



**2. Uluslararası
Ahmed-i Hânî Sempozyumu
“İslam Düşüncesinde İnsan”
28-30 Eylül 2018**



Bildiriler Kitabı
Proceedings Book

AĞRI
İBRAHİM ÇEÇEN
ÜNİVERSİTESİ
2007

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

* 2018 Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğü

Bu eserin tüm yayın hakları, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğüne aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Bu e-kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU

(İslam Düşüncesinde İslam)

(28-30 EYLÜL 2018 AĞRI)

2. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON AHMED AL-KHANİ

28-30 SEPTEMBER 2018

المؤتمر الدولي الثاني حول أحمد الخاني

18-20 MUHARREM 1440/ 28-30 SEPTEMBER 2018

Kapak Tasarımı

Sedat ÇALPAN

Editör

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi



Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, No: 22

E-ISBN: 978-605-81711-4-5

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU

(İslam Düşüncesinde İslam)

(28-30 EYLÜL 2018 AĞRI)

2. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON AHMED AL-KHANİ

28-30 SEPTEMBER 2018

المؤتمر الدولي الثاني حول أحمد الخاني

18-20 MUHARREM 1440/ 28-30 SEPTEMBER 2018

BİLDİRİLER KİTABI

PROCEEDINGS BOOK

EDİTÖR

DOÇ.DR. ABDULCEBBAR KAVAK

AĞRI – 2018

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

SEMPOZYUM ONURSAL BAŞKANLARI / *Honorary Chairman of the Symposium*

Süleyman ELBAN

Ağrı Valisi

Prof. Dr. Abdulhalik KARABULUT Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörü

DÜZENLEME/YÜRÜTME KURULU / *Organisation Committee*

Düzenleme Kurulu Başkanı/ Head of Committee

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Üyeler/Members

Prof. Dr. Faruk KAYA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. M. Salih GECİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sezayi BEKDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Öğr. Gör. M. Cüneyt TAŞIR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ersin SAVAŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

SEKRETERYA / *Secretary*

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Korkut DİNDİ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Ekrem KOÇ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Halit KARS

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Abdullah ÇAĞIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ersin SAVAŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ahmet BİNGÖL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Serdar YAYATICI

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Kamil ÇAYIR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Seyyit Ali ALBAYRAK Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Hamza CİVELEK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

BİLİM VE DANIŞMA KURULU / *Scientific Advisory Board*

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP	Şırnak Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah DİRSHEVÎ	Melik Faysal Üniversitesi/ SUUDİ ARABİSTAN
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER	Muş Alpaslan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR	Sosyal Bilimler Üniversitesi/K.K.T.C
Prof. Dr. Ahmet ÖZEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan PALA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal AYBAKAN	İbn Haldun Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cesim AVCI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Eyüb BAŞ	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı AYDIN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	Karabük Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA	Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Lahmer HAMİD	Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi/FAS
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Murteza BEDİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Sahib BAROJE	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Sait ÖZERVARLI	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tahsin ÖZCAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülhadi TİMURTAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulhameed ALSHEESH	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkerim SEBER	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Doç. Dr. Ahmed AWADJUMAAH Bağdat Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Azad Saeed SİMO Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Ebu Obeid Ebdulla ZİYAB Newroz Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Ferzende İDİZ Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Halis DEMİR Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Haval Saleem TAİB Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Halim GÜL Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim BAZ Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Khalid İbrahim ALOOSİ Irak Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Mehmet TEYFUR Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mohsin Arif SALİH Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Niyazali ARİPOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Yakup KARATAŞ Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin PİŞGİN Antalya Üniversitesi
Doç. Dr. Zahir ERTEKİN Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAS Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulqader Muhammad Hussein Alhammam Felluce Üniversitesi/IRAK
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALJANABİ Language Expert /KATAR
Dr. Öğr. Üyesi Elias BENKHEDDA Esc Kolea /CEZAYİR
Dr. Öğr. Üyesi Emrah İSTEK Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Falah İbrahim NASEEF Arabic Language expert/KATAR
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK Pamukkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Saki ÇAKIR Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Müzahir KILIÇ Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Araştırmacı-Yazar Müfit YÜKSEL

