

## RUH BEDEN İLİŞKİSİ

Yrd.Doç.Dr. A.Vahit İMAMOĞLU

Ruh beden ilişkisi denilince; herşeyden önce bir yönüyle insanın fiziki yapısı diğer yönüyle bu yapıyı harekete geçiren ve gözle görülmemekle birlikte bedende varolan ruh akla gelmektedir. Bu ikisinden herhangi biri dıştan bir etkiye maruz kalırsa diğeri de bundan olumlu ya da olumsuz yönde etkilenmektedir.

Esasen, ruhun varlığı insanlığın tarihi gelişim içinde devamlı ilgilendirmiş, bazan ondan korkmuş ve onda gizli güçlerin olduğuna inanmıştır. Bu durum insanda görülmeyen ama kendini hissettiren bu güce tapınmaya kadar varmıştır. İnsanların canlı ve cansız her varlıkta bir gizli güç veya ruh olduğuna inanması ve ruhlara ibadet etmesi ruhçuluğu ya da diğer adıyla animizmi ortaya çıkarmıştır.<sup>1</sup>

Burada bilhassa kötü ruhların varlığına inanma ve hastalıkların sebebi olarak onları kabul etme, insanlarda ruhları iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayırmayı beraberinde getirmiş ve bilhassa ilkel kabilelerde oldukça rağbet görmüştür.

Tarihi seyir içinde ruh hakkında en fazla sözü filozofların söylediğine şahit oluyoruz. Bilhassa (esprit, spirit) olarak bilinen ruh tabirini işledikleri için bu adı alan, ruhun varlığını ve ebediliğini kabul eden spritualist filozoflar da vardır. Biz burada bazı filozofların ruh hakkındaki görüşlerine değinerek ruh-beden ilişkisine yaklaşmak istiyoruz.

Aristo'ya göre, ruh canlı varlıkların prensibidir. O, organik hayatı maddi hayattan ayıran ana sebeptir. Canlı varlığı meydana getiren madde ve form olduğundan, Aristo'ya göre form ruh olmaktadır. Bu, kuvve halinde canlılığa sahip olan tabii varlığın ilk

<sup>1</sup> Bk. M. Şemsettin, Tarihi Edyan, s. 37-38; Krş.Kahraman, Dinler Tarihi, s. 31-32.

yetkinliğidir.<sup>2</sup>

Ona göre ruh cevherdir. Yani belli bir kalitedeki varlığın mahiyetidir. O aynı zamanda cisim değildir lakin bedenın herşeydir. Ona göre ruh, bedenın değil beden ruhun bir sujesidir. Çünkü beden kuvve halinde bir maddedir ve kendiliğinden fiil haline geçemez. Görüşün göze bağlı olduğu gibi ruh da vücuda bağlıdır.<sup>3</sup> Descartes'e göre ise ruh düşünen bir cevherdir. Tanrı ise herşeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbirşeye tabi olmayan sonsuz cevherdir. Ruhlar her noktada cisimlerin zıddıdır. Yani mahiyet itibariyle aktif ve hürdürler. Cismde yer kaplamayan hiçbirşey bulunmadığı gibi, ruhta da düşünce olmayan, yer kaplayan ve maddi olan hiçbirşey yoktur.

Ona göre duyum, cismin ruha bir tesiri, iradi hareket ruhun cisme bir tesiri gibi görünüyorsa da bu tesir ancak bir görünüşten ibarettir. Çünkü sıfatları birbirine zıt olan cevherler arasında fiziki tesir bulunmaz. Ruhun sıfatı (mahiyeti) düşünce, cismin mahiyeti yer kaplamadır. Descartes'e göre; beslenen, yürüyen ve nefes alan cisimdir. Zevk duyan, ızdırap çeken, acıkan, susayan, seven, uman, korkan, ve ses,ışık, koku, lezzet, mukavemet fikirlerini idrâk eden uyânik duran ve rüya gören ruhtur. Bütün bunlar ruhun merkezi olan beynin deliklerinde, hayvani ruhların girip çıkmasıyla meydana gelen hareketlerin neticesidir. Diğer bir ifadeyle hayvani ruhlar kalbe tesir ederek kanın dolaşımını ve böylece ruhun bedene tesirini sağlarlar.<sup>4</sup>

Descartes'ci mektebin temsilcilerinden,Arnold Geulinx ve Nicolas Malebranche; "*Bedenle ruh arasında meydana gelen 'görünüşte' tesiri ancak Tanrının bir yardımı ya da tabiat üstü bir yardım ile izah edebiliriz*" diyorlar. Zira, onlara göre Tanrı, irade ve hareketlerimizin fail sebebidir.

