

KUR'ÂN'A GÖRE İNSAN HAYATI

Ömer Faruk YAVUZ (*)

Özet

Bu çalışmada, Kur'an perspektifinde, insanın varlık kazandığında ortaya çıkan canlılığı, hayatı ve insan hayatını diğer canlı varlıkların hayatından ayıran öz nitelikler ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirmek için, öncelikle insanla ilgili canlılığın çeşitli dinî, ve felsefî düşüncelerdeki kaynak ya da ilkeleri hakkında bilgi verilerek, düşünce tarihinde ortaya çıkan hayat telakkilerine değinilecektir. Daha sonra hayat kavramı ele alınarak hayatın mahiyetine dair bilgi edinilmeye çalışılacak ve Kur'ân'ın semantik yapısı içinde ruh ve nefis kavramları etrafında ortaya çıkan insan anlayışı ve onun yaşadığı hayat gerçekliği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece Kur'ân perspektifinde insanın yaşadığı hayat gerçekliği ile ilgili doğru yaklaşımın elde edilebilmesine çalışılarak, insanın yaşadığı dünya ve ahiret hayatının bütünlüğü ve parçalanmazlığına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İnsan, Hayat, Ruh, Nefs, Beden.

The Life of Human Being According to the Qur'an

Abstract

In this article it will be dealt whit 'life' of human and its real qualities that differs it from life of animals in the Quran's perspective. To accomplish this aim, it will be mentioned the source and principles of life in the philosophical and religious thoughts and certain understandings of life in the history of thought. After that, 'life' will be searched as a concept and reality. It will be took up also spirit and soul (nafs) and relationship of life with them in the semantic field of the Quran to indicate understanding of human and his reality of life according to the Quran. So it will be tried to explain the correct view about reality of life that human being has in perspective of the Quran.

Key Words: Qur'an, Human, Life, Spirit, Soul, Body.

*) Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğretim Üyesi
(e-posta: ofyavuz@ktu.edu.tr).

Giriş

Kâinata bulunun varlıkları birbirinden ayıran farklılıklardan en önemlisi, canlılık ve dirilik fenomeni olarak karşımıza çıkan hayattır. Hayat, cansız varlıklardan farklı olarak, canlı varlıkların yaşamış olduğu bir gerçekliktir. Canlı varlıkların yaşamış olduğu hayat da kendi içinde farklılık arz etmektedir. Bitkilerdeki canlılık ve hayat diyebileceğimiz gerçeklikle, hayvanların yaşamış olduğu canlılık ve hayat arasında büyük bir farklılık bulunduğu gibi, insanın yaşamış olduğu canlılık ve hayat ile hayvanlarınki arasında da büyük bir farklılık vardır. Canlılık boyutu yaşayan bütün varlıkların yaşadıkları dirilik ve bu dirilikten duyumsadıkları, algıladıkları veya idrak ettikleri şey olarak karşımıza çıkan hayatın, kendisine has özellik ve ayrımları bulunmaktadır. Bu çerçevede Kur'an, insanı diğer varlıklardan ve canlılardan ayırmakta, onu farklı bir kategoriye yerleştirerek yaptıklarından sorumlu tutmaktadır. Öyleyse insanın yaşadığı hayat, çok özel bir hayat olmalıdır.

Genel olarak canlılık, özel olarak da insanın yaşadığı canlılık/hayat, ilk dönemlerden itibaren, ilgi odağı olmuş ve çeşitli felsefi ve dinî düşüncelerin insan ve evren tasavvurunda hareket noktası olarak ortaya çıkmıştır. Canlıların ve İnsanın dirliğini sağlayan gerçekliğin ne olduğuna dair yaklaşımlar, farklı dini ve felsefi düşünce sistemlerinin ve hayat tasavvurlarının ortaya çıkmasında temel etkenlerden biri olmuştur. Hayatın neliğini ortaya koymak üzere sergilenen bu yaklaşımlarda ruh, nefis gibi kavramlar önemli bir yere sahiptir. Yine ölüm fenomeni ile canlının bedeninin işlevini yitirmesi gerçeği de, insanın hayatının akıbetine yönelik, farklı insan ve hayat tasavvurlarına yol açmıştır. Kur'an'da da yer alan ve insanın hayat gerçekliği ile yakından ilgili olan bu kavramlar, Kur'an'ın insana yönelik hayat perspektifini ortaya koymamızda son derece önemli bir yeri haizdir. Ayrıca bu kavramlar arasındaki ilişki, Kur'an'a göre, diğer canlılardan farklı olarak, insanın hayatı diyebileceğimiz gerçekliğin ayırım ve öz niteliklerini barındırmaktadır. Gelenegimizdeki insan ve hayatla ilgili telakkilerde, çeşitli felsefi tasavvurların etkisini görmek mümkündür. Bu etki, Kur'an'ın insan ve hayat telakkisine aykırı olarak insan ve hayatı parçalayan düalist telâkilere yol açtığını söylemeye imkân vermektedir. Bu makalede değinilen noktalar ihtiyaç çerçevesinde ele alınarak Kur'an'a göre insanın hayat gerçekliği anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. Hayatla İlgili Felsefi ve Dinî Telakkiler

Hayatın kaynağı ve dayandığı ilke, felsefi ve dinî düşüncelerin temel konuları arasında yer almaktadır. Çünkü çeşitli felsefi ve dinî yaklaşımlarda bu konu belirleyici rol oynamakta ve hayatın neliği ya da neye, kime dayandığı, oluşturulan dinî ve felsefi yaklaşımlar için temel teşkil etmektedir.

Bu çerçevede, hayatın başlangıcını mitik zamanlardaki ilahların kendi aralarında yaptıkları mücadelelerle ilişkilendiren, sebep ve sonuçlarla izah eden iptidai natüralist düşünce, bütün canlılarda diriliği sağlayan bu unsurun, beden ısısında, spermde, solukta; bitkiler söz konusu olduğunda, ağaç öz suyunda bulunduğu varsayılan cismani bir öz olduğunu kabul etmiştir. Bu inanışta, sözü edilen unsurun vücudu terk etmesiyle ölüm

olayı meydana gelir¹. Canlı öldüğünde vücudu terk eden şeyin asıl canlılık unsuru olduğundan yola çıkan insanlar, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren, vücudun dışında canlılık veren bir özün bulunduğunu düşünerek, ruh diyebileceğimiz çeşitli tasavvurlara da sahip olmuşlardır².

Felsefî düşüncede hayat ve hayatın kaynağı ile ilgili teorileri, mekanizm, vitalizm/dirimselcilik ve animizm olmak üzere, üç genel başlık altında toplamak mümkündür:

Mekanizm, doğal, biyolojik ve fizyolojik bütün fenomenlerin, netice itibarıyla, fizikî fenomenlerden başka hiçbir şey olmadığını ve bütün fenomenlerin sadece maddî değişimler ya da hareket halindeki madde aracılığıyla açıklanabileceğini ve canlı ile cansız arasında hiçbir ayırım gözetmeyen bir yaklaşımı savunmaktadır. Buna göre, hayatın bütün realiteleri fiziko-şimik olaylardan ibarettir ve bunların hepsi 'hareket'e indirgenebilir³. Bu görüşten yola çıkanlardan bazıları, bilince ait olayları da organik canlılığın görevleri olarak görmüşler ve bunları da harekete indirgeyerek, sonuçta maddeci (materyalist) ekolü oluşturmuşlardır. Aynı görüşten yola çıktıkları halde, bilinçle ilgili durumları organik canlılığın görevlerinden saymayanlar ise, spiritüalizme (ruhçuluk) kaymışlardır⁴.

Evreni ve içindeki her tür canlılığı mekanikçi tarzda ele alışı, milattan önce beşinci yüzyıla kadar götürülmektedir. Bu tarihlerde yaşayan ve Abdera düşünürleri adıyla anılan Leukippos ve Demokritos'a göre, evren, sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe kadar çarpışıp birbirlerini iterek hareket eden atomlar yığından ibarettir. Evren, bu şekilde aralıksız ve sürekli bir nedensellik zinciri içinde akıp gitmektedir. Ruh, bütün duyu algıları, bütün düşünme de madden oluşan atomdan ibarettir. Atomlar pürüzlü, düz, köşeli, tekerlek, yuvarlak, eğri büğrü, kanca, çengel biçimlerinde ve hayat dâhil evrendeki her şey bu atomların birleşip ayrılmaları ve çarpışmaları sonucunda ortaya çıkar. Bu çerçevedeki mekanikçi yaklaşım, Epikuros, Lukretius ve bunlardan etkilenen Gassendi, Bacon ile devam etmiştir. Yine Descartes evreni kocaman bir makine olarak görüyor, Hobbes canlı doğa ile cansız doğayı bir ve aynı sayarak mekanik nedenlerle açıklıyor ve Tanrı'yı bile doğal nedenlerin en üstünü sayarak doğallaştırıyordu⁵.

Animizm ise, zihinsel hatta fizikî varoluşun cisim ya da bedenden bağımsız, ayrı bir enerji veya güçten kaynaklandığını ifade eden yaklaşımdır. Bir başka ifade ile, canlılık veren töz, maddeden ayrı bir varlığa sahiptir ve bedeni hareket ettiren çekip çeviren ve

1) İlhan Kutluer, "Hayat", *DİA*, İst., 1998, XVII, 8.

2) Bk. Alfred Ernest Crawley, "Life and Death (Primitive)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, The Scholar Press İlkley, Edinburg 1980, VIII, 9-13; J. Bruce Long, "life", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, VI-II, 542-543; M Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İnsan Yay., İst., 1994, s.154-159.

3) Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 1999, s.584; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst., 1993, s.254; Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, s. 445-446;

4) Günaltay, *a.g.e.*, s.117.

5) Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.252-254; Günaltay, *a.g.e.*, s.187-188.

bir alet gibi kullanan işte odur. Bu çerçevede, bağımsız bir ruhsal varlığın insan ve doğa nesnelerinde bulunduğu belirtilmektedir⁶. Helozoizm, animizmle yakından alakalı olmakla birlikte ondan farklıdır. Zira helozoizm, madde ile ona canlılık veren unsuru ayırmayıp, canlı cansız bütün beden ve cisimlerin özü itibarıyla canlı olduğunu ifade eden bir anlayıştır⁷. Antikçağ Yunan düşüncesinin ilk düşünürleri Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, ilk neden olarak düşündükleri 'su', 'apeiron' ve 'psykhe' özdeklerini canlı olarak tasarlamışlardır. Çünkü onlara göre her şey, bunlardan türüyor ve oluşuyordu. Daha sonra Stoacılar da maddeden oluşan doğayı canlı saymışlardır⁸.