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi

Özet

Düşünce tarihinin en önemli konularından birisi hiç şüphesiz insanın neliği meselesidir. İnsan nedir? Varlığını oluşturan unsurlar nelerdir? Varlığının cismani olmayan kaynağını ne oluşturmaktadır? Veya insanda cismani olmayan bir boyut söz konusu mudur? gibi bir çok soru, düşünce tarihinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Genel olarak filozof ve teologlar, cismani varlığı dışında insanın bir mahiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte bu mahiyetin ne olduğu konusunda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. İster din, ister felsefe, isterse başka herhangi bir düşünce sistemi olsun, insan varlığının maddi olmayan tarafı veya bireyselliği ile eş anlamlı olarak kullanılan özü, daha çok kişinin ilahiliğe iştirak eden kısmı olarak tanımlanmış ve bu kısım kişinin ölümünden sonra da varlığını sürdüren taraf olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda düşünce tarihinde insandan, birincisi cismani yani bedeni; ikincisi de mahiyetinin ne olduğu konusunda farklı düşünceler olsa da bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke, hayatın özü, kişinin benliğini oluşturan unsur, canlılık ilkesi gibi çok farklı şekilde ifade edilen kısım olmak üzere bir düalizmden söz etmek mümkündür. Kaldı ki geçmişten günümüze kadar insanın ne olduğunun ele alındığı tüm konularda genelde maddi bedenden ayrı bir cevherin varlığı kabul edilmiş bu cevher de ruh olarak isimlendirilmiştir. Biz bu çalışmamızda ruh-beden düalizmi temelinde insanı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (1292-1350) düşünceleri açısından ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Ruh, Beden, İbn-i Kayyim el-Cevziyye

In The Views of Ibn-i Kayyim el-Cevziyye, The Soul-Body Dualism and Human

Abstract

One of the most important topics of the history of thought is undoubtedly the subject of human essential. What is human being? What are the elements that make up his existence? What constitutes a incorporeal source of his being? Or is there an incorporeal extend in human being? Many such questions have been considered and evaluated in the history of thought. In general, philosophers and theologians acknowledge that there is a human nature other than the cincorporeal existence, but they have different opinions about what this nature is. Whether it is religion, philosophy, or any other system of thought, The essence, which is used synonymously with the person's non-material side or its individuality, is defined as the part of the person who participates in the godhood. inclusion, and this part is expressed as the side which continues to exist after the person's death. In this sense, in the history of thought, The first human being is the incorperial, that is the body; the second is a dualism, which is different in terms of what the nature is, but a part which is expressed differently, such as the substance and effective principle, the essence of life, the element that forms the person's identity, and the principle of vitality. Besides, In all the subjects in which the human being is as much from the past to the present day, the presence of a separate essence in the material body is generally accepted, and this ore is also called the soul. In this work, we will consider and evaluate the human on the basis of soul-body dualism in terms of the thoughts of Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350).

Giriş

Düşünce tarihinde birçok kültür ve toplum, insanın cismani olmayan kaynağını ruh ile özdeş tutmuş ve tüm canlılığı ruhlara dayandırmıştır. Bu anlamda eski Yunan felsefesinden günümüz modern felsefe akımlarına, en ilkel dinlerden en gelişmiş dinlere kadar, her türlü düşünce sistemi ve din, ruh konusuyla yakından ilgilenmiş, kendi sistem ve düşünceleri temelinde onu tanımlamaya, anlamlandırmaya çalışmıştır.