<sup>2</sup> Bk. Bolay, Aristo Metafizikî İle., s. 84-85; Krş. Weber, Felsefe Tarihi, s. 72-73

<sup>3</sup> Bk. Bolay, Aristo Metafizikî İle., s. 85-86.

<sup>4</sup> Krş. Weber, Felsefe Tarihi,s.219-221; Pazarkı, Felsefe Tarihi, s106-107.

İşte burada Okkastonizm'in neticelerinden birincisi, yani (bende hareket eden Tanrı) Geuulnex tarafından, ikincisi yani (bende düşünen Tanrı) Malebranche tarafından ifade edilmiştir. Bu durumda Geuulnex'e göre biz, tam olarak ruhlar değil ruhiun tavırlarıyız. Tavrı atarsanız geriye Tanrı kalır. Malebranche'e göre, mekan cisimlerin yeri olduğu gibi Tanrı da ruhların yeridir. Işık göz için ne ise Tanrı da ruh için odur.<sup>5</sup>

Spinoza da, Descartes'te olduğu gibi, "*cisim, sadece yer kaplamadan, ruh ise düşünceden ibarettir*" demekte, fakat cismi, düşüncenin yahut ruhun mekanı, (objesi) kabul etmekte, cisimsiz düşünce, idrâk, ruh yoktur demektedir.

Duyum cismani bir hadise, idrak ise zihni bir vakiadır. Beden bir duyumun etkisi altında kaldığında, ruhun bu duyumun bir hayalini veya fikrini meydana getirmesinden ibarettir. Dolayısıyla, bedenle ruh paralel bir gelişme gösterir. Diğer bir ifadeyle zihni gelişme fiziki gelişmeye bağlıdır.<sup>6</sup>

Leibniz ise; Ruh-beden ilişkisinde Descartes'de olduğu gibi bedenın ruha bir tesiri olamayacağını kabul eder. Bu tesir ancak bir görünüşdür. Duyular yoluyla ruha gelen intiba yoktur. Fakat bütün fikirlerimiz doğustandır. Ona göre, iyi yapılan iki saatın daima aynı zamanı göstermesi, yapan ustanın mahareti olduğu gibi beden hareketleriyle ruh halleri arasındaki uygunluk yaratanın mükemmelliğinden gelmektedir.<sup>7</sup> Leibniz ruhu hareket halinde olan bir kuvvet olarak kabul eder. Yalnız, her zaman hareketlerinin ve düşüncelerinin şuuruna malik olmadığını belirtir.<sup>8</sup>

### **İslâmî Bakış Açısından Ruh ve Nefs**

İslâm alimlerinin ruh hakkındaki görüşlerine gelince; birçok

<sup>5</sup> Krş. Weber, Felsefe Tarihi, s.224-225.

<sup>6</sup> Krş. Weber, Felsefe Tarihi, s.235.

<sup>7</sup> Krş. Weber, Felsefe Tarihi, s.247-248.

<sup>8</sup> Bk.Pazarlı, Felsefe Tarihi, s. 125.

İslam aliminin ruhla ilgili araştırma ve açıklamalarında şu hususlarda birleştikleri görülür:

- a) Ruh insanın hakiki varlığı ve varlığının temel unsurudur.
- b) İnsan ruhu nurani, latif ve Rabbanî bir cevherdir.
- c)Ruh cisim değildir. Onda eriyip bozulma, parçalanma, eksilme olamaz. O sadece hareket verir ve yön tayin eder.
- d) Ruh madde içinde maddeden ayrı bir varlıktır.

