



T.C.

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ZİHİN-BEDEN
PROBLEMİ**

Sare MÜLAYİM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM

ÇANKIRI – 2022

T.C.
ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ZİHİN-BEDEN
PROBLEMİ

Sare MÜLAYİM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM

ÇANKIRI – 2022

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	i
TEZ KABUL VE ONAY	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	vii
1. GİRİŞ	1
2. FELSEFE TARİHİNDE ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ.....	5
2.1. Antik Yunan Filozoflarında “Ruh” Kavramı	5
2.2. Modern Çağ’da “Ruh” Kavramı	11
2.3. İslam Filozoflarına Göre “Ruh” Kavramı	18
3. ÇAĞDAŞ İSLAM FİLOZOFLARINDA ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ.....	28
3.1. Muhammed İktbal	28
3.1.1. Hayatı ve Eserleri	28
3.1.2. Muhammed İktbal’in Felsefî Görüşleri	30
3.1.3. Muhammed İktbal’in Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri	35
3.1.4. Muhammed İktbal’in Zihin İle İlgili Düşünceleri	38
3.1.5. Muhammed İktbal’in Ahiret İnancı	41
3.2. Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî	45
3.2.1. Hayatı ve Eserleri	45
3.2.2. Allâme Tabâtabâî’nin Felsefî Görüşleri	47
3.2.3. Allâme Tabâtabâî’nin Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri	47
3.2.4. Allâme Tabâtabâî’nin Zihin ile İlgili Düşünceleri	49
3.2.5. Allâme Tabâtabâî’nin Ahiret İnancı.....	51
3.3. Seyyid Hüseyin Nasr	55
3.3.1. Hayatı ve Eserleri	55
3.3.2. Seyyid Hüseyin Nasr’ın Felsefî Görüşleri	57
3.3.3. Seyyid Hüseyin Nasr’ın Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri	59
3.3.4. Seyyid Hüseyin Nasr’ın Zihin ile İlgili Düşünceleri	65

3.3.5. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Ahiret İnancı	67
3.4. Muhammed Âbid El-Câbirî	69
3.4.1. Hayatı ve Eserleri	69
3.4.2. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Felsefî Görüşleri	73
3.4.3. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri	75
3.4.4. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Zihin ile İlgili Düşünceleri	78
3.4.5. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Ahiret İnancı	83

4. ÇAĞDAŞ İSLAM FELSEFESİNDE ZİHİN-BEDEN ETKİLEŞİMİ: BİR KARŞILAŞTIRMA..... 85

4.1. Zihin-Beden Birbirlerini Nasıl Etkiler? Aralarında Nasıl Bir Bağlantı Vardır?..	87
--	----

5. SONUÇ93

KAYNAKÇA95

ÖZGEÇMİŞ102

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*Çağdaş İslam Düşüncesinde Zihin-Beden Problemi*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

11.05.2022

İmza

Sare MÜLAYİM

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Sare MÜLAYİM tarafından hazırlanan *Çağdaş İslam Düşüncesinde Zihin-Beden Problemi* başlıklı bu çalışma 11.05.2022 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *oybirliğiyle* başarılı bulunarak jürimiz *tarafından Felsefe* Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman : Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM

İmza:

Üye : Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

İmza:

Üye : Prof. Dr. İsmail HANOĞLU

İmza:

ONAY

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../202.. tarih ve ... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Coşkun POLAT

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Antik Çağ'dan günümüze önemini hiç kaybetmeden ulaşmış olan Zihin-Beden Problemi felsefenin en önemli konularından biri haline gelmiştir. Çünkü insan daima kendini anlama çabası içerisinde. Bu bağlamda yaptığımız “*Çağdaş İslam Düşüncesinde Zihin-Beden Problemi*” adlı tez çalışmamızda, Antik Yunan felsefecilerinden başlayarak günümüze kadar ulaşmış ve günümüzde de gündemde kalmayı başarmış olan Zihin-Beden problemi etraflıca incelenmiştir. Yapılan bu araştırmada fiziksel durumların zihne etkileri, bilinç, şuur, ruhun bedene etkileri, zihin-beden etkileşimi, ruh ve bedenin sonlu-sonsuz oluşları gibi konular, Çağdaş İslam Filozofları olan Muhammed İkbal, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tâbatabâî, Seyyid Hüseyin Nasr ve Muhammed Âbid El-Câbirî'nin görüşleri ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bu düşüncelerden hareketle yapılan çalışmamız üç bölümden ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde ruh, zihin ve beden konularının tarihçesinden bahsedeceğiz. Antik dönem filozofları, Modern Çağ filozofları ve İslam filozoflarının “Ruh” ile ilgili görüşlerini bu bölümde ele alacağız.

İkinci bölümde Çağdaş İslam Düşünürlerimiz Muhammed İkbal, Allâme Seyyid Muhammed Hüsetin Tâbatabâî, Seyyid Hüseyin Nasr ve Muhammed Âbid El-Câbirî'nin hayatı, eserleri, dünya görüşleri, ruh, zihin, beden, diriliş, ahiret inancı vb. konulardaki görüşlerini detaylı bir biçimde inceleyeceğiz.

Üçüncü bölümde ruhun mahiyeti, zihin ile bedenin birbirlerini nasıl etkiledikleri, aralarında etkileşimin nasıl sağlandığı konularını ve bu konuda Çağdaş İslam Düşünürlerimizin görüşlerine karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

Son bölümde ise, zihin, beden, ruh, bilinç, nefis kavramlarını ayrı ayrı değerlendirerek, birbirleriyle olan ilişkilerini ve etkileşimlerini açıklayacağız.

Bu amaçla yürütmüş olduğum çalışmada beni zihin felsefesi alanına yönlendiren, ihtiyaç duyduğum bilgi birikimine ulaşmamı sağlayan, desteklerini benden hiçbir şekilde esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM’a en derin saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

11.05.2022

Sare MÜLAYIM

ÖZET

Tezin Başlığı : Çağdaş İslam Düşüncesinde Zihin-Beden Problemi

Tezin Yazarı : Sare MÜLAYİM

Danışman : Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM

Anabilim Dalı : Felsefe

Tezin Türü : Yüksek Lisans

Kabul Tarihi : 11.05.2022

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden bu yana yapılan araştırmalardan elde edilen bulgulara bakıldığında, insanların sürekli kendi varlıklarını keşfetmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu doğrultuda zihin-beden probleminin halen güncel olarak varlığını sürdürdüğü gözlemlenmektedir.

Çalışmamızda Çağdaş İslam Filozofları olan Muhammed İkbal, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin Nasr ve Muhammed Âbid El-Câbirî'nin eserleri ve yardımcı kaynaklar incelenerek, zihin-beden konusundaki düşünceleri üzerinde analizler yapılmış, zihin-beden probleminin Çağdaş İslam filozoflarınca aydınlığa kavuşturulması beklenerek; fiziksel durumların zihne etkileri, bilinç, şuur, ruhun bedene etkileri, zihin ile bedenin etkileşimi, ruh ve bedenin sonlu-sonsuz oluşu gibi konularda bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen bu bilgilerle bilimsel ve felsefî çalışmalara yol gösterilmesi ve literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Muhammed Âbid El-Câbirî, Muhammed İkbal, Seyyid Hüseyin Nasr, Zihin- Beden Problemi.

ABSTRACT

Thesis Title : Mind-Body Problem in Contemporary Islamic Thought
Author of the Thesis : Sare MÜLAYIM
Advisor : Assoc. Prof. Mustafa YILDIRIM
Department : Philosophy
Thesis Type : Master's Thesis
Acceptance Date : 11.05.2022

Looking at the findings obtained from the researches made since the earliest periods of human history, it is seen that people are constantly trying to discover their own existence. In this direction, it is observed that the mind-body problem still exists today.

In our study, the works and auxiliary sources of the Contemporary Islamic Philosophers Muhammed Iqbal, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin Nasr, and Muhammed Abid El-Câbirî were analyzed, their thoughts on the mind-body were analyzed, and the mind-body problem was hoped to be clarified by the Contemporary Islamic Philosophers. It has been tried to obtain information on the effects of physical conditions on the mind, consciousness, consciousness, the effects of the soul on the body, the interaction of the mind and the body, the finite-infinite nature of the soul and body. It is expected that this information will guide scientific and philosophical studies and contribute to the literature.

Keywords: Allâme Sayyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Muhammed Abid El-Câbirî, Muhammed Iqbal, Sayyid Hüseyin Nasr, Mind-Body Problem.

KISALTMALAR

C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Red.	: Redaksiyon
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire

1. GİRİŞ

Batı’da Descartes’ten itibaren “zihin” olarak adlandırılan “ruh” kavramı İslam dünyasında “ruh” olarak ele alınmaktadır. Biz de İslam filozofları çalışacağımız için bu konuyu ruh-beden problemi olarak ele alacağız. Bazı İslam filozofları “ruh” kavramı yerine “nefs” kavramını kullanmaktadır. Biz de çalışmamızda kullanım şekline göre “nefs” kavramına yer vereceğiz.

İnsanın en çok merak ettiği sorulardan biri “*ben kimim?*” sorusudur. Bu konuyu en yakından araştıran ve çözümler üretmeye çalışan en önemli iki disiplin zihin felsefesi ve dindir. Bu iki disiplin arasında hiçbir zaman tam bir uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Zihin felsefesi bilinci somut verilerle değil kavramsal anlamda çözmeye çalışır. Bu nedenle en çok metafizik konularla uyum sağlar. Zihin, bilinç, akıl, fikir, düşünce vb. kavramlar Zihin felsefesinin temelini oluşturur. Zihin, sözlük anlamı olarak: “1. Canlının duygu ve davranışlar dışındaki ruhsal süreç ve etkinliklerinin bütünü. 2. Ruh bilimi, bellek. 3. Anlayış, kavrayış. 4. Bilinç, dimağ” anlamlarına gelmektedir.¹ Metafizikte nefis, bazen ruh anlamında kullanılırken bazen de ruhun bir boyutu şeklinde düşünülür. Ruhun bir boyutu olan zihin; insanlardaki anlama, kavrama, algılama yetisi gibi anlamları ifade eder. Zihinden söz edilebilmesi için bilincin açık halde olması gerekir. Zihnin ne olduğu ve nasıl çalıştığı konusunda çok farklı teoriler sunulmuştur. Zihin, çevreden duyular aracılığıyla elde ettiği bilgileri beyni kullanarak işler, değerlendirir ve bir karara bağlar. Yani zihin karar verme merkezidir. Beş duyu aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiler zihinde anlam kazanır. Dışarıdan alınan uyarılar zihinde sevinç, korku, heyecan vb. duygulara dönüşür, bilince kaydedilir. Tüm duygular ve hareketler zihinde karşılık bulur. Dualar ve zikirler zihnin gelişmesinde önemli rol oynar. Zikirler beynin çalışmasını etkilerken, beyin de vücudun çalışmasını etkiler. En önemli ve en hassas organımız olarak kabul edilen beyin; vücudun idare etme merkezi konumundadır. Bu nedenle en iyi korunan organımızdır.² Beyin faaliyetleri durduğunda diğer organlar faaliyetini sürdürse de kişinin bir bitkiden farkı kalmaz. Çünkü şuurlu olmamız, düşünme, karar verme,

¹ TDK, *Türkçe Sözlük*, Erişim: 24 Aralık 2021, <http://sozluk.gov.tr>.

² Sefa Saygılı, *Beyin ve Ruh, Beyin'in Sırlarından Ruhun Aydınlığına*, (Editör: Mehmet Dikmen), Edit Yayınları, İstanbul 2004, s. 23.

ölçüp tartma, hafızada tutma vb. daha sayılamayacak kadar çok özelliğe sahip olan, kısacası bizi biz yapan organımız beynimizdir. Fakat beynimiz bunları tek başına gerçekleştiremez. Beynimiz beş duyu organımız sayesinde bilgileri alır, aldığı bu bilgileri düzenler ve kararlar verir. Bazen de kaslara bir takım mesajlar gönderir. Bunca özelliğe sahip olan beynimiz açılıp bakıldığında su, yağ, proteinler, karbonhidratlar, yağ, tuz, hücreler vb. maddesel şeyler görülür.³ Mesela gözümüzle gördüğümüz bir şeyi sinirler aracılığıyla beynimize göndeririz, beyinde anlamlandırırız. Bu işlemi hücrelerin, proteinlerin, yağların yapamayacağı açıktır. Beyini madde olarak incelemeye aldığımızda orada zihin, bilinç, düşünce gibi şeylere rastlamak imkânsızdır. O halde bu bilgiyi bilinçli hale getiren beynin üstünde bir kuvvet olmalıdır. Hücreleri DNA molekülleri, molekülleri genler, genleri de beynin idare ettiğini, yönettiğini düşünelim. Peki, beynimizi kim ya da ne idare eder, yönetir? Bizi biz yapan karakterimiz, kişiliğimiz, kısacası bizi biz yapan “ben” nerededir? Örneğin kitap okumak istediğimizde, bir karar almak istediğimizde bu düşünceler zihnimize nereden gelir? Yani maddi olmayan olaylar maddi olan beynimize ve orada bulunan nöronlara nasıl etki etmektedir? Ses, görüntü, koku gibi durumlar beynimizin neresinde yer almaktadır? Hafızamızda kayıtlı olan bir bilgiye ulaşmamızı sağlayan şeyin yalnızca yağ ve proteinlerden meydana gelen hücrelerden ibaret olmayacağı açıktır. Sevindiğimizde, üzüldüğümüzde, heyecanlandığımızda yalnızca beynimizdeki nöronların sevinip, üzüldüğünü, heyecanlandığını söyleyemeyiz. Tüm bu görevleri ve daha fazlasını üstlenen, hayranlık uyandıracak bir yapıya sahip olan beynimiz aslında ruhun bir aletidir.⁴ Ruh kendini beyin aracılığıyla bedende gerçekleştirmektedir. Duygu, düşünce ve davranışlarımızın kaynağı ruhtur. Ruh dediğimiz şey aslında beynin fonksiyonları olan, muhakeme etme, şuur durumları, idrak gibi fonksiyonları yönetir.⁵ İslami inanca göre ruh beynin üstünde bir konuma sahiptir, beynimizi ve bedenimizi o yönetir, beynin idare etme merkezidir. Aynı zamanda beynin fonksiyonlarını yerine getirmesi için ruh ona hükmeder. Yani ruh beynin bir fonksiyonu değil, ona hükmeden bir kuvvettir.⁶ Bizi biz yapan, bizi insan kılan benliğimizde bulunan şuur, irade, sevgi, nefret, korku gibi

³ Saygılı, (2004), s. 38.

⁴ Saygılı, (2004), s.72.

⁵ Saygılı, (2004), s. 41.

⁶ Saygılı, (2004), s. 81.

duyguların hepsi fiziki olarak beyinde, metafizik olarak ruhumuzda bulunmaktadır. Maddi olmayan ruh maddi olan beyni bu duygular aracılığıyla yönetir.

Zihinsel olayların nasıl oluştuğunu ve zihnin nasıl çalıştığını maddesel bir varlık olmadığı için yine zihnin kendisiyle açıklayabiliriz. Bu konu fiziğe konu olamayacağı için bilimsel sınırları aşmaktadır ve metafizik olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Çünkü zihin dediğimiz şey yalnızca kıvrımlı bir yapıya sahip olan beyinden ibaret değildir. Yani zihin duyularla hissedilemediği için fiziksel bir varlık olarak kabul edilemez. Hislerimizin, duygularımızın, düşüncelerimizin bilincinde olmamızı sağlayan şeyin adı ruhtur. Bu durumda zihin beden ilişkisini anlayabilmek için önce ruhun mahiyetinin bilinmesi gerekmektedir. Ruhun düşünme, akletme, hafızaya kaydetme, hatırlama, bilinçli olma gibi birçok işlevi bulunur. Adına karakter, kişilik, nefis ya da başka bir şey diyelim asıl olan gerçeklik ruhun kendisidir. Bedenimiz, içinde bulunmuş olduğumuz âlemi anlamlandırmak için vardır, ruhun dünyadaki evidir. Ruh, bedenimizin ne içindedir, ne de dışında. Fakat varlığını bedenimizde her şekilde hissettirir. Yaşadığımız âlemi bedenimiz vasıtasıyla bilinci kullanarak idrak ederiz. Aklımızla anlar, vicdanımızla karar verir, kalbimizle sever, hafızamıza bilgileri kaydederiz. Ruhumuz sayılamayacak kadar çok yeteneklere sahiptir. Özet olarak ruhumuz kendini beden ile gerçekleştirir. Beden ancak ruh olduğu sürece işlevini yerine getirebilir. Ruhtan ayrıldığında ise et ve kemikten ibarettir.

Zihin felsefesi kapsamında zihin-beden probleminin arka planında ruh-beden problemi olduğu yani zihin-beden probleminin İslam dünyası açısından ruh-beden problemi olarak ele alındığı görülmektedir. Bazı İslam düşünürleri ruhu, nefis ya da benlik olarak ele alırken, bazıları hem ruh hem de beden olarak ele almaktadır. Onlara göre, nefis, birliği ifade etmektedir. Kur'an'da kişinin tanımı yapılırken kişilik ve takva ön plana çıkmaktadır. İslam'da etik anlamda düzgün bir ahlaka/kişiliğe sahip kimseler iyi olarak değerlendirilirken, ahlak ve kişilik bakımından bozuk kimseler kötü olarak değerlendirilir. *“Nefs, akıl, duyu, duygu yetilerini içeren ve bu hasletlerle donanmış insan varlığını temsil eder.”*⁷ Burada nefis; kişinin kendini ifade

⁷ Hüseyin Subhi Erdem, Ben (Kişi) Kavramının Mahiyeti Üzerine, *Siyer İlim Tarih ve Kültür Dergisi*, Sayı: 21, (Ocak-Şubat-Mart 2022), s. 66.

eden “benlik” kavramına eşdeğer görülmektedir. Nefs (benlik) çeşitleri, nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mutmainne, nefs-i razıyye ve marziyye, nefs-i mülheme ve nefs-i kâmile/nefs-i sâfiye olarak sıralanabilir.⁸ Nefsin en düşük seviyesi nefs-i emmare’dır. Çünkü o, bedensel hazlar için ahlak sınırlarını çiğnemektedir.⁹ En yüksek ise, Allah tarafından lütfedilen nefs-i kâmil’dır. Bu seviyeye yalnızca çalışarak ulaşamaz. Allah’ın lütfunu gerektirir.¹⁰ İslam düşünürlerinin birçoğu hayatımızı bu seviyeye ulaşabilmek için harcamamız gerektiğini öğütlemektedir.

⁸ Erdem, (2022), s. 68-69.

⁹ Erdem, (2022), s. 68.

¹⁰ Erdem, (2020), s. 69.

2. FELSEFE TARİHİNDE ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

2.1. Antik Dönem Filozoflarında “Ruh” Kavramı

Antik Yunan filozoflarından günümüze Zihin-Beden Problemi sürekli olarak gündemde kalmayı başarmış bir konudur. Zihin ile Beden arasında hem çok yakın, hem de anlaması oldukça zor bir ilişki söz konusudur. Zihin-Beden Problemi, zihin ve beden arasındaki bağlantıyı sorgulamaktadır. Modern Çağ’da Descartes’in Kartezyen düalizm görüşü ile zihin bedenden kesin çizgilerle ayrılmış ve “ruh” kavramı yerine “zihin” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Felsefe açısından incelendiğinde ruh ile zihnin neredeyse birebir örtüştüğü görülmektedir. Bu konu ile ilgili “Modern Çağ’da “Ruh” Kavramı” konusunda detaylı bilgi verilecektir.

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden bu yana yapılan araştırmalarda, ilkel kabul edilen kültürlerden günümüze, “Ruh” kavramına verilen önem kuşku götürmez. Aklın ilkelerini ortaya koyan Aristoteles, *Ruh üzerine* adlı eserinde, kendisinden önceki düşünürlerin “Ruh” kavramını tanımlarken; “canlıyı cansızdan ayıran en önemli özelliğin hareket ve duyumlama” olduğunu ortaya koyduklarını söylemektedir.¹¹ Homeros “Ruh (psykhe)” kavramını; “yaşam soluğu, yaşam belirtisi, tin; hayalet” ve “bir ölünün hayali (gölgesi) şeklinde açıklamaktadır.”¹²

Sokrates öncesi doğa araştırmacılarının ilki olarak bilinen “felsefenin babası” olarak anılan Thales’e göre, “Ruh”, “ilk hareket” olarak ifade edilmiştir. Çünkü o, ilk hareket ettiricinin ruhun varlığını kanıtladığını düşünmektedir.¹³ Aristoteles’in *De Anima* adlı eserinde, Thales’in, “demiri çektiği için, mıknatıs taşının bir ruhu olduğunu iddia ettiği doğruysa, ruhun bir hareket ettirici güç olduğunu düşündüğünü ifade etmektedir.”¹⁴ Ona göre evren bir ruha (cana) sahiptir.¹⁵ Thales, tözün;

¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2001, (403 b 25), s. 14.

¹² Jeager’dan Aktaran, Çiğdem Dürüşken, “Antikçağ’da ‘Psykhe’ Kavramına Genel Bir Bakış”, *Felsefe Arkivi*, sayı: 29, Temmuz 2013, ss. 76-77.

¹³ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2020, s. 46.

¹⁴ Aristoteles (2001), s. 23.

¹⁵ Taylan, (2020), s. 46.

maddenin en saf hali olarak değerlendirdiği “su” olduğunu savunmaktadır. Her şeyin sudan meydana geldiğini ve son olarak yine suya dönüşeceğini kabul eder.¹⁶

Thales, tabiatı yine tabiatın kendisiyle açıklayan doğalcı/natüralist ama pozitivist olmayan bir düşünürdür. Thales’ten sonra gelen Sokrates öncesi doğa araştırmacılarından olan Anaximandros, Anaximenes ve Anaxagoras da “Ruh”u, soluk-hava anlamında kullanmışlardır. Anaximenes’e göre, “hava” bize canlılık vermektedir. Her soluk, cansız bedene giren ruh gibi bizi hareketsiz yığınlar olmaktan kurtarıp, canlı varlıklara dönüştürür. Anaximenes felsefede ilk defa “Ruh” kavramını kullanarak, *Ruh*’u, hava gibi maddi bir nesne konumuna getirir.¹⁷ O, ruhu, bedeni bir arada tutan bir ilke olarak ele alır. Ruhun (soluk) insanı canlı tuttuğu gibi, havanın evreni canlı tuttuğunu savunur.¹⁸ Geçmişten bize aktarılan bilgilere göre, ruh, en üstün ve temel hareket ettiricidir. Hareketsiz olan bir şeyin başka bir şeyi hareket ettirmesinin mümkün olmadığı düşüncesinde olanlar, ruhun hareketli olduğuna inanmaktadırlar. Demokritos’un, “ruhun bir tür ateş ve sıcaklık olduğuna inanmasının nedeni budur”.¹⁹ Demokritos, ruh ile zekânın birbirinin özü olduğunu savunur ve her şeyin atomlardan meydana geldiğini ifade etmektedir. Atomlardan başka hiçbir şeyin var olmadığı görüşündedir.²⁰ O, ruhun en ince, düzgün ve hareketli atomlardan meydana geldiğini ve bu atomların vücuda yayıldığını savunmaktadır.²¹ Buradan da anlaşılacağı üzere Demokritos materyalist görüşü savunur. Demokritos ile aynı yüzyılda yaşamış olan Epiküros insanı; dağılıp giden atomlar topluluğu olarak görür ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmez.²² Anaxagoras da, ruhun hareket ettirici neden olduğuna inananlardandır. “*Ruh (psykhe)*” ile “*zihin (nous)*” kavramlarının birbirinden ayrı olduğunu ilk kez Anaxagoras savunur. “Zihni”, şeylerin en saf ve arınmış şekli olarak nitelendirerek, en üstün, en temel ilke olarak görür.²³ O, her şeyi zihnin yönettiğini savunur. Empedokles’e göre, “*Ruh*”, dört elementin (hava, su, toprak, ateş) birleşimi sonucu meydana gelmektedir ve her

¹⁶ Taylan, (2020), s. 46.

¹⁷ Dürüşken, (2013), ss. 75-84.

¹⁸ Taylan, (2020), s. 47.

¹⁹ Aristoteles, (2001), s. 14.

²⁰ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, (Çev. Ayhan Dereko), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 150.

²¹ Taylan, (2020), s. 58.

²² Priest, (2019), s. 151.

²³ Aristoteles, (2001), ss. 17-23.

bir element, bir ruha sahiptir.²⁴ O, “*Ruh*”u, duyumla özdeşirir ve o, ayrıca, ruh göçüne yani reenkarnasyona inanır.²⁵

Aristoteles, *De Anima* adlı eserinde, Anaximenes, Anaxagoras, Arkelasos’ta olduğu gibi, Diogenes’de de, “*Ruh*”un, “hava olduğunu ve en son ilke olarak” ele aldığını öne sürer. Aristoteles, Herakleitos’un, var olan her şeyin hareket halinde olduğunu, bu hareketin de “*Ruh*” olduğunu savunduğunu söyler. Herakleitos’a göre, “her şey ateşten oluşmuştur ve sürekli bir akış halindedir.”²⁶ Ona göre, insan ruhu da ateşten olup, ölümün gerçekleşmesiyle ruh özüne yani ateşe dönüşür.²⁷

Pisagor (Pythagoras), ruh göçü öğretisinden ilk defa söz eden filozoflardandır. Ruh göçü öğretileri kaynağını Hindistan’dan almakla birlikte, bu öğretiyi felsefi düzeye yükselten ilk kişi Pisagor’dur. Hiçbir yazılı eseri bulunmayan Pythagoras bitkilerin de canlı olduğunu, fakat bir ruha sahip olmadıklarını söylemektedir. O, ruh göçüne, yani ölümden sonra ruhun başka bir bedende (insan, hayvan ya da bitkide) varlığını devam ettirdiğine inanır.²⁸

Hippon ve başka bazı düşünürler ruhun, “*su*” olduğunu söylemektedirler. Hippon, “tohumun nemli olduğunu, kandan olmadığını ve ilk ruhun da tohum olduğunu savunmaktadır.”²⁹ Aristoteles’e göre, bu görüş tüm canlıların nemli olması inancından gelmektedir. Kritias ve diğer bazı düşünürler ise, “*Ruh*”un kandan meydana geldiği konusunda ısrarlıydılar. Çünkü onlara göre duyum ruha ait bir özelliktir ve bu özellik kanın yapısındandır.”³⁰

İlk ve Orta Çağ’da “ruh” olarak ifade edilen kavramın, Modern Çağ ile birlikte “zihin” olarak değiştirildiğine daha önce değinmiştik. Felsefe tarihinde ruh üzerine ilk yöntemli düşünme çalışmasının Sokrates tarafından yapıldığı bilinmektedir.³¹ Sokrates’in öğrencisi olan Platon da, tıpkı hocası gibi ruh ile bedenin ayrı olduğunu

²⁴ Aristoteles, (2001), s.18.

²⁵ Taylan, (2020), s. 54.

²⁶ Aristoteles, (2001), s. 23.

²⁷ Taylan, (2020), s. 48.

²⁸ Taylan, (2020), ss. 52-54.

²⁹ Aristoteles, (2001), s. 23.

³⁰ Aristoteles, (2001), ss. 23-24.

³¹ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya 1999, s. 61.

ve ruhun ölümsüz olduğunu *Phaidon* adlı diyalog şeklinde yazdığı eserinde sunmaktadır. Bu eser Sokrates ve konuşmacılar arasında geçen bir diyalogdur ve ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini, iyilerin mükâfatlandırılacağını, kötülerin cezalandırılacağını konu edinir.³² Sokrates ve Platon, ruhu zihin ile özdeşleştirenlerdendir. Ona göre ruh, insanın özü iken, beden, ruhun zindanıdır. Platon, eserinde ruh ile bedeni birbirinden ayırırken, onları bağlayan şeyin ne olduğu konusunu açıklamamaktadır. Platon, Sokrates'in Atina hâkimleri tarafından ölüm cezasına çarptırılmadan önce öğrencilerine yaptığı konuşmasında zihin ile bedenin ayrı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“SOKRATES: Biri ruh diğeri beden olmak üzere iki ayrı şeye sahip değil miyiz?

KEBES: Doğru.

SOKRATES: Beden söylediklerimizden hangisine daha çok benziyor?

KEBES: Herkesin de kabul edeceği şekilde söyleyeyim: Görülene benzer.

SOKRATES: O halde ruh görülebilen midir yoksa görülemeyen midir?

KEBES: Görülemeyendir Sokrates, en azından insanlar için söylediğim şey doğru.

SOKRATES: Evet, ruha ne diyoruz? Görülebilen midir yoksa görülemeyen midir?

KEBES: Görülemeyendir.

SOKRATES: Ruh görülemiyorsa görülemeyene, beden ise görülebilene benzer değil mi?

KEBES: Tabii ki Sokrates. ”³³

Sokrates ruh ile bedenin farklı özelliklere sahip olduğunu savunur. Bu durumu şu şekilde açıklar:

“... Ruh tanrısal olana, ölümsüze, düşünene, sade olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer...”³⁴

Sokrates ruhun, ölümsüz olduğunu, dünyaya gelmeden önce var olduğunu, ölümden sonra da var olmaya devam edeceğini savunmaktadır.³⁵ O, dağılmaya, bozulmaya, kırılmaya müsait olan bileşik şeylerin yok olacağını, bileşik olmayan şeylerinse asla dağılmayacağını ifade eder. Sokrates, karşıtların birbirini meydana getirdiği

³² Taylan, (2020), s. 63.

³³ Platon, *Phaidon*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 75.

³⁴ Platon, (2015), s. 77.

³⁵ Platon, (2015), s. 115.

görüşüne inanır. Yaşayanların ölümleri meydana getirdiği gibi, ölümlerin de yaşayanları meydana getirdiğini savunur. Reenkarnasyonu olanaklı görür.³⁶ Bedene hayat verenin ruh olduğunu, dünya hayatı süresince ruhun bedeni kullandığını savunur.³⁷ O, duyularımızla yalnızca görünenin bilgisini elde edebileceğimizi, hakikatin bilgisini ise ruhumuzla bilebileceğimizi savunur.³⁸ Ona göre ezeli olan ruh, bedene girmeden önce bütün bilgilere sahiptir ve ona göre bilgi hatırlamadan ibarettir.³⁹

Sokrates'in öğrencisi Platon da hocası gibi ruhun ölümsüzlüğünü benimsemiştir. Felsefe tarihinde görünürde olan ile gerçekte olan arasındaki farka ilk olarak Platon değinmiştir. Platon, *Devlet* adlı eserinde yer alan mağara benzetmesiyle, dünyada gördüğümüz varlıkların aslında idealar âleminde bulunan ideaların birer kopyası (gölgesi) olduğunu anlatır, asıl gerçekliğin idealar olduğunu savunur. Ona göre ruh bedenle birleşmeden önce idealar âleminde yaşamış, dünyada bedene mahkûm olmuş ve saf haline dönmeyi hasretle beklemektedir. Platon'a göre töz; Form veya İdeaların kendisidir. O, maddeci anlayışı reddetmektedir. İdealar, diğer varlıklara varlık verir. Platon'a göre, ruhlar doğmadan önce idealarla temas halindedirler. Ölüm, ruhun eski sağlıklı durumuna dönmesini sağlar.⁴⁰ Filozofa göre ruh ölümsüzdür, bedenden bedene geçer.⁴¹

Aristoteles, maddeyi beden, ruhu da o maddenin formu olarak kabul etmektedir. Madde ile form birbirine indirgenemeyen iki ayrı tözdür. Form olan ruh, madde olan bedenle varlık bulur. Form olmadan madde dış dünyada olmaz.

“...bir şeye adını vermesi gereken şey, formdur veya forma sahip olması bakımından nesnedir ve bir şeyi asla bizzat kendisi bakımından ele alınan maddi ögesiyle adlandırmamak gerekir...”⁴² “Forma gelince, maddi öğerler onun ne kısımları, ne de ilkeleridir.”⁴³ “...madde, doğası bakımından bilinemezdir. Madde ya duyusal, ya da akılsaldır.”⁴⁴

³⁶ Platon, (2015), s. 87.

³⁷ Platon, (2015), s. 75.

³⁸ Taylan, (2020), s. 66.

³⁹ Taylan, (2020), s. 68.

⁴⁰ Priest, (2019), s. 27.

⁴¹ Taylan, (2020), s. 71.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2017, s. 378.

⁴³ Aristoteles, (2017), s. 379.

⁴⁴ Aristoteles, (2017), s. 381.

Aristoteles, ‘Ruh’u; “yaşamımızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şey olarak tanımlar.”⁴⁵ Ona göre, “ruh bir beden değil; fakat bedenin herhangi bir şeyidir.”⁴⁶ Ruh, bir cevherdir ve cismin *entelekheiasıdır*.⁴⁷ “Ruh biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin niteliği anlamında cevherdir.”⁴⁸ Aristoteles’e göre zekâ, bedenden ayrıdır.⁴⁹ “Beden, maddeden bağımsız biçimde var olamaz.”⁵⁰ Ona göre, ruhta etkin zekâ ve edilgin zekâ bulunur. Etkin zekâ ölümsüzdür, edilgin zekâ ise bozulabilir.⁵¹ Aristoteles’e göre, ruh; bedeni harekete geçirir ve daima onu canlı kılar.⁵² Bu konuda Bruno şunları ifade eder: “Aristoteles, ruhun gözlenmesinin imkânsız olduğunu savunur. O, ruhun yapısıyla değil, işleviyle ilgilenmektedir. Bunun için de insanın çevresiyle olan ilişkilerini yani davranışlarını inceler.”⁵³ Filozof, akıl sahibi olması nedeniyle; varlıklar arasında Tanrı’ya en yakın olanın insan olduğunu savunur. Ona göre, düşünme yeteneği ve dil insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerdir. O, ruhu üç kademedede inceler: 1- Bitkisel ruh; beslenir, büyür ve çoğalır. 2- Hayvansal ruh; algılar ve hareket eder. 3- İnsan ruhu; en üst kademededir ve akıl sahibidir. Ona göre, ölümün gerçekleşmesiyle ruh bedenden ayrılır. Beden dağılma özelliği gösterirken zihin bir bütün olarak varlığını devam ettirir.⁵⁴ O, zihnin ölümsüz olduğu görüşündedir.

Thomas Aquinas da, ruh ile bedeni ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirerek; Ruh ile bedenin bütünlüğü sonucu “insan”dan söz edebilmenin mümkün olduğu görüşündedir. Ona göre ruh ya da beden tek başına düşünüldüğünde “insan”ı ifade etmez. Yani insan ne yalnızca beden, ne yalnızca ruh’tur. Her canlı bir ruha sahiptir. Ruh, bedenin hareketini sağladığı gibi, ona hayat vermektedir. Beden ile ruh öz itibarıyla birbirlerinden farklı olmalarına karşılık, ruh eylemlerini beden vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Beden yok olsa da, ruhun ölümsüz olduğunu savunur.⁵⁵

⁴⁵ Aristoteles, (2001), ss. 76-77.

⁴⁶ Aristoteles, (2001), ss. 77-78.

⁴⁷ Aristoteles, (2001), ss. 65-66.

⁴⁸ Aristoteles, (2001), s. 68.

⁴⁹ Aristoteles, (2001), s. 169.

⁵⁰ Aristoteles, (2001), ss. 170-171.

⁵¹ Aristoteles, (2001), ss. 176-177.

⁵² Erdem, (1999), ss. 158-159.

⁵³ Frank J. Bruno, *Psikoloji Tarihi*, (Çev: Gül Sevdiren), Kibele Yayınevi, İstanbul 1996, s.11.

⁵⁴ Taylan, (2020), ss. 89-90.

⁵⁵ Sevede Düzgüner, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 45, Eylül 2013, s. 261.

