmektedir.

Gazali’nin insanda değişmeyen sabit kılınan yönüne dair *İhya*’da şu sözleri yer alır: “Bu aklın hatırıdır, bu ruhun hatırıdır, şu kalbin hatırıdır şu da nefsin hatırıdır.”³⁹³ Bu sözler üzerine *Mühlikat* bölümünde açıklama getiren Gazali, hakkıyla düşünmeyenlerin bu sözlerin hakikatini kavrayamadıklarını ve ihtilafa düştüklerini belirterek ifade etmektedir. Kalp kavramına maddi olan kan pompalayan bir organ manası vermekle birlikte kalbin hakiki anlamının Kur’an ve Sünnette şöyle izah edildiğini bildirmektedir: “ Kur’an ve Sünnette Kalp lafzı varit olduğu zaman, ondan gaye; insanoğlunun anlayan ve şeylerin hakikatini bilen manası demektir. Bazen göğüste bulunan kalpten kinaye olur. Çünkü o latife ile kalbin cismi arasında özel bir alaka ve irtibat vardır.”³⁹⁴ Gazali, Kur’an ve Sünnette yer aldığı gibi bu kavramları çift veçheli yorumlamıştır. Akıl, kalp, ruh, nefis kavramlarına cismani bir açıklıktan öte insanın idrak etme ve bilme gücünü hepsine giydirmiş ve öyle ki çoğu zaman bu lafızlar Gazali için aynı anlamı içerir yorumuna bizleri götürmüştür.

Bilginin dış dünyadaki deneyim ve duyuyla elde edilebileceğinin altını çizen Gazali, hakikatin kavranabilmesi için sanki farklı bir güce atıfta bulunmaktadır. Bu kastettiği şeyin insanın değişmeyen yönü olan fitri yönünü kaybetmemiş şekliyle olabileceği sonucuna götürebilmektedir.

“*Allah sizi annenizin karnından çıkardığında siz bir şey bilmiyordunuz. Şükredersiniz diye size duyacak kulak, görececek göz ve hissedecek gönüller verdi.*”³⁹⁵ Ayeti de insanın doğuştan olan bilgisizliğine atıftır. Fakat buradaki bilgisizlik fitri

³⁹² Düzgün, *İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine*,324.

³⁹³ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*,11.

³⁹⁴ Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, 11.

³⁹⁵ Nahl, 16/78.

kodlamanın bilmezliği değil, dış dđnyadan elde edebileceğimiz bilgilerin insan zihninde sonradan oluştuğuna dair anlamamız gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır.³⁹⁶ Yine farklı bir ayette insanların ve cinlerin birçoğunun cehennem için yaratıldığını ve bu insanların kalpleri olduğu halde kavrayamadıklarından, gđzlerinin olduğu halde gđremediklerinden, kulaklarının olduğu halde işitemediklerinden bahsedilmektedir. Bu insanların yaratılış itibariyle insan olmasına rağmen hayvanlar gibi olduğu benzetmesi yapılmaktadır.³⁹⁷ Bu durumda insanın maddi gđzünün olması aslı gđrebileceđi manasından öte aslı kavramaya yetmediği yöndedir. Yine kulağının olması aslı duyabileceğinden öte kavrayamadığını belirtmektedir. Bakmak ama gđrememenin iması duyularda müşahede etmekten öte fitratta sabit olan gđrmeye tekâmül ediyor olabilir. Geldiğimiz noktada bu yorumlara varabiliyor oluşumuz absürt olmamakla birlikte ayette: “*Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık*”³⁹⁸ anlamı herkese potansiyeli yönünde idrak gücü vermemekten ziyade ki bu Allah’ın adalet sıfatına ters düşer, Allah’ın alim sıfatıyla her şeyi bilen gücünün kadim olmasından kaynaklanıyor olması mümkündür.