Filozoflarda cisimden ayrı olarak ruh fikrine ilk olarak Sokrat'ta rastlandığı belirtilmektedir. Platon'un Phaidon adlı eserinde belirttiğine göre, hocası Sokrat, ruhu, her şeyi hikmetiyle kuşatan Tanrı'ya dayandırmış, insanın bedeninin maddi unsurlardan oluştuğunu, ruhunun da genel ruh olarak nitelendirdiği Tanrı'dan bir parça olduğunu ve ruhun cismani olmayan cevheri itibarıyla Tanrı'ya benzediğini söylemiştir. Ona göre, Tanrı nasıl görünmeden evreni yönetiyorsa, ruh da onun gibi göze görünmediği halde bedeni yönetmektedir. Beden çözüldüğü zaman ruh onunla birlikte yok olmamaktadır⁹. Platon'da ise ruh, nefsin, şehvânî, gazabî kısımlarından üçüncüsü olan 'nefsi natika'dır. Düşüncenin, hareketin/canlılığın ve faziletin kaynağı olan 'nefsi natika'/ruh, ezeli ve ebedidir. Bedene hayat veren odur ve bedenden önce varolduğu gibi, bedenin dağılmasından sonra da doğası gereği yaşamaya devam eder. O, nitelik olarak basit ve daima aynı kalan şeydir¹⁰. Aristo sisteminde de ruh, hayatın kaynağıdır. Hayat da bir hareketten ibarettir. Her hareket, hareket ettiren bir 'suret' ile hareket eden bir maddeye muhtaç olduğundan, canlı insanda da 'suret,' ruh, madde ise bedendir. Ruh, bedenden olmadığı gibi, ayrı da değildir. Ruh, hareket etmeksizin hareket ettirir. Bu nedenle Platon'un tasavvur ettiği gibi ruh, bizzat hareketli olmayıp, aksine hareketsizdir. Aristo'ya göre, her ne kadar ruh bedenden ayrı bir varlığa sahip olsa da, bedenin suret ve ilk olgunluğu (entelekheia) olması hasebiyle bedenden ayrılmaz. Ruh ve beden, birbirinin lazım ve melzumu gibidir¹¹. Aristo ruhu/nefsi hocasından daha da tafsilatlı bir şekilde fonksiyonları açısından gıda-î nefis, hissi nefis, hareket ettirici nefis, şehvani nefis, aklı nefis gibi bölümlere ayırmıştır. Daha sonra gelen skolâstik filozofları bunları, nebatî, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç bölüm altında toplamışlardır¹². Şu hususu kabul etmek gerekir ki, özellikle Platon'un ruh beden ayrımı şeklindeki düalist insan ve nefis/ruh anlayışı başta Kin-

6) Cevizci, *a.g.e.*, s.171; Güçlü, *a.g.e.*, s.278; Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.40; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ts., s.43; Günaltay, *a.g.e.*, s.118.

7) Cevizci, *a.g.e.*, s.171-172; Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.40; Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 43; Günaltay, *a.g.e.*, s.118.

8) Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 40; Günaltay, *a.g.e.*, s.183.

9) Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yay., İst., 1997, s.27 vd.; Günaltay, *a.g.e.*, s.188.

10) Bk. Eflatun, *Phaidon*, s.34,46; Günaltay, *a.g.e.*, s.191-196; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İst., 1991, s.28-34.

11) Bk.Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst., 2000, s.63-70; Koç, *a.g.e.*, s.35-43.

12) Bk. Günaltay, *a.g.e.*, s.199-202.

dî, Farabî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları olmak üzere, bütün İslamî düşünceyi ciddi bir şekilde etkilemiştir¹³. İslamî kaynaklara inildiğinde, yukarıdaki ayrımların daha da geliştirilerek işlenmiş olduğunu söyleyebiliriz¹⁴.

Vitalizm (dirimselcilik), genel olarak, canlı organizmaların faaliyetlerinin evrendeki tüm diğer fizikî güçlerden farklı olan yaratıcı bir gücün, canlılık ilkesinin ya da dirimsel bir gücün eseri olduğunu savunmaktadır¹⁵. Bu yaklaşım, hayatın ne ruhsal ne de fizikokimik bir başlangıca indirgenemeyeceğini, hayatın bambaşka bir güçten, kendine özgü bir canlılık ilkesinden meydana geldiğini ileri sürmektedir. Animizm ve ruhçuluk, canlılık olayını ruhun ürünü sayarken, mekanikçilik onu makine yasalarıyla açıklamaktadır. Hâlbuki Vitalizm, bütün bunlara karşı olarak, yaşamın nedenini çeşitli canlılık ilkelerine bağlamaktadır. Bu yaklaşıma göre, hiçbir makinede doğurma, kendini onarma özelliği yokken, canlılıkta bu özellikler bulunmaktadır. Yine bir makine ayrı ayrı birer bütün olan parçalardan kurulurken, canlılık birbirinden ayrılmayan bir bütünlüktür. Bu sebeple canlılık olayı ya da hayat, nedenini kendisinden alan bambaşka bir ilkenin ürünüdür. Kökleri antikçağ Yunanlılarına, özellikle de Platon'la Aristoteles'e bağlanan bu ilke, Platon'da "idea", Aristoteles'te 'entelekheia', Paracelsus ve Van Helmont'da 'archaeus', Max Scheler'de 'geist', Henri Bergson'da 'élan vital' ve kimi bitkibilimcilerde 'dominant' gibi kavramlarla karşılanmakta olduğu belirtilmektedir. Ancak, dirim gücü adını verdikleri bu gücü, bir Vitalist olan Barthez'in de bilinmez bir güç olarak tanımladığı üzere, gerçekte ne olduğu bir türlü açıklanamamıştır¹⁶.

Öyle anlaşıyor ki, Batı düşüncesinde varlık düşüncesiyle ilişkili olarak tabiat filozofları bütün evreni mitik tanrılarla ilişki kurarak canlı kabul etmişler¹⁷, Platon'da canlılık idelerle ilişkilendirilerek düzenleyici ideye, yani Tanrı'ya dayandırılmıştır¹⁸. Aristot'o'da ise, bu hayat cevheri, nefisle aynı sayılmış ve bu manevi cevher, organizmadaki canlılığa ilişkin bütün faaliyetin 'formu' olarak kabul edilmiştir. Organik faaliyetin gaf karakteri, onun bu kemale yönelişinden kaynaklanmaktadır¹⁹. Descartes'in madde ruh ayrımı, canlılıkla ilgili olarak, modern biyolojiyi etkilemiş, ruh ile beden (cisim) arasın-

13) Bk. Günaltay, *a.g.e.*, s.189; Koç, *a.g.e.*, s.43.

14) Bk. el-Huseyn Ebi'l-Âli İbn Sînâ, *Kitabun'n-necât*, haz. Macid Fahri, Daru'l-ifak el-cedide, Beyrut 1985, s.196 vd.; amlf. *eş-Şîfa fi't-tabiiyyat VI en-Nefs*, thk. Corc Kanavatî-Saîd Zayid, haz. İbrahim Medkur, ts., II, 5 vd.; Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İst., 1994, s.131-136; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s.320-403; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997, s.123-142; Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri 17-20 Ağustos 1983*, Milli Kütüphane, Ankara 1984, s.434-441.

15) Cevizci, *a.g.e.*, s.244 Güçlü vd., *a.g.e.*, s.398-399.

16) Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.63.

17) Thales ve Anaksagoras'ın hayat anlayışı örneğine bk. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadetin, İz Yayıncılık, İst., 2004, s.39,67; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İst., 1993, s.12-13,67.

18) Weber, *a.g.e.*, s.57.

19) Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.63-70; Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 10.

da su geçirmez bir duvar örmüştür. Descartes, maddeden oluşan canlı da olsa, insan dâhil, bütün varlıkların mekanik terimlerle anlaşılabilirliğini ileri sürerek, insanı ve diğer canlıları bir makineden ibaret saymış ve ruhu ayrı bir kategoride değerlendirerek beden- den ayırmıştır²⁰. Böylece canlılık cismani şartlara indirgenerek, cismin ötesinde metafizik bir ilkedен ya da ruhtan ilişkisi kesilmiştir. Buna uygun olarak, modern biyolojinin etkili teorilerinden olan evrim, canlı organizmaların oluşumunu mekanist terimlerle açıklayarak, sistemi ilahî, ruhî ve gaî (final, teleolojik) herhangi bir ilkedен arındırmak için tesadüfî sisteme dâhil etmiştir. Ancak canlıyı cansızdan ayıran şeyi, can veren bir ilkedен bağımsız olarak açıklamaya çalışan mekanizm, ruhun gerçekliğini kabul eden felsefe çevrelerinde kabul edilmemiş²¹, Descartes'ten sonra pek çok felsefeci, sistemini ruh ile madde arasındaki etkileşim üzerine kurmuştur²². Nihayet Hegel'de tez, antitez sentez şeklinde ortaya çıkan diyalektik süreç Mutlak Ruh'a ulaştırılmak suretiyle canlılık dâhil, bütün varoluş ve varlık tarzları Mutlak Ruh'a dayandırılmaktadır²³.

Canlılık ve hayatın dayandığı ilkelerle ilgili olarak bazı filozofların yaklaşımları hakkında verdiğimiz genel bilgilerden sonra, hayatın/canlılığın yeryüzünde ortaya çıkması ya da hayatın başlangıcı hakkında genel olarak üç farklı görüşten söz edebiliriz:

Bunlardan birincisi, hayat verici unsurların dünyaya meteorlar, kozmik toz bulutları veya başka vasıtalarla dışarıdan geldiğini ileri sürmektedir. İkincisi, canlılığın cansız ortamdan oluştuğunu iddia etmektedir. Bu görüşe göre, kimyasal açıdan zengin bir çorba ile kaplı olan yeryüzü, yoğun radyasyona maruz kalmış, çeşitli reaksiyonlarla aminoasitler dâhil farklı organik tepkiler meydana gelmiş ve bio-şimik karmaşıklık ve etkinlik arttıkça canlıların ilk numuneleri olan varlıklar oluşmuştur. Bunlar da bir metabolizmaya dönüşüp kendi kendini üretir hale gelince, yaşayan varlıklar türemiş, yani yeryüzünde hayat başlamıştır. Üçüncüsü ise, hayatın kaynağının yalnızca tabiatüstü bir yaratıcı postulatıyla açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre, canlıdaki belli özellikler, onu inorganik olandan ayırmakta olup, arada hiçbir köprü bulunmamaktadır. Yani yeryüzüne hayat, fizik ötesi, şuurlu, hayat sahibi bir varlık sebebiyle gelmiştir²⁴.

Hayatla ilgili dinî yaklaşımlar söz konusu olunca, çok genel olarak, birkaç yaklaşımdan söz ederek konuyu ele alabiliriz: Buna göre, Hinduizm'de Vedanta literatüründe hayat veren unsur olarak "asu" (hayat soluğu) kabul edilirken, Budizm, 'anatman' doktrini gereği kozmosun yaratıcısı olan soyut bir ilah kavramını reddettiği için, varlığı idare eden beş bio-psişik unsurun oluşturduğu cismani bir küme olarak kabul edilen Skand-

20) Bk. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, MEB.Yay., İst., 1997, s.6-20,34-62; Weber, a.g.e., s.220; Vorlander, a.g.e., s.381-382; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İst., 1996, s.271; Günaltay, a.g.e., s.119; Koç, a.g.e., s.51-52.

21) Kutluer, a.g.e., XVII, 10.