Esasen İslam alimleri, Kur'an'da "*sana Ruhtan soruyorlar, Dekt; Ruh Rabbimin emrindedir ve size onunla ilgili ilminden az birşey verilmiştir.*"<sup>9</sup> ayetine bağlı olarak, bu konuda biraz çekingen davranmışlar denebilir. Zira insanı insan yapan ve diğer canlılardan üstün kulan "*ruh*" denilen ilahi sırdır. Bilhassa Selefiyye ve taraftarları ruh hakkında Kur'an'da belirtilenin dışına çıkmak ve yorum yapmak istememişlerdir.

Bununla beraber İslam filozofları ve İslam alimlerinin bir kısmı ayetin "*...Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir*" kısmını ele alarak işlenmesini uygun görmüş olacaklar ki ruh hakkında oldukça değişik ifadeler ve çalışmalara rastlamamız mümkün olmuştur. Gerçi zamanımıza kadar gelen çalışmalarla ilgili olarak H. Ziya Ülken, ruh üzerinde yapılan çalışmaların Kur'an'ın tahdit ettiği sınırı geçmediğini belirtmektedir.<sup>10</sup>

Ruhun Allah'ın emrinden olmasındaki manayı ise Elmalılı H. Yazır şöyle izah etmektedir: *قل الروح من امر ربي* hitabında, Rabbin muzafun ileyhi olan nefs-i mütekellim zamiri olan "ya" harfi ile öncelikle Resulullahın kendisi kastedilmiştir. Şöyleki; Hz Peygamber bununla "*Ruh beni terbiye eden, bana vahy ve risalet veren Rabbimin emrinden bir emirdir ki ben kendimi ve Rabbimi onunla bilirim*" demektedir.<sup>11</sup> Fahreddin Razi de bu ayetin ruh hakkında fikir beyan etmeye mani olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre kâinatın bütün sırları hakkında fikir yürütmenin hiçbir mahzuru

<sup>9</sup> İsra sûresi,85

<sup>10</sup> Bz. Ülken, Felsefeye Giriş, s. 61.

<sup>11</sup> Bk. Elmalılı, Hak Dini, C.V,s. 3202.

olmadığı gibi ruh hakkında da fikir ileri sürmenin mahzuru yoktur.<sup>12</sup>

Genel olarak islam alimlerinin ruh yerine nefis kavramını, yerine göre de kalb kavramlarını kullandıklarını görüyoruz. Çoğunlukla ruh yerine nefis kullanılmakla birlikte Gazzali; Kalbi Allah'ı tanımaya mahsus bir yer olan ruhun hakikati olarak tarif etmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca ruhla nefsin birbirinden ayırarak değerlendirildiğine de şahit olmaktayız. Mesela İbn Sina nefisle ruhu birbirinden farklı kabul etmektedir. Ona göre ruh bedeni ve nefsi kuvvetlerin ilk bineği olup ruhani ve latif bir cisimdir. Bu görüşünde Aristo'nun etkisinde kaldığı söylenmektedir. Fakat daha sonraki izahlarında nefis kuvvetlerini ruha vermekte ve bu ayırımı ortadan kaldırmaktadır. Ona göre ruh bazen Psiko-fizik kuvvetlerin bir merkezi, bazen görme idrakinin yeri, bazen de düşünce merkezidir.<sup>14</sup>

İbn Abbas bu konuda; "Ademoğlunda bir nefis bir de ruh vardır. Aralarındaki fark, Güneş ile şua (onun ışığı) gibidir. Nefis kendisiyle akıl ve temyiz (trade) yapılan, ruh da teneffüs ve hareket yapılandır. Ölümde herikisi de ölümlü, uykuda yalnız nefis ölümlüdür" demiştir. Elmalılı H. Yazır buradan şunu çıkarmaktadır: Ona göre nefis kendini duyan, yani kendi vicdanını bilen ve ene (ben) şuuruna erendir. Yalnız nefis Vacibu'l-Vücut değildir. Allah'tandır. Ölüm ve uyku hallerinde olduğu gibi kendinden geçirilip akl-ü temyizinin kendinden alınmasıdır. Ruh denilince, genellikle hayat mebdei anlaşılacağı gibi ve ruh da ekseri cismani tezahurat ile anlaşıldığından, manevi hayatın mebdei olan ruha nefis de denilmiştir.<sup>15</sup>

Nefsin lugat manasına gelince; can, kan, ceset, hava, birşeyin özü, azamet, izzet ve ruh manalarına geldiğini söyleyebiliriz. Kur'an'da ise nefsin genel olarak iki anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bunlar:

<sup>12</sup> Krş. Aydın, Müslüman Düşüncülere Göre..s. 13-15.