2.2. Modern Çağ'da “Ruh” Kavramı

17. yüzyılın önde gelen filozoflarından Descartes, *Meditasyonlar* adlı eserinde, tıpkı Sokrates ve Platon'da olduğu gibi, ruh ile bedeni birbirinden ayırarak Kartezyen düalizmin ilk adımlarını atmıştır. O, Antik Yunan filozoflarının ruh olarak adlandırdığı şeyi zihin olarak değiştirmiştir. Ona göre insanda, ruh (zihin) ve madde (beden) olmak üzere birbirinden öz itibarıyla farklı olan iki töz bulunmaktadır. Bu iki tözden ruh düşünme niteliğine sahiptir, beden ise yer kaplar. Bu iki töz birbirinden ayrıdır ve aynı zamanda biri olmadan da diğeri var olabilir. Bu durumda madde olmadan da ruh varlığını devam ettirebilir. Platon, Sokrates, Aristoteles ve Descartes ruh ile zihni özdeş ve ölümsüz olarak görür. Descartes, varlıktan söz edilebilmesi için ne bir şekle, ne bir yerde olmaya ne de yer kaplamaya ihtiyacımız olmadığını, yalnızca düşündüğümüz için var olduğumuzu *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabında açıklar. O, bu eserde, ruhun var olabilmek için bir yere ihtiyacının olmadığını, hiçbir maddî varlığa bağlı olmak zorunluluğunun bulunmadığını belirtir. Ona göre, ruh, bizi biz yapan en temel unsurdur ve bedenden katî suretle ayrıdır. O, ruhu tanımlamanın bedeni tanımlamaktan daha basit olduğunu savunur. Ona göre, beden olmasa da ruhun ebedi suretle var olmaya devam edeceği görüşündedir.⁵⁶

Descartes, kendini analiz ettiğinde; eller, kollar, yüz vs. etten kemikten bir makine olarak değerlendirdiği bedeni ile birlikte, duygu, düşünce vb. eylemleri kapsayan bir de ruha sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Descartes, kendi özünün ruh ya da zihin olduğunu savunur. Kendi varlığının da ancak düşündüğü sürece var olduğunu ifade eder.⁵⁷

Descartes, zihin ile bedeni birbirine bağlayan ve aralarında etkileşimi sağlayan şeyin “Epifiz Bezi” olduğunu savunur. Descartes, bedensel olarak ölüm gerçekleşse dahi zihinsel niteliklerin varlığını devam ettireceğini belirtir. *Meditasyonlar* adlı kitabının Altıncı Meditasyon’unda; bedenin bölünebilir bir şey olduğunu, zihnin (ruhun) ise bölünemez olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, zihin ile beden yapısal olarak birbirlerinden farklıdırlar. İnsan ruhu saf bir töz olduğundan doğası gereği

⁵⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 62.

⁵⁷ Priest, (2019), ss. 38-39.

ölümsüzdür. Ona göre, ruh ile zihin aynı şeydir, insan bedeni çürüyüp yok olabilir fakat ruh sonsuzdur. Yine Altıncı Meditasyon'da belirttiği gibi, ruh ile bedenin farklı olmalarına rağmen birbirlerine bağlıdır. Aralarındaki etkileşim epifiz bezi ile sağlanır. Beden ile ruh arasında sıkı bir bağlılık olmasaydı, bedenimiz yaralandığı zaman acı çekmek yerine bu yarayı anlığımız sayesinde anlıyor olmamız gerekirdi. Beden yapısı gereği bölünebilir, zihnin tümüyle bölünemez. Duyularımız ve algılarımızın zihnimizde ayrı ayrı bölümleri bulunmaz. Zihin bir bütündür. Zihnimiz bedenimizin bir parçası olan beynimizle (akıl, mantık) anında iletişim kurmaktadır. Ayağımızda meydana gelen bir acının sinirlerle beynimize ulaştığını, bu sayede ayaktaki acının beyinde anında hissedildiğini fizik kanunlarıyla bilmekteyiz. Tüm duyuşsal algılarımız da bu şekilde işlemeye devam etmektedir.⁵⁸ Düalizme göre, insan hem bir bedene hem de bir zihne sahip olmakla birlikte, birçok düaliste göre; özsel olarak kişi kendi zihnidir, zihin ile özdeş, bedene ise sahiptir. Zihnin bedensiz, beden de zihnsiz var olabilir. Zihnin ölümsüz ve ruh ile özdeş olduğu konusunda Platon ile aynı görüşe sahiptir.⁵⁹ Descartes'e göre, bir şey özünde ne ise gerçekte de odur. O, kendi özünün bir zihin ya da ruh olduğunu ifade ederek; bedenen yok olsa da kendisinin varlığını devam ettireceğini öne sürer.⁶⁰

17. yüzyılda, insan zihninin boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu savunan John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, doğuştan bilgiye sahip olmadığımızı, bilgileri ancak duyular vasıtasıyla, deneyimle (tecrübeyle) elde ettiğimizi belirtmektedir. O, idelerin zihnimize zamanla adım adım girdiğini savunur. Locke bu konuda şunları belirtir: “Yeni doğan bebekler dünyaya gözlerini açtıklarında idelere sahip değildirler. Yeni doğmuş bir bebeği dikkatle incelediğimizde, dünyaya bazı idelerle birlikte geldiklerini düşünmek için bir neden bulamayız.”⁶¹ Locke, hem bedenin varlığını, hem de zihnin varlığını kabul etmektedir. O, “ideler zihinde, nitelikler cisimdedir”⁶² der. Locke'a göre, bedende meydana gelen değişimler zihne ulaşmadığı takdirde bir algı uyandırmazlar. O, ateş bedeni yaktığında meydana gelen algı beyine ulaşmadığı sürece acı hissini

⁵⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, (Çev: Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul 2016, ss. 132-135.

⁵⁹ Priest, (2019), ss. 13-15.

⁶⁰ Priest, (2019), ss. 36-37.

⁶¹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 91.

⁶² Locke, (2013), s. 120.

oluşturmayacağından, bu durumda insan bedeninin demir bir çubuktan farkı olmayacağını savunur.⁶³ Locke, burada bedende gerçekleşen olaylarla, zihinde gerçekleşen olayların birbirinden ayrı olduğuna, aynı zamanda da etkileşim halinde olduklarına dikkat çekmektedir. O, bedendeki duyuların, zihindeki düşüncelerle (algılarla) karşılık bulduğu görüşündedir. O, ayrıca, düşünceyi, ruhun özü olarak değil, bir eylemi olarak değerlendirir.

Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinde, maddi olan cismi kesin olarak reddederek, asıl olanın zihin olduğunu ifade etmektedir. Zihin dışında hiçbir şeyi kabul etmez. O, nesnelerin bilgisine, önceden duyularla elde ettiğimiz bilgi birikimi sonucu ulaşabileceğimizi savunurken dış dünyanın bilgisine algılarımızla ulaşabileceğimiz görüşündedir. Ona göre, madde yalnızca algıya bağlı olarak vardır. O, sadece doğrudan duyularımızla elde edebileceğimiz şeylerin bilgisine ulaşabileceğimizi savunur.⁶⁴

17. yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olan Spinoza, Descartes'in düalizmini reddederek, tek bir töz olduğunu (monizm), bu tözün ise Tanrı olduğunu savunur. Spinoza'ya göre, madde/beden ya da zihin/ruh Tanrı'nın iki farklı görüntüsünden başka bir şey olamaz. O, *Etika* adlı eserinde, insan zihnindeki bilgilerin, bedenlerin karşılaşmaları sonucu oluştuğunu ve zihin ile bedenin ayrı düşünülemeyeceğini anlatmaktadır. Zihindeki düşüncelerin mutlaka bedende kendini gösterdiğini, bedendeki hareketlerin de zihinde mutlaka kavram olarak bir karşılığının olduğunu ifade etmektedir. Spinoza'ya göre, ruh ile cisim bileşiktir, birdir. O, bedeni ruhun bir objesi olarak değerlendirir ve bu nedenle de birleşmenin gerekliliğini vurgular.⁶⁵ Spinoza kişinin zihin ve bedene sahip olduğunu söylerken, bu ikisinin ayrı birer töz olduğunu değil; her bir kişinin düşünce ve yayılım özniteliğine sahip olduğunu anlatır. Ona göre, beden doğanın bir parçasıdır, doğa ise Tanrı'nın kendisidir.⁶⁶

Spinoza, ruh ve bedeni, bir ve aynı şey olarak ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı Doğa'yla özdeştir. Tanrı vardır, ezeli ve ebedidir, varlığı zorunlu olandır, mutlak

⁶³ Locke, (2013), s. 129

⁶⁴ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (Çev: Halil Turan), Ankara 1996, s. 45.

⁶⁵ Benedictus Spinoza, *Ethica*, (Çev: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014, ss. 101-102.

⁶⁶ Priest, (2019), ss. 229-232.

surette ilk nedendir. İnsan ise, Tanrı'nın sonlu biçimidir. Spinoza insanı, zihin-beden olarak ayırmayı uygunsuz ve sakıncalı bulmaktadır. Böyle bir ayırımın insanda, zihnini ruhlar alemine, bedenini de dünyaya ait hissetmesine neden olmaktadır. Zihnini ruhlar alemine ait hisseden insan ise, dünyayı sevme fırsatı bulamaz. Ona göre, zihin ile beden aynı şeydir, asla ayrı düşünülemez.

İnsanlardaki fiziksel ve zihinsel olayların karşılıklı olarak (paralel bir biçimde) sürdürüldüğünü savunan görüş yani *paralelizm*; 17. yüzyıl filozofu G. W. Leibniz tarafından ortaya atılmıştır. Ona göre fiziksel olayların etkileri fiziksel, zihinsel olayların etkileri zihinseldir. O, beden ve zihni, her ikisi de aynı anda uyum içinde hareket eden eş zamanlı iki saat gibi düşünür. Tanrı tarafından bu olayların nedensel zinciri başlatılmış, sonrasında Tanrı bir daha araya girmemiştir.⁶⁷

Leibniz, *Monadoloji* adlı eserinde, zihin ile bedenin birbirinden bağımsız olduğunu belirtirken, aralarında Tanrı tarafından sağlanan bir uyum, bir ahenk olduğunu savunur. Leibniz'in "monadlar" olarak adlandırdığı atomlar, bizim bildiğimiz fiziksel atomlar değildir. Onun monadları basit ve bölünmezdir. Bir kerede meydana gelip, bir kere de yok olurlar. Bunun nedeni parçalanmaz bir yapıda olmalarındandır. Monadlara dıştan müdahale edilmesi mümkün olmamakla birlikte, kendi içinde sürekli bir değişim halinde olduğu söylenebilmektedir. Monadların her biri diğerinden farklıdır, birbirinin tıpkısı olması imkânsızdır. Leibniz, algılar, arzular, duygular vb. daha birçok basit cevheri "ruh (*entelekheia*)" olarak adlandırır.

Leibniz'e göre, insanlarda bulunan akıllı ruh, yani zihin, insanları hayvanlardan ayıran en önemli özelliktir. Bu özellik, kendimizi ve Tanrı'yı tanımamızı sağlar. Yaratılmış olan tüm monadların kaynağı, yani ilk cevher yalnızca Tanrı'dır. Yaratılmış tüm monadlar onun ürünleridir ve Tanrı her bir monadı ayrı ayrı gözetir. Her diri cisim bir ruha sahiptir ve ruhlar Tanrı'yı taklit ederler.

Filozoflar ruhların kaynağı konusunda farklı fikirler ortaya atmış, çeşitli tartışmalar yaşamış ve büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Bazı filozoflar hayvanlar, bitkiler ve böcekler üzerinde farklı araştırmalar yapmışlar, sonucunda bu varlıkların doğadaki

⁶⁷ Priest, (2019), ss. 19-20.

organik cisimlerin çürümesi sonucu değil, tohumdan geldikleri sonucuna ulaşmışlardır. Hayvanın kendisinin ve ruhunun gebelik öncesi tohumlarda var olduklarına hükmetmişlerdir. Leibniz, insanın gebelik ve doğumla yoktan var olmadığı gibi, ölümle de son bulmayacağını söyler:

“73. Bu yüzden ne tam bir doğum ne de ruhun cisimden ayrılması manasında tam bir ölüm vardır. Doğum dediğimiz şey gelişme ve büyümedir; ölüm dediğimiz şey ise kuşatılma ve küçülmedir.”⁶⁸

Leibniz, ruhun gittikçe cisim değiştirdiğini, asla tüm organların kaybolmayacağını savunur. O, canlıda başkalaşım olacağını fakat asla ruh göçü ya da ruh değişiminin olmayacağını söyler:

“... ruh hiçbir zaman cismi bütünüyle terk etmez ve asla bir cisimden bambaşka bir cisme geçmez. Şu halde ruh değişimi yoktur, sadece başkalaşım söz konusudur.”⁶⁹

Leibniz ruhun asla cisimden tamamen ayrı olduğuna katılmaz. Ruh ile cismin daima bir ahenk içinde olduklarını söyler. Ona göre doğada her şey canla doludur. Bu doluluk nedeniyle her şey birbirine bağlıdır ve birbiriyle iletişim halindedir. O, ruh ile cisim arasında, birbirinin yasalarını değiştirmeyecek şekilde var olan bir ahenk olduğu görüşündedir.

“...çizginin her yerinde noktaların bulunması gibi maddenin her yerinde de cevherler bulunur. Ve nasıl ki çizginin sonsuz sayıda noktayı barındırmayan hiçbir kısmı yok ise, maddenin de bir cevherler sonsuzluğu barındırmayan hiçbir kısmı yoktur. Ancak nasıl ki nokta çizginin parçası değilse, ama yine de çizginin üzerindeki nokta çizgiyle birse, aynı şekilde ruh da maddenin parçası olmamakla birlikte içinde bulunduğu cisimle birdir.”⁷⁰

Leibniz canlı varlıkların sahip olduğu monadları “ruh” olarak adlandırmaktadır. Ruh, akıl seviyesine ulaştığında ise “zihin” olarak adlandırır. O, mantık, cebir, geometri gibi bilimlere bilen canlılara “akıllı hayvan”, akıllı hayvanların ruhlarına ise “zihin” demektedir. Monadoloji teorisine göre, fiziksel dünya (madde) ile zihin (ruh) aynı gerçeğin iki ayrı yönünü ifade etmektedir:

⁶⁸ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, (Çev: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 57.

⁶⁹ Leibniz, (2011), s.72.

⁷⁰ Leibniz, (2011), s. 103.

“78. Bu ilkeler bana, ruh ile organik cismin birleşimini, daha doğrusu uyumunu doğal yollarla açıklama imkânı verdi. Ruh kendi yasalarına tâbidir, cisim de kendininkilere. Bunlar, tüm cevherler arasında önceden tesis edilmiş ahenk sayesinde birbirleriyle buluşurlar, zira tüm cevherler aynı evrenin temsilleridir.”⁷¹

Leibniz, ölümü, ruhların ve hayvanların girdikleri uyku hali olarak düşünmektedir. O, bu uyku halinden uyanmanın mümkün olmadığını söyler. Bitkilerin de hayvanlar gibi cisim olmakla birlikte bir de ruha sahip olabileceklerini varsaymakta ve bunu ancak zihnimizle algılayabileceğimizi belirtmektedir.

18. yüzyılın deneyci ve kuşkucu filozofu David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde Descartes’in görüşlerinin tam tersini savunmaktadır. Ona göre, “Bölünebilir herhangi bir şeyin bütünüyle ayrılmaz ve bölünmez bir varlık olan bir düşünceye ya da algıya bitştirilmesi olanaksızdır.”⁷² Hume’a göre zihin, algıların toplamıdır. O, maddenin bir kurgu olduğunu düşünür. Her türlü ruhani varlığı reddeden Hume, yine Berkeley’in “madde, algılanıncaya kadar yoktur” düşüncesini benimsemiştir. Düşüncelerimizin duygularımızdan, duygularınsa deneyden kaynaklandığı görüşündedir. O, insanın, bilgiyi duyular (deneyler) sonucunda zihinde oluşturduğu biçimlerle (formlarla) bildiğini söyler. O, bilginin çokluğunu, deneyimlemenin sonucuna bağlamaktadır. Olayları algılayabilmek için, deneyimin şart olduğu görüşünü savunan Hume, en önemli şeyin düşünce olduğu görüşündedir. Hume, ayrıca, düşüncelerinden dolayı Spinoza’yı takdir eder.

20. yüzyıl psikolog ve filozofu William James *Psikolojinin İlkeleri* isimli eserinde insan benliğinin dört yapıdan meydana geldiğini anlatmaktadır. Bunlar: “*Maddesel kendilik (beden), toplumsal kendilik, ruhsal kendilik ve saf benlik (ego)*’dır” ve James’e göre ne zihinsel töz ne de fiziksel töz yoktur. Ona göre, kişinin kendisi bir “benlik”tir.⁷³ Yani kişinin bedeni, yetenekleri, hisleri, deneyimleri vb. hep birlikte benliği oluşturur.

⁷¹ Leibniz, (2011), s. 57.

⁷² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev: Ergün Baylan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009, s. 162.

⁷³ Priest, (2019), ss. 223-225.

Yirminci yüzyılın ve günümüz zihin felsefecilerinin öncülerinden birisi olan John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı eserinde, zihin-beden ilişkisi konusunda geçmişte savunulan hem düalizmin (ikiciliğin) hem de monizm (tekçiliğin) yanlış olduğunu anlatmaktadır. O, biyolojik doğalcılık adını verdiği bir görüşü benimsemektedir. Ona göre, düalizm ve materyalizmin oluşturduğu karmaşıklığı, biyolojik doğalcılık çözüme ulaştıracaktır. Searle, “*Nesneler ve nitelikler kaç türdür?*” diye sorulduğunda düalistlerin “iki”, monistlerin ise “bir” şeklinde cevap verdiklerini, oysa buradaki asıl hatanın bu sorunun sorulmaya başlanması olduğunu söyler. Bu nedenle de hem düalizmi, hem de monizmi tutarsız bulmaktadır.⁷⁴ Searle, bilinci; beyinde meydana gelen doğal bir süreç olarak değerlendirdiği için burada monizme düştüğü görülmektedir.

Searle, düalizmi bilimsel dünya görüşüyle uyumlu bulmadığı için, sorgulamaya bile gerek duymaz. O, bilincin varlığını atom teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır. Bu teoriye göre, dünya parçacıklardan oluşur. Bu parçacıklar sistemi oluşturur. Sistemin bazıları canlıdır ve bu canlılar zamanla evrimleşmektedirler. Bu evrimleşme sonucu da beyinler oluşmaktadır. Dolayısıyla bilinç de biyolojik bir özellik olarak kendini göstermektedir. Bir varlığın, hem zihinsel, hem de fiziksel özelliğe aynı anda sahip olabileceği kanaatindedir. O, “*zihni*”; “*kendilik*”, “*içe bakış*” olarak değerlendirirken, bilincin bir tür farkındalık olduğunu düşünür. Searle, uyanık olarak geçirdiğimiz sürenin çok az bir zamanını bilinçli olarak geçirdiğimizi savunur. O, bilinci şöyle tanımlamaktadır:

*“Kısacası bilinç insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır.”*⁷⁵

Searle, zihin-beden ilişkilerini anlayamama nedenlerimizi; beynin işleyişine yönelik bilgisizlik ve zihinsel alan ile fiziksel alanı ayrı ayrı değerlendirmeye çalışmaktan kaynaklandığını, bu durumun karışıklığa yol açtığını düşünmektedir. O, bilinci; beynin bir özelliği (niteliği) olarak görür. Bilincin, beyinde yer aldığı için uzamsal

⁷⁴ John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (Çev: Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 45.

⁷⁵ Searle, (2014), s. 123.

yapıya sahip olduğunu söyler. Searle, çocukların konuşmaya başlamadan önce de bir zihne sahip olduğunu ve dil olmadan da bilinçli davranışların sergilenebileceği düşüncesindedir. Searle, hayvanların da bilinç sahibi varlıklar olduklarını fakat onların bilinçlerinin kısıtlı olduğunu düşünür. Buna kuşların yuva yapmasını örnek gösterir. Descartes ise, geçmişte hayvanların bir zihne sahip olmadıklarını, birer makine olduklarını savunmaktaydı.

2.3. İslam Filozoflarına Göre “Ruh” Kavramı

Batı düşünürleri ruh-beden konusuna farklı yorumlar getirirken, Müslüman düşünürler de konuya farklı bakış açılarından yorumlar yapmışlardır. Orta Çağ’da, bilimsel ve felsefi alanda büyük gelişmeler yaşanmaya başlanmıştır. Antik Yunan felsefesi, Müslüman alimler tarafından detaylı bir biçimde ele alınarak incelenmiş ve bazı fikirler ileri sürülmüştür. İslam alimleri zihni epistemolojik anlamda olduğu kadar ontolojik anlamda da araştırmışlardır.

Felsefeyi Allah’a ulaşmak için bir yol olarak gören Kindi, *Nefs Üzerine Birkaç Söz* adlı eserinde Platon ve Aristoteles’in düşüncelerini tercüme etmiş ve karşılaştırmıştır. Kindi’nin zihin-beden ilişkisi konusundaki görüşlerini Alan şu şekilde ifade eder: “Zihin ile bedenin ayrı ayrı vardır, aralarındaki etkileşim ise “*zihinsel nedensellik yasası*” sayesinde gerçekleşmektedir.”⁷⁶ İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi ile Aristoteles’in “ruh” tanımları birbiriyle örtüşmektedir. O, ruhu; cisimden bağımsız ve Tanrı’nın ruhundan olan nefis olarak tanımlamaktadır. Kindi’ye göre ruh nefis’tir ve nefis; basit bir cevherdir, fâni değildir ve bedensiz de varlığını sürdürebilir, ilâhidir.⁷⁷ Kindi, nefsin bedenden önce de var olduğu ve cisimden bağımsız olduğu görüşündedir. O, nefsi, ilahi bir varlık olarak değerlendirerek âlemdeki her şeyden farklı kabul etmektedir. Ona göre nefis dünyaya gelme esnasında bendene girer ve vakti geldiğinde de bedeni terk eder. Beden ile nefis ilişkisi yalnızca dünya hayatına özgüdür. Ona göre ölüm; bedenin nefsten ayrılması durumudur. Platon, ölümden sonra ruhun tekrar dünyaya döndüğü görüşünderken, Kindi ruhun, ebedi hayatta varlığını sürdürmeye devam edeceği

⁷⁶ Ebubekir Alan, “Kindi’de Zihin Beden Etkileşiminin İmkânı”, *Metazihin Yapay Zeka ve Dergisi*, cilt: 1, sayı:1, Haziran 2018, ss. 58-75.

⁷⁷ Taylan, (2020), ss. 151-152.

düşüncesindedir. Kindi de, Descartes gibi zihin ile bedeni birbirinden ayırmasına karşılık, zihnin maddi yapıya sahip olmaması nedeniyle bedene doğrudan etkisinin olmadığı görüşündedir. Oysa Descartes, zihnin maddi yapıya sahip olmasa da kozalaksı bez sayesinde bedene direkt olarak etki edebildiğini savunmaktadır. Kindi, duyu organlarıyla elde edilen bilginin algılara doğrudan etki ettiğini, bu algıların da nefste doğrudan yer aldığını belirtir. Yani duyumlarla elde edilen bilgi nefse beyin aracılığıyla değil, direkt olarak ulaşmaktadır. Ona göre, nefis, algıları yalnızca duyu organlarından elde eder.

Muallim-i Sâni (İkinci Öğretmen) olarak da bilinen Türk asıllı filozof Farabî'ye göre, varlıklar madde ve suretten meydana gelir.⁷⁸ O, maddenin surete nispetini; yatağa göre yatağın nispetine benzetir. Bu düşünceye göre, yatağın maddesi olan tahtayı madde ve heyula (şekil almamış madde), yatağın biçimini ise, şekil olarak ifade eder. Ona göre, madde suretin kendisi olan nesnedir, suret madde olmadan olmaz.⁷⁹

*“Maddenin varlığı suret içindir. Eğer hiçbir suret var olmasaydı, madde var olmazdı. Suretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Tersine, cisimleşecek tözün (al-cavhar al-mutacassim) bilfiil töz olması içindir.”*⁸⁰

Farabî'ye göre, bir şey varlık bakımından eksik, suret bakımından ise mükemmeldir.⁸¹ Suretin varlığı bakîdir.⁸² O, insanın önce bedenlen varlık haline geldiğini, daha sonra ruhsal kuvvetlerin varlığa geldiğini savunur.⁸³

Farabî, aklı; bilkuvve akıl (maddi, heyulanî), ve bilfiil akıl olmak üzere iki grupta inceler. Bilkuvve aklın bilfiil akıl tarafından düşünüldüğünde bilfiil akla dönüştüğünü savunur. Aklı bilkuvveden bilfiile geçiren töz, bilfiil akıl olan, maddeden ayrı bir varlıktır. Farabî, bilfiil aklın bilkuvve olan akla nispetini,

⁷⁸ Farabî, *İdeal Devlet*, (Çev: Ahmat Arslan), Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 59.

⁷⁹ Farabî, (2017), s. 37.

⁸⁰ Farabî, (2017), s. 37.

⁸¹ Farabî, (2017), s. 37.

⁸² Farabî, (2017), s. 59.

⁸³ Farabî, (2017), s. 75.

Güneş'in göze görebilmesi için verdiği ışığa benzetir. Güneş ışık vererek göz ile görmeyi birleştirir. Böylece bilkuvve görülebilir olanlar bilfiil görülene dönüşür.⁸⁴

Farabî, ölüm konusunda; bir grup insanın, ölümle bedenlerinin ortadan kalktığını ve böylece ruhların serbest kaldığını, ruhların kendinden öncekiler gibi mutluluk bakımından herkesin payına düşene kavuşacağını savunur.⁸⁵ O, ruhların sonsuz hayatta, sonsuz zaman içinde varlıklarını sürdürdüğüne inanır.⁸⁶

Râzî'ye göre, varlıklar harici varlıklar ve zihinde varlıklar olarak isimlendirilir. Dış dünyaya ait varlıklar (harici varlık) hem mahiyetleri bakımından bir belirliliğe sahip olarak vardır, hem de nefste (zihinde varlık) arazın varlığı şeklinde vardır.⁸⁷ Ona göre, mahiyet, bazen basit, bazen de bileşik olur. Bileşik, birçok şeyin birleşmesinden meydana gelirken, basit öyle değildir. O, basitin kabul edilmesi gerektiğini savunur. Aksi halde, *"her mahiyet sonsuza kadar giden parçalardan meydana gelir."*⁸⁸ Râzî'ye göre, *"Mahiyetin parçaları bazen dış dünyada ayrılmış olur; insanın parçaları olan nefis ve beden(in durumunda olduğu) gibi. Bazen de zihinde ayrılırlar..."*⁸⁹

Fahrüddîn er-Râzî'ye göre, insan, nefis ve beden birleşmesi sonucu meydana gelmektedir. Bu ikisi birer cevherdir. Birbirlerinden *"zâtı ve varlığa geliş biçimi ile ayrılırlar."*⁹⁰ Nefs, bedeni yönetir.⁹¹

Râzî'ye göre, bilgi; duylardan elde edilen tecrübenin, akıl vasıtasıyla işlenmesi sonucu ortaya çıkar. *"Duyuya da, akla da fonksiyonellik, daha geniş manada hayatiyet veren şey, nefstir."*⁹² Râzî, nefsi; ruh, akıl, kalp anlamlarında kullanır.⁹³ Ona göre, insanın özü nefis (ruh)'tir. İnsan nefsi birdir ve duyma, görme, koku alma,

⁸⁴ Farabî, (2017), s. 80.

⁸⁵ Farabî, (2017), ss. 117- 118.

⁸⁶ Farabî, (2017), s. 118.

⁸⁷ Fahrüddîn Er-Râzî, *Sistematiik Ontoloji*, (Çev: İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara 2020, s. 66.

⁸⁸ Er-Râzî, (2020), s. 80.

⁸⁹ Er-Râzî, (2020), s. 86.

⁹⁰ Er-Râzî, (2020), s. 102.

⁹¹ Er-Râzî, (2020), s. 102.

⁹² İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'de Felsefî-Teolojik Antropoloji*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 37.

⁹³ Hanoğlu, (2014), s. 76.

tat alma, düşünme, hatırlama, bedeni yönetme gibi özelliklere sahiptir.⁹⁴ Ona göre, insanı insan yapan temel yapı nefstir.⁹⁵ Duyu, idrak ve irade nefse aittir.⁹⁶ Nefs, bedenden ayrıdır. Beden, nefsin işlevini yerine getirir.⁹⁷ Râzî, insan tabiatının bedene indirgenmesini uygun bulmaz. İnsan tabiatında “ben” denilen bir özün bulunduğu dikkat çeker. O, insanı, bedeninden olduğu gibi diğer canlılardan da ayırır. “Ben”in işlevini bedenin karşılayamadığı görüşündedir.⁹⁸ Râzî’ye göre, insan; zihinsel, duygusal ve fiziksel açıdan farklı kuvvetlere sahiptir.⁹⁹ Râzî, zihni, sadece akıl olarak ele almaz, insanın tüm yetenekleri olarak değerlendirir. Ona göre, duygusal yeteneklerle aklî yeteneklerin birleşimi zihni oluşturmaktadır. Zihin daima gelişime açıktır.¹⁰⁰

Orta Çağ’ın ünlü hekim ve filozofu İbn Sînâ’ya, Ortaçağ düşünürleri tarafından “eş-Şeyhü’r-Reis” unvanı verilmiş, Batı’da “Avicenna” olarak anılmakla birlikte, “Filozofların Prensi” olarak da nitelendirilmektedir.¹⁰¹ İbn Sînâ, araştırmalarında deneyle birlikte gözlem metodunu da kullanmıştır. İnsanları ruhsal yapı, ruh sağlığı ve hastalığı konularında bilgilendirmiştir. Tıp alanında son derece yetenekli olan İbn Sînâ, birikimlerini psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde de kullanmıştır. İbn Sînâ, ruhsal durumun bedene yansıdığına, kaygı, korku vb.nin psikolojik rahatsızlıkların bedende etkisinin bulunduğu yani fiziksel rahatsızlıklara yol açtığına dair bir takım açıklamalarda bulunmuştur. İbn Sina’ya göre, ruh bedenden tamamen bağımsızdır ki; insan vücudunda on akıldan sonra “Nefs”in başladığını, nefsin de akıllar gibi cismani olmadığını savunmaktadır. İbn Sina nefsin fizik ve metafizik arasında bir köprü olduğu görüşündedir. *Salâmân ve Absâl* adlı eserden ilham alarak yazmış olduğu *Hayy Bin Yakzân* adlı eserinin *İkinci Mukaddime*’sinde, hükümdarın oğlu Salâmân ile Absâl’ın denize atlamalarını konu edinerek, hikâyede; ölümden sonra ruhun bâki kalacağına dikkat çekmektedir. O, “tabiat âleminde insandan daha yüksek ve daha

⁹⁴ Hanoğlu, (2014), s. 37.

⁹⁵ Hanoğlu, (2014), s. 71.

⁹⁶ Hanoğlu, (2014), s. 72.

⁹⁷ Hanoğlu, (2014), s. 38.

⁹⁸ Hanoğlu, (2014), s. 87.

⁹⁹ Hanoğlu, (2014), s. 59.

¹⁰⁰ Hanoğlu, (2014), s. 61.

¹⁰¹ Düzgüner, (2013), s. 259.

kâmil bir mertebe yoktur” diyerek insanı, tabiatta var olan her şeyden üstün tutmaktadır.¹⁰²

İbn Sîna *el-Kanûn Fi't-Tıb* adlı eserinde, çocukluktan yetişkinliğe kadar geçen süreçte; hislerin kontrol edilmesine, korku ve kırgınlık gibi uykusuzluğa neden olabilecek hislere meydan verilmemesi gerektiğine; bunun yerine zevk veren, iştah açan şeylere yönelmenin doğruluğuna vurgu yapmıştır. O, aklın olumlu hislerle beslenirse iyi alışkanlıkların gelişeceğini ve vücudun bu olumlu alışkanlıklardan istifade ettiğini belirtmektedir. İbn Sîna, *Şifâ* adlı eserinde ise akıl teorisi ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. İbn Sîna'ya göre insanda, yumuşatılması, geliştirilmesi, mükemmelleştirilmesi gereken melekeler bulunmaktadır. İnsan teorik ve pratik akla sahiptir. Zihin, teorik aklın eğitilmesiyle geliştirilirken; karakter, hem teorik hem de pratik aklın eğitilmesiyle mümkün olur.¹⁰³ İbn Sînâ'ya göre, insan, nefis ile cismin birleşimi sonucu meydana gelmiştir.¹⁰⁴ Ona göre, beden ruhun evi konumundadır.¹⁰⁵ O, ruh ile bedeni ayrı değerlendirirken, bedeni ruhun aleti ve aracı olarak görür.¹⁰⁶ İbn Sînâ'ya göre, ruh kendi kendini kavrayabilir, beden ise duyulara ihtiyaç duyar.¹⁰⁷ Algının kalp ya da beyin ile değil, nefis ile gerçekleştiğini söyler.¹⁰⁸ O, bedeni, ruhun kemâle ulaşmak için kullandığı bir alet olarak değerlendirir.¹⁰⁹ Ona göre nefis, akleden bir cevherdir.¹¹⁰ O, ruhun varlığına ve bedenden ayrı olduğuna ispat olarak *Uçan Adam Metaforu*'nu sunar. Bu metafora delilin metni şu şekildedir:

“Şöyle farz edelim: Bir kişi bir defada ve yetişkin olarak yaratılmış olsun. Fakat bu insan dış dünyada olup bitenleri de göremez durumda olsun. Bu insan havada veya boşlukta yüzer durumda olsun ve böylece hiçbir duyu algısı olmasın. Organları da hiçbir şekilde temas etmeyecek şekilde birbirinden ayrı ve bağlantısız olsun. Önce kendi benliğinin var olup olmadığını düşünür ve kendi benliğinin var olduğundan şüphe

¹⁰² İbn Sîna, *Hayy Bin Yakzân*, (Çev: Şerafeddin Yaltkaya), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, ss. 21-33.

¹⁰³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (çev: Sara Büyükduru), İstanbul 2019, ss. 150-152.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 153.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, (2013), s. 106.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, (2013), s. 88.

¹⁰⁷ Ebû Alî İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, (Çev: İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara 2019, ss. 57-60.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, (2013), s. 108.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, (2019), s. 64.

¹¹⁰ İbn Sînâ, (2013), s. 112.

etmez, bununla beraber hiç dış veya iç organını göremez. Kendi benliğinin farkındadır ama onun uzunluğu, genişliği veya derinliği var mıdır bilemez. Bu hâldeyken bir el veya başka bir organı hayal etme imkânı olsa, bunları kendi benliğinin bir parçası veya kendi varlığı için gerekli bir şey olarak algılamaz. Bilindiği üzere idrak eden etmeyenden, tasdik eden etmeyenden farklıdır. Böylece kişi kendine özgü ve idrak etmediği cisminden ve organlarından farklı bir varlığı olduğunu bilir.”¹¹¹

İbn Sînâ, insanda bedensel olgunlaşmanın yaklaşık kırklı yaşlarda tamamlanarak, kuvvetlerin zayıflamaya başladığını ifade eder ve akıl kuvvetinin bedensel kuvvete ait olması halinde zayıflaması gerektiğini söyler. Oysa insanlarda akıl kuvveti kırklı yaşlardan sonra daha kuvvetli hale geldiğini belirterek “akli kuvvetin, bedensel kuvvetlerden olmadığı ortaya çıkmaktadır.” der.¹¹² Ancak, “beden, nefsin idaresi altındadır ve onun aletidir” sözleriyle beden ile ruhun birbirleriyle ilişki halinde olduklarını ifade etmektedir.¹¹³ O, ölümü; beden ile ruhun ayrılması şeklinde tanımlamaktadır.