Genellikle insanda bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke, bedende bulunduğu inanılan maddesiz hayat ilkesi, hayatın özü, can, manevi benlik, en dar anlamı ile yaşam soluğu, dirilik ilkesi olarak tanımlanan ruh, daha geniş bir şekilde ele alındığında tinsel etkinliğin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; kişinin benliğini meydana getiren entelektüel ve duygusal yetilerin tümü olarak tanımlanmıştır.¹

Ruh hakkında ilk dinsel-felsefi öğretinin mistik bir karakter olan Orpheus ve yarı efsanevi karakter olan Pythagoras tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Mistik bir kurtuluş dini olan Orphizm’de ruhun bu dünyadaki yaşamı, ebedi yaşam için bir hazırlık olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan ruhun bedende bir mahpus gibi, mezardaymış gibi olduğu düşüncesi bu öğretinin temel savlarındandır. Bu yüzden öte dünyaya geçmeyi arzulayan ruhun bunu gerçekleştirme ve özgürlüğüne

¹ Bk. Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1989; Ruhattin Yazoğlu, *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2002.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kavuşması için bedensel olandan kurtulması ve kendini saflaştırması gerekir.²

Genelde yapılan ruh-beden ayırımında fiziki beden kavramını anlamak kolay ve anlaşılır olmakla birlikte zihnin ya da ruh-beden terkinin eş anlamlısı olarak kullanılan *gayri maddi nefis, ruh, ben, zat* veya tasavvufta bunları bir ölçüde karşılayan *kalp* gibi terimleri anlamak zordur. Kişiyi anlatan bu hal ve hallerin nesnel karşılıklarının ne olduğu ve insanın nihai geleceği söz konusu olduğunda *ben, ruh, kalp* ya da doğrudan doğruya insanın başına neler geleceği sorusu felsefe tarihinde çok çeşitli şekillerde tartışılmıştır (Koç, 2005). Bununla birlikte düşünce tarihinde en genel anlamıyla ruhla ilgili olarak maddeciler ve ruhçular diyebileceğimiz temel iki yaklaşım öne çıkmıştır. Birinci yaklaşım, temelini Antikçağ'da Leucippos ve Demokritus'da bulan daha sonra 17. Yüzyılda özellikle Gassendi tarafından savunulan maddecilerin yaklaşımı olup ruhu, pozitif bir kavramdan öte bir varsayım olarak kabul eden düşüncedir. Buna göre onun gerçek bir mahiyeti yoktur. Vicdan, duyular, düşünce ve bütün bilinç faaliyetleri beyin, bilinç ya da zihnin eseridir. Bu anlayışta insanın manevi yapısı ile hayvanların yapısal olarak donanımı arasında her hangi bir fark görülmez. İnsan daha yüksek derecede bir hayvan olarak görülmekte ve insan ile hayvan arasında sadece derece olarak bir fark olduğu benimsenmektedir. Her şeyin madde ile var olduğu düşüncesi bu anlayışın temel prensibidir. İkinci yaklaşım ise temeli Sokrates (M.Ö. 470-399) ve Platon'a (M.Ö. 427-347) dayanan madde ile ruhun iki ayrı cevher olarak kabul edildiği, insanı ruh ve beden olarak iki ayrı unsurun birleşimi olarak gören anlayıştır. Buna göre ruh, bedenden ayrı olup beden ölümünden sonra insanın ölümsüz olan tarafını oluşturan unsurdur. Ruh birdir, basittir, bölünmezdir. Beden ise madde gibi atıldır. Onu harekete geçiren ruhtur. Beden değişirken ruh değişmez, ruh özerktir, eylemlerin hakikatidir. Maddecilerden farklı olarak bu anlayışta insan ile hayvan arasında derece farkı değil mahiyet farkı vardır. İnsan akıllı, his sahibi, düşünen, yaratan varlıktır (Conford, 1965; Coşkun, 2005; Taslaman, 2007).