22) Bu çerçeve occasionalist (ara nedenci)'lerden Geulinx, Malebranche ve Spinoza, Leibniz gibi filozofları sayabiliriz. Bu filozoflar, ya ruh beden arasında ilişkiyi açıklamaya ya da ruh beden ayrımını ortadan kaldırarak monist bir sistem geliştirmeye çalışmışlardır.(Bk. Gökberk, a.g.e., s.286 vd.)

23) Bk. Weber, a.g.e., s.355.

24) Kutluer, a.g.e., XVII, 11.

ha'ya bağlamıştır²⁵. Yine taş, toprak veya kozmosu oluşturan her şeyi canlı olarak gören Taocu ve Konfüçyüsçü Çin düşüncesi, canlılığı evreni ayakta tutan enerji olarak kabul ettiği "ch'i"ye dayandırır²⁶.

İlahi dinlerin dayandığı kutsal metinlerden biri olan Eski Ahid'e göre, hayat ve canlılık anlamında kullanılan, aynı zamanda Elohim'in sıfatlarından biri olan "hayim"²⁷, rüzgar ya da soluk anlamına gelen "ruah"²⁸, canlılığı sağlayan ya da hayat verici güç anlamına gelen "nefes"²⁹ ve nefes ile birlikte kullanılan "neşama"³⁰ gibi terimler çerçevesinde hayat ilkesi, bizzat Tanrı'ya bağlanmaktadır³¹. Yeni Ahid'de de hayat terimi Yahudi düşüncesini yansıtmakta³², Grekçe Yeni Ahid'deki "psühe" kavramı³³ hayatın kaynağının Tanrı olduğunu göstermektedir³⁴.

İlahi geleneğin son halkasını oluşturan Kur'an'da da canlandırma ve diriltme fiilinin hakiki ve nihai faili "hay" ve "muhyi" isimleriyle nitelendirilen³⁵ Allah'tır. Ölüden diriyi çıkaran Allah, hayatın sebebi ve yaratıcısıdır³⁶. Diriltme ve canlandırma olayı Kur'an'da Hz. Âdem³⁷ ve Hz. İsa³⁸ örneklerinde görüldüğü üzere, "nefh" (üfleme) olayından sonra gerçekleşmektedir. Hz. Âdem için "ona ruhumdan üflediğimde"³⁹ ve Hz. İsa'ya "O'ndan bir ruhtur"⁴⁰ denilmek suretiyle Üfleme, Allah'a nispet edilen "ruh" ile irtibatlandırılmaktadır. Burada canlandırmanın Allah'a nispet edilen 'ruh'a dayandırılması, canlılığın özünün Allah'a ait ölümsüz bir töz müdür, yoksa yaratmaya bağlı ortaya çıkan bir varlık hali midir, şeklinde ciddi bir soruyu akla getirmektedir⁴¹. Bu soru-

25) Bk. Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 8; Long, *a.g.e.*, VIII, 545;

26) Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 8; Ayrıca bk. James Dyer Ball, "Life and Death (Chinese)" *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, The Scolar Pres İlkley, Edinburg 1980, VIII, 14-16.

27) Yeşu, 3/10; I.Krallar, 19/4.

28) Tekvin, 1/2; I. Samuel, 16/15-16,23;18/10;19/9; I.Krallar, 22/21.

29) I. Samuel, 2/6; Eyub, 4/9; 34/14; Mezmurlar, 49/8-9.

30) Tekvin,2/7.

31) Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Bertay, Kabalcı Yayınevi, İst., 2003, I, 215; *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, ed. Herbert Lockyer, Thomas Nelson Publishers, New York 1986, s.649; Long, *a.g.e.*, VIII,543; John Turner Marshall, "Life and Death (Hebrew)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, The Scolar Pres İlkley, Edinburg 1980, VIII, 31-34.

32) William Frederick Cobb, "Life and Death (Christian)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, The Scolar Pres İlkley, Edinburg 1980, VIII, 16; *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, *a.g.e.*, s.649.

33) Matta,16/16; 26/63;Luka, 12/20; Yuhanna, 6/68-69.

34) Bk. Long, *a.g.e.*, VIII, 543-544; Cobb, *a.g.e.*, VIII, 14-18; Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 9.

35) Bakara,2/255; Rum, 30/50.

36) Al-i İmran,3/27; En'am, 6/95; Yunus,19/31; Rum, 30/19.

37) Hicr, 15/29.

38) Nisa, 4/71; Enbiya, 21/91; Tahrim, 66/12

39) Hicr, 15/29.

40) Nisa, 4/71.

41) Geniş bilgi için bk.İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Ruh*, thk. Yusuf Ali Budeyvi, Mektebetu İbn Kayyim, Beyrut 1993, s. 371-376,348-354.

ya cevap olarak, İslam geleneğinin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları ve İbn Arabî gibi mutasavvıfları sudûrcu nazariyeden hareketle canlılığı sağlayan şey'in ilahi bir töz⁴² olduğunu söylerken, Gazâlî ve diğer İslam âlimleri bunu yaratma ilkesine bağlamışlardır⁴³. Ancak Mutezile alimlerinden Fuvetî, İbn Ravendî, Nazzâm, İbn Kayyım ve bazı kelamcılar ruhun cisim olduğunu ve Mutezile kelamcısı Cafer b. Harb, Allâf, Ehl-i Sünnet kelamcıları Eşârî ve Bakillânî ruhun cismin bir arazi olduğunu kabul ederken, Gazâlî gibi ilim adamları ruhun soyut bir cevher olduğunu benimsemektedirler⁴⁴. Burada Gazâlî'yi ruhun soyut cevher olduğunu düşünen filozoflardan ayıran şey, onun, ruhu soyut cevher olarak düşünmesine rağmen, ruhu yaratma ilkesine bağlı, yani yaratılmış bir cevher olarak kabul etmesi ve yok edilmesini mümkün görmesidir. Hâlbuki filozoflar, ruhu yoktan varolma anlamında yaratma ilkesine bağlamamakta sudûr nazariyesi çerçevesinde onu ezelfi ve ebedî bir cevher olarak kabul etmektedirler⁴⁵.

Yukarıda hayatla ya da canlılıkla ilgili olarak özetlediğimiz yaklaşımlardan şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkündür: Felsefi yaklaşımlarda insanı diğer canlılardan ayıran hayatın, sırasıyla Tabiat filozoflarında tanrılarla ve sebep sonuç ilişkisiyle, Platon'da idealler ve düzenleyici ide ile, Aristoteles'te form ve gaî sebeple, Descartes'te maddeden ayrı olan düşünen ruh ile, Hegel'de Mutlak Ruh ile irtibatlandırılmak suretiyle, ilahî kaynaklı kutsal metinlerdeki gibi olmasa bile, genel olarak bir bilinçlilik özelliğinden söz edilebilir. Ayrıca bu idrak ve bilinçlilik hali insanın var oluş ve varlığıyla irtibatlı olarak ortaya çıkmaktadır⁴⁶. Yukarıda belirttiğimiz uzak doğu dinlerinde de benzer bir durum bulunduğunu söyleyebiliriz. Hele ilahi kaynaklı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da bu durum daha netleşmekte hayat ile Tanrı arasında doğrudan bilince dayalı varoluşsal bir ilişki kurulmaktadır. Kur'an'da ruhun Allahtan olduğu belirtilmek suretiyle, belki bu bilinçlilik ve düşüncenin Allah'a ait bir özellik olduğu vurgulanmaktadır. İşte Hz. Adem'e ve Hz. İsa'ya üflenen ruhun Allah'tan olduğu ifadesi ile ruhun özellikle Allah'a nispet edilmesi, canlılıkla birlikte ruhta Allah'a ait bir özellik olan bilinç, idrak ve

42) Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde hayat verici güç veya cevher gök akıllarının sonuncusu olan faal akıldan (Cibril) gelmektedir. Ancak bu şekilde düşünen âlimler, insandaki canlılığı sağlayan ilahi cevhere insanın bedeninin diğer cansız, bitki ve hayvan türü varlıklara göre uygunluğundan söz ederek, evrimi çağrıştıran görüşlere yer vermişlerdir. (Geniş bilgi için bk. Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 10)

43) Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr. Bessam Abdurahman el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-taba ve'n-neşr, Limassol 1987, s.131.

44) Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eşârî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990, II, 28-30; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kimyau's-Seâde*, thk. Muhammed Abdülalîm, *Mektebetü'l-Kur'an*, Kahire, ts., s.29-30; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelam'a Giriş*, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s.252-253; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s.414-428; Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *Şerhu'l-mevakif*, Daru't-ıbatî'l-amira, ts., II, 443; Gûnaltay, *a.g.e.*, s.220-231; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 43-52.

45) Bk. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tehâfüt el-felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İst., 1981, s. 189-194; Ayrıca bk. amlf., *Kimyau's-seâde*, s. 27-30.

46) Long, *a.g.e.*, VIII, 541.

düşüncenin bulunduğunu ifade etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Zemahşerî, “*Ona ruhumdan üfledim* (Sad,38/72)” yani onu canlandırdım, algılayan ve nefes alan yaptım.”⁴⁷ şeklinde açıklamada bulunmakla, bu duruma değinmiştir.

Yukarıda hayatla ilgili özetlemeye çalıştığımız çeşitli dinî ve felsefî yaklaşımları dikkate alarak, şöyle bir kanaat belirtebiliriz: İnsanla ilgili olarak hayat, salt hareketten ibaret olan bir canlılık değildir. Hayat, hareket ve eylemi kapsayan canlılıkla birlikte düşünce ve idrak boyutunu da kapsamaktadır. Mekanizmin hayat felsefesinde olduğu gibi, bu idrak ve bilinç atomların ya da maddenin bir fonksiyonu olarak değil, Allah’a ait bir özelliktir⁴⁸. Bu sebeple bitkiler, böcekler, hayvanlar vs. gibi varlıklar, canlılık boyutu taşıdıkları halde, bilinç boyutuna sahip olmadıkları için, canlılıkla birlikte bilinç boyutuna sahip varlık olan insandan farklı bir kategoride değerlendirilmiş ve sorumluluk noktasında cansız varlıklardan farklı görülmüştür. Bizim burada hayat olarak nitelediğimiz canlılık boyutu, daha önce belirttiğimiz üzere, bilinç ve düşüncenin kendisine eşlik ettiği bir canlılık boyutudur. Buna göre hayat, canlılık ve hareket ile birlikte bilinç, idrak ve düşünceyi kapsayan bir gerçeklik bir varoluş ve varlık halidir. Bu durumda hayvanlar ve bitkiler bilinç ve düşünce özelliği taşımayan bir canlılığa sahip oldukları için, onların gerçek anlamda hayat boyutunu yaşadıklarını söyleyemeyiz.

2. Hayat Kavramı

Hayatın çeşitli düşünce ve dinî yaklaşımlarda nasıl telâkki edildiğine dair yaptığımız genel değerlendirmeden sonra, Kur’ân’ın hayat anlayışını ortaya koyabilmemiz için, ‘hayat’ı kavram olarak ele almamız gerekmektedir. Bunu, ‘hayat’ın etimolojik yapısı ve kavramsal muhtevası hakkında bilgi vermek suretiyle gerçekleştirebiliriz.