<sup>13</sup> Gazzali, İhya, C.III, s.9.

<sup>14</sup> Bk. Altıntaş, İbn Sina Metafizliği., s. 123 (Dipnotta)

<sup>15</sup> Bk. Elmalılı, Hak Dinî, C.VII, s.4127-4128.

- a) İnsanda gazap ve şehvet kuvvetlerini bir arada toplayan nefis  
 b) idrak eden, bilen, tanıyan ve inanan, Rabbari, ruhani ve latif olan nefis<sup>16</sup>

İslami manada ruhun ne olduğu yada mahiyeti üç ana özellik içinde işlenmektedir:

- a) Hayat  
 b) Hareket  
 c) İdrak

Herşeyden önce ruh hayatın başlangıcı olarak düşünülmüştür. İbn Sina'ya göre nefis (ruh), vücudu ve vücudun parçalarını kullanan bir cevherdir. Gazzali'de ise beden ruhun bineğidir. Rağib el-İsfahani de ruhu canlının öyle bir cüzü kabul eder ki onunla hayat hasıl olur.

Ruh bizzat hareket ettirici bir kuvvettir. Basit, karmaşık, şuurlu-şuursuz, iradeli-iradesiz her hareket ettirici kuvvet ruhla ilgilidir.<sup>17</sup> İbn Sina da tıpkı Aristo ve Eflatun gibi nefsi bedenın hareket ettirici kuvveti olarak görmektedir. O düşünebilen fenomenleri algılama özelliğine sahiptir. Çünkü o kendisinde bulunduğu beden için hareketin prensibidir.<sup>18</sup> Aynı zamanda ruh gerek cüzi gerek külli idrakin mebdel olarak kabul edilmektedir. Buna ruh-i insani de denilmiştir.<sup>19</sup> İbn Sina bunu "*nefs kendini bilir ve bildiğini de bilir*" ifadesiyle ortaya koymaktadır.

### **Ruhun Varlığı ve Ne Olduğu Meselesi**

Ruhun varlığını kabul etmekle beraber onun mahiyeti hakkında fikir ileri sürmekten kaçınan İslam alimleri eski Yunan felsefesinin Arapçaya tercüme edilmeye başlanmasıyla bu tutumu terkederek ruhun mahiyeti hakkında da görüşler ileri sürmeye başlamışlardır.

<sup>16</sup> Bk. Yavuz, İslami Psikolojiye Giriş, s. 2.

<sup>17</sup> Bk. Elmalılı, Hak Dini, C.I, s.406-407.

<sup>18</sup> Bk. Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, s. 124-126.

<sup>19</sup> Bk. Elmalılı, Hak Dini, C.I, s.407.

Ruhun ne olduğu meselesinin ise başlıca dört kısımda ele alındığını görmekteyiz.

- a) Ruhun mahtiyeti (bir mekana sahip olup olmaması).
- b) Ruhun kadim olup olmaması,
- c) Bedenin ölümünden sonra ruhun baki ya da fani olup olmaması,
- d) Ruhların saadet ve şekavetlerinin hakikati,<sup>20</sup> hakkındadır.

Ruhun varlığı ve cevher oluşu konusunda İbn Sina'nın meşhur "uçan adam" ya da "boşlukta duran adam" örneğine bakacak olursak ki, burada;

- a) Havanın kendisine yapacağı basıncı duymaması için organları birbirine değmeyen,
- b) Yüzü dış dünyadan hiçbirşeyi görmeyecek şekilde perdeli, olan, olgun yaşta bir insan ele alınmıştır.