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan

İslam düşüncesinde insanın mahiyeti ile ilgili olarak cismani olmayan yönü için ruh ve nefis kelimeleri kullanılmakla birlikte mutasavvıflar canlılık faaliyetlerini idare eden hayvani ruha (can) nefis; filozoflar ise düşünce, şuur, bilgi edinme ve seçip tercih etme gibi işleri yapan ruha, nefis-i natika adını vermişlerdir (Bağçeci, 2005). Mutasavvıflar ruhun doğası ile ilgili düşüncelerini ruhun rabbin emri olduğunu bildiren ayet ile açıklamaya çalışırlar. Genel olarak ruhun sonradan yaratılmış olduğu ve ölümsüzlüğü konusunda ittifak etmekle birlikte onun mahiyeti konusunda birbirlerine karşıt görüşler ileri sürmüşlerdir. Ruh cevherdir, basittir, parçalanmaz, ne suyun bir kaba girmesi gibi bedene girmiş ne de siyahlığın siyaha girmesi gibi kalbe veya zihne ya da beyne girmiştir (Kayhan, 1994).

İbn Kayyim'e göre ruh diğer cisimlerden farklı olarak nurani, ulvi, hafif, canlı, hareketli, suyun buza, yağın zeytine geçmesi gibi uzuvlara geçen bir cisimdir. Uzuvlar latif bu cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsait olduğu müddetçe bu latif cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latif cismin uzuvlardaki tesiri onların hissetmeleri ve iradeleri ile hareket etmeleridir. Ne zamanki uzuvlar bozulup söz konusu

² Bk. Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. (7. Basım), Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tesiri kabul edemez olurlarsa ruh bedenden ayrılarak ruhlar âlemine gider. (Cevziyye, 1975; Cevziyye, 2010). Ona göre eğer ruh bedeninin canlarından bir araz yahut cisim olmayan ve değişime maruz kalmayan soyut bir cevher olsaydı “gittim, kalktım, durdum.” diyen bir kimsenin bu sözleri anlamsız olurdu. Çünkü böyle bir durumda bu sıfatların arazlarda vesoyut varlıklarda bulunması imkânsız olurdu. Oysa akıl ve tecrübeden hareketle herkes bilir ki “girdim, çıktım, durdum.” cümlelerinde giren, çıkan ve duran, yer değiştiren sadece beden değildir. Ona göre burada geçen söz konusu lafızların manaları, akıl ve hissin ruha nispet edilmesi temel izafettir ve asıl kastedilen şey de budur. Beden ruhun tasarrufu için bir mahaldir. Dolayısıyla bedeninin girmesi, çıkması herhangi bir hayvan iskeletinin girip çıkmasından farksızdır. Ruhun girip-çıkma, yer değiştirme gibi özellikleri olmasaydı yukarıda geçen ifadelerde girip çıkanın, insanın iskeleti olmasından başka bir şey olmazdı. Ancak akıl bilir ki eve girip-çıkma bedeni kullanan ruhtur. İbn Kayyim’e göre eğer ruh soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı ruhun bu bedenle ilişkisini kesip başkasına geçmesi mümkün olurdu. Bir mimarın bir işini bırakıp başka işle uğraşması gibi ruhun da ait olduğu bedeni bırakıp başka bedenlere girmesi mümkün olurdu. Yani Zeyd’e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ya da Zeyd bu adam mı? Başka adam mı? gibi şüpheler ruhun soyut olması düşüncesi ortaya çıkarır (Cevziyye, 1975, 2010). Ancak şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in burada ruhun cisim olması gerektiği düşüncesi için ileri sürmüştüğü bu son delil İslam düşüncesinin ruh göçü öğretisini kabul etmemesine dayanmaktadır (Şimşek, 2015, 553).

İbn Kayyim’e göre ruh, ne âlemin içinde ne dışında, ne bitişik ne ayrı, ne ona uygun ne de uygun olmayıp soyut bir cevher olsaydı zorunlu olarak onun bu özellikleriyle varlığın bilinmesi gerekirdi. Çünkü insanın nefisini ve sıfatlarını bilmesi diğer şeylerin bilinmesinden daha kolaydır. Diğer şeylerin bilinmesi nefsin kendisini bilmesine bağlıdır. Oysa bu gün, tarihten günümüze kadar nefsin varlığını net olarak ispatlamanın mümkün olmadığı açıktır (Cevziyye, 1975, 2010).

Şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in ruh için kullandığı cisim kelimesi Arap dilinde kullanılan şekliyle olmayıp felsefe ve kelimada kullanılan şekliyledir. Felsefeciler cisim kelimesini ağır, hafif, görünen veya görünmeyen cinsinden olan şey biçiminde üç anlamda kullanmışlardır. Bu nedenle ateşe, suya, havaya, dumana vb. şeylere cisim demişlerdir. İbn Kayyim’in ruh için cisim kelimesini kullanmasından maksat, dinin, aklın ve hissin işaret ettiği hareket, intikal, yükselme, inme, azap ve mükâfata doğrudan muhatap olma özelliklerinin fiil ve hükümlerinin olması, ayette geçtiği şekliyle tutulması, salı verilmesi, alınması gibi özelliklerinin gösterilmesidir (Cevziyye, 1975).

İbn Kayyim ruhu latif bir cisim olarak nitelerken böyle bir itirazın geleceğini bildiğinden benzer soruyu kendi de sorup cevaplandırmaya çalışır. Ona göre nokta bölünmez olmasına rağmen bölünebilir bir cisimde mahaldir. Yani bölünmez bir şey bölünene girmiştir. Aynı şekilde kelamcılara göre de cevher cisimde mahaldir. Bölünmez şey bölünene girmiştir. Buna göre bu itiraz cevheri inkâr etmedikçe akli bir temele oturmaz. Nokta da düz çizginin sonunda, onun yokluğunda olan şeydir. O halde eğer nokta yok denilecekse o zaman nokta yoktur ve bu itiraz geçersizdir. Eğer noktanın durumu bölünen düz çizgiye girmiş bir varlık olarak görülürse buna göre de bu itiraz doğru değildir (Cevziyye, 1975).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ruhun cisim olarak nitelendirilmesine yönelik bir başka itiraz da şu şekilde ortaya konabilir: Eğer ruh cisim ise bedene girdiğinde bedenın ağırlaşması gerekmez mi? Çünkü bedene bir şey girdiğinde onun ağırlaşması tabiatındandır. İbn Kayyim’e göre üzerine konulan bir şeyle ağırlaşmak bütün cisimlerin özelliği değildir. Örneğin odun üzerine ateş atılınca hafifler, bir kap içerisine hava girince kap hafifler. Buna göre sözü edilen özellik tabiatında merkezi ve ortası bulunan ağır cisimlere mahsustur. Bunların hareketi dokunmaya bağlıdır. Tabiatı gereği yükselen ateş ve hava gibi cisimler için bu söz konusu değildir. Bu cisimler için bir şey ilave edince hafifler. Aynı şekilde beden de ruhun girmesi ile hafifler (Cevziyye, 1975, 2010).

Ayrıca ruhun cisim olması ile ilgili olarak başka bir sorun da cismin özelliğinin bölünebilir olmasında yatmaktadır. Eğer ruh cisimse, cisimler bölünme özelliğine sahip olduğundan dolayı bu durumda bölünen küçük parça, büyük parça gibi olamaz. Eğer ruh bölünürse bölünen her parça ya yine ruh olmalıdır ki bu durumda bedende birçok ruh olması gerekir ya da bilinen bu parçalar ruh değildir. O zaman da parçaların oluşturduğu bütün de ruh değildir. İbn Kayyim buna cevap olarak bütün cisimlerin bölünme özelliğine sahip olmadığını ifade ederek karşılık verir. Ona göre örneğin güneş, ay, yıldızlar cisim olmalarına rağmen bölünmezler. Ayrıca nefsin her bir parçası nefis değilse onların toplamının oluşturduğu bütün de nefis olmaz düşüncesi de doğru değildir. Öyle mahiyetler vardır ki parçaların birleşmesi hali ile meydana gelirler. Örneğin on sayısı sayıların birleşmesi ile meydana gelir. Aynı şekilde ev, insan gibi kavramlar da parçaların birleşmesi ile meydana gelir (Cevziyye, 2010, 1975).

