



Sosyal Bilimler
Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY'IN İSLAM ENTELEKTÜEL
GELENEĞİNDEKİ RUH TEORİLERİNE BAKIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET ŞEHMUS ŞAHİN

İSTANBUL, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY'IN İSLAM ENTELEKTÜEL
GELENEĞİNDEKİ RUH TEORİLERİNE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET ŞEHMUS ŞAHİN

Tez Savunma Jürisi

- Tez Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER
- Üye : PROF. DR. ALİ DURUSOY
- Üye : DOÇ. DR. MEHMET ZAHİT TİRYAKİ

İSTANBUL, 2024

ÖZET

MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY'IN İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNDEKİ RUH TEORİLERİNE BAKIŞI

Bu çalışmada Mehmet Şemsettin Günaltay'ın (1883 – 1961) Materyalizm ve Pozitivizme karşı kaleme aldığı *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Rûh Nazariyeleri* adlı eser merkeze alınarak İslam entelektüel geleneğindeki ruh teorilerine bakışı incelenmiştir. Bu bağlamda tezimiz üç bölüm olarak kurgulanmıştır. İlk bölümde müellifin felsefe-bilim ilişkileri zemininde esas aldığı metafizik perspektif, Tanrı'nın varlığı ve ruhun varlık/mahiyetini el almaktaki amacı ve klasik dönem İslam düşünürlerinin ruh hakkındaki teorilerini felsefe tarihinde nasıl konumlandığı tahlil edilmiştir. Sonraki bölümlerde ise cismani ruh teorileri ve cismani olmayan ruh teorileri ayırımına dayalı erken ve geç dönem kelamcılar ile İbn Sina'nın ünlü ruh teorisi mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Tezimizde tarihsel ve güncel yorumuyla metin okuması, felsefi kavram ve problemlerin karşılaştırmalı analizi ve fikirlerin eleştirisi yöntemi izlenmiştir. Bu incelemeyle müellifin titizlikle atf yaptığı konular öncelikli olmak üzere konuyla ilgili klasik kaynaklara başvurulmuş müellifin tespitleri günümüz araştırmaları ışığında doğruluk değeri açısından sınanmıştır. Sonuç olarak Günaltay'ın Materyalizm ve Pozitivizm'in iddialarının aksine fizik ile metafizik, felsefe ile bilim, din ile bilim arasındaki ilişkinin bir uzlaşma ve birbirini tamamlama üzerinden kurulması gerektiği fikrini savunduğu tespit edilmiştir. Genelde ruh nazariyeleri tarihinin özelde ise İslam entelektüel geleneğindeki ruh teorileri tarihinin onun açısından bilimsellikten uzak ama tarihi bir delil olma niteliği taşıdığı saptanmıştır. Bu bağlamda ele aldığı İslam entelektüel tarihindeki ruh nazariyelerini Fahreddin er-Razi'nin meşhur eseri *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefâtilü'l-Gayb)* üzerinden konumlandırmıştır. İslam entelektüel geleneğindeki ruh nazariyelerini klasik gelenekle uyumlu bir şekilde sınıflandırmıştır. Her ne kadar özellikle Gazzali ve Fahreddin er-Razi bahsinde bu iki düşünürün ruh teorilerini sınırlı eserler üzerinden aktarsa da vardığı sonuçlar itibariyle doğru tespitlerde bulunduğu gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Şemsettin Günaltay, Felsefe-i Üla, metafizik, İslam düşüncesi, cismani ruh teorisi, cismani olmayan ruh teorisi, kelam ilmi, İmâmü'l-Haremeyn Cüveyni, Gazzâli, Fahreddin er-Razi, İslam felsefesi, İbn Sina.

ABSTRACT

MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY'S VIEW ON THE THEORIES OF HUMAN SOUL IN THE ISLAMIC INTELLECTUAL TRADITION

In this study, Mehmet Şemsettin Günaltay's (1883 - 1961) view on the theories of human soul in the Islamic intellectual tradition was examined by focusing on the work titled *On First Philosophy: Existence of God and Soul Theories*, which he wrote against Materialism and Positivism. In this context, our thesis is structured in three parts. In the first chapter, the author's metaphysical perspective on the basis of philosophy-science relations, his purpose in discussing the existence of God and the existence/nature of the soul, and how he positioned the theories of the classical period Islamic thinkers about the soul in the history of philosophy were analyzed. In the following sections, early and late theologians based on the distinction between corporeal soul theories and non-corporeal soul theories and Ibn Sina's famous soul theory are discussed comparatively. In our thesis, the method of text reading with historical and current interpretation, comparative analysis of philosophical concepts and problems and criticism of ideas was followed. In this review, classical sources on the subject were consulted, primarily the issues to which the author meticulously referred, and the author's findings were tested for accuracy in the light of today's research. As a result, it has been determined that Günaltay, contrary to the claims of Materialism and Positivism, defends the idea that the relationship between physics and metaphysics, philosophy and science, religion and science should be established through a compromise and complementarity. It has been determined that the history of soul theories in general, and the history of soul theories in the Islamic intellectual tradition in particular, is far from scientificness in her view, but is a historical evidence. In this context, he positioned the soul theories in Islamic intellectual history through Fahreddin er-Razi's famous work *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*. He classified the soul theories in the Islamic intellectual tradition in accordance with the classical tradition. Although he conveyed the soul theories of these two thinkers through limited works, especially regarding Gazzali and Fahreddin er-Razi, it was observed that he made correct determinations in terms of the conclusions he reached.

Keywords: Mehmet Şemsettin Günaltay, On First Philosophy, metaphysics, Islamic thought, corporeal soul theory, noncorporeal soul theory, theology, Imamü'l-Haremeyn Juveyni, Gazzali, Fahreddin Razi, Islamic philosophy, Ibn Sina

ÖNSÖZ

Çağdaş İslam Düşüncesinin İslam entelektüel geleneğine dair bakış açısının kodlarını deşifre etmek geleceği inşa bağlamında önümüzde aşılması gereken bir dağ gibi durmaktadır. Bu bağlamda Çağdaş İslam Düşüncesinden bir örneklem olarak ele aldığımız Mehmet Şemsettin Günaltay bu dağın küçükte olsa bir parçasıdır. Tabiri caizse bir yapbozun parçalarından bir parçadır. Büyük resimdeki yerinin değeri yadsınamaz ama tek başına da herhangi bir değer taşımaz. Günaltay'ın İslam entelektüel geleneğine dair fikriyatı bu bağlamda değerli bulunmuş ve tez bu amaçla inşa edilmiştir.

Bu bağlamda tezimizin konusunun keşfi, temelini doğru bir zemine oturtulması, iskeletinin belirlenmesi ve en ince ayrıntılara kadar inşa edilmesi sürecinin her bir zerrisinde olmazsa olmaz bir destek sağlayan ve önerileriyle tıkanıp durduğum yerlerde yeni pencereler açan saygı değer hocam, tez danışmanım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e dil ile ifadesi imkansız duygularla müteşekkirim. Talebesi olma onuruna nail olduğum hocama dile getirdiğim teşekkür ifadesi kendilerine karşı içimde biriken minnet deryasından yalnızca bir damladır.

Ayrıca tezimizin savunma aşamasında jüri üyesi olarak bulunma alicenaplığını gösteren, tezi detaylı bir şekilde okuyan ve değerli yönlendirmeleriyle tezin daha iyiye doğru yol alması için önümü aydınlatan sayın Prof. Dr. Ali Durusoy ve sayın Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak tez yazım sürecinde her daim yanımda olan ve maddi – manevi desteğini hep arkamda hissettiren sevgili eşim, hayat arkadaşım Merve Şahin'e en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Muhammet Şehmus Şahin

İstanbul, Haziran 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY’DA METAFİZİK PERSPEKTİF.....	5
1.1. Felsefe-i Ula Yahut Metafiziğin Epistemolojik Değeri ve İşlevi	5
1.2. Metafiziğin İki Meselesi: İsbat-ı Vâcib ve Ruhun Varlık ve Mahiyeti	11
1.3. Ruh Teorilerinin Tarihine Genel Bakış	14
İKİNCİ BÖLÜM: CİSMANİ RUH TEORİSİ	24
2.1. Giriş	24
2.2. İlk Dönem Kelamcıları	27
2.3. İmamü’l-Haremeyn el-Cüveyni.....	34
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CİSMANİ OLMAYAN RUH TEORİSİ.....	39
3.1. Giriş.....	39
3.2. Filozoflar: Genel Bakış	41
3.2.1. İbn-i Sina	45
3.2.1.1 İbn-i Sina’da Nefsin Varlığı ve Mahiyeti	47
3.2.1.2 İbn-i Sina’da Nefsin Hadis Oluşu.....	53
3.2.1.3. İbn-i Sina’da Nefsin Bekası (Ölümsüzlüğü)	54
3.2.1.4 İbn-i Sina’da Mead	56
3.3. Muhakkık Düşünürler.....	59
3.3.1. İmam Gazzali’nin Ruh Teorisi	59
3.3.1.1 İmam Gazzali’de Ruh Kavramı ile İlişkilendirilen Kavramlar	61
3.3.1.2 İmam Gazzali’de İnsan ve Ruhun Mahiyeti	62
3.3.1.3 İmam Gazzali’de Ruh – Beden Münasebeti ve Ruhun Hüdusu	65

3.3.1.4 İmam Gazzali'de Mead	68
3.3.2. Fahreddin er-Razi'nin Ruh Teorisi	69
3.3.2.1. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Mahiyeti	70
3.3.2.2. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Hudusu ve Tenasühün Reddi	77
3.3.2.3. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Bekası	80
3.3.2.4. Fahreddin er-Razi'de Mead	81
SONUÇ	84
KAYNAKÇA	87



KISALTMALAR

C.	cilt
çev.	çeviren
ed.	editör
H.	hicri
hızr.	hazırlayan
nşr.	neşreden
Ö.	ölüm
s.	sayfa
sad.	sadeleştiren
sy.	sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
yy.	yüzyıl

GİRİŞ

Tezimizin konusu Çağdaş İslam düşüncesinin hatırı sayılır simalarından biri olan Günaltay'ın (1883-1961) ruh kavramını merkeze alarak İslam düşünce tarihini ele alış şeklinin tespitidir. Bu bağlamda konumuzdan dolayı her ne kadar İslam düşünce tarihinde ruh meselesinin incelenme şeklini göz önünde bulundurmamız gerekse de ana istikamet İslam düşüncesinde oluşmuş ruha dair müktesebata Günaltay'ın yaklaşma şeklidir.

Amacımız çağdaş İslam düşüncesinin mensubu bir aydının geleneğe oluşmuş müktesebata yaklaşım şeklini ortaya çıkararak dönemin geleneği anlama ve yorumlama şekline dair bir örnek ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bağlamda tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuç şeklinde planlanmıştır. Giriş bölümünde tezimizin konusu, önemi, kapsamı, sınırları, yöntemi, kullanılan literatür ve özgün değerine ilişkin bilgi verilmiştir. İlk bölüm Günaltay'ın metafizik – fizik, din – bilim, felsefe – bilim arasındaki ilişkileri açıklama şeklini belirginleştirebilmek için tasarlanmıştır. Bu minvalde müellifin metafizik perspektifi tezin ilk bölümünü işgal etmektedir. Günaltay'ın metafiziğe dair bakış açısı, değerine ve işlevine dair söylemleri, isbat-ı vacip ve ruh nazariyelerini bu bağlamda oturttuğu çerçeve ve son olarak ruh nazariyeleri tarihine ve İslam entelektüel geleneğinde ortaya çıkmış ruh nazariyelerini bu bağlam içerisinde konumlandırma şekline genel olarak bakışı bu bölümde ele alınmaktadır.

İkinci bölümde müellifin İslam düşüncesinde ruh nazariyelerini cismani ve gayr-i cismani olarak iki ana başlık altında incelemesinden mülahazalarla öncelikle cismani ruh teorilerini inceleme, anlamlandırma ve değerlendirme şekli ele alınmaktadır. İlk dönem kelamcıları ve İmamü'l-Haremeyn şeklinde iki alt başlıkta ele alınan bölüm Günaltay'ın bu alana dair fikriyatını keşfetme ve değerlendirme amacıyla teşekkül ettirilmiştir.

Üçüncü bölüm ise cismani olmayan ruh teorilerine odaklanmaktadır. Bu bölüm tezimizin en kapsamlı bölümü olma özelliğine sahiptir. Zira müellifimiz bu bölümü kendi döneminin temsil gücü yüksek mütefekkirleri İbn Sina (980-1037), İmam Gazzali (Ö.111), Fahreddin er-Razi (1150-1210) başlıkları altında ele almaktadır. Bundan dolayı üçüncü bölüm zikredilen her bir düşünürün ruh hakkındaki fikriyatını Günaltay'ın penceresinden görünüşü çerçevesinde ele almakta, gerçeklikle uyumu tetkik edilerek bir değerlendirme inşa edilmektedir.

Tezimizde tarihsel ve güncel yorumuyla metin okuması, felsefi kavram ve problemlerin karşılaştırmalı analizi ve fikirlerin eleştirisi yöntemi izlenmektedir. Bu bağlamda Mehmet Şemsettin Günaltay'ın tezimizin konusu ile bağlantılı olarak “fikriyatı nedir, bize ne söylemiş, aslında olan nedir, aslında olan ile onun söylediği arasındaki ilişki tutarlı mıdır, yoksa tutarsız mıdır” gibi araştırma sorularının cevabını alacağımız bir yöntem olarak mukayeseli bir okumayı tercih ediyoruz. Böylelikle Günaltay'ın *Felsefe-i Ülâ* kitabında değindiği kadarıyla tarihsel metinler ve kişilerin hakikatte ne söyledikleri analiz edilecek, müellifin bundan ne anlayıp nasıl yorumladığı ve bu konular üzerine yapılmış güncel çalışmaların bu konulardaki tespitleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Tezimiz için öngördüğümüz amaç, hedef, konu ve kapsamdan dolayı tez ile ilgili ana hatlarını belirlediğimiz literatürü üçe ayırmamız gerekmektedir. Literatüre kaynaklık eden birinci alan tezimizin doğum sebebi olan Günaltay'ın *Felsefe-i Ülâ: İsbât-ı Vâcip ve Rûh Nazariyeleri* eseridir. Bununla birlikte Sırât-ı Müstakîm ve onun devamı olan Sebîlü'r-Reşâd gibi İslamcı dergilerde “*Felsefe Dersleri: Fen ve Felsefe*”, “*Felsefe Dersleri: Medhal*” ile “*İslam'da Fen ve Felsefe*” başlığı altında kaleme aldığı muhtelif yazılarıdır.

Literatürümüze kaynaklık eden ve incelemeye tabi tuttuğumuz ikinci alan ise Günaltay'ın “*İslam'da Rûh Nazariyeleri*” bölümünde yer alan İslam düşünürlerinin ruh nazariyelerini tasnif ve teşrih ederken başvurduğu ya da herhangi bir sebepten başvurmadığı İslam mütefekkirlerinin eserleridir. Bu minvalde zikretmemiz gereken en önemli eser Günaltay'ın mezkur bölümü ele alırken adeta iskeletini ödünç alarak bölümü kurguladığı Fahreddin er-Razi'nin *et-Tefsîrû'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* isimli eseridir. Bu eser Günaltay'ın İslam entelektüel geleneğindeki ruh nazariyelerine bakışını keşfe çıkan bir araştırmacı için köşe taşı mesabesinde. Yine bu bağlamda tezimizin ikinci bölümü olan cismani ruh teorileri bölümündeki görüşlerin tasnifini yaparken birebir alıntı yaptığı Seyyid Şerif Cürcani'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserini de zikretmemiz gerekmektedir. Ayrıca Günaltay'ın ilk dönem kelimalarına isnat ettiği ruhun mahiyetine dair görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele alabilmek için başvurduğumuz eserleri şöyle sıralayabiliriz. Kadı Abdülcebbar'ın, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*'i, Adudiddin el-İci'nin *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*'ı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Kitabu'r-Rûh'u*, Makdisi'nin *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*'i, Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i burada zikredilmesi zorunlu eserlerdendir.

Tezimizin ikinci bölümünde müstakil bir başlık içerisinde ruha dair fikriyatını aktarmaya çalıştığımız İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'nin *el-İrşâd ila Kavâtu'l-Edille fî*

Usûlu'l-İtikâd isimli kitabı ile *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* isimli kitapları da literatür için önemli kaynak eserlerdir.

Cismani olmayan ruh teorilerinin ele alındığı üçüncü bölümde ise İbn Sina, İmam Gazzali ve Fahreddin er-Razi'nin eserleri birincil kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde Günaltay'ın İbn Sinâ'nın ruh nazariyesini ele alırken başvurduğu eserler olan filozofumuza ait *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-Tenbihât* isimli eserleri de zikredilmelidir. Ama İbn Sina denildiğinde özellikle zikredilmesi gereken filozofumuzun nefis meselesine dair bütüncül görüşlerini bütün detaylarıyla aktardığı kitabı *Kitâbü's-Şifa: en-Nefs*'tir. İbn Sina'da mead konusu ele alınırken oldukça istifade ettiğimiz İbn Sina'nın meada dair eseri olan *el-Adhaviye fi'l-Meâd*'i da bu kısımda belirtmemiz şart olmaktadır.

Mehmet Şemsettin Günaltay'ın "İmam Gazali'nin Ruh Teorisi" bölümünü yazarken başvurduğu kaynaklardan olan *Kitâbü'l-Madnun Bihi Ala Gayr-i Ehlihi*, *Kitâbü'l-Madnun es-Sağir*, *Kimyâ-ı Saâdet*, *Usûl-u Erbaîn*, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn* eserleriyle birlikte Mehmet Şemsettin Günaltay'ın mezkur bölümü yazarken dikkate almadığı ama bizce Gazali'nin ruh teorisini incelerken gözden kaçırılmaması gereken eserleri *Meâricu'l-Kuds fi Medârici Mârifeti'n-Nefs*¹, *Ledün Risalesi* yine tezimizi yazarken başvurduğumuz eserlerdendir.

Günaltay'ın geç dönem kelimcilerini temsilen konu edindiği Fahreddin Razi'nin ruh nazariyesini belirleyebilmek için *el-Metâlibu'l-Âliye*, *el-Mehâbis'ül-Meşrikiyye*, *Meâlim-u Usûluddîn*, *el-Muhassal*, *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, *Kitâbu'n-Nefs* ve *r-Rûh ve Şerhu Kuvvahuma* isimli eserleri de gözden kaçırılmaması gereken eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Literatürümüze kaynaklık edecek olan üçüncü alan ise İslam entelektüel geleneğinin bütün ya da bazı alanlarında ya da mütefekkir odaklı ruh ve nefis üzerine yapılan çağdaş çalışmalar olacaktır. Bu bağlamda Mehmet Dalkılıç'ın "*İslam Mezheplerinde Ruh*" ismiyle yayınlanan eseri İslam entelektüel geleneğinde teşekkül etmiş ruh nazariyelerini bütüncül bir şekilde ortaya koyması bakımından tezimizin kaynak eserlerinden kabul edilmiştir. Tezimizle münasebeti bağlamında istifade ettiğimiz bir başka kaynak ise editörlüğünü Ömer Türker ve Halil İbrahim Üçer'in yapmış olduğu İlem Yayınlarından 2019 yılında neşredilmiş "*İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*" adlı eser olacaktır. Felsefe, Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh alanlarındaki insan dolayısıyla ruh anlayışlarını

bu alanlardaki temsil gücü yüksek şahsiyetler üzerinden farklı makalelerde konu edinen kitap özellikle kelim alanında hem mütekaddim dönem hem de müteahhir dönemle ilgili ufuk açıcı bilgiler barındırmaktadır.

Bir başka zikretmemiz gereken eser ise İbn Sina'nın nefis nazariyesi bağlamında filozofun eserlerinin tamamından hareketle Prof. Dr. Ali Durusoy'un kaleme aldığı "*İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*" isimli çalışmasıdır. Mehmet Zahit Tiryaki'nin *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs için yazmış olduğu giriş ile İbn Sinâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim* başlıklı doktora tezi de önem arz etmektedir. İbn Sina'nın mead hakkındaki fikriyatını inceleme ve filozofun mead düşüncesi hakkında gelenekte ortaya çıkmış tartışmaları bütüncül bir açıdan görebilme açısından Fatma Nuriye Kurşunoğlu'nun danışmanlığını Prof. Dr. İlhan Kutluer'in yaptığı *İbn Sina'da Mead* isimli yüksek lisans tezi de başvurulan kaynaklardandır.

İmam Gazzali'nin ruh nazariyatını sağlıklı bir şekilde inceleyebilmek için Mustafa Akçay'ın "*Gazzali'de Ruh Tasavvuru*" isimli makalesine de başvurmak gerekti. Ayrıca Gazzali'nin mead hakkındaki fikriyatını derli toplu bir şekilde müstakil bir eser halinde kaleme almış Ruhattin Yazoğlu'nun "*Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma*" isimli eseri de faydalandığımız eserler arasında yerini almıştır.

Fahredden er-Razi konusunda yakın dönemde Eşref Altaş'ın "*Fahredden er-Razi'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi*" serlevhasıyla kaleme aldığı makale, Muhammed Salih ez-Zerkan'ın "*Fahredden er-Razi ve Arahu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*" isimli kitabı meseleyi tetkik ve tahlil etme açısından önemli kaynak eserler olarak kullanılmıştır.

Günaltay hakkında farklı anabilim dallarında yüksek lisans ve doktora seviyesinde yapılan tezlerde müellifin İslam entelektüel geleneğini ele alış şekline dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bizim tezimiz özellikle cumhuriyet döneminin siyasi, sosyal, tarihi ve dini alanlarında oluşturduğu politikalara dolaylı ya da doğrudan etkisi olan Günaltay'ın karanlıkta kalmış bir yönüne ışık tutma çabasından ibarettir. Bu ışık tutma çabasının çağdaş İslam düşüncesinin gelenekle hangi düzeyde irtibat kurduğuna, klasik metinleri nasıl anlayıp yorumladığına Günaltay örneğinden hareketle bir huzme bırakmaktan ileri bir iddiası yoktur.

BİRİNCİ BÖLÜM: MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY'DA METAFİZİK PERSPEKTİF

1.1. Felsefe-i Ula Yahut Metafiziğin Epistemolojik Değeri ve İşlevi

Günaltay'da metafiziğin değeri ve işlevini belirleyebilmek onun fizik ile fizikötesi ve felsefe ile bilim arasındaki irtibatı kurma şekline ve bununla amaçladığı hedefe dikkat kesilmekle mümkün olacaktır. Çünkü Günaltay'ı bu meselelere iten muharrik güç İslam aleminde düşünsel anlamda tehditkar bir hal almış, müellifimizin deyimiyle genç zihinlerin iğfaline, toplumun ifsadına yol açan² Materyalizm ve Pozitivizmin bilimsellik iddiasıyla mebd, mead, ruh ve Tanrı gibi meseleleri reddetmelerine karşılık felsefe ile bilimin sınırlarını belirginleştirme ihtiyacıdır. Bununla hedeflediği mezkur akımların metafiziğin konusuna tekabül eden meselelerdeki iddialarının asılsız olduğunu ortaya çıkarmaktır. Böylelikle bu akımların büyüüne kapılıp kendi inancına karşı olumsuz tavırların ortaya çıkışı engellenecek, ayrıca İslam ile bilim arasında varmış gibi görünen çatışmanın asılsızlığı belirginleştirilecektir.³ Bu amaçla kaleme aldığı “*Felsefe-i Ula: İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*” adlı kitabının giriş bölümünü metafizik – fizik, felsefe – bilim, din – bilim arasındaki ilişkilerine ayırmıştır.

Günaltay'ın metafiziğe dair fikriyatını incelerken felsefe konusunda yazmış olduğu eserine seçmiş olduğu isimden (*Felsefe-i Ula: İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*) başlamak isabetli bir başlangıç olacaktır. “Felsefe-i Ula” kavramının ilk defa İslam felsefe tarihçileri tarafından ilk İslam filozofu Kindi'nin Aristo'dan ilhamla kullandığı ifade edilmektedir.⁴ Aristo'nun tabiatüstü varlıkları ifade etme babında kullandığı bu kavram Arapçaya “felsefe-i ûlâ” olarak intikal etmiştir. Kindi bu kavramı Aristo gibi genelde tabiatüstü varlıkları özelde tanrıya dair bilgiyi araştıran ve tabii ilimlerin ilkelerini belirleyen disiplini ifade etmek için kullanmıştır.⁵ Kindi'ye göre “İlk Felsefe” felsefenin en değerlisi ve en yücesidir çünkü bununla her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek” olanın bilgisine ulaşılır. Bu anlamda hakiki bir filozof bu bilgiyi kuşatan kişidir.⁶ Aynı kavramı Günaltay'da metafiziğin değerini, konusunu ve amacını ifade etmek için kullanmıştır. Ayrıca kitabında İslam felsefe tarihinde tabiatüstü

² Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ: İsbât-ı Vâcib ve Rûh Nazariyeleri*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, H. 1339-1341, s. 7.

³ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 4.

⁴ Mahmut Kaya, “Felsefe-i Ülâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, s.331-332.

⁵ Kindi, *Felsefi Risâleler*, Mahmut Kaya (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s.2.

⁶ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s.1-2.

varlıkları konu edinen disiplini ifade etmek için kullanılan “Mâ Ba‘de’t-tabî‘a, el-Hikmetü’l-Îlâhiyye, Metafizik” gibi kavramları da zikretmiştir.⁷ Müellif “felsefe-i ûlâ” kavramının felsefe tarihindeki anlam çerçevesini alarak kendi döneminin metafizik-fizik, felsefe-bilim ve din-bilim meselelerine bakış açısı için bir pencere açmış gözükmektedir.

Günaltay’ın bilginin türlerine dair yaptığı ayırım meseleyi kavrama açısından işimizi kolaylaştıracaktır. Günaltay’a göre insanı bilgiye yönlendiren iki sebep vardır: a) Maddi ihtiyaçlar yani hayatiyetini devam ettirme çabası, b) “Şevk-i tefahhus” yani hakikati anlama arzusu. Sonuç olarak mezkur sebeplerden düşünce tarihi içinde üç tür bilgi neşet etmiştir: 1)Amiyane bilgi, 2)Bilimsel bilgi, 3)Felsefi bilgi.⁸ Bu bilgiler arasında tedrici bir ilişki vardır ve bu tedrici ilişki insanda bulunan “şevk-i tefahhus” özelliğinin bir sonucudur. Müellifimiz şevk-i tefahhusu nefsin bilinmeyen bir şeyi malumat müktesebatına katmaya çalışmasına sebep olan faaliyet ve hakikati anlama arzusu olarak tanımlamaktadır.⁹ Bu anlamıyla şevk-i tefahhus kavramı felsefeye ve metafiziğe dair araştırmaların zorunlu bir ihtiyaç olduğunu temellendirmesi açısından merkezi bir yer işgal etmektedir. Müellife göre insandaki şevk-i tefahhus özelliğinin tatmin olabilmesi için şu dört sorunun ikna edici şekilde cevap bulması gerekmektedir.

- 1- O şey hangi maddeden vücut bulmuştur?
- 2- Bu madde o şey olabilmek için hangi sureti iktisab etmiştir?
- 3- O şeyin illet-i failiyyesi nedir?
- 4- O şeyin illet-i gaiyyesi nedir?¹⁰

Aristo bir şeyi bilmenin yolunun o şeyin sebebini bilmekten geçtiğini söylemektedir ve sebepleri dörde ayırmaktadır: a)Maddi sebep, b)Formel sebep, c)Fail sebep, d)Gai (amaç) sebep.¹¹ Günaltay’da bu konuda Aristo’yla aynı fikri taşımaktadır. Bu sebeplerin keşfi o şeyin hakikatine mutabık olup olmamasına göre bilgi ikiye ayrılır. Şeyin bilgisine dair yapılan isnatta şüphe varsa bilgi sadece rey anlamı taşır “amiyane bilgi” olur. Şeyin bilgisine yapılan isnat deney ve gözlem yoluyla tecrübe edilerek ispat edilmişse bu bilgide “bilimsel bilgi” olur. Bilgi hakiki anlamda bilimselliğini modern çağın olayları açıklama tarzıyla kazanmıştır. Çünkü modern çağın olayları açıklama tarzı geçmiş dönemlerin

⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 19.

⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 16.

⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 10.

¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 11.

¹¹ Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Emrah Akbaş – Şule Mutlu (çev.) İstanbul: Kesit Yayınları, 2013, s.99.

aksine tamamen deney ve gözleme dayalı, tekrar edilebilir ve doğruluğu ya da yanlışlığı sınanabilir olma özelliği taşımaktadır.¹²

Günaltay bilginin bilimselleşmesini tarihsel bir dönemlendirmeye ifade etmekte pozitivist bir bakış açısıyla kendi çağının bilgi anlayışını yüceltmektedir. Günaltay'ın bilginin tekamülüne dair bakış açısı Auguste Comte'un üç hal kanunu fikriyatı ile paralellik arz etmektedir. Üç hal kanununda Comte insanlığın düşünce serüvenini teolojik, metafizik ve pozitif evre olmak üzere üçe ayırmıştır. İlk iki evre olan teolojik ve metafizik evrede insanlar fenomenleri doğaüstü, deneyimlemesi mümkün olmayan ilkelerle açıklarken üçüncü evre olan pozitif evre ise akıl-gözlem ve deney üçgenine bağlı bir şekilde açıklanmaktadır. Dolayısıyla hakiki bilgi pozitif evrede üretilmiş olandır. Diğer evrelerin ehemmiyeti yalnızca üçüncü evrenin hazırlayıcıları olmalarından kaynaklanmaktadır.¹³

Günaltay'ın bilginin sıhhatine dair bakış açısının kaynağı olan bu anlayış aynı zamanda düşünce tarihini değerlendirirken de kendini ifşa etmektedir. Amiyane bilgi seviyesine dair örnekleme yaparken skolastik felsefe ile eş değer olarak zikrettiği Kadı Mir hikmeti¹⁴ onun İslam düşünce tarihini nasıl değerlendirdiğini anlama açısından iyi bir malzeme olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁵ Başka bir minvalde Osmanlı medreselerinde felsefe-bilimin gerilemesine ve skolastik düşüncenin hakim olmasına dair öne sürdüğü sebepler arasında Kadı Mir hikmetinin ders kitabı olarak okutulmasını gerekçe göstermektedir.¹⁶

Burada zikredilmesi gereken husus Günaltay'ın İslam düşünce geleneğinin tamamına aynı şekilde bakmadığıdır. Özellikle dönemin İslamcı dergileri olan Sırât-ı Müstakîm ile Sebîlü'r-Reşad dergilerinde kaleme aldığı "İslam'da Fen ve Felsefe" başlıklı makalelerinde İslam düşüncesinin ilk dönemlerindeki ilim ve bilim insanlarından sitayişle bahsederek onların eserlerine ve etkilerine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Batı düşünce tarihinde skolastik bakış açısının hakimiyetiyle ortaya çıkan bilimsellikten uzak amiyane bilgi ile hareket etme durumuna benzer bir durum İslam düşünce tarihinin ileriki asırlarında

¹² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 14.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008, s.35.

¹⁴ Asıl adı *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* olan bu eser 15. ve 16. yıllarda yaşamış olan İranlı sünni alim Kadı Mir Meybudi (ö. 911/1506) tarafından Esirüddin El-Ebheri'nin (ö. 663/1265 [?]) *Hidâyetü'l-hikme*'sine yazılan şerhin adıdır. Muslihiddin el-Lari(ö. 977/1570) tarafından yazılan haşiye ile birlikte Osmanlı medreselerinde son döneme kadar felsefe ve akli bilimler konusunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Detaylı bilgi için bakınız. Bekir Karlığa, "Kadı Mir Meybudi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV Yayınları, C.24, 2001, s. 118-119. Ayrıca bakınız. Armağan Atar, *Kâdi Mir el-Meybudi'nin Felsefi Görüşleri-Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısımının İncelemesi*- Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

¹⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 14.

¹⁶ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Zulmetten Nura*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, H. 1341, s. 185.

kendini göstermiştir. Modern dönemde ise bilme eylemine aklın iradesinde deney ve gözleme tabi olan, doğruluğu ve yanlılığı sınanabilir ve tekrar edilebilir olma özelliği taşıyan yeni bakış açısı amiyane bilgiyi terk ederek yerine bilimsel bilgiyi ikame etmiştir. Ona göre bu bilgi türü insanlığın hakiki anlamda bilme seviyesini ve hakikati anlama arzusunu (şevk-i tefahhus) bir üst mertebeye taşımıştır. Dolayısıyla ilk çağ ve orta çağlarda fenomenlere dair bilgi yalnızca bir rey niteliği taşıırken modern dönemde bu bilim niteliğini kazanmıştır.¹⁷

Günaltay bilimsel bilgidен sonra üçüncü bilgi türü olarak felsefi bilgiyi zikreder. Felsefi bilgiyi izah etmeye çaba sarf ederken sık sık bilimin ve felsefenin ne olduğu ve ne olmadığı üzerinden bir ameliye yürütmektedir. Felsefeye dair tanımlamaları müstakil tanımlamalar olmakla birlikte aynı zamanda bilimin ne olduğu üzerinden de felsefeyi tanımlama çabası içinde olduğu görülmektedir. Bu yöntemle muhatabının zihninde çatışma içerisinde olan felsefe ile bilimden ziyade uyuşan felsefe ile bilim fikrini inşa etmeye çalışmaktadır. Müellifimizin bu metinlerini bir bağlam içinde düşünmemiz gerekmektedir. Dönemin hakim akımları olan pozitivist ve materyalist düşüncenin bilim adı altında bilimin yöntemleri ile hüküm verilemeyecek alanlara –ki bu alan felsefeye aittir- dalmasını eleştiren yazarımız bu akımların bilimsellik adı altında felsefenin gereksiz, anlamsız ve değersiz olduğu iddialarına karşı çıkmaktadır. Bu minvalde *Felsefe-i Ülä* adlı kitabının giriş kısmında maddiyyun mezhebi ve fen şeklinde ayrı bir bahis açması da bizim argümanlarımızı güçlendirmektedir.¹⁸

Felsefe ile bilimin birbiriyle ilişkisine ve uyumuna dikkat çekmeye çalışan Günaltay, bu alana dair problemleri üç bakış açısı zikretmektedir. Bu bakış açılarından ilki ve en tesirlisi pozitivist-materyalist bakış açısıdır ki felsefenin ve dolayısıyla metafiziğin gereksiz bir alan olduğunu bu alanla uğraşmanın anlamsızlığını iddia etmektedirler. Müellifimiz felsefeyi yalnızca metafizik bahislerin tartışıldığı alana hapsedmeye çalışan görüş ile bilimin gereksizliğini asıl olanın felsefe olduğunu iddia eden görüşleri de diğer iki bakış açısı olarak zikretmektedir. Günaltay bu bakış açılarının sorunlu olduğu tezinden hareketle felsefe-bilim arasındaki münasebeti belirginleştirme çabasını dikey ve yatay olmak üzere iki boyutlu olarak yürütmektedir. Dikey boyutta felsefe-bilim arasındaki ilişkilerin tarihsel sürecine dikkat çekerken yatay boyutta ise felsefe ile bilim arasındaki konu, yöntem ve araştırma alanlarının birbirleriyle ilişkisine vurgu yapmaktadır.

¹⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.15.

¹⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.27.

Müellif felsefe-bilim arasındaki münasebetlerin tarihsel süreç içerisinde girdiği şekillere dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerde esas amacın felsefenin önemine, değerine ve gerekliliğine dair vurgularını güçlendirme çabası olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. İlk çağlarda bilim insanların aynı zamanda çağının önemli filozofları olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁹ Bu manada müellifin ilk dönem kelimcilerin atom nazariyesini bilime dayalı bir felsefi ekol olarak nitelemiş olması dikkat çekicidir.²⁰ Bir diğer açıdan hem Grek felsefesinde hem İslam düşüncesinin farklı alanları olan felsefe ve kelamın ilk dönemlerinde hem de bilimlerin müstakil birer alan olarak ayrışmaya başladığı modern dönemlerde bilimin temsilcilerinin aynı zamanda felsefenin de temsilcileri olduğunu vurgulamıştır. Bilim ile felsefenin iç içeliğinin zaman içerisinde uğradığı değişimden dolayı zaman zaman bir alanın lehine diğerinin terki insanlığın düşünce dünyasını hurafeler ve uydurmalara mahkum ettiğini dile getirmektedir. Bu minvalde İslam düşünce tarihinin temsil gücü yüksek iki önemli mütefekkeri olan Muhyiddîn İbn'ül-Arabi ile Şehâbeddin Sühreverdi'yi felsefeci ve kelimcilerin açmış oldukları akli ve bilimsel düşünme yolunu kesmiş olmaları sebebiyle zikretmesi dikkat çekicidir.²¹ Anlaşılan odur ki Günaltay her ne kadar pozitivism ve materyalizm karşısında felsefenin ve metafiziğin bir zorunluluk olduğunu savunsa da kendisi de çağının bu iki akımının bilgi anlayışıyla tamamen olmasa bile kısmen uyumaktadır.

Günaltay'a göre felsefi bilgi yöntemi, mevzuları ve araştırma alanları açısından bilimsel bilgidan ayrışır fakat bu ayrışma birbirinden kopma şeklinde anlaşılmalıdır. Yöntem, mevzu ve araştırma alanları açısından birbirinden ayrışan bu iki bilgi türü insanın şevk-i tefahhus duygusunu tatmin etme yolunda birbirleriyle ilişki içinde, birbirinin mütemmim cüzü olarak kabul edilmelidir. Hakikati maddi ve manevi olarak ikiye ayıran mütefekkerimiz bu alanlarda ortaya çıkacak herhangi bir bilinmezliğin insanın hakikati anlama arzusunu tatmin etme noktasında eksik kalacağını vurgulamaktadır.²² Bu sebeple bilim maddi alemin sınırlarına yönelik bir araştırma içindeyken felsefe ise yönünü manevi alemin sınırlarına çevirmiş ve buradan insanın hakikate yönelik sorularına cevap arama ameliyesine girişmiştir. Farklı alanlara çevrilen yönler dolayısıyla yöntemlerde değişiklik göstermektedir. Bilim, araştırma alanı olan maddi alemden deney ve gözlem yöntemi ile bilgileri istihraç edip, elde ettiği bilgileri benzerliklerine göre aynı çatı altında toplamaktadır

¹⁹Mehmet Şemsettin Günaltay, "Felsefe Dersleri", *Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), C. 6, sy. 142, İstanbul: Seçil Ofset, 2016, s.174.