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın fitri yönüne şu ayetle de yer bulabiliriz: “*Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere gömen de zıyan etmiştir.*”³⁹⁹

İnsan tabiatı itibariyle iyilik ve kötölökle bezelenmiştir. Fakat fitri yönü diyebileceğimiz, cisim ve arazlardan arınmiş yönü olan özü (cevheri) ise ona her daim asli olan fitratını hatırlatacak güçtedir. İnsanın ihtiyacı olan, duyu-gözlem ve tecrübelerle Allah’ın kendisine bahşettiği kabiliyetlerle, özüne hizmet etmesidir. Nitekim Görmez’in sözleri eleştirel bir dille bunu destekler niteliktedir: günümüz dđnyası; matematiği, fiziği, kimyası, tıbbı ve eğitimi... ile insanın maddi ya da materyalist zihin dđnyasını eğitiyor ve geliştiriliryorken ahlaki olan iyi insan olma yönüne bu durumun pekte katkı ve tesiri olmuyor şeklinindedir. Var olan ruh ve bedenden müteşekkil insanın bir yönüyle ele alıp diğer yönünü görmezden gelmek insanı sadece maddesel yönüyle donatmak ya da bu yönüne hizmet etmek onu tek bir

³⁹⁶ Düzgün, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine;324.

³⁹⁷ Araf 7/179.

³⁹⁸ Araf 7/179.

³⁹⁹ şems 91/9-10.

şeye maddesel formata indirgemeye sebebiyet verir. Bu durum artıları olmakla birlikte eksik yönlerin ağır bastığı ve arttığı duruma sebebiyet verebilir. Nitekim günümüz insanın bu sancısının doğurduğu tatmin edici ya da tatminsiz sonucu belki de; sanal alem, teknoloji, teknolojinin geldiği nokta olan yapay zeka robotları, haz dünyası, anarşist düzen, LGBT, yada estetik değişimler olarak karşımıza çıkmış olabileceği ihtimaliyle bizleri karşı karşıya bırakabilmektedir.⁴⁰⁰ Geldiğimiz nokta da post modern dönemi insanının insan anlayışını, insani değerlerini ya da insanı insan yapan asıl şeyin ne olduğu ya da herhangi bir makinadan insanı ayrı tutan o aslın ne olduğu soruları tekrar gündeme oturabilmekte bu da insan anlayışımızın en baştan temellendirilmesi zarurietini doğurabilmektedir.

⁴⁰⁰Görmez, “İslamda İnsanın Mahiyeti ve Hakikati”, erişim:23.12.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=5rVF37WG-B4>, 00:18-20:28.

SONUÇ

Yaşam için varlığa getirilmiş irade sahibi insanın, yaşam boyu kendini sorguladığı ve mahiyetini her yönüyle anlamlandırmaya çalıştığı ortadadır. İnsanın geçmişten günümüze güncelliğini yitirmeyen kendini anlamlandırma çabaları, birçok soruyu ve sorunu doğurmuş, hali hazırda her çağın bir insan tanımı ve insan anlayışını oluşturmuştur. Düşünce temelinin mihenk taşlarından biri olarak kabul edilebilen bu insan anlayış biçimi ise yaşamın kendisini şekillendirmiş, belli düşünceleri etkin kılmış ve yaşamın kendisinde; bilim, teknik, ilim, inanç, yaşam biçimi şeklinde vb. kavram ve fiillerde kendini gösterir olmuştur.

Gazali'nin insan anlayışı ontolojik, epistemolojik ve lengüistik anlayışlara paralel olmakla birlikte sadece bunlardan ibaret bir insan anlayış biçimini kabul etmeyen vaziyettedir. Ona göre insanın özü metafiziksel bir varlıkken bedeni ise oluş-bozuluşa tabi olan fizik âlemine ait bir varlıktır. İnsanın yalnızca madde ya da yalnızca ruhtan ibaret olması mümkün değildir. İnsan, onun anlayışıyla düalist yapıda, iki yönlü ruh ve bedenden ibaret bir varlıktır. İnsanın kendisi bu ikisinin birlikteliğiyle varlık bulmaktadır. Yani insan, ruh ve bedenden müteşekkildir. Beden; cisim ve arazlardan oluşuyorken ruh ise; insanın özünü, mahiyetini, yaratılış gayesini ve emri ilahi olan rabbani yönünü yani cevherini oluşturur.