Arapça kökenli bir sözcük olan “hayat”, “h-y-y” köküne dayanmakta ve ölümlüğün zıddı olan canlılığı, diriliği ve hareketi ifade etmektedir. Bu çerçevede mastar olarak, “hıyy” “hayy”, “hayavan” ve “hayat” sözcükleri, canlı ve diri olmak anlamında kullanılmaktadır. Yine ruh sahibi olarak kabul edilen her canlıya ölünün zıttı anlamında “hayy” ve “hayavan” denildiği gibi, “hayavan” canlı ve diri olanı kapsayan cinsi ifade etmek için de kullanılmıştır. Fiil formunda, “hayye” yol için belirginleşti, “ahya” canlandırdı, “istehya” hayatta bıraktı ve utandı anlamında kullanılmaktadır. Bitkinin taze ve kıpır kıpır olanına ve Arap mahallelerinden her birine “hayy” denildiği gibi, hareketliliğinden dolayı yılana ve yerin üretken ve verimli olanına da “hayye” denilmiştir⁴⁹. Er-Rağib el-

47) Ebu Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki ğavami-di't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, haz. Muhammed Abdusselam, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, IV, 101; Yine Zemahşerî, “Ona ruhumdan üfledim (Hicr,15/29) “ Yani onu canlandırdım. Aslında burada ne üfleme ne de üflenen bulunmaktadır. Bu sadece Âdem’in canlandırılmasının temsili anlatımıdır” demektedir. (Keşşâf, II, 555.)

48) Gazâlî, “Hayatın öz niteliği idrak etmek (algılamak) ve düşünmektir.” demektedir. (Bk., *El-Maksadu'l-esnâ*, s.48)

49) Bk. Halîl b.Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Muhammed Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Daru müesseseti'l-a'lemî li'l-matbuât, Beyrut,1988, III, 317-318; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhîr*, Daru ihyai't-turâsî'l-arabî, Beyrut 1991, IV, 465-466; Muhammd b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisanu'l-arab*, haz. Emin Muhammed Abdulvahhâb, Muahammed

İsfehanî, 'hayat'ın birbiriyle ilişkili altı farklı kullanımından söz etmektedir: Bunları canlılarda ve bitkilerdeki hareket, gelişme ve büyüme gücü⁵⁰, canlının "hayvan" olarak isimlendirmesine sebep olan algılama gücü⁵¹, irade ve akıl gücü, üzüntünün kalkması, ebedî ahiret hayatı⁵² ve Yüce Allah'ın nitelendiği ölümden uzak mutlak hayat şeklinde sıralamaktadır⁵³.

Hayat sözcüğünün bütün kullanım şekilleri, canlılık anlamındaki 'hayat' başta olmak üzere, sükûnun zıttı olan canlılığı, dirilik ve hareketi yansıtmaktadır. İnsana özgü bir hayat ve dirilik söz konusu olduğunda, hayatın kavramsal içeriğini oluşturan temel özü, hareket idrak, bilinç ve düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Gazâlî, canlıyı, yani hayat sahibini hareket eden, eylem yapan ve hareketin farkında olan olarak tanımlamış, hareket ve bilincin kaybolmasının ölümlük olduğunu⁵⁴ ve İnsana özgü canlılık ve hareketlerin ihtiyarı, fıkfî nitelik taşıdığını belirtmiştir⁵⁵. Yine eş-Şerîf el-Cürânî de " hayat, kendisi ile niteleneni güç ve bilgiye/idrake sahip olmasını gerektirir"⁵⁶ demektedir. Beydâvî ise, hayatın asıl gerçekliğini algılama yetisi ve onun gereksinimlerinin oluşturduğunu ve insanın hayatının diğer canlılardan farklı olarak bilgi ve düşünme özellikleriyle kemale ulaştığını belirtmektedir⁵⁷. Buna göre, böyle bir idrak ve bilinci kapsayan hayat, varlıkla ve var oluşla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır⁵⁸. Bu çerçevede insanla ilgili olarak hayatı, var olmak, hareket etmek, hareket ettirmek ve bütün bu hareket ve varlık durumlarının bilincinde olma hali olarak tanımlayabiliriz. Bilinç yeteneği, onun kapasitesinin salt duysal akış ve tecrübenin ötesine geçmesini ve varlığının tabiatını, kaynağını ve iradesini yönlendirdiği yönü düşünmesini sağlar. Bu sayede insan, içinde bulunduğundan daha ideal tercihe şayan varlık durumlarını tasavvur edebilir. Böylece o, gerçekleşmesi mümkün varlık durumları içinde seçim yapmada iradesini kullanabilir⁵⁹. Buna göre, insanın dışında yeryüzünde yaşayan canlılar tam olarak idrak ve bilinci kapsayan bir hayat yaşamamaktadırlar. İnsanın dışındaki canlılar, sorumluluk gerektirmeyen yarı

es-Sadık el Ubeydî, *Daru'ihyâi't-turâsî'l-Arabî*, Beyrut, 1996, III, 324-332; Muhammed Murtada el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicazî, et-Turâsü'l-arabî, Kuveyt 2001, XXXVII, 506-517; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Librairie du Liban, Beyrut 1980, II, 679-680.

50) Örnek için bk. Enbiya, 21 /30.

51) En'am, 6/122.

52) Fecr, 89/24.

53) Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağıbu'l-İsfehanî, *el-Müfredat fî ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Daru'l-marife, Beyrut, ts., s.138.

54) Gazâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, s. 47, 131.

55) Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş "Mearicu'l-kuds"*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İst., 1995, s.34.

56) Eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürânî, *Kitabu't-tarifât*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1988, s.94.

57) Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî, *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vil*, Daru'l-cil, ts., s.22.

58) Long, *a.g.e.*, VIII, 541,546.

59) Long, *a.g.e.*, VII, 456.

bilinç ya da tamamen bilinçsiz bir canlılık yaşamaktadırlar. Tam bir idrak ve bilinç halini kapsayan hayat, öncelikle Allah'ın bir niteliği olan ve kendisinden kaynaklanan hayattır ki, buna mutlak hayat denilmektedir. İnsanın ve diğer canlıların hayatı izafi ve eksik hayattır. Çünkü bunların hayatları kendilerinden başkasına dayanmakta ve ölüm ve yok olma vasfı ile vasıflanmaktadır. Diğer canlılar, mutlak hayat sahibi olan Allah'ın hayat vasfından pay aldıkları ölçüde canlılık, hareket, bilinç, idrak, bilgi vs. gibi özelliklere sahip olmaktadır⁶⁰. İnsan diğer canlılardan farklı olarak, Allah'ın hayat özelliğinden sorumluluk gerektirecek ölçüde, en fazla pay almaktadır ki, ileride değineceğimiz üzere, bu pay, Allah'ın kendisine nispet ettiği ve insana verdiği ruh ile yakından ilgilidir.

3. Kur'ân'da İnsan Hayatı

Kur'ân perspektifinden insan hayatını açıklayabilmek için, Kur'ân'ın semantik yapısı içinde hayat kavramından bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz ruh ve nefis kavramları gündeme gelmektedir. Bu sebeple ruh ve nefis kavramlarına gerekli ölçüde değinilerek, semantik açıdan anlam ilişkilerinin ortaya konulması gerekir.

Bu çerçevede ruh sözcüğünün etimolojik yapısına baktığımızda, bu sözcüğün "r-v-h" köküne dayandığı ve Arap dilinde çeşitli kalıplarla, birbiriyle bağlantılı farklı anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Fiil olarak, üfleme, nefes almak, esmek, gitmek, dönmek, rahatlamak, canlandırmak, iki şey arasında gidip gelmek, hareket ettirmek, sevinmek, gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsim olarak ise, can/ruh, nefes, nefes, vahiy, emir, hüküm, mesaj, Kur'ân, Cebrail gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yine aynı kökten olmak üzere, 'rîh', rüzgar, güç, 'raiha' koku, 'ravh' rahatlık, sevinç, rahmet, rüzgarın serinliği, meltem anlamlarına gelmektedir⁶¹. Bu kullanımlardan her birinin hareket ve canlılık etrafında dönmesinden, bu kökün ifade ettiği temel anlamın hareket ve canlılık olduğu anlaşılmaktadır. Bu kökle irtibatlı olarak kullanılan diğer anlamlar ise, bu temel anlamın mecazî kullanımından elde edilen yan anlamlardır. Ruh kelimesinin dayandığı bu temel anlamdan anlaşılacağı üzere, ruhun etimolojik yapısındaki en önemli unsur, hareket ve canlılıktır. Ayette kastedilen ruhun da işte bu canlılık olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ayette bu canlılığın Allah'a nispet edilmesinden, Zemahşerî'nin de belirttiği üzere⁶², ruhun Allaha ait bir özelliği kapsayan idrak ve şuurluluğu içeren canlılık olduğu anlaşılmaktadır. Ruh sözcüğü, Kur'ân'da kelimenin temel anlamına uygun olarak canlılık veren öz anlamında kullanıldığı gibi, ilahi mesaj ve ilahi mesajı getiren melek anlamında da kullanılmıştır. Bunun sebebi, bunlardan her birinin bir canlılığa, harekete ve bilince sahip olmalarından kaynaklanmaktadır⁶³. Öyle anlaşıyor ki, Kur'ân perspektifinde, insa-

60) Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsuatu Keşşâfî istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, çev. Abdullah el-Halîdî- George Zeinati, thk. Ali Dahruc, ed. Rafik el-Acem, Mektebetu lübnan naşirun, Beyrut 1996, I, 723.

61) Bk. Rağîb, *Müfredât*, s. 207; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, I, 456-458; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 355-365; Zebîdî, *a.g.e.*, VI, 407- 430; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 884-885.

62) Zemahşerî, "...ve ona ruhundan üfledi (Secde,32/9) demekle şunu kastetmiştir: Allah ona sadece kendisine has ve mahiyetini kendisinin bildiği bir şeyi üfledi." (*Keşşâf*, III, 493).

63) Rağîb, *Müfredât*, s. 205.

nın hayat gerçekliğini oluşturan temel unsurlardan en önemlisi, hareket eden diğer canlı varlıklardan farklı olarak, insanın ruhunun, yani canının bilinç idrak ve düşünce özelliği taşımasıdır. Kanaatimizce Allah, insana verdiği canı kendisine nispet etmekle, aslında kendisine ait bir niteliğin insanda bulunduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda belirttiğimiz Hz. Âdem ve Hz. İsa örneklerinde bunu net olarak görebiliriz. Zira Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili ayette “*Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulak, gözler ve gönüller yaratmıştır...*”⁶⁴ denilmek suretiyle, insana ruhun üflenmesiyle birlikte, onun işitme, görme, ve bilme sahibi olduğu ifade edilmektedir⁶⁵. Yoksa zannedildiği gibi bu, insanın Tanrıya ait bir özü taşıdığı anlamına gelmez. Görme, bilme, işitme niteliklerinin Kur'an'da Allah'a nispeti olunması gibi, bilinç ve idrak içeren ruh (can) da Allah'a isnat edilmiştir. Bunların Allah ve insan için ortak kullanımını bir teşabüh ve denklik gerektirmez⁶⁶. Zaten Zemahşerî, Hz. Âdem'in yaratılması hakkındaki “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.*”⁶⁷ ayetiyle ilgili olarak, asıl maksadın canlandırmak olduğunu, burada ne üflemenin ne de üflenilmenin söz konusu olmadığını ve bunun sadece Adem'in canlanmasını ifade eden temsili bir anlatım olduğunu belirtmektedir⁶⁸. Bütün bunlardan hareketle, Kur'an'ın ruh terimiyle ifade ettiği kavramın, bilinç idrak ve bilgi niteliklerine sahip bütün aklî nitelikleri kapsayan bir canlılığı ya da canı ifade ettiğini söyleyebiliriz⁶⁹. Bu çerçevede Gazâlî de, ruhu, nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üçe ayırarak, nebatî ruhu, beslenme büyüme ve çoğalma; hayvanî ruhu, iradeyle hareket ve tikelleri idrak etme nitelikleriyle tanımlarken; insanî ruhu, öncekilere ek olarak tümel gerçeklikleri idrak etme, düşünce üretmek çıkarım yapma, fiillerini akılla kontrol etme özellikleriyle tanımlamıştır⁷⁰.