²⁰Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.22.

²¹Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 24.

²²Günaltay, "Felsefe Dersleri", *Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, s. 124.

ki buna yazarımız ilm-i müdevven demektedir.²³ Bu şekilde oluşturulmuş ilimlerin tamamına ise pozitif ilimler adı verilmektedir.

Felsefi bilgi ise yönünü tabiatüstü, deney ve gözlem ile sonuç elde edilmesi mümkün olmayan meselelere dönmüştür. Bilimin metotlarının dahlinin mümkün olmadığı yer olan metafizik alanda felsefenin metodu olan “tefekür” devreye girerek insanın hakikat üzerine olan araştırmasına bir derinlik kazandırmaktadır. Bir yöntem olarak “tefekür” yazarımızın zihninde birkaç problemin hallini sağlayacak maymuncuk görevi görmektedir. Öncelikle “tefekür” insanın anlam arayışının sonucu olarak ortaya çıkmış metafizik bahisleri (mebde, mead, ruh) irdeleme, tedkik ve tahlil etme ameliyesini yerine getirir. Deney ve gözlemin müdahil olabilmesinin imkanı olmayan bu alanda teorik akıl devreye girerek insan zihninin düşünmekten kendini men edemediği bu konularla ilgili hüküm verir. Bu sebeple maddi alemde bilimin deney ve gözlem sonucunda ortaya koyduğu ilkelere güvenildiği gibi teorik aklın düşünce ve tefekür yoluyla metafizik bahislerde ortaya koyduğu ilkelere de güvenilmelidir. Fakat müellif metafiziğe dair ortaya konulan bu ilkelerin faraziyeler ya da varsayımlar üzerinden değil bilime dayalı gözlem ve deney yoluyla elde edilmiş sonuçlar üzerinden icra edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Metafizik alana dair verilecek hükümlerin görülür alemin deney ve gözlem yoluyla incelenmesi ile elde edilen sonuçlarla mutabık olmasının nasıl mümkün olacağı kanımızca müellifimizin zihninde de muğlak kalmaktadır. Ama buna rağmen felsefeyi “fenn-i umûmi, fenn-i mutlak ve fenn-i funûn”²⁴ gibi kavramlarla zikretmektedir. Materyalist ve pozitivistleri bilimin yöntemi ile metafizik alana ait konularda hüküm koymaya çalıştıkları için eleştirse de metafiziğe dair çıkarımların bilimden hareketle yapılması gerektiği tezini ciddi şekilde dile getirmektedir. Yazara göre metafizik adı altında oluşma ihtimali olan faraziyelerin, uydurmaların önü ancak bu şekilde alınabilir.

Günaltay’da felsefenin metodu olarak ortaya çıkan “tefekür” yalnızca metafizik bahislerde hüküm koymakla yetinmez. Aynı zamanda tali illetlerden ilk illete çıkma imkanı da sağlar. Böylelikle bilimsel faaliyetlerde ortaya konulan neticeleri tetkik ve tahlil etme, bilimler arasında oluşan boşlukları doldurma ve buralardan hareketle tek bir sonuca varma felsefi bilginin elinde bulunmaktadır. İnsan zihninin parçalı çalışamayacağına dair yaptığı vurgudan hareketle müellif felsefenin insan zihnine bir ittihad ve yaşama nizam getirme görevi olduğunun altını çizer. Bu da ancak “tefekür” yolu ile mümkün olmaktadır. Zira

²³ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 15.

²⁴ Günaltay, “Felsefe Dersleri”, *Strat-ı Müstakim Mecmuası*, s.173.

olayları açıklayan bilim sonuçlar üzerinden bir hüküm çıkarma gücünü kendinde barındıramazken felsefe bu açıklığı “tefekkür” yoluyla kapatır.

Günaltay’da modern dönemlerde daha belirgin hale gelen bilimlerin branşlaşarak felsefeden ayrılması insanlığın fikri olarak ilerlediğinin göstergesi olarak kabul görmüş ve bunun bir başarı olduğu vurgulanmıştır. Fakat her bir bilim dalı kendi penceresinden alemin fotoğrafını çeker. Ancak bu fotoğraflarda görünenler üzerine bir çıkarımda bulunamazlar. Bu anlamda felsefe devreye girerek tefekkür yoluyla bu çıkan sonuçları tedkik, tahlil ve tasnif eder. Böylelikle bilimsel sonuçların kanunlaşmasının da önünü açar.

1.2. Metafiziğin İki Meselesi: İsbât-ı Vâcib ve Ruhun Varlık ve Mahiyeti

Günaltay fikriyatında felsefe asli değerini metafiziğe dair konuları kendisine mevzu etmesinden dolayı kazanır. Ona göre metafizik insanın var olmasının anlam ve amacına, yaşamının ve ölümünün taşıdığı manaya, insanın yeryüzünde bulunan varlıklar içindeki konumu ve değerine dair ortaya koymuş olduğu açıklamalarla hakikati anlama arzusunu tatmin etmeye çalışır. İnsanlıkla eş değer olan mebd, mead ve ruha dair sorgulamalar tatminkar cevaplara ulaşamadığı sürece insanın hakikati anlama arzusu yarım kalmış olur. Bu cevaplara ulaşmanın yolu metafiziğin en yüksek konuları olan isbat-ı vacip ve ruh konusunu²⁵ çağdaş bilimsel veriler ışığında incelemek ve kanıtlamaktır.

Günaltay isbat-ı vacip ve ruh konularının insanlık tarafından tarih boyunca tartışmasız bir kabul gördüklerine dikkat çekmiştir. Varlığı tarih boyunca ispat edilmiş bu iki konunun tekrar ele alınma sebebini ise “bilimsellik adı altında toplumu iğfal edici ateist fikirleri ortaya atan materyalizm ve pozitivism ekollerinin bakış açıları olarak dile getirmiştir.²⁶ Aynı zamanda bu iki akımın gürültülü bir şekilde yapmış oldukları propagandanın toplumda etkisinin giderek arttığına ve bireylerin bu akımın rüzgarına kapıldığına dikkat çekmektedir.²⁷ Bu sebeple bu iki akıma bir reaksiyon göstermenin zorunluluktan öte sosyal bünyeyi koruma açısından bir vazife olduğu fikrini savunmaktadır.²⁸ Sonuç olarak ise bu akımlara karşı metafiziğin iki meselesi olarak isbatı vacibin mümkün olduğunu ve ruhun varlığının gerçekliğini ele almayı hedeflemiştir.

²⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 7.

²⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.50.

²⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.19.

²⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.32

Günaltay bu iki akımla bilim, bilimin yöntemi ve değeri konusunda hemfikirdir. Günaltay'a göre de bir şeye açıklama getirebilmenin yolu bilimin yöntemini dikkate almaktan geçer. Bu yöntemin doğru icra edildiği meselelerde ortaya çıkan veriler mutlak anlamda tartışılmaz niteliktedir. Kendi çağını diğer çağlara göre yapılan buluşlar ve ilerlemeler sebebiyle ileride gören Günaltay bu göz kamaştırıcı durumu bilimselliğin evrene tatbikinin üst seviyede olmasına bağlamaktadır.²⁹ Değeri yadsınamaz bu durumla birlikte bilim kendi vazifesinin dışına çıkarak mevzusu olmayan alanlarda hükümler vermeye kalkışarak kendi ayağına sıkılmaktadır.³⁰ Günaltay bu iki akımla bilimsel verilerden çıkarılan sonuçlarla tanrının ve ruhun varlığının reddi konusunda uyuşmazlık yaşamaktadır. Çünkü bilimin hiçbir dalının tanrı ve ruh konularıyla herhangi bir ilişkisi yoktur. Her bilim dalı evreni kendi penceresinden ele alırken yeni veriler keşfetmeye yönelik çalışmalarda bulunur. Materyalizm ve pozitivism ise bu çalışmaların sonuçlarını aslında hiçbir iddiası olmayan metafizik alemle ilgili hususlara tatbik etmeye çalışmaları dolayısıyla bilimsellik iddialarını kaybetmişlerdir.³¹

Günaltay bu görüşleri kendi yöntemlerinden hareketle eleştirirken tanrı ve ruh konusunda materyalistlerin mahiyeti bilinemez dolayısıyla yoktur iddialarını ele almıştır. Mahiyeti bilinemeyen şeyin kendisinin de bilinmeyeceği iddiasına karşılık bir şeyin mahiyetini bilmemenin o şeyin yokluğuna dalalet etmeyeceğini dile getirmektedir. Böylelikle müellif bilimsel verilerin tanrı ve ruh konusunda mahiyete dair net bir bilgi veremeyeceklerini kabul etmiştir. İslam entelektüel geleneğinde de Hz. Peygamberin “ya rabbi seni hakkıyla bilemedik” hadis-i şerifinden hareketle mahiyet konusunda bilinemezci bir tavrın var olduğunu vurgulamıştır. Ama mahiyete dair bu tavrın tanrının ve ruhun yokluğuna dalalet etmeyeceğini aksine bilimsel veriler arasındaki ilişkilerde var olan düzen ve gayenin Allah'ın varlığına ve ruhun gerçekliğine işaret ettiğine dikkat çektiğini dile getirmektedir. Bu sebeplerden dolayı Günaltay materyalizm ve pozitivismin tanrı ve ruh konusundaki iddialarına karşı yine bilimsel verilerden hareketle cevap vereceğini ve bu iki mezkur akımın iddialarının asılsızlığını ortaya çıkaracağını söylemektedir.³²

Günaltay materyalizm ve pozitivismeye karşı asıl itirazını en temelde madde ve kuvvet ilişkisi üzerinden yöneltmiştir. Çünkü bu ilişkinin açıklanış biçimini asıl ihtilaf noktası olarak görmektedir.³³ Günaltay madde kuvvet ilişkisine iki farklı bakış açısı olarak zikretmiş olduğu mekanizm ve dinamizm ekollerinin birbirinden ayrışıyor gibi gözükse de hakiki anlamda aynı

²⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.28.

³⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.29.

³¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.30.

³² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.38.

³³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.39.

kapıya çıktıklarını belirtmiştir. Mekanizm maddenin kuvvet üzerinde etkin olduğu görüşünü savunmaktadır. Dinamizm ise tam aksi olarak kuvvetin madde üzerinde etkin olduğunu vurgulamaktadır. Müellifimiz ise bu iki bakış açısının madde ya da kuvvetin kaynağı nedir sorusu karşısında acz içine düşmeleri sebebiyle ateizme çıktıklarına dikkat çekmektedir. Özellikle 19. asırda materyalist hareketin önde gelen temsilcisi olan Buchner'in görüşlerini yer yer konu edinen müellif materyalist fikriyata ilmi bir değer atfetmenin gereksizliğinin altını çizmektedir.³⁴ Çünkü materyalist ve pozitivist fikriyat bilimsellik kisvesi altında dogmatikleşmiş iki görüştür. Ruhani bir Allah'ın varlığını bilimsellik adına inkar ederken yerine maddi bir Allah ikame etme gayretine girişmişlerdir. Dinlerin yüce, her şeye gücü yeten, alemin varlık sebebi, mükemmel, mübdi ve müdebbir bir varlık olarak telakki ettiği tanrı fikri materyalist ve pozitivistlerde güya bilim adına varlığının imkansızlığı ortaya konmuştur. Hemen ardından ise saydığımız bu bütün tanrısal özellikler maddeye atfedilmiştir.³⁵

Günaltay felsefeyi tali illetlerden ilk illete çıkma şeklinde tanımlarken illet-i ula olarak ise vacibu'l-vücut olan Allah'ı zikretmektedir.³⁶ Evrende nedensellik ilişkisi içerisinde akıp geçen olaylar en sonunda bir üst perdeye çıkarlar ve sonuç olarak müsebbibu'l-esbab olan yaratıcıya dayanırlar. Materyalist ve pozitivistler bu nedensellik silsilesini en alt derecede olan maddede başlatmaktadırlar. Dolayısıyla madde varlık veren bir hüviyete bürünmüş olmaktadır. Buna karşı Günaltay ise kuvvetin madde üzerindeki etkisine vurgu yaparak tanrı ve ruh fikriyatına bir kapı aralama çabası içindedir. Bu minvalde Buchner'in şeyler arasındaki nedensellik ilişkisi ile her an müdahale eden tanrı fikrinin uyuşamayacağına dair fikrini ele almaktadır.³⁷ Buchner'in bu yorumunun Hristiyanlığın tanrı tasavvuru açısından mümkün olduğunu fakat İslam dini söz konusu olduğunda bir geçerliliğinin olamayacağını zikretmektedir. Günaltay İslam'da sünnetullah kavramının evrendeki nedenselliğin bizzat yaratıcı tarafından ikame edildiğine vurgu yapmasına dikkat çekmektedir.³⁸ Buchner'i ise bundan habersiz olmakla itham ederek materyalistlerin ciddiye alınacak ilmi bir taraflarının olmadığını da göstermeye çalışmaktadır.

Günaltay ontolojik ve epistemolojik açıdan eleştiri bombardımanına tuttuğu maddeci görüşü etik açıdan da yerden yere vurmaktadır. Ruhunu insanın gerçek varlığı olarak kabul eden Günaltay insanın bu özelliğinden dolayı bir ahlak varlığı olarak alemde yerini aldığını dile

³⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.45.

³⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.38.

³⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.49.

³⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.44.

³⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.47.

getirmektedir. Müellifin deyimiyle maddeci görüşler insanı bütün yüksek melekelerinden soyutlayarak bir kaplumbağa ya da kertenkele seviyesine indirgemişlerdir. Bunun sonucu olarak insanda milli-manevi değerler kayba uğramış ve insan gökyüzünde tek kanadı ile uçmaya kalkışan ve her defasında yere çakılan bir kuşa dönüştürülmüştür.

Günaltay maddeci fikriyatın ruh meselesindeki bu bakış açısının nasıl bir probleme yol açtığını Almanya özelinde örneklendirmektedir. Birinci dünya savaşında diğer devletlere oranla Almanya'nın teknik donanımında olan üstünlüğe rağmen kaybedişini alman materyalistler tarafından toplumda propagandası yapılan maddeci anlayışın milli ve manevi şuuru ortadan kaldırması olarak zikretmektedir.³⁹ Kanaatimizce bu bakış açısının zorlama bir yorum olup olmamasını bir yana bırakmak gerekir. Çünkü bu yorumda merceği yorumun kendisine değil dönemin etkin fikir akımı olan materyalizmin 19. Asırda alman fikir adamları elinde gelişerek yaygınlaştığı meselesine tutmak Günaltay'ı anlama açısından önemlidir. Günaltay bu yorumla kendi doğum yerinde dahi istenilen başarıyı getirememiş bir materyalizm fikriyatı resmetmektedir. Böylelikle yerli materyalist ve pozitivistlere karşı da materyalizm fikriyatının Osmanlı fikir dünyasına ithal olarak getirilmesinin yaralara merhem olamayacağına dair vurgu yorumda zımnen kendisini hissettirmektedir.

Neticede 19. Asırda Osmanlı fikir dünyasında yaygınlık kazanan ateist fikirlere karşı İslamcı cephede açılan fikri savaşa Günaltay'da fikriyatı ile dahil olmuştur. Materyalist ve pozitivist fikriyatın tutarsızlıklarını ele alarak iddialarının yalnızca birer propaganda olduğunu, felsefi ve bilimsel bir temelini olmadığını vurgulamıştır. Bu vurgusunu da hem ontolojik hem epistemolojik hem de etik alanlarda getirdiği bakış açılarıyla belirginleştirmeye çaba sarf etmiştir.

1.3.Ruh Teorilerinin Tarihine Genel Bakış

Günaltay detaylarda farklılıklar olsa da hayatın ve düşüncenin kaynağına dair tarihte oluşmuş bakış açılarını ruhçuluk ve maddecilik olmak üzere iki ana başlığa indirgemektedir.⁴⁰ İnsanlığın düşünce tarihinde hep azınlık olarak kalan maddeci bakış açısının son dönemde alevlenmesine dikkat çeken müellif böylelikle ruh teorilerine bakışının da zeminini oluşturmaktadır.

³⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.56.

⁴⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.131.

Maddeci bakış açısı hayatı ve şuuru fiziksel ve kimyasal tepkimelerin bir sonucu olarak kabul eden dolayısıyla ilahi bir gücün varlığını reddeden bir bakış açısına sahiptir. Buna karşılık ruhçuluk ekolünde ise ruh hem maddi hayata yön veren hem de manevi hayatı düzenleyen hayatın ve şuurun kaynağı olarak esas alınmış ve buradan bir yaratıcının varlığına tırmanılmıştır.⁴¹ Günaltay maddeciliğin delillerini dikey boyutta insanlığın düşünce tarihine başvurarak yatay boyutta ise kendi döneminin deney ve gözleme dayalı bilimsel sonuçlarına dayanarak çürütmeyi hedeflemektedir.

Günaltay için ruh teorilerini ele alırken insanlığın düşünce tarihine başvurmanın kendi amacına hizmet etmesi açısından bir değeri ve önemi vardır. Müellife göre modern öncesi dönemde insanlığın düşünce tarihi yalnızca iki açıdan değerlidir. Birincisi bu dönemde oluşmuş müktesebat beşer düşüncesinin tarihi gelişimi ve kendisinden sonraki dönemi nasıl etkilediğini göstermesi açısından değerlidir.⁴² İkincisi ise modern öncesi dönemde insanlık tarafından ortaya konulan görüşler tarihi birer vesika olmasından dolayı insanlığın fikriyatına dair intibalar edinme açısından değerlidir. Günaltay bu müktesebata başvurma amacını da çok açık ve net bir biçimde şu satırlarla dile getirmektedir.

“Amerikan mütefekkirlerinin mebadiden bugüne kadar beşeriyet alemince kabul-ü ammeye mazhar olan meselelerin bir hakikat-i müselleme olacakları yolundaki son nazariyelerine göre ruhun varlığı meselesini de kabul etmek zaruridir.”⁴³

Günaltay’da temel fikriyat insanlığın ilk varoluşu ile ruha dair tanımlamaların da var olduğu şeklinde gelişmiştir. İnsanoğlu kendinde bir ikilik sezmiş ve bu durumu anlamlandırma ve tanımlama çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla coğrafi bölgeler inanışlar ve tarihsel dönemler farklılık arz etse bile ruh inancı bütün topluluklarda yer almıştır. Müellif bunun en güçlü kanıtı olarak her dilde ruh düşüncesini ifade edebilecek bir kavramın bulunmasını zikretmiştir. Ayrıca bu kavramların ortak noktasının soluk, hava, rüzgar ya da fırtına gibi farklı dillerde aynı şeyi ifade etmek için kullanılması da yazarımız tarafından bir delil olarak görülmüştür.⁴⁴

Müellifin ruh teorileri tarihini ele alırken geliştirmiş olduğu bakış açısı ruh teorileri tarihini ana hatlarıyla ilkel insanların ruh hakkındaki inançları, ruh hakkında ilk felsefi

⁴¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.127.

⁴² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.268.

⁴³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.188.

⁴⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.189. Mehmet Şemsettin Günaltay, *Tarih-i Edyân*, İstanbul: Kanaat Matbaası, C. 1, H. 1338, s. 69. Ayrıca İlkçağ Grek felsefesinde ruhu ifade etmek için kullanılan “pneuma” kavramının etimolojisi ve bugün İngilizcede ruh için kullanılan “spirit” kavramına dönüşümü için bakınız. İlhan Kutluer, “Ruh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.35, 2015, s. 193-197.

telakkiler, islam düşünürlerinin ruh hakkındaki düşünceleri ve teorileri ve son asır felsefecilerinin ruh hakkındaki düşünceleri olmak üzere dört farklı döneme ayırmak olmuştur.⁴⁵ Bu dönemleri ele alırken her dönemin ruha dair fikriyatını kendi dönemi içinde benzerliklerine ve farklılıklarına göre incelemiş, daha sonra bu dönemleri tarihsel ve güncel yorumlarla modern araştırmalar ışığında değerlendirmiş ve dönemler arasındaki fikri benzerliklere ve farklılıklara da dikkat çekmiştir. İslam düşüncesini ele almadığı diğer üç bölümde yer yer İslam düşüncesine atıflar yaparak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerde İslam içi tartışmalara dikkat çekerken doğru olduğuna inandığı görüşün arkasında durmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte ruh teorilerini ele aldığı bölümlerde Kadı Mir Meybudi'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz felsefe, kelam ve tasavvuf alanına dair farsça kaleme alınmış *Cam-ı Gitinümâ* isimli eserin *Şerhi*⁴⁶ ve Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde özellikle Aristo hakkındaki değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Günaltay ele almış olduğu her bölümde yukarıda saydığımız benzerlikler dışında birbirinden farklı yöntemler de takip etmiştir. Mesela ilk bölümü ele alırken tenasüh inancı etrafında farklı coğrafi bölgeler ve kültür havzalarında oluşan bakış açılarını ilkel dönemden modern döneme kadar incelemiştir. İkinci ve üçüncü bölümde ise kendi döneminin fikriyatını temsil etme gücü yüksek mütefekkirlerin ruha dair görüşlerini ele almıştır. Son bölümde ise diğer bölümlerde çok belirgin olmayan ekollerin bakış açılarına yer vererek bunların görüşlerini tedkik ve tahlil etmiştir.

Günaltay'a göre bu dönemler arasındaki ilişki tedricidir. Ruha dair bakış açılarının kıvılcımını ilk önce ölüm ve rüya gibi durumlar atmıştır. Ancak daha sonraları insanlığın ilmi birikimi arttıkça bu bakış açıları da değişime uğramış ve sonunda felsefi telakkilere dönüşmüştür.⁴⁷

Müellif ruha dair teorilerin tarihini ilkel insanlarla başlatmıştır. “Kaba ve oldukça tuhaf” olarak nitelediği bu dönemin ayırt edici özelliği insanların varoluşlarını

⁴⁵ İlkçağ Grek Felsefesi, İslam Felsefesi ve Modern Felsefe'deki ruh kavramının ele alınışı ve mahiyeti hakkında ortaya konulan görüşler için bakınız. Kutluer, Ruh, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s.193-197.

⁴⁶ *Cam-ı Gitinüma* isimli eserin Kadı Mir Meybudi'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt olmamakla birlikte bu esere yazılan şerhin nerede, ne zaman ve kim tarafından yazıldığı müphemdir. Meybudi eseri farsça kaleme almıştır. Günaltay'ın şerhe işaret ederek yaptığı alıntıların dili de farsçadır. Fakat eserin kime ait olduğu meselesini zorlaştıran etkenlerden biri de Günaltay'ın eserin sahibine dair herhangi bir bilgi vermemesi ve eseri kullandığı yerlerde eserin müellifini yalnızca şarih olarak nitelemesidir. Bu bağlamda *Cam-ı Gitinüma Şerhi'ne* dair bulabildiğimiz tek bilgi 17. yyda Diyarbakır dolaylarında yaşamış, bölgede ilmi anlamda önemli etkiye sahip olduğu anlaşılan Ömer Çulli isimli zatın mezkur eseri kaleme aldığına dair bir anekdottur. Bu anekdot hakkında bakınız. Khaled Al-Rouyhab, “17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda “Bağnazlığın Zaferi” Efsanesi”, (çev.) Tuğrul Kütükcü - Aygün Yılmaz, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 9, 2019, s. 307.

⁴⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.178. Günaltay, *Tarih-i Edyân*, C. 1, s. 19.

anlamlandırırken bedenden ayrı bir varlığa dair yaptıkları vurgudur.⁴⁸ Düşünürümüzün bu dönemi ele alarak dikkat çekmek istediği konu ruh fikrinin ister hurafe olsun ister hakikat insanlıkla birlikte var olduğu tezidir. Günaltay bu bağlamda ilkel dönemin ruha dair fikriyatını tenasüh inancı üzerinden ele almaktadır. Bilindiği üzere tenasüh fikri kısaca ruh göçü anlamına gelmekte ve ruhların ölen kişilerin bedenlerinden çıkarak yine dünyada başka bir bedene dahil olmasını ifade etmektedir.⁴⁹ Günaltay tarafından insanlığın en köhne kanaatlerinden biri olarak nitelediği bu inanç biçimi insanlığın düşünce tarihinin ilkel olsun modern olsun her döneminde kendine taraftar bulmuştur.⁵⁰ Tenasüh fikrinin temel ilkesinin ruhun asli unsur bedenın tali unsur olması dolayısıyla yazarımızın dikkatini çekmiştir. Müellif ünlü yunan tarihçi Herodot'un ve *Cam-ı Gîtinümâ* şarihinin tenasühün kökenini Mısır'a dayandığına dair açıklamalarını reddetmektedir. Modern araştırmaların tenasüh fikrinin Hint kökenli olduğunu ortaya çıkardığının altını çizmektedir. Günaltay'ın bu görüşü bugün yeni çalışmalarla da desteklenmektedir.⁵¹

Günaltay'ın farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde tenasüh fikrinin görüntülerini incelerken İslam aleminde de sapkın mezhepler tarafından kendisine yer bulan tenasüh fikrine değindiği görülmektedir. Yazar Ahmed b. Hâbit⁵² (Ö. 846/47) ve Fazl el-Hadesi (Ö. 870/71) gibi ünlü mutezili alim Nazzam'a öğrencilik yapmış fakat daha sonra fikri ayrılıklar sebebiyle mutezilenin ileri gelenlerinde tepki toplamış isimlerle Gulât-ı Şia'dan Cenahiyye mezhebinin tenasühle ilgili fikirlerine değinmiştir.⁵³ Yazara göre bunlar İslam tarihinde tekil örnekler olarak kalmış ve büyük bir yekunu zaman içerisinde tarihin mezarlığına gömülmüştür.⁵⁴

Günaltay tenasüh meselesinde bazıları diyerek isim ve adres vermeden tasavvufçuları tenasüh ile ilişkilendiren kimselerin hatalı olduğuna da dikkat çekmiştir. Bu minvalde yazar “Şeyhü'l Ekber” olarak zikrettiği Muhyiddin İbnü'l-Arabi (1165-1240) ile Şeyh Bedreddin Simavi (1359-1420) hakkında oluşmuş yanlış telakkilere yer vermiştir. Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* isimli eserinde geçen bazı ifadeleri ele alan Günaltay bu ifadelerin

⁴⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, S.179.

⁴⁹ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C. 40, 2011, s. 441-443.

⁵⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.190.

⁵¹ Mehmet Bulğen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh Ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, 2014, s. 63-92. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 302 – 303.

⁵² Mustafa Öz, “Ahmet b. Hâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.2, 1989, s. 70-71.

⁵³ Mustafa Öz, “Ahmet b. Hâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 70-71. Mehmet Bulğen – Adnan Bülent Baloğlu, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.40, 2011, s. 443-446.

⁵⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.211.

tenasüh fikriyle ilişkisinin olmadığını altını çizmiştir. Fakat Osmanlı son dönemi önemli ilim adamlarından biri olan Mehmed Kemaleddin Harîrizâde'nin (1850-1882) *Vâridât* yorumunu tenasühe yakın bir yorum olarak gören müellif bunun Şeyh Bedreddin'e isnat edilemeyeceğini dile getirmiştir. Günaltay'ın Harîrizâde'ye dair yapmış olduğu bu değerlendirme kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü Şeyh Bedreddin'in eseri *Vâridât*'a dair *Fütühât-ı İlâhiyye ale'l-Vâridât-ı İlâhiyye*⁵⁵ adında kapsamlı bir şerh yazan Haririzade Şeyh Bedreddin'i tenasühe yakın yorumlar yapmayacağı şeklinde konumlandırmaktadır. Haririzade Şeyh Bedreddin'e bir fıkıh alimi olduğu isnadında bulunmuş ve şerhin yazılış amacının *Vâridât*'a dair oluşmuş menfi fikirleri izale olarak belirlemiştir.⁵⁶ Bu sebeple biz bu konuda Günaltay'ın aksi istikametinde bir kanaate sahibiz.

Günaltay ikinci ve üçüncü bölümlerde kadim felsefe olarak nitelendirdiği Antik Yunan felsefesini ve İslam düşüncesini halef selef ilişkisi içerisinde ele almaktadır. İslam düşüncesinin müteahhir döneminde evrenin varlığına, hayat ve ruhun niteliğine dair tartışmaların antik Yunandan tevarüs edildiği fikri yazarımız tarafından ciddi şekilde vurgulanmaktadır. Fakat bu mirasın İslam aleminin eline İskenderiye yoluyla Süryaniler ve Yahudiler vasıtasıyla intikal etmiş olması müellife göre müslüman düşünürleri Antik Yunan felsefesi hakkında verdikleri hükümlerde yanıltmıştır.⁵⁷

İslam felsefesi tabirini bir klişe olarak nitelendiren Günaltay bu felsefenin İslami bir felsefe olmadığına dikkat çekerek Antik Yunan felsefesinin İskenderiye'de anlaşılan şekline bürünmüş ve yalnızca İslami ıstılahların kullanıldığı bir felsefe olarak nitelemektedir. Günaltay'ın İslami bir felsefe ile ifade etmeye çalıştığı şeyin İslam coğrafyasında, İslam kültür ve medeniyetinin neşet ettiği bir dönemde ortaya konan, müslümanların kelim ve tasavvufun farklı bir düşünsel ihtiyaçtan dolayı ilgilendiği ve eserler ürettiği bir ameliye olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim asıl İslami felsefeyi kelim mezheplerinde aramak gerektiğine dair yapmış olduğu vurgu ile İslami olandan neyi kast ettiği açık ve net bir biçimde anlaşılmaktadır.⁵⁸ Halbuki bugünden bakıldığında Müslümanlar felsefeyi dönemin düşünsel ihtiyacına binaen ilgi alanlarına dahil etmişler ve bu alanda süreklilik fikrini es

⁵⁵ Yakup Çiçek, "Haririzade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.16, 1997, s. 192-193.

⁵⁶ Hatice Ocakoğlu, *Haririzade'nin Şeyh Bedreddin Varidat'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi (1 – 100. Varaklar arası)* - Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, 2009.

⁵⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.265. Ayrıca bakınız. Mehmet Şemsettin Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1926, s. 182-220.

⁵⁸ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.185.

geçmeden kendi özgün katkılarını da eklemeyi başarmışlardır. Bu başarı islam felsefesini hem var oluşu itibariyle hem de mahiyeti itibariyle özgün olabilme sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁵⁹

Bir diğer açıdan Müslüman filozofların çoğunlukla Aristo felsefesinin etkisinde kaldıklarına ve onu öncü kabul edinin sistemini derinlemesine incelediklerine dikkat çeken müellif İslam aleminde ortaya çıkan ruh fikriyatının da bundan bağımsız ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Günaltay Aristo'yu zirve bir şahsiyet olarak ön plana çıkarırken İslam aleminde etkili olan özellikle Platon ve diğer antik yunan kökenli kimseleri de zikretmektedir. Aristo ve Platon'a müstakil başlıklar açan müellif her iki ismin İslam aleminde ortaya çıkmış iki büyük felsefi ekol olan Meşşailik ve İşrakiliğin öncüleri olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰ Müellif bu iki büyük filozofun fikirlerine aracısız bir şekilde ulaşamayan Müslümanların onlar hakkındaki bazı telakkilerinin de hatalı olduğunu dile getirmiş ve bunun sebebinin ise antik yunan düşüncesiyle İskenderiye üzerinden irtibat kurmak olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Aristo'nun ruh fikriyatını ele alırken sıklıkla başvuru kaynağı olarak kullandığı Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde bazı noktalarda Aristo'yu yanlış anlamakla itham etmiştir.⁶¹

Günaltay İslam düşüncesindeki ruh meselesine dair oluşmuş telakkileri incelerken en temelde iki ana bakış açısının altını çizmektedir. Birincisi mütekaddim dönem olarak nitelediği dönemdir ki bu dönemde Selefiyye ruh meselesi üzerine İsra suresinin 85. Ayeti olan “Sana ruhu sorarlar. De ki: ruh rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir.” mealindeki ayetten hareketle ruhun varlığını kabul ettiği fakat mahiyetine dair bir görüş belirtmediği dönemdir. Günaltay kendi dönemine kadar süregelen ruhun mahiyeti hakkındaki tartışmaların göz önüne alındığında Selefiyyenin bu tavrını değerli bulmaktadır.⁶² Fakat tarihin ve şartların değişmesiyle İslam alemine dahil olan başta Grek düşüncesi olmak üzere muhtelif yabancı fikriyatın ruh üzerine değerlendirmeleri müslüman mütefekkirler tarafından mevzu bahis edilmek zorunda kalmıştır ki bu da ikinci dönemi ortaya çıkarmıştır: müteahhir dönem. Bu dönemde ruh meselesine dair konuşmanın dini bir vazife gibi algılandığına dikkat çeken Günaltay böylelikle İslam aleminde ruhun mahiyetinin konuşulur ve tartışılır bir duruma geldiğini ifade etmektedir.

⁵⁹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 110-123.

⁶⁰ Günaltay, “Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *Daru'l-funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.217.

⁶¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.260.

⁶² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.285.

Günaltay İslam düşüncesinin ruh hakkındaki telakkilerini düşünce tarihinin akışında meydana gelmiş bir dönem gibi ele almaktadır. İnsanlığın düşünce tarihinde İslam dönemi ruh hakkında kendisinden önce oluşmuş mükteşebatı ele alıp yorumlama ve özellikle Endülüs üzerinden modern düşüncenin neşet edeceği Avrupa kıtasına aktarma açısından değerli ve kıymetlidir. Bu yorumlama ve aktarma ameliyesi elbette bir emaneti teslim alıp gitmesi gereken yere götürme şeklinde olmamıştır. Özellikle hicri ilk 3.- 4. asırda ortaya çıkmış Farabi, İbn-i Sina, Gazali gibi İslam mütefekkirleri ve İslam aleminde inşa edilmiş bilimsel faaliyet gösteren kütüphaneler, hastahaneler, rasathaneler gibi kurumlar insanlığın düşünce tarihinin bir dönemine İslam damgasını vurmaya başlamış olarak ele alınmaktadır.⁶³ Nitekim bu damganın etkisi kendisinden sonra ortaya çıkacak modern düşüncede de var olmaya devam etmiştir.

Günaltay İslam düşüncesinde mütekaddim dönemi bir yana bırakırsak İslam düşüncesinin üzerine inşa edildiği üç ana akım olan kelim, felsefe ve tasavvufun ruh meselesine bakış açılarına dikkat çekmektedir. Bu üç alanda gerek kendinden önceki mükteşebatı yorumlama gerekse kendinden sonraki dönemin düşünme biçimine dair yeni ilkeler üretme açısından zirve şahsiyetler olan İbn-i Sina, Gazali ve Fahreddin Razi'ye müstakil bahisler açmıştır. Biz bu alanları ve şahsiyetleri sonraki bölümlerde detaylı bir değerlendirmeye tabi tutacağımızdan dolayı burada ele almıyoruz.

Günaltay ruh meselesini ele alırken diğer bölümlerde göstermiş olduğu performansı tasavvuf bölümünde gösterememiştir. Yazarımız tasavvuf ilminin ana ilkelerinin Platon felsefesinden alındığına kanidir.⁶⁴ Bu kanaatten dolayı olacaktır ki tasavvuf tarihini hicri 8. Yüzyılda yaşamış önemli İslam alimlerinden olan Sa'düddin Teftezani'nin kelam ilmine dair olan meşhur eseri *Şerhü'l-Makasid'dan* hareketle tanımlamaktadır. Teftezani zikredilen eserde tasavvuf tarihini varlığa vahdet-i vücudçu pencereden bakan iki ayrı dönem olarak

⁶³ Mehmet Şemsettin Günaltay, "Müessesat-ı Fenniyeden Hastahaneler", *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) Mecmuası*, c. 10, sy. 248, s.224-246. Günaltay, "Müessesat-ı İlmiyeden Rasathaneler", *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c.10, sy. 247, s. 115-117. Günaltay, "Müessesat-ı İlmiyeden Kütüphaneler" *Sebilürreşad Mecmuası*, c.10, sy. 245, s.98-100. Günaltay, "Şarkta İlim ve Fenne Hizmet Eden Zengin Dimağlar" *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 8, sy, 196, s. 142-143. Günaltay, "Gazali", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c.8, sy.184, s.10. Günaltay, "11. Asırda Yetişen Zengin Dimağlar", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 9, sy.10, s.13. Günaltay, "Türk Filozofu Farabi Hayatı, Âsârı, Mesleği I", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339 [1923], cilt: II, sayı: 1, s. 31-56. Günaltay, "Türk Filozofu Farabi Hayatı, Asarı, Mesleği II", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1338 [1922], cilt: II, sayı: 2, s. 93-127. Günaltay, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn-i Sina- Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitapevi, 1937. Ayrıca bakınız Bihter Türkmenoğlu, *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Bilim Tarihimizdeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe (Bilim Tarihi) Anabilim Dalı, 2008, s. 25 – 82.

⁶⁴ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Aleminde Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.218.

sınıflandırmıştır. Bu dönemlerin ilkinde gizliden ikincisinde ise açıktan bir vahdet-i vücud söyleminin mutasavvıflarda olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵ Günaltay'da buradan hareketle tasavvuf tarihini gizliden veya açıktan ilk dönem olmasa da ikinci dönem felsefi kisveye bürünmüş bir vahdet-i vücud anlayışı çevresinde oluşmuş olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Müellif bu tanımlamanın ardından tasavvufta ruh meselesinin vahdet-i vücud fikriyatını anlamakla mümkün olacağına altını çizmektedir. Bundan dolayı hicri 10. Yüzyılda yaşamış büyük Eş'ari kelamcısı Celalüddin Devvani (1426 – 1502) başta olmak üzere Bedreddin Simavi ve Şeyh'ül Ekber Muhyiddin İbn'ül Arabi'nin vahdet-i vücud anlayışını ortaya koyan metinlerini esas almıştır.⁶⁷ Tasavvufun ruh meselesine bakışından ziyade bir vahdet-i vücud sistemini inceleyen bölüme dönüşen bu bölüm kanaatimizce mutasavvıfların ruh nazariyelerini doğru şekilde yansıtmamaktadır. Dolayısıyla tasavvuf tarihini vahdet-i vücud fikriyatına indirgeyen müellifin elle tutulur bir ruh görüşü ortaya koymadığını belirtmeden geçemeyiz. Müellifin bu duruma düşmesindeki sebep tasavvuf tarihinin ilk döneminde bugün klasikler olarak zikredilen Ebu Nasr et-tusi es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim Kelabâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*, Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Kuşeyrî Risâlesi* gibi eserlerin ele alınıp buradaki ruha dair meselelerinin incelenmemesidir. Zira tasavvuf tarihinin özellikle ilk dönem klasikleri arasına girmiş bu eserlerin ruh meselesine de kendi zaviyelerinden bir tanımlama getirdiği gerçekliği görmezden gelinemez. Tasavvuf tarihinde ruh meselesine bakışın islam düşünce tarihinin oluşum ve gelişim seyriyle paralel gittiği göz önünde bulundurulursa Günaltay'ın düşmüş olduğu hatanın boyutu da daha net anlaşılabilir. Günaltay'ın mutasavvıfların ruhu nefsi öldürmek ve benliği imha etmek üzerinden ele almış oldukları vurgusu hakikattir⁶⁸ ama hakikatin yalnızca bir parçasıdır. Zira tasavvuf tarihinin ilk dönem klasik eserlerinde ruh meselesi varlığı ve mahiyeti boyutlarıyla da ele alınmıştır.⁶⁹ Ruhun ne olduğu, kadim mi hadis mi olduğu, mahiyetinin durumu gibi konular kelam ve felsefe ilimlerinde ele alındığı gibi tasavvuf ilminde de önde gelen mutasavvıflar tarafından bahis mevzusu edilmiş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁰

Günaltay insanlığın düşünce tarihinin ulaştığı zirve noktayı modern dönemle kayıt altına almaktadır. Bunun sebebini ise ilmi keşiflerden neşet eden deney ve gözleme dayalı

⁶⁵ Sadüddin Teftezani, *Şerhü'l-Makâsıd*, Dr. Abdurrahman Amira (thk.), Kum-İran:eş-Şerifü'r-Razi Ofset, c.4, H. 1989, s. 59-60.