Gazali, *İhya* adlı eserinde detaylıca yer verdiği “*kalp, ruh, akıl, nefis*” gibi her bir kavramın kendine has manasını kabul edip bu kavramların, her birinin bir yönüyle, “*insanın idrak edici ve bilici latifesi*”ni ortaya çıkardığını vurgulamaktadır.

Gazali için bu kavramlar üzerinde hepsi aynı şeye vurgu yapıyor olduğunu anlamlandırdığımız ve kendisinin bizatihi beden lafzı hariç hepsi için “insanın idrak edici ve bilici gücü” fonksiyonunu yüklediği bu lafızlara; manaları tek olmakla birlikte, lafzı dördtür açıklamasını getirdiğine şahit oluruz. Ona göre bu lafızların lafzı dört olmakla birlikte, manası birdir. Çalışma kavramların ortak noktasını açıklamakla birlikte Gazali'nin ikinci yönüyle ifade ettiğini söylediği manalara da yer vermektedir.

O, kalbe; tıp dilindeki maddesel kalp fonksiyonunu yüklemenin yanında kalbe, ruhaniyet ve latif manalarını vermektedir. Ruh için ise, yaşama getirilen herkese can (kan) sağlayan manasını kabullenmekle birlikte, Kur'an diliyle İlahi bir emir olduğunu akıldan çıkarmayarak, yine ruhaniyet ve latif manalarını vermektedir. Keza akıl için de

bunu yaptığı açıkça görülebilmektedir. Nefs kavramına geldiğimizde ise Gazali'nin tasavvuf zümreleriyle kıyaslandığında onlarla benzer bir görüşe hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Gazali için nefis, ruh ve bedenle yek pare bulunan insan için, varlığa getirilen şeydir. İnsanın ölümüyle ise yok olmaktadır. *Yükselme Basamakları* eserinde detaylıca ele aldığı nefis konusu Gazali için, insanın kurtulması ve sıyrılmasını zorunlu bulduğu ilk haldir. Ona göre insanın Rabbiyle yakınlaşabilmesi, hayvani nefisten insanı nefse geçebilmesiyle gerçekleşmektedir. Gazali için önem arz eden bu nokta insanın yaratılış gayesi ve yaşam amacını oluşturur. Nefs-i insana geçemeyen birinin diğer varlıklardan onu ayırıcı kılan bir yönü olamayacağını savunur. Hayvani nefse sahip olan bir insan, öfke ve şehvet gücünün kontrolünü sağlayamadığı için, ilk anlamda kullandığı nefis tabirini barındırır ki, bu hal de Kur'an'ın tabiriyle insanın nefis-i emare durumudur. Gazali bu hayvansal nefisten bir üst merteye olan insan-i nefse geçişi “*şehvet ve öfke kontrolunun*” ele alınmasıyla yani kişinin kendi kötü fiiliyatlarını kınamaya başlamasıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Daha sert bir dille hayvan-i nefsten kurtulamayan insanı, içgüdüsel dürtüleriyle yaşamını sağlayan hayvanlara benzeterek onlarla eşdeğer bir pozisyonda anlamlandırır. Gazali'ye göre insanı diğer varlıklardan üstün yaratılışlı kılan insan-i nefse sahip oluşudur. İnsan-ı nefis ise Gazali'ye göre teklifin kabulü durumudur. Yaratıcının ilahi teklifine mazhar olan nefis-i insan buna mukabil bir kabiliyetteki yaratılışla muktedir kılınmıştır. Bu teklife mazhar olan insan büyük bir sorumluluğu üstlenmekte, varlık âlemindeki tüm yaratılmışlardan ayrılmakta, maddesel ve bedensel fonksiyonu onu varlık âlemiyle irtibatlı kılmakta ve temas ettirmekte, ruhu ise Rabbiyle olan irtibatı mümkün kılar hale getirebilmektedir. Gazali nazarında, insanı sadece maddesel bedene hapsetmek ve insanın gayr-i maddi yönünü yok saymak, ahireti yalanlamakla eş değer olmakla birlikte bu varsayım, varlığa gelmiş insanın inancını, ahiretini, peygamberlerini ve mukaddes kitabını yok saymakla müşterektir.