Kur'an'a göre İnsanın hayat gerçekliğini anlamamızı sağlayan ve hayatla doğrudan ilişkili olarak karşımıza çıkan bir başka kavram da nefis kavramıdır. Nefs, Arapça'da “n-f-s” kökünden türemekte ve bir şeyin varlığı, hakikati, bütünlüğü, zatı, ruh, kan, beden, büyüklük, kibir, gurur, irade vs. gibi anlamlarda kullanılmaktadır⁷¹. Aynı köke dayalı

64) Secde, 32/9.

65) Bk. Rağîb el-İsfahani, *İnsan İki Hayat İki Saadet*, thk. Abdulmecit en-Neccar, çev. Mevlüt F İslamoğlu, Pınar Yay., İst., 1996, s. 65-66; Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İst., 1990, s.223.

66) Gazâlî, *el-Maksad*, s.49; a.mlf., “Mearicu'l-kuds”, s. 166,179-180.

67) Hicr,15/29.

68) Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 555; Mâtürîdî de benzeri bir yaklaşım sergilemiştir. Bk.Ebû Mnsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-risâle naşirun, Beyrut 2004, III, 48:

69) Bk. Celal Kırca, *Kur'an ve İnsan*, Marifet Yay., İst., 1996, s.168-169; İbn Arabî, Ruhun canlılık ve bilgi sahibi olma niteliğini şöyle ifade etmiştir: “Bilmelisin ki, Allah Teâlâ, Kalem ve Levha'yı yaratıp, onları akıl ve ruh diye isimlendirdiğinde, ruha iki nitelik vermiştir. Bilme niteliği ve eylem niteliği...” (İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İst., 2006, I, 352).

70) Gazâlî, *Mearicu'l-kuds*, s.24.

71) Bk. Rağîb, *Müfredât*, s.501-502; Firûzâbâdî, a.g.e., II, 371-372; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 233-235; Zebîdî, a.g.e., XVI, 559-564.

olarak soluk/nefes ya da soluk almak⁷² anlamının bulunması ve ruh kelimesinin içeriğinde de böyle bir anlam olması dikkat çeken bir husustur. Zaten çoğu zaman kavram olarak da birbirlerinin yerine kullanılmakta ya da ruh nefsin bir bölümü olan insanî nefis ile özdeş kabul edilmektedir⁷³. Bu kelimenin etimolojisinden anlaşılabileceği üzere, temel anlam olarak karşımıza bütünlük arz eden canlılık çıkmaktadır. Bu sebeple nefis daha çok canlı bir şeyin zâtı, hakikati ve bütünlüğü için kullanılmıştır. Diğer kullanımlar yan anlamlardır. Buna göre, insana nefis denilmesi, onun canlılık, hareket, idrak bilinç ve bedenden müteşekkil bir bütünlük arz etmesindendir⁷⁴. O halde nefis, şuur, bilinç ve idrak gücüne sahip canlı olan insanın tek tek diğer varlıklardan ayrı nitelikteki bütünlüğünün ve varlığının kendisidir. Hayat da bu nitelikteki bütünlüğün yaşadığı, algı, idrak, bilgi ve bilinç halidir. Görülüyor ki ruh, nefis ve hayat birbirinden ayrışması mümkün olmayan gerçekliklerdir. Her üç kavramın içeriğinde de canlılık, bilinç ve idrak anlamları bulunmaktadır. İnsanın bütünlüğünü ifade eden nefsin bulunduğu yerde ruh ve hayat, hayatın olduğu yerde de kaçınılmaz olarak ruh ve nefis vardır. Bunları birbirlerinden ayırtmak zihinsel bir faaliyet olarak mümkündür. Buna göre yapıla geldiği üzere, insanı nefis ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak algılayıp, nefsi dünyevi eğilimi kapsayan hayvansal nitelikleri, ruhu da melekî eğilimi temsil eden unsurlar olarak görmek⁷⁵ pek mümkün gözükmemektedir. Bu yaklaşım, Platon'dan beri felsefe geleneğinde benimsenen ve Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının nefis/ruh anlayışlarını şekillendiren yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Zira dikkat edilirse, Platon ve Aristoteles'teki nefsin mahiyeti ve kısımlarıyla ilgili anlayış, benzeri bir şekilde, İslam filozoflarında daha da geliştirilerek devam etmiş ve özellikle Platon'daki ruh beden şeklindeki düalist/ikici ayrım İslam kültüründe benimsenerek, nasslar bu perspektifle okunmuş ve anlaşılmıştır. Böylece felsefecileri şiddetle eleştiren ve "*Ruh senin hakiki özündür ve onun dışında kalan (beden) sana yabancı ve senin yanında bulunan ödünc eşyadır*"⁷⁶ diyen Gazâlî dahil, pek çok İslam uleması insanı ruh/nefis ve bedenden oluşan dualistik bir varlık olarak kabul etmiş oldukları söylenebilir. Hâlbuki biz burada, nasslardan hareketle, insanın canlılık, idrak, bilinç özelliği taşıyan ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olduğunu belirtmeye çalışıyoruz⁷⁷. Platon'dan beri nefis ve kısımlarıyla ilgili yapılan ayrımların da insanı ve hayatı parçalayan, bedenin cismani yönünü hakir görüp, hayatın dünya boyutunu geri plana atan bir anlayış oluşturduğunu da ifade etmek istiyoruz⁷⁸. Çünkü bu tür nefis anlayışı, açıklamaya çalıştığımız üzere, Kur'ân'ın insan ve hayat anlayışıyla pek uyuşmamaktadır.

72) Rağîb, Müfredât, s. 501; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 235; Zebîdî, a.g.e., XVI, 564.

73) Bk. Tahânevî, a.g.e., II, 1718; İslâmî literatürde nefis, kötü sıfatları ifade etmek için kullanıldığı gibi, ruh, kalb, ve akıl kavramlarını ifade etmek üzere de kullanılmıştır. (Bk. Gazâlî, *Mearic'ul-kuds*, s.15-19; a.mlf. *Kimyau's-Seâde*, s.27).

74) Bk. Yar, 37.

75) Cürcanî, 242; Ünal, 226; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayın-cılık, İst., 1995, s.279.

76) Gazâlî, *Kimyau's-seâde*, s.24; Ayrıca bk. a.mlf., *Mearicü'l-kuds*, s.13,150-151.

77) Bk. Koç, a.g.e., s. 47-48.

78) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeç, Fecr Yay., Ankara 1993, s.66

Kur'an'da nefis, özellikle insanın bireysel bütünlüğünü ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Nitekim *"Allah nefse (birey) ancak gücünün yettiği kadar yükler"*⁷⁹ ayetinde, nefis bu anlamdadır. Özellikle Allah'ın hiçbir ayırım ve bölünmeye konu olmayan kendi zâtı için, *"...Ancak Allah kendisine(nefsine) karşı dikkatli olmanızı ihtar eder..."*⁸⁰ diyerek, "nefs" kelimesini kullanması ve Allah'ın mukaddes zatının kastedilmesi⁸¹, insan için kullanılan nefsin, insanın parçalanmaz bütünlüğünü ifade eden bir kavram olduğunu desteklemektedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere, Kur'an'da ruh ile, canlılık, idrak ve bilinç özelliği kastedilirken nefis ile insanın canlılık bilinç ve cisimden müteşekkil bütünlüğü, yani bütün varlığı kastedilmektedir. Öyleyse Kur'an'ın insanın hayatı olarak bize gösterdiği perspektif, kanaatimizce, nefis ve ruh kavramlarını içeren bilinçlilik haline sahip bir canlılıktan oluşan parçalanmaz bir bütünlüktür. Buna göre, insanının hayatının içini, idrak ve bilinçli canlılığı kapsayan ruh ve nefis kavramında ifade edilen insanın bedensel ve ruhsal bütünlüğü doldurmaktadır. O halde insanın hayatı olarak karşımıza çıkan gerçeklik, nefis kavramının ifade ettiği bütünlüğün algıladığı bilinç halidir. İnsanın bütünlüğü çerçevesinde hayat gerçekliği bir defa var oldu mu, artık parçalanması mümkün değildir. Yani artık ruh-beden şeklinde düalizm arz eden iki ayrı unsur değil, tek bir bütünlük söz konusudur. Nefsi, dolayısıyla hayatı oluşturan bilinçli canlılık olan ruh ve beden, nefsin ayrışabilen tözleri değil, tek bir özün, yani insanın iki farklı niteliği durumundadır. Benzetmekte bir sakınca yoksa, Spinoza'nın madde ve ruhu tek bir varlığın, yani Tanrı'nın iki ayrı niteliği/görünüşü sayarak monist bir anlayış ortaya koymasına⁸² benzer şekilde, Allah'ın beden/madde ile canlılık ve bilinç niteliği olan ruhu bir bütününe/nefsin iki ayrı niteliği olarak yarattığını ifade etmeye çalışıyoruz. Bu bütünlüğün yaşadığı zaman ve mekânı da kapsayan boyutun adı hayattır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın bize sunmuş olduğu insan, yukarıda nefis kavramında ortaya çıkan bireysel bütünlüktür ve bu bütünlüğü zaman ve mekân bilinciyle birlikte çevreleyen boyut da hayat olmaktadır.

Bu noktada, ölümü ve ölümün insanın bütünlüğü ve hayatı arasındaki ilişkisini anlamaya çalışmamız gerekir. Hayatın içini dolduran şuurlu canlılık olan ruh, ve bedenini oluşturduğu bütünlük olan nefis için ölüm ne anlama gelmektedir? Ölüm ile, bütün bu kompleks yapıdan müteşekkil bütünlük olan nefis ve ortaya çıkan hayat boyutu, parçalanıp bölünecek mi, ya da ortadan kalkacak mı?