⁶⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.408.

⁶⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.409, 410, 411.

⁶⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.417.

⁶⁹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 164-165

⁷⁰ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 164-182.

yeni öğrenme tarzıyla ilişkilendirmektedir. Bu yeni öğrenme tarzının ruhun varlık ve mahiyetine dair yaklaşımları da değiştirdiğine değinen Günaltay kendi dönemini asıl önceki dönemleri ise tarihte kalmış bir fikir manzumesi olarak değerlendirmektedir.⁷¹ Modern dönemde ortaya çıkan ruh telakkilerini en temelde materyalizm ve spirütüalizm olmak üzere iki bakış açısının mücadelesi olarak tanımlamaktadır.

Günaltay modern dönemi ve özellikle kendi zamanını kasıp kavuran materyalist bakış açısının ruhun yokluğuna dair hükmünün fizik ve biyoloji gibi ilimlerin gelişmesi sebebiyle kuvvet bulduğuna dikkat çekmektedir.⁷² Müellif modern dönemde ruhun varlığı hakkındaki tartışmaların insanın zihni hayatının kaynağının ne olduğu çevresinde dönmesi üzerinden cereyan ettiğini belirtmektedir. Şuur denilen şeyin kaynağının beyin mi yoksa bedenden ayrı bir mekanizma mı olduğu tartışmasında safını ikinci görüşten yana belirleyen Günaltay birinci görüşe taraf olan materyalistleri de ciddi eleştirilere tabi tutmaktadır. Bu eleştirileri iki cepheden yöneltmektedir. Birinci cepheyi insanlık tarihinin ruh üzerine olan düşünceleri oluştururken ikinci cepheyi ise bizzat materyalist bakış açısının dayandığı temeller üzerine oluşturmaktadır. İlkini yeterince ele aldığımızdan ikincisine dair birkaç cümle kurmakla yetinmeyi tercih ediyoruz. Materyalist düşünce şuurun ve zihni hayatın kaynağı olarak insanın beynini benimsemektedir. Günaltay'da buradan hareketle beynin yapısını ve beyni inşa eden maddeleri sayarak beyni tefekkür etmenin ve zihni hayatın merkezi olarak gören maddecilere ret cevabı vermiştir. İnsanın farklı yapılardan müteşekkil olan bedenine karşılık karakterin tek olmasını insanda bedenden ayrı bir varlığın olduğuna delil olarak ele alan Günaltay beyinde gerçekleşen maddi değişikliklere rağmen benliğin aynı kalmasını insanın yapısında bedenden ayrı olarak bir ruhun varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Spiritüalist düşünce ise insanı nefsi fenomenler ve fizyolojik fenomenlerle görünen bir varlık olarak tanımlamaktadır. Fizyolojik fenomenler bedenden neşet eder ve atıl bir durumdadır. Dolayısıyla şuurlu hareketler gösteremezler. Buna karşılık nefsi fenomenlerin kaynağı ruhtur. Aynı zamanda düşüncenin kaynağı olan ruhun fiili varlığı vardır ve ruhani bir cevher olarak bedenden ayrı ama onu da idare eder. Böylelikle fizyolojik fenomenlerin anlamlı bir şekilde ortaya çıkışını sağlar.⁷³

Günaltay ruhun varlığı hususunda herhangi bir tereddüt yaşamamaktadır. Ruhun bedenden ayrı beyinden başka bir yerde olan ve düşünce ile iradenin kaynağı ben denilen şey

⁷¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.421.

⁷² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.425.

⁷³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.500. Günaltay'ın bu konudaki fikirlerinin kısa bir değerlendirmesi için bakınız. İlhan Kutluer, *Ruh, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s.193-197.

olarak tanımlamaktadır. Ruhun yapısını latif, bölünmez ve basit olarak niteleyen müellif bunun değişmeyeceğini fakat bedeninin değişeceğini dile getirmektedir.⁷⁴ Günaltay bu noktada farklı bir probleme de dikkat çekmektedir fakat çözümü konusunda suskun kalmıştır. Uzayda yer kaplayan bedenle kaplamayan ruhun birleşiminin nasıl gerçekleştiği sorununa dikkat çeken yazar elle tutulur bir cevap üretememiştir.⁷⁵

Günaltay diğer dönemlerin aksine modern dönemde ruhun varlığını deney ve gözlem yoluyla kanıtlama yoluna gideceğini dile getirmektedir. Ancak yazılarından anlaşılan şudur ki deney ve gözleme dayalı olarak ruhun yok olmadığı sonucuna çıkma konusunda başarılıdır. Fakat deney ve gözlemden hareketle ruhun varlığını kanıtlama konusunda aynı başarıyı yakalayamadığını dile getirmek gerekir. Çünkü deney ve gözlem metodu ancak somut fenomenler üzerinden hareket ederek bir yargıda bulunma gücüne sahipken bunu ruhun ispatına uygulamaya çalışan Günaltay bir bakıma eleştirdiği materyalist düşüncenin hatasına düşmektedir. Çünkü ruh deney ve gözlem metodunun radarına girecek özelliğe sahip olmayan soyut bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple deney ve gözlem metoduyla ruhun var olduğunu kanıtlanmanın mümkün olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde bir kanıtlama yapılacaksa o ancak materyalistlerin deney ve gözleme dayandıklarını iddia ederek ruhun olmadığına dair iddialarının çürütülmesidir ki Günaltay bunu büyük bir maharetle gerçekleştirmiştir. Fakat aynı mahareti deney ve gözlem metoduyla ruhun varlığını kanıtlayacağına dair iddiasında gösterememiştir. Nitekim Günaltay ruhun varlığının delillerine yönelik spiritüalist düşüncenin ilkelerini bahis mevzusu ederken de deney ve gözlem metodunun keşfedebileceği noktalardan ziyade düşüncenin keşfedebileceği noktalara değinerek bu durumu açık etmiştir.⁷⁶ Böylelikle çağının penceresinden geçmiş değerlendirirken dile getirmiş olduğu ilmi değerden yoksunluk söylemleri bir bakıma boşa çıkmaktadır. Zira gelecek bölümlerde özellikle islam düşünce geleneği içinde ele alacağımız yerlerde görüleceği üzere geçmiş çağlarda insanlığın ruhun varlığı ve mahiyeti üzerine olan söylemleri ne kadar ilmiyse Günaltay'ın söylemleri de o kadar ilmidir.

⁷⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.511.

⁷⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.516.

⁷⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.516 – 519.

İKİNCİ BÖLÜM: CİSMANİ RUH TEORİSİ

2.1. Giriş

Günaltay'ın cismani ruh teorilerini ele alış şeklini irdelemeden evvel onun İslam entelektüel geleneğindeki ruh teorilerine dair fikriyatının kaynağına dair birkaç cümle kurmak zaruridir. Müellifimiz İslam entelektüel geleneğindeki ruh teorilerine dair oluşmuş nazariyelerini çok bariz bir şekilde 13. yyın en önemli İslam mütefekkirlerinden olan Kelâm, Felsefe, Tefsir ve Usul-i Fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş'ari alimi Fahreddin er-Razi'nin (ö.606/1210) etkisi altında şekillendirmiştir.⁷⁷ Çünkü müteahhir dönemde ruha dair yaklaşımları tasnif edip hangi görüşün kime ait olduğunu sistemli bir şekilde inceleyen ilk düşünürün Razi olduğu gözlenmektedir.⁷⁸ Razi sonrası bu konuda kalem oynatan İslam mütefekkirlerinin küçük farklılıklar ile birlikte bu tasnife sadık kaldığı anlaşılmaktadır. Müteahhir dönem Eş'ari kelamcısı Sadüddin Teftazani *Şerhu'l-Makâsîd'ında*,⁷⁹ İbn-i Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) *Kitâbu'r-Rûh* adlı eserinde,⁸⁰ Şemsüddin Semerkandi (ö. 702/1303) kelama dair eseri olan *Sahâifu'l-İlâhiyye* adlı eserinde,⁸¹ Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) kelâma dair eseri *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm'da*⁸², Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eseri üzerine (ö. 816/1413) yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf'ta*⁸³ Fahreddin Razi'nin ruh teorilerine dair tasnifini ana omurga olarak ele aldıkları açık bir şekilde gözlenmektedir. Bu tasnif yalnızca İslam düşüncesinin klasik dönemini değil aynı zamanda modern dönemini de etkilemiştir. Nitekim *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseriyle şöhret bulmuş İsmail Hakkı İzmirli'de (ö. 1946) islam entelektüel geleneğindeki ruhun cismaniyetine kail olanların nazariyelerini on yedi farklı görüşte sıralamıştır.⁸⁴ Ayrıca Ahmet Hamdi Akseki *Ruh ve Bekâyı Ruh* adlı eserinde ruhun mücerret olduğunu savunanları on sekiz farklı görüşte ele

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Razi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.12, 1995, s. 89-95.

⁷⁸ Ziya Erdiç, "Teftazani'nin Düşünce Sisteminde İnsani Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat Dergisi*, 2021, C.7, sy.2, s.157-194.

⁷⁹ Sadüddin Teftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, Dr. Abdurrahman Amira (thk.), Kum-İran:eş-Şerifü'r-Razi Ofset, C.3, 1989, s.302-306.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, çev. Alim Rahim, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020, s. 256.

⁸¹ Şemsüddin Semerkandi, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmet Abdurrahman Şerif, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985, s.272-280.

⁸² Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Lübnan-Beyrut: Alimu'l-Kütüb, c.1, s.260.

⁸³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Ömer Türker (çev.), İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c.2, 2021, s.1220.

⁸⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul:H. 1341-1339, C.1, s.298-299.

almaktadır.⁸⁵ Bu tasniflerden anlaşılan İslam entelektüel geleneğinde oluşan Razi çizgisi modern döneme kadar etkisini sürdürmüştür.⁸⁶

Günaltay islam entelektüel geleneğindeki ruh teorilerini ele alırken Fahreddin er-Razi'den mülhem bir şekilde ruhun mahiyeti, kıdemi ya da hudusu, baki mi fani mi olduğu, ahiretteki saadeti veya şekavetinin hakikatının ne olduğu olmak üzere dört temel soru üzerinden hareket etmektedir.⁸⁷ Bu sorular Razi'nin tefsirinden birebir alıntıdır.⁸⁸ Yalnız burada Razi çizgisinden küçük bir sapma olarak zikredilmesi gereken bir nokta vardır. Razi'de ruhun mahiyetine dair görüşler 1-cisim, 11- cisme sirayet etmiş araz, 111- cisim ve cisme sirayet etmiş arazdan başka bir varlık şeklinde sınıflandırılmıştır.⁸⁹ Günaltay ise ikinci görüşü es geçerek bu sınıflandırmayı ruhun cismani olduğunu savunanlar ve ruhun gayr-i cismani olduğunu savunanlar diyerek ikiye ayırmaktadır.⁹⁰ Bu sınıflandırmanın izi ise 14. Yy. Eş'ari kelamının önde gelen isimlerinden Sadüddin Teftazani'nin (ö.792/1390) meşhur eseri *Şerhu'l-Makâsıd'da* karşımıza çıkmaktadır.⁹¹

Günaltay islam entelektüel geleneğindeki ortaya çıkmış cismani ruh teorilerini ele alırken on bir farklı görüşe vurgu yapmaktadır. Bu görüşlerin kaynağı olarak ise İmam Gazali'nin *İhyâ Ulûmu'd-Din* adlı eserinin "Acâibu'l-Kalb" bölümüne işaret etmektedir.⁹² Fakat yapılan araştırmalar sonucu Günaltay'ın işaret ettiği bölümde kendi tasnifine uygun bir tasnif bulunamamıştır. Bunun bir hata sonucu mu yoksa bilinçli mi olduğu konusundaki yapılan araştırmalar maalesef bir sonuca ulaşamamıştır. Kanaatimizce burada Günaltay'ın da fark etmediği bir hata oluşmuştur. Zira müellifimizin Razici bakış açısını hatırlayacak olursak yukarıda zikredilen cismani ruh teorisine dair on bir farklı görüşün kaynağının *et-Tefsir'ül-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* adlı eser olduğunu tahmin etmemiz zor olmasa gerektir. Nitekim

⁸⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Ruh ve Beka-yı Ruh*, Rabia Gündoğdu – İsmail Kara (haz.), İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022, s. 250.

⁸⁶ Karşılaştırma için bakınız. Fahreddin er-Razi, *el-Tefsir'ül-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, C.21, M.1990/ H.1411, s. 30-45. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 284-302.

⁸⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.287.

⁸⁸ Razi, *el-Tefsir'ül-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, C.21, s.31.

⁸⁹ Razi, *et-Tefsir'ül-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* C.21, s.31-32. Fahreddin er-Razi, *El-Metalibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, Beyrut, Lübnan:Daru'l-Kitab el-Arabi, c.7, M.1987/H.1407, s.35. Fahreddin er-Razi, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, Kahire, Mısır: Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye, C.2, s.25. Ayrıca İslam entelektüel geleneğinde oluşmuş ruhun mahiyetine dair nazariyeleri Fahreddin er-Razi'nin eserlerinin kronolojik olarak incelenmesinden hareketle ortaya çıkarılan tablo için bakınız Eşref Altaş, "Fahreddin Razi'ye Göre Cismani İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-“ *İnsan Nedir? –İslam Düşüncesinde Ruh Tasavvurları-*, Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları, 2022, 2. Basım, s. 148.

⁹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.289.

⁹¹ Teftazani, *Şerhü'l-Makâsıd*, c.3, s.302-306. Ayrıca Fahreddin er-Razi ile Sadüddin Teftazani'nin ruhun mahiyetine dair nazariyeleri sınıflandırmalarına dair karşılaştırılması için bakınız Ziya Erdinç, "Teftazani'nin Düşünce Sisteminde İnsani Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat Dergisi*, s.157-194.

⁹² Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.290.

Razi ruh ayetinin tefsirini yaparken cismani ruh teorisine dair oluşmuş farklı nazariyeleri tek tek sıralamaktadır ve yer yer bu görüşleri savunanlarla birlikte zikretmektedir.⁹³

Günaltay cismani ruh teorilerini sınıflandırırken her ne kadar Razi'yi kaynak olarak ele alsada da cismani ruh teorilerine dair on bir farklı görüşü Seyyid Şerif Cürcani'nin eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf'tan* birebir alıntılamıştır. Cürcani bu eserinde İci'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine tabi olarak düşünen nefsin soyutluğunu inkar edenlerin görüşleri başlığı altında dokuz farklı görüşü ele almaktadır.⁹⁴ Günaltay'da bu dokuz farklı görüşü hem *Mevâkıf'ta* hem de *Şerhu'l-Mevâkıf'ta* ele alınma ve değerlendirme şekilleriyle birlikte sıralama şekillerine de riayet ederek eserine nakletmiştir.⁹⁵ Bahsi geçen bu dokuz farklı bakış açısını zikrettikten sonra ruhun mahiyetine dair iki görüş daha zikrederek on bire tamamlamıştır.⁹⁶

Günaltay'ın İslam düşüncesinin ilk döneminde ortaya çıkmış cismani ruh teorilerini inceleme şeklini üç boyutlu bir bakış açısı ile ele almak gerekmektedir. Birinci boyut ruhun cismaniyetine kani olmuş fakat cismani olan ruhun mahiyetinin ne olduğu konusunda fikir ayrılıklarına düşmüş nazariyeleri atfettiği kaynaklardır. On bir farklı görüş şeklinde ele aldığı bu nazariyeleri topyekun olarak iki kaynağa dayandırmaktadır. Bu kaynaklardan ilkinin antik felsefeden İslam alemine intikal eden fikirlerin az çok tahrif edilmiş şekilleri, ikincisini ise insanlığın ilkel devirlerinden kalma amiyane şeyler olarak dile getirmektedir.⁹⁷

Gözden kaçırmamız gereken ikinci boyut ise cismani ruh teorisine dair nazariyeleri sathi bir düzlemde özet şeklinde ele almış olmasıdır. On bir farklı nazariyenin görüşlerine çoğunlukla birer cümle ile temas etmiş, açıklama gereği duyduğu mesela İbni Ravendi, Nazzam, İmamü'l Haremeyn gibi mütefekkirlerin fikriyatına dair de kısa kısa paragraflar şeklinde değinmiştir. Ayrıca ilk dönem kelamcılarının büyük çoğunluğunun taraftarı olduğu cismani ruh teorisi olan heykel-i mahsus görüşüne dair herhangi bir temsilci zikretmeden Fahreddin Razi'nin bu görüşe dair yapmış olduğu değerlendirmeye dikkat çekmiştir.⁹⁸

Bu tavrın altında yatan sebepler ise kanaatimizce üçüncü boyutu oluşturmaktadır. Bu bağlamda dikkate alınması gereken üçüncü boyut Günaltay'ın cismani ruh teorilerinin değerine dair yapmış olduğu değerlendirmelerdir. Günaltay İslam entelektüel geleneğinde

⁹³ Razi, *et-Tefsir'ül-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)* C.21, s.36-38. Razi, *El-Metalibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, C.7, s.35-38. Razi, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, C. 2, s. 25-28.

⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, s.1220

⁹⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 290-294.

⁹⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 294.

⁹⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 296.

⁹⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 292.

ortaya çıkmış cismani ruh teorilerini oldukça ilkel, çocukça ve ilmi bir değerden yoksun olarak değerlendirmekte ve hiç birinde İslami bir temanın bulunmadığını vurgulamaktadır.⁹⁹ Günaltay cismani ruh görüşlerinin kahir ekseriyetini kelamcılarının bakış açısı olarak zikretmektedir. Biz de buradan hareketle onun cismani ruh teorilerine dair fikriyatını ilk dönem kelamcıları ve İmamü'l-Harameyn başlıkları altında ele alacağız. Her ne kadar kelamcılar dışında tabiplerinde bu konudaki görüşlerine yer verse de bizim izlemek istediğimiz ana damar müellifin kelamcılarının ruh teorilerine dair yaptığı değerlendirmeler olacaktır.¹⁰⁰

2.2. İlk Dönem Kelamcıları

Günaltay'ın cismani ruh teorisine dair on bir farklı görüşü zikrederken ilk olarak ele aldığı düşünür hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde mühlid olmakla itham edilen, müfrit Şiiliği ile tanınan kelam alimi ve filozof İbn Ravendi (ö.301-913-14)'dir.¹⁰¹ Günaltay İbni Ravendi'nin ruh nazariyesine dair iki farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilki İbni Ravendi'nin ruhu bölünemeyen en küçük parça anlamına gelen cüz'ü la yetecezza olarak tanımladığını ve bu parçanın da bulunduğu yerin kalp olduğunu savunduğu görüşüdür. Günaltay'ın İbn-i Ravendi'ye atfettiği bu görüş islam entelektüel geleneğinde de baskın bir şekilde İbn-i Ravendi ile ilişkilendirilmiştir.¹⁰² İbn-i Ravendi bu görüşünde tek değildir. Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eserinde aktardığına göre Hişam el-Fuvâti isminde mutezili bir alim de ruhu insanı insan yapan bölünemeyen en küçük parça yani cüz'ü la yetecezza olarak tanımlamıştır.¹⁰³ Kadı Abdülcebbar'a göre İbn-i Ravendi bu görüşüyle insanı insan yapan, emir ve yasaklara muhatap kılan şeyin kalpte bulunan bu cisim olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Günaltay, İbni Ravendi'nin bu görüşünün kaynağı olarak ise antik felsefenin atomcu filozofu Demokritos'u işaret etmektedir.¹⁰⁵ Demokritos'un herşeyin neşet ettiği şey olan bölünemeyen

⁹⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 296.

¹⁰⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.291- 297

¹⁰¹ İlhan Kutluer, "İbnü'r-Ravendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.21, 2000, s.179-184. Ayrıca detaylı bilgi için bakınız: İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 11-68.

¹⁰² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Muhammed Ali en-Neccar ve Abdülhalim en-Neccar (nşr.), Kahire: ty, C.11, s.310. Şemsüddin Semerkandi, *Sahaifü'l-İlahiyye* s.286. Razi, *El-Metalibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, s.36. İci, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, s. 260, Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, s.1220.

¹⁰³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, s.311.

¹⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, s.311.

¹⁰⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.290.

parça olarak atomu esas alması hatırlanacak olursa Günaltay'ın bu atfının haklı olduğu ortaya çıkmış olacaktır.¹⁰⁶

Günaltay'ın İbni Ravendi'ye atfettiği ikinci bir görüş daha vardır ki bu görüşe göre ruh arazdır ve insan ise bu arazların toplamından ibarettir. Müellif bu görüşünü ünlü İslam tarihçisi Mutahhar b. Tahir el-Makdisi'nin (ö.355/966) dinler, mezhepler, islam tarihi ve felsefeye dair olan meşhur *el-Bed' ve 't-Tarih* isimli eserine dayandırmaktadır.¹⁰⁷ Makdisi bu kitabında İbn-i Ravendi'yi ruhun araz olduğunu savunan ve insanın ise arazların toplamı olan bir varlık olarak niteleyen bir düşünür olarak zikretmektedir. Makdisi'nin cumhurun aksine İbn-i Ravendi'ye dayandırdığı bu görüşün kaynağı muğlak gözükmemektedir. Makdisi İbn-i Ravendi'ye nispet ettiği bu görüşün hemen ardından ruhun mahiyeti hakkında fikir ileri sürenleri kast ederek onlardan bazılarının ise ruhu cüz'ü la yetecezza olarak tanımladığını belirtmektedir.¹⁰⁸ Fakat Kadı Abdülcabbar'ın *el-Muğni'sinde* İbn-i Ravendi'ye nispet edilen cüz'ü la yetecezza görüşünden önce İbn-i Ravendi'nin Dırrar b. Amr isimli birisinden ruhun araz olduğu ve insanın da bu arazların toplamı olduğu görüşünü aktardığı nakledilmektedir.¹⁰⁹ Bu detayı dikkate alacak olursak Makdisi'nin İbn-i Ravendi'ye atfettiği görüşün aslında İbn-i Ravendi tarafından bir başkasına nispetle aktarıldığı anlaşılacaktır.

Günaltay'ın ruhun cismaniyetine dair ikinci görüş olarak ele aldığı düşünür Basra mutezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden aynı zamanda Nazzamiyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen Ebu İshak İbrahim b. Seyyar b. Hani en-Nazzam'dır (ö.231/845)¹¹⁰. Nazzam'ın ruhu bedene karışmış bir hayat olarak tanımladığını dile getiren Günaltay onun bu fikrinin temelinde antik felsefenin canlı-madde görüşünün yattığını vurgulamaktadır.¹¹¹ Günaltay'ın Nazzam'ın ruh görüşüne dair bu isnadı gelenekte de aynı şekilde aktarılmaktadır.¹¹² Müellif Nazzam'ın ruh görüşünü ayrı bir madde olarak zikrettikten sonra İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'ye atfettiği on birinci görüş olan ruhun cism-i latif olduğu görüşünün Nazzam tarafından da savunulduğunu vurgulamıştır.¹¹³

¹⁰⁶ Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, s.30.

¹⁰⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.290.

¹⁰⁸ Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bed' ve 't-Tarih*, Kahire: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, C.2, s.121

¹⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, s.310.

¹¹⁰ İlyas Çelebi, "Nazzam" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.32, 2006, s. 466-469.

¹¹¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.290.

¹¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Prof. Dr. Ömer Aydın - Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç (hızr.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2019, s.464. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Emir Ali Mehna – Ali Hasan Faur (thk.), Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marife, C.1, H. 1415/ M.1995, s.69. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, s.310

¹¹³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.295

Genel bir çerçevede ele alınacak olursa hem klasik dönemde hem de modern dönemde yapılan araştırmalarda görülecek olan Nazzam'ın cismani ruh teorisi içinde kaldığı ve ruh denilen şeyin bedene canlılık veren bedene karışmış bir cism-i latif olduğu fikrinde karar kıldığı anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Nazzam'da ruhun bedene karışmış bir hayat olduğu vurgusu daha sonra Günaltay'ında sarıh bir şekilde açıkladığı üzere bedene canlılık veren, iradi fiilleri gerçekleştiren, dinen emir ve yasaklara muhatap olan şeyin ruh olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹⁵ Bu bağlamda İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'de açık bir şekilde ortaya çıkan ruhun cism-i latif olduğuna dair görüş ilk olarak Nazzam'da kendini hissettirmiştir. Bundan dolayıdır ki Günaltay Nazzam'ın ruh görüşü ile İmamü'l-Haremeyn'in ruh görüşünün benzeştiği vurgusunu yapmaktadır.¹¹⁶ Her ne kadar bu uygun bir bakış açısı gibi gözükse de bazı modern araştırmalarda Nazzam ile İmamü'l-Haremeyn'in ruh konusundaki fikriyatlarının uyum içerisinde olduğu fikrinin bir yanılığ olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷ Her halükarda modern araştırmacılar arasında bazıları onu kelamcılar arasında ilk defa bu görüşü savunduğu için mutedil maddeci ruh görüşünün savunucusu olarak nitelemişlerdir.¹¹⁸ Ayrıca Nazzam'ın bu görüş ile mutezile kelamcılarında tamamen ayrılarak filozofların fikriyatına yaklaştığını dillendirmişlerdir.¹¹⁹

Günaltay'ın değindiği bir diğer konu ise Nazzam'ın ruh hakkındaki görüşlerinin kaynağı meselesidir. Günaltay Nazzam'ın ruh hakkındaki fikriyatını antik dönem filozoflarından Epikür'e dayandırmaktadır.¹²⁰ Nazzam'ın ruh görüşünün kaynakları konusunda farklı kanaatler mevcuttur. Modern dönem araştırmacıları arasında bu konuda tam bir uzlaşımın olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Onun ruh görüşünde stoacı felsefeden etkilendiği görüşünü savunanlar olduğu gibi ünlü Yunanlı hekim Galen'den etkilendiğini de idda edenlerin olduğu bir başka görüşe göre ise hint felsefesinden etkilendiği

¹¹⁴ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.191-192. Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam Gelenekleri", *İnsan Nedir? - İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – Halil İbrahim Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları, 2022, s. 63-64. İrfan Abdülhamid, *İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-*, çev. M. Saim Yeprem, Yeni Nesil Dergisi, 1978, C.2, sy.7, s. 22.

¹¹⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.297.

¹¹⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.297.

¹¹⁷ Bu konuda bakınız Şaban Haklı, "Eş'ari ve Cüveyni'nin İnsan Anlayışı İmam Maturidi'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir? - İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – İbrahim Halil Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları, 2022, s.97-98.

¹¹⁸ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.193. İrfan Abdülhamid, "İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-", *Yeni Nesil Dergisi*, C.2, sy.7, s. 22.

¹¹⁹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.193, Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, Kahire: 1946, s.99.

¹²⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.296.

zikredilmektedir.¹²¹ Fakat Nazzam'ın görüşleri hakkında müstakil bir eser kaleme alan Muhammed Abdülhadi Ebu Ride Nazzam'ın bu görüşleri alacak kaynaklara sahip olduğuna dair tarihsel bir kanıt olmadığını ileri sürerek bu görüşleri reddetmektedir.¹²²

Fakat onun yaşadığı dönemde İran, Irak ve bu bölgelere yakın yerlerde grek düşüncesi Hristiyan ve Süryani tabipler arasında yaygınlık göstermektedir. Bazı kaynaklarda Nazzam'ın stoacı felsefe ile ilgilendikleri bilinen Deysaniyye bilginleri ile tartışmalar yaptığı yazmaktadır. Bu bağlamda Ebu Ride onun Aristo'nun nefis teorisinden etkilenecek bedeni ruhun bir kalıbı olduğunu iddia edebileceğine dikkat çekmektedir.¹²³

Kaynaklar meselesinde dikkat çekmemiz gereken bir başka bakış açısı ise Nazzam'ın bu görüşlerinin özgün olduğu başka yerlerden alıntı olmadığı fikridir. Bu iddiada bulunan Josef Van Ess Nazzam'ın döneminde Grek eserlerinin henüz arapçaya kazandırılmadığını dolayısıyla Nazzam'ın fikirlerinin diğer mutezile kelamcılarının aksine daha özgün olduğunu iddia etmekte ve ne Aristo ne de Platon'un fikirlerinin onun üzerinde etkisi olmadığına dikkat çekmektedir.¹²⁴

Bütün bu bakış açılarından sonra ortaya çıkan tablo bize şunu göstermektedir. Nazzam'ın ruh teorisi ile hem Grek düşüncesi hem de Hint felsefesi arasında bir ilişki olduğu açıktır. Onun bu fikriyata ait bütün eserleri tam olarak bilmediği kesin olmakla birlikte bulunduğu ortam dolayısıyla bazılarını sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaynaklardan elde ettiği fikriyatı yeni oluşmakta olan kelim ekolünün de gereği olarak dinin umdeleriyle uyuşturma yolunu tercih ettiği gözlenmektedir. Nitekim insanda devamlılık fikrinin ruh üzerinden gerçekleştiği düşüncesi ile eflatuncu anlayışa yaklaşırken diğer taraftan da ruhun latif bir cisim olduğu ve bütün bedene sirayet ettiğini iddia etmekle hint ve stoacı düşünceye yaklaştığı gözlenmektedir.¹²⁵

Günaltay'ın beşinci görüş olarak ele aldığı görüş heykel-i mahsus görüşüdür.¹²⁶ Biz ise bu görüşü Nazzam'ın hemen ardından incelemenin konunun bütünselliği ve müellifin bakışını daha açık ve net bir biçimde ortaya koyabilmemiz açısından daha isabetli olduğu

¹²¹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.195. Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam Gelenekleri", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s. 65. Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, s.103.

¹²² Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, s.102.

¹²³ Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, s.103-104.

¹²⁴ Josef Van Ess, *Mu'tezile: İslamın Akılcı Yorumu -II-*, çev. Veysel Kasar, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 21, 2009, s.180.

¹²⁵ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 196. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arahu'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, s.104.

¹²⁶ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.291

kanaatindeyiz. Zira heykel-i mahsus yani hissedilen bünyenin dışında başka bir varlığın olmadığı görüşü İslamın ilk kelamcıları olarak kabul edilen Mu'tezile mezhebinin Nazzam'ın cism-i latif görüşü ile birlikte ilk dönem kelamcıları arasında iki ana akımı temsil etmektedir.¹²⁷ Bu iki ana akımın insanın mahiyeti konusundaki görüşlerinin etkisi yalnızca mutezile içinde kalmamış aynı zamanda özellikle ilk dönem Eş'arilik ve Maturidilik mezhepleri üzerinde de ciddi etkiler bırakmıştır.¹²⁸ Günaltay ise bu iki akımın etkisi hususunda oldukça sessiz kalarak bu görüşlerin yalnızca varlığına dair detaya girmeden vurgu yapmakla yetinmektedir. Halbuki heykel-i mahsus görüşü Nazzam'ın hem dayısı hem de hocası olan Mutezile ekolünün bir başka büyük ismi Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın¹²⁹ (ö. 227/841) ve takipçileri Ebu Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Ebu Haşim el-Cübbâi (ö. 321/933) gibi önde gelen mutezili kelamcıların hararetle savunduğu bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Geç dönem mutezili alimlerden olan Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu konudaki görüşlerinin belirsiz kalan kısımlarını tamamlamıştır. Kendi dönemine kadar gelen ruhun bedene içkin ama ondan ayrı olduğunu savunan cism-i latif taraftarları ile ruhu bedenden tamamen ayrı bir varlık olarak tanımlayan mücerred ruh taraftarlarına karşı heykel-i mahsus görüşünü savunmuştur.¹³⁰

Günaltay söz konusu olan heykel-i mahsus görüşünde ise bu görüşün kime ya da hangi ekole ait olduğuna dair bir vurgu yapmamaktadır. Yalnızca Fahreddin er-Razi ve Adudüddin İci'ye atfen heykel-i mahsus görüşünün kelamcıların çoğunluğunun görüşü olduğunu dile getirmektedir.¹³¹ Fahreddin Razi tefsirinde Günaltay'ın tespitine muvafık bir şekilde heykel-i mahsus görüşünü kelamcıların çoğunluğuna isnat etmektedir.¹³² Müellif *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eseri zikrederek bu eserde de bu görüşün kelamcıların çoğunluğuna isnat edildiğine vurgu yapmaktadır ki bu tespiti de isabetlidir. Seyyid Şerif el-Cürçâni cismani ruh teorilerine dair bakış açılarını sıralarken heykel-i mahsus görüşünü kelamcıların çoğunluğunun savunduğu görüş olarak dile getirmektedir.¹³³ Fakat Günaltay bu tespitlerinin hemen ardından Fahreddin Razi ve Adudüddin İci isimlerini zikrederek bu iki büyük Eş'ari kelamcısının da heykel-i mahsus görüşünü kelamcılara isnat ettiğini dile getirmektedir.

¹²⁷ Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam Gelenepleri", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s. 59-86.

¹²⁸ Bu konu hakkında bakınız. Şaban Haklı, "Eş'ari ve Cüveyni'nin İnsan Anlayışı ve İmam Maturidi'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s. 87-102. Ayrıca bakınız Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* s. 207-223.

¹²⁹ İlyas Çelebi, "Nazzam" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.32, 2006, s. 466-469.

¹³⁰ Kadı Abdülcabbar, *El-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, s.311-312.

¹³¹ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.292.

¹³² Fahreddin er-Razi, *et-Tefsir'ül-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.21, s.33.

¹³³ Seyyid Şerif el-Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.1220.

Fahredden Razi için doğru olan bu tespit Adudüddin İci için doğru gözükmemektedir. Zira Adudüddin İci'nin eseri *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm'ın* ilgili bölümünde heykel-i mahsus görüşü herhangi bir ekole atfedilmeden yalnızca bir görüş olarak zikredilmektedir.¹³⁴

Günaltay'ın heykel-i mahsus görüşünün muteber bir görüş olmadığını dile getirmekte ve dayanak olarak da Fahreddin Razi'nin heykel-i mahsus görüşünün geçersiz olduğuna dair öne sürdüğü on yedi farklı delile işaret etmektedir.¹³⁵ Müellif bu delilleri tek tek ele almamakta ya da delillerin genel mahiyetine dair herhangi bir vurgu yapmamaktadır. Yalnızca Fahreddin Razi'nin bu konudaki fikriyatına işaret etmekle yetinmektedir.

Daha önceki bölümde de zikredildiği üzere Fahreddin er-Razi İsra suresi 85. Ayeti tefsir ederken ruh hakkındaki farklı görüşleri de ele almaktadır. Bu görüşlerden biri olan heykel-i mahsus görüşünü de ele alırken akli ve nakli olmak üzere on yedi farklı delil öne sürerek bu görüşün makbul bir görüş olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁶ Fahreddin Razi'nin bu görüşe karşı öne sürdüğü deliller daha sonraki Eş'ari kelamcıları tarafından da zikredilmiştir.¹³⁷ Razi heykel-i mahsus görüşünün reddine dair insanın cisimden başka ruh olduğu delilleri başlığı altında kaleme aldığı mezkur on yedi delilde ayet ve hadislere dayalı nakli verilerle akli verileri kullanmıştır. Bu verilerin cesedin yok olmasından sonra da canlılığın devam ettiğine delil olduğunu iddia ederek heykel-i mahsus görüşünü reddetmiştir.¹³⁸

Günaltay üçüncü görüş olarak ruhun beyinde kuvvet, kalpte eylem olduğunu iddia edenleri zikretmekte ve bunları kendi döneminin materyalist bakış açısının bir benzeri olarak sınıflandırmaktadır. Fakat görüşün savunucuları olarak herhangi bir kişi ya da gruba temas etmemektedir. Zaten gelenekte de bu görüşü cismani nefis teorileri başlığı altında zikredenler savunucuları hususunda sessiz kalmış gözükmektedir.

Günaltay'ın Müslüman tabiplere atfen zikretmiş olduğu dördüncü, altıncı, yedinci ve sekizinci görüşleri detaylandırmadığı kaynaklarda ele alındığı şekilde aktardığı gözlenmektedir. Dördüncü görüş olarak değindiği insanın hayvani, nebati ve insani olan üç çeşit nefsten mürekkep bir varlık olduğu ve bunların mahallinin de sırasıyla kalp, karaciğer ve beyinde olduğu görüşün kaynağı hususunda Galen'e işaret etmektedir. Altıncı görüşte meşhur ahlat-ı erbaa (dört karışım), yedinci görüşte mizaç teorisinden hareketle mizacın dengeliliği ve

¹³⁴ Adudüddin İci, *El-mevakıf fi İlmi Kelam*, s.260.

¹³⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.292.

¹³⁶ Razi, *et-Tefsir 'ül-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, C.21, s.33-36.

¹³⁷ İci, *el-Mevakıf fi İlmi Kelam*, s.260. Semerkandi, *Sahâifü'l-İlahiyye*, s.272.