İbn Sînâ’nın düşünen nefis kavramı ile modern felsefedeki zihin kavramı arasında önemli ölçüde benzerlikler bulunmaktadır. Düşünen nefis (zihin) “kalıcı/baki cevherlerden varlığını alması bakımından kalıcıdır.”¹¹⁴ Ona göre, cisim sonludur.¹¹⁵ Aletin (bedenin) kaybolması düşünen nefse (zihne) zarar vermez. Çünkü o aletleriyle değil, zatıyla akleder.¹¹⁶ İbn Sînâ, ahiret hayatındaki mutluluğun tek bir tür olmadığını savunur. Nefslerin hatalarına göre cezalar alabileceğini ve cehaletin helak edeceğini söyler.¹¹⁷

Gazzâlî, insan üzerine çok sayıda tahliller yapmış, pedagojik eserler ortaya koymuş, ruh hastalıklarının sebeplerini ve tedavi yöntemlerini açıklamıştır. O, “ruh”u iki şekilde ifade etmektedir. Birincisi, bedenden ayrı olarak görülen bir cevher, ikincisi, biliş anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁸ “Gazzâlî’ye göre akıl, varlıkların en şerefliisidir ve

¹¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 578.

¹¹² İbn Sînâ, (2019), s. 60.

¹¹³ İbn Sînâ, (2019), s. 64.

¹¹⁴ İbn Sînâ, (2013), s. 160.

¹¹⁵ İbn Sînâ, (2013), s. 150.

¹¹⁶ İbn Sînâ, (2013), s. 160.

¹¹⁷ İbn Sînâ, (2013), ss. 170-171.

¹¹⁸ *Gazzâlî*’den Aktaran, Düzgüner, (2013), s. 260.

insana bahşedilmiş en büyük nimettir.”¹¹⁹ O, her şeyin bilgisine, sebep ve sonuçlarına ancak akıl vasıtasıyla ulaşabileceğimizi savunur. Ona göre, göklerin ve yerin altındakilerin bilgisine de yalnızca akıl sayesinde ulaşabiliriz. Gözle görüneni de, görünmeyen de akıl yoluyla idrak edebiliriz. Akıl söz konusu olduğunda mesafeler önemini yitirir. Eşyanın hakikatinin bilgisi ve ilimler de ancak akıl aracılığıyla bilinebilmektedir. Gazzâlî, aklın ne denli önemli olduğunu vurgulamak adına eserlerinde sıkça “Allah’ın ilk yarattığı akıldır” sözünü bizlere hatırlatmaktadır.¹²⁰ Gazzâlî, aklın tam olarak bir tanımının yapılmasının zor olduğunu belirtmektedir. Ona göre, insan doğduğu andan itibaren akıl sahibidir. İnsanlar akıl vasıtasıyla bilgiler edinir ve diğer canlılardan ayrılır. Akıl, kalbin nurudur. İlim öğrenmek akılla mümkündür. İnsanın hayatta deneyimleyerek elde ettiği bilgilerin toplamıdır akıl. Bir insan işinde başarıyı elde etmek istiyorsa önce aklına sormalı, sonra karar vermelidir. Akıl bir öngörüdür. Bazı sebeplerden dolayı ileride olabilecek olayların erken fark edilmesini sağlar. Akıl, duyguların esiri olmadan karar verebilme yeteneğidir. İnsanın akıl sayesinde işlerin sonucunu önceden anlaması mümkün olabilir. Gazzâlî, anlayış ve kavrayış olarak tanımladığı bilgi edinme yeteneğine “akıl” demektedir.¹²¹

Gazzâlî’ye göre, Allah çeşitli nimetlerini insanın hizmetine sunmuştur. Yarattığı nimetlerden en üstün olanının akıl olduğunu ve aklın insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olduğunu belirtir. Bedeni sedefe, akli da onun içindeki inciye benzetir. Allah insana seslenirken akla hitap etmektedir. O, akıl sahibi olmayan kimselerin yaptığı işlerin ve söylediği sözlerin değerinin bulunmadığını söyleyerek, Allah’ın akıldan daha kıymetli bir şey yaratmadığına dikkat çeker. Allah akli en güzel surette yarattı. Ona ilim, anlayış, takva ve irade ve daha nice güzel yeteneğini yükledi.¹²² O, akıl sahibi olan insanın ilâhi ve dinî emirlerin tek muhatabı olduğunu belirtir.¹²³

Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envar* adlı eserinde de aklın önemine dikkat çekerek, aklın; akıllıyı yeni doğan çocuktan, hayvandan ve delilerden ayırt eden güç olduğunu

¹¹⁹ Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 35.

¹²⁰ Bayrakdar’dan Aktaran, Vural, (2011), s. 35.

¹²¹ Vural, (2011), ss. 36-37.

¹²² *Gazzâlî*’den Aktaran, Vural (2011), s. 39.

¹²³ Taylan, (2020), s. 269.

vurgulamaktadır. Ona göre, aklın ulaşamayacağı yer yoktur. Akla göre uzaklık, yakınlık birdir. O, cisimlerdeki gibi değildir. Gazzâlî, aklın, semânın en yükseğine çıkabildiği gibi, yerin en dibine de girebileceğini düşünür.”¹²⁴ Gazzalî, din ile aklın birbirlerini tamamladığını söyler. Ona göre, din akli düşünmeye sevk eder. Akıl ise dini bulmaya, iyi olanı kötü olandan ayırmaya yardımcı olur. Gazzâlî, bilgi edinmede akli daima duyulardan üstün bulmuştur. O, duyuların bizlere eksik bilgi verdiği, bizleri yanılttığı görüşündedir. Akla çok büyük önem vermekle birlikte akıl yoluyla ulaşamadığımız hakikatin bilgisine ise kalp (sezgi ve rüya) yoluyla ulaşabileceğimizi düşünür. Gazzâlî, akli bazen nefis, bazen de ruh tabirleriyle ifade etmektedir. O, akla ve akıl yürütme yöntemlerine büyük önem vermektedir.

Gazzâlî, tıpkı Aristoteles gibi canlılarda; Nebatî (bitki), Hayvanî ve İnsanî ruh olmak üzere üç çeşit ruh bulunduğunu söyler. Ona göre, nebatî ve hayvanî ruhlar insanda da bulunurken, düşünme gücü yalnızca insana aittir. Gazzâlî, iki şeyin bir araya gelmesiyle ruhun (nefsin) oluştuğunu belirtir ki bunlar: kalp yani beden ve nefis (ruh, kalb)’dir. Kalbin bu dünyaya değil, gayb âlemine ait olduğunu düşünür. Yani insan bir yönüyle yaratılmışlar âlemine aitken, diğer yönüyle emr âlemine aittir. Ruhun cismanî olmadığını ve bölünme kabul etmediğini savunur.

Gazzâlî’ye göre, ruh (nefs) ilahi aleme dönük olduğundan bedene yabancıdır. Beden cismanî olduğundan yalnızca ruhun varlığıyla varlık kazanmaktadır. Ruh bir mekana muhtaç olmamakla birlikte, beden ve kalp ona hizmet etmekle mükelleftir. Bedenin duyguları ruhu etkilemektedir. ¹²⁵ Gazzâlî, insan aklının kavramaktan aciz olduğu konuların, Allah tarafından vahiy yoluyla bizlere bildirildiği görüşünü savunur. Bu konuda İbn Rüşd de ona katılmaktadır.¹²⁶

Muhammed İkbal, İbn Rüşd’ün ölümsüzlük konusunu metafizik açıdan incelediğini ve bundan bir sonuç alamadığını savunur. İbn Rüşd’e göre akıl, sebepleri anlamaktan ibarettir. Sebepleri inkâr eden bilgiyi tamamen inkâr eder.¹²⁷ Akıl, farklı bir sisteme aittir, evrenseldir, tektir ve sonsuzdur. Aklın, bireyin cismi görüntüsüne ait olduğunu

¹²⁴ İmam-ı Gazzâlî, *Mişkâtü’l Envar*, (Çev: Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2007, s. 18.

¹²⁵ Taylan, (2020), s. 265-271.

¹²⁶ İbn Rüşd’den Aktaran, Vural, (2011), s. 88.

¹²⁷ Muhammed Âbid El-Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, (çev: Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2013, s. 163.

düşünmek yanılgıdır. Renan'ın görüşüne göre, aklın sonsuzluğu, insanın sonsuzluğu anlamını taşır. Ancak bu insanın bedensel sonsuzluğu anlamına gelmez. İbn Rüşd'ün görüşü William James'in doğaüstü bilinç mekanizmasını yansıtır. Bu mekanizmaya göre akıl, bedenden geçici olarak bir süreliğine faydalanmaktadır. Sonra onu bırakır.¹²⁸ Aristoteles'i en iyi şekilde anlayan¹²⁹ ve Avrupa'ya Aristoteles'i tanıtan İbn Rüşd, din ile felsefeyi birbirinden ayırmamış, uzlaştırmaya ve bağdaştırmaya çalışmıştır.¹³⁰ İbn Rüşd'e göre, madde ve form yalnızca zihinde birbirinden ayrılırlar. Ona göre, formlar farklı derecelerde bulunurlar. En aşağı derecedeki form heyûlanın formu iken, en yüksek derecedeki form Allah'ın formudur. Allah'ın formunda cismanîyet ve maddiyet bulunmaz.¹³¹ Ona göre, beden ruhun aletidir.¹³² İbn Rüşd'e göre, akıl tektir ve bütün insanlar akıl sahibidir. Bir insan diğerinden daha az ya da daha çok akıllı değildir. İnsanî aklın ebedî olduğunu savunur. O, aklın bir olduğuna inandığı gibi ruhun da bir olduğuna inanır. Ruhların cevheri herkeste birdir.¹³³ Ruh, cisim değildir, fakat bedenle alâkası vardır. Bedeni, ruh idare eder. Ruh yüксеlebilir ve yücelebilir. İnsan ruhu bâkidir ve haşrolacaktır.¹³⁴ Ona göre ölüm; faaliyetlerin son bulmasıdır.¹³⁵ Ölümle, beden parçalanıp madde alemine dönerken,¹³⁶ ruhlar maddî ve cismanî arzulardan uzaklaşırlar. Ruhların iyi ya da kötü amellerde bulunmaları yalnızca bedenle birlikteyken mümkündür.¹³⁷ Ruhlar, dünyadaki amellerine göre, ölümden sonra mesut ya da bedbaht olacaklardır.¹³⁸ İbn Rüşd'e göre, iyi ve mutlu ruhlar Allah tarafından, cennette bedenlerine döndürülecek, zevk ve sefa içinde olacaklardır. Allah, cehennemde kötü ve bedbaht ruhları cesetlerine iade ederek ebedî olarak azap ve ıstırapı kendilerine tattıracaktır. O, bu konuda Kur'an'da deliller bulunduğunu savunur.¹³⁹

¹²⁸ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara (2013b), s. 112.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l makâl el-Keşf an minhâci'l-edille)*, (Çev: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 24.

¹³⁰ İbn Rüşd, (1985), s. 27.

¹³¹ İbn Rüşd, (1985), s. 42.

¹³² İbn Rüşd, (1985), s. 357.

¹³³ İbn Rüşd, (1985), s. 45.

¹³⁴ İbn Rüşd, (1985), s. 351.

¹³⁵ İbn Rüşd, (1985), s. 357.

¹³⁶ İbn Rüşd, (1985), ss. 45-46.

¹³⁷ İbn Rüşd, (1985), s. 351.

¹³⁸ İbn Rüşd, (1985), s. 352.

¹³⁹ İbn Rüşd, (1985), ss. 351-353.

M.S. 611’de İslamiyet’in doğuşundan kısa bir süre sonra İslam dünyasındaki Müslüman âlimler kendi düşünce ve bilgileriyle sınırlı kalmayarak Antik Yunan felsefesi başta olmak üzere, kendilerinden önceki dönemlerde ele alınan felsefi düşünceleri de ekleyerek, bilimsel ve felsefi alanlarda kayda değer gelişmeler sağlamışlardır. Bu âlimler akıl, ruh, bilinç, zihin-beden etkileşimi vb. konuları incelerken Kur’an’ı referans almış ve çalışmalarını Kur’an ekseninde detaylı olarak yapmışlardır. Onlar, insan ile diğer varlıklar arasında ayrımı sağlayan en önemli özelliğin akıl ya da zihne sahip olunması sonucuna varmışlardır. Buradan hareketle onların insanın yetkinleşmesi ile aklın ya da zihnin yetkinleşmesinin birbiriyle doğru orantılı bir biçimde gittiği düşüncesini savundukları söylenebilir. Onlara göre, zihin (akıl) sahibi bir varlık, aynı zamanda düşünme yetisine sahip olan bir varlıktır ve akıl ya da zihin kendini bilgi yoluyla geliştirebilir. Akıl ya da zihin ruhun boyutlarındandır. Bu nedenle zihni anlayabilmek için ruhun ne olduğunun bilinmesi gerekir.

3. ÇAĞDAŞ İSLAM FİLOZOFLARINDA ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Bu bölümde zihin felsefesi kapsamında Çağdaş İslam filozoflarımız Muhammed İkbâl, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin Nasr ve Muhammed Âbid El-Câbirî'nin zihin-beden konusundaki görüşleri ele alınarak, bu konu aydınlatılmaya çalışılacaktır. Dünyaca tanınan düşünürlerimiz hem Doğu'da hem de Batı'da eğitim alma ve çalışma imkânı bulmuş, iki bölgenin de kültürlerine hakim, zihin-beden konusunda çalışmalar yapmış önemli düşünürlerdir.

3.1. MUHAMMED İKBAL

3.1.1. Hayatı ve Eserleri

Muhammed İkbâl'in *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* başlıklı eserini Türkçeye tercüme eden Sofî Huri'nin kitabın başında yer alan Çevirmenin Önsözü kısmında şunu ifade eder: “*Pakistan şairi Muhammed İkbâl, Garbın ve Şarkın iyi tanıdığı bir yüce şahsiyettir.*”¹⁴⁰ İkbâl, 9 Kasım 1877 yılında, Pakistan'ın Pencap bölgesinde, Siyalkût (Salkot) şehrinde dünyaya gelmiştir. Allâme İkbâl olarak da tanınmaktadır.

İkbâl, önce Kur'an kursunu, daha sonra da ilkokulu bitirmiştir. İngilizce eğitim yapan Scotch Mission School (İskoçya Misyon Lisesi) 'dan mezun olmuştur. Yükseköğrenimini de bu okulda tamamlamıştır. Bu okulda, aynı zamanda Mevlânâ Mir Hasan'dan Arapça ve Farsça dersler almıştır. Yetenekleri bu dönemde fark edilmeye başlanmıştır.

Henüz yirmili yaşlarda bile değilken, yükseköğrenimini sürdürmek üzere Lahor'a gitmiştir. Hem hocası, hem de dostu olan Prof. Dr. Thomas Arnold sayesinde Batı medeniyetini yakından tanıma imkânı bulmuştur. Avrupa'ya gitmesinde hocasının büyük rolü olmuştur.

¹⁴⁰ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Çev: Sofî Huri), Çeltüt Matbaacılık Koll. Şti., İstanbul 1964, s. 7.

Lahor'da Oriental College'de Arapça alanında öğretim üyesi olarak, daha sonra da İslamiye Yüksekokulu'nda İngilizce ve felsefe öğretmeni olarak görev yapmıştır. 1920'de Nicholson, *Esrâr-ı Hodî*'yi tercüme ederek, İkbâl'i Batı dünyasında tanıtmıştır.

Münih Üniversitesi'nde, Prof. Hommel'in yanında Cambridge'de yazmış olduğu *The Development of Metaphysics in Persia [İran'da Metafiziğin Gelişimi]* adlı teze felsefe alanındaki doktorasını tamamlamıştır. O, bu tezinde, Batı'da çok tanınmayan Müslüman düşünürleri incelemiştir. Tezinde savunduğu birçok fikri daha sonra değiştirmiştir. 1908'de Lahor'a dönmüştür. Burada İngilizce ve felsefe öğretmenliğinin yanı sıra avukatlık mesleğini de icra etmiştir. Bir süre sonra yalnızca avukatlık mesleğine yönelerek, 1934'e kadar bu görevini sürdürmüştür.

1933'te gırtlak kanserine yakalanan İkbâl'in durumu gün geçtikçe daha da ağırlaşmış, 21 Nisan 1938'de vefat etmiştir. Lahor'da, Bedşâhî Camii'nin dış kapı girişinde defnedilmiştir. Son gecesinde şu rubaiyi okumuştur:

“Geçmiş şarkılar tekrar okunacak mı? Hayır, Okunmayacak!
Hicaz'dan bir meltem esecek mi? Hayır, esmeyecek!
Bu fakirin günü bitti.
Artık sırları bilen bir bilgin gelir mi? Hayır, gelmez!”¹⁴¹

Muhammed İkbâl'in İngilizce, Farsça ve kendi anadili Urduca yazdığı eserleri şu şekildedir:

- 1) “*The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafiziğin Gelişimi) Doktora Tezi*, 1907.
- 2) *The Reconstruction of Religious Thought In Islam (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması)* 1930.”¹⁴²
- 3) “*Asrar-i Hudî (Benliğin Sırları)* 1915.
- 4) *Rumuz-i bî Hudî (Benlikten Geçmenin Sırları)* 1918.
- 5) *Payam-i Maşrik (Doğu'dan Mesaj)* 1922.
- 6) *Zabur-i Acem (Acem İlahileri)* 1927.
- 7) *Cavidname (Cavidname)* 1932.

¹⁴¹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev: Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2019, ss. 7-12.

¹⁴² Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları*, (Çev: Ali Nihad Tarlan), Araf Yayınları, İstanbul (2013a), s. 1.

- 8) *Musafir (Yolcu)* 1934,
9) *Pas çeh Bayad Kerd Ey Akvam-i Şark (Öyleyse Ne Yapmalı Ey Doğu ulusları)* 1936.”¹⁴³
10) *“İlm-ul İktisad (İktisat Bilimi)* 1904.
11) *Bangi Dera (Hareket Zili)* 1924.
12) *Bal-i Cibrîl (Cebrail Kanadı)* 1935.
13) *Zarb-i Kalim (Musa Vuruşu)* 1936.
14) *Armağan-i Hicaz (Hicaz Armağanı)* 1938.”¹⁴⁴

3.1.2. Muhammed İkbâl’in Felsefî Görüşleri

19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış önemli İslam düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbâl felsefesini ‘benlik (ene, hodi, ego)’ kavramı üzerine inşa etmiştir.¹⁴⁵ Onun benlik felsefesinin merkezinde Tanrı, âlem ve insan vardır. İkbâl’in düşüncesinde, zihin felsefesi alanına giren birçok konu (ruh, beden, duygu, düşünce, fiil, bilinç, akıl, nefis vb.) ise “Benlik” kavramının alt unsurları olarak ve bütüncü düşünce sistemine uyarlanarak ele alınmıştır.

Zihin felsefesi ile İkbâl’in benlik düşüncesinde tartışılan konular arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. İkbâl’in zihin felsefesinde davranışlar, inanışlar, duygular, algılar, şuur, irade vb. durumlar hakkındaki bilimsel ve felsefi veriler din merkeze alınarak yorumlanır.¹⁴⁶ İkbâl, Batı kültüründeki iyi olan her şeyin kaynağını İslam’dan aldığı görüşündedir. İslam ve bilimin bir araya gelemeyeceği düşüncesini, bu şekilde düşünenlerin bilgisizliğine verir.¹⁴⁷ O, kendi geleneğine bağlı kalarak, Batı düşünce sistemini etraflıca öğrenmiş, sonrasında oluşturduğu bilgi birikimiyle İslam’ın kaynaklarını temel alarak özgün çalışmalar ortaya koymuştur. Yaptığı sentez onu İslam Felsefesinin yeniden inşâ edilmesi gerektiği düşüncesine götürmüştür.¹⁴⁸

İkbâl’in *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* isimli eseri ile Gazzâlî’nin *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn* isimli eseri arasında, verilen mesajlar açısından çok önemli benzerlikler

¹⁴³ İkbâl, (2013a), s. 1.

¹⁴⁴ İkbâl, (2013a), s. 2.

¹⁴⁵ Tahsin Yurttaş, *Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı: Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009, s. 1.

¹⁴⁶ Yurttaş, (2009), s. 34.

¹⁴⁷ Muhammed İkbâl, *Makaleler*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara (2015), s. 175.

¹⁴⁸ Yurttaş, (2009), s. 113.

bulunmaktadır. Gazzâlî, İslam'daki Allah, âlem ve insan hakkındaki öğretilerin, Antik Yunan felsefesindeki ve Müslüman filozofların öğretilerinden tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî'nin *İhya*'yı yazma amacı; filozofların Tanrı, âlem ve insana dair görüşlerini değiştirmek, insan hayatını düzenleme konusunda bir yol haritası çizmektir. İkbâl'in "Benlik Felsefesi" bu düşünceyi oldukça iyi yansıtmaktadır.¹⁴⁹ İkbâl'in felsefesi "ben" in doğasını keşfetmek üzerine kurulmuştur. "Ben" kavramını her insan için ayrı özgür bir ben olarak, Allah için de Mutlak ben (Mutlak güç)¹⁵⁰ olarak değerlendirmektedir. İkbâl'e göre, her atom ayrı bir "ben" dir.¹⁵¹ İkbâl'in Benlik Felsefesinde "Ben" i iki şekilde yorumladığı görülmektedir; birincisi felsefî anlamda olup, kâinattaki tüm varlıkların ayrı bir "ben" olduğunu söyler. İkinci olarak psikoloji ve tasavvufî anlamda ele alarak incelediği "ben" dir.¹⁵² İkbâl, parçacı yaklaşımları reddederken; din, felsefe, akıl, kalp gibi unsurları bir çatı altında toplayarak bütüncül bir sistem oluşturmaya çalışır. İkbâl, zihin felsefesi bağlamında; benlik, kişi, zihin, insan, bilinç, şuur, irade, ruh, beden, can, öz benlik, algı, beyin, davranış, ölümsüzlük gibi kavramları esas alarak tüm bunları "benlik" çatısı altında incelemiştir. İkbâl,

*"Varlığın her şekli benlikten eser,
Gördüğün şey, benliğin sırrıdır meğer"*¹⁵³

dizeleriyle benliğin önemine dikkat çeker. İkbâl, yol gösterici bir düşünürdür. O, bizlere dinî öğretilere geleneksel teori ve bakış açılarından farklı bakılabileceğini göstermiştir. Bir Müslüman olarak, felsefî problemlere de farklı cevaplar vermiştir. Hintli düşünür İkbâl "ben" i, Hint mistisizmindeki "varlığa karakterini veren öz" olarak tanımlanan "Atman" kavramına benzetir.¹⁵⁴ İkbâl'e göre, "*insan benliğinin mevcut durumu onun geçmiş amel tarzının zorunlu sonucudur.*"¹⁵⁵ Ona göre, Allah'ın yeryüzüne tayin ettiği insan, iç tecrübeyi oluşturan "ben" i geliştirerek İnsan-ı Kâmil seviyesine ulaşabilir. "Ben" İslam'ın şartlarını yerine getirerek geliştirilebilir. Ona göre İslam benliğin geliştirilebilmesi için tüm tedbirleri

¹⁴⁹ İkbâl, (2019), s. 17.

¹⁵⁰ Muhammed İkbâl, *Yansımalar*, (Çev: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007, s. 26.

¹⁵¹ Yurttaş, (2009), s. 52.

¹⁵² Aydın'dan Aktaran, Yurttaş, (2009), ss. 105-125.

¹⁵³ İkbâl, (2013a), s. 24.

¹⁵⁴ Büşra Hazinoğlu, "Muhammed İkbâl'in Nefs Anlayışı", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 2015, s. 20.

¹⁵⁵ İkbâl, (2015), s. 104.

almıştır.¹⁵⁶ Bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: “İslam’ın her şartı, insan hayatının gerçek şekilde gelişmesi için içinde binlerce görünür ve görünmez özellikler barındırmaktadır.” İktbal bu konuya oruç ibadetini örnek vermektedir. Ona göre, oruç insanı korur, ruh ve bedeni arındırır. Orucun bireysel bir ibadet değil; içsel ve dışsal arınma metodu, nefsin kontrolünü sağlayan, hayvani arzuları dizginleyen, toplumsal hayatı ıslah amacı güden bir amel olduğunu düşünür. Ona göre, oruç bedene sıhhat kazandırmakla birlikte kişiye yetinmeyi, yoksul bireyleri anlamayı, paylaşmayı, toplumsal ve ekonomik eşitliğin sağlanmasını amaçlamaktadır.¹⁵⁷ Ona göre benliği oluşturan “tecrübe”dir. Ve benlik tecrübe birikimiyle güçlenir. O, tecrübenin, insan ruhunun derinliklerinde saklı olan şeyleri su yüzüne çıkardığını söyler. Tecrübe sayesinde vücudun hem içini hem de dışını gözlemleye bileceğimize dikkat çeker.¹⁵⁸ O, benliğe, bilinçli deneyimlerin sonucunda ulaşabileceğimizi düşünür. Çünkü benlik, şahsî duygulardan meydana gelmiştir ve bu nedenle düşünce sisteminin bir parçasıdır. Düşüncenin şu ana veya geçmişe yönelik her hareketi, içinde bilgi ve anıların bulunduğu bir bütünü yansıtır. İktbal, bilincin bir bütün olarak var olduğunu, düşünceler arasında süreklilik olmadığını ve bir düşünce ortaya çıktığında diğerinin kaybolduğunu savunur. Ona göre, bilinç, parçalanamaz bir bütündür ve ruhsal hayatımızın temelini oluşturur.¹⁵⁹ Benliğin maddeye eşitlenmesini kabul etmeyen İktbal, materyalist düşünceyi çok sığ bulurken, maddeyi akıl aracı olarak görür ve maddeye anlam katan şeyin akıl olduğunu savunur.¹⁶⁰ Yine İktbal’e göre ihtiyarlık döneminde bedenin güçsüzleşmesiyle, benliğin bedene etkisi azalır ve kişi bazı anılarını unutmaya başlar.¹⁶¹

İktbal, insanın yaratılışı gereği hür iradeye sahip olduğunu düşünür. Ona göre, kişi benliğini işlediği ameller ile kazanır. Yine o, hayatın amacını, kimin daha iyi amellere sahip olacağını belirlemek olarak yorumlar. Bu nedenle kişi işlediği amellerden sorumlu tutulur. Dinin aklî temellere dayandırılmaya ihtiyaç duyduğunu düşünür. İslam’da aklî temel arayışının Peygamberlerle başladığını kabul etmektedir.

¹⁵⁶ İktbal’den Aktaran, Mehmet S. Aydın, “İktbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 29, sayı: 1, 1987, s. 88.

¹⁵⁷ İktbal, (2015), s. 178.

¹⁵⁸ İktbal, (2007), s. 65.

¹⁵⁹ İktbal, (2013a), s. 103.

¹⁶⁰ Yurttaş, (2009), ss. 123-129.

¹⁶¹ Korlaelçi’den Aktaran, Yurttaş, (2009), s. 136.

Gazzâlî gibi İkbâl de, gerçek bilginin elde edilebilmesi için duyu algısının kalp ile tamamlanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, hisler bilgi içeren bir yapıya sahiptir ve sezgisel algılarımızın kaynağını “ben” oluşturmaktadır. İkbâl, sezgiyi yüksek bir akıl türü olarak değerlendirir. Gazzâlî ve İkbâl, bilginin duyularla algılanıp akıl süzgecinden geçtikten sonra, kalp ile tasdik edilmesi gerektiğini savunurlar.

İkbâl, bilgi birikimi sonucunda elde edilen tecrübeyi üç ana mertebede incelemektedir: Maddî mertebe, hayatî mertebe ve zihnî mertebe veya şuur mertebesi. Fizik, duyularımızla algılayabildiğimiz maddî dünyayı araştırmaktadır. Zihinsel olaylar, dinî konular ve estetik tecrübe, tecrübenin parçalarını oluşturmalarına rağmen, fiziğin dışında kalmaktadır. Bunun nedeni; fiziğin maddi dünyayı algılarımızla sınırlandırmış olmasıdır. Maddi dünyadan elde ettiğimiz bilgiler, duyularımız ve algılarımızla elde ettiğimiz bilgileri kapsar. Örneğin; yeryüzü, gökyüzü, kapı, dolap vs. Bunlardan algıladığımız şeyler ise nitelikleridir. Bu durumda bizler duyularımızla elde ettiğimiz delillere yorum yapmaktayız. Yani algıladığımız şey ile onun niteliği arasında bir ayrım söz konusudur. Duyularla elde edilen bilgilerin, algılayan şahısta oluşturduğu zihin durumları kişinin algıları olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla duyularla elde edilen bir takım bilgiler kişilerde farklı algılar yaratabilmektedir. Duyu nesneleri olarak nitelendirdiğimiz renkler, sesler vb. kişilerde oluşturduğu algı durumunu ifade eder. Bu nedenle de tabiata dahil edilmezler ve fiziksel varlıkların nitelikleri sayılmazlar. Mesela “Gökyüzü mavidir” dediğimizde, bu durum bizim kendi zihnimize gökyüzünün bizde mavi algısını oluşturduğu anlamını taşımaktadır. Yani gökyüzü mavi rengini nitelik olarak taşıyor anlamına gelmez. Zihinsel olarak bizde oluşturduğu algıyı ifade eder. Bu algıya neden olan şey ise duyu organlarımız, sinirlerimiz ve beynimiz vasıtasıyla zihnimize etki eden şeylerdir. Bunlar etkileme ya da temas yoluyla etkisini gösterir. Bu sebeple maddî şeylerin şekil, boyut, katılık ve direnme gibi niteliklere sahip olması gerekmektedir.¹⁶² İkbâl’in bu düşüncelerinden yola çıkarak beyin ile zihnin özdeş olduğu kabul edilirse, örneğin; mavi renge sahip bir nesneye bakıldığında, beynin bir yerlerinde mavilik olması beklenmez mi? Beyinde değilse nerede?

¹⁶² İkbâl, (2019), ss. 52-66.

İkbal, benliği, bir şeyi algıladığımızda, yargıya vardığımızda ya da irademizi kullandığımızda algılayabileceğimizi düşünür. Ona göre benlik, kendini zihinsel hallerin bütünlüğü şeklinde göstermektedir. Zihinsel haller ayrı ayrı değil, birbiriyle ilişki halinde ve birbirine bağlı olarak vardır. Bu, karmaşık yapı zihninin evreleri gibi düşünülebilir.¹⁶³ İkbal'e göre, insan bir takım yeteneklerle donatılmıştır; bilgi, irade, akıl, muhakeme gücü vs. İnsanlardaki hislerin; mutlulukların, hüznünlerin, heyecanların, arzuların yalnızca kişiye özel olması, o kişilerin benliklerini, karakterlerini oluşturduğunu düşünür. Çünkü hiç kimse bir başkası adına hissedemez. Kişinin sevgisi, nefreti, duyguları, kararları, yargıları yalnızca kendisine aittir.

*“Maddi ve manevi her şeye hükmeder akıl,
Hiçbir şey Allah vergisi aklın dışında değildir.
Onun ezeli ululuğunun kölesidir bütün âlem,
Akılla her an mücadele eden tek varlık kalptir.”*¹⁶⁴

İkbal'e göre, insanın yaradılışına çamurdan başlanmıştır. Kişi zamanla edindiği tecrübeler sayesinde benliğini kendisi oluşturur. Benlik kendini düşünme, anlama ve isteme olarak gösterir. Yön verici bir enerjiye sahiptir.¹⁶⁵ İkbal'in “ben” ile ilgili düşünceleri iç tecrübeyi meydana getirmektedir. Ayrıca İkbal ve Descartes benlik bilincinin sezgi yoluyla anlaşılabilmesi konusunda aynı düşüncelere sahiptirler.¹⁶⁶ İkbal, Descartes'in düalizminin benlik tasavvurunda yetersiz kaldığı görüşündedir. İkbal'in “ben” kavramı ile Leibniz'in monadları arasında da bazı benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin ikisinin de yer kaplama özelliği bulunmaz ve maddi değildirler. Leibniz'in monad'ları birbirleriyle sürekli ilişki içerisinde değilken, İkbal'in ben'leri sürekli bir ilişki içerisinde dirler. İkbal, Berkeley'in benliği algılara indirgeyen idealist düşüncesini de reddetmektedir. Madde ve evrenin zihinle algılanması konusunu belli şartlarda kabul eder fakat insanın tamamen zihne indirgenmesini doğru bulmaz.¹⁶⁷ John R. Searle şuurlu durumu; hem anlaşılmaz olarak yorumlamakta, hem de maddeye indirgemektedir. Ona göre şuurlu maddidir, beyinle ilgilidir. İkbal, şuurlu maddeye indirgenmesini de doğru bulmaz. Çünkü ona

¹⁶³ İkbal, (2013a), s. 100.

¹⁶⁴ Muhammed İkbal, *Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara 2013c, s. 54.

¹⁶⁵ Hazinoğlu, (2015), ss. 15-20.

¹⁶⁶ Aydın, (1987), s. 93.

¹⁶⁷ Çelik'ten Aktaran, Yurttaş, (2009), s. 118.

göre, kişinin kendisiyle, Tanrı'yla ve evrenle olan ilişkisi şuur sayesinde sağlanmaktadır. O, bir düşünür olarak, kalbi; şuur hali ve bilinç merkezi olarak görür.¹⁶⁸

İkbal'e göre, zihinsel fenomenler kaynağını ruhtan alır. Ona göre, ruh, beyni kullanarak kendini fiilde de gösterir. Ruh ile beden ayrı değil içkin olarak vardır. Fakat kişilik yalnızca ameldir denilemez. Yani benliği, insan fiillerine indirgemez, ameli benliğin bir uzantısı olarak görür.¹⁶⁹

3.1.3. Muhammed İkbal'in Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri

İkbal ruh problemini bir bütün olarak insan problemi olarak değerlendirmiştir. O, insanın ruh-beden olarak parçalanmasını uygun bulmaz hatta zararlı bulur.¹⁷⁰ Spinoza da insanı zihin-beden olarak ayırmayı uygunsuz ve sakıncalı bulmaktadır. İkbal'e göre, insan, dünyevî (cismanî) olarak değerlendirildiğinde bedendir, nihai amaca yönelik değerlendirildiğinde ise zihindir (ruhtur).¹⁷¹ İkbal, ruh ile bedeni iki farklı varlık olarak görmediği gibi böyle düşünmenin de günah olduğu görüşündedir. İkbal'e göre beden; ruhun yansımasıdır. Ona göre, maddi varlıkların parçaları ayrı düşünülebilir fakat zihin bir bütündür, parçalanması kesinlikle söz konusu olamaz. İkbal'e göre, *“Ruh, bedenin ne içindedir, ne dışında; ne ona yakındır ne de uzaktır, buna rağmen onun her hücreleriyle gerçek bir temas hâldedir.”*¹⁷²

İkbal, ruhu bireysel ve özel bir cevher olarak değerlendirmektedir. O, gerçekliğin özünün “ruh” olduğunu, bedenin ise; ruhun görülebilir hali olduğunu savunur. Ona göre asıl gerçek olan, kişinin kendi gerçekliğinin bilincinde olmasıdır. İkbal'e göre, atom var olma özelliği kazandığında mekânda kendini gösterebilir, oysa özüne bakıldığında ruhîdir (mânevîdir). İkbal, beden için tek bir mekân söz konusuysa, benlik için birden fazla mekânın mümkün olduğunu söyler. Bedenin varlığı mekânı

¹⁶⁸ Yurttaş, (2009), s. 164.

¹⁶⁹ Yurttaş, (2009), s. 146.

¹⁷⁰ İkbal, (2007), s. 28.

¹⁷¹ İkbal, (2019), s. 191.

¹⁷² İkbal, (2015), s. 222.

gerekli kılarken, benliğin varlığı bir mekânı gerektirmez. Bedensel olaylar zamana bağımlı olmalarına karşılık, benliğin zaman kavramı onlardan farklıdır.¹⁷³

İkbal'e göre, ruh ilahî bir sır olduğu için, bu konuda somut veriler elde edemediğimiz gibi, Kur'an'dan elde edebileceğimiz veriler de oldukça kısıtlıdır. İsra Sûresi'nde belirtildiği üzere; "Sana ruh sorulduğunda de ki; Ruh Rabbimin emrindedir. Bu konuda çok az bilgi verilmiştir."¹⁷⁴ Dolayısıyla İkbal günümüz imkanları dahilinde ruh hakkında bilimsel anlamda somut ve kesin bilgiler elde etmenin imkansız olduğunu düşünür.