Ölüm ile sanki bu bütünlük parçalanıyormuş gibi gözükmesine rağmen, aslında bir parçalanma söz konusu olmamaktadır. Nefs kavramının da işaret ettiği üzere, insan bedenden ve ruhtan müteşekkil ayrılmayan varlık olarak kabul edilmektedir. Eğer beden ile

79) Bakara,2/286; Ayrıca bk. En'am, 6/151, Şems, 91/7-8, Bakara,2/44, Ankebut, 29/40.

80) Al-i İmran, 3/28, 30.

81) Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Kahraman Yay., İst., 1984, I, 153; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Babî, Mısır 1934, I, 331.

82) Bk.Gökberk, a.g.e., s. 295-296.

ruhu, yani şuurlu canlılık ile cismi birbirinden ilgisi kesilecek tarzda ayrı varlıklar olarak ayırırsak, insanı ve onun hayatını parçalamış oluruz. Hâlbuki insan öldüğünde, aslında ruhun bedenden ilgisi kesilmiş olmamaktadır. Çünkü insan, ahiret boyutunda da insan olma (nefs) özelliğini halen beden ile birlikte ortaya koyduğu varoluşu, amelleri ile sürdürecektir ve dünyadaki bedeni ile birlikte olduğunda gerçekleştirdiği eylemlerinden ayrılmayan bir varlık ve bilinç sahibi olarak hesap, mükâfat ve ceza görecektir. Dolayısıyla ruh beden arasında hiçbir zaman bir düalizm söz konusu değildir. Yani insan, insan olma özelliğini bu iki unsurun beraberliğinde ortaya çıkan bilinç hali ile kazanmakta ve bu bilinç hali ölümden sonra ahiret boyutunda da devam etmektedir⁸³. Zira ruh ya da insandaki düşünen öz, bu düşünceye konu olan bir eylem, davranış vs. olmadan düşünme ve bilinç haline sahip olması söz konusu değildir. Dolayısıyla insanı, yani nefsi oluşturan, insandaki düşünce ve canlılık olan ruh ile eş zamanlı varlığa gelen beden ve eylemleridir. Bu ikisini parçaladığımızda ya da birbirleriyle ilişkisini kestiğimizde kartezyen anlayışta olduğu gibi, aralarında su geçirmez bir duvar örülmüş olur ve nefis, yani insan parçalanır. Hayat dediğimiz şey de fizikî âlemde, Allahın maddeye içkin olarak yarattığı bu ayrılmaz bütünde ortaya çıkmaktadır. Ancak biz burada Aristoteles gibi, hayat cevherini nefis ile aynı teleolojik bir gayeye matuf bir form olarak ele almıyoruz⁸⁴. Hayatı, düşünme ve bilinç niteliği olan ruh ve birlikte var olduğu maddenin aşkın bir müdahale olan yaratma sayesinde canlılığında ortaya çıktığını düşünüyoruz.

Yukarıdaki ölüm gerçekliği ve ölüm sonrası insan ve hayatı konusunda ileri sürülen düşünceler aynı zamanda insan anlayışını da ortaya çıkarmaktadır. Ölüm ve sonrası ile ilgili olarak yapılan tartışmalar sonucu geleneğimizde ortaya çıkan insan anlayışını şöyle sıralamamız mümkündür:

Birinci görüş: İnsan sadece duyumsayan, bilinç ve idrak özelliğine sahip bedenden ibaret bir varlıktır ve ölümden sonra beden çürüyerek toprağa karışmaktadır. Bu insan anlayışına göre, canlılık beden ile ortaya çıkmakta ve bilinçlilik haliyle hayat boyutu dediğimiz gerçeklik yaşanmaktadır. Bu yaklaşım, iki farklı hayat ve insan telakisine yol açabilmektedir. Birisi, bedenden ibaret olan insanın ölmesiyle, insan geçici olarak yok olmakta ve daha sonra Allah'ın kıyamet günü tekrar bedenleri yaratmasıyla dirilmektir. Bu yaklaşımı benimseyen ilim adamları yeniden dirilişin de cismani bir diriliş olması gerektiğini, aksi halde insanın yeniden dirilmesinin söz konusu olamayacağını düşünmektedirler. Diğeri de, insanın maddi bedenden ibaret olduğunu, bu maddi bünyenin ölümüyle birlikte yok olduğunu kabul eden natüralist ve materyalist yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, ölümlle insan yok olmakta ve insanın ve canlılığın iadesi şeklindeki yeniden dirilme mümkün değildir. Kur'ân'ın nazil olduğunda cahiliye Araplarının ekserisinin insan telakkisi böyleydi ve yeniden dirilmeyi şiddetle inkâr ediyorlardı⁸⁵. Benzeri

83) Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s.66; Mehmet Paçacı, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nun Yayıncılık, İst., 1994, s. 122.

84) Kutluer, *a.g.e.*, XVII, 10.

85) Bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yay., İst., 1997, s.53-61.

bir yaklaşım gösteren bazı filozoflar da mâdumun iadesinin mümkün olmadığını ileri sürerek yeniden dirilmeyi inkâr etmişlerdir⁸⁶.

İkinci görüş: İnsan, ruh ve bedenden oluşmaktadır. Fakat asıl kalıcı ve ebedi olan ruhtur. Diriliş de ruhsaldır. Bu yaklaşıma göre, ölüm hadisesi gerçekleşip, ruh bedeni terk ettikten sonra, ruh, aklı hazları bedensiz olarak tadacaktır. Bu görüşü savunan filozoflar ve kelmacılar madumun iadesini mümkün görmedikleri için bedenlerin tekrar dirilmeyeceğini ve dirilişin ruhsal olacağını düşünmektedirler⁸⁷.

Üçüncü görüş: İnsan, ruh ve bedenden müteşekkildir. Bu yaklaşımı sergileyenlerden bazılarına göre, ruh soyut cevher, bazılarına göre latif cisim, diğer bazılarına göre de ruh arazdır. Ruhun soyut cevher olduğunu düşünenlere göre, ruh, varlığını farklı bir hayat boyutunda sürdürürken; ruha cisim veya araz diyenlere göre, ölümle birlikte ruh yok olacak ve Allah ahirette hem ruhları hem de bedenleri yaratmak suretiyle, ruhları tekrar bedene iade ederek yeniden diriltilecektir. Ruhu latif cisim olarak kabul edenlere göre de, ruhun bedenden ölümle ayrılmasından sonra hayatiyetini devam ettirecek, hatta kabre dönmek suretiyle kabir azabı görebilecektir. Yeniden dirilme de bedenın yaratılmasından sonra, ruhun bedene iadesiyle gerçekleşecektir. Bu görüş altında zikrettiğimiz yaklaşımlar, Ehli Sünnet ve Mutezile kelmacıları arasında yaygındır⁸⁸.

Yukarıda sıraladığımız görüşler çerçevesinde, farklılık arz eden, üç hayat anlayışı ile karşılaşmaktayız.

Birinci görüş çerçevesinde, insan duyumsayan bilinçli ve idrak sahibi canlı bedenden ibarettir. Buna göre hayat, duyumsayan bedenın yaşadığı gerçekliktir. Bu hayat anlayışını sergileyenlerden yeniden dirilmeye inananlara göre, ölümle hayat kesintiye uğrayacak ve kıyamet günü Allah'ın bedeni yaratmasıyla tekrar ortaya çıkacaktır. Yeniden dirilmeye inanmayan materyalist ve dehrilere göre ise, ölümle insan yok olacak ve hayat son bulacaktır. Bu yaklaşım, insanı ve hayatı bedenden ortaya çıkan bir varlık ve varoluş kabul eden mekanist bir yaklaşımdır.

İkinci görüş etrafında insan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Hayat, bedenın duyumsadığı ve ruhun aklettiği boyutun adıdır. Ruh insanda kalıcı ve ebedi olan unsur, be-

86) Bk. el-Eşârî, *a.g.e.*, II, 25-30; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.414-416; Mesud b.Ömer b. Abdullah Sa'duddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-makasid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Alemlu'l-kutub, Beyrut 1989, V, 88-89; el-İcî, *a.g.e.*, II, 440-445; Günaltay, *a.g.e.*, s.224-225; Yar, *a.g.e.*, s.167-169; Muhammed Seyyid Ahmed el-Müseyyir, *er-Rûh fî dirâsâti'l-mütekellimîn ve'l-felasife*, Daru'l-mearif, Kahire 1988, s.154-155.

87) Bk.el-Eşârî, *a.g.e.*, II, 25-30; Razi, *el-Muhassal*, s.261-262; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.419; Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yay., Elazığ 2000, s. 274-277; Taftazânî, *a.g.e.*, V, 97-98; el-İcî, *a.g.e.*, II, 440-445 İbn Sînâ, *Kitabun'n-necât*, 223-226; Altıntaş, *a.g.e.*, s.140-141; Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, V, 100; Yar, *a.g.e.*, s. 169-174; Müseyyir, *a.g.e.*, s. 179.

88) Bk. Eşârî, *a.g.e.*, II, 25-30; Râzî, *el-Muhassal*, s.252-253; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.414-422; Taftazânî, *a.g.e.*, V,88-98; el-İcî, *a.g.e.*, II, 440-445; İbrahim b. Muhammed el-Beycûrî, *Şerhu Cevhereti't-tevhid*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1983, s.165; İbn Ebi'l-İz el-Haneffî, *Şerhu'l-akidetü't-Tahaviyye*, el-Mektebetu'l-islami, Beyrut 1399, s.442-443; Günaltay, *a.g.e.*, s. 227-231; Yar, *a.g.e.*, s.175-184.

den ise geçici unsurdur. Ölüm ile beden yok olur, ancak ruh varlığını sürdürür. Yeniden dirilme, hesap, ceza ve mükâfatlar ruhsaldır. Dolayısıyla bu görüşe göre, ölüm sonrası hayat, ruh ile sürecek yeniden diriliş ile hesap ceza ve mükâfat şeklinde ebedi olarak devam edecektir. Bu hayat anlayışında kesinti yoktur. Ölüm öncesi hayat ruhun ve beden üzerindeki tasarrufu sonucu ortaya çıkarken, ölümden sonra farklı bir boyutta ruh tek başına şuur hali içinde hayatını sürdürecektir. Bu yaklaşım, ruh ve bedeni ayrı unsurlar olarak kabul eden düalist bir yaklaşımdır.

Üçüncü yaklaşım çerçevesinde insan bedenden ve, ya latif cisim ya araz ya da soyut cevher olan ruhtan oluşmaktadır. Dünya boyutunda hayat bu oluşumun bir sonucu olarak ortaya çıkan duyumsama ve bilinç hali olarak karşımıza çıkar. Ruhu soyut cevher ve latif cisim olarak kabul edenler, ölümden sonra ruhun bedenden ayrı olarak bir şekilde hayatını sürdürdüğünü ve kıyamet günü bedenin yaratılmasıyla ruhun bedene kavuşacağını ve yeniden dirilişin gerçekleşeceğini benimsemektedirler. Ruhun araz (ilinti) olduğunu kabul edenlere göre ise, insan öldükten sonra onun bilinç hali, yani hayat kesintiye uğrar. Kıyamet günü bedenin yaratılmasıyla araz olan ruh da tekrar yaratılmış olur ve yeniden dirilme gerçekleşir, hayat tekrar devam eder. Bu görüşe sahip üç farklı yaklaşım sergileyenler de düalist bir insan anlayışına sahiptirler.