İbn Sina "Böyle bir insan gerçekten varolduğunu anlayabilir. Bununla birlikte ne dış organlarının ne de iç organlarının ve beyninin ne de kendindeki hayati unsurların varolduğunu söyleyemez." demektedir. Bu durumda insan, nefsinin bedeninden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Yani ruh ya da nefis bedenden ayrı bir cevherdir. Fakat nefis bedenin şeklidir, bedene girmiş ayrı bir şekil. Bu yüzden onun tarafından idraki mümkündür.<sup>21</sup>

İbn Sina'ya göre;

- a) Nefs bedenle birlikte varolur. Beden yaratılmadan önce var değildir. Eğer böyle olsaydı bedenin kıstınselleşme ilkesi eksik olurdu. Beden geçici, nefis ise kalıcı ve sürekli.
- b) Nefs bedenin olgunluğudur. Bu insani nefsin kendine has farkı ya da külli nefsin özelliğidir.

Ayrıca ona göre ruhun bedenin varolup olmadığını bilmeden önce bilinmesi ya da varolduğunun ispatlanması gerekir. Bu konuda o, önce insanın manevi cevherini ispatlamak sonuç olarak da onun

<sup>20</sup> Bk. Yavuz, İslami Psikolojiye Giriş, s. 10

<sup>21</sup> Bk. Altuntaş, İbn Sina Metafizikl., s. 128.

bu manevi tarafının bedenden ayrı olduğunu göstermektedir. Çünkü onun cisme ait veya cisimde olması mümkün değildir. Akli bir şekil olması itibarıyla onun için bir yer yoktur.<sup>22</sup> O nefis yüksek bir alemde bedene düşmüştür. Bu nefis için bedenle birleşme adeta kafese girmek gibi bir şeydir ve Bedenle birleştiği için nefis gereken ilerlemeyi gösterememekte ve en yüksek noktaya erememektedir. Onun için üstün aleme yükselmesini sağlayan ölümdür.

Gazzali ise ruhun araz ve cisim olmadığını, ruhun tek ve kamil bir cevher olduğunu söyler ve bunun

- a) Anma (tezekkür) ,
- b) Koruma (muhafaza etme),
- c) Düşünme (tefekür),
- d) İyiyi kötüden ayırma (temyiz) ,
- e) Manevi görüş (reviyye)'den ibaret olduğunu belirtir. Ayrıca o ruhun cisim olmayışını "Allah'ın emri" tabirine bağlar.<sup>23</sup>

Ruhun kadim olup olmaması meselesine gelince; Ruhun başlangıcı olmayan bir varlık olmadığı ve sonradan yaratıldığı bununla birlikte bölünmez, parçalanmaz, kaybolmaz, bozulmaz ve ölmez olduğu ekseriyetle kabul edilmektedir.

Gazzali de ruhların sonradan yaratılmış olduklarını kabul eder. Yaratılma zamanı olarak da meninin rahimde ruhu kabul etmeye yetkin olduğu vakti gösterir. O ruhların hadis olduğunu Kur'an'da Hz Adem için "...Ona ruhumdan üflediğim zaman"<sup>24</sup> ifadesinden çıkarmaktadır.<sup>25</sup>

Bedenin ölümünden sonra ruhun durumuna bakacak olursak; İbn Sina bedenın geçici ruhun ise baki olduğunu ifade eder. Ona göre bedende gıda eksiltilirse bedenın parçalarında eksilme olabilir, ama nefiste eksilme olmaz.<sup>26</sup> Gazzali'ye göre ise bedenın ölümünden

<sup>22</sup> Bk. Altıntaş, İbn Sina Metafiziği., s. 126-127..

<sup>23</sup> Bk. Bolay, Aristo Metafiziği İle., s. 195.

<sup>24</sup> Bk. Hicr Suresi, 29.

<sup>25</sup> Bk. Bolay, Aristo Metafiziği İle., s. 196.



sonra ruh ne ölür ne de yok olur. Çünkü ruh bedenın mahallidir. Toprak, bilgi ve imanın mahallini yokedemez. Ona göre "Beden ruhun aleti olduğundan, alet ve avın yokolması avın ve avcının yokolmasını gerektirmez." Yine o İslamın haber verdiği münker nekır sualleri, kabır azabı, ruhlarnın bedenın ölümünden sonra namlarına yapılan sadaka ve hayırlardan haberdar olmaları gibi hususlardan dolayı da ruhlarnın ölümsüz olacağını savunur.<sup>27</sup>

İslam düşünürleri ruhlarnın ölümsüzlüğünü kabul etmekle birlikte, ölümden sonra ruhun bedenden ayrılacağını kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere ikiye ayrılırlar.