¹³⁸ Razi, *et-Tefsir 'ül-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, C.21, s.33-36.

sekizinci görüşte ise dengeli kan görüşlerine yer vermiştir. Müellif bu görüşleri Antik Yunan kaynaklı Müslüman tabipler üzerinde etkili olan görüşler olarak kaydetmektedir. Grek düşüncesinin İran, Irak ve bu bölgelere yakın yerlerde ilk önce Hristiyan ve Süryani tabipler arasında yaygınlık kazanıp ardından Müslüman tabiplere de sirayet ettiği anekdotu hatırlanacak olursa Günaltay'ın isabetli bir değerlendirme yaptığı anlaşılacaktır. Nitekim klasik dönemde İslam entelektüelleri tarafından Calinus olarak zikredilen Galen, Aristo ve Platon'un fikriyatını kendi görüşleri ile sentezleyerek yeni bakış açıları ortaya koymasıyla bilinmektedir.¹³⁹ İslam dünyasında da ünlü göz hekimi ve biyografi yazarı İbn Ebu Usaybia (ö. 668/1269)¹⁴⁰ başta olmak üzere ünlü Müslüman kimyagerlerden Cabir bin Hayyan ve İslam aleminin Calinus'u olarak bilinen ünlü tabip Ebu Bekir er-Razi'nin eserlerinde Galen'e dair yazılanlar onun İslam aleminde yöntemleri ve fikirleriyle ciddi anlamda takip edildiğini göstermektedir.¹⁴¹

Günaltay cismani ruh teorilerine dair ele almış olduğu bu görüşlere ek olarak birkaç görüşü daha dile getirmektedir. Bunlardan biri sathi ve ilkel bir bakış açısı olarak zikretmiş olduğu ruhu havadan yani nefesten ibaret sayanların nazariyesidir.¹⁴² Bir diğeri Maliki fakihî olan ve birçok alanda eserler kaleme alan Abdülmelik ibn Habib es-Sülemi'ye (ö. 238/853)¹⁴³ nispet ettiği görüştür. Günaltay es-Sülemi'nin ruhu elleri ve ayakları olan bir cism-i latif şeklinde tanımladığını vurguladıktan sonra bu bakış açısının çocukça ve ilkel olduğunu dile getirmektedir. Günaltay'ın cismani ruh teorilerine dair yaklaşımından hareketle rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki o bu teorilerin hiç birini makbul ve geçerli olarak değerlendirmemekte ayrıca ilmi ve dini bir tema taşımadıklarını vurgulamaktadır.

Günaltay, ilk dönem kelamcılarının ruh hakkındaki fikriyatını ağırlıklı olarak mahiyet yönünden ele almaktadır. Bu tavrın altında muhtemelen ruhun hüduşuna ya da kıdemine, ruhun ölümden sonra ne olacağına ve ruhun saadetine ya da şekavetine dair ilk dönem islam alimleri arasında oluşan bakış açılarındaki ciddi farklılıkların olmaması yatmaktadır. Zira Günaltay'da ruhun kadim mi hadis mi olduğu konusunda islam tarihinde ruhun hadis olduğuna dair oluşmuş konsensusa dikkat çekmiştir.¹⁴⁴ Yalnızca muhalif bir ses olarak İslam

¹³⁹ İlhan Kutluer, "Calinus" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.7, 1993, s. 32-34.

¹⁴⁰ Mahmut Kaya, "İbn Ebu Usaybia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.19, 1999, s. 445-446.

¹⁴¹ İlhan Kutluer, "Calinus" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.7, 1993, s. 32-34.

¹⁴² Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.294.

¹⁴³ Tahsin Görgün, "İbn Habib es-Sülemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.19, 1999, s. 510-513.

¹⁴⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.301.

tarihinde islam dairesi dışında kabul edilen ehl-i zenadika'nın¹⁴⁵ ruhun kıdemine dair fikriyatına vurgu yapmıştır.

2.3. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni

Günaltay ünlü Eş'ari kelamcısı ve Şafii fakihî olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'yi (ö. 478/1085) cismanî ruh teorileri başlığı altında on birinci görüş olarak ele almaktadır. Günaltay'ın İmamü'l-Haremeyn'i ruh teorileri tarihinde konumlandığı nokta ile Cüveyni'nin ruh konusundaki görüşlerini ele alan bazı modern çalışmaların ruh teorileri tarihinde onu konumlandıkları nokta paralellik arz etmektedir. Günaltay İmamü'l-Haremeyn'i her ne kadar cismanî ruh teorileri başlığı altında ele alsada ruha dair yeni bir bakış açısı olan cism-i latif görüşünün başlatıcısı olarak konumlandırmaktadır. Müellife göre Cüveyni ile başlayan ruhu cism-i latif olarak tanımlama akımı sonraki dönemlerde büyük kelamcılar tarafından takip edilmiştir.¹⁴⁶ Cüveyni sonrası dönemde Eş'ari kelamcısı Seyfeddin el-Amidi(ö. 631/1233), İbn Kayyim el-Cevziyye gibi ruh meselesine dair görüşlerini cism-i latif tanımlamasıyla belirten kelamcılara¹⁴⁷ bakılırsa Günaltay'ın cism-i latif görüşünü ehl-i kelamın büyükleri tarafından dile getirilen görüş olarak nitelemesinin hata olmadığı görülecektir.

Bazı modern araştırmalar ise daha ileri bir söylemle Cüveyni'yi mutedil maddecî görüşü kabul eden ve bu görüşe öncülük eden olarak tasnif etmektedirler.¹⁴⁸ Bu konudaki en ileri söylem ise Cüveyni'nin insan anlayışına dair bir makale kaleme alan Şaban Haklı'ya aittir. Haklı Cüveyni'nin kendinden önceki kelam geleneğinin aksine ruhu insanın mahiyeti problemi çerçevesinde değil bizzat ruhun mahiyeti problemi çerçevesinde ele almış olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu durum yeni bir bakış açısı ortaya çıkarmış ve ruhun insanın mahiyeti çerçevesinde ele alınan bir konu olmaktan çıkarıp müstakil olarak ele alınan bir konu haline getirmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında dönemin şartlarına dikkat çeken Haklı

¹⁴⁵ Mustafa Öz, "Zındık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.44, 2013, s. 390-391.

¹⁴⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 294 -295.

¹⁴⁷ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.222-223, Seyfeddin el-Amidi, *el-Mübin fi Şerh-i Meani'l-Elfazi'l-Hükema ve'l-Mütakellimin*, Hasan Mahmud Şafii (thk.), Kahire:Mektebetu Vehbe, 1993, s.108, Seyfeddin el-Amidi, *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, Ahmed Feridi Mezidi (thk.), Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 2004, s.304. İbni Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s.257.

¹⁴⁸ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 222. İrfan Abdülhamid, *İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I, Yeni Nesil Dergisi*, C.2, sy.7, s.22.

Müslüman filozoflar tarafından aktif şekilde tartışılan ruh konusuna Cüveyni'nin de böylelikle dahil olduğunun altını çizmektedir.¹⁴⁹

Cüveyni ruh meselesine dair görüşlerini kısaca *el-İrşad* ismiyle ün salmış tam adı *Kitâbü'l-İrşâd ila Kavâti 'i'l-Edille fi Uşûli'l-İ'tikâd*¹⁵⁰ isimli kelama dair olan eserinde belirtmiştir. Aynı zamanda ömrünün son döneminde ünlü Selçuklu devlet adamı Nizamülmülk'e takdim etmek üzere kaleme aldığı akaide dair risalesi *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*¹⁵¹ isimli eserinde dile getirmiştir.

Cüveyni kendinden önceki mükteşebatın farkında olarak ruhun mahiyeti konusunda farklı bakış açılarının olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵² Cüveyni'nin ruha dair görüşünün oldukça kısa ve öz bir biçimde olduğunu belirtmek gerekir. Bunun sebebi kanaatimizce Cüveyni'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* isimli eserinde geçen cümleleridir. Mezkur eserde Cüveyni ruh meselesi üzerinde çok fazla durmayacağını zira bu meseleye dair bin varaklık bir eser kaleme aldığını ve eserin ismini de *en-Nefs* koyduğunu dile getirmektedir.¹⁵³ Maalesef elimize ulaşmayan bu eser hakkında herhangi bir malumata sahip değiliz. Cüveyni'nin konu ile alakalı elimizde olan eserlerini incelediğimizde ruhun mahiyetine dair şöyle bir tanımlama yaptığını görmekteyiz. O ruhun bedenle iç içe girmiş latif bir cisim olduğunu dile getirerek bedeninin canlılığının ve ölümünün Allah'ın adeti gereği ruhun bedene dahil olması ve bedenden ayrılması olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁴ Cüveyni ruhta da bedende de canlılığın oluşabilmesi için hayat arazının olmasını zorunlu olarak görür. Ona göre hayat cevherlere canlılık kazandıran bir araz olmasından dolayı hayatın devamı ruhun varlığıyla gerçekleştiği gibi ruh da yaşamını hayatla sağlamaktadır.¹⁵⁵ Günaltay'da bu noktaya dikkat çekerek Cüveyni'nin ruhu bedeninin ruhu kabul etmeye hazır olduğu anda ona sirayet eden bir cism-i latif olduğu şeklinde tanımladığına vurgu yapmaktadır.¹⁵⁶ Böylelikle ölüm denilen hadise de ruhun beden ile münasebetinin sona erişidir. Fakat burada Günaltay'ın değinmediği ama önemli bir nokta vardır ki o da ölüm hadisesinden sonra ruhun ne olacağı problemidir.

¹⁴⁹ Şaban Haklı, “Eş'ari ve Cüveyni'nin İnsan Anlayışı ve İmam Maturidi'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri”, *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s. 87-102. s. 96.

¹⁵⁰ İlyas Üzümlü, “el-İrşad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.22, 2020, s.455-456.

¹⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akîdetü'n-Nizâmiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.2, 1989, s. 258.

¹⁵² İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni, *el-İrşad ila Kavâti'l-Edille fi Usulu'l-İtikad*, Lübnan –Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1995, s. 150.

¹⁵³ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Muhammed ez-Zübeydi (thk.), Lübnan-Beyrut: Dar'u Sebîlü'r-Reşad, 2003, s.247. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.222.

¹⁵⁴ Cüveyni, *el-İrşad*, s.150-151.

¹⁵⁵ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.222, Cüveyni, *el-İrşad*, s. 151. Cüveyni, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s.247.

¹⁵⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.294.

Cüveyni'ye göre ruhun varlığı insanın bedeninin varlığına canlılık kazandırmak için vardır. O ölüm hadisesinden sonra ne olacağına dair bazı hadis-i şeriflere dayanarak müminlerin ruhlarının yükseklere çıkacağını ve yeşil kuşların kursaklarında cennete kadar uçacaklarını ifade eder.¹⁵⁷

Cüveyni'nin ruha dair bu tanımlamaları onun ruhun mahiyeti hakkında cism-i latif görüşünü değil soyut cevher görüşünü savunduğu şeklinde yorumlamalara sebebiyet vermiştir. Bu görüşü mezkur makalesinde dile getiren Şaban Haklı dayanak noktası olarak ise Cüveyni'nin ölümden sonra ruhun varlığının devam ettiğine dair yukarıdaki söylemlerini dile getirmektedir. Haklı'ya göre Cüveyni ruhu bedene dahil olduğunda cismi latif fakat bedenden ayrıldığında soyut bir cevher olarak düşünmektedir.¹⁵⁸ Şaban Haklı'nın bu konudaki tespiti bir yorumdur zira önceki paragraflarda da zikredildiği üzere Cüveyni ruhu açık ve seçik bir biçimde bedene karışan bir cism-i latif şeklinde tarif etmektedir. Bu konudaki bir başka yorum ise Cüveyni'nin ruhun ölümden sonraki durumuna dair tanımlamalarının ruha ayrı bir varlık vasfı verdiği dairdir.¹⁵⁹ Fakat bu vasıf Şaban Haklı'nın iddia ettiği gibi ruhun manevi soyut bir varlık olması değildir. Çünkü bedenden azat olan ruhun varlığını idame ettirebilmek için bir başka varlığa ihtiyaç duyması Cüveyni tarafından ruhun soyut bir cevher olarak düşünülmediğinin göstergesidir.¹⁶⁰ Kanaatimizce de ikinci yorum birinci yoruma oranla daha makbuldür.

Cüveyni özelinde son olarak şunu da söylemek gerekir ki Günaltay'ın da dile getirdiği gibi o cism-i latif görüşünün İslama en uygun görüş olduğunu düşünmektedir. Zira ruh meselesini el-İrşad isimli kitabında naklin ahirete dair bildirdiği bazı hususlar başlığı altında ele alarak açıklamaktadır.¹⁶¹ Aynı zamanda ruhun bedenden ayrılışından sonraki durumunu da hadis-i şeriflerde geçen ifadelerle izah ediyor oluşu da onun kendi görüşünü nakli delillere uygun olduğunu düşündüğünün kanıtı mesabesinde.¹⁶²

Günaltay'ın Cüveyni'nin ruhun mahiyetine dair tanımını kabul edip katılanlar olarak zikrettiği önemli düşünürlerden biri geç dönem selefi ekolden olan, meşhur selefi alim Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (Ö.728/1328) öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Günaltay İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserine atfen onun da cism-i latif görüşünde karar

¹⁵⁷ Cüveyni, *el-İrşad*, s.151.

¹⁵⁸ Bu konu hakkında bakınız. Şaban Haklı, “ Eş'ari ve Cüveyni'nin İnsan Anlayışı ve İmam Maturidi'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri”, *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s. 97-98.

¹⁵⁹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 223.

¹⁶⁰ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 223.

¹⁶¹ Cüveyni, *el-İrşad*, s.151.

¹⁶² Cüveyni, *el-İrşad*, s.151.

kıldığını vurgulamıştır.¹⁶³ Yalnız burada dikkat çekilecek hususlardan biri Günaltay'ın el-Cevziyye'ye ait olan *Kitâbu'r-Rûh* isimli kitabını *er-Rûh ve'n-Nefs* şeklinde zikretmesidir. Fakat kaynaklar incelendiğinde bu eserin *Kitâbu'r-Rûh* ismiyle meşhur olduğu bazı baskılarında ise *er-Rûh fi'l-kelâm alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ahyâ bi'd-Delâ'ili mine'l-Kitâb ve-s-Sünne ve Akvâli'l-Ulemâ* şeklinde anıldığı gözlenmektedir.¹⁶⁴ Bu eser üzerine yapılan bir doktora tezinde ise eserin isminin *er-Rûh fi'l-Kelâm alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ahyâ* olarak ele alınmaktadır.¹⁶⁵

el-Cevziyye yukarıda zikredilen *Kitabu'r-Ruh* isimli eserinde ruh meselesini bütün yönleriyle ele almıştır. Kitabının on dokuzuncu meselesini ruhun mahiyetine ayıran el-Cevziyye cism-i latif dışındaki tanımlamaların batıl, hatalı ve makbul olmadığını vurguladıktan sonra kitaba, sünnete, sahabe icmama, akla ve fitrata en uygun görüş olarak cism-i latif görüşüne değinmektedir.¹⁶⁶ El-Cevziyye cism-i latif görüşünün en doğru görüş olduğuna o kadar emindir ki ruhla ilgili ayetler, hadisler, ulemanın sözleri ve akli çıkarımlardan hareketle tam yüz on altı delil zikreder ve bu delillerin ruhun bir cism-i latif olduğunun kanıtı olduğunu belirtir.¹⁶⁷ İmamü'l-Haremeyn'de ruhun cism-i latif olduğuna delil olarak kullanılan müminlerin ruhlarının yükseklere çıkması ve yeşil kuşların kursaklarında cennete ulaşmasına dair hadisler aynı şekilde el-Cevziyye'de de kullanılmıştır.¹⁶⁸

Günaltay'ın cism-i latif görüşünün taraftarlığını yapanlar içerisinde zikrettiği bir başka isim ise mısırlı alim ve sufi İmam Şarani ismiyle meşhur olmuş Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir (ö. 973/1565). Günaltay Şarani'nin tasavvuf ileri gelenleriyle Ehl-i sünnet'in akaid anlayışını uzlaştırmayı amaçlayan meşhur eseri *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir'e* atıfta bulunarak onunda cism-i latif görüşünü savunduğunu belirtmektedir.¹⁶⁹ Ancak Günaltay'ın iddiasının aksine İmam Şarani ruhun mahiyetinin bilinemez olduğunu dile getirmektedir. Şarani mezkur eseri *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir* isimli eserinin altmış üçüncü bahsini ruhun mahiyeti problemine ayırmıştır. Bu bahsin mevzusuna dair de ruhun yaratılmış ve Allah'ın emrinde olduğu, akılla onu anlamaya çalışan hiç kimsenin bu konuda yakın üzere olamayacağı bu konuda

¹⁶³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä* s.294.

¹⁶⁴ Mustafa Çağrı, "er-Ruh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.35, 2008, s.199-200.

¹⁶⁵ Mustafa Çağrı, "er-Ruh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, s.199-200.

¹⁶⁶ Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s. 257.

¹⁶⁷ Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s.267-277.

¹⁶⁸ Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s.259. Cevziyye'nin bu konudaki görüşleri için bakınız. Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s.275-302.

¹⁶⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä* s.294.

söylenenlerin yalnızca zanni derecede kalacağı satırlarını dikte etmektedir.¹⁷⁰ Altmış üçüncü bahsin içeriğinde ise ruh konusunda araz diyenler, soyut cevher diyenler gibi farklı görüşlerin varlığına dikkat çekmektedir ve cism-i latif görüşünü kelamcılarının cumhuruna dayandırmaktadır.¹⁷¹ Velhasıl İmam Şarani Günaltay'ın onun görüşü olarak zikrettiği cism-i latif görüşünü taraftarı olduğu bir görüş olarak değil yalnızca görüşlerden bir görüş olarak zikretmektedir. Onun ruhun mahiyeti konusundaki görüşü ise Selefiyyenin görüşü ile paralellik arz etmektedir. O da Selefiyye gibi ruh konusundaki ayetlerden hareketle ruhun bir emri rabbani olduğu ve ruh konusunda verilen bilginin az olduğu ilkelerinden hareketle ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini ruhun yalnızca yaratılmış ve Allah'ın emrinde olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷²

Günaltay'ın İmamı'l-Haremeyn'in cism-i latif görüşü çerçevesinde son olarak zikrettiği isim Fahreddin er-Razi'dir. Günaltay Razi'nin cism-i latif görüşünü mevcut ayetler ışığında bakıldığında kuvvetli bir bakış açısı olarak zikrettiğini vurgulamaktadır.¹⁷³ Biz bu konudaki söz hakkımızı tezimizin üçüncü bölümünde müstakil olarak ele alacağımız Fahreddin Razi'nin ruh görüşü başlığına saklıyoruz.

Günaltay kendi dönemine tekabül eden mütefekkirleri ve onlara ait eserleri de mercek altına alarak incelemiştir. Dipnotlarda sıklıkla yer verdiği kişilerden biri de Ebyari olarak bilinen Mısırlı edip ve yazar Abdülhâdi Necâ b. Rıdvân b. Muhammed el-Ebyârî'nin (ö. 1305/1888)¹⁷⁴ görüşleridir. Günaltay Abdülhadi el-Ebyari'nin ölümüne yakın hicri 1304 yılında neşrettiği tasavvuf ve tevhid dair olup bazı kelami ve felsefi konuları da içeren *Bâbu'l-Futûh li-Mârifeti Ahvâl-i Rûh* isimli eserine atıflarda bulunduğu gözlenmektedir. Fakat bu atıflarda dikkat çeken en önemli husus Günaltay'ın Abdülhadi el-Ebyari'nin Razi çizgisine dair yapmış olduğu muhalif yorumlarını tenkit etmesidir. Günaltay Abdülhadi el-Ebyari'nin muhalif yorumlarını tenkit ederken Razi çizgisiyle paralellik arz eden noktaları ise olduğu gibi kabul etmiş ve herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır.

¹⁷⁰ Abdülvehhab el-Şarani, *el-Yevakit ve'l-Cevahir fi Beyani Akaidi'l-Ekibir: İbnü'l-Arabi'nin Görüşleri*, Mahmut Çınar (hızr.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c.2, 2019, s. 1398.

¹⁷¹ Şarani, *el-Yevakit ve'l-Cevahir fi Beyani Akaidi'l-Ekibir: İbnü'l-Arabi'nin Görüşleri*, s. 1398.

¹⁷² Şarani, *el-Yevakit ve'l-Cevahir fi Beyani Akaidi'l-Ekibir: İbnü'l-Arabi'nin Görüşleri*, s.1400-1406.

¹⁷³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.295.

¹⁷⁴ Zülfikar Tüccar, "Ebyari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.10, 1994, s.379.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CİSMANİ OLMAYAN RUH TEORİSİ

3.1. Giriş

Günaltay'ın cismani olmayan ruh teorilerine dair fikriyatını sağlıklı bir şekilde ele alabilmemiz için kısa bir giriş yapmanın zaruri olduğu kanaatindeyiz. Bu zaruret iki sebepten ortaya çıkmaktadır. Birincisi Günaltay'ın cismani olmayan ruh teorilerini ele alırken kullandığı kaynaklara değinmemiz gerektiğine dair oluşan kanaattir. Zira Günaltay nasıl İslam entelektüel geleneğinde ortaya çıkmış cismani ruh teorilerini sınıflandırırken geleneğin birikiminden hareket etmişse aynı şekilde cismani olmayan ruh teorilerini de ele alırken aynı birikimden hareket etmiştir. İkincisi ise Günaltay cismani ruh teorilerini ele aldığı bölümün aksine cismani olmayan ruh teorilerini ele aldığı bölümü oldukça geniş ve detaylı bir şekilde incelemiştir. Felsefe, Kelam ve Tasavvuf alanında temsil gücü yüksek şahsiyetlerin ruh hakkındaki fikriyatını müstakil başlıklar altında ele almıştır. Ama bu başlıklar altında ele almadığı fakat cismani olmayan ruh teorisine dahil ettiği bazı düşünürler vardır ki onları da bu başlık altında ele almak uygun olacaktır.

Öncelikle kaynaklar meselesinde peşinen zikretmek gerekir ki Günaltay'da cismani olmayan ruh teorilerinde de Fahreddin Razi'nin izleri açık ve seçik bir biçimde görülmektedir. Razi, tefsirinde cismani olmayan ruh teorisine karşı gelenekte iki bakış açısının oluştuğunu dile getirmektedir. Bunlardan birincisi insanı nefsanî cevher ve bedenden ibaret olarak gördüğünü zikrettiği görüştür. İkincisi ise nefsin bedenle taalluk etmesi halinde birlik olacağını ve nefis ile beden birbirinin aynı olacağını bu ittihadın sonucu olarak insan denilen varlığın teşekkül edeceğini bu ittihadın ancak ve ancak ölümle bozulup nefsin baki beden yok olacağını zikrettiği görüştür.¹⁷⁵ Günaltay Razi'nin bu sınıflandırmasını tereddütsüz bir şekilde kabullenip kitabına aynen nakletmiş ve dipnotta da bu durumu belirtmiştir.¹⁷⁶

Günaltay'ın cismani olmayan ruh teorisinin taraftarı olarak zikrettiği akımlar ve kişilerin kaynağı da yine Fahreddin Razi'ye dayanmaktadır. Fahreddin Razi mezkur tefsiri ile ruh meselesini incelediği diğer eserlerinde cismani olmayan ruh görüşüne kani olanları felasife-i islamiyye, İmam Gazali, Rağıp İsfehani, Sadrı eş-Şirazi, Halimi, Ebu Zeyd ed-Debusi, Mu'tezile'den Muammer b. Abbad es-Sülemi, Şia'dan Şeyh Müfid, Muhammed bin Numan, Kerramiye fırkasından bir fırka, ehl-i sünnet ve mutasavvıfın şeklinde

¹⁷⁵ Razi, *et-Tefsir'ül- Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, C.21 s. 38.

¹⁷⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.298.

zikretmektedir.¹⁷⁷ Fahreddin Razi'nin bu sınıflandırması kendisinden sonra ruh meselesinde kalem oynatmış İslam entelektüelleri tarafından korunmuş gözükmektedir. Kısaca zikretmek gerekirse Semerkandi *Sahafü'l-İlahiyye'de*,¹⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye *Kitabu'r-Ruh* adlı eserinde ruh konusundaki en batıl görüş olarak belirttiği cismani olmayan ruh teorisi savunucularını Razi'den mülhem bir şekilde zikretmektedir.¹⁷⁹ Aynı şekilde *Şerhu'l-Mevakıf'ta* mezkur teorinin savunucuları felasife, İmam Gazali, Rağıp el-İsfehani ve sufiyye şeklinde ele alınmaktadır.¹⁸⁰ Modern dönemde ise İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde tıpkı Razi'de geçtiği şekilde cismani olmayan ruh teorisinin mensuplarını zikretmiştir.¹⁸¹ Aynı durum Ahmet Hamdi Akseki'de de devam etmiştir.¹⁸² Günaltay'da bu geleneğin dışına çıkmayarak cismani olmayan ruh teorilerinin İslam düşünce tarihindeki mensuplarını Razi ile birebir aynı şekilde ele almaktadır.¹⁸³ Günümüze daha yakın araştırmalarda da cismani olmayan ruh teorilerine dair sınıflandırma ve bu görüşün İslam entelektüel geleneğindeki temsilcileri gelenekle uyum içerisinde zikredilmiştir.¹⁸⁴

Günaltay cismani olmayan ruh teorilerini müstakil başlıklar altında ele almadan önce iki isim zikretmektedir. Bu isimlerin ruh hakkındaki görüşlerini de yalnızca birer cümle ile aktarmaktadır. Bu isimlerden birincisi Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen alimlerinden Muammer b. Abbad es-Sülemi (ö. 215/830)'dir.¹⁸⁵ Günaltay Muammer b. Abbad es-Sülemi'yi ruhun soyut bir cevher olduğunu ve hiçbir mekanda olmadığını söylediğini aktarmaktadır.¹⁸⁶ Nitekim İslam entelektüel geleneğinde ve bu alana dair yapılmış modern araştırmalarda da Muammer'in insan görüşünü aktaranlar Günaltay'ın aktardığı şekilde aktarmaktadırlar.¹⁸⁷ Fakat Muammer b. Abbad es-Sülemi ile ilgili Günaltay'ın bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde hiç değinmediği belki de değinmeye gerek duymadığı fakat bizim temas etme gereği duyduğumuz bir nokta vardır. Muammer İslam entelektüel geleneğinde cismani olmayan ruh görüşünü açık ve seçik bir şekilde erken dönemde dile getiren ilk şahsiyettir.

¹⁷⁷ Razi, *el-Metalibu'l-Aliye*, s. 38. Razi, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, s.27. Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, C.21 s. 38.

¹⁷⁸ Semerkandi, *Sahafü'l-İlahiyye*, s.276.

¹⁷⁹ Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s.255

¹⁸⁰ Teftazani, *Şerhu'l-Mevakıf*, C.2, s.1212

¹⁸¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s.301

¹⁸² Ahmet Hamdi Akseki, *Ruh ve Bekayı Ruh*, s.265

¹⁸³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.298-299.

¹⁸⁴ İrfan Abdülhamid, *İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-*, *Yeni Nesil Dergisi*, C.2, sy.1 s.24. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 199-247.

¹⁸⁵ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbad" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.30, 2020, s.321-323.

¹⁸⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.299.

¹⁸⁷ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, c.11, s.311, el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 464. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.72. İrfan Abdülhamid, *İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-*, *Yeni Nesil Dergisi*, c.2, sy.1 s.24. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.224.

Hem klasik metinlerde hem de modern metinlerde onun ruh görüşü zikredilirken bu özelliği de vurgulanmaktadır.¹⁸⁸

Günaltay'ın cismani olmayan ruh teorilerini savunan olarak müstakil bir şekilde ele almadığı ve yalnızca oldukça kısa bir cümle ile görüşünü zikrettiği diğer isim ise İmamiyye kelamının en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Hişam b. Hakem (ö. 179/795)'dir. Hişam b. Hakem'in ruh görüşüne dair bilgiye Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin ünlü eseri Makalatü'l-İslamiyyin'de rastlanmaktadır. İmam Eş'ari Hişam b. Hakem'in görüşünü İnsan, beden ve ruhun ihtiva ettiği iki mananın ismidir. Beden ölüdür. Ruh ise fâil, hisseden ve idrak edendir. Ceset böyle değildir. Ruh, nurlardan bir nurdur şeklinde aktarmaktadır.¹⁸⁹ Günaltay ise Hişam'a nispet ettiği görüşte ruhun yalnızca nurun bir çeşidi olduğunu zikretmekle yetinmektedir.¹⁹⁰

Günaltay'ın Mu'tezile ve İmamiyye ekollerinin iki önemli temsilcisinin ruhun soyut bir cevher olduğuna dair görüşlerini en azından birer cümle ile zikretmesi kayda değer bir detaydır. Çünkü ruhun soyut bir cevher olduğu görüşünün yalnızca felasife, sufiyye ve müteahhir dönem kelimcileri arasında değil erken dönem kelimcileri arasında da kendine taraftar bulduğu olgusunu ortaya koymaktadır. Günaltay'ın cismani olmayan ruh teorilerine dair fikriyatına genel bir giriş yaptıktan sonra onun müstakil bölümler halinde ele aldığı temsilcilere geçebiliriz.

3.2. Filozoflar: Genel Bakış

Günaltay İslam felsefesi ve İslam filozoflarına dair fikriyatını bazı makalelerinde ve tezimize bahis olan kitabı *Felsefe-i Ülä* adlı eserinde zikretmektedir. Bu makalelere ve kitabın ilgili bölümüne bakıldığında müellifimiz İslam felsefesini ve filozoflarını iki açıdan ele almaktadır. Birincisi İslam aleminde teşekkül eden felsefenin kaynağı ikincisi ise Müslüman filozofların felsefe ile meşguliyetinde üstlendikleri misyondur. Felsefenin kaynağı meselesinde tezimizin birinci bölümünde kısaca değindiğimiz Günaltay'ın "Felsefe-i kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?" başlıklı makalesi bizi karşılamaktadır. Detayına girmeyeceğimiz bu makalede Günaltay İslam aleminde felsefe adı altında yeni bir alanın ortaya çıkışını Abbasiler döneminde yapılan tercümelere bağlamaktadır. Bu

¹⁸⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.72. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.224. İrfan Abdülhamid, "İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-", çev. M. Saim Yeprem, *Yeni Nesil Dergisi*, c.2, sy.1 s.24. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – Halil İbrahim Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları, 2022, s. 33.

¹⁸⁹ el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 464.

¹⁹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.299.

tercümelerin ağırlıklı olarak Aristoteles ve takipçilerinin eserlerinden yapıldığını belirterek İslam alemindeki felsefenin kaynağını antik yunan olarak işaret etmektedir.¹⁹¹

İslam felsefesine ve filozoflarına dair olan ikinci bakış açısı ise Antik Yunan'dan özellikle metafizik bahislerle ilgili intikal eden tartışmaların İslam filozofları tarafından bir misyon çerçevesinde tevarüs edildiğine dair tespitleridir. Günaltay ilk dönem İslam filozoflarının daha önce mütekelliminde makes bulmuş kadim felsefenin metafiziğe dair bahislerini felsefi bir yöntemle ele almaya başladıklarının altını çizmektedir.¹⁹² Müellifimiz İslam aleminde felsefe ile meşguliyetin İslam filozoflarının Antik Yunandan intikal eden metafizik bahisleri kendine has bir yöntemle (burhan ve istidlal metoduyla) izah etme çabası sonucu ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Bu izah etme çabasının ise din ile felsefe arasında bir uyumsuzluk noktası bırakmayacak şekilde vuku bulduğunun altını çizmektedir.¹⁹³ Günaltay'ın bu tespiti klasik dönem islam düşünürleri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Beyhaki ismiyle şöhret bulmuş tarihçi ve edip olan Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî (ö. 565/1169)¹⁹⁴ *Tetimetü Sıvanu'l-Hikme* adlı biyografik eserinde Kindi'den ilmin derinliklerine dalan akli ilimlerle şeriatı uzlaştıran şekilde bahsetmektedir.¹⁹⁵

Günaltay İslam aleminde felsefi alanda meydana gelmiş Aristocu ve Eflatuncu çizgilerin varlığına dikkat çekmektedir.¹⁹⁶ Fakat İslam filozofları arasında özellikle ilk dönemlerde yaygınlık kazanmış çizginin Aristocu meşşai çizgi olduğunu belirtmektedir. Bunu ise şöyle bir sebebe bağlamaktadır. Abbasiler döneminde yapılan tercümelerin çoğunluğunun Aristoteles ve onun çizgisini takip edenlerin eserleri olduğundan İslam aleminde de ilk mütalaa edilen eserler bu eserler olmuş ve bu çizgi kuvvetli bir şekilde İslam filozofları tarafından devam ettirilmiştir.¹⁹⁷ Günaltay buradan hareketle İslam felsefesinin temsilcilerini Aristocu çizgiyi dikkate alarak felsefe ile meşgul olan İslam filozoflarından seçmektedir. İslam felsefesine ve İslam filozoflarına dair olan muhtelif makalelerinde, Sırat-ı Müstakim

¹⁹¹ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*.

¹⁹² Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.183.

¹⁹³ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.212. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 304.

¹⁹⁴ Abdülkerim Özeydın, "BEYHAKİ, Ali b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.6, 1992, s.62-63.

¹⁹⁵ Mahmut Kaya, "KINDİ, Ya'küb b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.26, 2002, s.41-58.

¹⁹⁶ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.214-215.

¹⁹⁷ Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.214.

adlı dergide “İslam’da Fen ve Felsefe” başlığı altında yazdığı yazılarda ve *Felsefe-i Ula* adlı eserinde İslam felsefesini temsilen Kindi, Farabi, İbn-i Sina, İbn Bacce, İbn Rüşd, İhvan-ı Safa ve Nasireddin Tusi gibi isimleri zikretmektedir.¹⁹⁸ Burada bir noktaya daha temas etmek gerekir ki o da şudur. Günaltay isimlerini zikrettiği bu filozofların eserlerini ve onlara ait bilgileri İslam tarihinde neşet etmiş biyografi yazarları olan İbnü’n-Nedim, İbn Ebu Usaybia, Makdisi, Şehristani gibi alimlerin eserlerinden naklettiğini dile getirmektedir.¹⁹⁹ Kısa bir bilgi olarak zikretmek gerekir ki Günaltay *İslam’da Tarih ve Müverrihler* isimli ansiklopedik eserinde bu isimlerin hayat hikayelerinden ve eserlerinden bahsetmektedir.²⁰⁰

Günaltay İslam filozoflarının ruha dair bakış açılarını İbn-i Sina örneğinde ele almadan önce yukarıda isimleri sayılı filozofları zikrederek bunların cismani olmayan ruh anlayışında olduklarını zikretmektedir.²⁰¹ Müellifimiz İslam filozoflarının ilki olarak gelenekle uyumlu bir şekilde arap filozofu lakabıyla nam salmış Ebu İshak el-Kindi’yi zikretmektedir.²⁰² Günaltay *Sırat-ı Müstakîm* dergisinde “İslam’da Fen ve Felsefe” başlıklı yazılarının birinde Kindi’yi ele alarak sitayişle bahsetmekte ve eserlerinin bir listesini vermektedir.²⁰³ Müellifimiz onun fikriyatını ele alabilmenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Sebep olarak ise Kindi’nin yazarımızın kendi çağına ulaşmayan eserleri olarak belirtmektedir.²⁰⁴ Günaltay Kindi’nin Latinceye tercüme edilmiş risalelerinden birkaç tanesinin Albino Nagy isimli müsteşrik tarafından neşredildiğini dile getirmekle yetinmekte ve Kindi’nin eserlerinin listesi için başvuru kaynağı olarak İbnü’l-Kıfti’nin *Târîhu’l-Hükemâ’sı* ile İbnü’n-Nedim’in *Fihrist’ine* işaret etmektedir.²⁰⁵ Günaltay’ın çağdaşı olan İzmirli İsmail Hakkı’da *Felsefe-i İslamiyye Tarihi* adlı eserinin Kindi bahsinde İbnü’Nedim ve İbn Ebu Usaybia’ya dayanarak Kindi’nin eserlerinin bir listesini vermektedir.²⁰⁶ O yüzyılda Kindi’nin eserlerine dair karanlıkta kalmış bu alan günümüze kadar geçen süre

¹⁹⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.303. Günaltay, “Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *Daru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s. 213-214. Günaltay, “Türk Feylesof Farabi: Hayatı, Asarı, Mesleği –II–”, *Daru’l-Funun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, s.94. Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 147, s.246. Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy.149, s.273. Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 150, s.290-292. Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 156, s. 376-379.

¹⁹⁹ Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 147, s.247. Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 156, s.376. Günaltay, “Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *Daru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.214.

²⁰⁰ Detaylı bilgi için bakınız Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslam’da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul: Şehzadebaşı, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1923.

²⁰¹ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.304.

²⁰² Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.303.

²⁰³ Günaltay, “İslam’da Fen ve Felsefe”, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c. 6, sy. 147, s.247.

²⁰⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.303.

²⁰⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.303.

²⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-i İslamiyye Tarihi: Ebu’l-Hükema Yakup ibn İshak el-Kindi*, İstanbul: Matbaa-i Amire, H.1338, s.14-25.

içerisinde neredeyse tamamen aydınlanmıştır. Günaltay ve İzmirli'den yaklaşık yüzyıl sonra bugün Kindi'nin eserlerinin önemli bir kısmı yapılan çalışmalar sonucunda gün yüzüne çıkarılmıştır.²⁰⁷

Günaltay İslam aleminde Kindi ile başlayan felsefi hareketin giderek daha gelişmiş bir şekilde Farabi ve İbn-i Sina ile devam ettiğinin farkındadır. Nitekim o Farabi'nin fikriyatının Kindi'ye oranla daha derli toplu ve açık seçik olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Farabi'nin eserlerinin kendilerine intikal etmesinden dolayı İslam filozoflarının metafizik ve ruh alanına dair fikriyatını daha kuşatıcı bir şekilde ele almanın mümkün olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Günaltay Makdisi'nin *Kitâbu'l-Bed'i ve't-Tarih* isimli eseri ile İhvan-ı Safa'nın risalelerinin neşredilmesini de hükemanın ruh meselesindeki fikriyatını anlama açısından değerli olduğunu zikretmektedir.²⁰⁸

Günaltay İslam filozoflarının ruh konusundaki genel görüşü olarak Farabi'ye aidiyeti ciddi şüpheler barındıran *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserden bizlere bir pasaj aktarmaktadır. Bu pasajda insanın gizli ve açık olmak üzere iki kısma ayrıldığı açık olan kısmın somut cisim olduğu, gizli olan kısmının ise ruhun güçleri olduğu zikredilmektedir.²⁰⁹ Günaltay'ın Farabi'ye aidiyeti tartışmalı olan bu eseri İslam filozoflarının ruh hakkındaki görüşünün özeti gibi sunması gariptir.²¹⁰ Halbuki Farabi'nin eserlerinin kendi dönemine intikali konusunda herhangi bir sıkıntının olmadığını bildiren müellifimiz Farabi'nin ruh(nefs) hakkındaki görüşlerini temel eserlerinden hareketle aktarabilme olanağına sahipti.