Bütün bu insan telakkilerini ve hayat anlayışlarını, Kur'ân'ın insanın bütünlüğünü vurgulayan nefis kavramı çerçevesinde değerlendirecek olursak, şöyle diyebiliriz: Kur'ân'a göre insanın, yani nefsin ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğunu söylememiz pek mümkün gözüküyor. Zira böyle bir yaklaşımı ifade eden bir veri Kur'ân'da yer almamaktadır⁸⁹. Çünkü Kuran, insanı bir nefis olarak kabul etmekte ve nefste de ruh beden ayrımı söz konusu değildir. Hayat insanda bedenle birlikte yaratılan bilinç ve canlılık ile ortaya çıkmaktadır. Hz. Adem'in yaratılış kıssası iyice incelenirse görülür ki, önce çamurdan yaratılan bir beden vardır, bu bedene ruh, yani idrak ve bilinç içeren bir canlılık üflenir, Adem canlanır ve hayat sahibi insan yani nefis (bütünlük) olarak varlığa gelir. Üflenilen ruhun (canın) Allah'a nispet edilmesi ruhun Allah'tan bir parça, yani ilahi bir töz olduğu anlamına gelmeyip, ruhun/canlılığın Allah'ın sahip olduğu idrak, bilinç ve bilgi, irade niteliklerine sahip olduğu anlamına gelir. Aksi halde, her insan kendisinde Allahtan bir parça taşıyor anlamına gelir ki, bunu izah etmek pek kolay olmasa gerek. İşte idrak ve bilincin, cisimden yaratılmış beden ile birlikte varlık olması ve bedenin eş zamanlı olarak canlanması ile insan var olur. İnsanın böyle bir bütünlük içinde bir varlık olması sebebiyle, canlılık ve bütünlük sözlük anlamı taşıyan "nefis" adıyla adlandırılmıştır. Bu bütünlük, ayrı bir töz olarak ruh ve bedenden oluşan bir bileşim değildir. Bu bütünlük fiziki âlemde eylem yapabilecek bir bedenin, canlılık, duyumsama ve idrak niteliklerini ihtiva etmesi anlamında bir bütünlüktür. Dolayısıyla insan parçalanamaz, bütün bir varlık olarak yaratılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu bütünlüğün yaşamış olduğu canlılık idrak ve bilinç hali de hayattır.

89) Bk. Fazlur Rahman, a.g.e., s.66.

İnsan ve hayatı hakkında yukarıda sunduğumuz yaklaşımlar, genellikle, insanı ayrı tözler olan ruh ve bedenden müteşekkil düalist bir varlık olarak algılamışlardır. Kanaatimizce bu şekilde düalist bir insan anlayışının ortaya çıkmasında, özellikle Platon, Aris-toteles vs. gibi filozofların felsefi yaklaşımlarının İslam bilginlerinin üzerinde oldukça etkili olduklarını söyleyebiliriz⁹⁰. Bu sebeple, bedenden önce bile, insanın özünün, yani ruhunun ayrı bir birlik olarak yaratıldığını ve bedenlerle daha sonra buluştukları tasav-vur edilmiştir⁹¹. Ölüm de bu birlikteliğin ayrışması ya da bozulması olarak kabul edil-miştir. Burada Kur'ân'ın parçalanmaz bir bütün olarak sunduğu insan anlayışına aykırı olan şey, insanının ruh beden olarak iki farklı tözden oluştuğunun kabul edilmesidir. Hâl-buki Kur'ân, böyle bir ayırım yapmaksızın, insanı, canlılık, bilinç, idrak, düşünce ve be-den sahibi bir bütün olarak kabul etmiştir.

İnsanın beden ve ruhtan oluşan iki ayrı töz olmadığını, onun bedeninin yaratılarak bi-linç ve idrak içeren ve ruh olarak isimlendirilen canlılık özelliği ile canlandırılmasıyla bir bütün, yani nefis olduğunu şöyle bir izahla anlayabiliriz: İnsan, beden ya da canlana-bilecek organizma olmadan önce hiçbir varlığa sahip değildir. Varlığı ancak canlanabi-lecek organizma haline geldiğinde Allah'ın onu kendine ait hayat ve bilinç irade, idrak ve düşünce içeren ruhundan üflemesiyle, yani sözü edilen özelliklere sahip canlılıkla canlandırmasıyla, varlık nefis olarak yaratılır. Bundan önce ona ait hiçbir varlık, ne ruh olarak ne de başka bir şekilde söz konusu değildir. Kur'ân'da bu hususa şöyle değinil-mektedir: *"İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçti"*⁹² ve *"İnsan düşünmez mi ki, daha önce bir şey olmadığı halde biz kendisini ya-ratmışızdır"*⁹³. İşte insan idrak ve bilinç sahibi canlı bir beden olarak yaratılmasıyla bir bütünlük, yani nefis/insan olmuştur. Çünkü bundan önce Ahmet'in ruhunu Mehmet'ten ayıracak hiç bir ayırmadan söz edilemez⁹⁴. Öyleyse canlılık ve düşünce içeren ruh beden-le birlikte yaratılmaktadır. Bu durumu Gazâlî şöyle izah etmektedir:

"Ruhlar hadis olup, nutfenin ruhu kabule istidat kazandığı anda yaratılırlar. Nitekim Allah-u Tealâ " Onu tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..." buyurmuştur. Mesela bir ayna ve bu aynada görüntüsünün oluşmasını istediğimiz bir cismi ele alalım. Bu aynanın yüzü, başlangıçta karşısındaki cismin görüntüsünü vermeyecek kadar paslı olmuş olsun, daha sonra aynanın pasını yavaş yavaş giderelim. Aynanın pasını sildikçe görüntünün daha belirlediği görülecektir. Demek ki, önceden de cisim aynanın karşısında olduğu halde, görüntünün oluşması aynanın parlaklık kazandığı andan itibaren gerçek-leşmektedir. İşte, nutfenin ruhu kabule istidat kazandığı anda ruhun yaratılması bu ör-

90) W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s.134-135; Fazlur Rahman, a.g.e., s.66; Paçacı, a.g.e., s.122.

91) Bk.Müseyyir, a.g.e., s.76-79.

92) İnsan, 76/1; Bu ayetin açıklamasıyla ilgili Mâtürîdî'nin ifade ettiği görüşlerden birine göre, insanın varlıklar arasında olmadığı bir zaman kesitinin bulunduğu belirtilmektedir. (*Te'vilât-ı Ehli's-Sünne*, V, 345; Ayrıca bk. Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, thk., Abdulcelil Abduh Şelebî, Meâni'l-Kur'ân ve l'rabuhu, Alemu'l-kutup, Beyrut 1988, V, 257).

93) Meryem, 19/67.

94) Krş. Neseff, a.g.e., II, 316.

nekteki gibi gerçekleşir. Şimdi bu husustaki delillerimizi kısaca belirtelim: Eğer ruhlar bedenlerden önce mevcut olmuş olsalardı ya çok ya da tek olacaktı. Onların çok ve ya tek olmaları batıl olduğuna göre, bedenden önce mevcut olmaları da batıldır.”⁹⁵ Gazâlî, ruhların bedenlerden önce yaratılmasına dair hadis olarak nakledilen “Allah ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yarattı” gibi çeşitli rivayetleri de bu görüşüne uygun olarak yorumlamaktadır⁹⁶.

Gazâlî’in de ifade ettiği gibi, insanın ruhu/canı ile bedeni arasında başlangıçta bir öncelik ve sonralık olmadığı gibi, kanaatimizce, ölümden sonra da aralarında birinin dışarıda kalacağı bir ayrılık söz konusu değildir. Buna göre, ölümden sonra da bütünlük bozulmamakta ve hayat devam etmektedir.

Bedenin canlılığını yitirmesinden sonra nefsin bütünlüğünün dışında kalmadığını bir başka şekilde şöyle izah edebiliriz: İnsanın bedeni olmadan önce, yani ona bilinçli canlılık ulaşmadan önce o, bir insan ve ya nefs olarak kabul edilemez. Çünkü henüz insan varlık kazanmamıştır. Bu çerçevede İbn Rüşd, ruh ve bedenin tek bir gerçekliğin iki yüzü olduğunu belirterek sözünü ettiğimiz duruma açıklık getirmektedir⁹⁷. İnsanın varlık kazanması, bilinçli canlılığın bedenle birlikte var olmasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla hem bilinç hali/ruh, hem de beden ayrıştırıldığında bir insan ya da nefs olarak kabul edilemez. Çünkü onlar ayrılmış bir şekilde varlık değillerdir. Ancak bedenle canlı bilinçlilik hali birlikte var olduktan sonra bir bütün olarak yaptıkları eylemlerle ebedi olarak varlık kazanmış olmaktadır. Beden canlılığını yitirse bile, önceki eylemler bilinçte varlığını sürdürecektir. Bu durumda, ölüm sadece bedenin cansız kalması demek olup, bilinç halinin kesintiye uğradığı dolayısıyla hayatın yok olduğu anlamına gelmez. Nefs, beden canlı iken kazanmış olduğu eylemlerin bilincinin devam etmesiyle varlığını devam ettirir. Kur’ân’da “Her nefis ölümü tadacaktır”⁹⁸ denilmek suretiyle ölümünün nefis üzerinde gerçekleşeceği belirtilmiştir. Ancak bu, nefsin bütünlüğünün parçalandığı ve yok olduğu anlamında anlaşılamaz. Sadece onun bir özelliğinin, fiziki dünyada, işlevine son verildiği anlamına gelmektedir⁹⁹. Zira Kur’ân, ayetlerinde ölümden sonrasında da insan için nefis terimini kullanmıştır¹⁰⁰.

Ölümün gündeme gelmesiyle, nefsin yaşamış olduğu hayat halinin iki farklı boyutu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi, ölüm öncesi boyuttur ki, bu boyutta nefis bütün özgürlüğü ile eylem yapabilmekte ve iyi ya da kötü ameller gerçekleştirebilmektedir. İşte her nefsin karşılaştacağı ölümle artık nefis, bedenin yok olmasıyla fizik âlemde

95) Gazâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.107-108.

96) Bk. Gazâlî, *Mearicü'l-kuds*, s.115-119; Farâbî ve İbn Sînâ da ruhun bedenden önce var olmadığını Gazâlî’den önce benzeri gerekçelerle belirtmektedirler. (Farâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnî'l-mesail)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst., 2003, s.125; İbn Sînâ, *Kitabun'n-necât*, s. 222-223; Altıntaş, *a.g.e.* s.262-263; Koç, *a.g.e.* s.45-46); krş. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.376 vd.

97) Monist bir insan anlayışına sahip olan İbn Rüşd, Aristoteles’in tekçi insan görüşüyle uyduğu gibi Kur’an’ın monist insan anlayışı ile de uyumaktadır. (Geniş bilgi için bk. Koç, *a.g.e.* s. 48-49).

98) Ali İmran, 3/185.

99) Krş. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.116-123.