İbn Kayyim’in ruhun cisim olduğu düşüncesinde önemli problemlerden bir başkası da hiç şüphesiz bileşik bir varlık olan insanı meydana getiren bu unsurların birleşmesinin nasıl meydana geldiği konusudur. Zira eğer nefis cisim ise nefsin bedene birleşmesi ya karşılıklı birbirine girmek şeklinde ya ona yaklaşmak ya da yapışmak şeklinde olur. Bu durumda insanın yapısını iki yapışık cisim oluşturmakta değil midir? İbn Kayyim’e göre aynı yerde bulunan iki yoğun cismin birbirine girmesi muhaldir. Ancak latif bir cismin yoğun olan bir cisme girmesi muhal görülmez. Suyun buluta, ateşin demire, alınan besinlerin bedene girmesi gibi latif olan ruhun da bedenle kenetlenmesi bütün uzuvlara dağılması zor değildir.

İbn Kayyim’in ruhun cisim olduğu düşüncesine başka bir itiraz da şu şekilde olabilir. Her insan kendi nefsinin idrak eder. İdrak ise bilinen mahiyetin bilen kişide belirmesinden ibarettir. Bu ise ancak nefsin bir mahalden uzak olmasında söz konusu olmaz mı? Ona göre böyle bir itirazın temelinde ‘ilim bilinene eşit bir suretin bilen kişinin nefsinde oluşmasından ibarettir’ görüşü yatmaktadır. Oysa böyle bir düşünce doğru değildir. Bu kabul edilse bile söz konusu suretin ilmin oluşmasında şart olması gerekir. Çünkü suret ilmin bizzat kendisi olmaktır. Elimize bir taş ya da odun parçası alıp bu nefsiyle kaim bir cevherdir, zatı zatında bulunmaktadır dediğimizde o zaman bu cansız varlıkların da kendilerini bilmiş olmaları gerekir demiş oluruz ki bu doğru değildir (Cevziyye, 2010, 1975).

Diğer önemli bir konu da ruhun insan bedenine nereden geldiği, öncesinde nerede olduğu daha doğrusu yaratılıp yaratılmadığı meselesi ve nasıl tanrısal öz olduğudur.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İbn Kayyim ele aldığı konuları din, vahiy, iman ve akıl temelinde ele alıp değerlendirmektedir. Bu nedenle İbn Kayyim, düşüncelerini öncelikle vahiy temelinde ele alıp ona uygun şekilde akılla yorumlamaktadır. Bu yüzden o, ruhun yaratılması meselesinde vahye başvurur ve ele alıp incelediği ayet, ruhun doğasını veya birinci aşamasını ifade eden “ *Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secde edin.*” (38/Sad72) ayetidir. Bu ayete göre Allah’ın, ruhu kendisine izafe etmesi, onun kudreti, görmesi, işitmesinin ezeli olduğu gibi ruhun ezeli olduğunu göstermez mi? Zira Allah, ayette kendi ruhundan üflediğini yani tanrısal bir öz olduğunu ifade ettiğine göre Allah gibi ruh da ezeli olmaz mı?