İkbal, kelimcilerin "Ruh" ile ilgili düşüncelerini; "bedenle birlikte ölen ve kıyamet günü tekrar dirilecek olan bir iline" olarak aktarmaktadır. Kendisi de bu görüşü destekler. Doğu ve Batı dinlerinin ruh-beden konusundaki görüşlerini sağlıklı bulmaz. O, Descartes'in ruh-beden düalizmi ile ilgili Manichean mezhebinin etkisinde olduğunu savunur. Ruh ile beden arasında kurduğu etkileşimi eleştirir. Aynı şekilde Leibniz'in monadları arasında paralel ilişki olduğunu savunmasında da yine ruh-beden arasında bağlantı kopukluğuna dikkat çeker. Burada ruh ile beden birbirlerine nerede ve nasıl tesir ettiği konusunda eksiklik görür. Paralelizmdeki birbirini etkileme konusunu tatminkâr bulmaz. İkbal ruhun varlığını kabul etmekle birlikte, ruh ile bedenden iki farklı varlıkmiş gibi söz edilmesine karşıdır. Ona göre ruh ile beden fiilde birleşirler. Kâinat sırlarının ruhta gizlendiğine inanır. Ruhun özü gereği bölünmez ve sonsuz olduğunu savunur. Ruh ile beden tüm zerrecileriyle bağlantı içindedir. Beden benliğe hizmet eder. Yani beden ruhun aleti konumundadır. Dünyayı anlamamızı sağlar. İkbal, ayrıca, kalp ve iç kuvvetin önemine vurgu yapar. O, klasik ruh beden ayrımını eleştirir ve bütünleyici anlayışı benimser. İkbal, ruh ile beden mutlak iki ayrı varlık şeklinde görüldüğünde meydana gelen birleştirme ve etkileşme sorununu ortadan kaldırmak adına onları benlik çatısı altında tek bir bütün olarak ele almayı uygun görmüştür.

¹⁷³ İkbal, (2013a), s. 101.

¹⁷⁴ İsra Sûresi, 17/85.

Mevlânâ Mir Hasan'ın öğrencisi olan İkbâl, varlıkların aşk sayesinde cansız varlıklar âleminde bitkilere, bitkilerden de hayvanlar âlemine geçtiğine inanır.¹⁷⁵ O, miracın; ruhların mertebelerini yansıttığını savunur. İkbâl'in olgunluk döneminde yazdığı Cavidname adlı eserinde miraç olayını konu edinerek İslam inancının evrenselliğini anlatmaktadır. Kitabın son bölümünde oğlu Cavid'e ithafta bulunarak İslam gençliğine dinin mesajlarını iletmek istemektedir. “*Mevlânâ'yı yolunda yoldaş et de kendine Tanrı yanma zevkini sana versin böylece!*”¹⁷⁶ dizeleriyle Mevlânâ'nın rehberliğinde Tanrı'ya ulaşmanın önemine dikkat çekmektedir. Eserde mâneviyat yolcusu olarak nitelendirilen kişi İkbâl'in kendisidir. İkbâl'e miraca yolculuğunda mânâ âleminde Mevlânâ rehberlik etmektedir. İkbâl Mevlânâ'ya, insanın zamanın ve mekânın ötesine nasıl geçebileceğini sorar ve yolculuk başlar.

“...Dedim ona: Varlık ve yokluk nedir?
Övülmüş olan ve kınanan nedir?
Dedi: Görünmek isteyendir varlık
Aşık olmayı gerektirir varlık
Yaşam kendini benlik ile süslemektedir
Kendi varlığına şehadet istemektedir...
Kendi bilincin ilk şahittir sana”¹⁷⁷

Eserde Mevlânâ ile İkbâl birlikte göklere yolculuk yaparlar, gezegenleri gezerler. Ruhlarla, meleklerle, şeytanla konuşurlar. Burada İkbâl mânâ âlemini tasvir ederek akıl ve kalbi kıyasa koyulur.¹⁷⁸

İkbâl'e göre, nefis, arı fiili, beden ise fiilin görünüşteki yani ölçülebilen halini ifade eder. İkbâl'in çıkış noktası olan “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü ile anlatılan; insanın kendini tanıması, güvenmesi, saygı duyması, kendi yeteneklerini öğrenmesi gerektiğidir. İkbâl, kişinin ancak kendini tanıdığı zaman diğer varlıkları anlayabileceğini savunur. Ona göre, varlıkları anlamlandırabilmek benliği tanımaya bağlıdır. İslam âlimlerinin “nefs” dediği kavramı İkbâl “ben” olarak adlandırmaktadır. İkbâl, bu kavram ile insanın kendi varlığının ve potansiyelinin bilincinde olmasını, yeteneklerinin farkına varmasını ve evrende seçilmiş olduğunu

¹⁷⁵ Aydın, (1987), s. 94.

¹⁷⁶ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, (Çev: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014, s. 274.

¹⁷⁷ İkbâl, (2014), s. 34.

¹⁷⁸ İkbâl, (2014), ss. 263-274.

bilmesi gerekliliğini anlatmak ister. Çünkü tüm bunlar insanlar için son derece önemlidir. İktbal, nefsin kötülük olarak anlaşılmasına son derece karşıdır. Ona göre, nefis, kendini bilmekle Allah'ı ve tabiatı bilmenin bilincine varabilir. Bu yönüyle İbn Sina'nın görüşleriyle benzerlik göstermektedir. İlahiyatçıların görüşüne göre ben ya da nefis, basittir, bölünmezdir ve ruhanî bir cevherdir. Zaman geçişlerinden hiçbir şekilde etkilenmez. İslam filozoflarına göre bu basitlik ve bölünmezlik özellikleri ölümsüzlüğün temel şartıdır. Kur'an-ı Kerim'in indirilmesinin en önemli amaçlarından biri de, insan ruhunda, Allah'la ve evrenle olan ilişkisinin bilincine varmak yatar. İktbal kendisine yöneltilen soruları Kur'an ışığında cevaplamaya gayret göstermektedir. İki âlemin Rabbi'nin varlığını kabul eder ve ölümden sonra hayatın devam edeceğine inanır.

İktbal insanın önce nefsini-benliğini, sonra da Allah'ı tanıması gerektiğini sık sık tekrarlamaktadır. O, bu şekilde kişinin benlik şuurunun gelişeceğine inanır. Ona göre, insan yaratılmışların en üstünü olarak kabul edilir ve benlik bilincinin en ulvî hali Hz. Muhammed (s.a.v.)'de görülür. Çünkü o mi'raç'ta sarsılmamış ve gözü kaymamıştır. İktbal'e göre, insanın en önemli ve nihaî amacı İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşmaktır.¹⁷⁹ İnsan-ı Kâmil'e en güzel örnek yine Hz Muhammed (s.a.v.)'dir. Ona göre, gerçek kişilik bir "şey" değil, "amel"dir.¹⁸⁰ Burada amel ile anlatılmak istenen yalnızca davranışlar, eylemler değil, niyet ve kalbin kemaliyeti olarak değerlendirilmektedir. İktbal'e göre, kişi benliğini gerçekleştirdiği kadar değer kazanır.

İktbal'e göre, ruhlar akıl sayesinde, beden ise ancak nefse hakim olmakla korunabilir. Her kim nefsinin esiri olursa, bedenine söz geçiremez. Bedenin tüm isteklerini yerine getiren kimse ziyandadır.

3.1.4. Muhammed İktbal'in Zihin ile İlgili Düşünceleri

Modernleşme ile bilim daha önemli bir konuma sahip olmuştur. Bilim varlığın mekânsal yönü ile ilgilenir fakat bu varlığın metafiziksel yönünün olmadığı anlamını

¹⁷⁹ Hazinoğlu, (2015), ss. 29-30.

¹⁸⁰ Yurttaş, (2009), s. 61.

taşımaz. İnsanın mekânsal yönü olduğu gibi bir de metafiziksel yönü bulunmaktadır. İnsanın metafiziksel yönünü yok saymak bizi yanıltır. Yoga, meditasyon, zikir gibi etkinlikler buna örnek olarak gösterilebilir.

Düşüncelerini, biyoloji, modern bilim, felsefe ve dinî kaynaklar ışığında temellendiren İktbal, “dinî temel kaynakları” hepsinden önemli görür. Çünkü dinî temel kaynaklar onun bütüncü insan kavramıyla örtüşür. İktbal, “benlik” felsefesini bir yandan dinî kaynaklarla temellendirirken, diğer taraftan Batı düşüncesi ve çağdaş felsefeyle desteklemiştir. Bu nedenle de onun düşüncesinde “ben, ene, ego, hodi” felsefi, dini ve psikolojik anlam içermektedir.¹⁸¹

İslam filozoflarının “nefs” kavramı, İktbal’de “ego, ene, hodi” olarak karşılık bulmaktadır.¹⁸² İktbal egoyu; zihinsel haller olarak ifade eder. Algı, yargı ve irade fiillerinin ego ile gerçekleştiğini belirtir. Yapısal anlamda zihni bedenden tamamen ayrı tutmaktadır. Bedenin parçalanabilir maddî bir varlık olmasına karşılık, zihnin parçalanamaz bir bütün olduğu görüşündedir. Zihin karmaşık bir yapıya sahiptir ve ego kendisini zihinde göstermektedir. Zihin durumları kendini ayrı ayrı değil, iç içe, birlik halinde gösterir. Çünkü zihinsel haller birbiriyle ilişki içindedir. Zihnin hallerinin birliği maddî bir şeyin birliğinden tamamen farklıdır. Maddî bir şey parçalanmış olsa bile mevcudiyetini korur. Zihinsel birlik ise biriciktir. Ego sürekli gelişime açıktır. İktbal’e göre zihinde meydana gelen değişimler bedensel değişimleri önemli ölçüde etkiler. Çoğu zaman zihinsel değişimler bedensel değişime yol açar. O, bedensel değişimlerin, zihinsel değişimler üzerinde etkisi o denli olmayabilir¹⁸³ şeklinde düşünse de; zihnin tutumunun belirlenmesinde, bedenin çok önemli bir etken olduğu açıktır. İslam’da yapılan bireysel ibadetler sosyal eşitlik hissi verirken, toplu yapılan ibadetler ise ırkçılık ayrımını yok ederek, birlik beraberlik duygularını pekiştirmektedir. Yani zihin beden üzerinde, beden de zihin üzerinde son derece önemli bir etkiye sahiptir.

İktbal, nefsin doğası gereği idare edici bir yapıya sahip olduğunu ve bu idare edici yapısını Tanrı’dan aldığını düşünmektedir. “Kur’an’da belirtildiği üzere: “Yaratma

¹⁸¹ Yurttaş, (2009), ss. 109-113.

¹⁸² Aydın’dan aktaran, Yurttaş, (2009), s. 57.

¹⁸³ İktbal, (2013a), ss. 113-133.

ve idare etme O'na aittir.”¹⁸⁴ İkbâl'e göre, İlâhî âlem tüm kâinatla temas halinde bulunur. Bu, nefsin bedenle olan bağlantısına benzetilir. Nefs, bedenin içinde olmadığı gibi, dışında da değildir. Ona yakın da değildir, ayrı da. Nefs, bedenin her bir atomuyla bağlantı halindedir.¹⁸⁵ Ona göre nefesine hakim olan kimse bedenini de korumuş olur. Nefesine söz geçiremeyenler ise bedenin tutsağı olur.¹⁸⁶ İkbâl, “*Fertler nefislerine hâkim olurlarsa aileler, uluslar hâkim olursa devletler vücuda gelir*”¹⁸⁷ sözleriyle nefsin birlik beraberlik konusundaki önemine dikkat çeker. İkbâl'e göre, insan kendine bahşedilmiş akıl sayesinde yeryüzüne hükmeder. İnsan kusurlu yaratılmış olsa da Allah tarafından verilen akıl ve irade sayesinde evrene yön verebilecek güce sahiptir.¹⁸⁸

İkbâl'e göre, gündelik hayatta dış dünyanın bilgisini duyuşsal algılarla elde ettiğimizi varsayabiliriz. Düşünce, kendi kendini oluşturan bir güçtür. Eşyanın bilgisine de düşüncenin bu niteliği sayesinde ulaşabiliriz. Bir bilen vardır, bir de bilinen şey yani öteki. İkbâl bizlere şu soruyu yöneltir: Başkalarının zihinlerini nasıl bilebiliriz? İkbâl, bu soruyu şöyle yanıtlar: kendi doğamızı ve benliğimizi duyuşsal algılarımızla ve düşünerek bilmemiz mümkün iken, başkalarının zihinlerinin varlığını algılamamızı sağlayacak herhangi bir duyumuz mevcut değildir. Karşımızdakinin zihninin varlığı hakkında ancak benzetme yöntemiyle fikir sahibi olabiliriz. Bizimkine benzeyen fiziksel hareketleri bizi bu sonuca götürebilir. Başkasının zihninin varlığına bu şekilde ulaşabiliriz. Yani başkalarının zihinleri hakkında bilgi elde etmemiz yalnızca çıkarımsal olarak mümkündür.¹⁸⁹ Yani davranışlar, kişinin zihniyle ilgili bilgi verir. Ryle ve İkbâl'in başkalarının zihinleri konusunda düşünceleri benzerlik gösterir. Onlara göre, başka zihinleri anlamamanın yolu kişinin eylemleri ile alâkalıdır. Zihni, davranışlara ve gözlemlere indirgediğimizde *Davranışçı Yaklaşım* söz konusu olur. Bu yaklaşıma göre zihinsel olaylar kendini davranışlarla gösterir. İkbâl Davranışçı yaklaşımı, öteki zihinleri bilme konusunda ölçü olarak kabul etmez ama tamamen terk de etmez. Ona göre, öteki zihinlerin varlığı iç tecrübe ve duyumla bilinebilir.

¹⁸⁴ A'raf Sûresi, 7/54.

¹⁸⁵ İkbâl, (2019), s. 173.

¹⁸⁶ Muhammed İkbâl, *Müslüman Gençlik*, (Çev: Osman Koca), Beyan Yayınları, İstanbul 2018, s. 59.

¹⁸⁷ İkbâl, (2007), s. 52.

¹⁸⁸ Yurttaş, (2009), s. 72.

¹⁸⁹ İkbâl, (2019), ss. 51-52.

Öteki zihinlerin varlığını bilmemiz mümkündür fakat o zihinlerin içindekileri bilmemiz olanaksızdır.¹⁹⁰ Öteki zihinleri ancak kendi tecrübelerimizle bilebiliriz.

İkbal'e göre bir soruya cevap verebilmek, şüphesiz şuurun varlığını gerektirir. Var olan şuurun kapalı iken cevap vermesi mümkün değildir. Sağlıklı cevaplara ulaşabilmenin yolu; şuurun varlığını ve bu mevcut şuurun açık olmasını gerektirir. Bir soru karşısında cevap vermek şuur sahibi bir benliğin açık ve hazır olduğunun göstergesidir. İkbal şuur; bir tür hayattan sapma olarak düşünür. Şuurun niteliğini ise, hayatın ilerleyebilmesi için parlak bir nokta temin etmek olarak yorumlar. Ona göre şuur, bir kendine yoğunlaşmadır ve bağımsız bir faaliyettir.¹⁹¹ O, bilgiyi; şuurun sistemli ifadesi şeklinde yorumlar. Ona göre, “*şuur; hayatın saf manevî ilkesinin bir çeşididir.*”¹⁹²

3.1.5. Muhammed İkbal'in Ahiret İnancı

Geçmişte ve günümüzde birçok insan ölümü bir son olarak görmezler. Ahiret inancına sahip görüşlerde, bedensel ölümün gerçekleşmesiyle ruh ölümsüzlüğe kavuşur. İkbal bu konudaki görüşlerini Kur'an ışığında açıklamaktadır. Buradan hareketle İkbal'in görüşlerine göre; insan öldükten sonra ruh bedeni terk edecek, sonra tekrar bedene girerek diriliş gerçekleşecektir.¹⁹³ Bedensel çözülme gerçekleştiğinde işlenen ameller güzel ise ve benlik kendini güçlü konuma getirmişse ölüm yalnızca Kur'ân-ı Kerim'de bildirilen berzaha giden bir geçit görevi görür.¹⁹⁴ İkbal, ölüm ile ilgili düşüncelerini şu mısralarla anlatır:

*“Öldüm bu renk ve koku âlemi içinde
Doğdum gürültüsüz huzur âleminde
Bu eski dünyayla bağım kesildi
Yepyeni bir âlem önüme serildi
Bir dünyayı kaybetmek beni sarstı
Nihayet toprağımdan diğer âlem canlandı
Vücut daha hafif, ruh daha seyyar
Gönül gözü uyanık, gerçeğe bakar*

¹⁹⁰ Yurttaş, (2009), ss. 165-167.

¹⁹¹ İkbal, (2019), s. 52.

¹⁹² İkbal, (2019), s. 74.

¹⁹³ İkbal, (2013c), s. 258.

¹⁹⁴ İkbal, (2013a), ss. 110-118.

*Perdesiz ortaya çıktı gizli olanlar
Geldi kulağıma yıldızlarca konuşulanlar*”¹⁹⁵

İkbal, bireysel ölümsüzlüğün (ruhun varlığını huzurlu bir şekilde sürdürmesinin) hak olarak verilmediğini, kazanılması gerektiğini düşünür. O, iyilik eylemini mecazî anlamda ölümsüz bir eylem olarak görür ve iyi insanların ölümsüzlüğe layık olduğu düşünür.¹⁹⁶ Bu tür bir ölümsüzlük benliği güçlendirmekle (işlenen güzel amellerle) mümkün hâle gelir. Bu konuya Hz. Muhammed (s.a.v.) örnek gösterilebilir. Farabî de, gelişmiş benliğe sahip yani İnsan-ı Kâmil seviyesine ulaşabilmiş olan kimselerin ölümsüzlüğe layık olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁷ Ona göre, kişi ölümsüzlüğü hak etmek için sürekli bir gayret içerisinde olmalıdır. Manevi olarak güç kazanan kimse ölümsüzlüğe hak kazanır. Farabî iyi ameller işleyenlerin ölümsüz olacağını, kötü amel işleyenlerin yok olacağını değil; iyilerin huzur içinde varlıklarını sürdürürken, kötülerin azap içinde olacakları için yokluğu dileyceklerini anlatmaktadır. Yani varlığın huzurlu olmadığı zamanki halini yokluğa denk görmektedir. İkbal de Farabî gibi, ruhun kendini amel ile koruyup geliştirebileceğini düşünür. Yani kişisel ölümsüzlük ancak kişisel çabayla elde edilebilir. Onlara göre, dünya hayatında güzel ameller işleyememiş kişiler yokluğa mahkûm edilebilirler. Onlar, sürekli azap içinde var olmayı yokluğa denk görür. İkbal, insana dünyada yapması gerekeni yapıp, gerisini Allah’a bırakması gerektiği mesajını vermektedir. Bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: “Başı dumanlı dağlar gibi kudretli ve bağısız yaşa. Sakın çör-çöp gibi yaşama; rüzgâr, şiddetli; alev pervasızdır.”¹⁹⁸ İkbal, cennet ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

“...Cennette dönen bu gök kubbesi yoktur. Cennetin Yusuf’u zindan derdi çekmemiştir. Züheylâsı dertli dertli ağlamaz. Halil’i ateş adamı değildir. Kelîminin canında bir kıvılcım bile yoktur. Kayığı fırtınalara tutulmaz. Tufan felâketinden masundur. Orada her şey iyice bilinir; şüphe ihtimal üzüntüsü olmaz. Visalinde hicran endişesi yoktur. Orada yanlıslara saplanıp kalan akıl ne gezer? Çünkü menzil yolu dolambaçlı değildir ki!...”¹⁹⁹

¹⁹⁵ İkbal, (2014), s. 41.

¹⁹⁶ İkbal, (2007), s. 29.

¹⁹⁷ Aydın, (1987), s. 105.

¹⁹⁸ Muhammed İkbal, *Şarktan Haber*, (Çev: Prof. Dr. Nihad Tarlan), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s. 54.

¹⁹⁹ İkbal, (1963), s. 76.

İkbal, dünyada işlenen amellerin cennet ve cehennemde karşılık göreceğine şu dizeleriyle dikkat çekmektedir.

*“Rûmî dedi: “Ey kıyasa kapılan
Kurtul duyularına dayanmaktan!
İyi ile kötünün yansımaları ile
Döner o cehenneme, bu ise cennete
Bu gördüğün rengarenk saraylar
Asılları taş ve kerpiçten değil, amelden alırlar!”²⁰⁰*

*“Amel karşılığı mükâfat” töresi önünde et secdeni
Çünkü cehennem, araf ve cennet çıkar amelden!”²⁰¹*

İkbal, Kur'an'a göre, insan hayatının bir başlangıcının olduğunu, ölüm sonrası dünyaya dönmenin imkânsız olduğunu ve dünya hayatının sonlu olduğunu anlatır. İkbal bu düşüncesini, Müminûn Sûresi 99-100. ayetlerinden yola çıkarak; “ölen kimse dünyadaki zamanını güzel ameller işleyerek geçirmemişse, Allah'ın huzuruna getirildiğinde yalvarıp yakaracak ve tekrar dünyaya gelmeyi dileyecektir. Fakat bu yakarış boşunadır. Çünkü Allah'ın takdiriyle yeniden dirilme gerçekleşinceye kadar yalnızca berzah vardır”²⁰² şeklinde açıklar. İkbal'e göre, insanın bedenlen tekrar yeryüzüne gelmesini imkânsız kılan İslâm dinine göre, ruh, yeryüzünde yaptığı iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını görmek üzere tekrar cismanî olarak dirilecektir. İkbal, cismanî dirilişin gerçekleşeceğine inanmayanlara, hücreleri bir araya getiren ve yaratılışa neden olanın, ölümden sonra aynı şekilde hücreleri bir araya getirip ikinci yaratılışı gerçekleştireceğini söyler.²⁰³ Burada yeniden dirilişin doğum şeklinde değil, Ay'ın hilal şeklinden dolunay şekline geçerken ki geçirdiği evrelere benzeterek, insanın düşük hayat evresinden üstün hayat evresine geçeceğini ifade etmektedir.²⁰⁴

İkbal'e göre, sonlu benlik dünya hayatında işlemiş olduğu amellerinin karşılığını görmek üzere sonsuz benlik olan Allah'ın huzuruna çıkarılacaktır. Düşüncelerini Kur'an ışığında aydınlatan İkbal bu düşüncelerini, İsrâ Sûresi 14-15. ayetleriyle açıklamaktadır: “Kişinin yaptığı iyi ya da kötü tüm amelleri her an yazılmaktadır.

²⁰⁰ İkbal, (2014), s. 209.

²⁰¹ İkbal, (2014), s. 228.

²⁰² Müminûn Sûresi, 29/99-100.

²⁰³ İkbal, (2007), s. 87.

²⁰⁴ İkbal, (2007), ss. 87- 88.

Kıyamette herkes kendi kitabıyla yüzleşecektir. Nefsine hakim olan da, yenik düşen de burada Allah’a hesap verecektir.”²⁰⁵

İkbal’e göre hayat; benliği geliştirmek için sınav alanıdır. Ölüm sonrasında sınavlar değerlendirilir.²⁰⁶ İkbal, ikinci kez yaratılışın (dirilişin) mutlaka gerçekleşeceği ifade eder. Nisâ Sûresi 56. ayette “inkârcıların derilerinin cehennem ateşinde pişip acı çekemez hale geldikçe yenileneceği anlatılır.”²⁰⁷ Bu da dünya hayatında olduğu gibi ahirette de ruh ile birlikte bir beden de var olacağı anlamını taşır. İkbal, bu düşüncesini şu şekilde açıklar:

*“Başlangıçta monad’ları ilk kez bir araya getiren ve yaratılışa sebep olan aynı “zamanlama ve ayarlama”yla bu monad’lar ölümden sonra bir kez daha yeniden bir araya getirebilir ve insanın ikinci kez yaratılmasını mümkün kılabilir.”*²⁰⁸

Kur’an-ı Kerim’de anlatılan “berzah âlemi”, ölüm ile ölümden sonra diriliş arasındaki bekleme olarak kabul edilir. Ölümden sonra dirilmek, yalnızca insanlara özgü değil, hayvanları, hatta evrendeki tüm canlıları kapsayan bir olgudur. En’âm Sûresi’nde belirtildiği üzere; “yeryüzünde yürüyen tüm hayvanların ve uçan kuşların hepsinin birer topluluk olduğu ve insanlar başta olmak üzere tüm bu toplulukların tekrar Allah’ın huzuruna getirileceği” açıkça ifade edilir.²⁰⁹ İkbal’e göre, berzah yalnızca bir bekleme yeri değil, aynı zamanda egonun kendini yeniden diriliş için hazırladığı yerdir.²¹⁰ Ahiret konusundaki bilgiler gaybî bilgiler olduğundan biz bunu ancak inançla bilebiliriz. Bu konuyu tecrübe etmek mümkün değildir.

İkbal düşüncelerinde günümüz dünyasındaki kişilik modelini değiştirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre istenilen ve beklenen insan modeli Müslüman’dır. O, Müslümanların ölümden sonraki ebedî hayatlarında huzurlu bir biçimde varlıklarını sürdüreceğine inanır.

²⁰⁵ İsrâ Sûresi, 17/14-15.

²⁰⁶ Yurttaş, (2009), s. 85.

²⁰⁷ Nisâ Sûresi 4/56.

²⁰⁸ Muhammed İkbal, *İslâm Düşüncesi*, (Çev: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul 2008, s. 128.

²⁰⁹ En’âm Sûresi, 6/38.

²¹⁰ İkbal, (2019), s. 155.

3.2. ALLÂME SEYYİD MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂÎ

3.2.1. Hayatı ve Eserleri

Çağın en önemli âlim, müfessir, filozof ve İslam İlahiyatçısı olarak bilinen Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî 16 Mart 1904'te İran'ın Tebriz yakınlarında Şâdâbâd köyünde dünyaya gelmiştir.²¹¹ Birçok ilimde ilerleyerek, aklî ve naklî ilimleri birlikte öğrenip üst seviyelere taşıdığından kendisine Allâme denilmiştir. Tabâtabâî, ilk eğitimini Tebriz'de almıştır ve üstün başarılarla derslerini tamamlamıştır. 1925'te kardeşi ile birlikte ileri gelen âlimlerden ders almak üzere Necef'e gitmiştir. Necef'te el-Kadı'dan irfan dersleri almış ve ilerleyen zamanlarda kaleme alacağı en önemli eseri olan *Mizân*'ı diğer tefsirlerden ayıran “*ayeti ayetle açıklama*” tekniğini öğrenmiştir.²¹² O, hem âlimler, hem de Batı'da eğitim almış, bazı aydınlar arasında üstün ilmî bir kimlik kazanmıştır. Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde otuz yedi yıldan fazla İslâm felsefesi, fıkıh, ahlâk ve irfan gibi çeşitli konularında dersler vermiştir. Tabâtabâî, Prof. Henri Corbin ile birçok âlim ve bilgini sonbahar mevsimlerinde düzenlediği felesefe ve din konulu toplantılarında bir araya getirmiştir. Öğrencisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın mütercim olarak katıldığı toplantılarda gnostisizm, ilâhî hikmet ve tasavvuf gibi farklı konularda kültür ve dinlerin karşılaştırılmasına dair çalışmalar yapmıştır.²¹³ O, birçok bilginin felsefe alanında uzmanlaşmasına katkı sağlamıştır. O, Kur'an'ı derinlemesine inceleyerek *el-Mizân* tefsirini yazmış, bunula birlikte İslâmî ilimler alanında birçok önemli eser ortaya koymuştur.

Uzun yıllar boyunca yoğun bir tempoyla sürdürdüğü çalışmalar sonucunda yorgun düşen Tabâtabâî, çeşitli sağlık sorunlarıyla karşılaşmış, devamında sinir ve kalp rahatsızlığı nedeniyle iyice ağırlaşarak, kaldırıldığı hastanede 15 Kasım 1981'de vefat etmiştir. Bugünkü İran topraklarında bulunan Kum kentinde Hazret-i Ma'sûme Kabristanı'na defnedilmiştir.²¹⁴

²¹¹ Yasin Apaydın, *Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Varlık Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 10.

²¹² Apaydın, (2010), ss. 10-14.

²¹³ M. Suat Mertoğlu, “Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 18 Ekim 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tabatabai-muhammed-huseyin>.

²¹⁴ Apaydın, (2010), s. 19.

Tabâtabâî, felsefe, tarih, sosyoloji, ahlak, usûl, tefsir gibi birçok alanda eserler bırakmıştır. Döneminde bilim dilinin Arapça olması nedeniyle eserlerinin çoğunu Arapça olarak kaleme almıştır.²¹⁵ Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- *Bidâyetü 'l-Hikme*,
- 2- *Nihâyetü 'l-Hikme*,
- 3- *Usul-u Felsefe ve Reviş-i Realizm*,
- 4- *Ta 'likâtün alâ 'l-Hikmeti 'l-Müteâliye*,
- 5- *Risâletün fi 'l-Burhân*,
- 6- *Risâletün fi 'l-Mugâlata*,
- 7- *Risâletün fi 'l-Kuvve ve 'l-Fiil*,
- 8- *Risâletün fi 'l-İ'tibâriyyât*.²¹⁶

“Mekteb-i Teşeyyü”, “İslam Mektebinden Dersler ve Kitap Kılavuzu” gibi çok sayıda makalesi çeşitli dergilerde yayımlanmıştır.²¹⁷

Tabâtabâî'nin, *Özün Özü* adlı eserini Türkçeye tercüme eden Talip Çetinkaya ve Orhan Düz'ün kitabın başında yer alan Takdim bölümünde, Seyyid Hüseyin Nasr'dan aktarıldığı üzere, *Özün Özü* adlı eser tasavvufî düşüncenin Şîa'ya ait yönlerini bizlere sunmaktadır. Bu eserde 20. Yüzyılda Şîa'nın kendi sûfilik tarzının bakış açısını ve temel fikirlerini aktarmaktadır.²¹⁸ O, felsefe haricinde de önemli pek çok çalışmaya imza atmıştır. Bu eserlerinden bazıları ise şunlardır:

1- “*El-Mîzân fî Tefsîril Ku'ran*.”²¹⁹ Arapça yazmış olduğu, yirmi ciltten oluşan Kur'an tefsiridir. Bu eserde yer alan açıklamalar günümüz gelenekselci tefsirin mükemmel bir örneğini teşkil eder.²²⁰ Bu tefsirle Kur'an-ı Kur'an ayetleriyle, sünnetlerle ve felsefeyle açıklamaktadır.

- 2- *er-Resâilü 't-Tevhîdiyye*.
- 3- *Hâşiyetün alâ Kifâyeti 'l-Usûl*.
- 4- *Heft Risâle*.
- 5- *Ta 'likâtün alâ Bihâri 'l-Envâr*.

²¹⁵ Apaydın, (2010), s. 20.

²¹⁶ Apaydın, (2010), ss. 21-24.

²¹⁷ Allâme Tabâtabâî, *Özün Özü*, (Çev: Talip Çetinkaya, Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 4.

²¹⁸ Tabâtabâî, (2015), s. 9.

²¹⁹ Apaydın, (2010), s. 25.

²²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev: Şahabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 2019a, s. 17.

- 6- *Şîa fi'l-İslâm*.
7- *el-Mer'etu fi'l-İslâm*
8- *Risâletün fi'l-İ'caz*.
9- *Kur'an der İslam*
10- *el-Vahy ve's-Şuûrû'l-Hafîyy*”²²¹

3.2.2. Allâme Tabâtabâî'nin Felsefî Görüşleri

Hayatını Kur'an'a adayan Tabâtabâî'ye göre, fanî olan insanın hakikatleri görüp bilmesi, nefsini tanıyıp bilmesine bağlıdır. Bu da Allah'a yönelip, O'ndan başka her şeye yüz çevirmekle mümkün olur.²²² Tabâtabâî bu durumu, ibadetlerini büyük istek ve şevk ile yapanların zamanla zihinlerinin tamamen temizlendiği, imanın ruha sirayet ettiği ve ruhun da bütün uzuvları etkilediği ve böylece bedeninin tamamen ruha itaat ettiği şeklinde ifade eder. Onun felsefî yöntemi Kur'an ve sünnete dayalıdır. O, Kur'an ayetlerinin aklî yöntemlerle beyan edildiğini ve bunun felsefenin kendisi olduğunu düşünür.²²³ Tabâtabâî, Kur'an'ın insan ruhuna dokunduğunu hatta insan ruhuyla konuştuğunu belirterek; “kurtuluşa erenler, nefsini kötülüklerden arındıranlar olacaklardır. Onu kötülöklere feda edenler ise ziyandadır” ayetini hatırlatır.²²⁴ O, felsefe ile ilgilenenleri kulluk yapmaya, nefsini sorgulamaya ve hesaba çekmeye davet eder.²²⁵ O, halis niyetle yapılan ibadetlerin zihni temizlediğine ve böylece imanın ruha sirayet ettiğine dikkat çeker. Bu duruma erişen ruh artık vücudun tüm uzuvlarını yönetebilir. Uzuvların hepsi ruha itaat ederler.²²⁶

3.2.3. Allâme Tabâtabâî'nin Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri

Tabâtabâî'nin ruh-beden konusunda görüşleri şu şekildedir:

“İslâm'a göre insan bedenden ve ruhtan oluşan bir mahlûktur. İnsanın bedeni maddedir ve bu açıdan maddenin yasalarına bağımlıdır; yani bir hacmi ve ağırlığı vardır; hayatı zamanla ve mekânla sınırlıdır; sıcaktan, soğuktan vb. etkilenir; zamanla eskir (yaşlanır), çözölür ve sonunda bir

²²¹ Apaydın, (2010), s. 25.

²²² Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Risaletu'l-Velaye: Velayet Risalesi* (Çev: Emin Aybacı), İmam Rıza Dergâhı Yayınları, İstanbul 2021, ss. 33-48.

²²³ Allâme Tabâtabâî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, (Çev: İsmail Bendiderya), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 43

²²⁴ Şems Süresi, 91/9-10.

²²⁵ Tabâtabâî, (2015), s. 32.

²²⁶ Tabâtabâî, (2015), s. 61.

gün Allah'ın emriyle parçalanarak yok olur. Ama ruh madde değildir; maddenin yukarıda zikrolunan hiçbir yasasına tabi değildir; bilakis ilim, düşünce, irade, şefkat, kin, sevinç, üzüntü gibi sıfatlar ona aittir. Nasıl ki ruh maddî sıfatlara sahip değilse, ruhsal sıfatlar da maddî özelliklere sahip değildir. Kalp, akıl ve bedeni oluşturan diğer parçalar sayısız faaliyetlerinde ruha ve ruhsal sıfatlara tabidirler. Bedenin hiçbir parçasını yönetim merkezi olarak tayin etmek mümkün değildir.”²²⁷

Tabâtabâî'ye göre, nefis (can) bir süreliğine madde aleminde varlığını sürdürür. Nefs, maddeden ayrıldığında (ölümle) kendi özüne döner.²²⁸ Nefs, duyular vasıtasıyla gördüklerini, bedenden ayrı olmaları nedeniyle bedenden ve dolayısıyla nefsten ayırır. Nefs bedene bağlı ve iç içe olduğundan, kendini beden olarak görmektedir. Bu seviyede kalan nefis, bânîni göremez. Yine de kendi benliğinin farkındadır. Nefsini bedeninden ayırdığında insanın önünde faydalı ilim ve amellere ulaşması için hiçbir engeli kalmaz ve böylece bânîni sırları görebilir. Yani Tabâtabâî'ye göre, insan dünyadayken de ölümden sonrasının hakikatlerine vakıf olabilmektedir. O, beden bir an olsun ruhun emrinden çıkmaması, boş ve faydasız işlerle meşgul olmaması gerektiğinin altını önemle çizer. Çünkü beden dünyevî istek ve arzulara meyleder, nefse hizmet eder. Ruh ise akılla işbirliği içerisinde. Ona göre, Kur'an ayetlerine uymak insanın hem dünyada hem ahirette refah bulmasını sağlar. İmam Ali (a.s.) nefisle ilgili olarak; *“En üstün akıl, insanın nefsinin (kendini) tanınmasıdır. Nefsinin tanıyan, akıl sahibi olur. Tanımayan, kaybolur”* buyurmaktadır.²²⁹ O, kâmil olmaya yaklaşmak için nefsin tanınması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre, nefsin iyiliği kendine yarar sağlar, kötülüğünün zararı da yine kendinedir. İslam dinin devamlılığı için sürekli nefsi öldürmeyi, dünyevî meselelere gereğinden fazla önem vermemeyi öğütler.²³⁰ Çünkü nefsin tanımayan kimse hakikatin bilgisine ulaşamaz. Tabâtabâî, zihin yoluyla elde edilen bilginin hakikatin bilgisi olmadığını savunur. Ona göre, hakikatin bilgisine ulaşmak için önce kişinin kendi nefsinin iyi tanınması gerekir. Çünkü nefsinin bilen kimse, zihnini dünyevî şeylerden arındırarak ve yüzünü Allah'a dönerek, yalnız O'na muhtaç olduğunu bilir. Nefsini güzel şeylerle meşgul eden gereksiz olan her şeyden uzaklaşır.²³¹ Dünya işleriyle çokça meşgul olmak ise insana

²²⁷ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Temel Dinî Bilgiler, Cilt:I*, (Çev: Ertuğrul Ertekin), El-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014a, s. 211.