Ölümden sonra ruhun bedenden ayrılmayacağını savunanlar; onun bedenden bir cüz olduğunu ileri sürerken, başka cüzlere bölünmediğini, onun için cesetten ayrılmayacağını söylerler. Aynı zamanda o dimağda kuvvet, kalpte fiildir. Kalpte sıcak ve latif bir cisim olan ruh havadan ve nefesten ibarettir.

İslam düşünürlerinin bir kısmı onu, bedene muhalif, yalnız zeytinyağının zeytinin içinde bulunması gibi vücüdün teşekkülü tamamlanınca bedene yayılan (sırayet eden) nuranı bir cisim olarak görürler. Beden bu nuranı cismi salih olarak kabul ettiği müddetçe onunla hayatıyetini sürdürür. Ruhun bedene yayılışına engel bir hâl belirince ölüm hadisesi meydana gelir. İmam-ı Kayyım el-Cevzi, "er-Ruh ve'n-Nefs" adlı eserinde çeşitli delillerle bu görüşe katılır.<sup>28</sup>

İslam düşünürlerinin çoğunluğu ise ölümden sonra ruhun bedenden ayrılacağını savunurlar. Bunlar arasında İbn Sina, Gazzali, Ragıb el-İsfahani ve Mutasavvıfları sayabiliriz.

İbn Sina'ya göre nefis sonsuzluk için yaratılmıştır. Ona göre nefis bedenın ölümünden sonra ölmez. Çünkü o bedene bağlı değildir. Fakat ahiret hayatının beden ve nefis için olduğunu kabul eder. Ancak bu konuda Fahrettin Razi'nin aksine o, yok olanın

<sup>26</sup> Bk. Altıntaş, İbn Sina Metafizigi., s. 129.

<sup>27</sup> Bk. Bolay, Aisto Metafizigi İle., s. 206.

<sup>28</sup> Bk. Yavuz, İslami Psikolojiye Giriş, s. 12

(madumun) tekrar varolmayacağını ileri sürer. Ona göre, şer'an tekrar dirilme vardır. Bunun ispatı şer'iat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Bu dirilmeye (ba's) ruh bedenle birlikte olacaktır...."<sup>29</sup>

İbn Rüşd'e göre de ölüm, nefsin faaliyetine son verir, varlığına değil.<sup>30</sup>

Gazzali de ruhun bedenden ayrıldıktan sonra baki kaldığını ve ahiret hayatında yeniden dirilmeye aynı bedenine dönebileceğini kabul eder. Dolayısıyla Gazzali, tenasuhu, ruhların beden ölümüyle başka bir bedene geçmesini kabul etmemektedir.<sup>31</sup> Esasen İslam alimleri ruh göçünü (enkarnasyon) kabul etmemekte ve genel olarak ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhlar alemine gideceğini kabul etmektedirler.

Buraya kadar ruh ve nefis hakkında düşünürlerin görüşlerini kısaca vermeye çalıştık. Şimdi de ruhun insan bedenindeki tezahürlerine bir göz atalım. Genel olarak düşünürlerin bu konuyu iki kısımda ele aldıklarını görmekteyiz;

a) Bedende kendini gösteren, ruhta sabit ve yerleşmiş olmayıp geçici olan hallerdir. Bunlar, yüzü kızarmak, korkudan benzi sararmak, herhangi bir sebepten ötürü sık sık gülmek vb. gibi ruhi haller olup, insanın kişiliğinin belirmesinde pek etkili olmayan durumlardır.

b) Diğer ruhta yerleşmiş kolay kolay değişmeyen hallerdir. Bunlar, doğruluk, cesaret, cömertlik, fenalıktan sakınmak vb. gibi ruhi haller olup insanın kişiliği ve bir bakıma ahlaki mahiyetini tayin eden hususlardır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Bk. Altıntaş, İbn Sina Metafizigi., s. 141-142; Aydın, Din Felsefesi, s. 232.