Farabi nefis meselesini ahlak-siyaset bağlamında ele almış ve tanımlamıştır.²¹¹ Nefs Farabi'nin fikriyatında gayr-i cismani bir özelliğe sahip, bedenine ait olduğu ay altı aleme zıt fakat hayvanu'n-natık olarak tanımladığı insanda bulunan, yapısı gereği faal akılla ittisale doğru yönelen ve gerçek mutluluğu bu ittisalden elde edebilecek bir mahiyet arz etmektedir.²¹²

²⁰⁷ Son yüz yılda Kindi'nin eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasına dair yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mahmut Kaya, "KİNDİ, Ya'küb b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.26, s.41-58.

²⁰⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.304.

²⁰⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.304.

²¹⁰ Bu eserin Farabi'ye aidiyeti konusundaki tartışmalar için bakınız. Mehmet Ağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/14-15 (Haziran 2003), 17-87.

²¹¹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 39.

²¹² Farabi, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Saade)*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2013, s.64-68. Farabi, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2013, 67-73. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Beyrut: Dar'u ve Mektebetü'l-Hilal, 1996, s.23-28. Farabi, *Arau Ehlî'l-Medineti'l-Fadıla ve Mudadattha*, Kahire: Müessesetü Hendavi li't-Ta'lim-i ve's-Sekafe, 2016, S.49-59.

Günaltay, Farabi'yi kendi döneminin fikri hayatını yansıtan bir ayna şeklinde vasıflandırmaktadır.²¹³ Aristo'ya nispetle ikinci öğretmen (el-Muallimu's-Sani) şeklinde anılmasına da dikkat çeken Günaltay Farabi'yi öğrencisi İbn-i Sina ile kıyaslarken fikri cevvaliyet açısından Farabi'nin daha önde olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁴ Fakat İbn-i Sina ise eserlerinin daha metodik ve sistematik olması dolayısıyla Farabi'de dahil kendisinden önceki filozofların önünde yer almıştır.²¹⁵

Günaltay İslam filozoflarının ruh meselesine dair bakışını İbn-i Sina örneğinden hareketle ele almaktadır. Bunun sebebi olarak ise İbn-i Sina'nın hem metot açısından hem de sistem açısından kendisinden önceki filozoflardan daha ileri olduğunu öne sürmektedir.²¹⁶ Günaltay'ın bu noktada isabetli bir bakış açısından hareket ettiğini zikretmemiz gerekmektedir. Ayrıca müellifimizin dikkat çektiği bir başka nokta daha vardır ki bu nokta kadar önemli belki de daha önemlidir. Günaltay, İbn-i Sina'nın ahlak ve tasavvuf alanına dair hakimiyetine rağmen ruh meselesinde bu alanlardaki delillere başvurmamasına dikkat çekmektedir. Halbuki İbn-i Sina ile muasır olan İhvan-ı Safa'nın ruh meselesini ahlak nazarından ele almış olduğunu dile getiren Günaltay İbn-i Sina'nın bu tavrını şayan-ı hayret olarak nitelemektedir.²¹⁷ Günaltay'ın bu tespiti de isabetli gözükmektedir zira İslam filozofları İbn-i Sina öncesinde nefsin varlığının ispatlanması ve mahiyetinin incelenmesi üzerinde durmaktan ziyade nefsi ahlak-siyaset veya idrak görüşü açısından incelemişlerdir.²¹⁸ İbn-i Sina ise nefsi varlık açısından ele alarak ispatlama, mahiyetini inceleme üzerinde durmuş ve şuurun birliği ve bütünlüğüne dikkat çekmiştir.²¹⁹

3.2.1. İbn-i Sina

Günaltay'ın İbn-i Sina'ya ve onun ruh fikriyatına dair çizdiği portreyi sağlıklı bir şekilde inceleyip değerlendirebilmemiz için iki noktayı vurgulamak önemlidir. Birincisi Günaltay'ın filozofun ilmi kişiliğine ikincisi ise ortaya koyduğu müktesebatın günümüz açısından taşıdığı anlama dair yaptığı değerlendirmelerdir.

²¹³ Günaltay, "Türk Feylesof Farabi: Hayatı, Asarı, Mesleği - I-," *Daru'l-Funun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, s.33

²¹⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.305.

²¹⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.305.

²¹⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.304.

²¹⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.353.

²¹⁸ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki yeri*, s.39.

²¹⁹ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki yeri*, s.39.

Günaltay'ın İbn-i Sina'nın şahsiyetinden ve ilmi kişiliğinden sitayişle bahsetmekte, çağının zirvesi bir düşünür olduğunu vurgulamakta ortaya koyduğu mükteşebatın kendisinden sonra asırlar boyu takip edildiğini aktarmaktadır.²²⁰ Her ne kadar bir önceki başlık altında da zikrettiğimiz gibi Farabi'yi fikri cevvaliyet açısından İbn-i Sina'dan daha üstün görse de İbn-i Sina'nın sistematik ve metodik çalışmaları Günaltay'ı cezbetmektedir.

Müellifimiz her ne kadar İbn-i Sina'nın şahsiyetinden ve ilmi kişiliğinden sitayişle bahsetse de onun ilmü'n-nefse dair görüşlerini incelerken bazı menfi değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu menfi değerlendirmeleri tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse Günaltay İbn-i Sina'nın nefsin güçlerine dair yaptığı açıklamaların ilmi bir değer taşımadığını yalnızca tarihsel bir öneme haiz olduğunu vurgulamaktadır.²²¹ Yine bu minvalde İbn-i Sina'nın istidlal yöntemine hücum ederek bu yöntemin deney ve gözlem metodunun terk edilmesine sebep olduğunu, skolastik felsefenin önünü açtığını, böylelikle fikr-i beşerin asırlarca çıkmaz labirentlere girip çıkamadığını dile getirmiştir.²²² Tabi ki bu Günaltay'ın fikridir ve tartışılmaya açık bir konudur.

Günaltay İbn-i Sina'nın nefis teorisinin kaynağına dair de bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre İbn-i Sina'nın ruh nazariyesi kaynağı itibariyle Aristo'dan mülhemdir.²²³ Günaltay'ın bu değerlendirmesi doğru fakat eksik bir tespittir. İbn Sina'nın *Kitâbu'ş-Şifâ* külliyyatının *Nefs* bölümünü Türkiye Bilimler Akademisi desteğiyle yayına hazırlayan Mehmet Zahit Tiryaki bu eserin girişinde "*Kitâbu'ş-Şifâ: Nefse Giriş*" isimli bir makale kaleme almıştır. Tiryaki bu makalesinin bir bölümünde nefis teorisi bağlamında İbn-i Sina'nın kendisinden önceki felsefi mirasa yönelik tutumu başlığı altında İbn-i Sina'nın nefis teorisinin kaynaklarına da değinmektedir. Tiryaki'ye göre İbn-i Sina ve diğer İslam filozofları nefis teorilerini inşa ederken yalnızca Aristo'dan etkilenmemiş aynı zamanda Platon, Plotinus gibi antik Yunan filozoflarının nefis teorilerinden de etkilenmişlerdir. Kaynağı Antik Yunana dayanan bu nefis teorileri özellikle Farabi ve İbn-i Sina elinde olgunlaşmış ve geliştirilmiştir.²²⁴ Bu sebeple konumuz olması hasebiyle İbn-i Sina özelinde ele alacak olursak onun nefis teorisinin arka planını yalnızca Aristo kaynaklı nefis teorisi değil aynı zamanda Platon, Plotinus, Yeni Platoncu şarihlerin nefis teorileri de oluşturmuştur.²²⁵ Tiryaki İslam felsefe geleneğinde nefis teorisinin Plotinus ve şarihlerinin Platon ve Aristoteles'in nefis

²²⁰ Detaylı bilgi için bakınız. Günaltay, "İbn-i Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *Belleten Dergisi*, s.1-37.

²²¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.306. ve s.339.

²²² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.348.

²²³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.307.

²²⁴ Mehmet Zahit Tiryaki, "Kitabu'ş-Şifa: Nefse Giriş", İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, (ed.) Eşref Altaş, (hız. ve çev.) Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021, s.17.

²²⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, "Kitabu'ş-Şifa: Nefse Giriş", İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s.17.

öğretilerine yaptıkları yorumlar aracılığıyla şekillenmiş olduğunu ve İslam filozoflarının Platon ve Aristoteles'in nefse ilgili görüşlerini Plotinusçu bir perspektifle okuduklarını vurgulamaktadır.²²⁶ Dolayısıyla İbn-i Sina'nın nefis teorisinin kaynağı Günaltay'ın iddia ettiği gibi yalnızca Aristoteles'ten mülhem değildir.²²⁷

Günaltay İbn-i Sina'nın nefis teorisini açığa çıkarabilmek için onun en temel eserleri olan *eş-Şifâ*, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *en-Necât* gibi eserlerine başvurmak gerektiğini dile getirmektedir. Bunların yanında İbn-i Sina'nın isim vermeden yalnızca bazı risaleler diyerek zikrettiği eserlerine de bakılması gerektiğini dile getirmektedir.²²⁸ Günaltay'ın bazı risaleler ile hangilerine işaret ettiğine dair herhangi bir veri elimizde bulunmuyor. Müellif dipnotlarda sık sık İbn-i Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri ile *en-Necât* eserine atıflarda bulunmaktadır. Bunun dışında İbn-i Sina'nın ruh teorisine dair fikriyatını teşrih ederken hangi eserlerden faydalandığını el yordamıyla bulmak zorunda kalmaktayız.

3.2.1.1 İbn-i Sina'da Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

Günaltay İbn-i Sina'nın nefsin varlığı ve mahiyeti meselesindeki fikriyatını filozofumuzun nefsi hem fiziğe hem de metafiziğe dayalı bir şekilde ele almasından yola çıkarak aynı şekilde incelemektedir. Zira filozofumuza göre nefis konusunda yapılması gereken ilk şey onun varlığının ispatlanmasıdır.²²⁹ Nefis, İbn-i Sina düşüncesinde varlığının ispatı açısından metafiziğin, mahiyeti gereği zorunlu olarak cisimle girdiği ilişki açısından fiziğin konusu olmaktadır.²³⁰ Bu sebeple nefis hakkındaki araştırmalar İbn-i Sina'nın ifade ettiği gibi hem metafiziğin hem de fiziğin konusu olmaktadır.²³¹ Günaltay İbn-i Sina'nın nefis teorisindeki bu noktayı doğru bir şekilde tespit etmiştir. Bu sebeple öncelikle nefsin fiziksel ortamda görünümüne değinmiş ardından metafizik açıdan ele alınışını incelemiştir.

²²⁶ Mehmet Zahit Tiryaki, "Kitabu's-Şifa: Nefse Giriş", İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.17.

²²⁷ Mehmet Zahit Tiryaki çevirisini yaptığı *Kitabü's-Şifa: Nefs* kitabının girişinde "*Kitabu's-Şifa: Nefse Giriş*" makalesinde bu konuda detaylı bilgiler aktarmış ve İslam felsefe geleneğindeki hakim nefis teorisinin nerelerde Platon'un görüşlerinden etkilendiğini nerelerde Aristoteles'ten etkilendiğini sarıh bir şekilde ifade etmiştir. Bu bağlamda İbn-i Sina'nın da nefis teorisini bu iki büyük yunan filozofunun nefis teorileri ışığında incelemiş benzer ve aykırı yönlerini belirtmiştir. Hatta Aristoteles'in *Ruh Üzerine* isimli eseri ile İbn-i Sina'nın *Kitabu'n-Nefs'inin* konuları ve hacimleri açısından mukayesesini tablo halinde okuyucuya sunmuştur.

²²⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.305.

²²⁹ İbn-i Sina, *Kitabü's-Şifa:Nefs*, s.58.

²³⁰ İbn-i Sina, *Kitabü's-Şifa:Nefs*, s.66. İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum: İntişarat-ı Beydar, h. 1413/ m. 1992, s. 175-176.

²³¹ İbn-i Sina, *Kitabü's-Şifa:Nefs*, s.66.

Müellifimiz İbn-i Sina'nın nefis teorisine giriş yaparken onun bu konuyu kendinden önceki filozoflara nasip olmayan bir açıklıkla ele aldığını vurgulamaktadır.²³² Hemen ardından ise İbn-i Sina'ya atfen hayatın his ve harekete mugayir ama onun üzerinde söz sahibi bir kuvve olduğunu belirtmekle konuya giriş yapmaktadır.²³³ İbn-i Sina'nın en önemli eserlerinden biri olan *el-Kânûn fi't-Tıb'tan*²³⁴ almış olduğu bir pasajla bu durumu ifade etmektedir.²³⁵ İbn-i Sina söz konusu pasajda felçli bir uzvun his ve hareketten mahrum olmasına rağmen hayattan mahrum olmadığına dikkat çekmektedir. Buradan hareketle his ve hareket kuvvetlerinin var olmak için hayat kuvvetine mecbur, hayat kuvvetinin ise var olmak için bu iki kuvvete mecbur olmadığını dile getirmektedir.²³⁶

Günaltay'ın nefis meselesini canlılık üzerinden ele alması bizi İbn-i Sina'nın nefis tanımına götürmektedir ki bu tanım müellifimizin konuya yaklaşımında isabet ettiğini göstermektedir. Filozofumuz nefsi “canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabii cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır.²³⁷ Günaltay'da bu tanıma uygun düşecek şekilde hayatın ancak kendisine uygun düşecek bir bünyede ortaya çıkabileceğini, bu bünyenin olmaması durumunda hayatında meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla hayatın ortaya çıkabilmesi için nefis ve bünyenin bir araya gelmesinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Günaltay nefsin kendisine uygun bir bünye bulunca ona dahil olduğunu ve böylelikle canlılığın inkişaf ettiğini belirtmektedir. Böylelikle nefis bünye üzerinde hem ona canlılık veren hem de onu idare eden bir güç olarak belirlemektedir. Günaltay bu anlamda nefsi genel anlamıyla maddi cisme eklenmiş bir kuvvetler bütünü olarak tanımlamaktadır ve bu maddi cisim ancak nefis ile tekemmül ederek faaliyet kazanmış olacağını vurgulamaktadır.²³⁸ Günaltay bu noktada türkçeye “ilk yetkinlik” olarak tercüme edilen “kemâl-i evvel” kavramına dikkat çekmektedir. İbn-i Sina'nın nefis teorisindeki terminolojiye oldukça hakim gözüken müellifimiz tıpkı İbn-i Sina'da olduğu gibi bu kavramı nefis yerine kullanarak tabii cismin ilk yetkinliği şeklinde ifade etmektedir.

İbn-i Sina'ya göre nefse farklı işlevlerinden dolayı güç, suret ve yetkinlik denilebilir. Bu anlamda nefis 1) Hissi ve akli suretleri idrak etmesi, ayrıca fiil ve infialde bulunması açısından “güç”, 2) bedenle beraber bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını

²³² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.305.

²³³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.305.

²³⁴ Detaylı bilgi için bakınız Esin Kahya, “*el-Kanun fi't-Tıb*”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s.331-332.

²³⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 305-306.

²³⁶ İbn-i Sina, *el-Kanun fi't-Tıb*, Beyrut: Daru ihyai'l-Kur'an 2005, c.1, s. 100-101.

²³⁷ İbn-i Sina, *Kitabü's-Şifa:Nefs*, s.68,

²³⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 306-308.

sağlaması bakımından “suret”, 3) cismani cinsler içinde varlık açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin oluşmasını sağlayıp türün yetkinleşmesine sebep olması yönünden “yetkinlik” olarak kullanılabilir.²³⁹ Günaltay’da nefsin bu üç anlam türünde kullanıldığına dipnotta dikkat çekerek yetkinlik (kemal-i evvel) kavramını üçüncü anlama denk gelecek şekilde kullanmaktadır.²⁴⁰ Böylelikle nefis sahip olduğu özellikten dolayı beden hareket ve fiillerinin kaynağı ve başlangıcı olmaktadır.²⁴¹

Günaltay nefsin fiziki aleme etkisi açısından onu tanıttıktan sonra nefsin türlerine geçiş yapmaktadır. Yine filozofumuza muvafık bir şekilde a) Nebati, b) Hayvani, c) İnsani olmak üzere üç tür nefsin varlığına işaret etmektedir.²⁴² Müellifimiz burada yetkinlik kavramının İbn-i Sina terminolojisinde iki anlamda kullanıldığının farkında olarak türün zata için kullanıldığında ilk yetkinlik (kemal-i evvel), sıfatları için kullanıldığında ikinci yetkinlik (kemal-i sani) anlamına geldiğine işaret etmektedir. Bu durumu ise demirin kılıç olması ilk yetkinliği, kılıcın kesmesi ise ikinci yetkinliği şeklinde örneklendirmektedir.²⁴³

Günaltay nefsin türlerini sahip oldukları güçleri birlikte detaylı bir şekilde ele alıp incelemektedir. Asıl odak noktasının nefis-i insani olduğunun farkında olmasına rağmen nebati ve hayvani nefis türlerinin güçlerini ve fiillerini oldukça hakim bir şekilde tedkik etmektedir.²⁴⁴ Bu duruma sebep olarak ise gayet sarıh bir şekilde İbn-i Sina’nın nefis teorisini anlayabilmek için nefis türlerinin birbirleri ile olan irtibatlarını göz önünde bulundurmanın zaruri olduğunu vurgulamaktadır. Bunun sebebi olarak ise Günaltay İbn-i Sina’nın bütün mevcudatı bir silsile halinde birbirleriyle irtibatlı şekilde tasavvur ettiğini dile getirmektedir.²⁴⁵ Biz tezimizin sınırlarından dolayı Günaltay’ın nebati ve hayvani nefislerle ilgili tahlilini ele almayacağız. Fakat şunu belirtme zarureti vardır ki Günaltay sisteme gayet iyi bir şekilde hakim ve İbn-i Sina terminolojisine iyi bir şekilde sahiptir.

Günaltay nebati ve hayvani nefisleri güçleri ile birlikte inceledikten sonra insani nefsi ele almaktadır. Müellifimiz İnsani nefsi İbn-i Sina’dan alıntılı olarak düşünsel fiilleri akıl etme ve genel işleri algılama yönünden doğal organik cismin ilk kemalidir şeklindeki tanımdan hareketle ele almaktadır.²⁴⁶ *Kitabü’ş-Şifa’nın en-Nefs* bölümünde tanım tam olarak şöyledir: “İnsani nefis ise fikri seçimle ve görüş yoluyla çıkarımla oluş-bozuluşa uğrayan

²³⁹ İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa: Nefs*, s.68. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 45.

²⁴⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 308.

²⁴¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.309.

²⁴² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.309.

²⁴³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.309.

²⁴⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.309-323.

²⁴⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 322-323.

²⁴⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.323.

fiilleri yapmanın kendisine nispet edilmesi bakımından ve tümel şeyleri idrak etmesi bakımından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.”²⁴⁷ Böylelikle insana mahsus olan nefs-i natıkanın kuvvetleri kuvve-i alime ve kuvve-i amile olmak üzere açığa çıkmaktadır. Günaltay İbn-i Sina'nın bu iki kuvvetin birleşimine müşterek olarak akıl dediğinin altını çizmektedir. İbn-i Sina bu iki güç ile insanın hem idare ile mükellef olduğu kendisinin aşağısındaki varlıklar ile münasebet kurduğunu hem de kendisinin üstündeki boyun eğmek zorunda olduğu kaynaklarla ilişkiye geçtiğini belirtmektedir. İnsan bunlardan birincisi ile münasebeti kuvve-i amile ile ikincisi ile münasebeti ise kuvve-i alime ile kurmaktadır. Kuvve-i amile insan bedeninin fiillerinin parçaları olan hareketin kaynağıdır. Kuvve-i alime ise aklın aslı denilen algılayıcı kuvvettir.²⁴⁸ Günaltay İbn-i Sina'nın ağzından aktardığı bu pasajdan sonra filozofun akıl teorisini ele almakta ve bu akıl mertebelerinin özelliklerine dikkat çekmektedir.²⁴⁹

Günaltay İbn-i Sina sistemindeki akıl türlerini sırasıyla akl-ı heyulai, akl-ı bi'l-fiil, akl-ı müstefad ya da akı bi'l-meleke, akl-ı kudsi ve akl-ı faal şeklinde zikrettikten sonra bu akıl mertebelerinin özelliklerine temas etmiştir. Müellifimiz buradan hareketle filozofumuzun kudsi akılla irtibatlı olarak nübüvvet teorisini aktararak bazı değerlendirmelerde bulunmuş, ariflerin kerametleri hakkındaki tespitlerini aktarmakla yetinmiştir.²⁵⁰

Mevzumuzun ana teması olan nefsin mahiyeti konusunda Günaltay İbn-i Sina'nın eserlerinden bazı deliller ortaya koymaktadır. Ama bu delillere geçmeden önce bir noktaya temas etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar Günaltay'da bu nokta ile alakalı bir bölüm olmasa da İbn-i Sina nefsin mahiyetinin ne olduğundan önce onun ispatlanması gerektiğinin altını çizmektedir.²⁵¹ *Kitabu'ş-Şifa* külliyatının *Nefs* bölümünde daha ilk makalenin birinci faslının başlığını Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı şeklinde atan filozofumuz öncelikle ispat konusunu ele almaktadır.²⁵² Gerçi müellifimiz nefse dair cılız bir şekilde İbn-i Sina'nın felçli uzuv örneğinden hareketle his ve hareketin kaynağının hayat kuvveti olduğunu ve bu kuvvetin de cismin nefsle birleşmesinden ortaya çıktığını dillendirmişti. Ardından nefsin türleri kısmında nebati ve hayvani nefslerin potansiyel olarak taşıdıkları güçleri açığa çıkararak etkenin nefs olduğunu da belirterek bu nefis türlerini enine boyuna ele almıştı. Fakat nefsin ispatı hakkında İbn-i Sina'nın yaptığı gibi açık ve seçik bir mevzuyu ele almamıştır.

²⁴⁷ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s. 103.

²⁴⁸ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s. 112-113. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr: Abdullah Nurânî, Müessesetü Mutâliat-i İslâmî, Tahran 1984. s. 96.

²⁴⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.328.

²⁵⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, 332 – 342.

²⁵¹ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s.58.

²⁵² İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s.58.

İbn-i Sina'nın nefsin varlığını ispatı hususunda öne sürdüğü delilleri kısaca zikretmek meseleyi anlaşılır hale getirmek açısından faydalı olacaktır.²⁵³ İbn-i Sina dış dünyada duyumsayan ve irade ile hareket eden cisimlerin varlığına dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu varlıkların beslenme, büyüme ve kendi benzerlerini üretme özellikleri olduğuna da işaret etmektedir. Bu fillerin bu cisimlerde cisim olmalarından kaynaklı olarak meydana gelmediğini vurgulayan filozofumuz yukarıda zikri geçen fiillerin bu cisimlerin zatlarında cisim olma özelliklerinden başka bir ilke dolayısıyla gerçekleşmesi gerektiği sonucuna çıkmaktadır. İşte İbn-i Sina bu cisimlerden sadır olan fiillerin kaynağının nefis olduğunu söyleyerek nefsi fiilleri açısından ispatlamış olmaktadır.²⁵⁴ Fakat filozofumuz bu ispatlama yönteminin nefsin cevherini, mahiyetini ve zatını ortaya koymadığını belirtmektedir. Nefsi daha önceki satırlarda zikrettiğimiz şekilde yerine göre güç, suret ve yetkinlik şeklinde açıklasa da bu açıklamanın nefsin zati ve mahiyeti açısından değil bedenleri yönetmesi açısından bir ifade olduğunun altını çizmektedir.²⁵⁵

İbn-i Sina dış gözlem yoluyla nefsin varlığının ispatını yaptığı gibi iç gözlem yoluyla da bir ispat gerçekleştirmenin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Zira filozofumuza göre insani nefsin varlığını ispatlamanın yolu kendi varlığını bilebilmesi temeline dayanır.²⁵⁶ İbn-i Sina'nın bu minvalde nefsin varlığının ispatlanması hususunda zikrettiği delil ise uçan adam ismiyle nam salmış delilidir. İbn-i Sina bu delilde kişinin kendisini bedensel ve cismani olandan tamamen soyutlayarak havada asılı kaldığı durumda dahi varlığından bir şekilde haberdar olacağını ifade ederek benin bilgisinin ve kendilik bilincinin nefsin varlığına işaret ettiğini vurgulamaktadır.²⁵⁷

Bu noktada filozofumuzun öne sürdüğü birkaç delil daha vardır ki bunlar süreklilik delili ve birleştirici güç olarak nefis delilidir. Süreklilik delili nefsin süreklilik ve devasmlılığına dayanır. İnsanın beden hücreleri ömür boyu değiştiği halde, onda değişmeden kalan bir şey vardır. Ve bu değişmeyen varlık, geçmişi 'hatırlama gücü' ile bilinmektedir. O halde 'ben' dediğimiz şeyden kastımız, değişen bedenimiz değil, ömür boyu değişmeden

²⁵³Durusoy bu delilleri açık ve anlaşılır bir şekilde İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri isimli eserinde ele almaktadır. Durusoy filozofun nefsin ispatına yönelik delillerini a)Dış gözlem yoluyla elde edilen deliller, b)İç gözlem yoluyla elde edilen deliller şeklinde iki ana başlık etrafında topladıktan sonra tek tek incelemektedir.

²⁵⁴ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.58.

²⁵⁵ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.66.

²⁵⁶ Durusoy, *İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s.51.

²⁵⁷ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.72. Durusoy İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki yeri isimli kitabının 52. Sayfasında bu delili İbn-i Sina'nın iç gözlem yoluyla nefsin varlığının ispatı delillerinden saymaktadır. Hemen ardından ise bu delile istinaden verdiği dipnotta İbn-i Sina'nın muhtelif eserlerinde aynı delili defalarca zikretmiş olduğunu örnekleriyle alıntılanmıştır. Bu sebeple mezkur kitabın 52 ile 60. sayfaları incelenebilir.

kalan nefsimizdir.²⁵⁸ İkinci delili ise İbn-i Sina şöyle açıklamaktadır. Ona göre insanda görme, koklama, işitme, tat alma, dokunma gibi beş duyuya dayalı dış idrakler ile düşünme, hayal, vehim gibi iç idrakleri toplayıcı bir kuvvete gerek vardır ki; bu kuvvet nefstir.²⁵⁹

Günaltay’da nefs-i natıkanın kendi varlığını ispatı ve mahiyetinin izharını ifade eden delilleri ele alarak İbn-i Sina’nın nefsin varlığına ve mahiyetine dair fikriyatını bizlere aktarmaktadır. Bu delillerin hepsini buraya almamız mümkün gözükmemektedir ama delillerin içeriğine dair kısa bilgiler vererek Günaltay’ın değerlendirmelerine de temas etmek yerinde olacaktır.

Öncelikle Günaltay’ın nefs-i natıka yani insani nefsin mahiyetine ve özelliğine dair İbn-i Sina’dan alıntılarla zikrettiği ilk delil nefs-i natıkanın kendi mevcudiyetini vasıtasız şekilde bildiğidir. Biz bu delile yukarıda temas etmiştik. Müellifimizin bu delilin devamı olarak meseleyi daha açık hale getireceğine inandığı delil ise yukarıda zikrettiğimiz uçan adam delilinden başkası değildir.²⁶⁰ İbn-i Sina bu delilin farklı varyasyonlarını farklı eserlerinde sıklıkla dile getirdiği için Günaltay bu delilin kaynağı olarak filozofumuzun *el-İşârât ve ’t-Tenbihât* eserine işaret etmektedir.²⁶¹ İbn-i Sina bu delili *el-İşârât ve ’t-Tenbihât* isimli eserinde zikrettikten sonra nefsin mahiyetine ve bedenle ilişkisine dair şunları kaydetmektedir: “İnsanda idrak eden ve bedeni harekete geçirip idare eden şey nefstir. Nefs yani ruh bir cevherdir. Bir ağacın etrafa dal budak saldığı gibi bu cevherde insan bedenine yayılmıştır. İnsanın hakikati işte bu cevherdir.”²⁶²

Günaltay filozofumuzun farklı eserlerinden deliller serdetmeye devam ederek *en-Necat* isimli eserinde geçen ve nefsin herhangi bir aracıya, uzva ve alete ihtiyaç duymadan idrak edebilme gücüne sahip olduğunu anlatan delili ele almaktadır.²⁶³ Günaltay bu minvalde akıl gücünün vasıtasız idrak ettiğine dair İbn-i Sina’nın vurguladığı bir başka noktayı daha bizlere aktarmaktadır. İbn-i Sina bu delilinde akılla idrak edilen şeylerin akıllı yormayacağını aksine idrak seviyesi arttıkça aklın daha da keskinleşeceğini ve güçleneceğini ifade etmektedir. Buna mukabil hissi ve hayali olan idrakler beş duyuyu ve hayal gücünü yormakta, hatta bazen güçlü uyarıcılar bunlara ait organların mizacını bozmaktadır. Filozofumuz bu

²⁵⁸İbn Sina, “Risale fî Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtıka ve ahvaliha”, nşr: A. Nasri Nadir, *en-Nefsü’l-Beşeriyye İnde İbn Sînâ*, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1992, s.29-38. S.31-32.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Risale fî Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtıka ve ahvâliha*, s.32

²⁶⁰ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 343.

²⁶¹ İbn-i Sina, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, Müctebi ez-Zarii (thk. ve nşr.) İran:Kum, Bustan-ı Kitap, H. 1381, s.233-234.

²⁶² İbn-i Sina, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, S.236

²⁶³ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 344-345. İbn-i Sina, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, s.238. İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa: Nefs*, s.378-380.

delile şunu da ekleyerek insanın bedeni zayıflarken akletmesinin güçlendiğine dikkat çekmektedir. Eğer kuvve-i akliyye cesedin diğer kuvveleri gibi bir kuvvet olsaydı insan kırk yaşını aştıktan sonra cesede ait kuvveler gibi kuvve-i akliyyesi de ihtiyarlama ile birlikte zayıf düşmesi gerekirdi. Ama gerçekte olan beden zayıflasa dahi akıl gücünün güçlendiğidir.²⁶⁴

Günaltay İbn-i Sina'nın nefs-i insaniyenin bir cisim olmadığını aksine bölünme kabul etmeyen bir cevher-i mücerred olduğunu belirttiği delillerden iki tanesini daha nakletmektedir. Bu iki delil nefsin mahiyetinin cevher-i mücerred olduğuna dair müellifimizin kitabında zikrettiği son delillerdir.²⁶⁵

Bu delillerin ilkinde filozofumuz mahal-i makulatın gayr-i cismani olduğuna ve bunun da mücerred bir cevher olduğuna işaret ettiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Zaten delili ele alırken ilk cümlesi şöyle başlamaktadır: “Makulat mahalli olan nefs-i insani cisim değildir, olamaz.” İbn-i Sina makulatların mahallinin cisim olarak kabul edilmesinin yol açacağı sonuçları dile getirerek makulatların mahallinin nefs-i insani olduğunu ve onun mahiyetinin de cevher-i mücerred olduğunu anlatmaktadır.²⁶⁶

Günaltay'ın nefsin cevher-i mücerred olduğuna dair İbn-i Sina'dan zikrettiği son delil ise hissi idrak güçlerinin cismani bir organla gerçekleşmesine mukabil akli idrak gücünün organsız gerçekleştiğine dairdir. İbn-i Sina bu delilde kısaca hissi idrak güçlerinin idrak ettikleri şeyin suretini madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamayacakları belirtmektedir. Buna mukabil akli idrak gücü idrak ettiği şeyin suretini maddesinden her yönüyle soyutlama özelliğine sahiptir. Bu sebeple filozofumuz akıl gücünün bu idrakinin ancak gayri cismani bir cevher sayesinde yapabileceğini belirtmektedir.²⁶⁷

3.2.1.2 İbn-i Sina'da Nefsin Hadis Oluşu

Günaltay İbn-i Sina'da ruhun hadis oluşu konusu üzerinde çok yüzeysel bir şekilde durmuştur. Bu yüzeyselliğe rağmen şunu belirtmek gerekir ki Günaltay İbn-i Sina'nın ruhun hudusu konusundaki fikirlerini isabetli bir şekilde tespit ederek filozofumuzun delillerini alıntılamıştır. Günaltay'ın da zikrettiği üzere filozofumuz ruhun hadis bir cevher-i mücerred olduğunu belirtmektedir.

²⁶⁴ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.382.

²⁶⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, 347-349.

²⁶⁶ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.376.

²⁶⁷ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.374. Durusoy İbn-i Sina'nın insani nefsin bedeninin ayrı bir cevher olduğuna dair delillerinin bazılarını mezkur kitabında zikretmektedir. Bu delillerden dokuz tanesini sırasıyla tek tek ele alarak incelemekte ve açıklamaktadır.

İbn-i Sina ruhun hadis mi, kadim mi olduğu meselesinde öncelikle dinlerin yaygın olan kanaatine vurgu yapmaktadır. Dinlerin çoğunluğunda ruhların bedenden önce yaratılmış olduğu inancının varlığına işaret etmektedir. Bu dinlerde bedenlerden önce yaratılan ruhların bedenlerin ölümüyle geldikleri yere dönecekleri ve sevap günah dengesine göre cennet ya da cehennemle karşılaşacaklarını ifade etmektedir.²⁶⁸ İbn-i Sina dinlerde olduğu gibi ruhların yaratılmış olduğu fikriyle dinlerin kanaatiyle uzlaşırken bedenlerden önce değil bedenlerle birlikte yaratılmış olduğunu belirtmesiyle dinlerde var olan yaygın kanaatten uzaklaşmıştır.²⁶⁹

Günaltay İbn-i Sina'nın nefsin bedenle birlikte yaratılmış olduğu fikrini ele alırken filozofun bu konudaki deliline başvurur. İbn-i Sina nefsin bedenle birlikte yaratıldığını iddia ettiği delilinde öncelikle ruhların bedenlerden önce var olmalarının imkansız olduğunu zikreder. Devamında ise mantıksal açıdan bunun doğuracağı sonuçlar üzerinde durarak bu durumun neden imkansız olduğunu açıklar. Buna göre İbn-i Sina eğer nefsler bedenlerden önce yaratılmış olursa ya çoğalarak tek bir bedene gireceklerini ya da bütün nefslerin tek bir varlık oluşturarak bedenlerde buluşacaklarını belirtmektedir. Burada birinci durumun muhal olduğunu nefs-i insaninin yapısından kaynaklı olarak çoğalmasının gerçek dışı olacağını dile getirir. Bunun sebebi olarak ise çokluğun ilkesinin madde olması ve mahiyetlerin madde olmaksızın çoğalmasının imkansız olduğunu belirtir.

İkinci ihtimalinde yani bütün nefslerin tek bir zatta birleşerek bir bedende buluşmaları durumunda imkansız olduğunu dile getiren filozofumuz tek bir zat olarak ortaya çıkan nefsin bedenlere iliştiği zaman ya tek olarak kalacağını ki böylelikle herkeste aynı nefis olacağını belirtir. Ya da tek kalmayıp bölüneceğini bunun da büyüklüğü ve hacmi olmayanın bölünme kabul etmemesinden dolayı mümkün olmayacağını belirtmektedir.²⁷⁰

3.2.1.3. İbn-i Sina'da Nefsin Bekası (Ölümsüzlüğü)

Günaltay İbn-i Sina'nın ruhun bekası ilgili fikirlerini de incelemiş ve bu konudaki delillerine de müracaat etmiştir. Müellifimiz bu konuda filozof hakkında bir değerlendirme yapmaktan ziyade görüşlerini aktarmış ve delillerinden bazılarını kitabında yer vermiştir. Müellifimiz öncelikle filozofun bedeni ruhun bir aleti gibi gördüğünü ve ruh ile beden arasındaki münasebetin tedbir ve tasarruf etme üzerinden vuku bulduğunu dile getirmektedir.

²⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1987. s. 89. Fatma Nuriye Kurşunoğlu, İbn Sina'da Mead - Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2006, s.35.

²⁶⁹ Fatma Nuriye Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead - Yüksek Lisans Tezi*, s.35.

²⁷⁰ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, s.390-392.

Ayrıca nefsin manevi bir cevher-i mücerred olmasından dolayı bedenın bozulması ile bozulmasını gerektirecek bir durum olmadığını dile getirmektedir.²⁷¹ Günaltay'ın bütün bu aktarımları aslında İbn-i Sina'nın nefsin ölümsüz olduğu ve bedenın yok olmasından sonra varlığını idame ettireceği meselesine dair delillerinden birer alıntıdır. Bu sebeple biz de İbn-i Sina'nın bu konuda ortaya koyduğu delilleri Günaltay'ın aktardığı kadarıyla ele alalım.

Öncelikle İbn-i Sina'nın nefsin manevi bir cevher olması dolayısıyla bedenın ölümüyle birlikte yok olmayacağını ve devam edeceğini belirttiğini aktarmıştık.²⁷² İkinci olarak filozof nefis ile beden arasındaki münasebetin bedenın nefsin aleti olması ile açıklamaktadır. Dolayısıyla aletin bozulması demek onu kullananın da bozulacağı sonucuna çıkarmaz. Çünkü nefis baki olan cevherlerden varlığını almaktadır ve bu durum sebebiyle varlığı bozulma kabul etmez.²⁷³ Aynı minvalde nefsin bedeni idare edip üzerinde tedbir ve tasarruf göstermesi, bedenın gerçekleştirdiği eylemleri ancak ve ancak nefis sayesinde gerçekleştirebilmesi bu sebeple bedenın nefse muhtaç oluşu nefsin bedenden ayrılmakla zarar görmeyeceğini ama bedenın nefsten ayrıldıktan sonra helak olacağını kanıtıdır.²⁷⁴

Günaltay'ın Nefsin ölümsüzlüğü konusunda İbn-i Sina'ya ait genişçe yer verdiği delil ise filozofun nefsin varlık bakımından bedenle alakalı olmamasından dolayı bedenın ölümüyle ölmeyeceğine dair öne sürdüğü delildir. Filozofumuza göre bir şeyin bozulması ile başka bir şeyinde onunla birlikte bozulabilmesi için aralarında bir ilişki olmalıdır. Bu alanın üç şekilde mümkün olabileceğini dile getiren İbn-i Sina bunları a)ya varlıkta sonra gelenin ilgisi şeklindedir b)ya varlıkta önce gelenin ilgisi şeklindedir – ki bu durumda varlıkta önce gelen şey, zaman bakımından değil zat bakımından öncedir- c) ya da varlıkta denk olanın ilgisi şeklindedir olarak sınıflandırmaktadır.²⁷⁵ Ardından her ihtimali tek tek ele alarak değerlendirmektedir. Velhasıl, filozofumuza göre üç çeşit münasebet de batıl olduğuna göre, nefsin varlık açısından bedenle bir alâkasının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte nefis, varlık bakımından bozulmaz ilkelerle alâkalıdır.²⁷⁶

²⁷¹ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 349.