²²⁸ Tabâtabâî, (2021), s. 23.

²²⁹ Tabâtabâî, (2021), s. 52.

²³⁰ Tabâtabâî, (2021), s. 55.

²³¹ Tabâtabâî, (2021), ss. 52-62.

kendini (nefsini) ve ahireti unutturur.²³² Tabâtabâî'ye göre, Allah'tan başka her şeye yüz çevirerek, nefsinı yenenler kurtuluşa erenlerdir.

3.2.4. Allâme Tabâtabâî'nin Zihin ile İlgili Düşünceleri

İnsan yaradılış gereği ilmî bir merakla sahiptir ve sorularının cevaplarını aklını kullanarak, araştırmalar yaparak bulmaya çalışmaktadır. Dünyaya geldiğimiz andan itibaren çevremizi kuşatan varlıkların aynı hâl üzerine olduğunu görmekteyiz. Acaba görmekte olduğumuz bu varlıklar sonsuz kudret ve ilim sahibi bir güç tarafından mı yaratılmış ve idare edilmektedir? Yoksa tüm bu varlıklar tesadüfen mi meydana gelmiştir? Tabâtabâî'ye göre, Allah inancı fitrî olarak her insanda bulunur. Bu inanç ve akıl sayesinde O'nun tek olduğu anlaşılabilir. Eğer birden çok Tanrı olmuş olsaydı aralarında anlaşmazlıklar çıkar, kâinattaki muazzam düzen bozulurdu. Tabâtabâî, akıl sahibi her insanın dünyaya, dünyadaki parçalara, bu parçalar arasındaki ilişkiye, varlık dünyasına ait her şeyin varlığını aldıkları sonsuz bir kaynağın olduğuna, O'nun her şeye gücü yeten sonsuz kudret sahibi olan Allah olduğuna dikkat çeker.²³³

Tabâtabâî'ye göre, insan neslini hayvanlardan ve diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik akıl olduğundan, insanoğlu kuşkusuz hayatı boyunca akıl ve düşünceyi kullanarak hareket etmektedir.²³⁴ Hayvanlar, Allah'ın vermiş olduğu bu kıymetli nimetten yoksundur. Hayvanlar yaradılışları gereği içgüdüleriyle hareket ederler ve ihtiyaçlarını da bu içgüdülerine uygun şekilde karşılamaktadırlar. Oysa insanlar akılları sayesinde mevcut bilgilerine yenilerini eklemekte, geleceğe dair planlar yapabilmektedirler. Böylece de maddi ve manevi hayatlarına değer kazandırırılar. Ona göre, eğitim ve öğretimde “akılcılığın” önemi net bir biçimde görülür.²³⁵ İslam'ın temelini akıl oluşturur.²³⁶ Bu nedenle de İslam akıl sahibi olan insana hitap eder. Tabâtabâî, Peygamberlerin madde ötesi âlemlerle irtibat halinde olduklarını kesin bir dille ifade etmektedir. O, “biz peygamberler topluluğu, insanların akılları

²³² Tabâtabâî, (2021), s. 74.

²³³ Tabâtabâî, (2014a), s. 146.

²³⁴ Tabâtabâî, (2012), s. 203.

²³⁵ Allâme Tabâtabâî, *İslam ve Çağdaş İnsan*, (Çev: Mustafa Yalçın), Kevser Yayınları, İstanbul 2018, s. 39.

²³⁶ Tabâtabâî, (2018), s. 40.

ölçüsünce onlarla konuşmaya emrolunduk”²³⁷ hükmü doğrultusunda; peygamberlerin, meseleleri insanların anlayabileceği seviyede, bilgileri açıklayarak ve kolaylaştırarak anlattıklarını söyler. Yani Peygamberler insanlarla akıllarının ölçüsüne göre konuşurlar.²³⁸ Ayetler akıl sahiplerine hitap eder. Bulûğ çağına erişmemiş çocukların, zihinsel engellilerin vb. dinî vecibeleri yerine getirmekle mükellef olmamalarının nedeni budur. Ona göre, Kur’an ayetlerinin birçoğunda insanlar, aklın hükmüne yönlendirilir. O, aklın ölçütünü, Allah’a tabi olmak ya da karşı gelmek olarak değerlendirir.²³⁹ Tabâtabâî’ye göre, insan yaratılış itibarıyla fitratı gereği aklını kullanarak iyiyi kötünden ayırt edebilmektedir.²⁴⁰

Hayatını fikrî mücadelelerle geçiren Tabâtabâî’ye göre ilim en kıymetli, en üstün varlık olan insan tarafından fitrî olarak bilinmektedir. Bu nedenle ilim tahsil eden kimseler en üstün değere sahip kabul edilir.²⁴¹ Ona göre, ilim, dünya hayatıyla sınırlı kalabileceği gibi, hayatın ötesine de erişebilir.²⁴² Tabâtabâî’ye göre, insanı diğer varlıklardan ayıran akıl ve ilim olmasaydı, cansız varlıklardan ve ölümlerden farksız bir varlık olurdu. Tabâtabâî’ye göre, İslam dini ilime büyük önem verir ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) beşikten mezara kadar ilim öğrenmeyi tavsiye eder. İlim, canlılar arasında insana mahsus bir değerdir. İslamiyet’te ilme verilen değer Bedir Savaşı’nda esir düşen müşriklerden okuma-yazma bilenlerin on Müslümana okuma-yazma öğretilmeleri şartıyla ayrıca kendilerinden fidye (kurtulmalık) aranmaksızın salınmalarından da açıkça görülmektedir.²⁴³ Hz. Muhammed (s.a.v.)’in eğitime verdiği önem kuşku götürmezken, burada şunu belirtmeliyiz ki; Tabâtabâî’nin savaşılar dair yapılan antlaşmalardaki bu düşüncesi şuanki elimizde bulunan kaynaklarda yer almamaktadır.

Tabâtabâî, zihin-beden ilişkisi konusundaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: “Dünya âlemi insanın doğasını oluşturur. Zihin yani misal âlemi berzah âlemine aittir. Akıl ve nefis âlemi de hakikatidir. Hepsi dünya hayatındaki yolculukta

²³⁷ Tabâtabâî, (2015), s. 49.

²³⁸ Tabâtabâî, (2021), s. 14.

²³⁹ Tabâtabâî, (2021), s. 48.

²⁴⁰ Tabâtabâî (2012), s. 69.

²⁴¹ Tabâtabâî, (2014a), s. 108.

²⁴² Tabâtabâî, (2021), s. 14.

²⁴³ Tabâtabâî, (2014a), s. 108.

beraberce birbirlerine yardım ederek ilerlemelidir.”²⁴⁴ Tabâtabâî’ye göre, zihin kendini hayallerden korumalı, arınmalı ve yalnız Allah’a yönelmelidir. Ona göre, dünyevî meşguliyetler insanın zihnini çokça meşgul ettiğinden kişi özünden dolayısıyla Allah’tan uzaklaştırır. Ona göre, kişi anılarını ve hayallerini ortadan kaldırarak, kalbinin kontrolünü eline alabilir ve ona hükmedebilir. Bunu yapmak için de anılar ve hayaller zihne geldiğinde, kişi, zikir ve tefekkür ile meşgul olmalıdır. Böylece kişinin zihni boş meşguliyetlerden arınır ve yalnız Allah’a yönelir.

3.2.5. Allâme Tabâtabâî’nin Ahiret İnancı

İnsanlar farklı dini ve felsefî görüşlere sahip oldukları için ölümsüzlük anlayışları da farklı farklı olabilmektedir. Tabâtabâî, insan varlığının ruh ile bedenden meydana geldiğini, asıl ve ölümsüz olanın ruh olduğunu, yok olma özelliğinin yalnızca bedene ait olduğu savunmaktadır. O, bu nedenle İslam’ın, insanın gerçekçi olan saf temiz tarafını yani “akl-ı selîm”i muhatap aldığına dikkat çeker.²⁴⁵ Tabâtabâî’nin ruhun ölümsüzlüğü konusundaki düşünceleri ile Sokrates’in düşünceleri arasında da bazı benzerlikler bulunmaktadır. Onlar ruhun dünyaya gelmeden önce var olduğunu ve ölümden sonra yine varlığını sürdüreceğini düşünürler. Onlara göre, ruh dünya yaşantısı süresince bedeni kullanır. Sokrates reenkarnasyonu olanaklı görürken, Tabâtabâî bu düşüncüyü delilsiz bulur ve kabul etmez. Gazzalî gibi, Tabâtabâî de aklın; fizikî dünyanın, göklerin ve yerin bilgisine ulaşabildiği gibi, görünmeyenin bilgisini de elde edebileceğini düşünür.

İslâm inancına göre ölüm bir yok oluş değildir; ruh ile beden ilişkisinin bitmesidir. İnsanlar öldükten sonra dünyadaki hallerine göre bir hayat süreceklerdir. İyiler nimetler içinde iyi bir hayat sürerken, kötüler de azap içinde cezalarını çekeceklerdir. Tabâtabâî de insan hayatının bu geçici dünyada yeme içmeden ibaret olmadığını belirterek insan hayatının sonlu olmadığını, ölümün de bir son anlamına gelmediğine dikkat çeker.²⁴⁶

²⁴⁴ Tabâtabâî, (2015), s. 30.

²⁴⁵ Tabâtabâî, (2012), s. 76.

²⁴⁶ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Temel Dinî Bilgiler, Cilt II*, (Çev: Ertuğrul Ertekin), El-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014b, s. 59.

“(Kâfirler dediler ki:) ‘Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmışız?’ Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı İnkâr etmektedirler. De ki: ‘Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.’”²⁴⁷

Tabâtabâî, Kur’an ayetleri üzerinde enine boyuna araştırmalar yapmış, beden ve ruhun yok olması hususunda şu ayetlere dikkat çekmek istemiştir: “Allah yolunda can verenler ölmüş olmaz, onların ruhları varlıklarını devam ettirmektedir ve onlar diridirler. Allah onları rızıklandırmaya devam eder.”²⁴⁸ O, “Rabbin vechi (yüzü) dışında her şeyin yok olacağına”²⁴⁹, “dünya hayatındaki her şeyin bir sonu olduğuna, Allah’ın ve yanındakilerin kalıcı”²⁵⁰, “yeryüzündeki herkesin ve her şeyin fâni, yalnızca Allah’ın ve O’nun tarafından rızıklandırılanların varlığının bâkî olduğuna” dikkat çekmektedir.²⁵¹ Tabâtabâî, salih ameller işleyenler için ölümün yalnızca bir geçit olduğunu düşünür. Ona göre, bu kimseler ölümle yok olmaz, varlıklarını sonsuz bir âlemde huzur içinde geçirmeye devam ederler. Tabâtabâî’nin bu görüşü Platon ve Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleriyle benzerlik gösterir. Platon ve Sokrates, ruhun ölümsüz olduğuna, iyilerin mükâfatlandırılıp, kötülerin cezalandırılacağını savunurlar. Yine Kur’an’da Allah’ın, kâfir olarak ölenleri azaba uğratacağı anlatılmaktadır. İnkârcılar yeryüzü dolusu altın ve fidye verseler bile fayda etmeyeceği, dayanılmaz azabı tadacakları ve onların hiçbir yardımcılarının da olmayacağı bu ayette açıkça bildirilmektedir.²⁵² Bakara Sûresi 82. ayette ise, salih kulların cennetle ödüllendirileceği anlatılmaktadır.²⁵³ Tabâtabâî’nin bu konudaki görüşleri Farabi ile benzerlik gösterir. Farabi, kâmil nefslerin ölümle yok olmayacağını, diğerlerinin yok olacağını savunmaktadır.

Tabâtabâî, Ankebût Sûresi 64. ayetten yola çıkarak “dünya hayatının sadece bir oyun ve eğlence yeri olduğunu, gerçek hayatın ahirette olduğunu” savunmaktadır.²⁵⁴ O, ahiret hayatının gerçek hayat olduğuna dikkat çeker.²⁵⁵ Ölümü; ruhun beden ve bedenle ilintili her şeyle ilişkisinin kesilmesi olarak açıklamakta ve şu benzetmeyi

²⁴⁷ Secde Sûresi, 32/10-11.

²⁴⁸ Âl-i İmrân Sûresi, 3/169.

²⁴⁹ Kasas Sûresi 28/88.

²⁵⁰ Nahl Sûresi, 16/96.

²⁵¹ Rahmân Sûresi, 55/26-27.

²⁵² Âl-i İmrân Sûresi, 3/91.

²⁵³ Bakara Sûresi, 2/82.

²⁵⁴ Tabâtabâî, (2021), s. 13; Ankebût Sûresi, 29/64.

²⁵⁵ Tabâtabâî, (2021), s. 70.

yapmaktadır: Şehidin savaş meydanında ruhunun bedeniyle ilişkisini kestiği gibi, kişi de Allah yolunda nefesine karşı savaş meydanında savaşırçasına, Rahmânî güçlerin yardımıyla ruhunu bedeninden ve ilintilerinden ayırır.²⁵⁶ İnsan dünya hayatında bedeninin zarar verici isteklerine karşı koyar, nefsini yener ve Allah'ın emir ve yasaklarına uymayı başarabilirse, ahirette kurtulana kadar olur. Ölümün gerçekleşmesi üzerine ruhların gideceği âlemi, cennet, cehennem, köşkler, huriler vs. gibi konuları beşerin aklının alamayacağını, bunu Peygamberlerin bile kelimelerle ifade edemeyeceğini anlatmaktadır. Çünkü ona göre ahiret âlemi dünya âleminden çok daha farklıdır.

Ölümün gerçek ve kaçınılmaz olduğu, öldürenin de diriltenin de Allah olduğu Kur'an'da farklı ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Kur'an meâd anlayışı ile her türlü kuşkuyu yok etmek için şöyle buyurur:

*“Senin yeryüzünü kupkuru görmek de Allah'ın ayetlerindendir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarır. Ona can veren, elbette ölümleri de diriltir. O, her şeye kadirdir.”*²⁵⁷

*“İnsan, bizim kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedimi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: “Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”*²⁵⁸

Yâsin Sûresi'nin 77-78-79. ayetleri meâd anlayışını destekler niteliktedir. Tabâtabâî, canlılarda ölümün meydana gelmesiyle başlayan ve kıyamette mezardan dirilip çıkarılıncaya kadar ki süreyi geçireceği âlem “berzah” olarak tanımlanmaktadır.²⁵⁹ O, ölümden sonra yeni bir hayatın olduğunu, insanın yapmış olduğu iyiliklerin ödülle, kötülüklerin de azapla karşılığını göreceğini açıkça ifade etmektedir. İnsanlar kıyametle birlikte toplu halde hesaba çekileceklerdir. İnsanlara iyiliği emredip, kötülükten sakındıran tüm dinlerde meâd inancı vardır. Bu inanca göre, insanlar öldükten sonra yeni bir hayata başlayacaklardır. Burada herkesin yaptığı iyiliğin mükâfatını ve kötülüğün cezasını göreceğine inanılmaktadır. Bu inanca göre, meâd inancının yansıması olarak ölenlerin bir takım eşyalarıyla birlikte gömüldüğü

²⁵⁶ Tabâtabâî, (2015), s. 53.

²⁵⁷ Fussilet Sûresi, 41/39.

²⁵⁸ Yâsin Sûresi 36/77-79.

²⁵⁹ Tabâtabâî, (2014a), s. 212.

arkeolojik kazılar sonucu görülmektedir. Tabâtabâî, meâd anlayışını; Kur'an-ı Kerim ayetlerinden ve Hz Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan hadislerden yola çıkarak açıkladığını belirtir ve Kur'an ve sünnette yer alan her tür bilginin akla uygun olduğunu savunur.²⁶⁰ O, Allah'ın ölümden bir süre sonra kullarını tekrar dirilteceğini, işlenen amellerin hesaba çekileceğini, iyilerin sonsuz yaşantısında güzel nimetlerle ödüllendirileceğini, kötülerin ise hak ettikleri sonsuz azabı tadacaklarını belirtir. Bu durum İslâm inancına göre düşünüldüğünde ölümün bir yok oluş olmadığı anlaşılmaktadır. Tabâtabâî'ye göre ölüm; beden yok olurken, ruhun yaşamaya devam etmesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ölümün bir yok oluş olmadığını belirterek, bir evden başka bir eve taşınmaya benzetmektedir.²⁶¹

Tabâtabâî, ölüme adım adım yaklaşmakta olan insanın yeniden dirileceğini, insanın bu ikinci hayatındaki durumunun ise, dünyada işlediği amellere göre mutlu ya da kötü olarak devam edeceğini savunur.²⁶² Tabâtabâî, Kur'an-ı Kerim'in Zümer Sûresi 68. ayetiyle; "sûra üflendiği zaman Allah'ın diledikleri istisna olmak üzere her canlının öleceğini, bir kısım canlıların ise kıyamette yaşanacak şiddetten muaf olacaklarının" anlatıldığını söyler.²⁶³ Yine Allah'ın salih kullarının kıyamette hesaba çekilmeyeceklerini; "Onlar huzura çıkarılacaklardır, Allah'ın halis kılınmış kulları dışında"²⁶⁴ ayetlerine referansta bulunarak açıklar. Dünya hayatını salih amellerle geçiren kimseler, ahiret âleminde sıkıntıya düşmeyecek, refah içinde varlıklarını sürdüreceklerdir. Ona göre, meâd inancını inkâr eden kimse tam anlamıyla iman etmiş sayılmaz. Tabâtabâî, ahiret hayatında mutlu olabilmemiz için bizlere, Allah'ın emir ve yasaklarına, şeriat ve sünnetin hükümlerine uymayı tavsiye etmektedir.²⁶⁵

Tabâtabâî, Tebriz'de katıldığı edebiyat konulu bir programda, insanın dünyaya seksen ila yüz defa gelip gittiği konusu geçmiş ve konu ile ilgili Tabâtabâî'nin görüşü sorulmuştur. Tabâtabâî, bu soruyu şöyle cevaplamıştır: o, dünyaya seksen-yüz defa dönme iddiasının hiçbir delilinin bulunmadığını, dünya hayatında eylenen insan davranışlarının ahirette karşılık görmesi hakkında Kur'an'da çok sayıda ayet

²⁶⁰ Tabâtabâî, (2012), s. 67.

²⁶¹ Tabâtabâî, (2014b), ss. 210-212.

²⁶² Tabâtabâî, (2012), s. 56.

²⁶³ Zümer Sûresi, 39/68.

²⁶⁴ Saffat Sûresi, 37/127-128.

²⁶⁵ Tabâtabâî, (2012), s. 202.

bulunduğunu, fakat reenkarnasyon ile ilgili hiçbir ifadenin yer almadığını söyler. Kur'an reenkarnasyonun aksini iddia ederek, dünya hayatının bir kereye mahsus olduğunu, hayatını kaybeden bir kimsenin tekrar dünya hayatına dönmesine imkân olmadığını anlatmaktadır. *“Cansız haldeki insana can vererek onu yoktan var eden Allah, dünya hayatınıza son vererek, tekrar dirilmeyi gerçekleştirecek ve sonunda yine Allah'a döndürüleceksiniz.”*²⁶⁶ Görüldüğü üzere Tabâtabâî, ruh göçü ve reenkarnasyon konularını Bakara Sûresi 28. ayete dayandırarak batıl ve delili olmayan bir söz olarak değerlendirmektedir.

Tabâtabâî, insanın fitratı gereği fiziksel ruhsal, maddi ve manevi ihtiyaçları olduğunu ve bu ihtiyaçlarını ancak topluluk halinde yaşamakla karşılayabileceğini düşünmektedir. Ona göre, herkes hak ve adalet karşısında eşit olduğu sürece kardeşlik ve barış sağlanabilir. Bu da ancak İslâmın davetine uymakla mümkün olabilir.

Her insan fitratı gereği iyilik yapmasa da iyiliğin güzel olduğunu, kötülük yapmasa da kötülüğün çirkin olduğunun bilincindedir. Tabâtabâî, dünyanın bir gün muhakkak son bulacağı, yapılan iyilik ve kötülüğün karşılıksız kalmayacağı inancındadır. İnsanlar bir gün öldüklerinde yaptıkları amellerin karşılığını almayacak olsalardı iyilik yapılması gereken, kötülük de kaçınılması gereken bir eylem olarak insan fitratında bulunmazdı. Bir gün tüm insanlar Yaratıcı'nın karşısında hesap verecek, iyiler ödülleri, kötüler de cezalarını alacaklardır.

3.3. SEYYİD HÜSEYİN NASR

3.3.1. Hayatı ve Eserleri

İslam dünyasının önemli düşünürlerinden birisi olan Seyyid Hüseyin Nasr 1933'de Tahran'da dünyaya gelmiştir.²⁶⁷ Nasr, eğitim hayatına beş yaşında, ikinci sınıftan başlamıştır. On yaşında İranlı büyük alimlerle tanışmış, birçok felsefi tartışmalara şahit olmuştur. O, on yaşını felsefi uyanışının ilk dönemleri olarak değerlendirir.

²⁶⁶ Bakara Sûresi, 2/28.

²⁶⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Ebedî Hikmetin Peşinde*, (çev: Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 9.

Nasr'ın almış olduğu eğitimler İran geleneğiyle başlamış, Batı felsefesiyle devam etmiş ve tasavvufla son bulmuştur. Bu sayede hem İslam medeniyetine, hem de Batı medeniyetine hâkim olmuştur.²⁶⁸ 17 yaşında orta öğrenimini başarıyla tamamladıktan sonra, yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusetts Institute of Teknology (MIT)'de fizik dalında iyi bir dereceyle tamamlamıştır. 1958'de doktora eğitimini Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi dalında tamamladıktan sonra, İran'a dönmüş ve Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi yardımcı profesörlük görevine getirilmiş ve sonrasında profesörlük görevinde bulunmuştur. Onun akademik görevi 1979 İran Devrimi ile son bulmuştur. İran'a, döndüğünde dönemin hikmet ustalarının sözlü eğitiminden doğrudan yararlanmak istemiş, en büyük entelektüel, âlim, filozofu olarak tanımladığı hocası Allâme Tabâtabâi ile de bu dönemde tanışmıştır. Felsefî ve manevî yönden hocasından çok şey öğrenmiştir.

Nasr, İran Devrimi'nden önce, 1962-65 yıllarında Harvard'da bilim tarihi dersleri vermiştir. 1968-1972'de Tahran Üniversitesi'nde Fakülte Dekanlığı, Rektör Yardımcılığı ve son olarak da Rektörlük görevlerinde bulunmuştur.²⁶⁹

Nasr, akademik çevrede tradisyonalist (gelenekselci, aşkınsal) düşünceyi savunan, gelenekçi ve ezeli hikmet yorumcusu olarak anılmaktadır.²⁷⁰ Onun, İslam bilimi üzerine yaptığı çalışmalar evrensel düzeydedir. O, İslam ile modernizmi birbiriyle karşılaştırmada uzmanlaşmıştır. Geleneksel bakış açısıyla yaptığı çalışmalarında metafizik ve ezeli hikmeti konu edinmiştir. Şuan ABD'de George Washington Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görevine devam etmektedir.²⁷¹ Nasr, Batı bilimine olduğu kadar Doğu'nun metafizik (İslâm) geleneğine de hâkim bir düşündürür.²⁷² Nasr'ın yirmiden fazla kitabı Türkçeye çevrilmiştir.²⁷³ Bunlar:

- 1) *“İnsan ve Tabiat,*
- 2) *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı,*
- 3) *Üç Müslüman Bilge,*

²⁶⁸ Nasr, (2007), ss. 11- 30.

²⁶⁹ Nasr, (2007), ss. 23-61.

²⁷⁰ Nasr, (2007), ss. 74-96.

²⁷¹ Nasr, (2019a), s. 4.

²⁷² Nurettin Atlı, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Allah-Âlem İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s. 8.

²⁷³ Nasr, (2007), s. 76.

- 4) *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş,*
- 5) *İslâm: İdealler ve Gerçekler,*
- 6) *Batı Felsefeleri ve İslâm,*
- 7) *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar,*
- 8) *İslâm ve İlim,*
- 9) *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,*
- 10) *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet,*
- 11) *İslâm'da Bilim ve Medeniyet,*
- 12) *İslâm Sanatı ve Manevîyatı,*
- 13) *Makaleler (1-2),*
- 14) *Söyleşiler,*
- 15) *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı,*
- 16) *Kutsalın Peşinde,*
- 17) *Bilgi ve Kutsal,*
- 18) *İslâm'da Düşünce ve Hayat,*
- 19) *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar,*
- 20) *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi,*
- 21) *İslâm'ın Kalbi,*
- 22) *Tabiatın Düzeni ve Din,*
- 23) *Yol Şiirleri,*
- 24) *Ebedi Hikmetin Peşinde*”²⁷⁴

3.3.2. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Felsefî Görüşleri

İlk Çağlarda Sokrates'le insan ahlâkı ön plâna çıkarılmış, Ortaçağ'da dinî bilgilerin yayılmasıyla insan yüce bir konuma getirilmiş ve evrenin insanın hizmetine sunulduğu düşüncesi yayılmıştır. Modern dönemde ise Descartes insanı ön plana çıkarmış ve insan her şeyin merkezi haline gelmiştir. İnsanı yaratılmış diğer canlılardan ayıran en önemli özniteliklerinden biri de akıl sahibi olmasıdır. Zihin, irade, istekler vs. kısacası tin, insanı diğer canlılardan ayıran önemli özelliktir. İnsanın ruh ve beden olmak üzere iki ayrı tözden meydana geldiğini savunan Farabi, en şerefli mevkiye insanın sahip olduğu görüşündedir.²⁷⁵ Nasr'ın, insanın; ruh, can ve bedenden oluştuğu²⁷⁶ görüşü göz önünde bulundurulduğunda; can'ın nefs'e karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Nasr'a göre insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Yani Allah'ın emir ve yasaklarına uymak ve uygulamakla görevlidir.²⁷⁷ İnsan

²⁷⁴ Nasr, (2019a), s. 4.

²⁷⁵ Sevdâ Aktoklu, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde İnsan Sorunu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2019, ss. 4-11.

²⁷⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, (Çev: Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982, s. 151.

²⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, (Red: Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 182.

bedene, ruha ve nefse sahip olan, Allah tarafından mükemmel şekilde yaratılmış bir varlıktır.²⁷⁸

Tradisyonalist (gelenekselci) düşüncenin çağımızdaki en önemli temsilcilerinden olan Nasr, İslam dünyası ile Batı arasında köprü kurmaya çalışan bir yöntem izlemeye çalışmıştır. O, geleneği bizim bildiğimiz anlamda kuşaktan kuşağa aktarılan âdet, gelenek-görenek, düşünce vb. olarak kullanmaz; teolojik anlamda ifade eder. O geleneğin, İlahî olan Tanrı tarafından, farklı zamanlarda ve farklı toplumlara indirildiği görüşündedir. Yani gelenek kutsaldır.²⁷⁹ Çünkü tradisyonalist (gelenekselci) düşüncenin arka planında Allah bulunur. Nasr, geleneksel metafiziğin aydınlatıcı bilgi olduğunu savunur.²⁸⁰ Her tür bilginin Kur'an'da mevcut olduğunu düşünen²⁸¹ Nasr, geleneksel konuları ele alırken modern konuları alan dışı bırakmamıştır. Felsefe, bilim, sanat, din, tasavvuf, eğitim, teknoloji vb. gibi birçok alanda çalışmalar yapmış, kendini bir tek uzmanlık alanıyla sınırlandırmamıştır.²⁸² Nasr'ı diğer gelenekselci düşünürlerden ayıran en önemli özelliği; Batı'daki gelenekselci görüşleri Doğu'ya aktaran ilk düşünür olmasıdır.²⁸³ Doğulu olması hasebiyle eserleri İslam dünyasında diğer gelenekselci düşünürlerden daha fazla ilgi görmüştür. O, modern bilim ile din arasında çok köklü bir çatışma olduğunu savunur.²⁸⁴ İnsanı geleneksel ekole göre değerlendiren Nasr'a göre, "*insan olmak demek vahyin muhatabı olmak demektir.*"²⁸⁵ Oysa modern bilimi, insan akli ve duyuları belirler.²⁸⁶ Modernizm, vahiy ilkelerinden kopmuştur ve geleneğe zıt görüştedir. Modern bilim, ruha evrende yer vermeyerek; ruhu akla, insanı da fiziksel ve kimyasal unsurlara indirgemektedir.²⁸⁷ Nasr, bu tür görüşleri reddeder ve ulaşılması gereken en üst makamın İnsan-ı Kamil (velî) olduğunu, hayatın bu gayeye ulaşmak yolunda harcanması gerektiği görüşündedir. O, insanı merkeze koyar ve onu

²⁷⁸ Aktoklu, (2019), s. 10-20.

²⁷⁹ Murat Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 51, sayı: 2, 2010, s. 271.

²⁸⁰ Nasr'dan Aktaran, Demirkol, (2010), ss. 274-275.

²⁸¹ Nasr, (1982), s. 121.

²⁸² Demirkol, (2010), ss. 272-283.

²⁸³ Atlı, (2013), s. 8.

²⁸⁴ Nasr, (1996), s. 188.

²⁸⁵ Nasr, (1996), s. 247.

²⁸⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 1*, (Çev: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 77.

²⁸⁷ Nasr, (1995), s. 77.

küçük evren yani mikrokosmos olarak nitelendirir.²⁸⁸ Ona göre, İnsan-ı Kamil; ideal insan, insanlık niteliklerine haiz olgun insandır.²⁸⁹ İnsan-ı Kamil'e ilk örnek Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Hz. Muhammed (s.a.v.), yer ile gök arasında köprü görevi gören, Allah'ın halifesidir. Nasr'a göre, günümüzün dünya görüşü olan Modern anlayışa göre ise insan, yalnızca bu dünyaya ait, tabiatın sahibi, yalnızca kendinden sorumlu bir varlık olarak değerlendirilir.²⁹⁰ Bu anlayışın merkezinde insan vardır²⁹¹ ve insan, dünyanın efendisi olarak kabul edilmektedir.²⁹² Geleneksel anlayışta ise merkezde Tanrı vardır ve bu anlayışa göre, Tanrı, insanı yeryüzünde her türlü ihtiyacını karşılayabilecek donanımda yaratmış ve yeryüzünü onun hizmetine sunmuştur. Tanrı insanı öyle özel yaratmıştır ki ona eşdeğer başka hiçbir varlık yaratmamıştır.

3.3.3. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Ruh ile İlgili Düşünceleri

En önemli Müslüman aydınlardan biri olan Nasr, ruhu nefsten üstün tutar. Çünkü ruh, nefis ve bedeni kapsar. Ona göre, ruh bir cevherdir ve insan bilincindeki bilgiler bu cevherle mümkün hale gelir.²⁹³ Ruh tüm nesnelerden daha yüksektedir ve sonsuz bir yapıya sahiptir.²⁹⁴ Ruhta mevcut olan şeyler âlemde, âlemde mevcut olan şeyler de ruhta mevcuttur. Ruhuna hâkim olabilen kimseler kâinata bile hâkim olabilirler.²⁹⁵ Ruh ontolojik ve nesnel bir gerçekliktir. Nefs (can) ile karıştırılmaması gerekir.²⁹⁶ Nasr, insanın ruhlar âleminden geldiğine inanır. Yani ruh kutsaldır.²⁹⁷ Ona göre, nefsi ruhun yerine koymak doğru olmaz.²⁹⁸ Kur'an-ı Kerim incelendiğinde ruh ile nefsin farklı şeyler olduğu daha iyi anlaşılır. Allah insana şekil verip ruhundan üflemiştir. Allah kendini insanın ruhunda gösterirken, ruhun bir boyutu olan nefis, kendini insanda arzular, istekler olarak gösterir.

²⁸⁸ Nasr, (1996), s. 180.

²⁸⁹ Aktoklu, (2019), ss. 38-43.

²⁹⁰ Aktoklu, (2019), s. 26.

²⁹¹ Nasr, (1996), s. 231.

²⁹² Nasr, (1995), s. 81.

²⁹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayıncılık, (Çev: Yusuf Yazar), İstanbul 2009, s. 251.

²⁹⁴ Nasr, (2009), ss. 69-70.

²⁹⁵ Atlı, (2013), s. 94.

²⁹⁶ Nasr'dan Aktaran, Atlı, (2013), s. 94.

²⁹⁷ Nasr, (1995), s. 68.

²⁹⁸ Nasr'dan Aktaran, Atlı, (2013), s. 94.

Nasr'a göre edep; nefsin ve bedenın eğitilmesinde ön koşuldur. O, bu ön koşulun sağlanması için tasavvufu önerir. Çünkü tasavvufun amacı, nefsin terbiye edilmesidir. Manevî yolda ilerleyebilmek için nefis ile birlikte bedenın de edepli olması gerekir. Nefsin aşırı istek ve arzularını dizginlemek edep ile mümkün olur. Sünnet ile edep arasında sıkı bir bağ vardır.²⁹⁹ Nasr, ruhun terbiye edilmediği takdirde, tuzağa düşüp dağılabileceğini (mecazî anlamda) savunur.³⁰⁰ Sünnet; Kur'an öğretilerinin Hz. Muhammed önderliğinde uygulanıp, insanlığa örnek teşkil ettiği davranışları ifade eder. Yani sünnet edebe en güzel örnektir.

Nasr, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in miraç olayında göğe yükselmesinin yalnızca manevi olarak değil, aynı zamanda cismanî olarak gerçekleştiğini savunur. Dolayısıyla ona göre, beden, benliğin bir parçasıdır.³⁰¹

Nasr'a göre, insan söz konusu olduğunda metafizik anlamda beşer üstü ruhsal boyutunu yok sayarak bir insan varlığından söz etmek eksik bilgi içerir. Dinlerin üstlenmesi gereken rollerden biri de hiç kuşkusuz, ruh ile temasın yollarını sağlamak olmalıdır. İnsanın benliğini, yani nefsini tanıyarak ruhuna ulaşması mümkündür. Kişinin kendi benliğinin özüne ulaşması için gereken vasıtaları keşfetmesi gerekir. Böylece sayısız rene sahip olan insan ruhunun birliği yakalaması mümkün olabilir. İnsanoğlu yalnızca insanlığın bilincine vararak ve sorumluluklarının bilincinde olarak yaşamayı başardığı zaman uyumu yakalayabilir. Bu da İlahî ilkeye boyun eğmekle, Allah'ın emir ve yasaklarına uymakla mümkün olabilir. Bireyin aşkın olana ulaşmadığı sürece insanlığını muhafaza etmesi imkânsızdır.³⁰² Nasr'a göre, insan yalnızca beden, nefis ve ruh değil, yedi ruhanî bedeni kapsayan bir şeydir. Bu da yedi gezegene karşılık gelmektedir.³⁰³ O, kâinatın, yalnızca gözleyebildiğimiz cismanî bir varlık olmadığını, aynı zamanda manevî ve ruhanî boyutlarının da olduğunu savunur.³⁰⁴ Batı'da ve birçok tasavvufî ekolde beden, ruhun özgürlüğünü kısıtlayan

²⁹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Sünnet ve Hadis", (Çev. İbrahim Hatiboğlu), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 4, sayı: 1, 2006, s. 118.