<sup>30</sup> Aydın, Din Felsefesi, s. 256..

<sup>31</sup> Bk. Bolay, Aristo Metafizigi ile., s. 206-207.

<sup>32</sup> Krş. Akseki, İslam Dini, s. 227

Ayrıca, İslam düşünürlerinin ruhun kuvvetlerini üç kısımda incelediklerini görmekteyiz. Bunlar;

- a) Kuvve-i aklıyye (kuvve-i ılmıyye),
- b) Kuvve-i gazabıyye,
- c) Kuvve-i şehvıyye,

Bunlardan kuvve-i gazabıyye faydasız ve tehlikeli olan şeyleri geri çevirme, kuvve-i şehvıyye ise zevk almak amacıyla herhangi bir şeye yönelme şeklinde kendini göstermektedir ki, bu iki kuvvet daha çok hayvani nefse ilgilidir. Kuvve-i aklıyye ise insani nefse ilgili olup diğer adıyla nâtik nefis olarak da bilinir. Nâtik nefsin bedeni yönetmek için kullandığı kuvvete de "amelî akıl" denilmektedir.<sup>33</sup>

İnsanın sahip olduğu ruhi kuvvetler hastalıktan salim olursa hikmet, şecaat, iffet ve adalet ortaya çıkar ki, bunlar kuvve-i şehvıyye, kuvve-i gazabıyye ve kuvve-i aklıyyenin itidal noktası sayılırlar.<sup>34</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki; insanın bedeni maddeden oluşurken, ruh madde dışı bir yapıya sahiptir ve buna rağmen her ikisi insanda birbirinden hiç ayrılmayacakmışcasına sıkı sıkıya bağlanmışlardır.<sup>35</sup> İnsanın bu iki yapısı içinde onu insan özelliğine taşıyan, ruhi tarafını temsil eden, Allah tarafından üflenmiş olan ruhtur ki, bu kendisini insanın şuurunda, idrakinde ve iradesinde ortaya çıkarmaktadır.<sup>36</sup>

Dolayısıyla insanı insan yapan ruhun; his, algı, içgüdü, akli melekeler, şuur, şuuraltı ve tavırlar gibi birçok kuvvetleri vardır ki, ruh bu kuvvetler ile faaliyette bulunmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bk. Yavuz, İslami Psikolojye Giriş, s. 17-18; Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, s. 132-134.

<sup>34</sup> Krş. Akseki, İslam Dini, s. 229

<sup>35</sup> Krş. Yavuz, Çocuğun Dünyası, s. 12.

<sup>36</sup> Bk. Kutup, İslama Göre, s. 58.

<sup>37</sup> Bk. Sunar, İnsan Alem İlişkisi, s. 66.

### Faydalanılan Kaynaklar

- Akseki, A.Hamdî, İslam Dini, Otuzüçüncü Baskı, Nur Yayınları, Ankara, 1989.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- Aydın, S. Mehmet, Din Felsefesi, Üçüncü Baskı, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992.
- Aydın, Münire, Müslüman Düşünörlere Göre Ruh Kavramı, Tebliğ Yayınları, İstanbul (Tarihsiz).
- Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. 5,7, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971.
- Gazzali, İhya-u Ulumi'd-Din, Ter. Ahmet Serdaroğlu, C. 3, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Kahraman, Ahmet, Dinler Tarihi, Beşinci Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.
- Kutup, Muhammed, İslama Göre İnsan Psikolojisi, Ter. Akif Nuri, Üçüncü Baskı, Hicret Yayınları, İstanbul, 1973.
- M. Şemsettin (Günaltay), Tarihi Edyan, Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, (1922).
- Pazarlı, Osman, Metinlerle Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.
- Sunar, Cavit, İnsan-Alem İlişkisi, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi III, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Ülken, H.Ziya, Felsefeye Giriş II, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Ter. H. Vehbi Eralp, Üçüncü Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.
- Yavuz, Kerim, Çocuğun Dünyası ve Gelişimi, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- \_\_\_\_\_ , İslami Psikolojiye Giriş, (Basılmamış Ders Notları).