²⁷² İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.404. İbn Sina, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr: Abdullah Nurânî, Müessesetü Mutâliat-i İslâmî, Tahran 1984. s.105.

²⁷³ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.408.

²⁷⁴ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.408. İbn Sina'da nefis – beden ilişkisinin mahiyet, hüds ve mead çerçevesinde eserlerinden hareketle detaylı bir şekilde ele alınışı ve incelenişini görmek için bakınız. Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sina Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2015, s.25-79, 475-488.

²⁷⁵ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.398.

²⁷⁶ Bu delilin detaylı bir şekilde incelenişini görmek için bakınız. İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.398-402.

Günaltay'ın nefsin bedenle birlikte zail olmayacağına dair İbn-i Sina'dan aktardığı bir başka delil ise ruhun basit bir cevher olması sebebiyle bozulmaya uğramayacağına dair öne sürdüğü delildir. Günaltay filozofumuzun bu delille bozulma özelliği taşıyan varlıkların yalnızca mürekkep cisimler ya da mürekkep halindeki basit şeylerde bulunabileceğini aktardığını dile getirmektedir.²⁷⁷ İbn-i Sina bu delili şöyle izah etmektedir. Filozofumuz öncelikle mürekkep olan şeylerde yani maddi olma özelliği taşıyan şeylerde devamlılık fiili ile yok olma fiilinin aynı anda var olmasının mümkün olabileceğini belirtir. Fakat basit olanda bu iki durumun aynı anda var olamayacağını aktaran İbn-i Sina nefsin de basit bir cevher olmasından yola çıkarak nefste de bu durumun gerçekleşemeyeceğini söylemektedir. Böylelikle nefis her iki durumu aynı anda zatında taşıyamayacağından ötürü bozulmaya tabi olamaz ve ölümden sonra da baki kalır.²⁷⁸

Ruhun ölümsüzlüğü meselesinde temas etmemiz gereken son nokta ise tenasüh meselesidir. Günaltay İbn-i Sina'nın tenasüh düşüncesine meyletmemesini yine ondan iktibas ettiği bir delille ifade etmektedir. Günaltay İbn-i Sina'nın ölümden sonra nefslerin ayrı yaşayacağı fikrinin Platon'un fikriyle aynılığına dikkat çeker fakat İbn-i Sina'nın öne sürdüğü delil ile bu kapıyı kapattığını da altını çizerek belirtir.²⁷⁹ Filozofumuz her canlı varlığın kendisinde beden aracılığı ile his ve hareket ve bedeni serbestçe idare eden tek bir ruh bulunduğunu idrak ettiğini söylemektedir. Buradan yola çıkarak ruhun tek bir kişi için olduğunu bu sebeple de tenasühün imkansız olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸⁰ İbn-i Sina tenasüh meselesine *Adhaviyye* adlı kitabında genişçe yer ayırarak öncelikle tenasüh ehlinin görüşlerini üçe ayırır. Ardından bunların görüşlerini anlattıktan sonra bu görüşleri tek tek iptal etmek için delillerini ortaya koyar.²⁸¹

3.2.1.4 İbn-i Sina'da Mead

Günaltay hatırlanacağı üzere islam filozoflarını din ile felsefe arasında bir çatışma noktası bırakmamak için gayret sarf edenler olarak ele almaktaydı. Fakat müellifimiz bu tespitini daha da ileri götürerek İbn-i Sina'yı bir yere kadar felsefenin rehberliği ile yürümüş ama bir yerden sonra felsefeyi dinin hakimiyeti altına terk ederek şer'i hükümlerin verdiği ilhamlarla hareket etmiş olarak tavsif etmektedir.²⁸² Bu duruma örnek olarak ise İbn-i

²⁷⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 352.

²⁷⁸ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.404-405.

²⁷⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.354.

²⁸⁰ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.408.

²⁸¹ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s.94-120. Detaylı bir şekilde incelenişini görmek için bakınız. Tiryaki, *İbn Sina Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*, Doktora Tezi, s.41-43.

²⁸² Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.354.

Sina'nın ahirette cismani dirilişe kail olduğunu iddia eden *Cam-ı Gitinüma Şerhi*'ne atıfta bulunmaktadır. Günaltay bu eserde İbn-i Sina'ya ait olan *eş-Şifa* ve *en-Necat* isimli kitaplardan yapılan alıntidan hareketle filozofumuzun cismani dirilişe inandığı iddiasını ve İmam Gazali'nin bu meseleden dolayı İbn-i Sina'ya karşı yönelttiği eleştirilerde haksız olduğuna dair söylemin varlığını zikretmektedir. Müellifimiz dipnotta ise *Câm-ı Gîtinümâ Şerhi*'ni kaleme alan şarihin kaleminden İbn-i Sina'ya ait olduğunu söylediği farsça bir metin aktarmaktadır ve bu metnin İbn-i Sina'nın eserlerinden alıntı olduğunu söylemektedir.²⁸³ Günaltay'ın tezimizin ana konusu olan kitabı *Felsefe-i Ülâ'nın* Nuri Çolak tarafından sadeleştirilip latin alfabesine aktarılan nüshasını incelediğimizde bu metnin İbn-i Sina'ya ait *eş-Şifa* külliyyatının metafiziğe ait mead bahsindeki mevzu olduğunu fark etmekteyiz.

İbn-i Sina hem *eş-Şifâ* külliyyatının metafizik bahsinin dokuzuncu makalesinin yedinci faslında hem de *eş-Şifâ'nın* özeti mahiyetindeki eseri *en-Necât'ta* ve diğer muhtelif eserlerinde dirilişte bedeninin durumunu şeriattan aktarılan ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberin haberini doğrulamakla mümkün olan ifadelerden öğrenebileceğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla İbn-i Sina'nın kalemiyle söylersek "peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed'in – Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin – bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır."²⁸⁴

Günaltay'a göre bu metinden anlaşılması gereken İbn-i Sina'nın ahirette dirilişin şer'i hükümlerde aktarıldığı gibi cismani olacağına kani olduğudur. Günaltay bu metnin üzerine dipnotta İbn-i Sina'nın cismani dirilişi kabul ettiğini ancak eserlerinde bunun aklen izahının mümkün olmadığını anlatmaya çalıştığını iddia etmektedir. Hatta İmam Gazali'nin de bu mevzuda İbn-i Sina'ya yönelttiği ağır eleştirilere rağmen cismani dirilişi aklen izah edemediğini söylemektedir.²⁸⁵

Fakat bu konu ile ilgili önemli bir nokta var ki bu noktaya temas etmek zaruridir. İbn-i Sina *eş-Şifa* külliyyatından önce kaleme almış olduğu mead hakkındaki en kapsamlı eseri olan *el-Adhaviyye fi emri'l-Meâd* isimli risalesinde cismani dirilişin imkansız olduğuna dair deliller ileri sürmüştür. Mead hakkında üç görüşün var olduğunu ifade eden filozofumuz bu görüşleri a)Meâd yalnız beden içindir, b)Meâd hem beden hem nefis içindir, c)Meâd yalnız nefis içindir. şeklinde sıralamaktadır. Ve ardından hemen şöyle bir ifade kullanmaktadır.

²⁸³ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.354.

²⁸⁴ İbn Sina, *Kitabü 'ş-Şifa: Metafizik -II-*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.169. İbn Sina, *Risâle fi 'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ*, s. 127-128;

²⁸⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 356.

“Meâdın yalnız beden için olması; meâdın hem beden hem nefis için olması ve meâdın, nefsin tenasühü yoluyla olması batıl olduğuna göre; öyleyse meâd yalnız nefis içindir ”²⁸⁶

Buradan iki sonuç çıkmaktadır. İbn-i Sina ya kendisiyle çelişkiye düşmüştür ya da el-Adhaviyye isimli risalesinden uzun zaman sonra kaleme aldığı *eş-Şifâ* eserinde fikri bir dönüşüm geçirmiştir. Fatma Nuriye Kurşunoğlu *İbn-i Sina'da Mead* konulu tezinde filozofun *Mantıku'l-Meşrikiyyin* ve *el-Adhaviyye fi Emri'l-Meâd* isimli eserlerinde avam – havas ayırımına dair vurgularına dikkat çekerek bunun bir çelişki olmadığını belki bir fikri sansürün olabileceğini iddia etmektedir.²⁸⁷ Kurşunoğlu bu konuda meseleyi bir adım daha ileriye götürerek İmam Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde İbn-i Sina'ya diriliş konusunda yönelttiği eleştirilerinde farkında olmasına rağmen *eş-Şifâ* ya da *en-Necât* isimli eserlerine atıflar yapmadan doğrudan *el-Adhaviyye* eserini muhatap aldığına dikkatleri çekmektedir. Ve asıl soruyu şöyle sormaktadır. Gazali bu tavrıyla İbn-i Sina'nın *eş-Şifâ* adlı eserinde bedenle diriliş hakkında açıklamaları asıl fikrini gizlemek amacıyla yaptığını mı düşünmektedir? ²⁸⁸

Kurşunoğlu bu noktada İbn-i Sina'nın öğrencisi Cüzcani'nin filozofumuzun eseri olan *Hayy b. Yakzân'a* dair yazdığı şerhte sanki *eş-Şifâ'da* bahis mevzusu ettiğimiz bölüm için yazıldığının hissedildiğine temas etmektedir. Cüzcani bu şerhinde tıpkı hocası İbn-i Sina'nın *eş-Şifâ* külliyatının *Metafizik* şerhinde dirilişin bedenen olacağı konusunda şeriata tabi olmak gerektiği fikrini tekrar eder mahiyette açıklamalarda bulunmaktadır.²⁸⁹

Sonuç olarak Kurşunoğlu Gazzali sonrası İslam ulemasının diriliş konusunda İbn-i Sina'nın *eş-Şifa* adlı eserinin görmezden gelinerek hücumu uğramasının filozof açısından bir talihsizlik olarak nitelemektedir.²⁹⁰ Kurşunoğlu İbn-i Sina'ya karşı bu hakim tavrın yirminci yüzyılda Bediüzzaman Said Nursi tarafından tekrarlanmadığını ve İbn-i Sina'nın diriliş hakkındaki fikrini *eş-Şifa* kaynaklı okuduğunu dile getirmektedir. Onun Said Nursi hakkındaki bu tespiti doğrudur. Fakat Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä* adlı eserinden öğreniyoruz ki İbn-i Sina'nın diriliş hakkındaki fikriyatını *eş-Şifa* üzerinden okuyan tek kişi Said Nursi değildir. *Câm-ı Gîtinümâ Şerhi'ni* kaleme alan Ömer Çulli'de İbn-i Sina'nın diriliş hakkındaki fikriyatını *eş-Şifâ* ve *en-Necât* kaynaklı ele almaktadır.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, 91-126.

²⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, s. 103. İbn Sînâ, “Mantıku'l-meşrikiyyîn”, *Mantıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ, Kum 1405/1985, s.19- 83. s.2-4. Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Yüksek Lisans Tezi s.74.

²⁸⁸ Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Yüksek Lisans Tezi s.74.

²⁸⁹ Detaylı bilgi için bakınız. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzân (İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler,I)* çev. Derya Örs, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s.69-70. Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Yüksek Lisans Tezi, s.75..

²⁹⁰ Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Yüksek Lisans Tezi, s.75.

Günaltay İbn-i Sina mevzusunda son olarak filozofun *Kaside-i Ruhiyye* ismiyle şöhret bulmuş asıl adı *Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyyefi'n-Nefs*²⁹¹ olan eserine dikkat çekmektedir. Müellifimiz bu eserin felsefeyi rehber edinmiş bir filozofun nazariyesinden daha çok felsefe ile nasları, hikmet ile tasavvufu telife çalışan dindar bir alimin kanaatlerinden ortaya çıkmış olarak nitelemektedir.²⁹² Bu kaside incelendiğinde görülecektir ki İbn-i Sina nefs-i natıka ile beden arasındaki ilişkiyi sembolik bir dille manzum şekilde ele almaktadır.²⁹³

İbn-i Sina bahsini kapatmadan son olarak şunu zikretmemiz gerekir. Günaltay filozofumuzun nefsin ahiretteki durumunu, saadet içerisinde mi yoksa şekavet içerisinde mi olacağına dair fikriyatını bahis mevzusu etmemiştir. Bu konuya neden dahil olmadığına dair elimizde herhangi bir veri olmadığı gibi yürütebileceğimiz herhangi bir tahmin de yoktur. Bundan dolayı biz de doğrudan tezimizin amacıyla ilgili olmadığından dolayı İbn-i Sina'nın bu bahisteki fikriyatını incelemeye tabi tutmuyoruz.²⁹⁴

3.3. Muhakkık Düşünürler

3.3.1. İmam Gazzali'nin Ruh Teorisi

Günaltay İmam Gazzali'nin ruh fikriyatını tetkik ettiği *Felsefe-i Ülä* kitabının ilgili bölümüne Gazzali hakkında menfi ifadeler kullanarak girmektedir. Bir devir açmış olmakla nitelenen düşünürümüz el-Kindi, İbn Sina gibi şahsiyetlerin açtığı yolu kapatmakla itham edilmiş, Günaltay'ın Belleten dergisindeki yazısında islam alemindeki rasyonalistler diyerek bahsettiği Mu'tezile ekolünün sonunu getirmiş olmakla tasvir edilmiştir. Ayrıca kendisinden önceki felsefi nazariyelerin yerine ananevi ve tasavvufi nazariyeler ihdas eyleyen olarak nitelenmiştir.²⁹⁵

²⁹¹ Eser hakkında geniş bilgi için bakınız. Fatih Aydın, "İbn Sînâ'nın "el-Kasidetü'l-Ayniyye" İsimli Eseri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 1, c. 1, sy. 1, 2015, s.141-152.

²⁹² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.356.

²⁹³ Mezkur kasidenin türkçeye çevrilmiş hali ile kasidede geçen sembolik ifadelerin İbn-i Sina felsefesinde taşıdığı anlamlar için bakınız. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s.325-334.

²⁹⁴ İbn-i Sina'nın hem bu konuda hem de öteki alemde diriliş konusundaki fikirlerini yazmış olduğu eserlerin tamamının kronolojik bir şekilde incelenmesine bakmak için Fatma Nuriye Kurşunoğlu'nun mezkur tezine müracaat edilebilir.

²⁹⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.357. Günaltay'ın Gazzali hakkındaki fikriyatı dönemsel değişkenlikler göstermektedir. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* gibi dergilerde Gazzali'nin şahsiyetini ve fikriyatını müthiş bir övgü ile ele alırken daha sonra 1938 yılında yayınladığı "İslam Aleminin İnhitâtı Selçuklu İstilasını mıdır?" isimli makalesinde Gazzali'ye dair daha önceki övgü ifadeleri aynı şiddetle yerini ağır ifadeler barındıran yeriye bırakmış gözükmektedir. Bu konuda detaylı bir karşılaştırmalı okuma için bakınız. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, c.8, sy. 184, s. 16. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı*

Günaltay'ın İmam Gazzali'nin ruh fikriyatına dair giriş sadedinde ele alacağımız bir diğer konu kaynaklar meselesidir. Günaltay Gazali'nin ruh fikriyatını ele alırken isimlerini zikrettiği bazı eserlere müracaat edilmesi gerektiğini zikretmektedir. Bu eserleri ise sırasıyla *Kitâbu't-Tesviye ve'r-Rûh, el-Madnunu'l-Kebir* olarak zikredilen *Kitabu'l-Madnun bihi alâ Gayri Ehlihi, el-Madnunu's-Sağir* olarak zikredilen *Kitabu'l-Maḍnûn bihi 'alâ ehlihi.* , *Kimya-ı Saadet*, Günaltay'ın *Usul-u Erbain* olarak zikrettiği *el-Erbain fi Usûlu'd-Din* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* olarak belirtmektedir.

Günaltay'ın adını burada zikretmediği Gazzali'ye ait önemli birkaç eser daha vardır. Gazzali'nin ruh hakkındaki fikriyatını anlattığı *Miškâtü'l-Envar, Risaletü'l-Ledünniyye* gibi eserleri de zikredilmeden geçilmemesi gereken eserlerdendir. Her ne kadar hem Günaltay'ın hem de bizim zikrettiğimiz eserler içerisinde bazılarının İmam Gazzali'ye aidiyeti konusunda şüpheler varsa da genel kanı bu eserlerin ona ait olduğu üzerinden yürüdüğü için bizde bunları zikrediyoruz. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisinin Gazzali maddesinde de bu eserler düşünürümüze atfen zikredilmektedir.²⁹⁶ Ayrıca Gazzali'nin ruh fikriyatı üzerine son dönemlerde kalem oynatmış yazarlar da kitaplarında bu eserlere atıflar yapmaktadırlar.²⁹⁷

Müellifimize göre Gazzali'nin *İhya'u Ulumi'd-Din* adlı eseri nazariyata ait meselelerden ziyade ameli meseleler içermektedir. Dolayısıyla Gazzali'nin ruh nazariyesine dair fikriyatını bu esere dayanarak ortaya koymanın imkanı yoktur.²⁹⁸ Yine de Günaltay Gazzali'deki ruh kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan kelimeleri aktarırken İhya'ya atıfta bulunmaktadır.²⁹⁹

Son olarak bu minvalde zikretmemiz gereken bir diğer konu ise müellifimizin Gazzali'ye ait ruh fikriyatını bize aktarırken kullandığı eserlerle ilgilidir. *Felsefe-i Ülä'nin* bahsimize mevzu olan Gazzali'nin Ruh Nazariyesi bölümü çok büyük bir oranda aslında *el-Madnunu's-Sağir'den* istifade edilerek kaleme alınmış ve adeta bu eserin bir değerlendirmesi

Müstakim Mecmuası, c.8, sy. 185, s. 33. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası* c.8, sy. 186, s.53-55. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası* c.8, sy.184, s.16. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası* c.8, sy.184, s.16. Günaltay, "İslam'da Fen ve Felsefe", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası* c.8, sy. 191, s.149 -150. Günaltay, İslam Dünyasının İnhitatu Selçuklu istilasını mıdır? *Belleter Dergisi*, Türk Tarih Kurumu, c.2, sy. 5/6, 1938, s.82-83.

²⁹⁶ Bekir Karlığa, "Gazzali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.13, 1996, s.518-530.

²⁹⁷ Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s.8. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.224. Mustafa Akçay, Gazzali'de Ruh Tasavvuru, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C.7, sy. 21, 2005, s.87-115.

²⁹⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.357.

²⁹⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 357-359.

şeklindedir.³⁰⁰ “Gazzali’de Ruh Tasavvuru” isimli makalesinde bu meseleye dikkat çeken Mehmet Akçay, Günaltay’ı eleştirmiştir.³⁰¹ Buna rağmen Günaltay’ın Gazzali ile ilgili ruh meselesini incelediği bölüm daha sonraları Sabit Ünal tarafından *İki Madnun* şeklinde tercüme edilen Madnunlar kitabının sonuna “Gazzali’nin Ruh Nazariyesi” başlığı altında ilave edilmiştir.³⁰² Halbuki Günaltay’ın Gazzali’ye aidiyeti dahi meşhuk olan bir eser yerine aidiyeti kesin olan eserler üzerinden bir tahlil yürütmesi hem ilmi açıdan hem de akademik açıdan daha doğru olurdu kanaatindeyiz. Zira düşünürümüze aidiyeti kesin olan özellikle *Tehâfütü’l-Felâsife*, *Risaletü’l-Ledünniye* gibi eserler ruhun mahiyeti, mead gibi konularda tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açık ve net ifadeler barındırmaktadır.

3.3.1.1 İmam Gazzali’de Ruh Kavramı ile İlişkilendirilen Kavramlar

Günaltay Gazzali’nin ruha dair fikriyatını nakletmeye başlarken ilk dikkat çektiği noktalardan biri Gazzali’nin ruh kavramı ile ilişkili olarak kullandığı kavramlardır. Gazzali sisteminde bu kavramların yerine göre bazen aynı anlamda bazen de aralarındaki manaları farklı şekilde dikkate alarak kullandığına dikkat çekmiştir. Müellifimiz onun ruh hakkındaki fikriyatını tam manasıyla kuşatabilmek için bu kavramları açıklama şeklini göz önünde bulundurmanın bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Günaltay bu zorunluluktan hareketle kavramları İhya’nın Kalbin halleri isimli bölümünde izah edildiği şekliyle kitabının dipnotunda okuyucularına olduğu gibi nakletmektedir.³⁰³ Biz de önemine binaen bu kavramları ve kast edilen anlamları kısaca buraya alıyoruz.

- 1- Kalp: Kalp iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamı beden içindeki özel organdır. İkincisi ise cismani olanla ilişkisi olan ruhani, rabbani bir latiflikdir.³⁰⁴
- 2- Ruh: İki anlamda kullanılmıştır. Birinci anlamı kaynağı cismani kalbin içerisi olan latif bir cisim demektir. İkinci anlama göre ise insandaki latif alem demektir.³⁰⁵
- 3- Nefs: Farklı anlamlarda kullanılan nefis konumuzla ilişkisi bağlamında iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilki insandaki gazap ve şehvet kuvvetlerini ifade etmektedir. İkinci anlamı ise kalp ile ruh kavramlarının ikinci anlamlarıyla aynı anlama gelmektedir.³⁰⁶

³⁰⁰ Karşılaştırma yapmak için bakınız. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.357-381. Ebu Hamid el-Gazzali, *İki Madnun*, çev. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988, s.83-108.

³⁰¹ Mustafa Akçay, *Gazzali’de Ruh Tasavvuru*, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.7, sy. 21, s.87.

³⁰² Gazzali, *İki Madnun*, s.111-135.

³⁰³ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.358-361.

³⁰⁴ Gazzali, *İhyau Ulumi’d-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2019, c.3, s.11.

³⁰⁵ Gazzali, *İhyau Ulumi’d-Din*, C.3, s.12-13.

³⁰⁶ Gazzali, *İhyau Ulumi’d-Din*, C.3, s.13-14.

- 4- Akıl: Aklında birçok farklı anlamlarda kullanıldığını ifade eden Gazzali onun iki anlamına işaret etmektedir. Birinci anlamı mahalli kalp olan ilim sıfatından ibaret olmasıdır. İkinci anlamı ise idrakin mahalli yani algılamayı yapan yer şeklinde kullanılmasıdır.³⁰⁷

3.3.1.2 İmam Gazzali’de İnsan ve Ruhun Mahiyeti

Günaltay İmam Gazzali’nin ruh fikriyatına giriş yaparken onun insanı tanımlama şeklinden hareket etmektedir. İmam Gazzali’nin ruh meselesini ele almasının anlam ve amacını tam manasıyla bize aksettiren bu bakış açısının müellifimiz tarafından yakalanması önemli bir noktadır. Günaltay İmam Gazzali’nin “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.” (Fussilet Suresi, 53. Ayet) ayeti ile “Kendini bilen Rabbini bilir” hadisinden hareketle insanın kendisinden yola çıkarak rabbine varma fikrinin ruh meselesine dair yaklaşımının da temelini oluşturduğuna dikkat çekmektedir.³⁰⁸

Günaltay Gazzali’nin insana dair bu satırlarını zikrettikten sonra onun ruhun varlığının kanıtlanmasına dair tanımlamalarına ve bu konuda öne sürdüğü delillere geçmektedir. Gazzali yukarıda zikredilen ayet ve hadisi verdikten sonra insanın hakikatinin ne olduğuna dair çıkarımlarda bulunmaktadır. İnsanın kendini bilmesinin bir zorunluluk olduğunun altını çizen düşünürümüz kendini bilmekten kastın bedensel özelliklerin bilinmesi olmadığını bunun yalnızca yüzeysel bir bilme olduğunu insanın ise hayvanlarla ortak olduğumuz bu özellikleri bilmekten daha ileri geçmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁰⁹

Hilmi Ziya Ülken’in de işaret ettiği gibi Gazzali kurmuş olduğu psikolojik yapıdan hareketle metafiziğe dair fikriyatına bir temel ve geçiş oluşturmaktadır.³¹⁰ Burada İbn Sina’nın nefis hakkındaki ilk bahsini hatırlayacak olursak Gazzali’nin ruh hakkında ortaya koymaya çalıştığı şeyi daha da netleştirebiliriz. İbn Sina önceki satırlarda ele aldığımız üzere nefsin mahiyetinden evvel varlığının ispatının yapılmasının zorunlu olduğuna işaret etmişti. Ardından ise bir yönü fiziğe diğer yönü metafiziğe bakan çıkarımlarla nefsin var olduğunu ve mahiyetinin bedenden ayrı bir özellik teşkil ettiğini belirtmişti.³¹¹ Aslında Gazzali’de de

³⁰⁷ Gazzali, *İhyau Ulumi’ d-Din*, C.3, s.14-15.

³⁰⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.358.

³⁰⁹ Ebu Hamid el-Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Merve Basım Yayın Limited Şirketi, 2004, s.14-15.

³¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi II: İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s.372.

³¹¹ İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa: en-Nefs*, s.62-67.

temelde gözlemediğimiz bu yöntemden başkası değildir. Yukarıdaki delilden anlaşılan odur ki düşünürümüz de ruhun varlığını öncelikle dış dünyayı gözlem yoluyla tahlil ederek, ardından insanda diğer canlı türlerinden farklı olarak oluşan özelliklerine işaret ederek tanımlamaktadır. Günaltay'da Gazzali'nin ruhun varlığının ispatına dair delilleri zikretmiş ama yukarıda alıntıladığımız delili es geçmiştir. Halbuki Gazzali'nin fizik açısından ruhun varlığına delil getirmesi görmezden gelinmemesi gereken bir hadisedir.

Günaltay Gazzali'nin tasavvufi bir söylemle ruh meselesini ele aldığını söylemektedir ve haklıdır. Fakat hem burada hem de ilerideki satırlarda görüleceği üzere Gazzali'nin ruh nazariyesi üzerinde tek etken güç tasavvuf değil belki ondan daha etkili bir şekilde felsefedir. Nitekim ruhu ifade etmek için bazı eserlerinde Kur'an-ı Kerim'in bir ifadesi olarak mutmain nefis ve emr-i ruh kavramlarını kullanmıştır. Aynı zamanda tasavvufçuların kullandığı kalp kavramını ve filozofların kullandığı nefis-i natika kavramlarını da kullanmıştır. Bu kavramların anlamlarında herhangi bir aykırılık ve zıtlık değil özdeşlik olduğunu belirtmiştir.³¹² Bu durum onun ruh nazariyesini tek bir açıyla değil eklektik bir yapıyla ele aldığını göstermektedir. Aslında yeri geldiğinde zikredileceği üzere Günaltay'da bu durumun farkındadır ama kanaatimizce bu durumu yeterince belirtmemiş ve düşünürümüzün ruha dair fikriyatını tasavvuf ile ilişkilendirdiği kadar felsefe ile ilişkilendirmemiştir.

Günaltay düşünürümüzün ruhun varlığını çıkarsama da kullandığı iki akli delile dikkat çekmektedir. Bu delillerden ilki Gazzali'nin ruhun bedenden ayrı olarak insanda bulunduğunu ve varlığını bedenden almadığını çünkü ölüde de bedeninin olmasına karşılık ruhun olmadığını söylemesidir.³¹³ Bir diğer akli delil olarak zikrettiği delil ise bir nevi İbn-i Sina'nın uçan adam³¹⁴ deliline benzemektedir. Gazzali bir insanın gözünü kapattığında bütün mevcudatın insanın nazarında kayıp olacağını hatta kendi bedenini de göremeyeceğini fakat yine de insanın bu esnada bile kendi varlığının farkında olacağını belirtmektedir. Bu durum insanın hakikatinin bedenle var olmadığını bir kanıt olduğunu ve insanın hakikatinin bedenden ayrı bir şey olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Böylelikle beden denilen beş duyu ile algılanabilen bünye ruhani tecellilerin tezahürünü kendinde gösteren bir kalıptan başka bir özelliği olmayan yapı olmaktadır.³¹⁵

³¹² Gazzali, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, çev. Serkan Özburun – Yusuf Özkan Özburun, İstanbul: Furkan Basım, Yayın, Organizasyon, 1995, s. 74. Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma*, s.42.

³¹³ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s.16.

³¹⁴ İbn Sina, *Kitabü 'Ş-Şifa: en-Nefs*, s.72.

³¹⁵ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s.16.

Günaltay düşünürümüzün ruhun varlığına dair öne sürdüğü bu delilleri zikrettikten sonra ruhun mahiyetine dair delillerini ele almaktadır. Gazzali'nin bu minvalde üç tane deliline yer veren müellifimiz onları şöyle sıralamaktadır:

1) Gazzali'nin ruhu cevher olarak tanımlamasıdır. Günaltay düşünürümüzün ruhu cevher olarak tanımlarken kullandığı ifadeleri aynen nakleder. Buna göre Gazzali ruhu “suyun kabına hulul etmesi gibi bedene hulul etmiş bir cisim değildir. İlmin alimde, karanlığın kara bir şeyde hululü gibi kalp veya dimağa hulul etmiş bir araz da değildir. Aksine bir cevher-i mücerrettir.”³¹⁶ şeklinde ifade etmektedir.³¹⁷

2) Bu delil ise ruhun bölünme kabul etmeyen bir cevher-i mücerred olduğuna dairdir. Ruhun kendisini, yaratıcısını ve makulatı bilen olma özelliğinden yola çıkılarak bu bilmenin bir ilim olduğu ilimlerin ise araz olduğu dolayısıyla ruhun araz olduğu iddiasının sonuçta arazın arazla kıyamını kabul etmek gibi makul olmayan bir sonuca çıkaracağı iddia edilerek ruhun araz olmadığı sonucuna çıkılmaktadır. Yine devamla cismin özelliklerinden bir tanesinin de bölünebilme olduğundan hareketle ruhun cisim olmadığı iddia edilmektedir. Ona göre ruh bölünmeyi kabul etmeyen bir cevher tabiri diğerle cüz'ü la yetecezadır.³¹⁸

3) Günaltay'ın Gazzali'den nakille üçüncü bir delil olarak zikrettiği delilde ise ruhun bölünme kabul etmeyen bir cevher olmasından hareketle bir başka özelliğine dikkat çekilmektedir. Bu delilde yeni olan şey ruhun mahiyetine dair bir özelliğin daha eklenmesidir ki o da ruhun mütehayyiz olmayan dolayısıyla bölünmeye maruz kalmamakla birlikte bir mekan ya da yönle de nitelenemeyen bir cevher olmasına dair yapılan vurgudur.³¹⁹

Bu delillere göre ruh bölünme kabul etmeyen gayr-i mütehayyiz bir manevi cevherdir. Günaltay'ın ifade ettiği üzere Gazzali ruhun mahiyetini bedenden ayrı mücerred bir cevher olarak kabul etmektedir.³²⁰

Günaltay ruhun mahiyetine dair bu üç delilin bazı zümrelere cevap niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Bu zümrelerden ilki ruhun bedene yayılmış bir cisim olduğunu iddia eden mütekellimindir. İkincisi ise Ebu İshak İsfereyani, Bakıllani gibi ruhun araz olduğunu iddia

³¹⁶ Gazzali, *İki Madnun*, s.90.

³¹⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 361.

³¹⁸ Gazzali, *İki Madnun*, s.90. Gazzali, *Mearicu'l-Kuds*, s.29-30. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.361.

³¹⁹ Gazzali, *İki Madnun*, s.91. Gazzali, *Mearicu'l-Kuds*, s.31-32. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 362.

³²⁰ Gazzali, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, s.73.

eden zevattır. Öte yandan üçüncü bir nokta ise ruhun mütehayyiz olmadığının söylenmesi ile tenasühün önünün alınması amaç edilmiştir.³²¹

Kelam sisteminde ilk defa olmasa bile en açık bir şekilde insanın düalist bir yapıda olduğunu söyleyen ilk kişinin Gazzali olduğu sabittir.³²² Bundan dolayı Gazzali'nin ruhun mahiyetine dair açıklamalarının bir cevap niteliği taşıdığı tespiti doğrudur. Nitekim Gazzali'nin ruhun mahiyetine dair tanımlamaları kendisinden sonra hem tasavvuf hem de kelam ilminde kullanılacak olan ruhun bölünme, yön ve mekan kabul etmeyen basit bir cevher olduğu fikrinin yerleşmesine kapı aralamıştır.³²³

Müellifimiz Gazzali'nin *Tehafütü'l-Felasife*'de ruhun cevher olduğuna dair filozofların delillerinin iptali meselesinde filozoflarla aynı görüşte olduğunu Fatih dönemi Osmanlı alimlerinden Hocazade Muslihuddin Efendi'nin (ö. 893/1488) bu konudaki açıklamalarından hareketle izah etmektedir.³²⁴ Bu konunun Hocazade üzerinden aktarılmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü konu tevile ihtiyaç duyacak bir durum arz etmemektedir. *Tehafütü'l-Felasife*'nin ilgili bölümüne bakıldığında İmam Gazzali ruhun mücerred oluşunu dini naslarla uyum arz ettiğini ve şeriata muvafık olduğunu söylemektedir.³²⁵ Filozoflara karşı itiraz noktası ise bunun akli delillerle ulaşılamayacak bir sonuç olduğudur.³²⁶

3.3.1.3 İmam Gazzali'de Ruh – Beden Münasebeti ve Ruhun Hüdusu

Günaltay Gazzali'nin ruh beden münasebetlerine dair fikriyatını ruhun beden karşısındaki konumu ve Gazzali'nin ruhun mahiyetine dair tanımlamalarının üzerinden ruh beden ilişkisine dair yaptığı açıklamalar olmak üzere iki açıdan ele almaktadır.

Birinci durumun izahı gayet kolay ve basittir. Zira İmam Gazzali bu durumu hem *İhya'u Ulumi'd-Din*'de hem de *Kimya-ı Saadet*'te gayet net ifadelerle izah etmektedir. Günaltay'da evvela bu noktaya temas ederek düşünürümüzün ruh beden ilişkisine dair *Kimya-ı Saadet*'teki benzetmesine yer vermiştir.³²⁷ Bu benzetmeye göre ruh bir hükümdar beden ise bu hükümdarın hakimiyetinde bulunan bir şehir olarak tasvir edilmektedir.³²⁸ Dolayısıyla ruh

³²¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 363.

³²² Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.224.

³²³ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.229.

³²⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 361-362.

³²⁵ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, s. 242.

³²⁶ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, s.242-259.

³²⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.364.

³²⁸ Gazzali, *Kimya-ı Saadet*, s.17-18.

tek, nurlu, müdrük, fail, muharrik olma özelliğinden dolayı beden üzerinde tedbir ve tasarruf etme gücüne sahiptir.³²⁹

Günaltay Gazzali'yi *el-Madnunu's-Sağir'de* ruhun bedene dahil olmadığı, onun haricinde de olmadığı, bitişik olmadığı ondan ayrı da olmadığı³³⁰ ifadelerinden hareketle çelişkiye düştüğünü belirtmektedir. Ardından bir soru yöneltmektedir. Bedene dahil ve bedenden hariç olmayan bedenle bitişik ya da ayrı bir durumu bulunmayan bir ruhun velev ki tedbir ve tasarruf için olsun bedenle ilişkisi nasıl açıklanabilir?³³¹ İmam Gazzali'nin bu soruya karşı verilecek cevabın zorluğunu dile getirdiğine işaret etmektedir.³³² Gazzali'de ruhun bedensiz bir şekilde var olmasını açıklamanın sorun olmadığını asıl sorunun ve zor olanın ruhun bedenle olan ilişkisinin keyfiyyetini açıklamak olduğunu dile getirmiştir.³³³

Günaltay Gazzali'nin çelişkili tavrını iki şekilde tevil etmektedir. Birincisi İmam Gazzali'nin ruh ayeti olarak şöhret bulmuş İsrâ süresi 85. ayetinde geçen “De ki ruh rabbimin emrindedir.” ifadesinden dolayı ruh meselesinin bir sır olduğunu ve herkese izah etmek için çabalanmaması gerektiği şeklinde yorumlamasıdır.³³⁴ İkincisi ise insanları avam ve havas şeklinde bir ayrıma tabi tutarak seviyelerine göre kitaplar kaleme almasıdır. Günaltay bu anlamda *Kimya-ı Saadet* ve *İhya'yı* avam için, *Madnunu's-Sağir* ve *Tehafüt'ü-lTehafüt'ü* havas için yazmış olduğuna işaret etmektedir.³³⁵

Günaltay'ın bu konuyu çelişkili bir durum gibi ele alması ve teville gitmesi pekte doğru gözükmemektedir. Gazzali'de ruh beden ilişkisi oldukça açık ve net bir biçimde hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek şekilde izah edilmiştir. Günaltay'ın çelişkili gördüğü ifadeler aslında ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair vurgularla alakalıdır. Nitekim Gazzali bu ifadelerden sonra ruhun bedene ilişip onu aktif hale getirmiş olduğunu dile getirmektedir.³³⁶

Gazzali'ye göre ruhun hadis olması meselesine gelince bizi burada karşılayan en önemli nokta şurasıdır. Günaltay düşünürümüzün ruh ile bedenın yaratılma şekline dair yaptığı açıklamaları tasavvufi hatta vahdet-i vücud nazariyesinin bir ifadesi olarak görmektedir. Aslında ünlü Vahdet-i Vücud nazariyecisi Şeyh Bedreddin Simavi'nin *Varidat*

³²⁹ Gazzali, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, s.73.

³³⁰ Gazzali, *İki Madnun*, s. 92.

³³¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä* s. 365.

³³² Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 365.

³³³ Gazzali, *İki Madnun*, s. 69.

³³⁴ Gazzali, *İki Madnun*, s. 92-93. Gazzali, *Kimya-ı Saadet*, s.16.

³³⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 369-370..