Gazali insan anlayışı tamamen düalist ve eklektik bir yaklaşımın kabulüdür. Gazali, ruhu ve bedeni kabullenen düalist yaklaşımıyla birlikte zamanın determinist anlayışlarına da tepkili durmuştur. Onun için insan anlayışı, irade ve özgürlüğüyle mümkün kılınmış bir varlık anlayışıdır. Şayet kabul ettiğimiz madde ve ruha, herhangi bir zorunluluk atfedilirse bu insanı külli iradenin dışında cüzi bir iradeyi kabullenmemeye götürebilmektedir. Bu durum ise insanı zorunlu bir maddesel alana

hapsetmektir. Gazali için ise bu durum kabul edilebilir bir anlayış olmamıştır. Gazali için determinist anlayış zorunlu ilk ilkedden varlığı mümkün kılmakla birlikte sonraki sebeplerin zorunlu olarak tezahür anlayışı olur ki bu yaratıcının evrene müdahalesini kabullenmemek olur ve bununla birlikte deist anlayışlara kapı aralanmış olur. İslam inancı için peygamberlerin ya da vahyin inkârı yahut yaratıcının tabiata tesiri olamaz anlayışı kabul edilebilir değildir.

Gazali, var olan mevcutta rahatlıkla gözlemlene bilen; tabiatı, kanunu ve nizamını reddetmemekle birlikte tabiattaki bu düzen bağıntısının kendinden gelen bir zorunluluk olarak düşünülmesini reddetmektedir. Ona göre nedensellik mantıksal bir zorunluluk değildir. Gazali bu tespitine, mucizeyi örnek vererek delil göstermektedir. Örneğin ateşin pamuğu yakması ona göre zorunlu değil mümkündür. Ateş pamuğu yaka da bilir yakmaya da bilir. Eğer yakıyorsa bu alışageldiğimiz durumun, insanın idrakinde kolay kılınabilmesi ve öylece gözlemlendiği tabiatın, Adetullah gereği açıklanmasıdır. Eğer ateş pamuğu yakmıyorsa Gazali'ye göre bu da mümkündür. Hatta bu onun için şuna örnektir: Ateşe atılan Hz. İbrahim'in ateşin onu yakamaması gibi bir misaldir. Tabiatta zorunlu bir nedenselliği kabul etmek Gazali için küfürdür. Çünkü bu onun için Allah'ın külli iradesini kabul ederken, yani yaratıcıyı küllinin iradesine hâkim kılarken, cüzi iradeyi bilememesi acizliğine taşımaktadır. Bu görüşe *Tehafüt* adlı eserinde değinen Gazali, genel bir düşünceyle kozmosa determinist bir anlayışı giydirmenin İslam düşüncesi için uygun olmadığını belirtmektedir.

Zorunlu nedensellik konusuna ruh-beden özelinde baktığımızda Gazali için aynı düşüncenin yine geçerliliğini koruduğu gözlemlenebilmektedir. Mümkün dünyada var oluşa gelmiş insan bedeni; ruh ve bedenden oluşan bir bütündür. İnsan; bedeniyle tabiat ve kanun-nizama dâhil olandır. Diğer bir yönüyle ise gayb Âlemine aitliğiyle bedende iştiğal etmektedir. İnsanı insan kılan şey aslında bu iki yönünün korunmasıyla. Oluş-bozuluşa tabi insan, bedenindeki tabiatı; düzeni, işleyişi, sağlığını korumakla sorumludur. Aynı şekilde insanın yaratılışıyla bahsedilen Allah'ın emrinden olan gayb âlemine ait yönünü, ruhaniyetini, doğduğu fitrat üzere yani; yaratılışının başlangıcında teslim edilen o saf özü (cevheri) korumakla sorumludur. Gazali insanı tabiatıyla fizik âlemde incelenmesini ve irdelenmesini mümkün buluyorken, yadsınamaz diğer bir yönünü de metafizik âlemine ait görmekte ve aynı değerle yaklaşılmasını, konu edinilmesini öngörmektedir.