100) Zümer, 39/56; Fecr, 89/27.

eylem yapma yeteneğini yitirecektir. Ancak nefis, dünya boyutunda kazandığı varlık ve kimliğiyle bir başka boyutta bilinç halini ve canlılığını sürdürecektir. Bu sebeple Kur'ân, şehitleri övme sadedinde "*Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin. Bilakis onlar diridirler, fakat siz bunu hissetmezsiniz*"¹⁰¹ denilmek suretiyle, fiziki âlemdeliklerin hisse-demeyeceği bir şekilde, ölenlerin bilinç ve canlılık hallerinin, yani hayat boyutlarının sürdüğünü belirtmiştir. Aynı şekilde şehitlerin dışındaki insanlar da ölümden sonra dünyada yaptıkları eylemlerin bilinciyle nefis olarak kazandıkları kimlik ve benlikleriyle, mahiyetini idrak edemeyeceğimiz bir hayat yaşayacaklardır. Bu noktadan itibaren nefsin yaşadığı iki farklı hayat olduğu gerçeği ile karşı karşıyayız. Birisi, nefsin ölüm öncesi kendisinin ilk varlık âlemine çıktığı, ona yakın ve onu kuşatan dünya hayat boyutu; diğeri, ölümlle başlayan ve dünyadan sonra gelen ahiret hayat boyutudur.

Bu iki boyut birbirinden kopuk hayat boyutları mıdır, yoksa birini diğerinden ayırmanın mümkün olmadığı bir hayat boyutu mudur? Kur'ân'ın sunduğu bu iki hayat boyutuyla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Ancak bu değerlendirmeler genellikle birinin esas diğerinin önemsiz olduğu şeklinde anlaşılarak, beklide Kur'ân'ın parçalanmaz bir bütün olarak gördüğü hayat parçalanmaktadır. Böylece inananlar arasında birinin ihmaline yol açacak bir tavır ortaya çıkabilmektedir. Bu konunun açıklığa kavuşturulabilmesi için müstakil bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

4. Sonuç

Kur'ân'a göre insanın hayat gerçekliğini anlamak üzere ele aldığımız bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Varlıklarda canlılığı sağlayan gerçekliğin ne olduğu ilk dönemlerden beri ilgi konusu olmuştur. Naturalist düşünceye göre, mitik zamanlardaki ilahların kendi aralarında yaptıkları mücadelelere bağlı olarak bütün canlılarda diriliği sağlayan unsurun cismani bir öz olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca ilk dönemlerde yine ruh olarak isimlendirilebilecek tasavvurlara da rastlanabilmektedir.

Felsefî düşüncede hayat ve hayatın kaynağı ile ilgili teorileri, çok genel hatlarla üç yaklaşım altında toplanmaktadır. Birincisi, bütün fenomenlerin sadece maddî değişimler ya da hareket halindeki madde aracılığıyla açıklanabileceğini iddia eden ve canlı ile cansız arasında hiçbir ayırım gözetmeyen mekanizmdir. İkincisi, zihinsel hatta fizikî varoluşun cisim ya da bedenden bağımsız, ayrı bir enerji veya güçten kaynaklandığını belirten animizmdir. Üçüncüsü ise hayatın bambaşka bir güçten, kendine özgü bir canlılık ilkesinden meydana geldiğini ileri süren vitalizm (dirimselcilik)'dir. Bu çerçevede batı felsefesinin filozoflarından her birinin canlılık ve hayatla ilgili tasavvurları bunlardan bazen birine bazen de ikisine birden dayandırılabilmiştir. Mesela Platon'un animist (ruhçu) olduğu söylendiği gibi, vitalist/dirimselci olduğu da söylenebilmiştir.

Hayat, Hinduizm, Budizm gibi bazı doğu dinlerinde ilah ya da ilah konumunda kabul edilen ilkelere bağlanırken, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi ilahî kaynaklı dinlerde Allah'a dayandırılmaktadır.

101) Bakara, 2/154.

Kur'ân'ın kullandığı 'hayat' sözcüğünün bütün kullanım şekilleri, canlılık anlamındaki 'hayat' başta olmak üzere, sükûnun zıttı olan canlılığı, dirilik ve hareketi yansıtmaktadır. Buna göre insanla ilgili olarak Kur'ân'ın hayat kavramının kavramsal içeriğini oluşturan temel özün, hareket idrak ve bilinç olduğu anlaşılmaktadır. Varlıkla ve var oluşla ilgili olarak ortaya çıkan hayatı, bu çerçevede var olmak, hareket etmek, hareket ettirmek ve bütün bu hareket ve varlık durumlarının bilincinde olma hali olarak tanımlayabiliriz. Allah'ın kendine nispet ettiği mutlak hayatın özelliklerini taşıyan insan hayatı, yeryüzündeki canlıların hayatı içinde Allah'ın hayat sıfatından en fazla pay alan canlılıktır. İşte insan, böyle bir hayata sahip olduğu için, diğer canlılardan farklı olarak, sorumluk taşıyan varlık statüsüne yükselmiştir.

Yine Kur'ân'da yer alan ruh ve nefis, İnsan ve hayatının nitelik ve özelliklerinin tam olarak ortaya çıkmasını sağlayan diğer kavramlardır. Arap dilinde, üfleme, nefes almak, esmek, canlandırmak, can/ruh, nefis, nefes, rûzgâr vahiy, emir, hüküm, mesaj, Kur'ân, Cebrail gibi anlamlarda kullanılan 'ruh'un temel anlamının, hareket ve canlılık olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın semantik yapısı içinde özellikle Âdem ve İsa için Allah'a isnat edilerek kullanıldığı şekliyle ruhun, Allah'a özgü bilinç, idrak özellikleri taşıyan bir canlılığı ya da canı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'a göre İnsanın hayat gerçekliğini anlamamızı sağlayan ve hayatla doğrudan ilişkili olarak karşımıza çıkan bir başka kavram da nefis kavramıdır. Arapça'da soluk almak, hakikat, bütünlük, zat, ruh vs. gibi anlamlar için kullanılan nefis, Kur'ân'ın perspektifinde kelimenin temel anlamına uygun olarak, nefis, insanın canlılık, hareket, idrak bilinç ve bedenden müteşekkil bir bütünlüğünü ifade etmektedir. O halde nefis, şuur, bilinç ve idrak gücüne sahip canlı olan insanın tek tek diğer varlıklardan ayrı nitelikteki bütünlüğünün ve varlığının kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre hayat da bu nitelikteki bütünlüğün yaşıdığı, algı, idrak, bilgi ve bilinç halidir. Görülüyor ki ruh, nefis ve hayat birbirinden ayrışması mümkün olmayan gerçekliklerdir. İnsanın bütünlüğünü ifade eden nefsin bulunduğu yerde ruh dolayısıyla hayat, hayatın olduğu yerde de kaçınılmaz olarak nefis vardır.

Ancak Kur'ân perspektifi çerçevesinde, yapıla geldiği üzere, insanı nefis ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak algılayıp, nefsi dünyevi eğilimi kapsayan hayvansal nitelikleri, ruhu da melekî eğilimi temsil eden unsurlar olarak görmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu yaklaşım, Platon'dan beri felsefe geleneğinde benimsenen ve Kindî, Farabî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının nefis/ruh anlayışlarını şekillendiren nefis ve ruh anlayışından kaynaklanmaktadır. Nefis ve ruh ile ilgili bu eğilimin etkisi bütün İslam düşüncesi üzerinde görülmektedir. Bu yaklaşım da insanı ve hayatı parçalayan, beden in cismani yönünü hakir görüp, hayatın dünya boyutunu geri plana atan bir anlayışa götürmektedir ki, bu Kur'ân'ın nefis ve hayat anlayışına uygun düşmemektedir.

Nefsi dolayısıyla hayatı oluşturan bilinçli canlılık olan ruh ve beden, nefsin ayrışabilen tözleri değil, tek bir özün, yani insanın iki farklı niteliği durumundadır. Benzetmekte bir sakınca yoksa Spinoza'nın madde ve ruhu tek bir varlığın, yani Tanrı'nın iki ayrı

niteliği/görünüşü sayarak monist bir anlayış ortaya koymasına benzer şekilde, Allah'ın beden/madde ile canlılık ve bilinç niteliği olan ruhu bir bütünün/nefsin iki ayrı niteliği olarak yarattığını söyleyebiliriz.

Bedenin hareketsiz ve cansız kalması olan ölüm, insanı ve hayatı oluşturan gerçekliği ve kalıcı olan şeyin ne olduğunu gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Platon ve sonraki filozofların etkisi altında nassların okunması sonucu, insanın ruh ve bedenden olmak üzere iki ayrı tözden oluştuğu şeklinde geleneğimizde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ruhun araz olduğunu ve mekanik tarzda insanının yaratılmasıyla ortaya çıktığını ölümle kesintiye uğradığını ileri sürenler olduğu gibi, genellikle ruhun kalıcı töz olduğu, bedeninin ise çürüyüp sonradan tekrar yaratılarak yeniden dirilmenin gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımlar, insanı ruh ve bedene ayıran düalist yaklaşımlar olarak karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân nefis kavramı çerçevesinde insanı bedeniyle birlikte bir bütün olarak kabul etmesiyle böyle bir ayrıma izin vermemektedir.

Kanaatimizce, insan bedeni ile bilinç ve canlılık özelliği taşıyan bir bütün olarak varlık âlemine gelmiştir. Dolayısıyla ölümden sonra bile beden ile bilinçlilik hali birbirinden ayrılmamaktadır. Ölümle bedeninin hareketsiz kalması, bedeninin insandan ayrıldığı anlamına gelmemektedir. Ölümden sonraki bilinçlilik hali insanın bedeniyle birlikteliğinde gerçekleştirmiş olduğu eylem ve varoluş şekillerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ile ölüm fiziki âlemde insanın canlılığına son verse bile, bedeninin dünya hayat boyutundaki gerçekleştirmiş olduğu ve kişiye nitelik ve kimlik kazandıran eylemlerine son vermez. Bilakis insan, ölümden sonra bu eylemleriyle diğer insanlardan ayrılır ve sorgulanır. Bu bedeninin kişinin benliğini oluşturan kalıcı bilinç halinden hiçbir zaman ayrılmadığını gösterir.

Zannedildiği gibi, insanın bedeniyle birlikte var olmadan önce ruhsal bir varlığı bulunmamaktadır. Zira canlı bedenden önce Ahmet'i Mehmet'ten ayıran isimleri dâhil hiçbir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan varlığına bedeninin canlanmasıyla gelmektedir. Bedeniyle birlikte kazandığı benliği ve amelleriyle ebedi olarak kalıcıdır. Ölüm sadece onun bedenini geçici olarak işlevsiz bırakmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan ortaya çıkmaktadır ki, insan hem varlık olarak ayrılmaz bir bütündür, hem de algıladığı hayat ve canlılık bir bütünlük arz etmektedir. Dünyada var olduktan sonra artık bedeni ölümle bir süre işlevsiz kalsa bile, algıladığı canlılık idrak ve bilinç halinden oluşan hayatı ahiret boyutunda hiçbir aşamada kesintiye uğramaksızın devam etmekte ve bir bütünlük arz etmektedir.