³³⁶ Gazzali, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, s.73.

kitabından yaptığı alıntılarla Gazzali'nin ifadelerini karşılaştırarak birebir örtüşmediklerine dikkat çekmektedir. Ama yine de Gazzali.'yi vahdet-i vücud fikrine yakınlaşmakla itham etmektedir.³³⁷ Bu itham bir açıdan haklı olmakla birlikte eksiktir. Zira biraz sonra ifade edileceği üzere İmam Gazzali'nin feyz kavramını ruhun yaratıcıdan insan bedenine feyezana eden şekilde tanımlaması Günaltay'ın ithamının boş değil ama eksik olduğunu göstermektedir. Çünkü islam entelektüel geleneğinde feyz nazariyesine benzer nazariyeler yalnızca mutasavvıflar tarafından değil filozoflar tarafından da ileri sürülmüştür.³³⁸

Öncelikle Gazzali Günaltay'ında ifade ettiği üzere ruhun hadis yani yaratılmış olduğuna kanidir.³³⁹ Günaltay ruhun hadis oluşu konusunda düşünürümüzün kullandığı terminolojiyi *el-Madnun*'s-Sağır'de ifade edilmiş şekline uyararak gayet açık ve net bir biçimde bizlere sunmaktadır.

Buna göre ruhun hudusu meselesinde İmam Gazzali terminolojisindeki “Tesviye”, “nefh”, “nutfe”, “istiva”, “feyz”, “emir” ve “halk alemi” kavramlar dikkat çekmektedir. İmam Gazzali “Ona (Adem'e) şekil verip tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman...”(Hicr Suresi, 29. Ayet), “De ki ruh rabbimin emrindedir”(İsra Suresi, 85. Ayet) ve “Böylece sana emrimizden ruh vahyettik...”(Şura suresi, 52. Ayet) ayetlerinde geçen kavramları kendi terminolojisine yedirerek ruhun yaratılışını izah etmektedir.³⁴⁰

Buna göre “tesviye” ruhu kabul edecek olan mekanda yapılan düzenleme her şeyi yerli yerine uygun şekilde koyma anlamlarına gelmektedir. Burada tesviye edilecek yer Adem aleyhisselam söz konusu olduğunda balçık, diğer insanlar söz konusu olduğunda “nutfe” yani meni damlasıdır. Bu anlamda nutfe tesviye edilerek ruhu kabul edecek kıvama getirilir.³⁴¹ “Nefh” ile kast olunan ise ruhun nurunu nutfenin fitilinde parlatan şeydir. Böylelikle tesviyeye uğramış nutfe ruhu hazır hale gelince ona nefh olunur ve fitilin ateşte parladığı gibi ruhta nutfe de parlar. “Feyz” ise varlık nurunu alabilecek mahiyette olan yere ilahi keremin feyezana etmesidir.³⁴²

İmam Gazzali'ye göre ruh yaratılmıştır fakat yaratılmışlığı bu alemdeki yaratılış gibi değil aksine melekut alemine ait bir takdir edilmiştir. Dolayısıyla ruh emir aleminde yaratılmıştır. Ruhun emir aleminde yaratılmış olması onun zatında kadim olduğuna işaret

³³⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.372.

³³⁸ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde ruh*, s.228.

³³⁹ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s.16.

³⁴⁰ Mustafa Akçay, “Gazzali'de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, s. 106. Gazzali, *İki Madnun*, s.85-90. Gazzali, *Kimya-ı Saadet*, s.16

³⁴¹ Gazzali, *İki Madnun*, s.86.

³⁴² Gazzali, *İki Madnun*, s.88-89.

değildir. Halk aleminde yaratılmamasının sebebi ise bölünme kabul etmeyen manevi bir cevher olma özelliği taşımasından gelmektedir.³⁴³

Görüldüğü üzere beden Günaltay'ın iddia ettiği gibi bir hiç derecesine indirilmemektedir. Aksine insan denilen varlığın tebarüz edebilmesi için bir gereklilik arz etmektedir. Zira ruh bu bedende yaşadığı tecrübelerle başkalarına ait olmayan özellikler edinerek şahsileşir. Ölümle birlikte bedenle ayrışma yaşar ve beden ölür ruh ise mahiyeti cevher-i mücerred olması dolayısıyla yok olmaz, fasit ve helak da olmaz, baki kalır. Ölen sadece hayvani ruhtur.³⁴⁴ Bu durum tıpkı İbn-i Sina'nın izah tarzında olduğu gibi tenasühün önünü alır.³⁴⁵

3.3.1.4 İmam Gazzali'de Mead

Günaltay Gazzali'nin mead konusundaki fikriyatını düşünürümüzün meşhur eseri *Tehafütü'l-Felasife'nin* son bahsinden mülhem ele almaktadır. Günaltay bu bahiste öne sürülen meadın hem ruhani hem de cismani olacağına dair görüşün kelamcılar ve felsefecilere yönelik bir reddiye taşıdığına da vurgu yapmaktadır.³⁴⁶ Gazzali mezkur kitabının yirminci meselesini mead bahsine ayırmıştır. Düşünürümüz bu bahiste yalnızca meada dair fikriyatını izah etmemiş aynı zamanda bu konuda görüşler ileri süren filozofların da görüşlerini çürütme yolunu seçmiştir.³⁴⁷

Günaltay'ın da belirttiği üzere haşr-i cismani meselesi Gazzali'nin ısrarla savunduğu ve filozofları küfre düşmekle itham ettiği bir meseledir. Filozofların yalnızca ruhun meadını kabul ederek şeriata muhalif bir söylem takındıklarını ve bu söylemlerinin cesetlerin haşrinin inkarı, cennetteki bedeni zevklerin inkarı, cehennemdeki cismani elemelerin inkarı, cennet ve cehennemın Kur'an'da tavsif edildiği gibi mevcut oluşunun inkarına çıktığını vurgulamaktadır.³⁴⁸

Ayrıca Günaltay düşünürümüzün meadın nasıl gerçekleşeceği konusundaki görüşlerinin de bu konuda farklı görüşler ileri süren Fahreddin er-Razi ve emsali ulema ile vahdet-i vücud taraftarlarının anlayışlarına karşı bir cevap niteliği taşıdığını belirtmektedir. Müellifimiz Gazzali'nin meadın gerçekleşme tarzı konusunda ma'dumun iadesi ve cem'i ecza

³⁴³ Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, s.16.

³⁴⁴ Gazzali, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, s.79.

³⁴⁵ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: en-Nefs*, s.408.

³⁴⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.377.

³⁴⁷ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, s.295-300.

³⁴⁸ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, 273.

görüşlerinin isbatına gerek olmadığını, diriliş esnasında herhangi bir bedenle haşirin gerçekleşebileceğini söylediğini aktarmıştır.³⁴⁹ Ardından Günaltay düşünürümüzün Tehafüt adlı eserinde bedenlerin haşrının mümkün olup olmayacağı konusundaki filozofların delillerini üç noktada ele aldığı ve bu delillere karşı izahatta bulunduğu pasajı aynen aktararak konuyu sonlandırmaktadır.³⁵⁰

Bahsi geçen pasajda Gazzali müellifimizin de işaret ettiği üzere ruhların bedene dönmesinin imkansızlığı üzerine filozofların söylemlerini üç delil çerçevesinde ele almış ve delilleri çürütmüştür. Ardından ruhun bedene iadesinin mahiyeti konusunda ma'dumun iadesi, cem'i ecza, asli ve tali cüzler gibi görüşleri ele alarak incelemiş ve bunların batıl görüşler olduğuna, insandan kastın ruh olmasından dolayı dirilişin herhangi bir bedenle gerçekleşebileceğine dikkat çekmiştir.³⁵¹

3.3.2. Fahreddin er-Razi'nin Ruh Teorisi

Günaltay'ın Fahreddin er-Razi'nin ruh teorisine dair inceleme ve değerlendirmelerine geçmeden iki husus üzerinde kısaca durmamız gerektiği kanaatindeyiz.

Bu hususlardan biri Günaltay'ın İslam entelektüel geleneğinde ruh teorilerini inceleme şeklinde Fahreddin er-Razi'nin önemli bir yeri olduğu meselesidir. Bu meseleye tezimizin ikinci bölümünde cismani ruh teorileri başlığı altında giriş kısmında temas etmiştik. Şunu çok açık ve net bir biçimde ifade edebiliriz. Günaltay İslam düşünce tarihinde ruh teorilerini ele alma ve inceleme şeklinin iskeletini Razi'nin meşhur tefsiri *Mefatihü'l-Gayb'tan* nam-ı diğer *et-Tefsirü'l-Kebir'den* ilham alarak kaleme almıştır.³⁵² Bu durum özellikle Razi'de ruhun mahiyeti başlığı altında ele alınacaktır.

Bu başlık altında dikkat çekmek istediğimiz bir diğer konu ise müellifimizin Razi'nin ruh meselesine dair fikriyatını esas alırken kullandığı kaynaklara dairdir. Günaltay düşünürümüzün ruh fikriyatını *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Meâlim'ü Usûlu'd-Din*, *el-Muhassal*, *Mefâtihi'l-Gayb* eserlerinden çıkarılabileceğini zikretmektedir. Bu eserler Razi'nin ruh hakkındaki fikriyatını inceleme açısından çok önemli ve değerli eserler olmakla birlikte

³⁴⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.377.

³⁵⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 379-381. Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma* isimli eserinin üçüncü bölümünü "Gazzali'ye Göre Ölüm ve Ölümsüzlük Problemi" başlığı altında *Tehafütü'l-Felasife* kitabının yirminci bahsini incelemeye ayırmıştır. Daha detaylı bilgi için bu bölüme başvurulabilir. Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma*, s.99-122.

³⁵¹ Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, s.281-290.

³⁵² Detaylı bir karşılaştırma için bakınız. Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.384-420 ve Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s. 30 – 45.

Razi'nin farklı eserlerinde ruh hakkında öne sürdüğü farklı görüşleri olmasından dolayı yeterli gözükmemektedir. Özellikle *Şerh-u Uyûnu'l-Hikme, Nihâyetu'l-Ukul, el-Metâlibu'l-Âliye, en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma, el-Erbaîn fi Usûlu'd-Din* eserleri de Razi'nin ruha dair fikriyatını belirginleştirmek açısından başvurulması gereken kaynaklar olarak göze çarpmaktadır.³⁵³

3.3.2.1. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Mahiyeti

Biz bu başlık altında Günaltay'ın Razi'nin ruhun mahiyeti hakkındaki fikirlerini inceleyeceğiz. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Günaltay Razi'nin ruhun varlığı, mahiyeti, bedenle münasebeti hakkında kaynak olarak yalnızca İsrâ Suresi 85. Ayetine dair yapmış olduğu tefsirdeki açıklamaları ele almaktadır. Sadece bir yerde *Meâlim'u Usulu'd-Din* eserine atıf yapmaktadır. Bu atfı görmezden gelirsek ruhun mahiyetine dair bütün çıkarımlar Razi'nin tefsirinin mezkur ayetinden iktibas edilmiştir.³⁵⁴

Günaltay Razi'nin ruhun mahiyetine dair fikriyatını değerlendirirken Razi'nin ruhu mahiyet açısından ifade edişini farklı tanımlamalarla ele almaktadır. Müellifimiz düşünürümüzün ruhun mahiyetine dair tanımlamalarını aktarırken sırasıyla şu tanımlamalara yer vermektedir.

- 1) Ruh bedene karışmış bir cevher-i latîf-i ruhanîdir.³⁵⁵
- 2) Ruh dahil-i bedende olan bir cevher-i nurânîdir.³⁵⁶
- 3) Ruh denilen bu mahiyet cisim değil bir cevher-i nurânîdir.³⁵⁷
- 4) Enaiyyeti beşeriyye-i gayr-i mütehayyiz ve bedenden ayrı bir cevherdir.³⁵⁸
- 5) Nefs-i insaniyye cesetten ayrı bir cevher-i mahsûstur.³⁵⁹
- 6) Ruh cevher-i mücerred olan nefsi-i insâniyyedir.³⁶⁰

İlk üç tanımda ortak payda ruhun bir cevher-i nurani olduğudur. Fakat üç tanımın ilk ikisinde bedene dahil olarak tanımlanan ruh üçüncüde bedenden ayrı olarak tanımlanmaktadır.

³⁵³ Bu eserlerin içerikleri hakkında detaylı bilgi için bakınız. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Razi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.12, 1995, s. 89-95. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Razi'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, Ömer Türker – Osman Demir (ed.), İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2021, s. 91-166. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Razi'ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati-", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – Halil İbrahim Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları, 2022, s. 139-200.

³⁵⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.383-403.

³⁵⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.383.

³⁵⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.383.

³⁵⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.394.

³⁵⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.387.

³⁵⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.388.

³⁶⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.388-389.

Son üç tanımda ise ortak payda görüldüğü üzere ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğuna dairdir.

Günaltay'ın ruhun mahiyetine dair şu ifadelerinde Razi konusunda bir çelişkiye düşmüş müdür? Bu soruyu cevaplamadan önce müellifimizin zikrettiği ilk üç tanımın kaynağına bakmak gerekmektedir. Zira Günaltay'ın ilk üç tanımın kaynağı olarak işaret ettiği kitap Razi'nin *Meâlim'u Usûlu'd-Dîn* adlı eseridir. Bu eserin sekizinci bölümü “Nefs-i Nâtika” olarak belirlenmiş ve içeriğinde de ilk cümle olarak “İnsan bu hissedilir bedenden ibaret değildir.” vurgusu yapılmıştır.³⁶¹ Ardından Razi insanın bedenden ibaret olmadığına dair ilk üçü akli diğer ikisi nakli olmak üzere beş delil ileri sürmüştür. Bu delillerin ilk üçünde kısaca insanın bilen tarafının organlardan ayrı olan nefis olduğunu, organlar değişse de nefsin aynı kaldığını, dış dünyada renk ve tat ile ilgili hüküm veren merkezin tek olduğunu ve duyuları idare ettiğini bunların ise insanın bedenden ayrı bir varlık olduğuna işaret ettiğini zikretmektedir. Diğer iki delilin ilkinde ise “Ve Allah Teâlâ'nın yolunda öldürülmüş olanları ölmüşler sanma, hayır, Rablerinin indinde berhayattırlar.”(A'li İmran Suresi, 169. Ayet) şeklindeki ayetin insanın öldürüldükten sonra diri olduğuna delalet ettiğini fakat duyuların öldürüldükten sonra cesedin ölü olduğuna hükmedeceğini belirtmekte ve insanın bedenden ayrı olduğunu ifade etmektedir. Son olarak ise şu delili aktarır. “Nebî'den (sav) rivayet edildiğine göre onun bazı hutbelerinde şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ölü tabutuna konulduğunda ruhu tabutun üzerine çıkar ve der ki: ‘Ey ailem ve çocuklarım, benimle oynadığı gibi dünya sizinle oynamasın!’” Hadis şu açıdan delildir: Bu nas, bu beden öldükten sonra diri ve konuşan bir cevher kaldığına delâlet eder. Bu da insanın, bu bedenden farklı bir şey olduğuna işaret eder.”³⁶²

Yalnızca bu pasajdaki delillere baktığımız zaman Razi hakkında onun ruhu cismani olmayan bir cevher olarak tanımladığı fikrini çıkarabiliriz. Fakat Razi bu delillerin hemen ardından felsefecilerin nefsin mahiyeti hakkındaki görüşlerinin reddi başlığı altında nefsin cisim ve cismani olmayan bir cevher olduğu konusunda ittifak ettiklerini bunun ise kendisine göre batıl olduğunu söylemektedir. Sebebini ise cisim ya da cismani olmayan bir nefsin bedendeki tasarrufunun cismani bir aletle olamayacağı, çünkü mücerret cevherin cisimlerle uzaktan yakından alakasının olmasının imkansız olduğunu belirtmektedir.³⁶³ Razi nefsin beden aletleriyle fiiller ortaya koyabilmesi için şöyle bir tanım yapılması gerektiğini

³⁶¹ Razi, *Meâlim'u Usulu'd-Dîn – Kelam İlminin Esasları-*, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 204.

³⁶² Fahreddin er-Razi, *Meâlim'u Usulu'd-Dîn – Kelam İlminin Esasları-*, s. 204 – 208.

³⁶³ Razi, *Meâlim'u Usulu'd-Dîn – Kelam İlminin Esasları-*, s.208.

söylemektedir. “Nefs cismânî bir cevherdir, nûrânîdir, şerefli dir, bu beden in içinde bulunur.”³⁶⁴ Bu tanım yukarıda zikrettiğimiz Günaltay’ın kendisinin de işaret ettiği üzere ruhun mahiyeti konusunda Razi’nin görüşünü aktarırken kullandığı ilk üç tanımın kaynağı olarak gözükmektedir. Diğer iki tanımla çelişik gözüktüğü de açıktır. Günaltay’ın bu konuda bir çelişki içerisinde mi olduğu sorusu hala cevap beklemektedir. Ama ondan önce birkaç noktaya daha işaret etmek gerekmektedir.

Bunlardan birincisi Günaltay Razi’nin nefsi nurani bir cevher olarak tanımladığına dair satırları yazmadan önce Razi’nin ruh teorisini ele alırken İmamü’l-Haremeyn’in cism-i latif görüşü ile kıyaslamakta ve aralarındaki benzerliğe dikkatleri çekmektedir. Ayrıca cism-i latif görüşünün Razi tarafından kütüb-ü semaviyye de tasvir olunan mevt ve hayat keyfiyetine muvafık olduğuna dair vurgusunu da zikretmektedir. Hemen ardından ise bu noktaları vurguladıktan sonra Razi’nin görüşü ile İmamü’l-Haremeyn’in görüşüne yaklaştığı fikrine bizi götürse de bu iki düşünürün arasında ciddi ve derin farkların olduğuna işaret etmektedir. Bu farklara dair ise tek dikkat çektiği nokta İmamü’l-Haremeyn’in ruhu bir cism-i latif olarak tanımlamasına karşılık Razi’nin ruhu bir cisim olarak kabul etmediğine dairdir.³⁶⁵ Mehmet Dalkılıç’ta *İslam Mezheplerinde Ruh* isimli kitabında Razi’nin ruh görüşünü ele alırken İmamü’l-Haremeyn ile ilişkisi bağlamında değerlendirdiği satırlarda Günaltay gibi düşünmektedir.³⁶⁶

Günaltay’ın bir çelişkiye düşmüş olabileceği sorusuna dair hükmü vermeden önce değinmemiz gereken bir diğer nokta ise müellifimizin Fahreddin er-Razi’nin ruh fikriyatına giriş yaparken kullandığı cümledir. Günaltay bu cümlesinde Razi’nin ruh nazariyesinin ilk dönem kelamcıları ile felasife arasında orta bir yerde durduğunu belirtmektedir.³⁶⁷ Günaltay Razi bahsini cismani olmayan ruh teorileri bölümünde almakta ama onu felasife ile ayrı bir görüşte olduğunu vurgulamaktadır. Gerçi Razi’nin felasife ile ayrıştığı noktalara dair kitabın içeriğinde yalnızca tenasüh ve nefsi natikanın cüziyyatı bileceği meselelerine işaret etmektedir.³⁶⁸ Bu da müellifimizin mahiyet konusunda da aynı şeyi düşünüp düşünmediğini sorgulatmaktadır. Fakat ne yazık ki bu soruyu cevaplayabilecek net bir delilimiz yoktur yalnızca güçlü varsayımlar üzerinden hareket etmek zorundayız.

³⁶⁴ Razi, *Mealim’u Usulu’d-Din – Kelam İlminin Esasları-*, s. 210.

³⁶⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, S.382-383.

³⁶⁶ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.232-233.

³⁶⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 382.

³⁶⁸ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.394-395.

Günaltay kendi içerisinde Razi'de ruhun mahiyeti konusuna bakışında bir çelişki barındırıyor mu sorusuna cevap vermeden önce değinmemiz gereken son bir nokta kalmaktadır. O da müellifimizin Razi'nin *Mefâtihü'l-Gayb'da* İsrâ suresi 85. Ayetinin tefsirini ele alış şeklidir.

Günaltay'ın Razi'nin ruhun mahiyetine dair fikriyatını yalnızca düşünürümüzün mezkur ayeti tefsir ediş şeklinden hareketle ele aldığını belirtmiştik. Günaltay bu bağlamda kitabında öncelikle Razi'nin insanın hakikatının cism-i mahsus olamayacağına dair ileri sürdüğü akli ve nakli olmak üzere on yedi delili zikretmekle başlar. Burada konumuz itibariyle tamamına yer veremeyeceğimiz bu delillerin temel dayanağı insanda düşünen, kendisinin ve çevresinin farkında olan, harekete geçiren, fiilleri kontrol eden, bedeni idare eden merkezin hissedilir bünyeden farklı bir cevher olduğu bunun ise ruh olduğu meselesi üzerinedir.³⁶⁹

Günaltay Razi'nin cismani ruh görüşüne karşı dile getirdiği bu delilleri tafsilatlı bir şekilde zikrettikten sonra yine aynı ayetin tefsirinde ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin var olduğuna dair akli ve nakli delillerini zikretmeye geçmektedir. Bu delillerin genel görünümünü ise şöyle belirleyebiliriz. İnsani benliğin mütehayyiz olmadığı, idrak eden ve eylemde bulunan tek bir merkezin olduğu ve bunun da mahiyetinin cevher olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında insani durumlarla bedeni durumların birbirine karşı olan aykırılığı, insanda görülen farklı iradi davranışlar için tek bir kaynağın olmasının zorunlu olduğu ve bunun ne mizaç ne de cisim olamayacağı, insanın yapısında bulunana gazap şehvet gibi kuvveleri yönlendiren tek bir gücün gerekliliği gibi akli deliller zikredilmiştir. Bunların yanında da aynı zamanda insanın hakikatının bedenden ayrı olduğuna dair nakli delillerde sık sık zikredilmiştir. Bu nakli delillerin de ortak özelliği insanın bedeninin dışında bir varlık sayesinde kaim olduğuna dairdir.³⁷⁰

Günaltay Razi'nin nefsin mahiyetine ve bedenle ilişkisinin şekline dair önemli bir noktaya daha işaret edecek meseleyi kitabında nakletmektedir. Fakat bu pasajın önemi nefsin soyutluğunu inkar edenlere karşı yöneltmiş olmasıdır. Razi bu noktada nefsin soyutluğunu inkar edenleri üç görüş çerçevesinde ele almış ve öncelikle onların delilleri zikrettikten sonra bu delillerin yanlış olduğunu ikna edici bir yanının olmadığını karşı açıklamalarla izale etmeye çalışmıştır. Kısaca söylemek gerekirse bu delillerin ilki insan nefsinin soyut olması halinde yaratıcı ile aynı seviyeye geleceğidir ki Razi buna cevaben selbi sıfatlarda eşitliğin

³⁶⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 384-386. Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s. 32-35.

³⁷⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.387, Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s.38-42.

mahiyet birliğine delalet etmeyeceğini söylemektedir. Nefsin beden olduğunu savunanlara ait olarak zikredilen bir diğer delil ise Kur'an-ı Kerim'de Abese suresinin 17 ile 22. Ayetlerinde insanın yaratılış ve öldürülüş ardından kabre konuluş son olarak tekrar diriltilişini konu alan ifadelerin insanın bedenden ayrı bir şey olmadığına işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Razi ise bu ayette geçen insan kavramının örfen söylendiğini dile getirerek ayetin insanın hakikatının beden olduğuna dair bir işaret taşımadığını söylemektedir. Üçüncü delil olarak A'l-i İmran suresinin 169. Ayetinde şehitlerin rızıklandırıldığını ifade eden kelimelerin insanın bedenden ibaret olduğuna işaret ettiği ileri sürülmektedir. Yine Razi buradaki rızıklandırılmadan kastın maddi bir şeyden ziyade manevi bir şey olduğunu onun ise marifetullah olduğunu dile getirmektedir.³⁷¹

Sonuç olarak gözükmektedir ki Günaltay Razi'nin nefsi nasıl tanımladığından ziyade nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğuna dair delillere ve açıklamalara yer vermektedir. Her ne kadar Razi'ye ait nefsin mahiyetine dair görüşlerini ifade ederken nurani cevher, cevher-i mücerred gibi aslında birbirinden farklı anlamlara gelen ifadeler kullanmış olsa da dikkat çekmeye çalıştığı noktanın şu olduğu gözükmektedir. Nefsin Razi fikriyatında bedenden ayrı onun üzerinde tedbir ve tasarrufta bulunabilen, idare edebilen ve canlılık verebilen bir yapıya sahip olduğu meselesidir.

Şimdi burada sorumuzu tekrar sorma zamanı gelmiştir. Günaltay Razi'ye ait ruhun mahiyetine dair görüşleri aktarırken birbirinden farklı ifadeler kullanması çelişki içerisinde olduğu anlamına gelir mi? Bütün bu cümlelerden sonra bu soruya iki yönlü cevap verebilmek mümkündür. İlk olarak zahiren baktığımızda evet gelir çünkü ifadeler birbirinden farklı anlam taşımaktadır ve bu ifadelerin bazıları felasife tarafından bazıları ise cism-i latif görüşünü savunanlar tarafından dile getirilmektedir diyebiliriz. İkinci olarak ise bizim tercih ettiğimiz görüş de budur. Zahiren bir çelişki içerisinde olduğu düşünülse de batınen böyle bir çelişki yoktur. Zira Günaltay Razi'yi nefsin mahiyetini ifade bağlamında değil nefsin bedenden ayrı bir gerçeklik olması bağlamında incelemektedir.

Çünkü müellifimizin Razi konusuna giriş yaparken kurduğu ilk cümle Razi'nin ruh konusunda felasife ile aynı görüşte olmadığına mütekaddim kelimcilerle felasife arasında bir yerde durduğuna dairdir. Bu bize şunu göstermektedir ki Günaltay Razi'nin ruhu felasife gibi tanımlamadığının farkındadır ama cismani bir ruh görüşünü de savunmadığının farkındadır. Hemen ardından Razi - İmamü'l-Haremeyn karşılaştırması üzerinden Razi'nin nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu düşündüğüne dikkat çekmektedir. Sonrasında ise Razi'nin

³⁷¹ Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s.392-393, Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s.43-44.

ruh konusunda heykel-i mahsus görüşünün aleyhine ortaya koyduğu delilleri, ruhun bedenden ayrı olduğunu ifade eden delilleri ve ruhun soyut olmadığını iddia edenlere karşı öne sürdüğü itirazları ele almaktadır. Bütün bunlar bizi Günaltay'ın Razi tarafından ruhun mahiyetinin nasıl ifade edildiği konusuna değil bedenle ruhun birbirinden ayrı iki gerçekliğinin olduğuna odaklandığını göstermektedir.

Fahreddin er-Razi'nin insanın mahiyetine dair görüşünü bir makalede kaleme alan Eşref Altaş makalenin girişinde Razi'de nefsin mahiyetini belirlemeye dair yapılan çalışmaları değerlendirirken Günaltay'ın Razi'yi ele alma şekli hakkında da birkaç cümlelik görüş beyan etmektedir. Ona göre Günaltay Razi konusunda nefsin şu görünen beden olmadığını savunmanın İbn Sinacı anlamda mücerred nefis görüşünü savunmak demek olmadığını görememiştir. Aynı zamanda nefsi tanımlarken birbirinin yerine kullandığı nurani cevher ile mücerred cevher ifadelerinin farklı anlamlar ifade ettiğini fark etmemiştir.³⁷²

Peki makarayı başa sararak şu soruyu soralım. Fahreddin er-Razi'nin nefsin mahiyeti hakkında savunduğu görüş nedir? Bu sorunun cevabına bakmadan önce birkaç cümle ile şunu ifade etmek gerekmektedir. Razi nefsin mahiyetine dair görüşlerini ifade etmeden önce nefsin varlığına dair çıkarımlarda bulunmaktadır. Kitaplarına şerhler yazdığı İbn Sina'dan mülhem bir şekilde hem iç gözlem hem de dış gözlem yoluyla insanın hakikatinin bedenden ayrı bir nefis ya da ruh denilen şey olduğuna dair delillerini birçok eserinde zikretmektedir. Bu eserlerde iç gözlem yoluyla İbn Sina'nın uçan adam örneğine benzer bir örnekle insanın organlarından gafil olması halinde bile kendi bilincinden gafil olmadığını bunun da bedenden farklı bir nefsin varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda yaptım, ettim dediğimde işaret ettiğim benim cisimden başka olduğunu ve bunun da ruh olduğunu söylemektedir. Dış gözlem yoluyla ise insan ve diğer canlıların fiillerini gözlemleyerek bu fiilleri düzenleyen, idare eden, çeki düzen veren nefsin varlığını kanıtlamaktadır.³⁷³

Fakat müşkül olan o dur ki Razi nefsin mahiyetine dair eserlerinde dönemsel olarak farklı tanımlamalar kullanmıştır. Yani Razi'ye eserlerinin geneline bakarak nefsin mahiyetine dair tek bir görüş izafe etmemiz çok zor gözükmektedir. Razi'de nefsin mahiyeti görüşüne son dönemde ciddi bir şekilde eğilen Eşref Altaş düşünürümüzün nefis görüşüne dair farklı dönemlerde yapılan modern çalışmalarda birbirinden farklı tespitlerin oluştuğuna dikkat

³⁷² Altaş, "Fahreddin er-Razi'ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati-", *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, s.140

³⁷³ Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din*, s.205-208. Fahreddin er-Razi, *el-Metalib'ul-Aliye*, thk. Ahmed Heccazi es-Sekka, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987, c.7, s.159 – 161. Fahreddin er-Razi, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Kuvahuma*, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Masumi, Tahran, c.2, s.27-51. Fahreddin er-Razi, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, nşr. Ahmed Hicazi es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, c.2, s.18-24.

çekmektedir.³⁷⁴ Bu anlamda Altaş Razi'nin nefsin mahiyetine dair görüşlerini ifade ettiği eserleri kronolojik bir sıralamaya tabi tutarak nefsin mahiyetine dair görüşünü belirlemeye çalışmıştır.³⁷⁵ Modern dönemde Razi'nin nefsi bedenden ayrı mücerred olarak tanımladığına dair yaygın kanaatin doğru olmadığını dile getiren Altaş ruhun bedenden ayrı olduğunu savunmanın mücerred bir cevher olduğu anlamına gelmeyeceğini söylemektedir.³⁷⁶ Anlaşılan odur ki Altaş Razi'nin hem akli hem de nakli olarak ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğuna dair öne sürdüğü delillerin farkındadır.³⁷⁷ Altaş son olarak mücerred nefis görüşünde şu hükme varmaktadır. Ona göre Razi mücerred nefis görüşünü açık ve net bir şekilde ifade etmemiş ve savunmamıştır. Fakat tefsirinde, en-*Nefs ve'r-Ruh* adlı eseriyle *el-Metalibu'l-Aliye* adlı eserinin bir bölümünde mücerred nefis görüşünü savunduğu izlenimini veren bazı pasajlar yer almaktadır ve bu pasajlar mücerredliğin savunulup savunulmadığı açısından izaha muhtaçtır.³⁷⁸

Bu noktada Razi'nin tefsirinde tespit edebildiğimiz bazı ifadelerine yer vermek gerekmektedir. Razi İsrâ Suresi 85. Ayeti olan “Sana ruhu sorarlar, de ki; ruh Rabbimin emrindedir. (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir” ayetini tefsir ederken bir yerinde şöyle bir ifade kullanmaktadır. Pasajın önemine binaen aynen naklediyoruz:

“Ayette geçen "O Rabbimin emrindedir" ifadesinden ruhun cisim olmayıp soyut bir cevher olduğu neticesi de anlaşılır: Nitekim Hz. Peygambere ruh sorulduğunda; "O, şöyle şöyle olan daha sonra da şöyle olan, daha sonra ruh haline gelen bir cisimdir" diye bir açıklamada bulunmaz. Tam aksine; "o, varlık âlemine, Allah Teala kendisine "ol" dediği için

³⁷⁴ Altaş, “Fahreddin er-Razi’ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati-“, *İnsan Nedir? – İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* -, s.139-140.

Eşref Altaş’ın Razi’de nefsin mahiyetine dair görüşlerini onun eserlerine göre inceleme şekli daha öncesinde Hayri Kaplan tarafından 2001 yılında yapılan *Fahrüddin er-Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* isimli doktora tezinde ve Muhammed Salih ez-Zerkan tarafından kaleme alınan *Fahreddin er-Razi ve Kelami – Felsefi Görüşleri* isimli kitabında da gözükmektedir. Nitekim bu her iki eserde de Razinin nefis görüşünün dönemsel anlamda farklılık arz ettiğine işaret edilmekte ve Razi’nin eserlerindeki ruh görüşleri aktarılmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız. Hayri Kaplan, *Fahrüddin er-Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* Doktora Tezi, Ankara: Ankara üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, 2001, s.107 – 137. Muhammed Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Razi ve Kelami – Felsefi Görüşleri*, Kahire: Daru’l-Fikr, 1973, s.464 – 484.

³⁷⁵ Eşref Altaş’ın er-Razi’nin ruhun mahiyetine dair hangi eserinde hangi görüşü savunduğunu göstermek için oluşturduğu tablo için bakınız. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Razi’ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati-“, *İnsan Nedir? – İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*-, s.179.

³⁷⁶ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Razi’ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati”, *İnsan Nedir? – İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*-, s.148-169.

³⁷⁷ Fahreddin er-Razi, *Mealim’u Usulu’d-Din – Kelam İlminin Esasları*, s.205-208. Fahreddin er-Razi, *el-Metalib’ul-Aliye*, c.7, s.159 – 161. Fahreddin er-Razi, *Kitabu’n-Nefs ve'r-Ruh ve Kuvahuma*, c.2, s.27-51. Fahreddin er-Razi, *el-Erbain fi Usulu’d-Din*, c.2, s.18-24. Fahreddin er-Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s.32-38.

³⁷⁸ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Razi’ye Göre İnsanın Mahiyet ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Hakikati-“, *İnsan Nedir? – İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*-, s.179.

girmiştir, meydana gelmiştir" manasında; "o Rabbimin emrindedir" şeklinde buyurması, ruhun maddeler cinsinden bir cevher değil, tam aksine kutsî, soyut bir cevher olduğuna delalet eder.³⁷⁹

Razi'nin ayeti tefsir ederken ayette geçen "o (ruh) rabbimin emrindedir" ifadeyi ruhun mahiyetine dair bir söylem olarak tefsir etmekte ve buradan maksadın kendi ifadesi ile söylersek ruhun soyut, mücerred bir cevher olduğunu ifade etmek olduğuna işaret etmektedir. Razi bu pasajdan sonra daha önce de zikredildiği üzere ruhun Kur'an-ı Kerim, melek, Cebrail gibi farklı anlamlarda anlaşılabilmesine ama kast edilenin insanın mahiyeti ile ilgili bir durum olduğuna dikkat çekerek insanın mahiyeti meselesini incelemeye geçmiş ve ruh ile beden birbiriyle ayrı olduğunu ayetin tefsiri boyunca aktarmıştır.

Razi'nin ölümüne yakın yazdığı hatta zayıf bir rivayete göre bitiremeyip öğrencileri tarafından bitirilen tefsirindeki ruha dair ifadeleri aktarmış bulunuyoruz. Bütün bunlardan Razi'de nefsin mahiyetine dair bizim çıkardığımız sonuç şudur. a) Razi bir dönem kelamcılarının ruh görüşüne meyletmiş olarak gözüke de bu iddiasını çok sürdürmemiştir. b) Razi ruhu ifade ederken bazen cevher-i nurani bazen cevher-i mücerred gibi ifadeler kullanmıştır. c) Razi ruhu hem cevher-i nurani hem de cevher-i mücerred olarak tanımladığı yerlerde nefis – beden ayrımını keskin bir şekilde yapmış ve nefis – beden ilişkisi üzerinde akli ve nakli delilleri aynı şekilde kullanmıştır. d) Nefsi nitelemek için onun bir bedenden ayrı bir bütün ve tek olduğunu ifade ettiği *en-Nefs ve'r-Ruh* isimli eserinde nefis için ne nurani ne de mücerred yakıştırmaları kullanmamıştır. Ama nefsin bedenden ayrı olduğunu ifade etmek için kullandığı deliller hem ruh için cevher-i mücerred ifadesini kullandığı tefsirinde hem de cevher-i nurani ifadesini kullandığı *Mealim'u Usulu'd-Din* adlı eserinde aynı amaçla zikredilmektedir. Netice de Razi nefsi bedenden ayrı, beden üzerinde tasarruf ve tedbirde bulunan onu idare eden, beden yok olmasıyla yok olmayan bir cevher olarak tanımladığı açık ve nettir. Ve kanaatimizce Günaltay meseleyi bu noktadan ele almakta ve isabetli bir bakış açısı geliştirmektedir.

3.3.2.2. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Hudusu ve Tenasühün Reddi

Günaltay Razi'de ruhun hudusu konusunda tek bir cümle kullanmaktadır. Müellifimiz Razi'nin ruhun hadis olduğunu ve bedenle birlikte yaratıldığını benimsediğini dile

³⁷⁹ Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, s.31.

getirmektedir.³⁸⁰ Razi'nin ruhun hadis olduğu konusundaki fikriyatı açık ve net bir şekilde bellidir. Zira Razi İsrâ Suresi'nin ruh meselesi ile ilgili olan 85. ayetinin tefsirinde şu satırları yazmaktadır: "Ayette Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine ruhun mahiyeti ve hakikatinden bahsedilmektedir. Burada insan için hayat sebebi olan ruh kastedilmektedir. "Ruh, Rabbimin emrindedir" ifadesi "Rabbimin işleri cümlesindedir" manasındadır. Bu ifade kâfirlerin ruhun kadim mi hadis mi olduğunu sorduklarını ve Cenab-ı Hakk'ın buna; "Hayır aksine ruh hâdistir. Ancak Allah'ın fiili, var etmesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir" diye cevap verdiğini göstermektedir. Allah Teala sonra da ruhun hâdis olduğuna "Size az bir ilimden başkası verilmemiştir" ifadesi ile hüccet getirmiştir. Yani ruhlar fitratlarının başlangıcında ilimlerden ve bilgilerden uzaktırlar. İlimler ve bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla o ruhlar, devamlı bir halden bir hale geçmekte ve noksanlıktan kemale doğru terakki etmektedirler. Böyle değişmek ve terakki etmek ise, hâdis oluş emarelerindedir."³⁸¹

Fahreddin Razi'nin ruhun hadis olduğu konusundaki fikirlerini tespit etmek görüldüğü gibi zor değildir. Ama Günaltay'ın iddia ettiği üzere ruhun bedenle mi yoksa farklı zamanlarda mı yaratıldığı konusu müphemlik arz etmektedir. Razi *el-Metâlibu'l-Âliye, Meâlim'u Usûlu'd-Din* gibi eserlerinde ruhun hudusu meselesini ele almıştır. Ama bu eserlerde ruhun hudusu hakkındaki fikriyatını tespit etmek biraz zor gözükmektedir. Çünkü bu eserlerde ruhun hudusu konusunda kendi görüşünü zikretmekten ziyade özellikle İbn Sina'nın ve felasifenin getirdiği delilleri eleştirmektedir.³⁸² Tezimizin İbn Sina bölümünde ele aldığımız bu meseleden hatırlanacağı üzere İbn Sina ruhun hadis olduğunu ve bedenle birlikte yaratıldığını düşünmekteydi. Buna delil olarak ise ruhun bedenden önce yaratılması durumunda teklik ya da çokluk oluşacağı ve bedene sirayeti konusunda tenasühe yol açan neticelere sebebiyet vereceği ifade edilmekteydi.³⁸³ Razi İbn-i Sina'nın nefislerin bedenlerden önce olmasından dolayı ortaya çıkacak teklik ya da çokluğun bedenlerde birleşince devam edeceğine dair görüşlerinin geçersiz olduğunu dile getirmekte ve bir takım deliller ileri sürmektedir.³⁸⁴

Fakat bizim burada dikkat çekmek istediğimiz konu Razi'nin ruhun hudusu hakkındaki fikirlerini İbn Sina'ya yönelttiği eleştirilerden hareketle tespit edemeyeceğimiz meselesidir. Zira bahsi geçen bu eserlerinde Razi İbn Sina'yı bedenle ruhun aynı anda olması

³⁸⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.394.