³⁰⁰ Nasr, (1996), s. 230.

³⁰¹ Nasr, (1996), s. 214.

³⁰² Nasr, (2019a), ss. 72-74.

³⁰³ Nasr, (1996), ss. 197-198.

³⁰⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, (Çev: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 19.

bir ayak bağı olarak görülmektedir. Nasr bu görüşü onaylar ve birden fazla bedene sahip olduğumuzu söyler.³⁰⁵

Nasr'a göre, kutsal dinlere ve geleneksel doktrinlere bakıldığında evrendeki her şey Tanrı'dan (ruhlar âleminden) gelir.³⁰⁶ Ona göre, “evrim teorisi, bilim değil sadece bir felsefedir.”³⁰⁷ Nasr, insanın maymundan geldiği öğretilerine inanılan Darwinci evrim teorisini kabul etmemekte, onun ruhlar âleminden geldiğini savunmaktadır.³⁰⁸ Ona göre, insan; içinde bitki ve hayvan tabiatlarının da bulunduğu eşref-i mahlûkat olsa da, insanın bitki ve hayvan tabiatını barındırması evrimleştiği anlamını taşımaz.³⁰⁹ O, insanın düşünen ve konuşan bir hayvan değil, ruh ve nefis sahibi bir mahlûk olduğunu, yani insanın her zaman insan olduğunu savunur.³¹⁰ Ona göre ruh Allah'a aittir ve tekrar O'na dönecektir.

Nasr, insanın kalbinin dünyadaki konumunu, Tanrı'nın ruhunun ikamet ettiği ev olarak değerlendirir.³¹¹ İslamî doktrinleri evrim teorisine göre yorumlayan yazarları ve evrimi kabul eden Muhammed İkbal'i tenkit eder.³¹² Kur'an öğretilerinden yola çıkarak; erkeğin iki ayaklı bir hayvan olmadığını, kadın ve çocuklarını geçindirmekle mükellef, Kutsal Ruh'un refâkatçisi olduğuna vurgu yapar.³¹³ Nasr evrimciliği şöyle tanımlar:

*“Evrimcilik, Allah'a yarattıklarından “el çektirmeye” çabalayan; insanın üstünde hiçbir ilke kabul etmeyen ve böylece insanlık dışı bir duruma düşen modern insanın, kendi yarattığı boşluğu doldurmak için geliştirdiği ümitsiz bir girişimdir.”*³¹⁴

Nasr'ın burada bazı Kur'an ayetlerini kendine göre yorumlayarak evrim konusunu değerlendirdiğini görmekteyiz; fakat bilimsel olarak herhangi bir veri

³⁰⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, , *Gülşen-i Hakikat*, (çev: Nurullah Koltas), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 29.

³⁰⁶ Nasr, (1997), s. 17.

³⁰⁷ Nasr, (1997), s. 17.

³⁰⁸ Nasr, (1995), s. 85.

³⁰⁹ Nasr, (1995), s. 82.

³¹⁰ Nasr, (1995), s. 82.

³¹¹ Nasr, (1996), s. 198.

³¹² Nasr'dan Aktaran, Atlı, (2013), s. 129.

³¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev: Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul (2019b), s. 57.

³¹⁴ Nasr, (2019b), s. 109.

sunmamaktadır. Kur'an ayetleri bazı evrimciler tarafından da evrimin var olduğu konusunda yorumlanabilmektedir. Nasr'ın bu görüşü bilimsel teorilerle açıklaması gerekir.

Nasr'a göre, Kur'an'da yirmi ayete konu olan ruh, farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunlardan bazıları; insana canlılık veren öz, Cebrâil, Kur'an ve vahiy şeklindedir.³¹⁵ Bu kutsal kitapta ruh meselesinde çok fazla ayrıntıya değinilmemekle birlikte ayet ve hadislerde ruhun varlığı konusunda bazı bilgiler verilmiştir. Nasr'a göre, "bilinen, ruhun Allah'ın emrinde olduğudur."³¹⁶ Nasr, bu ayeti inceler ve insanın ruhla münasebet halinde olması gerektiğini vurgular. O, ruhun yok sayılması halinde, doldurulması mümkün olmayan bir boşluk oluşacağını düşünür. Dolayısıyla insanlık dağılıp, savaşlar çoğalır. Ona göre, insanlar arasındaki birlik-beraberlik ancak ruh ile münasebetin sağlanmasıyla oluşur. Dinlerin bir görevi de ruhla nasıl temas kurulması gerektiğinin yollarını göstermektir. O, insanın yükselişini buna bağlar. Bunun için de modern insan rolünün bırakılıp, geleneksel insan rolünün üstlenilmesi gerektiğine dikkat çeker.³¹⁷ Günümüzde biyoloji, psikoloji vb. disiplinlere ait hiçbir çalışma tam anlamıyla insan ruhunun esas mahiyetine nüfuz edememektedir.

Nasr'a göre, dünya hayatı hakikat değildir ve geçicidir.³¹⁸ Bu bağlamda modern dünya yaşantısı hayat standartlarını yükseltmek bir yana dursun, hayat seviyesini korumada dahi yetersizdir. İnsanı özgürleştirmekten daha ziyade köleleştirmektedir. Bunun çözümü olarak da insanlığın yeniden kazandırılması gerekir. İnsanoğlunun amaçladığı birlik ve beraberlik ancak ruh ile uyum sağlanarak elde edilebilir. Ruh ile temasa geçebilmek ancak insanı yükselten bir eylemdir. İnsanlığa barış ve ahenk getirmek ruh ile münasebete geçilerek ve manevî ihtiyaçları karşılanarak mümkün hâle gelebilir. Ruhun manevi ihtiyaçlarını karşılamadan, yalnızca dünyadaki yansımalarıyla hareket etmek, insanlığı saldırganlığa, savaşa ve daha birçok kötü davranışlara yöneltir. Sonrasında ruhta oluşan boşluğu doldurmak imkânsız hale gelir. Bu nedenle ruha gereken önem verilmelidir. Nasr, insan ile tabiat arasında barış

³¹⁵ Hülya Terzioğlu, "Kur'ân'da İnanç Esaslarının Aklî Yöntemle Temellendirilmesi", *Kelam Araştırmaları*, cilt: 10, sayı: 2, 2012, s. 208.

³¹⁶ Hicr Suresi, 15/85.

³¹⁷ Nasr, (2019a), ss. 69-70.

³¹⁸ Nasr, (1996), s. 239.

ve uyum sağlandığı takdirde; insanın, Allah, gökler ve yeryüzü ile de barış ve uyumu sağlayacağını savunur.³¹⁹

Nasr, beşerin dünyaya gelme amacının yalnızca yaşayıp ölmek olan yatay yolculuktan ibaret olmadığını, nihaî amacın zamansal ve uzamsal belirtilerin ötesinde dikey bir yolculuk olduğu görüşündedir. Hakikat Bahçe'sine bu dikey yolculukla ulaşabileceğimizi düşünmektedir. Ona göre, insanın yaratılış amacı bu bahçeye ulaşmak olmalıdır. Bahçeye ulaşma yollarından biri tasavvuttur. Ölüm gelmeden bu bahçeye ulaşmak için çaba harcanması gerekir. Tasavvuf, özgürlüğü sağlayan bir bilgi yoludur.³²⁰ Ona göre, insan, iç dünyasında Allah'a giden beden seviyelerine sahiptir. Bu bedenlerin varlığını ve görevlerini tasavvuf ile bilebiliriz. Fizikî bedenimizin dışında duyu organlarımızın da ayrı bilme yetileri bulunur. Fizikî beden dışındaki tüm bedenlerimiz ölümsüzdür ve kıyamet günü dirileceklerdir.³²¹

İslâm inancına göre ibadet, ruhun, nefsin ve beden birleşim aracıdır. İnsan nefis ile sever ve bilir. Bilgi ve sevgi insanın eylemlerini etkiler. Beden ibadet ederken, nefis hapsediği zindandan çıkarak Cennet Bahçe'sine gitmek için bir aracı görevini üstlenir. Nasr, *Gülşen-i Hakikat* adlı eserinde tasavvuf geleneğini derinlemesine ele almış Hakikat bahçesine (cennete) ulaşmak için izlenmesi gereken yolları detaylı bir biçimde anlatmıştır. Ona göre, bedenle yapılan ibadetlerden biri olan namaz “*Mü'minin Miracı*” olarak kabul edilir. Bireyin Rabbi'nin huzuruna çıkması, O'nunla konuşması anlamını taşır. Bu ibadetle ruh manevî olarak yükselir. Zikir ibadeti kalple yapılır ve ruh, beden ve nefis arasında birleşmeyi sağlar. Böylece bilgi, sevgi ve fiil arasında birleşme meydana gelir.³²² Nasr, “*zihinsel yaşantımızı bedenimizde yaşayabilseydik, tefekkür yolunun üstatları olabilirdik*” diyerek, zikir yoluyla beden ve ruhun birleşimine ve önemine dikkat çekmektedir.³²³ O, tabiatın bilgisine tefekkür yoluyla ulaşılabilceğimizi savunur³²⁴ ve kim olduğunu arayanların en derin bilgiye tasavvufla ulaşacağını söyler.³²⁵ Ona göre, insan yalnızca

³¹⁹ Nasr, (1982), s. 181.

³²⁰ Nasr, (2015), ss. 173-191.

³²¹ Aktoklu, (2019), s. 42.

³²² Nasr, (2015), ss. 127-128.

³²³ Nasr, (1996), s. 216.

³²⁴ Nasr, (1995), s. 122.

³²⁵ Nasr, (2015), s. 22.

beden ve duyulardan oluşmaz. Nefs, bir bedene sahip olmanın bilincinde olarak, manevî âlemlere erişebilmek için bedeni terk edebilme imkânının olduğunu anladığında, yalnızca beden ve duyumlardan ibaret olmadığını daha aleni şekilde görür.³²⁶ Düşünce insanın tabiatında vardır. Zihin sahibi bir kimsenin gerçek kişiliği derinlerde (kalp, akıl) saklıdır. Allah'ı bilmek ancak bu iç benliği bilmekle mümkün olabilir.

*“Ben ne bu ruhum ne de bu beden,
Ne bu siluetler çabucak geçip giden,
Ne kavramlar ve düşünceler, sûretler hayâlî,
Ne de hisler ve nefsin labirenti.
O halde kimim ben? Bir idrâk mi olmayan menşei?
Zaman içre doğmamış ve bu âlemde mevcûd olmayan,
Ben; var olmuş, olan ve olacak olan.
Bir mücevher Zât-ı İlâhî'nin tâcında
Bir Olan'ın münevver asûmânında.”³²⁷*

Nasr'a göre nefs ve düşünce ruh tarafından aydınlatılır. Bu aydınlığı nefsinde hisseden kişinin bedeni de aydınlanmış olur. Tasavvuf sayesinde beden bereketlenir, nefs korunur. İnsanın, kim olduğunu anlayıp hakikate ulaştıktan sonra hayatını buna göre yaşaması gerekir. Bu aydınlanma tasavvuf ile mümkün hâle gelir.³²⁸

Nasr, “*Ruhlarımız bedenlerimiz ve bedenlerimiz de ruhlarımızdır*” şeklinde düşünen Şîî imamlara atıfta bulunarak, ahiret yaşantısında dünyada işlenen amellerin cismi olarak karşılık bulacağını belirtir. Nefs ile beden arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Nefs bedeni, beden de nefsi etkiler. Bu etki amele etki eden niyetle alâkalıdır. Nefs, hür iradeye sahip olduğu için kişi fiillerinden sorumludur. Zihin ise iradenin kontrolünde değildir. Müslümanlar ve Hristiyanlar manevî dirilişle birlikte bedenlen de dirilişin gerçekleşeceğine inanmaktadırlar. Nasr, beden ile nefs arasındaki ilişkinin kabirden sonra da devam edeceği görüşündedirler.³²⁹ Yâsin Sûresi 52. ayet Nasr'ın bu görüşünü destekler niteliktedir. Ayet şu şekildedir:

³²⁶ Nasr, (2015), ss. 23-26.

³²⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Yol Şiirleri*, (Çev: Nurullah Koltas), İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 90.

³²⁸ Nasr, (2015), s. 30.

³²⁹ Nasr, (2015), ss. 125-126.

“Eyvah başımıza gelenlere! Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı? Bu Rahmân’ın vaat ettiği, peygamberler doğru söylemişler” derler.”³³⁰

Kur’an-ı yorumlayan bazı müfessirler Yâsin Sûresi 51-52-53. ayetlerini yorumlarken ahiret hayatı için diriltilecek insanların ölümden kıyamete kadar uyuduklarını, sonrasında müminlerin ruhlarının cennet nimetleriyle meşgul olurken, kâfirlerin ruhlarının ise şiddetli azabı tadacaklarını ifade etmişlerdir.

3.3.4. Seyyid Hüseyin Nasr’ın Zihin ile İlgili Görüşleri

Nasr, İslâm felsefesinin şahsî akıldan ziyade, insanüstü akla dayalı olduğunu düşünür ve insanı küçük bir kâinata (mikrokosmos) benzetir.³³¹ O, insanı hem maddî, hem manevî anlamda kusursuz yaratılmış bir varlık olarak görür.³³² Ona göre, insanın yaratılışı baştan sona bir sanat eseridir. Nasr’a göre, beden, bireyselliğimizin dış sınırlarını çizmektedir.³³³ O, insan şuuru; varlığımızın fiziksel olmayan kısmına ispat olarak gösterir. Şuurun, İlâhî Akıl’dan geldiğini ve İlâhî şuur olmasaydı, insan şuurunun da olmayacağını savunur.³³⁴ O, zihni, “hiçbir zaman gezinmeden durmayan tek şey” olarak değerlendirir.³³⁵

Gâzzalî aklın; kalbin nuru olduğuna inanmaktadır. Nasr’a göre de, İslam dini akla dayandırılır ve akıl nurdur.³³⁶ Modernizm ise İslam geleneğinin sahip olduğu bu aydınlığı karartmaktadır.³³⁷ Ona göre, modern insanlar tüm evrene sahip olmak isteyen, bencil, dünyevî varlıklardır. İslam’a göre insan; üreten, akıl sahibi ve Allah’ın kulu sıfatıyla değerlendirilmektedir.³³⁸ Nasr’a göre, aklın bir yanı vahye, diğer yanı ise ilhama dayandırılır.³³⁹ Yani insan aklını kullansa dahi vahye ihtiyaç duymaktadır. Birçok ayette ve hadis kaynaklarında aklın faziletlerine ve üstünlüğüne değinilmiştir. Kur’an’a göre insanların doğru yola ulaşması aklını kullanmasıyla

³³⁰ Yâsin Sûresi, 36/52.

³³¹ Nasr, (1996), s. 180.

³³² Nasr, (2019b), ss. 31-34.

³³³ Nasr, (1996), s. 215.

³³⁴ Nasr, (1996), s. 201.

³³⁵ Nasr, (1996), s. 215.

³³⁶ Nasr, (2019b), s. 98 (dipnot).

³³⁷ İbn Sîna’dan Aktaran, Nasr, (2019b), s. 98.

³³⁸ Nasr, (2019b), s. 106.

³³⁹ Nasr, (1997), s. 15.

bağlantılıdır. İslamiyet'te insana doğru yol gösterilmiş ve tercih hakkı kişinin özgür iradesine bırakılmıştır. Fakat insanın aklını kullanabilmesi için tercihlerinde özgür olması gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'in insanı muhatap almasının nedeni akıl sahibi olmasındandır. Aklın en önemli görevi insanı Yaratıcı'sına bağlamaktır.³⁴⁰ Hayatında kutsalı hep ön planda tutan Nasr, aklın en önemli görevinin; Yaradan'ı bulup, İslam'ın insana yüklediği halifelik görevini ika etmek olduğunu ifade eder.³⁴¹ Bu nedenle Nasr, insanın Allah'ın emirlerine itaat etmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, her insan bir halife olarak tabiatı Allah'ın koruduğu gibi korumalı ve onu Allah'ın hükümlerine göre kullanmalıdır.³⁴² Yani insan tabiatı kullanma hakkına sahip olduğu kadar, onu korumak ve onunla ilgilenmekle de görevlidir.³⁴³ Yani İslam geleneğini korumak ve gelecek nesillere aktarmak insanın mecburi görevlidir.³⁴⁴

Nasr'a göre, insan hem kendi varlığının hem de kendisi dışındakilerin bilincine akıl sayesinde ulaşabilir. Nasr'a göre, akıl; insanın özünde taşıdığı "doğaüstü doğal" melekedir.³⁴⁵ O, insan varlığında bulunan bu melekenin İlahî olduğunu savunur.³⁴⁶ Ona göre, evrenin anlaşılmasına yarayan en yüce varlık akıldır ve akıl; doğuştan olan ve sonradan kazanılan olmak üzere iki türden meydana gelir. Akıl, basit, ruhî, mükemmel ve doğaüstü bir cevherdir. Tanrı'nın yaratıp varlık haline getirdiği ilk cevher akıldır.³⁴⁷

Nasr'a göre, insan, Allah'ın yeryüzündeki kulu ve halifesidir. Akıl ve irade sahibidir. Metafizik anlamda varlıkların ve Allah'ın bilgisine akıl sayesinde, ilahî bir yolla ulaşması mümkündür. İslâmî öğretilere göre insan, kâinattaki varlıkların en şereflişidir ve kâinat onun hizmetine sunulmuştur. Çünkü insan, üstün bir nimet olan akla sahiptir ve her şeyin ismi insana öğretilmiştir. Bu özellikleri ile de diğer bütün varlıklar üzerinde hâkimiyet kurma yeteneğine sahiptir.³⁴⁸ İnsanın nefsanî arzularını da akıl vasıtasıyla dizginlemesi mümkündür. İnsanoğlunun akıl sahibi bir varlık

³⁴⁰ Nasr'dan Aktaran, Terzioğlu, (2012), s. 207.

³⁴¹ Nasr, (1996), s. 182.

³⁴² Nasr, (1996), s. 182.

³⁴³ Nasr, (1996), s. 183.

³⁴⁴ Nasr, (1995), ss. 132-134.

³⁴⁵ Nasr, (2019a), s. 79.

³⁴⁶ Nasr, (1997), s. 14.

³⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev: Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 62.

³⁴⁸ Nasr, (1982), s. 123.

olarak yaratılmasındaki amaçlarından biri de Allah'ın emirlerine itaat etmek ve yasaklarından korunmak, Allah'ın İlâhî İradesi doğrultusunda bir hayat yaşamaktır. İnsan sahip olduğu irade ile bu emir ve yasaklara uyma ya da uymama konusunda özgürdür. Bu nedenle de insanın sorumlulukları diğer yaratılmışlara nazaran çok daha fazladır. Diğer varlıklar işledikleri amellerden hesaba çekilmezken, insanın işlediği ve işlemediği amellerden dolayı çekileceği bir hesap vardır. Birçok ayetinde akla vurgu yapılan Kur'an'da "insanın mükemmel şekilde yaratıldığına ve verilen en büyük nimetin akıl olduğuna dikkat çekilmektedir."³⁴⁹

3.3.5. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Ahiret İnancı

İslamiyet'e göre bu âlem sonsuz değildir; yaşadığımız dünyanın bir başı ve bir de sonu vardır. Yine bu inanişâ göre, yalnızca bu dünyada değil, öbür dünyada da hayat devam etmektedir. İslam inancına göre, ahiret hayatı denilen sonsuz hayatı inkâr etmek, Allah'a şirk koşma anlamı taşır. Her bir fert Allah'a karşı amelleri kapsamında bireysel olarak sorumluluk taşır. Kur'an'da amellerin yargılanması, ölüm, ahiret, dünyanın sonu ve yeniden dirilme konularından sıkça söz edilmektedir. Nasr, dünya hayatında işlediğimiz amellerin ruhanî hayatımıza ve ahiret hayatımıza etki ettiği görüşündedir.³⁵⁰ Peygamber (s.a.v.) de ölümün insana her an gelebileceği ile ilgili uyarılarda bulunmuştur. Her an ölecekmiş gibi ölüme, çok yaşayacakmış gibi de hayata hazır bulunmak gerektiğini ifade etmiştir. Peygamber (s.a.v.), ölümden sonraki ebedi hayattan, orada insanların amellerinin sorgulanacağından, dünyada işlediğimiz amellerin sonsuz neticelerinden sık sık bahsetmiştir. Duhâ Sûresi 4. ayette açıkça ifade edildiği gibi "ahiret hayatı dünya hayatından daha hayırlıdır."³⁵¹ Allah'ın işlediğimiz bütün amellerimizi görüp duyduğuna ayetlerde ve hadislerde birçok kez değinilmiştir. Yapılan güzel işler için sevap, kötü ve çirkin işler için ise günah yazıldığı belirtilmiştir. Yaptığımız iyi ya da kötü tüm ameller sonsuz hayatımız olan ahirette karşılığını bulacaktır. Nasr'a göre, ruh ölümsüzdür³⁵² ve ölüm insanın sonunun geldiği anlamına gelmez. Ruh, insanın yaşamış olduğu hayata göre yaşamaya devam edecektir. Allah'ın rahmet ve merhametine nail olanlar istisna bir

³⁴⁹ Nahl Suresi, 16/78.

³⁵⁰ Nasr, (1995), s. 155.

³⁵¹ Duhâ Sûresi, 93/4.

³⁵² Nasr, (1995), s. 131.

durum teşkil ederler. Durum böyle olunca, Nasr bizlere, ölümü ve amellerimizin neticesi olan ahireti daima aklımızda tutmamız ve bu doğrultuda hareket etmemizi öğütler. Ona göre, Müslümanlar cenneti ümit ederek Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmeye gayret gösterirler. Cömert olmak, yalan söylememek, iftiradan sakınmak, ahlâklılı, faziletli ve dosdoğru olmak Müslümanların en bilinen özelliklerinden sayılabilir. Kim ki İslâm'ın öğretilerini yerine getirirse kurtuluşa erenlerden olur, kim de bu öğretilere uymazsa ziyandadır. Nasr'a göre, Allah'a dönüş ilk etapta ruhanî olarak gerçekleşir. Kur'an ile ruhun korunması, geliştirilmesi, terbiye edilmesi vb. sağlamak mümkündür. Buradan hareketle Nasr, Allah'ın kullarını hesaba çekeceği, ruhun kıyamet gününde üzerinden geçmesi gereken sırat köprüsünün varlığı, iyi ve kötü işlerimizi tartacak olan bir mizanın varlığı gibi konuları insanların bilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, bütün bunlar Kur'an'da ayrıntılı bir biçimde anlatılan ve önemle üzerinde durulması gereken konulardır. O, insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve insanın yalnızca ruh olarak değil bedeniyle birlikte yeniden dirileceğine inanmaktadır. Bedenen diriliş çoğu İslâm mezheplerinde açık bir biçimde kabul edilir. Ona göre, ahiret gününde beden ve ruh birlikte bir bütün olarak Allah'ın huzurunda dirilecektir.³⁵³ Nasr, kıyamet gününde bedenimizin her bir parçasının, bizden bağımsız biçimde, bize şahitlik edeceğini söyler.³⁵⁴

Nasr, "*Hesap Günü'nün Sahibi*" ayetinden; "ölüm sonrası yeniden dirilmeye, dirildikten sonraki ölümsüz hayata ve Allah'la kavuşmanın gerçekleşeceğine" dikkat çekmektedir.³⁵⁵ Bunun için dünya hayatımızın çok değerli olduğunu düşünür. Ona göre, "dünyada işlenen ameller hayatın ötesine tesir eder. Bilinç ölümle son bulmaz."³⁵⁶ Yâsin Sûresi 77-78-79. ayetler de bedenen dirilişin gerçekleşeceği açıkça ifade edilmektedir.³⁵⁷

İslâm her anlamda birlik olmayı amaç edindiğinden; cinsiyet, ırk, sınıf ayrımı fark etmeksizin hiçbir ayrımcılığa izin vermez. Bu bağlamda insan olan herkes İslâmî açıdan eşittir. Nasr'a göre, kadın-erkek İslami açıdan Allah karşısında kul olarak eşit olduğu gibi kurtululardan olma imkânına eşit derecede sahiplerdir. İnsanlar, ahlaki

³⁵³ Nasr, (1996), s. 214.

³⁵⁴ Nasr, (1996), s. 214.

³⁵⁵ Fatih Suresi, 1/2-4.

³⁵⁶ Nasr, (2015), s. 36-57.

³⁵⁷ Yâsin Sûresi, 36/77-79.

ve ruhî sorumlulukları bakımından olduğu kadar hak ve hürriyet anlamında da eşit haklara sahiptirler. Beden erkek-dişi şeklinde cinsiyet farkıyla yaratılmışken, ruhun bir cinsiyete sahip olup olmadığı konusunda herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Kur'an Kerim'de birkaç ayet dışında kadın-erkek ayrımı yapılmamış, bir bütün olarak insana hitap edilmiştir. İşlenen ameller esas alınarak ulaşılabilecek cennet ve cehennemden söz edilmiştir. "İslâm; ölümsüz ruha sahip olmaları ve dolayısıyla ölümden sonra cennete gitmeleri yahut Allah'ın İradesine karşı gelmeleri yüzünden ceza görmeleri bakımından erkek ve kadını eşit olarak nazara alır."³⁵⁸ Yani kadın ve erkek ruhun ölümsüzlüğü bakımından olduğu gibi, ahiret hayatındaki nimet ve cezalar konusunda da eşit değerlendirilecektir. İslâmî anlamda kadınlar ve erkekler insan ırkına mensup olmalarından dolayı eşit değerlendirilse de, cismanî ve tinsel bakımdan birçok farklılıklara sahiptirler.³⁵⁹

Nasr, "*Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Allah indinde en üstün ve değerli olanınız, takvada en ileri olanınızdır*"³⁶⁰ ayetine atıfta bulunarak, kadın-erkek arasındaki eşitliğe vurgu yapar. Üstünlüğün takvada olduğuna dikkat çeker. İslamiyet'e göre her iki cins de ebediyet için yaratılmıştır. Dinî ödevler ve sorumluluklarda olduğu gibi mükâfat ve cezalar da her iki cins eşit şekilde sorumludur.³⁶¹ Nasr, ahiret hayatında yalnızca insanların değil, bütün mahlûkatın Allah'a döneceğini savunur.³⁶²

3.4. MUHAMMED ÂBÎD EL-CÂBİRÎ

3.4.1. Hayatı ve Eserleri

Çağdaş İslam düşüncesinin önde gelen entelektüellerinden olan Câbirî, "27 Aralık 1936 yılında Fas'ın Fecîc şehrinde dünyaya gelmiştir."³⁶³ *Medresetü'n-nahda el-vataniyye*'de ilk eğitimine başlamış, sonra Fransız okulunda ve *et-Tehzîbü'l-Arabiyye*

³⁵⁸ Nasr, (2019b), ss. 48-49.

³⁵⁹ Nasr, (2019b), s. 50.

³⁶⁰ Hucurât Sûresi, 26/13.

³⁶¹ Nasr, (2019b), ss. 49-57.

³⁶² Nasr, (1995), s. 67.

³⁶³ Muhammed Coşkun, "Câbirî, Muhammed Âbid", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 22 Aralık 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cabiri-muhammed-abid>.

isimli bir okulda eğitimini devam ettirmiştir. Bu okullarda Arapça öğrenirken aynı zamanda Batı kültürüne ait bilgisini de geliştirmiştir.³⁶⁴ 1953’de *Medresetü’l-Muhammediyye*’de lise eğitimine başlamıştır.³⁶⁵ Câbirî, 1957’de Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ne başlamıştır. 1962’de eğitimini burada tamamlamıştır. Bir süre öğretmenlik yapmıştır. 1967’de Rabat V. Muhammed Üniversitesi’ne asistan olarak göreve başlamıştır. *Menheciyyetü’l-kitâbâtî’t-târîhiyyeti’l-Mağribiyye* isimli yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra 1970’de *el-‘Aşabiyye ve’d-devle: Me’âlim nazariyye Haldûniyye fi’t-târîhi’l-İslâmî* adlı çalışmasıyla Fas’ta felsefe doktoru unvanını alan ilk akademisyen olmuştur. O, Rabat V. Muhammed Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak göreve başlamıştır. 2002’de Felsefe ve İslam Düşüncesi Profesörlüğü görevinden emekli olmuştur. 3 Mayıs 2010’da Dârülbeyzâ’da (Kazablanka) hayata veda etmiştir.

Câbirî, İslâm kültürü ve düşüncesi üzerine analizler, eleştiriler ve önerilerde bulunarak uluslararası bir üne kavuşmuş, “UNESCO-Bağdat Arap Kültürü ödülü, Mağrip Kültür ödülü, UNESCO-MBI’nin Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülü, Beyrut Arap Düşünce Kurumu’nun Ruvvâd ödülü, UNESCO İbn Sînâ ödülü, Berlin İbn Rüşd Özgür Düşünce Cemiyeti’nin ödülü gibi birçok ödüle lâyık görülmüş” olmasına karşın, para ödülü tekliflerini kabul etmemiştir.³⁶⁶

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden birisi olan Câbirî’nin çalışmalarında, “İslam’da bilgi sorunu ve Arap-İslam Aklının anlamı, İslam toplumunun tarihsel evrimi ve entelijansiyanın rolü, Arap dünyası ve Batı, Çağdaş Arap düşüncesi ve evrensel fikirler, Şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki rolü” gibi konuları ele almıştır.³⁶⁷ Onun çalışmalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1) ”*Fikru İbn Haldûn: el-‘Aşabiyye ve’d-devle* (1971) [*İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammed Çelik, 2018].

³⁶⁴ Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 4.

³⁶⁵ Mehmet Ulukütük, *Muhammed Âbid El-Câbirî’de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013, s. 28.

³⁶⁶ Câbirî, (2019), s. 4.

³⁶⁷ Ebu-Rabi’den Aktaran, Ulukütük, (2013), s. 33.

- 2) *Nahnü ve't-türaş* (1980). [*Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, 2003].
- 3) *Hitâbü'l-'Arabîyyü'l-mu'aşır* (1982).
- 4) *Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî* (1984). [*Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 1997].
- 5) *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî* (1986). [*Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak, Burhan Köroğlu, Ekrem Demirli, 1999].
- 6) *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî* (1990). [*Arap Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, 1997].
- 7) *İşkâliyyetü'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-mu'aşır* (1990).
- 8) *Hivârü'l-Mağrib ve'l-Meşrik* (Hasan Hanefî ile birlikte, 1990) [*Doğu-Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Coşkun, 2011].
- 9) *Vichetü nazar: Nahve i'âdâti binâ'i kadâyâ'l-fikri'l-'Arabî* (1992). [*Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, 2001].
- 10) *el-Musakkafün fi'l-hadâreti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye* (1995). [*Arap-İslâm Medeniyetinde Entellektüelleri*, çev. Numan Konaklı, 2019].
- 11) *ed-Dîn ve'd-devle ve tatbîku's-şerî'a* (1996).
- 12) *ed-Dîmkratiyye ve hukûku'l-insân* (1997).
- 13) *et-Tenmiyetü'l-beşeriyye ve'l-huşûşîyyetü's-susyû-sekâfiyye: el-'Alemü'l-'Arabî nemûzecen* (1997-BM/UNESCO tarafından yayımlanmış ve İngilizceye de tercüme edilmiştir)
- 14) *Harfiyyât fi'z-zâkire min ba'id* (1997-Otobiyografi)
- 15) *İbn Rüşd: Sîre ve fikr* (1998).
- 16) *el-'Aklü'l-ahlâkiyyü'l-'Arabî* (2001). [*Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammed Çelik, 2015]
- 17) *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* (2006). [*Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, 2010).
- 18) *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (2008). [*Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri, I-III*, çev. Muhammed Coşkun, 2013].”³⁶⁸

Câbirî'nin Bilgi-Bilim Üzerine Yaptığı Çalışmalar:

- 1) “*Medhal ila Felsefeti'l-ulûm: Dirâse ve Nusûs fi'l-epistemuluciya'l-Muâsıra, Cüz'i-l evvel: Tatavvuru'l-fikri'l-yiyad'i ve'l-Aklaniyye'l-Muâsıra, Dâru'l-Tâlia, Beyrut 1982.*
- 2) *Medhal ila Felsefeti'l-ulûm: Dirâse ve Nusûs fi'l-epistemuluciya'l-Muâsıra, Cüz'i-l sâni: Menhecü'l-tecrübî ve Tatavvuru'l-fikri'l-ilmî, Dâru'l-Tâlia, Beyrut 1982.*
- 3) *Felsefetu'l-Ulûm- I-II, Dâru'l-Neşri'l-Mağribiyye, Dâru'l-Beydâ 1997.*”³⁶⁹

Câbirî'nin İslam Felsefesi Üzerine Yaptığı Çalışmalar:

³⁶⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev: Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 4.

³⁶⁹ Câbirî, (2000), s. 4.

- 1) “İbn Rüşd: Sîretun ve fikrun, Beyrut 1998.
- 2) Et-Turâs ve’l-Hâdâse-Dirâsât ve Münâkâşât, Merkezi Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- 3) Aqlu’l-Ahlakiyyi’l-Arabî: Dirâsa Tahlîliyya Naqdiyya li-Nizami’l-Qayyim fî Seqâfeti’l-Arabiyyeh, (Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Sistemleri Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Çözümleme) Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2001.
- 4) Tekvinu’l-Aqli’l-Arabî, El-Merkezu’s-Sekafiyyi’l-Arabî, Beyrut 1991.
- 5) Bunyetu’l-Aqli’l-Arabî: Dirâsa Tahlîliyya Naqdiyya li-Nuzûmi’l-Ma’rifa fî Seqâfeti’l-Arabiyye, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1987.
- 6) Nahnu ve’t-Turâs, Mağrib 1986.
- 7) El-Aklu’s-Siyâsiyyü’l-Arabî, El-Merkezu’s-Siyasiyyu’l-Arabî, Beyrut 1991.”³⁷⁰

Câbirî’nin Çağdaş Arap-İslam Düşüncesindeki Problemlerle İlgili Eserleri:

- 1) İşkâliyyâtü’l-fikri’l-Arabiyyu’l-muâsır, Dâru’l-Beydâ. Beyrut 1988.
- 2) Vichet-u Nazar Nhv-u İadet-i Qadaya’l-Fikri’l-Arabiyyi’l-Muasır, Merkezu’s-Sekafiyyu’l-Arabî, Beyrut 1992.
- 3) Hivâru’l-Meşrik ve’l-Magrib, Telîhi Silsileti’r-Rüdûd ve’l-Münâkâşât, Kahire 1990 (Hasan Haneî ile birlikte).
- 4) Kadâyâ fî’l-fikri’l-muasır, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1997.
- 5) Turas ve’l-Hadase, el-Merkezu’s-Sekafiyyu’l-Arabî, Beyrut 1991.
- 6) MUSAQQAFUN el-Arab fî’l-hadârati’l-Arabiyye- Mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd, Merkezü dirâsâtî’l-Arabiyye, Beyrut 1995.
- 7) Hitabu’l-Arabiyyu’l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye, Dâru’l-Beydâ, Beyrut 1998.”³⁷¹

Câbirî’nin Kur’an-ı Kerim Üzerine Yaptığı Çalışmalar:

- 1) “Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerim, el-Cüz’ü’l-Evvel, fî’t-Ta’rîf bi’l-Kur’ân, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut, 2006.
- 2) Fehmu’l-Kur’âni’l-hakîm: et-Tefsîru’l-vâdîh hasbe tertîbi’n-nüzul, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, (I-III), Beyrut 2008-2009.
- 3) Musakkafûn fî’l-Hadarati’l-Arabiyyeti’l-İslamiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nektetu İbn Rüşd.
- 4) Hafriyyât fî’z-Zakir amin Baîd; Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1997.”³⁷²

³⁷⁰ Câbirî, (2000), s. 4.