Ruh-beden özelinde Gazali anlayışının genelinde şunu gözlemledik: Gazali; akli ilimlerle nakli ilimleri birleştiren, tasavvufla fikhî kaynaştıran, Usulle felsefeyi birleştiren bir proje bizlere sunmaktadır. Bu proje anlayışını ruh-bedene özelinde ele aldığımızda ise insanın maddi ve gayri maddi yönünü birleştiren, insanın bu iki yönüyle bir bütün olarak incelenmesini öngören ve eklektik bir insan anlayışı projesi sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKÇAY, Mustafa. “Gazzâli’de Ruh Tasavvuru”. Dini Araştırmalar Dergisi. c.7 sy. 21 (Haziran 2005).
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi. *Sufiye-i Kiram Hazaratının Ruh Hakkındaki Tarz-ı Telakkileri*. çev. Halil İbrahim Şimşek, Ankara: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004.
- AKAR, Metin. “Gazali’nin Ruh Anlayışı ve Bilinemezci Yaklaşımı”. Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi. c.4. sy.2. (Aralık 2021).
- AK, Uğur. Gazali’de Kötülük Problemi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2016.
- BARBOUR, Lan. When Science Meets Religion. Harper Collins. New York (2001).
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- ÇAĞRICI, Mustafa. “Gazali”. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. “Tabiat”. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. KADER. Kelam Araştırmaları Dergisi. c.14. sy.2. (Eylül 2016). <https://doi.org/10.18317/kader.36100>.
- DEMİR, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab‘) ve Fıtrat” Diyanet İlmî Dergi. c.56 sy.1. (Ocak-Şubat-Mart 2020).
- EREK, İlim Esra - BİLGİN, Önder. Gazali’de Yanılan Bir Varlık Olarak İnsan. Türk Akademik Araştırma Dergisi. c.6 . sy.4. (Aralık 2021).
- FARABİ. *Es-Siyaset’ül Medeniye*. çev. Mehmet S. Aydın. Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- FAZIL, Necip. *Çile ve Zıtlar Dünyası*. Esra Kürüm-Serkan Furtun. “Her Şey Zıttıyla Kaimdir” Gazi Türkiyat Dergisi. sy.19. (Aralık 2016).
- GAZALİ. *Rıdvatü’t Talibin ve Umdetü’s- Salikin*. Hak Yolunun Esasları. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1981.