³⁸¹ Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.21, s.31.

³⁸² Razi, *el-Metalibu'l-Aliye*, c. 7, s. 189 – 195. Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din –Kelam İlminin Esasları-*, s.212.

³⁸³ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, s.408.

³⁸⁴ Razi, *el-Metalibu'l-Aliye*, C. 7, s. 189 – 195. Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din –Kelam İlminin Esasları-*, s.212.

gerektiğine dair öne sürdüğü deliller sebebiyle eleştirmektedir. Buradan yola çıkarak Razi'nin ruhun hudusuna dair fikriyatı hakkında bedenle birlikte mi, önce ya da sonra mı var olduğuna dair bir hüküm verebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira Razi bu konuda herhangi bir fikir beyan etmemektedir. Yalnızca İbn Sina'nın ruhun hadis ve bedenle birlikte var olduğu fikrinin sebebinin tenasühü reddetme çabası olduğunu dile getirmektedir ki İbn Sina'da ruh ve beden birliktedir. Ancak Razi tenasühün reddi için böyle bir yöntem başvurulmasının gereksiz olduğunu belirtmekte ve tenasühün reddi için kendine göre bir delil ileri sürmektedir. Ona göre tenasühün reddi konusunda en güçlü delil Günaltay'ın da işaret ettiği üzere şudur.³⁸⁵ Razi tenasüh fikrini savunanların iddia ettiği gibi insanların bedenlerden evvel mevcut olması halinde önceki hayatta yaşadıklarını unutmalarının imkansız olacağını ve yeni bedene intikalinde de onları hatırlayacağını böyle bir şeyin de olmadığını ifade ederek reddetmektedir. Razi burada temsilen bir vilayet beldesinde kalan birinin orayı terk etse dahi oradaki yaşantılarını unutmayacağı örneğini zikrederek tenasüh fikrindeki ruhun beden ölümüyle bir başka bedene geçişinin imkansızlığına dikkat çekmektedir.³⁸⁶

Ancak burada hala cevaplanmamış bir soru bizi beklemektedir. Razi Günaltay'ın iddia ettiği gibi ruhun bedenle birlikte mi yaratıldığını ya da ruhun bedenden önce veya sonra mı yaratıldığını düşünmektedir? Bu soruyu cevaplayabilmek için onun tefsirine müracaat etmemiz gerekmektedir. Razi insanın yaratılış süreci ile ilgili ayetler olan Mu'minun suresi 12 ile 16. ayetlerin tefsirini birlikte ele almaktadır. Razi Allah'ın "Biz, insanı çamurdan bir hulâsadan yarattık. Sonra onu, sarp ve metin bir karagâhta bir nutfeye yaptık. Sonra o nutfeyi bir alaka hâline getirdik. Sonra o alakayı, bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem eti de, kemikler hâline getirdik ve kemiklere et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratılışla inşâ ettik, yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın sâmi ne yücedir! Sonra siz, bunun arkasından hiç şüphesiz ölümler olacaksınız. Sonra siz kıyamet günü muhakkak diriltilip, kaldırılacaksınız." (Mü'minun Suresi, 12 – 16. ayetler) ifadelerinden yola çıkarak yaratılışı ele almıştır. İnsanın çamurdan nutfeye, nutfeden anne karnında bir müddet bekleyeceği yere oradan ise etlenip kemiklenmesine dair açıklamalarda bulunmuştur. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz nokta ayette geçen "Sonra onu bir başka yaratılışla inşâ ettik" ifadesinin Razi tarafından tefsir edilmişidir. Razi bu ifadeyi Allah'ın insanı canlı, konuşan, duyan, gören bir şekle getirdiği şeklinde tefsir etmektedir. Hatırlanacağı üzere Razi nefis ile beden ilişkisini açıklarken nefsin bedene canlılık verici özelliğine de vurgu yapmaktadır. Bu ayetteki şu ifadeler ile

³⁸⁵ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.394-395.

³⁸⁶ Razi, *el-Metalibu'l-Aliye*, C.7, s.201-210. Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din –Kelam İlminin Esasları-*, s.212-214.

Razi'nin nefsi canlılık verici özellikte tanımlamasını birleştirecek ruh ile bedenini anne karnında bir araya geldiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim ayetlerin tefsirinin devamında Razi İbn Abbas ve İbn Ömer'den aktarılan bir rivayete işaret etmektedir. Bu rivayette ayette geçen "biz onu inşa ettik" kısmından kastın Cenab-ı Hakkın insanda ruhu yaratması ve yaratılışın tamamlanması aktarılmaktadır. Razi bu rivayeti aynen naklederek rivayetle alakalı herhangi bir yorum yapmamaktadır.³⁸⁷

3.3.2.3. Fahreddin er-Razi'de Ruhun Bekası

Günaltay Razi'nin ruhun bekasına dair teorisini dipnotta zikrettiği bir olay üzerinden ele almaktadır. Günaltay'ın yazma bir risaleden ifadesiyle Razi'ye nispet ettiği olay Razi'nin oğlunun ölümü üzerine kendisine bir taziye gönderen sultana karşı verdiği cevabı içermektedir. Günaltay'ın metni aynen aktardığı bu cevapta Razi ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğunu beden ruhun mutluluğu kazanması yolunda bir aracı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ruh eğer ahiret hayatına yönelmiş ve oraya karşı bir sevgi oluşturmuşsa ölümlerle birlikte dünyadaki düşman olan cesetten kurtulmuş ve hakiki dosta varmış demektir. Yok eğer böyle bir durum gerçekleşmemişse araç denilen beden dünya, şehvet, mal makam sevgisine yönelmişse insan dosttan uzaklaşmış demektir. Bunun sonucu olarak insan yabancı bir şehirde yardımcısız ve kimsesiz kalmış gibi olmakta ve üzüntü üzerine üzüntü yaşamaktadır.³⁸⁸ Razi bu satırlarda görüldüğü üzere ruhun bekasına ve bu dünyadaki yaşam şekline karşılık öteki dünyada karşılaşacağı duruma işaret etmektedir.

Fakat Razi ruhun bekasını hususunda açık ve nettir. Zira Mehmet Dalkılıç'ın da ifade ettiği üzere Razi'nin kelamcılarının heykel-i mahsus görüşüne karşı öne sürdüğü deliller aynı zamanda ruhun baki olacağına dair delillerdir.³⁸⁹ Fakat Razi'nin ruhun bekasına dair fikriyatını satır aralarında aramamız gerekmemektedir. Çünkü o *Mealim'u Usulu'd-Din'de* müstakil bir başlık altında ele aldığı ruhun bekasını konusunda tuttuğu yolun nebilerin, velilerin ve hakimlerin tuttuğu yol olduğunu dile getirmektedir. Ardından bu konuda ortaya koyduğu

³⁸⁷ Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, C. 23, s. 74-75.

³⁸⁸ Risale ve bahsedilen dönem hakkında bilgi bulunamamıştır. Fakat Razi'nin oğlu olarak bahsedilen kişi kuvvetle muhtemel Muhammed ismindeki oğludur. Zira Razi Yunus, Yusuf ve Rad surelerinin sonunda Muhammed isminde vefat eden bir oğlundan bahsederek içinin çok yandığını ve tefsiri okuyarlardan evladı için dua etmelerini, fâtiha okumalarını istediğini zikretmektedir. Razi, *et-Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.17, 141. c.18, s.183. c.19, s.56.

³⁸⁹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, S.234-235.

delillerin nebilerin, velilerin ve hakimlerin getirdikleri ve ifade ettikleri üzerine kurulan akli deliller olduğuna işaret etmektedir.³⁹⁰

Razi ilgili bölümde ruhun bekasına dair dört tane akli delil sunmaktadır ki bu delillerin birincisi ve dördüncüsü Günaltay tarafından onun ruhun bekası hakkındaki fikriyatını anlatabilmek için zikredilmiştir.³⁹¹

Özetle düşünmenin nefsin kemalini ve bedenın noksanlığını sağlayacağı, uyku sırasında bedenın zayıflamasına karşılık nefsin kuvvetlendiğini, yaşlandıkça bedenın zayıflamasına karşılık nefsin olgunlaştığını ve riyazet sırasında insanın farklı keşiflere ulaştığını bu esnada bedenın zayıfladığını dolayısıyla bedenın zayıflığını arttıran şeylerin nefsin gücünü arttırdığını dile getirmektedir.³⁹²

3.3.2.4. Fahreddin er-Razi’de Mead

Günaltay Fahreddin er-Razi’nin mead konusundaki görüşlerini iki başlık ve bir delil çerçevesinde ele almaktadır. Günaltay’a göre Razi meadın hem ruhani hem de cismani olarak gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Bu sebeple mead konusunda tam olarak aynı olmasa da birbirine benzer iki görüş öne sürmektedir. Bu görüşlerden birincisi ma’dumun iadesi, ikincisi ise asli cüzlerin toplanması görüşleridir. Fahreddin er-Razi Günaltay’ında işaret ettiği üzere ma’dumun iadesi görüşünü felasife, kerramiye, mu’tezile’den bir taifenin haşir konusundaki fikriyatından farklı olarak kabul etmektedir.³⁹³

Günaltay’ın Razi’nin mead konusundaki fikriyatını düşünürümüzün *el-Muhassal, Meâlim’u Usûlu’d-Din ve el-Erbain fî Usûlu’d-Din* eserlerinden mülhem aktardığı anlaşılmaktadır. Buna göre Razi öncelikle ma’dumun iadesini mümkün görmektedir. Bu konuya iki açıdan yaklaşan düşünürümüz madumun iadesinin hem Allah’ın her şeye kadir olması ve peygamberlerin getirdikleri sadık haber dolayısıyla hem de akli delillerle mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır.

Akli olarak ise ilk bedenın iade edilmesinin mümkün olduğunu savunur. Bu konuyu da şu şekilde detaylandırmaktadır. Ona göre insan bedeni atomlardan meydana gelmektedir. Bu atomlar ilk olarak hangi bedende bulunuyorsa ahirette de o bedende tekrar diriltilecektir.

³⁹⁰ Razi, *Mealim’u Usulu’d-Din – Kelam İlminin Esasları-*, s.214.

³⁹¹ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s.394

³⁹² Razi, *Mealim’u Usulu’d-Din – Kelam İlminin Esasları*, s.214-216.

³⁹³ Mehmet Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s.396. Fahreddin er-Razi, *Kitabu’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetu Daru’t-Turas, 1991, s. 553-554. Razi, *Mealim’u Usulu’d-Din – Kelam İlminin Esasları-*, s. 222. Razi, *el-Erbain fî Usulu’d-Din*, c.2. s.39.

Yani atomların bulunduğu ilk beden ölümle dağılıp farklı varlıklara intikal etse bile sonuçta kendisi için yaratıldığı ilk beden parçası olma özelliğini korumaktadır. Bedenler yokluğa karışmazlar varlıklarını başka varlıklarda sürdürürler ve sonuçta haşir zamanı Allah'ın kudreti ile buldukları ilk bedenlerde tekrar bir araya getirilirler. Dolayısıyla ilk bedenlere döndürülmesi bir imkan meselesidir ve Allah bütün mümkünlere kadirdir. Ayrıca Allah bütün malumatı ve cüz'iyatı bilir. Sonuç olarak cüzlere ayrılmış beden parçalarını tekrar bir araya getirmeye kadirdir. Nebilerin getirdiği sadık haberlerde bu minvalde olduğundan bunu kabul etmek bir zorunluluktur.³⁹⁴

Günaltay'ın haşirin hem cismani hem de ruhani olacağı konusunda Razi'ye nispet ettiği ikinci görüş ise beden asli parçalarının bir araya getirilmesi görüşüdür. Burada Fahreddin er-Razi ma'dumun iadesine yapılan bir itirazı mevzu bahis edinerek bu görüşü ileri sürer. Razi İtirazı kısaca bir insan başka bir insanı yese ve cüzler yiyene geçse ardından bu ikisinden hangisi dirilti ve beden cüzleri iade edilecek olsa öteki kaybolmuş olur şeklinde özetlemektedir. Buna cevaben ise insanda asli ve ilave cevherler olduğunu asıl olanın asli cüzlerin iadesinin olacağını belirtir. Daha açık bir şekilde izah etmeye çalışırsak insanın bedeninde zaman ve mekanla değişmeyen asli cüzleri vardır. Bunlar beden asli unsurlarıdır. Bunların dışında kalan unsurlar ise zamana ve mekana bağlı olarak değişim göstermektedirler. Ölümle birlikte asli unsurların dışında kalan ikincil unsurlar yokluğa karışacaktır ve haşir esnasında yaratılış asli unsurlardan hareketle gerçekleştirilecektir.³⁹⁵

Günaltay Razi'nin meada dair fikriyatını ortaya koyabilmek için düşünürümüzün tefsirinden de faydalanmaktadır. Günaltay'ın da ifade ettiği üzere Fahreddin er-Razi "Hepinizin dönüşü ancak O'nadır. Allah, bunu size bir hak olarak vaad etmiştir. Halkı ilk defa dirilten, sonra imân edip salih ameller işleyenlere, adaleti ile mükâfaat vermek için yine huzuruna döndürecek olan hiç şüphesiz O'dur. Kâfirler için ise küfürlerinde ayak direktmeleri yüzünden, kaynar sudan bir içki ve acıklı bir azab vardır." mealindeki Yunus suresi 4. Ayeti tefsir ederken haşir konusunda 11 farklı delil sunmaktadır.³⁹⁶

Bu delillerin mahiyeti genel itibariyle Günaltay'ın da ifade ettiği gibi meadın imkanı, lüzumu ve ne şekilde gerçekleşeceği üzerinedir. Tezimizin sınırlarından dolayı bu delillerin hepsine yer vermemiz mümkün gözükmemektedir. Fakat Günaltay'ın çizdiği çerçeveden bakılacak olursa müellif öne sürülen delilleri ahiretin Allah'ın adaletinin ve hikmetinin bir gereği olarak nakletmektedir. Kısaca zikredecek olursak insanın bu dünyada yaptıklarının

³⁹⁴ Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din*, s.222-226. Razi, *Kitabu'l-Muhassal*, s. 555-559.

³⁹⁵ Razi, *Mealim'u Usulu'd-Din*, s.222-226. Razi, *Kitabu'l-Muhassal*, s. 555-559.

³⁹⁶ Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 396-400. Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.17, s. 16-20.

karşılığını hem ceza hem de mükafat açısından tam olarak görememesi, ahiret hayatının olmaması sonucunda dünya hayatının amaçsız ve değersiz olacağı ve hayvani bir yaşama dönüşeceği, insanları kötülüğe meyletmekten sakındırmanın ve iyiliğe teşvik etmenin en etkili yollarından birinin de yaptıklarının karşılığını öteki alemde göreceği düşüncesi, Allah'ın kullarına ahiret hayatıyla ilgili vadettiği şeylerin gerçekleşmesinin yaratıcının adaletinin ve hikmetinin bir gereği olduğu delilleridir.³⁹⁷

Bunlara ek olarak Razi'nin bu konudaki öne sürdüğü delillere bakılacak olursa en temelde iki noktada toparlayabiliriz. Bunlardan birincisi tekrar yaratmanın mümkün olduğuna dair deliller ikincisi ise ahiretin varlığının delilleridir. İkinci kısma dair delillerin içeriğini Günaltay'dan mülhem bir şekilde aktarmış bulunmaktayız. Fakat birinci tür delillere giren Tekrar yaratmanın mümkün olduğuna dair delillere Günaltay'ın temas etmediğini gözlemlemekteyiz. Bu delillerin içeriğine de kısaca bakacak olursak şunlar yer almaktadır. Tekrar yaratmanın mümkün olduğunu a) mevsimsel geçişlerde doğada yaşanan ölümü ve doğumu andıran olaylar, b) İnsanın kilo alıp vermesi ile bedenin fiziksel değişikliklere uğraması ve tekrar aynı haline dönebilmesi, c) Allah'ın insanı modelsiz bir şekilde yaratmaya kadir olmasının tekrardan yaratmaya da kadir olduğuna işaret etmesi, d) cüssece insanlardan daha büyük varlıkları yaratmaya gücü olan kudretin insanı da yeniden yaratabilmesi, e) Uykudan sonra uyanmanın buna işaret etmesi.³⁹⁸

Sonuç olarak Günaltay Razi'nin mead konusundaki fikirlerini madumun iadesi ve asli cüzlerin iadesi şeklinde iki bakış açısından ele almış ve Razi'nin bu konudaki fikriyatını aslına uygun şekilde intikal ettirme açısından isabet etmiş gözükmektedir.

³⁹⁷ Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.17, s. 14-16.

³⁹⁸ Razi, *Tefsirü'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, c.17, s. 16-20.

SONUÇ

Tezimizde Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcip ve Rûh Nazariyeleri* isimli eserini merkeze alarak gerektiği yerlerde de diğer makalelerine ve kitaplarına da başvurarak ruh meselesi üzerinden İslam entelektüel geleneğini okuma, anlama ve değerlendirme şeklini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken Günaltay'ın ruh meselesi üzerinden İslam entelektüel tarihiyle kurduğu irtibat tarzının üzerine yoğunlaştık. Öncelikle onun İslam entelektüel geleneğindeki ruh meselesini insanlığın düşünce tarihinde ortaya çıkmış ruh nazariyelerinin bir parçası olarak nitelediği fikrini tespit ettik. Bu sebeple tezimizin sınırlarını biraz daha açarak Günaltay'ın mezkur eseri yazma amacına yoğunlaştık. Bu ameliyeler sonucunda şu sonuçlara ulaştık.

Öncelikle müellifimiz mezkur eserini dönemin ateist akımları olan Materyalizm ve Pozitivizm'e karşı bir reddiye amacıyla kaleme almıştır. Bu bağlamda adı geçen "ifsad edici iki akımın" metafizik – fizik, felsefe – bilim, din – bilim arasındaki ilişkilerin bir çatışma üzerinden ele almasının aksine bu alanların aralarındaki ilişkinin bir uzlaşma ve birbirini tamamlama üzerinden kurulması gerektiği fikrini taşımaktadır.

Oldukça pozitivist bir bakış açısına sahip olan Günaltay insanlığın düşünce tarihinde ortaya çıkmış ruh nazariyelerini bilimsellikten uzak, tarihin tozlu sayfaları arasında kalmış, geçerliliği ve ilmi bir değeri olmayan dönemler olarak nitelemektedir ki İslam entelektüel geleneği de bu hükümlerden nasibini almaktadır. Fakat yine de ruhun varlığını kanıtlamak amacıyla düşünce tarihinden hareket edeceğine dair bir metod ortaya koyan Günaltay ruh nazariyelerini ele almış ve ruhun varlığına bir delil teşkil etmesi bağlamında bu müktesebatı kullanmıştır.

Günaltay Materyalizm ve Pozitivizm'in ruh konusundaki iddialarına karşılık ruhun varlığını ruh nazariyeleri tarihinden istimdat ederek kanıtlamanın yanında deney ve gözlem yoluyla da kanıtlayacağını iddia etmektedir. Fakat mezkur iki akımın ruh konusundaki iddialarını çürütme konusundaki başarılı performansını ruhun varlığını deney ve gözlem yoluyla kanıtlama noktasında gösterememiştir.

Günaltay mensubu olduğu İslam entelektüel geleneğindeki ruh teorilerini Razi'nin İsra suresi 85. ayete dair tefsiri üzerinden incelemiştir. Razi'nin ruh meselesine dair ortaya koymuş olduğu bakış açısı kendisinden sonra bu alanda kalem oynatan İslam mütefekkirlerini ciddi oranda etkilemiştir. Bu açıdan Günaltay'ın İslam entelektüel geleneğindeki ruh

meselesini Razi odaklı ele alması bu konuda isabetli bir bakış açısı geliştirdiğini göstermektedir.

Günaltay klasik kaynaklarda geçtiği üzere İslam entelektüel geleneğindeki ruh meselesini cismani ve cismani olmayan şeklinde iki bölümde incelemiş, ilk dönem kelimalarına dayandırdığı cismani ruh teorilerini ilkel ve çocukça olarak nitelemiştir. Dolayısıyla cismani ruh teorisinde işaret ettiği görüşler gelenekte ifade edilen görüşlerden bir farklılık arz etmemektedir.

Cismani olmayan mücerred ruh görüşlerini ele aldığı bölümde İslam filozofları ve muhakkık kelimalarının ruh nazariyelerini temsilen üç zirve şahsiyet olan İbn Sina, Gazzali ve Razi'nin ruh görüşlerini mercek altına almıştır. Buna ek olarak mutasavvıfların ruh nazariyelerini incelemek için açtığı ayrı bir bahiste onları cismani olmayan ruh görüşüne dahil etmiştir. Fakat mutasavvıfların ruh hakkındaki teorilerini aktarmaktan daha ziyade vahdet-i vücud teorisini ele alarak elle tutulur bir ruh nazariyesi aktaramamıştır.

Müellif İbn Sina'nın nefis teorisi hakkında oldukça açık ve net, filozofun görüşleriyle uyumlu tespitlerde bulunmaktadır. Her ne kadar İbn Sina'nın *Kitâbü's-Şifâ* külliyyatının *Nefs* bölümüne müracaat etmese de *en-Necât* ile *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserlerinde aktarılan nefis görüşünü büyük bir ustalıkla ele almaktadır. Bununla birlikte İbn Sina'nın görüşleri de Günaltay'ın bilimsellikten uzak, ilmi bir kıymeti olmayan şeklindeki değerlendirmelerinden nasibini almaktadır.

İmam Gazzali'de ise bu açıklık özellikle ruhun hüdusu ve ruh – beden ilişkisi bağlamında yerini müphem yargılara bırakmaktadır. Gazzali'yi bazen ruhçu fikriyata bazen de vahdet-i vücud fikriyatına yakın konumlandırmakta ve bu şekilde tanımlamaktadır. Günaltay Gazzali'nin ruh fikriyatını *el-Madnunû's-Sağir* ismiyle bilinen *Kitabu'l-Mađnûn bihi 'alâ ehlihi* adlı eseri odaklı ele almış ve değerlendirmiştir. Bu konuda Günaltay'ı belki eksik ama hatalı göremeyiz. Zira Gazzali'nin ruh meselesini bahis mevzusu ettiği diğer eserlerinde de aşağı yukarı ruh meselesi aynı şekilde ele alınmaktadır. Dolayısıyla Gazzali'yi cismani olmayan ruh teorileri sınıfında ele alması isabetli bir bakış açısını yakaladığını göstermektedir.

Fahreddin er-Razi meselesinde ise tıpkı Gazzali'de olduğu gibi genellikle tek bir eser üzerinden hatta sadece Razi'nin İsra Suresi 85. ayeti tefsir ederken ortaya koyduğu görüşler üzerinden hareket etmektedir. Günaltay Razi'nin mücerred nefis görüşünü savunduğunu belirtmektedir. Fakat Fahreddin er-Razi'yi incelediği bölümde ruhun mahiyetine dair yaptığı

tanımlamalara bakılacak olursa birden fazla tanımla karşılaşılacaktır. Bu durum bizi müellifin Razi’de ruhun mahiyetine dair tanımlamaların farklılık arz ettiğinin farkında olduğu fikrine götürmektedir. Günaltay’ın bu tavrı Razi’nin ruh teorisine dair yapılan modern çalışmalarla bir paralellik arz etmektedir. Ama sonuçta Günaltay Razi’nin tefsiri üzerinden ruh meselesini ele aldığı için onu mücerred nefis kategorisinde değerlendirmesi müphem gözükmemektedir.



KAYNAKÇA

- Ağ, M. (2003), “Fârâbî'nin İki Yapıtı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.14/14-15, s. 17-87.
- Akçay, M. (2005), “Gazzalî'de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara, C.7, sy. 21, s.87-115.
- Akseki, A. H. (2022), *Rûh ve Bekâ-yı Ruh*, Rabia Gündoğdu – İsmail Kara (hızr.), İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Al-Rouyhab, K. (2019) “17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda “Bağnazlığın Zaferi” Efsanesi”, Tuğrul Kütükçü - Aygün Yılmaz (çev.), *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy. 9, s.293-315.
- Altaş, E. (2021), “Fahreddin er-Razi'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, Ömer Türker – Osman Demir (ed.), İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Altaş, E. (2022), “Fahreddin Razi'ye Göre Cismani İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-“ *İnsan Nedir? –İslam Düşüncesinde Ruh Tasavvurları-*, Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, s.139-199.
- Atar, A. (2010), *Kâdî Mîr el-Meybudî'nin Felsefî Görüşleri-Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısmının İncelemesi-* Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, F. (2015), İbn Sînâ'nın “el-Kasidetü'l-Ayniyye” İsimli Eseri, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 1, C.1, sy. 1.
- Bolay, S. H. (2008), *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bulğen, M. – Baloğlu, A. B. (2011), “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.40, s. 443-446.
- Bulğen, M. 2014, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh Ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, 2014, s. 63-92.
- Cengiz, Y. (2022), “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam Gelenekleri”, *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – Halil İbrahim Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları.
- Çağrı, M. (2008), “er-Ruh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.35, 2008, s.199-200.

- Çelebi, İ. (2006), “Nazzam” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.32, s. 466.
- Çiçek, Y. (1997), “Haririzade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.16, 1997, s. 192-193.
- Dalkılıç, M. (2004), *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Durusoy, A. (2012), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ebu Ride, M. A. (1946), *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Arâuhu 'l-Kelâmiyye el-Felsefiyye*, Kahire.
- el-Amidi, S.(1993), *el-Mübîn fi Şerh-i Meâni 'l-Elfâzi 'l-Hükemâ ve 'l-Mütekellimîn*, Hasan Mahmud Şafii (thk.), Kahire:Mektebetu Vehbe.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım (2020), *Kitâbu 'r-Rûh*, Şaban Haklı (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (2021), *Şerhu 'l-Mevâkıf*, Ömer Türker (çev.), İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c.2.
- el-Cüveynî, İmamı'Haremeyn(1995), *el-İrşâd ilâ Kavâtu 'l-Edille fi Usûlu 'l-İtikâd*, Lübnan –Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- el-Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn, (2003), *el-Akidetü 'n-Nizâmiyye*, Muhammed ez-Zübeydi (thk.), Lübnan-Beyrut: Dar'u Sebilü'r-Reşad.
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan (2019), *Makalâtü 'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu 'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Prof. Dr. Ömer Aydın - Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç (hazr.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.
- el-Gazzali , Ebu Hamid (1988), *İki Madnun*, Sabit Ünal (çev.), İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- el-Gazzali, Ebu Hamid (1988), *el-Erbâin fi Usûlu 'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- el-Gazzali, Ebu Hamid (1995), *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, Serkan Özburun – Yusuf Özkan Özburun (çev.), İstanbul: Furkan Basım, Yayın, Organizasyon.
- el-Gazzali, Ebu Hamid (2004), *Kimyâ-ı Saâdet*, Ali Arslan (çev.), İstanbul: Merve Basım Yayın Limited Şirketi.
- el-Gazzali, Ebu Hamid (2019), *İhyau Ulumi 'd-Din*, Ahmed Serdaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, C.3.
- el-Gazzali, Ebu Hamid, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, Süleyman Dünya (nşr.), Kahire.
- el-Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve 't-Tarih*, Kahire: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, C.2.

- el-Şarani, Abdülvehhab (2019), *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir: İbnü'l-Arabi'nin Görüşleri*, Mahmut Çınar (hızr.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c.2.
- Erdoğan, Z. (2021), “Teftazani'nin Düşünce Sisteminde İnsani Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat Dergisi*, C.7, sy.2, s.157-194.
- er-Razi, Fahreddin (1986), *el-Erbain fî Usûlu'd-Din*, Ahmed Hicazi es-Sekka (nşr.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, C.2.
- er-Razi, Fahreddin (1987), *el-Metâlib'ul-Âliye*, Ahmed Heccazi es-Sekka (thk.), Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, C.7.
- er-Razi, Fahreddin (1991), *Kit'âbu'l-Muhassal*, Hüseyin Atay (thk.), Kahire: Mektebetu Daru't-Turas.
- er-Razi, Fahreddin (2019), *Meâlim'u Usûlu'd-Din – Kelam İlminin Esasları-*, Muhammet Altaytaş (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- er-Razi, Fahreddin (M.1990/ H.1411), *el-Tefsîr'ül- Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, C.21.
- er-Razi, Fahreddin, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Kuvahuma*, Muhammed Sağır Hasan el-Masumi (thk.), Tahran, C.2.
- Ess, J. V.(2009), Mu'tezile: İslamın Akılcı Yorumu –II-, Veysel Kasar (çev.), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21, 2009, s.171-181.
- eş-Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim (H.1415/ M.1995), *el-Milel ve'n-Nihal*, Emir Ali Mehna – Ali Hasan Faur (thk.), Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marife, C.1.
- Farabi (1996), *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut: Dar'u ve Mektebetü'l-Hilal.
- Farabi (2013), İdeal Devlet (*el-Medînetü'l-Fâzıla*), Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Divan Kitap.
- Farabi (2013), *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Saâde)*, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Divan Kitap.
- Farabi (2016), *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, Kahire: Müessesetü Hendavi li't-Ta'lim-i ve's-Sekafe.
- Görgün, T. (1999), “İbn Habib es-Sülemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.19, s. 510-513.
- Günaltay, M. Ş . (1926), “Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”, *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf Matbaası, s. 182-220.
- Günaltay, M. Ş. (1923), *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul: Şehzadebaşı, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.

- Günaltay, M. Ş. (1937), *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn-i Sina- Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitapevi.
- Günaltay, M. Ş. (1990), “İslam Dünyasının İnhitatu Selçuklu istilası mıdır?”, *Belleten Dergisi*, Türk Tarih Kuru), *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcip ve Rûh Nazariyeleri*, Nuri Çolak (sad.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “11. Asırda Yetişen Zengin Dimağlar”, *Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C. 9, sy.10, s.13.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Felsefe Dersleri”, *Sirât-ı Müstakîm Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C. 6, sy. 142, s.174.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Gazali”, *Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C.8, sy.184, s.10.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Müessesat-ı Fenniyyeden Hastahaneler”, *Sebilürreşad (Sirat-ı Müstakim) Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C. 10, sy. 248, s.224-246.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Müessesat-ı İlmîyeden Kütüphaneler” *Sebilürreşad Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C.10, sy. 245, s.98-100.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Müessesat-ı İlmîyeden Rasathaneler”, *Sebilürreşad (Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C.10, sy. 247, s. 115-117.
- Günaltay, M. Ş. (2016), “Şarkta İlim ve Fenne Hizmet Eden Zengin Dimağlar” *Sirat-ı Müstakim Mecmuası*, Mehmet Ertuğrul Düzdağ (ed.), İstanbul: Seçil Ofset, C. 8, sy, 196, s. 142-143.
- Günaltay, M. Ş. (H. 1339-1341) , *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.
- Günaltay, M. Ş. (H.1338), *Tarih-i Edyan*, İstanbul: Kanaat Matbaası, C. 1, H. 1338
- Günaltay, M. Ş. (H.1338/M.1922), “Türk Filozofu Farabi Hayatı, Asarı, Mesleği II”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, C. II, sayı: 2, s. 93-127.
- Günaltay, M. Ş. (H.1339/M.1923), “Türk Filozofu Farabi Hayatı, Âsârı, Mesleği I”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, C. II, sayı: 1, s. 31-56.
- Günaltay, M. Ş. (H.1341), *Zulmetten Nura*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.
- Haklı, Ş. (2022), “Eş’ari ve Cüveynî’nin İnsan Anlayışı ve İmam Maturidi’nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri” *İnsan Nedir? – İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – İbrahim Halil Üçer (editörler), İstanbul: İlem Yayınları.
- İbn Sina (1984), *el-Mebde ve'l-Meâd*, Abdullah Nurânî (nşr.), Tahran: Müessesetü Mutâliat-i İslâmî.
- İbn Sina (1987), *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, Hasan Âsî (nşr.), Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye.

- İbn Sina (1992), “*Risale fi Ma’rifeti’n-Nefsi’n-Nâtika ve Ahvaliha*”, A. Nasri Nadir (nşr.), en-Nefsü’l-Beşeriyye İnde İbn Sina, Beyrut: Daru’l-Maşrık.
- İbn Sina (1997), *Hayy b. Yakzan (İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler,I)* Derya Örs (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Sina (2005), *el-Kânun fi’t-Tıb*, Beyrut: Daru İhyai’l-Kur’an, C.1.
- İbn Sina (2013), *Kitâbü’ş-Şifa: Metafizik -II-*, Ekrem Demirli – Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina (H. 1413/ M. 1992) , *el-Mübâhesât*, Muhsin Bidarfer (thk.), Kum: İntişarat-ı Beydar.
- İbn Sina (H.1381), *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, Müctebi ez-Zarii (thk. ve nşr.) İran:Kum, Bustan-ı Kitap.
- İbn Sina (H.1405/M.1985), “Mantıku’l-Meşrikiyyîn”, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn ve’l-Kasîdetü’l-Müzdevce fi’l-Mantık*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzma.
- İci, Adudüddin, *el-Mevâkıfî İlm-i Kelam*, Lübnan-Beyrut: Alimu’l-Kütüb, c.1.
- İrfan Abdülhamid (1978), İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -I-, çev. M. Saim Yeprem, *Yeni Nesil Dergisi*, C.2, sy.7, s. 22-28.
- İrfan Abdülhamid (1978), İslam Tefekküründe Ruh Meselesi -II-, çev. M. Saim Yeprem, *Yeni Nesil Dergisi*, C.2, sy.1, s.25-33.
- İzmirli, İ. H. (H. 1341-1339) , *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul:Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, C.1.
- İzmirli, İ. H. (H.1338), *Felsefe-i İslamiyye Tarihi: Ebu’l-Hükema Yakup ibn İshak el-Kindi*, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, Muhammed Ali en-Neccar ve Abdülhalim en-Neccar (nşr.), Kahire, C.11.
- Kahya, E. (2001), “el-Kanun fi’t-Tıb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C.24, İstanbul: TDV Yayınları, s.331-332.
- Kaplan, H. (2001), *Fahrüddin er-Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı.
- Karlığa, B. (1996), ”Gazzali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.13, s.518-530.
- Karlığa, B. (2001), “Kadı Mir Meybudi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:TDV Yayınları, C.24, s. 118-119.

- Kaya, M. (2002), “KİNDİ, Ya‘küb b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.26, s.41-58.
- Kaya, M. (1995), “Felsefe-i Ula”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul: TDV Yayınları, s.331-332.
- Kaya, M. (1999), “İbn Ebu Usaybia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.19, s. 445-446.
- Kaya, M. (2014), *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (1994), *Felsefi Risaleler*, Mahmut Kaya (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kurşunoğlu, F. N. (2006), *İbn Sina’da Mead - Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.
- Kutluer, İ. (1993), “Calinus” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.7, s. 32-34.
- Kutluer, İ. (1996), *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (200), “İbnü’r-Ravendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.21, s.179-184.
- Kutluer, İ. (2011), *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (2015) “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.35, s. 193-197.
- Ocakoğlu, H. (2009), *Haririzade’nin Şeyh Bedreddin Varidat’ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi (1 – 100. Varaklar arası) - Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı.
- Öz, M. (1989), “Ahmet b. Habıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.2, s. 70-71.
- Öz, M. (2013), “Zındık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.44, s. 390-391.
- Öz, M. (2020), “Muammer b. Abbad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.30, s.321-323.
- Özaydın, A. (1992), “BEYHAKĪ, Ali b. Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.6, s.62-63.
- Semerikandi, Şemsüddin (1985), *es-Sahaifü’l-İlahiyye*, Ahmet Abdurrahman Şerif (thk.), Kuveyt: Mektebetü’l-Felah.

- Skirbekk, G. – Gilje, N. (2013), *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Emrah Akbaş – Şule Mutlu (çev.) İstanbul: Kesit Yayınları.
- Teftezani, Sadüddin (1989), *Şerhü'l-Makasid*, Dr. Abdurrahman Amira (thk.), Kum-İran:eş-Şerifü'r-Razi Ofset, C.4.
- Tiryaki, M. Z. (2015), *İbn Sina Felsefesinde Mütelayile/Müfekkire ve Vehim*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.
- Tiryaki, M. Z. (2021), “Kitabu’ş-Şifa: Nefse Giriş”, İbn Sina, *Kitabü’ş-Şifa: Nefs* içinde, Eşref Altaş (ed.), Mehmet Zahit Tiryaki (haz. ve çev.), İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Tüccar, Z. (1994), “Ebyari”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.10, s.379.
- Türker, Ö. (2022), “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?- İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları-*, Ömer Türker – Halil İbrahim Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları.
- Türkmenoğlu, B. (2008), *Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Bilim Tarihimizdeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe (Bilim Tarihi) Anabilim Dalı.
- Ülken, H. Z. (1957), *İslam Düşüncesi II: İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Üzüm, İ. (2020), “el-İrşad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.22, s.455-456.
- Yavuz, Y. Ş. (1989), “el-Akidetü'n-Nizamiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.2, s. 258.
- Yavuz, Y. Ş. (1995), “Fahredden er-Razi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C.12, s. 89-95.
- Yazoğlu, R. (2014), *Ruh, Ölüm ve Ötesi: Gazzali Üzerine bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yitik, A. İ. (2011), “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c. 40, s. 441-443.