³⁷¹ Câbirî, (2000), s. 4.

³⁷² Câbirî, (2000), s. 4.

- 1) *"Faslu'l- Makâl fî Takrîri Ma Beyne's- Şerîati ve'l-Hikmeti Mine'l-İttisâl*
- 2) *Keşfu' an Menâhici'l- Edille fî Akâidi'l- Ümme*
- 3) *Tehâfütü't- Tehâafüt*
- 4) *Külliyât fî't- Tıbb*
- 5) *Zarûrî fî's- Siyâse- Muhtasar Siyaseti Eflâtûn-*.³⁷³

3.4.2. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Felsefî Görüşleri

Tarih boyunca İslam düşüncesinde bir yenilenmeye gidilmesi gerektiği farklı âlimlerce dile getirilmiştir. Câbirî'nin eserleri incelendiğinde İslam düşüncesinde bir yenilenmeye (yapılandırılmaya) gidilmesi gerekliliği³⁷⁴ düşüncesi açıkça kendini göstermektedir. Câbirî bu amaç doğrultusunda İslamî düşüncenin epistemolojik yapısını etrafıca analiz etmeye çalışmıştır. O, yeniden yapılanma sorununu İslam'ın en büyük sorunu olarak görür. Avrupa düşünce yapısını sürekli geliştirerek ileriye taşıırken, Arap-İslam düşüncesinin bunu başaramadığını düşünür.³⁷⁵ Ona göre, bu geri kalmışlık problemi Arap-İslam dünyasında krize neden olduğu için artık ilerleme kaçınılmaz olmuştur. Câbirî Arap-İslam kültürünün mevcut durumundan akıl aracılığıyla modernleşme yolunda ilerlemesi gerektiğini anlatmaktadır. O, Arap-İslam aklını evrensel akılla buluşturmayı hedeflemektedir. İlerlemeyi artık bir zorunluluk olarak görmektedir. O, Batı'nın ilerlemesinde Antik Yunan felsefesinin çok etkili olduğunu düşünür. Câbirî, Arap-İslam dünyasının ilerleyebilmek için Yunan aklının (tabiatla ilişkinin) Arap aklıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. O, aynı zamanda, bu yeniden yapılanma için tarihle bağların koparılmaması, ilişki içerisinde olunması gerektiğine inanır.³⁷⁶ İslam'da yeniden yapılanmanın gerçekleşmesi için ilk olarak: İslami düşüncenin epistemolojik yapısının analiz edilmesi gerektiğine dikkat çeker.³⁷⁷ Câbirî, yeniden yapılanma için oluşturulmuş Arap-İslam aklının eleştirisini yaparak bir takım çözüm önerileri sunmaktadır. Ona

³⁷³ Câbirî, (2000), s. 4.

³⁷⁴ Câbirî, (2000), s. 48.

³⁷⁵ Meryem Özdemir Kardaş, *Muhammed Âbid El-Câbirî'nin Yeni Kelâm Epistemolojisi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2013, s. 7.

³⁷⁶ Kardaş, (2013), s. 6.

³⁷⁷ Kardaş, (2013), s. 7.

göre, Arap-İslam geleneğinin bilgiyi elde etmede kullandığı üç yöntem vardır. Bunlar; beyân, irfân ve burhân'dır.³⁷⁸ Câbirî'ye göre, beyânî düşünce sisteminde Allah, tabiat ve insan ilişkileri anlatıldığından dinî düşünceyi yansıtır.³⁷⁹ Beyan; Arap-İslam, İrfan; Hermetik düşünce, Burhan ise Yunan felsefesi kaynaklıdır. Burhanî bilgi sistemi Aristoteles mantığına dayanır. Ona göre, yeniden yapılanma burhânî epistemolojinin ihyâsıyla mümkün olacaktır.³⁸⁰ Câbirî, Aristoteles'in bir konuda bilgi sahibi olmak için onun nedenlerini bilmek gerektiği anlayışını benimser. Yani bir konuda bilgi sahibi olmak isteniyorsa, sebebinin de bilinmesi gerekir. Burhan bu anlayış metoduyla hareket eder. Akıllı merkeze alır. Değişmeyen konuların bilgisine burhan metoduyla ulaşılır. Burhan felsefî bir kanıt kabul edilir.³⁸¹ Câbirî'nin oluşturmayı hedeflediği epistemoloji ise Burhan'da yer almaktadır. İslam düşünce dünyasında burhan kendini gerçekleştirememiştir.³⁸² Câbirî, Arap-İslam aklının oluşturulmuş bir yapıya sahip olduğundan, modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini düşünür. Bu akılsal yapı, modernleşmeye ve gelişmeye açık olmadığı gibi, gelişimin önünde bir engeldir.³⁸³ Câbirî'nin tüm gayreti İslam'ı içine düştüğü kötü durumdan (geri kalmışlıktan) kurtarmak, aydınlanmaya ve modernleşmeye iletmemizdir.³⁸⁴ Çağdaş dönemde Müslümanlar olarak modernleşmemizi gerçekleştirmemiz gerektiğine inanır. Bu konuda İkbâl, Tabâtabâî ve Nasr ile zıt görüşlere sahiptirler. Onlar geleneksel düşünceyi savunurken, Câbirî modernleşmek gerektiğine inanır.

Câbirî'ye göre, İslam farklı kültürlerle ve dinlere karşı Kelâm ilmiyle savunulmuş, 19. yy. sonrasında Batı düşüncesiyle karşı karşıya kaldığında ise bu ilmin yenilenmeye olan ihtiyacı kendini iyice göstermiştir. 20. Yüzyılda Fazlur Rahman yeni bir kelam anlayışı sunmaya başlamıştır. Ona göre bu bağlamda, Kelam alanında yaşanan gelişmelerin tarihi bir eleştirisi yapılmalıdır. Câbirî, Mutezile ve Eş'arî mezheplerinin kendi içlerinde tutarlı olsalar da Kur'an'da anlatılan dünya görüşünden uzaklaştıklarına dikkat çeker. O, Kelam ilminin yeniden yapılandırılması

³⁷⁸ Câbirî, (2001), s. 686.

³⁷⁹ Câbirî, (2001), s. 231.

³⁸⁰ Ulukütük, (2013), s. 111.

³⁸¹ Câbirî, (2001), s. 520.

³⁸² Kardaş, (2013), ss. 126-150.

³⁸³ Câbirî, (2019), ss. 235-240.

³⁸⁴ Ulukütük, (2013), s. 111.

için Kur'an-ı Kerim'de anlatılanların bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini savunur.³⁸⁵ Câbirî'ye göre, “*Kur'an'ın söylemi akıl söylemidir.*”³⁸⁶

Câbirî'ye göre, yeniden yapılanma çalışmaları tek bir ilimle sınırlı kalmamalı ve yeniden yapılanma İslam düşüncesinin tümünü kapsamalıdır. Kelam ilmi; Allah inancı, nübüvvet, hürriyet, hilafet, mucizeler vb. birçok konuyu içerir. Beyân kelâm'dır ve yeniden yapılanma için beyânın burhân (kanıt) ile sağlamlaştırılması gerekir.³⁸⁷ İslam düşüncesi kelam ilmi ile Allah'ın mahlûkatta bir benzerinin daha olmadığını ortaya koymaya çalışır.

3.4.3. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Ruh (Nefs) ile İlgili Düşünceleri

Câbirî'ye göre, “*bütün âlem cevherler ve arazlardan meydana gelmiştir.*”³⁸⁸ Cevher kelime anlamı olarak; “*kendi başına olan, değişmeyen öz varlık*” olup, mekânda yer kaplama özelliği taşımaktadır. Araz ise, “*cevher ve cismin geçici niteliği olup, mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey*” anlamını taşır.³⁸⁹

Câbirî'nin cevher-araz görüşünü anlayabilmemiz için öncelikle cevher-i ferd teorisini bilmemiz gerekir. Câbirî, *Lisânu-l Arab* adlı eserinde arazın anlamını, “*nesneye bir an içinde ilişen şey*” olarak aktarır.³⁹⁰ O, arazın (hastalık, ölüm vb.) zamanla meydana geldiğini söylemektedir. Arazlarda süreklilik yoktur.³⁹¹ Câbirî'ye göre, arazlar cisme bir bütün halinde değil her bir cevhere tek tek ilişmektedirler.³⁹² Cevher-i ferd, “*parçalara ayrılamayan en nihai parçacık, atom*”dur.³⁹³ Bu teoriye göre, evrende varlık durumuna gelmiş olan her şey (fiil, duyu, cisim vb.) birbirinden ayrıdır. Ancak aynı zamanda birbirlerine yakındır. Aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Bizim sebep-sonuç olarak değerlendirdiğimiz konular ise “âdetin düzenliliği”

³⁸⁵ Rahman'dan aktaran, Kardaş, (2013), s. 2.

³⁸⁶ Câbirî, (2000), s. 57.

³⁸⁷ Kardaş, (2013), s. 11.

³⁸⁸ Câbirî, (2001), s. 238.

³⁸⁹ Topaloğlu 'dan Aktaran, Kardaş, (2013), s. 80.

³⁹⁰ Câbirî, (2001), s. 244.

³⁹¹ Câbirî, (2001), s. 244.

³⁹² Câbirî, (2001), s. 246.

³⁹³ Câbirî, (2001), s. 236.

olarak tanımlanan, “Allah’ın kudretinin ön plana çıkması” olarak değerlendirilebilir. Yani âlemdeki uyum ve ahenk Allah’ın kudretiyle açıklanır.³⁹⁴ Câbirî cevher-araz konusunda cevher-i ferd teorisinin temel ilkelerine yer verir:

-“Varlıklarda cevher ve araz dışında bir şey yoktur.
-Arazlar peş peşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.
-Cevherler arazlardan ayrılamazlar.”³⁹⁵

Câbirî bu üç meseleden yola çıkarak Kelam’da aklı değerlendirir. Kelam ehli aklın cevher mi yoksa araz mı olduğu konusunda tam bir mutabakat sağlayamasa da; aklın araz olduğu konusunda görüş çokluğuna varmışlardır. Aklın araz olması durumunda cevherle ilişkili olması gerekir. Çünkü araz yalnızca cevherle birlikte var olabilir.³⁹⁶ Câbirî’ye göre, akıl bilgi aracıdır³⁹⁷ ve tıpkı irade kudret, idrak duyum vs. gibi arazdır.³⁹⁸ O, akıllı bir fiil ve aktivite olarak görür.³⁹⁹ Câbirî, cevher-araz konusunu cevher-i ferd teorisiyle şu şekilde açıklar:

“Cevher ancak Allah’ın onda arazlar yaratmasıyla var olur. Eğer Allah onda arazlar yaratmayı durdurursa cevher yok olur. Cevher arazlar kendisine geldikçe yaratılmış, hadis, istikrar sahibi ve sabit bir varlıktır. Eğer Allah onda araz yaratmayı keserse son bulur ve yok olur.”⁴⁰⁰

Câbirî, kâinattaki her şeyin birbirinden ayrı en küçük parçacılardan oluştuğunu ifade eder. Bu parçalar birbiriyle ilişkili değildirler. Bu cevher-i ferdler arazlarla vücut bulmaktadırlar. Bu olay her an ve sürekli olarak tekrar eder. Bu olayla Allah’ın kudretine dikkat çekmek istenmektedir. Canlıyı cansızdan ayıran şey arazlardır.⁴⁰¹ Arazlar değişkendir, değişken oldukları için onlara araz denmektedir.⁴⁰² Mutezile görüşüne göre arazlar iki şekildedir; yerine zıddı geçene kadar varlıkları devam edenler (ölene kadar yaşamın devam etmesi gibi) ve etmeyenler.⁴⁰³ Bu görüşe göre, arazlar kesintili ve süreksizdir. Cevher bir araza sahip değilse, mutlaka onun zıddı

³⁹⁴ Câbirî, (2001), ss. 313-315.

³⁹⁵ Câbirî, (2001), s. 245.

³⁹⁶ Câbirî, (2001), s. 238.

³⁹⁷ Câbirî, (2001), s. 274.

³⁹⁸ Câbirî, (2001), s. 273.

³⁹⁹ Câbirî, (2001), s. 275.

⁴⁰⁰ Câbirî, (2001), s. 295.

⁴⁰¹ Câbirî, (2001), s. 245.

⁴⁰² Câbirî, (2001), s. 255.

⁴⁰³ Câbirî, (2001), s. 245.

olan araza sahiptir. Cevher yaşam arazından ayrılınca ölüm arazını kuşanır. Cevherler birbirlerinden ayrı oldukları için varlıklar birbirlerini etkileyemezler.⁴⁰⁴ Câbirî kelam ehilinin cevher-araz konusundaki görüşlerini şu şekilde aktarır: Allah bir cevher yarattığı zaman, onunla beraber bir de araz yaratır. Bir arazın varlık haline gelmesi durumu, bir önceki arazın varlık durumunu sonlandırır. Allah cevher yaratmaya son verdiği anda cevher ortadan kalkar. Cevherler araz olmaksızın var olamazlar. Arazın yok olmasıyla birlikte cevher de yok olur.⁴⁰⁵ Câbirî, Eş'arilerin ve Kelamcıların arazların yaratılması konusunda Allah'ın iradesini vurguladıklarına dikkat çeker.⁴⁰⁶ Câbirî'ye göre, akıl bir cevher değil, arazdır. Akıl bir fiildir, faaliyetini kalpte gerçekleştirir.⁴⁰⁷ Burada Câbirî kalbi alet, akli da onun fonksiyonu olarak değerlendirmektedir. Ona göre, gözlerin görmeyi sağladığı gibi, kalp de akletmeyi sağlamaktadır.⁴⁰⁸

Câbirî'ye göre, nefis (ruh) ve akıl insan cismini oluşturan arazlardır. Beden nefsin aleti, nefis ise bedenın gavesidir.⁴⁰⁹ Ona göre, insan, madde ve düşünceden oluşmuştur. O, maddeyi doğanın bir parçası kabul eder. Doğa sayısız görüntü ve olaydan oluşurken, düşünce tektir. Doğada hâkimiyet kurabilmek için çokluğun tekliğe dönüştürülmesi gerekir. Bilim ve felsefe de bu noktada başlar. Burada amaç bireysel ahlâka ulaşmaktır.⁴¹⁰

Kelamcılara göre, her cisimde zorunlu olarak arazlar (şekil, tat, renk, hareket, hareketsizlik vb. sıfatlar) bulunmaktadır. Cisim sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmez ve parçalanmayı kabul etmediği için belirli bir yerde (son cüzde) durması gerekir. Onlar bu son cüzü *cevheru'l-ferd* olarak adlandırır.⁴¹¹ Kelamcılara göre, cevherler birleşerek cisimleri oluştururlar. Bu birleşme iç içe geçme şeklinde değil, bir araya gelme şeklinde gerçekleşir.⁴¹² Kelamcılara göre, Allah bir cevher

⁴⁰⁴ Câbirî, (2001), ss. 244-256.

⁴⁰⁵ Câbirî, (2001), ss. 294-295.

⁴⁰⁶ Kardaş, (2013), s. 86, 207.

⁴⁰⁷ Câbirî, (2001), ss. 234-253.

⁴⁰⁸ Câbirî, (2001), s. 275.

⁴⁰⁹ Câbirî, (2001), s. 513.

⁴¹⁰ Câbirî'den Aktaran, Muhammed Aydın, "Arap Ahlaki Akli, Muhammed Âbid el- Câbirî", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 7, Haziran 2018, ss. 259-260.

⁴¹¹ Câbirî, (2001), s. 237.

⁴¹² Câbirî, (2001), s. 240.

yarattığında onunla birlikte bir de araz yaratır.⁴¹³ Yaşam arazını da cisim bir bütün olarak taşımaz, her bir atom ayrı taşır.⁴¹⁴ Onlara göre, Allah bir cevherde araz yaratmayı bırakırsa, cevher ortadan kalkar.⁴¹⁵

3.4.4. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Zihin ile İlgili Görüşleri

Çağdaş Arap düşüncesinin ünlü mütefekkirlerinden Muhammed Âbid Câbirî, insanları hayvanlardan ve diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğu konusunda şüphesiz geçmişteki birçok düşünürle hemfikirdir. Ona göre, insanı hemcinslerine üstün kılan yine akıldır. İnsan akıl sayesinde iyiyi kötüden ayırabilir, uzakta olanın ve görülmeyenin bilgisini elde edebilir.⁴¹⁶ Diğer yandan eski filozoflardan birçoğu akli kavrama gücü olarak tanımlarken, Câbirî, genel anlamda akli “Kavrama yetisi” olarak değerlendirir. Ona göre, fikir, parçalanamaz bir bütündür. Câbirî Arap-İslam kültürüne göre akli; fiziksel ya da metafiziksel olarak değil, epistemik anlamda analiz etmeye çalışmıştır. Bu nedenle ona göre bu çalışmanın matematik ya da fizik gibi alanlarda yapılan çalışmalar kadar bilimsel olması beklenemez. Câbirî, akli evrensel olarak değerlendirir ve ona göre akıl evreni yönetir.⁴¹⁷ Akıl duyularla elde ettiği tecrübeleri kıyas mantığını ya da burhânı kullanarak rasyonel hale getirir.⁴¹⁸

Câbirî ve birçok çağdaş düşünür de, yeniden yapılanma etkinliklerinde aklın layık olduğu yere konulması gerektiğini savunurlar. Akıl, modern Batı düşüncesinde merkezî konuma sahip olup, aydınlanma faaliyetlerinde başat rol oynamaktadır. Câbirî, modern Arap dünyasındaki kültürel karışıklıkların akıl sayesinde düzeltilebileceğine inanır. O akli; oluşturucu (bahşedilmiş) akıl ve oluşturulmuş (kazanılmış) akıl olmak üzere iki kısma ayırır.⁴¹⁹ Oluşturucu akıl insanda *a priori* olarak doğuştan vardır, saf akıldır. Oluşturulmuş akıl ise belli bir tarihe ve kültüre sahiptir. Oluşturulmuş akıl, oluşturucu akla daima muhtaçtır. Arap akli metafizik,

⁴¹³ Câbirî, (2001), s. 255.

⁴¹⁴ Câbirî, (2001), s. 246.

⁴¹⁵ Câbirî, (2001), s. 255.

⁴¹⁶ Câbirî, (2001), s. 44.

⁴¹⁷ Câbirî, (2019), s. 23.

⁴¹⁸ Câbirî, (2019), s. 160.

⁴¹⁹ Câbirî, (2001), s. 44.

mucizevî ya da aşkın değil, Arap kültürü için yine onlar tarafından üretilmiş bir akıldır.⁴²⁰ Ona göre, hakikatler akıl sahibi tüm insanlara (aklı kullanma şartıyla) eşit düzeyde açıktır.

“Felsefe tarihçilerinin kayıtlarına göre, Herakleitos, *Logos* yani *Evrensel Akıl* (el-Aklü'l-Kevnî) düşüncesini ilk defa ortaya atan filozoftur.”⁴²¹ Câbirî, insan aklının tabiat olayları ile ilgili bilgi edinebilmesinin, tabiat üzerine araştırma yaparak mümkün olabileceğini savunur. O, evrensel akıl, insandaki nefse benzetir. Burada nefsi bedenden bağımsız ayrık bir cevher olarak değil beden hareketini başlatan bir kuvvet olarak değerlendirir. Câbirî, nefsi bedenin bütün parçalarına yayılmış olarak tasavvur eder. Ona göre, insandaki nefse benzeyen evrensel akıl, tabiatla içkindir. Câbirî’ye göre, Anaxagoras *Nous*’u yani Evrensel Akıl tabiatla içkin değil, ayrı olarak düşünmektedir. O cisimlerin, sonsuza kadar bölünebilen benzer parçalardan oluştuğunu varsayar. Bunlar da duyu organlarıyla kavranamaz, akılla tasavvur edilebilirler. Anaxagoras’a göre, kâinattaki her şey akıl ile başlamış ve düzenlenmiştir. İlk hareket ettirici etken, akıldır.⁴²² O, evrenin hareket ettirici bir güce ihtiyacının olduğunu ve bu hareket ettirici gücün de *Nous* ya da *Akıl* (Ruh) olduğunu savunur. Yani ilk itme hareketi “Akıl”dır. Bu akıl sayesinde evren yönetilir. Ona göre, evrende her şeyin bir düzeni ve zorunlu bir ilkesi bulunmaktadır. *Nous* sadece düşünmekle kalmaz, nefse benzemektedir. Beden için nefis neyse, evren için de *nous* odur. *Nous*, nefsi olan her varlığın nefsidir, canlı varlıklar o nefsten kıvılcım alır. *Nous* tabiatla içkin değildir, ondan bağımsızdır. Yine Câbirî’ye göre Descartes, akıl yasaları ile tabiat yasaları arasında tam bir anlaşma olduğunu savunmaktadır. İnsan aklında bazı fitrî bilgilerin (örneğin; matematiksel bilgilerin) önceden bulunduğunu söyler. Câbirî, Spinoza’ya göre, tek bir cevherin mümkün olduğunu düşünür. Yani akıl ve tabiat tek bir hakikatin iki ayrı yüzüdür. Câbirî’ye göre, Kant, akıl ile tabiat düzeni arasındaki ilişkiyi bilimsel verilerle açıklamaya çalışarak, matematik ve tabiat bilimleri arasında ilişki kurarak açıklamaya çalışmaktadır. Kant, bu yaklaşımıyla Descartes’inkine benzer bir yol izlemiş ve bu ikisini Descartes’ten daha güçlü bir bağla birbirine bağlamıştır. Kant’a göre, akıl ile tabiat düzeni arasındaki anlaşma, dolayısıyla kesin bilgi, deneyin akla kazandırdıkları

⁴²⁰ Ulukütük, (2013), ss. 44-49.

⁴²¹ Câbirî, (2019), s. 22.

⁴²² Câbirî, (2019), s. 22.

sayesinde oluşur. Câbirî'ye göre, Hegel, gerçek olan her şeyin akla dayandığını savunmaktadır. Ona göre aklı olan her şey vaki'dir yani pratikte de gerçektir. Câbirî, İbn Sinâ ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar: İbn Sinâ, nefsi bedenden ayrı, bağımsız, manevî ve sonsuz bir cevher olarak kabul eder.⁴²³ İbn Sinâ'ya göre nefis, Allah'ın bir parçasıdır ve Allah tarafından insan bedenine gömülmüştür. İbn Sinâ, beden ve nefsin belli bir süre birlikte yaşamaya devam edeceklerini savunur. O, insanın bedenden ziyade, bedene can veren nefis olduğu görüşündedir. İbn Sinâ'ya göre beden, Rabb'ini tanıması, ilim ve bilim öğrenmek için yalnızca bir araçtır. Nefs bir gün bedenden sıyrılıp İlâhi olana kavuşacaktır. Bu nedenle insan Rabb'ini tanımalı ve kendini O'nunla kavuşacağı zamana göre hazırlamalıdır. İbn Sinâ, *Şifâ* ve *Necât* isimli eserlerinde bu konuyu ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.⁴²⁴

Câbirî, *Arap Akli* isimli eserinde, insanın Allah'ı keşfetmesi ve hakikati anlaması için tabiatı bir aracı olarak görmektedir. Arap-İslam kültürüne göre aklın en önemli görevi tabiat üzerine tefekkür ederek Yaratıcı'ya ulaşmayı sağlamaktır. Batı kültüründe ise akıl, tabiatı anlayabilmek için kullanılır.⁴²⁵

Câbirî, *Lisânu-l Arab* adlı eserinde kalbin akıl, aklın da kalp olduğunu belirtir.⁴²⁶ Ona göre, bazı Kelamcılar akli bir araz olarak değerlendirir. Yani onlara göre akıl, cevher olan kalbin bir faaliyetidir. Nasıl ki gözün faaliyeti görmekse, kalbin faaliyeti de akletmektir. Câbirî'ye göre, aklın görevi ve varlığının işareti, kişiyi iyi işler yapmaya yöneltip, çirkin işlerden menetmesidir. Akıl bireyin zarar verici, çirkin şeylere bulaşmasını engeller. Hatalara karşı uyanık olmayı sağlar. Câbirî zihni; "anlamak" olarak yorumlar. Ona göre fikir ise; "bir konuda kafa yormak" anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'de akıl, ahlâk ve değer konularında ön plana çıkarak, iyi ve kötüyü, doğru yol ile sapkınlığı birbirinden ayırmada kullanılmaktadır. Yine insan davranışlarında sistem ve düzenleme anlamında da kullanılmaktadır. Akıl bilgi aracıdır. Hem oluşur, hem üretir. Bunu bilinçdışı olarak gerçekleştirir.⁴²⁷ Kur'an-ı Kerim'de akıl, irrasyonele meydan okumaktadır. Birçok ayet insanları düşünmeye sevk etmektedir. Câbirî'ye göre, insanlar evreni düşündüklerinde, ondaki düzenin bir

⁴²³ Câbirî, (2000), s. 133.

⁴²⁴ Câbirî, (2019), ss. 306-307.

⁴²⁵ Câbirî, (2019), s. 36.

⁴²⁶ Câbirî, (2001), s. 275.

⁴²⁷ Câbirî, (2019), s. 46, 98.

Yaratıcı tarafından meydana geldiğini göreceklardır. Bu Yaratıcı tektir ve bir ortağının olması da imkân dâhilinde değildir. Şayet bir ortağı olmuş olsaydı aralarında çatışma çıkar, düzen bozulur ve dünya yok olurdu.⁴²⁸

Câbirî'ye göre, Farabi, Aristoteles mantığını çok iyi anladığı ve döneminde yaşanan düşünsel kaos ortamına Aristoteles mantığıyla çözüm üretmeye çalıştığı için *Arapların Aristoteles'i* kabul ediliyordu. O, kaos ortamının oluşma nedenini mantığın bilinmemesine bağlamaktadır. Farabi, insan aklının kendi kendine yettiğini düşünür.⁴²⁹ Câbirî'ye göre, Farabi din ile felsefe arasında bir çelişki görmemektedir. Çünkü Farabi, her ikisinin de aynı hakikati açıklama yolunda çaba harcadığını düşünür. Câbirî, Aristoteles'in, göz için görme neyi ifade ediyorsa, beden için de nefsin aynı şey olduğunu düşündüğünü savunur. Câbirî zihin felsefesinin ruh-beden ilişkisi konusunda Aristoteles gibi düşünmektedir. Câbirî, Hegelci düşünceden, Kur'an'da yer alan her şeyin akla dayandığını, akla uygun olan her şey Kur'an'da yer aldığını aktarır. Ona göre, İbn Hazm da Kur'an'da ve sünnette anlatılan her şeyin akla uygun olduğu görüşündedir. Bunları delillerle açıklar.⁴³⁰

Câbirî'ye göre, Kindî, dinî gerçeklerle aklî gerçekler arasında tam bir uzlaşma olduğu, bir gerçeğin iki farklı yüzünü yansıttıkları görüşünü savunur.⁴³¹ Ona göre, Kindî, evrensel aklı felsefî tarzda sunmaya özen göstermiştir. Kindî, din ile evrensel akıl arasındaki örtüşmeyi fark etmiş; bir yandan dinin hakikatlerini savunmaya gayret ederken, bir yandan da evrensel aklı savunmuştur.⁴³²

Câbirî'ye göre insanlar kâinat üzerine tefekkür ettiklerinde bir yaratıcının varlığına ulaşabilirler. O, şayet birden fazla yaratıcı olsaydı kâinata düzenin bozulacağına kanaat eder. Kur'an-ı Kerim'de akıl ve iman arasındaki bağlantıya dikkat çeken birçok ayet bulunur. Örneğin imanlı bir kimse asla şirk koşmaz. Çünkü bu akıl dışı bir olaydır. Eğer birden fazla yaratıcı olsaydı mutlaka aralarında çatışmalar olurdu ve evrende mevcut bulunan muazzam düzen olmazdı. Kur'an şirki reddeder ve akıl sahibi varlık olan insana düşünmeyi, akletmeyi emreder.

⁴²⁸ Câbirî, (2019), s. 162.

⁴²⁹ Câbirî, (2019), ss. 280-283.

⁴³⁰ Câbirî, (2019), ss. 305-350.

⁴³¹ Câbirî, (2019), ss. 275-278.

⁴³² Ulukütük, (2013), s. 81.

İslam düşüncesi klasik dönemi Peygamber dönemi olarak nitelendirirken, Peygamber sonrası dönemi entelektüel sürecin oluşma ve gelişme dönemi olarak değerlendirmektedir. Câbirî'ye göre, akıl ile vahiy arasında karşılıklı, birbirini gerekli kılan, çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Vahyin muhatabı akıldır, akıl ise vahyi düşünüp anlamak için çaba harcar.⁴³³ Câbirî'ye göre, aklın eksik olduğu konularda nefis (ruh) devreye girerek konuyu çözüme ulaştırır.⁴³⁴ Câbirî akıl-nakil ilişkisini beyân, burhân ve irfân kavramlarıyla açıklar. Câbirî'ye göre, Arap-İslam geleneğini bu üç sistem oluşturmuştur. Beyân sistemi ile var olan hakikat açığa çıkarılır. Beyân akıl metodolojisini hatalı bulur çünkü beyân alanındaki akıl-nakil ilişkisinde, nakilin daha kıymetli ve öncelikli olması Câbirî'ye göre doğru değildir. O, beyân ehline göre akletme olayının duyusal anlam ifade ettiğini savunur. İrfânî sistemde tasavvuf, büyü, tılsım, kimya, astroloji vb. ilimlerle ilgilenilerek, keşf ve ilham metotları kullanılmaktadır. Câbirî bunu atıl akıl olarak değerlendirir. İrfânî sistemin kaynağı hermetik Pisagorculuk'dur. Bu sistem İslam düşüncesini derinden etkilemiştir.⁴³⁵ İrfânî epistemolojide bilgi akılla değil, kalp, keşf, sihir ve ilham yoluyla elde edilir. İrfânî düşünce şeklinin Arap-İslam kültürüne ait olmadığını düşünür ve bu düşünce biçimini “*aklî etkinliğin en alt derecesi*” olarak değerlendirir ve değersiz görür.⁴³⁶ İrfân ehlini hayal ve rüya âleminde, duyuların etkisinde kalan ve rasyonellikten uzak olarak değerlendirir.⁴³⁷ Hatta irfânın akli ortadan kaldırdığını savunur. O, akılcı düşünme metodunu kullanan burhân metodunu benimser. Burhân sistemi hakikatin keşfedilmesi, aydınlığa kavuşturulması için kullanılır ve mantıksal akıl yürütme temeline dayanır. Câbirî'ye göre Arap aklının oluşumunda burhânın etkisi çok kısıtlı kalmıştır. Ona göre, Burhân ilmi bilgiyi, ilmi ve kesinliği merkeze alır. Kaynağı Aristoteles'e dayanmaktadır. Değişmeyen bilginin Burhân olarak adlandırılan felsefi kanıt sistemiyle ulaşılabilir. Burhânî bilgi sistemi İslam kültürüne Aristoteles'in kitaplarının tercüme edilmesiyle girmiştir.⁴³⁸ Bu sistem deneysel gözlemleri ve aklî çıkarımları esas alır. Matematik, mantık, metafizik, tabiat, ilahiyat gibi ilimler Burhân sisteminin temelini oluşturur. Câbirî'ye göre, burhân;

⁴³³ Ulukütük, (2013), ss. 5-6.

⁴³⁴ Câbirî, (2000), s. 337.

⁴³⁵ Şenel'den aktaran, Ulukütük, (2013), s. 114.

⁴³⁶ Câbirî, (2001), ss. 478-479.

⁴³⁷ Câbirî, (2001), ss. 476-480.

⁴³⁸ Câbirî, (2001), s. 687.

“önergelerden zorunlu olarak çıkarılan akıl yürütmedir.”⁴³⁹ O, beyânî ve irfânî aklı oluşturulmuş akıl, burhânî aklı oluşturucu yani evrensel akıl olarak değerlendirir ve Arap-İslam kültüründe aklın Burhânî epistemoloji sayesinde layık olduğu yere ulaşabileceğini düşünür.⁴⁴⁰

Mutezile ekolü akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi ilk tartışan ekoldür. Onlara göre, Allah’ın ve dinî problemlerin vahiyden önce de akıl aracılığıyla bilinmesi mümkündür. Bir başka kelâm ekolü olan Eş’arîler ve Mâtûrîdîlere göre ise akıl, dinin daha iyi anlaşılabilmesinde yarar sağlamaktadır.⁴⁴¹

3.4.5. Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Ahiret İnancı

Câbirî’nin cevher-araz konusundaki görüşlerini incelediğimizde ruh ile bedeni ayrı olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. O, ruh (nefs) konusunda yalnızca vahiyde bildirildiği kadarıyla bilgi sahibi olabileceğimizi söylemektedir.⁴⁴² Ona göre zihinsel olaylar anlamını tecrübe yoluyla kazanırlar. Câbirî, “ruhî tecrübeyi; duyu ve aklın ötesinde, Aşkın ile kurulan ilişki şeklinde açıklamaktadır.”⁴⁴³ Ona göre, kişi, ruhî tecrübesini geliştirilerek kendisini sonsuz olan ahiret hayatına hazırlamalıdır. O, ölümden sonra yeni bir hayatın varlığına inanır. Orada ödül ve cezaların olacağına inanmayanlara Mü’minûn, Casiye ve Vakıa Sûreleri ile cevap vermektedir:

*“Dediler ki: Ne yani, şimdi biz ölüp de toz toprak olmuş kemiklere dönüştükten sonra tekrar mı dirileceğiz. Bize söylenen bu şey daha önce aynen atalarımıza da söylenmişti. Bu ‘eskilerin masalları’ndan başka bir şey değildir.”*⁴⁴⁴

*“Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Bizi ancak zaman helâk eder.”*⁴⁴⁵ Kur’an onların bu itirazlarına tekrar tekrar işaret etmiş ve bu inançları yüzünden ahirette içine düşecekleri durumu şu şekilde tasvir etmiştir: Çünkü onlar bundan önce varlık içinde sefahate dalmışlardı. Büyük günahı işlemekte direnir dururlardı. Ve

⁴³⁹ Câbirî’den Aktaran, Ulukütük, (2013), s. 144.

⁴⁴⁰ Câbirî, (2019), s. 250.

⁴⁴¹ Watt’tan aktaran, Ulukütük, (2013), s. 6-7.

⁴⁴² Câbirî, (2000), s. 327.

⁴⁴³ Muhammed Âbid El-Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, (Çev: Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 29.

⁴⁴⁴ Müminûn Sûresi, 23/82-83.

⁴⁴⁵ Câsiye Sûresi, 45/24.

diyorlardı ki: Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra, bir daha mı diriltileceğiz? Önceki atalarımız da mı? De ki: Hem öncekiler hem de sonrakiler. Belli bir günün belli vaktinde mutlaka toplanacaklardır.”⁴⁴⁶

Câbirî’ye göre, birçok ayet ve hadiste kabir azabı, sırat köprüsü, sorgulanma, cennet-cehennem vb. anlatılmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) kabir hayatını ilk durak olarak nitelendirirken, bu duraktan kurtulanların diğer durakları daha kolay geçeceğini, bu durakta zorlananların diğer duraklarda daha çok zorlanacağını belirtir. Münafıkların ve kâfirlerin kabirde acı ve sıkıntı içerisinde olacaklarını, müminlerin ise nimetler içerisinde, sıkıntısız ve mutlu bir hayat süreceklerini anlatır.⁴⁴⁷

Kabirdeki ruh bizlerin dünya şartlarıyla algılayamayacağımız şekilde bedene döner. Kişi burada melekler tarafından sorguya çekilir. Sonrasında kıyamete kadar nimet ya da azabı hem bedenlen hem de ruhen yaşar.