- GAZALİ. *Makasıd El-Felasife*. Felsefe'nin Temel İlkeleri. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- GAZALİ. *Mearicü'l Kuds*. Hakikat Bilgisine Yükseliş. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- GAZALİ. *Müminler İçin Yükselme Basamakları*. çev. Abdülhalik Duran. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2004.
- GAZALİ. *Mihakkü'n Nazar*. Düşünmede Doğru Yöntem. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002.
- GAZALİ. Nefis ve İnsan Ruhu. https://www.muridan.com/nefis-ve-insan-ruhu-imam-gazali_h1959.html
- GAZALİ. *İki Madnun*. çev. D. Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- GAZALİ. *el- fusul fil esile vel-ecvibe*. İnsan Nasıl İnsan Oldu. çev. Muhammed Yazıcı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- GAZALİ. *Risaletü't-Tecridi fi Kelimeti't-Tevhid er-Risaletü'l-Ledünniye*, Tevhid ve Ledün Risaleleri. çev. Serkan Özburun, Yusuf Ö. Özburun. İstanbul: Furkan Yayıncılık, 1995.
- GAZALİ. *İhya-u Ulumiddin*. çev. Mehmet A. Müftüoğlu. İstanbul: Pırlanta Yayınları.
- GAZALİ. *Tehafit'ül Felsefe*. Filozofların tutarsızlığı. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Elma Yayıncılık, 2009.
- GAZALİ. Kendini Tanımak. Mürsel Sıradağ. İslam Medeniyet Dergisi c.3. sy.33. (Temmuz 1973).
- GAZALİ. *Mişkatül-Envar*. Nur Metafiziği. Çev. Asım Cüneyt Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- GAZALİ. *El-Mearifu'l Akliyye*. Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- GAZALİ. *Ahlak Kitabı*. Çev. Seray Yıldız. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.
- GÖKBERG, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2016.
- GÖRMEZ, Mehmet. İslam'da İnsanın Mahiyeti ve Hakikati.. <https://www.youtube.com/watch?v=5rVF37WG-B4>
- GÖLCÜK, Şerafettin. Kelam Açısından İnsan ve Filleri. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.

- HANAOĞLU, İsmail. İnsan ve Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. c.12. sy.2. (Ağustos 2014).
- HÖKELEKLİ Hayati. "Fıtrat". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- HADİMİ. *Berika*. çev. B. Çetiner. İstanbul: Karaman Yayınları, 1989.
- İBN SİNA. *Ahvalün Nefs*. Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- KARAMAN, H. "Adet", TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- KUTLUER, İlhan. "İnsan". İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- KUTLUER, İlhan. "Determinizm". İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- KAVAK, Habib. Felsefe Konuşmaları (Cevher-Araz),
<https://www.youtube.com/watch?v=T-AzbrgRYd0>
- KURAN YOLU. Kuran.diyaret.gov.tr
- LEOMAN, Oliver. "Gazali ve Eşariyye". çev. Yaşar Türkmen. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy.31. 2009.
- MATURİDİ. *Kitabü't- Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- MATURİDİ. *Te'vilatü'l-Kur'an*. Çev. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005
- NAROL, Süleyman. İnsan Kelimesine Kurandaki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım. *Bilimname Dergisi*. (Nisan 2018)
- OSMAN, Bashir Moalimhalif. Gazali'nin Ahlak Felsefesinde Nefis Kavramı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- ÖZ, Murat. Reenkarnasyon(Tenasüh) ve Bu Meseleye Tasavvufi Açından Bakış. Ankara : Ankara Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi. 2016.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. Kuranda İnsan Kavramı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. c.1. sy.3.(Nisan 2012)
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra. Seneca ve Kindi'nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma. *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 62, (Aralık 2015).
- PLATON. *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları. 2019.

- TASLAMAN, Caner. Beden ve Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavır. <https://www.canertaslaman.com/2014/04/30/beden-ruh-dualizmine-teolojik-agnostik-tavir>
- TDK. “İnsan”. <https://sozluk.gov.tr/>
- ÜÇER, Halil İbrahim. Sözün Özü (İnsan Nedir), 35. Bölüm, <https://www.youtube.com/watch?v=05LpPope2EE>
- ÜNAL, Arife. Gazali'nin Nefs Anlayışı. Kayseri: Erciy es Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. “Araz”, TDV İslam Ansiklopedisi. TDV Yayınları. İstanbul, 1991.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. “Hulul”. TDV İslam Ansiklopedisi. TDV Yayınları. İstanbul 1998.
- YAR, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- ZELLER, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Aylin DERNEK; Zonguldak Anadolu İmam Hatip Lisesinden 2012 yılında mezun olup Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Bölümünden ise 2019 yılında mezun oldu. 2020 yılında Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalında Tezli Yüksek Lisans eğitimine başladı. Zonguldak'ın Çaycuma ilçesinde Kuran Kursu öğreticiliğine devam etmektedir.