⁴⁴⁶ Vâkıa Sûresi, 56/45-50.

⁴⁴⁷ Câbirî, (2001), s. 314.

4. ÇAĞDAŞ İSLAM FELSEFESİNDE ZİHİN-BEDEN ETKİLEŞİMİ: BİR KARŞILAŞTIRMA

İnsanlık tarihi incelendiğinde çok eski zamanlardan günümüze kadarki süreçte ruh kavramının önemini hiç yitirmediğini görüyoruz. Eski zaman filozoflarının “ruh” dedikleri şey, Descartes ile yerini “zihne” bırakmıştır. Zihin felsefesinin konusu; zihin hareketleri olan duygu, düşünce, his, hayal, korku, endişe, algı vb. fiziksel olmayan durumları kapsar. Filozofların bazıları insanın; karmaşık fiziksel nesneler olduğunu savunurken, bazıları ölümsüz ruhlar olduğunu, bazıları hem zihinsel hem de fiziksel yapıya sahip olduğunu, bazıları da ne zihinsel ne de fiziksel yapıda olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴⁸

Bizler, insan olarak, bir bedene ve bir zihne sahip olduğumuzu yaygın bir biçimde kabul ederiz. Hatta bazı durumlarda, zihnin, biz insanlara, bedenden daha yakın olduğunu düşünebiliriz. Çünkü bir bedene sahip olduğumuzun bilgisini bize zihin verir. Ancak diğer taraftan da, bedenimiz ile ilgili bilgileri duyular aracılığıyla elde etmemiz mümkündür fakat zihin ile ilgili bilgilere ulaşmak o kadar kolay değildir. Zihni anlayabilmek için öncelikle onun ruhun bir boyutu olduğunu bilmek gerekir. Ruh kendini zihin aracılığıyla beyni kullanarak fiillerde göstermektedir. Zihin ve beden varlıklarından biri dış etmenlere maruz kaldığında diğeri de mutlaka olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilenir. Beden nasıl sağlıklı veya hasta olabiliyorsa, ruh da aynı şekilde sağlıklı ya da hasta olabilir. İslam düşünürleri ruhu hasta olan kişilerin davranışlarını genel olarak ahlâkî yönden değerlendirerek kötü huylu ve çirkin huylu olarak nitelendirirler. Anormal davranışlar sergileyen biri incelendiğinde nedeninin çoğu zaman beyinden kaynaklandığını gösteren birçok kanıt bulunmaktadır. Beyinde meydana gelen hasar sinir sistemini etkiler ve bu durum bedene, dolayısıyla hâl ve hareketlerine yansır. Kişide unutkanlık, algı problemi, davranış bozukluğu vb. gözlemlenebilir. Görüldüğü üzere kişinin dış dünyası ile iç dünyası birbirini etkiler. Dolayısıyla ruh ve bedenin paralel bir etkileşim içinde olduğu açıktır. Daha öncede bahsettiğimiz gibi, Nörobilim somut verilerle ilgilenirken, zihin felsefesi daha çok soyut kavramları ele almaktadır. Nörobilimde; beyin, sinir hücreleri, nöronlar vb.

⁴⁴⁸ Priest, (2019), s. 10.

incelenirken, zihinsel durumlar olan; duygular, sevinçler, istekler inançlar vs. zihin felsefesi alanında incelenmektedir. Beyin maddesel olarak incelemeye açık iken, zihnin böyle bir incelemeye açık değildir. Beyni açıp baktığımızda orada zihni göremeyiz. Çünkü zihin, öznel ve ruhsal bir durumdur. Bir kişi zihnindekileri söylemediği ya da hareketlerine yansıtmadığı sürece onun zihnindekileri bilemeyiz. Mesela bir şeye çok üzülen bir insanın ağlaması, onun zihinsel duygu durumunun bedene yansımaları olarak açıklanabilir.

Fiziksel olan şeylerin zihinsel, zihinsel olan şeylerin de fiziksel olarak değerlendirilmesi çelişki içerir. Çok geniş bir alana yayılmış olan düşünme; karar vermek, tahmin etmek, hatırlamak, hayal etmek, inanmak, anlamak vs. içerir ve zihni gerekli kılar. Bazen bilinçli, bazen de bilinçsiz olarak gerçekleşebilir. Düşünme, zihnin bir etkinliği olarak değerlendirilebilir. Düşünme gerçek olan ya da olmayan, mümkün olan ya da olmayan, ihtimal dâhilinde olan ya da olmayan bütün alanları kuşatma özelliğine sahiptir.⁴⁴⁹ Bilinç, ruh gibi ince ve görünmeyen bir yapıya sahiptir ve farkında olmayı gerekli kılar.⁴⁵⁰ Beden ise maddî, mekânsal ve uzamsaldır.

İslam filozoflarının birçoğu zihin-beden etkileşimi problemini ruh ve beden arasındaki etkileşim problemi olarak ele almış ve ruhu bedene göre öncelikli ve ondam daha üstün olarak kabul etmiştir. İslâmî düşünceye göre beden çürüyüp giden, ruh ebedî olan olduğu için ruha daha çok önem verilmesi gerekmektedir. Varlığın özü ruhtur. Ruhun daima sağlıklı ve güçlü tutulması gerekir. Çünkü ruhun güçlü olması kişiliğin güçlü olmasını sağlar. İslami anlamda ruhun, hayat, hareket ve idrak gibi özellikleri bulunmaktadır. Kur'an'da Allah'ın insana anne karnında ruhundan üflediği anlatılmaktadır. Burada ruh kavramıyla yalnızca can kastedilmez. Çünkü Allah diğer canlılara ruhundan üflememiş olduğu halde onlar da canlıdırlar. Burada ruh olarak kastedilen "idrak"tır. Allah'ın insana üflediği ruh sayesinde insan akıl, irade ve vicdana sahip olabilir. İnsana ruh üflendikten sonra, Allah meleklerle insana secde etmelerini emreder.⁴⁵¹ İslam'ın insana verdiği önem bu ayette açık bir biçimde ifade edilmektedir. Ruhun birçok özelliği bulunur. Örneğin; bilinç (şuur) sayesinde fark eder, akıl sayesinde anlar, vicdan sayesinde ölçüp tartar, kararlar verir, bilgileri

⁴⁴⁹ Taylan, (2020), s. 26.

⁴⁵⁰ Priest, (2019), s. 314.

⁴⁵¹ Bakara Sûresi, 2/34.

hafızasında biriktirir. Ruh isteklerini ve faaliyetlerini beden aracılığıyla gerçekleştirir. Bedenden ayrılmadığı sürece ona muhtaçtır. Beden ruhun isteklerini yerine getirmek için bir araçtır, ona hizmet eder fakat sınırlı bir yapıdadır. Kulluk açısından değerlendirildiğinde ruhların farklı özelliklere sahip olduğu düşünülür. Bazı kimselerin fiziksel yönü ağır basarken bazılarının ise metafiziksel yönü ağır basar. En yüce ruhlara Peygamberlerin, sonrasında Salihlerin ve âlimlerin sahip olduğu savunulur. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra gerçek anlamda sonsuz özgürlüğüne kavuşur. Bedene ihtiyaç duymadan; göz olmadan görür, kulak olmadan duyar... Ruh-beden arasındaki ilişki yalnızca içinde bulunduğu dünya hayatı için geçerlidir. Ölüm ile birlikte ruh bedenden ayrılır. Sonsuz olan âlemde varlığını sürdürür.

4.1. Zihin-Beden Birbirlerini Nasıl Etkiler? Aralarında Nasıl Bir Bağlantı Vardır?

Zihin-Beden Problemini çözmek neredeyse imkânsızdır denilebilir. Bazı insanlar beyin ile zihnin aynı şey olduğunu düşünürler. Yani onlara göre, beyin = zihin'dir. Böyle bir durumda beyinde bulunan damarların, sinirlerin, kromozomların vs. zihne dahil edilmesi gerekeceğinden, beyin = zihin demek çok doğru olmasa gerek. Bilinç, zihnin parçalarından biri kabul edilebilir. Beyin maddeseldir dolayısıyla bir kütlesi vardır. Oysa zihin fiziksel bir şey olmadığı için bir kütleden bahsetmek oldukça saçmadır. Cisim uzamsal yapıya sahiptir fakat zihin uzamsal özelliğe sahip değildir. Zihin, bilinçli olma özelliğiyle vardır. Bu durumda maddesel olanla-maddesel olmayan arasında bir eşleşme sorunu ortaya çıkmaktadır. Aralarında hiçbir bağın olmadığını varsayarsak bu durumda şöyle bir problem ortaya çıkar; benim zihinsel durumum neden başkasının bedenini etkilemiyor ya da bir başkasının zihinsel durumundan neden benim bedenim etkilenmiyor? Bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz: Zihin ile beden arasında nedensel bir ilişki vardır. Örneğin; mide ağrısı yaşayan biri doktora gittiğinde ve midesi açılıp bakıldığında, doktor orada bir ağrı değil, ağrıya neden olan sebebi (yara vb.) görecektir. Doktor uyguladığı tedavi ile yarayı iyileştirir, ağrıyı değil.

Bedenin güçlü olması ruha bağlıdır. Beden somut anlamda sürekli olarak kendini yeniler (vücuttaki tüm zerreler değişime uğrar). Ruhta ise değişim değil, gelişim olur. Ruh ne kadar güçlü olursa beden de o kadar güçlü olur. Ruh güçsüz kaldığında beden de zayıflar. Bedeni oluşturan ve ona güç veren ruhtur. Burada bedene yansıyan ruhun gücünden anlatılmak istenen; İlahî güçtür. Ruh kendine manevî anlamda güç kattıkça beden de güçlenir.⁴⁵²

Ruh ile bedenın ayrı olduklarını kabul eden ve ruhun ölümsüz olduğunu savunan ilk filozof Platon olarak kabul edilir.⁴⁵³ Platon'un *Phaidon* ve Aristoteles'in *De Anima* isimli eserleri ruh-beden konularında İslam filozoflarının çıkış noktaları kabul edilmektedir. Platon birçok argümanında ruhun ezeli olduğu görüşünü savunurken, Aristoteles zihnin ölümsüzlüğüne inanmaktadır. Metafizik anlamda ruh bedenden ayrı kabul edilir. Kindi ruhun ölümsüzlüğü meselesindeki yorumlarını Platon'dan etkilenererek yapmıştır. Farabi'ye göre, insan ruh ve beden olmak üzere iki zıt varlıktan meydana gelmiştir. O, insanların işlediği iyi ameller doğrultusunda, ruhlarının ölümsüz olma özelliğini kazanılabileceğini savunmuştur.⁴⁵⁴ İbn Sinâ nefsi psikolojik alanda değerlendirir. İnsanın yapısını; beden ile nefsin birleşimi sonucu ortaya çıkan töz olarak tanımlar. Ona göre Ay altı âlemin en üstün varlığıdır insan. Bunun nedeni de akıl sahibi olmasındandır. Platon ruhun bedenden önce var olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedende var olamaya devam edeceğini savunurken, İbn Sinâ nefsin ait olduğu bedenden sonra tekrar başka bir bedende var olmasının söz konusu olmadığını savunur. İbn Sinâ ruh ile nefsi birbirinden ayrı değerlendirir. Ruhun kalbin sol boşluğunda yer aldığını söyler. Ona göre ruh bedene canlılık veren cisimsel bir yapıya sahiptir. Nefs bedenden ayrıdır. Bedenimizde herhangi bir organımızın eksikliği söz konusu olsa dahi benliğimiz bir bütün olarak var olmaya devam edecektir. Bu da nefsin bir bütün olduğunun kanıtıdır. Nefs bedenın özüdür. İnsanın kendi varlığının bilincinde olmasını sağlayan aklî idrak nefse aittir. Bunun cismanî bir yapıya ait olması düşünülemez. İbn Sinâ tıpkı Aristoteles gibi bitkilerin ve hayvanların bir nefse sahip olduğunu düşünür. İnsan nefsinı diğer nefislerden ayıran akıl gücüdür. Ona göre akıl, beden var olduğu

⁴⁵² Cevadî Amulî, *Celal ve Cemâl Aynasında Kadın*, (Çev: Ejder Okumuş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 143-146.

⁴⁵³ Haydar Dölek, "Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2010, s. 206.

⁴⁵⁴ Dölek, (2010), s. 206.

sürece onunla birlikte varlığını sürdürür. Sînâ'dan yaklaşık beş yüz yıl sonra düalizm fikrini ortaya atan Descartes, Orta Çağ'da modern zihin felsefesinin başlangıç noktasını temsil eder. Bu durum İbn Sinâ'ya haksızlık kabul edilebilir. Çünkü Descartes ve İbn Sinâ'nın ruhun bedenden ayrılabilirliği konusundaki görüşleri paralel olmasına karşılık İbn Sinâ daha önce dile getirmiştir. İbn Sinâ, nefis teorisiyle düalizme öncülük etmiştir demek çok daha yerinde bir ifade olacaktır.⁴⁵⁵

Descartes ruhu düşünen bir cevher ve cisimlerin zıddı olarak değerlendirir. Bazı İslam âlimleri ise ruhu, insan varlığının hakikati ve Rabbanî olarak değerlendirirler. Ruh bir cisim olmadığı için parçalanmaz ve bozulmaz. O bedene hareket verir. Bedenden ayrı bir varlık olarak bedende vardır. Bazı âlimlere göre ise ruh ile beden içkindir. İslam âlimleri kalp ve nefis kavramlarından genellikle ruhu kastetmektedirler. Kur'an'da, insanın doğasında bulunan nefis iki anlamda kullanılır; İnsanî nefis ve hayvanî nefis. İnsanî nefis akıl yoluyla bedeni yönetmek için kullanılırken, hayvanî nefis, insanın öfke, şiddet ve şehvet gibi özelliklerini vurgulamaktadır. Ruh dünya hayatının başlangıç noktası kabul edilir. İslam âlimleri reenkarnasyonu kabul etmezler, ruhun ölümsüzlüğüne inanırlar. İbn Rüşd ölümü; nefsin varlığının değil, faaliyetlerinin sona ermesi olarak değerlendirir. Gazzâlî ölümden sonra yeniden dirilme ile ruhun bedene geri döneceğine inanır.

İslam düşüncesi bağlamında Muhammed İkbal görüşlerini Tabâtabâî, Nasr ve Câbirî'den farklı olarak irfan, beyan ve burhan ayrımından söz ederek ele almıştır. İslam âlimlerinin "Nefs" kavramı İkbal'de "Ben" olarak karşılık bulmaktadır. Ona göre, benlik kavramı kendini zihinsel hallerin bütünlüğü şeklinde gösterir. Zihinsel haller birbirleriyle ilişki içerisinde. Nefs basittir, bölünmez ve ruhanî bir cevherdir. Zamandan etkilenmez. Tabâtabâî'ye göre, nefis, beden ile iç içedir. Kendini bedende fiillerle gösterir. Kendini bedenden soyutlayabilirse sınırlar çözülür, bânının bilgisine ulaşabilir. İkbal ve Câbirî, zihinsel fenomenler sonucunda tecrübenin oluştuğunu ve benliğe bu tecrübeler yoluyla ulaşıldığını düşünürler. İbadetlerin yerine getirilmesiyle güçlenen tecrübe, kişiyi İnsan-ı Kâmil seviyesine ulaştırabilir. Tabâtabâî de nefsin tanıyanların kâmil olmaya yaklaştığı düşüncesindedir. Ona göre, nefsin tanımayanlar hakikatin bilgisine ulaşamazlar.

⁴⁵⁵ Mehtap Doğan, "İbn Sinâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 49, 2018, ss. 165-182.

Nefsini bilen kimse yalnız Allah’a yönelir. İkbâl, İslâm’ın şartlarının yerine getirilmesiyle benliğin geliştirileceğini savunur. Ona göre, nefsini bilenler Allah’ın ve tabiatın bilgisine ulaşabilir. “Nefsini bilen Rabb’ini bilir” sözü onun çıkış noktasıdır. Nasr da İkbâl gibi insanın nefsinin yani benliğini tanıyarak kendi ruhuna ulaşabileceğini savunur. Tabâtabâî de İkbâl gibi ibadetlerini titizlikle yerine getirenlerin nefsinin temizlendiğini düşünür. Ona göre, dünya işleriyle çok meşgul olmak Allah’ı unutturur. Nasr, ulaşılması gereken en üst makamın İnsan-ı Kâmil olduğu görüşündedir. Onsa göre, insanlar hayatını bu seviyeye ulaşmak için harcaması gerekir. Çünkü İnsan-ı Kâmil ideal insandır. İlk örneği Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. Cabirî’ye göre, nefis bedenın bütün parçalarına yayılmıştır. O, nefsi; bedenın ilk hareketini başlatan bir kuvvet olarak nitelendirir.

İkbâl’e göre ruh bireysel ve özel bir cevherdir. İlahî bir sırdır ve kâinatın sırları onda gizlidir. Ruhlar akıl sayesinde, beden ise nefse hâkim olmakla korunabilir. Tabâtabâî’ye göre, beden dünyevî arzuların peşinden koşar, nefse hizmet eder. Beden ruhun emrinden bir an olsun çıkmamalıdır. Çünkü ruh akıl ile işbirliği içerisinde. Ona göre, ruh ile beden ayrı değildir, kendilerini fiilde gösterirler. Nasr’a göre beden ile nefis arasında doğrudan bir ilişki vardır, birbirlerini etkilerler. Nefis özgür olduğundan kişi işlediği fiillerden sorumludur. Ruh, nefis ve düşünceyi aydınlatır. Câbirî, cevher-araz konusunu cevher-i ferd teorisiyle açıklar. Cabirî’ye göre, nefis (ruh) ve akıl insanı oluşturan arazlardır. O, arazın; nesneye bir an içinde ilişen şey olduğunu ve hastalık, ölüm vb. zamanla meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre, arazlarda süreklilik yoktur. Cevherlerin yalnızca Allah’ın onda arazlar yaratmasıyla var olabileceğini, Allah onda araz yaratmayı kestiğinde ise cevherin son bulacağını savunur.

Nasr da İkbâl gibi ruhun bir cevher olduğu inancındadır. Evrim teorisini kabul etmez, insanın ruhlar âleminde geldiğine inanır. Ruh Allah’a aittir ve ölümün gerçekleşmesiyle tekrar O’na dönecektir. Ruh tüm nesnelerden yüksek bir konuma sahiptir ve sonsuzdur. Ruhta bulunan her şey evrende, evrende bulunan her şey de ruhta mevcuttur. Ruhuna hakim olanlar evrenin de hakimi olabilir. Ruh nesnel bir yapıya sahiptir, nefisle karıştırılmaması gerekir. Allah insana ruhundan üflemiştir, kendini insan ruhunda gösterir. Ruh ve beden tasavvufla eğitilebilir, edeble

dizginlenebilir. Edeble sünnet arasında çok sıkı bir ilişki vardır. İnsan ruhla münasebet halinde olmalıdır. Beden ruhun dünyadaki evidir.

İkbal'e göre insan yaratılmışların en üstünüdür. Cismanî olarak değerlendirildiğinde beden, nihaî amaca yönelik değerlendirildiğinde zihin (ruh)dir. Tabâtabâî insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğuna dikkat çeker ve Peygamberlerin insanlarla akılları ölçüsünde konuştuğunu söyler. Ayetler akıl sahiplerini muhatap alır. Bu nedenle çocukların ve zihinsel engellilerin dini yükümlülükleri yoktur. Nasr da insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğunu savunur. İslam dini akla dayandırılır, akıl ise nurdur. İslam'a göre aklın bir yanı vahye dayanırken diğer yanı ilhama dayanır. Kur'an'a göre insanın doğru yola ulaşması aklını kullanmasına bağlıdır. Aklın en önemli görevi Yaradan'ı bulup, halifelik görevini yerine getirmektir. Ona göre akıl insanın doğasında vardır. Evrenin anlaşılması akılla mümkün olur. O akı; basit, ruhî, mükemmel ve doğaüstü bir cevher olarak nitelendirir. Akıl, Allah'ın yaratıp varlık haline getirdiği ilk cevherdir. İnsan nefsanî duygularını akıl sayesinde dizginleyebilir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmasındaki amaç; Allah'ın emir yasaklarına uymak ve kendisini korumaktır. İnsan akıl sahibi olduğu için hesaba çekilecektir. Câbirî de insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğu görüşündedir. O, akı fiziksel ya da metafiziksel olarak değil epistemik anlamda analiz eder. Ona göre akıl evrenseldir ve evreni yönetir. Kavrama yetisi olarak değerlendirdiği akıl aydınlanma faaliyetlerinde başat rol oynar. Câbirî, yeniden yapılanma faaliyetleriyle aklın layık olduğu konuma ulaşması gerektiğini düşünür. O, akı; oluşturucu ve oluşturulmuş olmak üzere iki gruba ayırır. Oluşturucu akıl insanda doğuştan vardır, saf akıldır. Oluşturulmuş akıl ise belli bir tarihe ve kültüre sahiptir. O, evrensel aklın tabiatla içkin olduğunu düşünür. Ona göre aklın en önemli görevi, tabiat üzerine tefekkür ederek Allah'a ve hakikatin bilgisine ulaşmaktır. Ona göre, iyiyi kötüden ayırmak da aklın görevleri arasındadır. Aklın kalp, kalbin de akıl olduğunu düşünür. Ona göre, akıl bilgi aracıdır; hem oluşur hem üretir. Bu olayı bilinçdışı olarak gerçekleştirir. O, akıl-vahiy arasında birbirlerini gerekli kılan, çift yönlü bir ilişkiye dikkat çeker. Vahyin muhatabının akıl olduğunu, aklın ise vahyi düşünüp anlamak için çabaladığını savunur.

Tabâtabâî'ye göre dünya hayatı geçici bir eğlence yeridir. Gerçek hayat ölümden sonra başlayacaktır. İnsanların ölümden sonraki halleri dünyadaki amellerine göre olacaktır. Ölüm, ruhun bedenle ve bedenle ilişkisi olan her şeyle ilişkisinin kesilmesidir. Ölümden sonra insanların gideceği cennet, cehennem, köşkler vb. insan aklının almayacağını savunur. Çünkü ona göre o âlem bu dünyadan çok daha farklıdır. İkbâl'e göre ölümle ruh bedeni terk edecek, sonra tekrar bedene girerek diriliş gerçekleşecektir. Bireysel ölümsüzlük amellerle kazanılabilir. Dünya benliği geliştirme ve sınav yeridir. Ölümden sonra bu sınav değerlendirilecektir. Dünya hayatında güzel ameller işleyenler ahirette sonsuz mutluluğu hak eder. Nasr, nefis ile beden arasındaki ilişkinin kabir hayatında devam edeceğine inanır. Ruh ile birlikte beden de dirilecektir. Bilinç ölümle birlikte son bulmaz. Dünyada işlenen amellerin ahiret hayatında cismanî olarak karşılık göreceğine inanır. Ölümsüz olan ruh, dünyadaki amellerine göre varlığını sürdürür. Ahiret hayatında huzurlu olabilmek için İslam öğretilerine uyulması gerektiğine dikkat çeker. Câbirî'ye göre ölümden sonra kabirde ruh bedene döner ve yeni bir hayat başlar. Orada herkes amellerine göre (Müminler nimetler içinde huzurlu bir hayat yaşarken, münafıklar ve kâfirler sıkıntı ve acı içinde) bir hayat yaşar.

5. SONUÇ

Varlıklar algı yoluyla anlamlandırıldığı için felsefede zihin felsefesinin apayrı bir önemi olduğu görülmektedir. İlk ve Orta Çağ'ın önemli sorunlarından biri olan ruh-beden problemi, Modern Çağ'da Descartes'in kartezyen düalizmiyle birlikte yerini zihin-beden problemine bırakmıştır. Descartes zihin ile bedeni birbirine indirgenemeyen iki ayrı töz olarak değerlendirmiştir. Zihin konusunda birçok çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bizim çalışmamızın amacı; zihin felsefesi kapsamında Çağdaş İslam filozoflarından Muhammed İkbal, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin Nasr, Muhammed Âbid El-Câbirî'nin zihin ile bedenin mahiyeti, fiziksel durumların zihne etkileri, bilinç ve ruhun bedene etkileri, zihin-beden etkileşimi, ruh ve bedenin sonlu-sonsuz oluşu gibi konuların tahlil edilerek elde edilen bilgiler sonucunda yeni bulgular ortaya koymaktır. Düşünürlerimizin görüşleri incelendiğinde beden ile birlikte ruhun da var olduğu düşüncesi kabul görmüştür. Ruhun bir boyutu olan zihin, algıya bağlı duyuların toplamıdır. Geçmiş anılar, gelecek arzular burada hafızada kayıt altına alınır. Zihin daima temiz tutulmaya çalışılmalıdır, temiz tutulması ise samimiyetle yapılan ibadetlerle mümkün olur. Bunu sonucu olarak hem beden hem de zihin temiz kalır. Beden dünya hayatı ile sınırlı ve parçalanabilme özelliğine sahip iken ruh parçalanamaz ve sonsuz bir yapıya sahiptir. Yaptığımız çalışma bizi, ruhun kendini; zihin, akıl, bilinç gibi zihinsel durumlar olarak gösterdiği sonucuna ulaştırdığını söyleyebiliriz. Yani gerçekliğin özü ruhta gizlidir ve beden ruha hizmet eder diyebiliriz. Beden ruhun görünebilir şekli iken, ruh bedenin görülemeyen şeklidir. Beden aracılığıyla algılayabildiklerimiz ruhun bir yönü olan zihinde anlam bulur. Kur'an'da insanın anne karnında belli bir olgunluğa eriştikten sonra Allah'ın ona kendi ruhundan üflediği anlatılır. Ruhun buradaki durumu fetüs şeklinde düşünülebilir. Zamanla beden ile birlikte ruh da büyür, gelişir. Üflenene bu ruh sayesinde insana akıl, irade, idrak gibi özellikler verilir. Bu özellikler tecrübe yoluyla geliştirilir. Yani zihinsel fenomenler tecrübe yoluyla anlam kazanırlar. Örneğin; yanan sobaya elimizi değdiğimizde bedenimizin tepkisi zihne etki eder ve orada kayıt altına alınır. Yaşanan bu olay zihinde tecrübe olarak kalır. Daha sonra sobaya yaklaştığımızda zihin bize bu olayı hatırlatır. "Ben" olarak adlandırdığımız kavram, geçmişte yaşadığımız tecrübelerin toplamıdır. Ruh ile bilinç çok sıkı bir

ilişki içerisinde. Bilinç, ruhtaki düşünceleri aktaran aracı konumundadır. Bilinç aynı zamanda dünyevî olaylardan etkilenir. Ruh akıl ile birlikte hareket eder ve kendini geliştirmekle İnsan-ı Kamil seviyesine ulaşabilir. Ruh kendini bedende amellerle gösterir. İyiliklerle beslenen ruhun yansıması iyi insan olarak kendini gösterirken, kötülüklerle beslenen ruh ise kendini kötü insan olarak gösterir. Ruh ile bedenin dengede olması barışı sağlar. Ruh ile beden arasındaki dengeyi akıl sağlar. Aklını doğru kullanan insan bedenini de doğru kullanır. Arzu, istek, şehvet gibi durumlar insanın nefsanî duygu durumlarıdır. Beden nefse hizmet eder. Nefs daha çok dünyevî istek ve arzuların peşindedir ve bedene hizmet eder. Nefsinin dolayısıyla bedeninin tüm isteklerini yerine getiren insanlar dünyada olduğu kadar ahiret hayatında da zarar görür. Bu noktada zihin felsefesi ile ilgilenenlere ve din görevlilerine ruh ile temasın sağlanması ve geliştirilmesi konularında önemli görevler düşmektedir.

KAYNAKÇA

- AKTOKLU Sevda, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde İnsan Sorunu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2019.
- ALAN Ebubekir, “Kindi’de Zihin Beden Etkileşiminin İmkânı”, *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1, Haziran 2018, ss. 57-75.
- AMULÎ Cevadî, *Celal ve Cemâl Aynasında Kadın*, (Çev: Ejder Okumuş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- APAYDIN Yasin, *Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’de Varlık Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.
- ARICI Murat, DOĞAN Mehtap, “Prof. Dr. Erdinç Sayan İle Söyleşi: Zihin Doğası Üzerine”, *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, 2018, ss. 241-255.
- ARİSTOTELES, *De Anima*, (Çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- ATLI Nurettin, *Seyyid Hüseyin Nasr’da Allah-Âlem İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.
- AYDIN Mehmet S., “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 29, sayı: 1, 1987, ss. 83-106.
- AYDIN Mehmet S., “Muhammed İkbal”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 02 Ocak 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikbal-muhammed>.
- AYDIN Muhammed, “Arap Ahlaki Aklı, Muhammed Âbid el- Câbirî”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 7, 2018, ss. 255-265.
- BAYRAKDAR Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- BERKELEY George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (Çev: Halil Turan), Ankara 1996.

BRUNO Frank J., *Psikoloji Tarihi*, (Çev: Gül Sevdiren), Kibele Yayınevi, İstanbul 1996.

COŞKUN Muhammed, “Câbirî, Muhammed Âbid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 22 Aralık 2021, [https://islamansiklopedisi.org.tr /cabiri-muhammed-abid](https://islamansiklopedisi.org.tr/cabiri-muhammed-abid).

DEMİRKOL Murat, “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezelî Hikmet ve Geleneksel İslam”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 51, sayı: 2, 2010, ss. 271-290.

DESCARTES Rene, *Meditasyonlar*, (Çev: Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul 2016.

DESCARTES Rene, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2018.

DOĞAN Mehtap, “İbn Sina Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 49, 2018, ss. 161-184.

DÖLEK Haydar, “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2010, ss. 199-207.

DÜRÜŞKEN Çiğdem, “Antikçağ’da ‘Psyche’ Kavramına Genel Bir Bakış”, *Felsefe Arkivi*, sayı: 29, 2013, ss. 75-85.

DÜZGÜNER Sevde, *Dine Psikolojik Yaklaşımda Değişimin Dinamikleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

DÜZGÜNER Sevde, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 45, Eylül 2013, ss. 253-284.

EL-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev: Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

- EL-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev: Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- EL-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Kur'an'a Giriş*, (Çev: Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2013.
- EL-CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- ERDEM Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya 1999.
- ERDEM Hüseyin Subhi, “Ben (Kişi) Kavramının Mahiyeti Üzerine”, *Siyer İlim Tarih ve Kültür Dergisi*, sayı: 21, Ocak-Şubat-Mart 2022.
- ER-RÂZÎ Fahrüddîn, *Sistematiik Ontoloji*, (Çev: İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara 2020.
- FARABÎ, *İdeal Devlet*, (Çev: Ahmat Arslan), Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- GAZZALÎ İmam-ı Varlık, *Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-Envar*, (Çev: Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2007.
- HANOĞLU İsmail, *Fahrüddîn er-Râzî'de Felsefî-Teolojik Antropoloji*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- HUME David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev: Ergün Baylan), BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- İBN RÜŞD *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l makâl el-Keşf an minhâci'l-edille)*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İBN SİNA Ebû Ali, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İBN SİNA Ebû Ali, *Hayy Bin Yakzân* (Çev: Şerafeddin Yaltkaya), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
- İBN SİNA Ebû Ali, *Ahvâl'un Nefs Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, (Çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara 2019.

İKBAL Muhammed, *Şarktan Haber*, (Çev: Prof. Dr. Nihad Tarlan), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963.

İKBAL Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Çev: Sofi Huri), Çeltüt Matbaacılık Koll. Şti., İstanbul 1964.

İKBAL Muhammed, *Yansımalar*, (Çev: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.

İKBAL Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, (Çev: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008.

İKBAL Muhammed, *Benliğin Sırları*, (Çev: Ali Nihad Tarlan), Araf Yayınları, İstanbul 2013a.

İKBAL Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara 2013b.

İKBAL Muhammed, *Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara 2013c.

İKBAL Muhammed, *Cavidname*, (Çev: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

İKBAL Muhammed, *Makaleler*, (Çev: Celal Soydan), Hece Yayınları, Ankara 2015.

İKBAL Muhammed, *Müslüman Gençlik*, (Çev: Osman Koca), Beyan Yayınları, İstanbul 2018.

İKBAL Muhammed, *Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev: Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

Kur'ân-ı Kerim Meali, (Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır), Vera Yayınları, 2010.

LEİBNİZ, G. W., *Monadoloji*, (Çev: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.

LOCKE John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

- MEHMEDOĞLU Ali Ulvi, HAZİNOĞLU Büşra, “Muhammed İkbâl’in Nefs Anlayışı”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 2015, ss. 11-31.
- MERTOĞLU M. Suat, “Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim: 18 Ekim 2021, [https://islamansiklopedisi.org.tr /tabatabai-muhammed-huseyin](https://islamansiklopedisi.org.tr/tabatabai-muhammed-huseyin).
- NASR Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, (Çev: Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982.
- NASR Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev: Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler 1*, (Çev: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Söyleşiler*, (Çev: Red: Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler 2*, (Çev: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Yol Şiirleri*, (Çev: Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- NASR Seyyid Hüseyin, “Sünnet ve Hadis”, (Çev. İbrahim Hatiboğlu), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 4, sayı: 1, 2006, ss. 113-125.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Ebedî Hikmetin Peşinde*, (Çev: Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev: Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Gülşen-i Hakikat*, (Çev: Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

NASR Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev: Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 2019a.

NASR Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev: Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2019b.

ÖZDEMİR KARDAŞ Meryem, *Muhammed Âbid El-Câbirî'nin Yeni Kelâm Epistomolojisi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2013.

PLATON, *Phaidon*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.

PRIEST Stephen, *Zihin Üzerine Teoriler*, (Çev: Ayhan Dereko), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.

SAYGILI Sefa, *Beyin ve Ruh: Beyin'in Sırlarından Ruhun Aydınlığına*, (Ed. Mehmet Dikmen), Edit Yayınları, İstanbul 2004.

SEARLE John R., *Zihnin Yeniden Keşfi*, (Çev: Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

SPİNOZA Benedictus, *Ethica*, (Çev: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

TABÂTABÂÎ Allâme ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, (Çev: İsmail Bendiderya), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

TABÂTABÂÎ Allâme Muhammed Hüseyin, *Temel Dini Bilgiler 1. Cilt*, (Çev: Ertuğrul Ertekin), El- Mustafa Yayınları, İstanbul 2014a.

TABÂTABÂÎ Allâme Muhammed Hüseyin, *Temel Dini Bilgiler 2. Cilt*, (Çev: Ertuğrul Ertekin), El-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014b.

TABÂTABÂÎ Allâme Muhammed Hüseyin, *Özün Özü*, (Çev: Talip Çetinkaya, Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

TABÂTABÂÎ Allâme Muhammed Hüseyin, *İslam ve Çağdaş İnsan*, (Çev: Mustafa Yalçın), Kevser Yayıncılık, İstanbul 2018.

TABÂTABÂÎ Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *Risaletu'l-Velaye: Velayet Risalesi*, (Çev: Emin Aybacı), İmam Rıza Dergâhı Yayınları, İstanbul 2021.

TAYLAN Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2020.

TDK, *Türkçe Sözlük*, Erişim: 24 Aralık 2021, <http://sozluk.gov.tr>.

TERZİOĞLU Hülya, “Kur’ân’da İnanç Esaslarının Akli Yöntemle Temellendirilmesi”, *Kelam Araştırmaları*, 10(2), 2012.

ULUKÜTÜK Mehmet, *Muhammed Âbid El-Câbirî’de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

VURAL Mehmet, *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

YURTTAŞ Tahsin, *Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

ORCID	
Adı SOYADI	Sare MÜLAYİM
Doğum Yeri	
Doğum Tarihi	

EĞİTİM BİLGİLERİ

Önlisans	Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat M.Y.O. - Büro Yönetimi ve Sekreterlik
Lisans	Anadolu Üniversitesi A.Ö.F. - İşletme

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	
Görevi – Pozisyonu	Güvenlik Görevlisi
Tecrübe Süresi	10 Yıl

İLETİŞİM

Adres	
E- Posta	