İbn Kayyim’e göre Allah’a izafe etme iki şekilde olur. Birincisi tek başına bulunmayan ilim, kudret, işitme ve görme gibi sıfatların izafesidir. Örneğin Allah’ın ilmi, kudreti, kelamı gibi... İkincisi ise Allah’a ilişmeyen bir takım eşya ve nesnelerin izafe edilmesidir. Allah’ın resulü, evi ve ruhu gibi. Bu ikinci tür izafede izafe edilenler benzerlerinden şereflenme ve özelleştirme ile ayrılmışlardır. Örneğin bütün evler Allah’ın mülkü olmakla beraber Beytullah diğerlerinden şereflenme ve kutsallıkla ayrılmıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri izafelerin Allah’ın ulûhiyetine yapılması onun bunu yaratmış olmasını gerekli kılar. Genel izafetler yaratmayı, özel izafetler ise seçmeyi gerektirir. Ruhun Allah’a izafe edilmesi özel izafetlerden olup genel izafetlerden ve sıfatların kendisine izafe edilmesi türünden değildir. Öyleyse niçin Allah, ruhu kendine izafe etmiştir? İbn Kayyim’e göre burada izafetten maksat ruh için ayrıcalık ve şeref kazandırmaktır. Üfürme ise bir emir ve bir izindir. Yoksa bizim anladığımız anlamda üfürme değildir. Ona göre insan ruhunu meleğin üfürmesine bağlayan veya Allah insanı biçimlendirip şekillendirdikten sonra ona ruhundan üflediğini kabul edenleri bu görüşe götüren düşünce onların ruhun kadim olduğuna inanmalarıdır. Oysa Allah’a izafe edilen ruh mahlûktur. Bu izafe ile ruh yüceltilmiş, şeref ve ayrıcalık kazanmıştır (Cevziyye, 1975).

İbn Kayyim Platon’un hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeli olduğunu ispat etmesinin aksine aynı kavramdan hareketle ruhun ezeli olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre ruhun diri, bilgili ve konuşur olarak varlığı bedenden önce olmuş olsaydı ruhun bu âlemi hatırlaması bir yönüyle bilmesi gerekir. Ruh tanrısal âlemde bilgili, konuşan, diri ve rabbini bilen bir varlıkken bedene girdikten sonra bundan hiçbir şeyi hatırlayamaması imkânsızdır. Ayrıca bedenden ayrılan ruhun bedendeki durumunu bilmesi (ki ona göre bedendeki ruh birçok şeyi bilmekten mahrumdur.) mümkün olunca birinci metotla bu ruhun ilk halini ve durumunu da bilmesi mümkündür. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Ruh bedene girdikten sonra bedenle olan ilişkisi onun ilk halini unutmasına veya ilk halini anlamasına engel olmaz mı? İbn Kayyim’e göre ruh bedenden önce var ise bilgili, diri, bilen olması gerekir. Ruh bedene girdikten sonra bütün bu özellikleri kaybolup sonradan ona zaman içerisinde şuur, akıl ve ilim veriliyorsa bu durum da ruhun önce kâmil ve akıllı olup sonra nakıs, güçsüz ve bilgisiz olması, daha sonra yeniden aklını ve gücünü kazanması olur ki böyle bir şey çok tuhaf bir durumdur (Cevziyye, 2010). İbn Kayyim bu noktada yine dini bilgiye başvurur ve “*Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karınlarından çıkardı ve size şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalpları verdi*” (16/Nahl/78) ayetini delil gösterir. Buna göre ilim, akıl ve güç yokken bize sonradan verilmiştir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Öncesinde biz hiçbir şey bilmiyorduk; bilecek, akledecek bir varlığımız yoktu (Cevziyye, 1975). Dolayısıyla ruhun önceden akıl ve bilgi sahip olması söz konusu olmadığından hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeli olduğu düşüncesi savunulamaz.

Ruh-beden ilişkisi konusunda tasavvuf veya İbn Kayyim’in düşüncelerine baktığımızda bir başka kavram olarak da *kalp* kavramı ortaya çıkmaktadır. İslam düşüncesinde bilginin temel kaynağını oluşturan Kur’an’da *kalb* kelimesinin isim ve fiil iştikakları ruh, inanç, şuur, vicdan, duygu, değişmek, dolaşmak, düşünmek, akletmek, ihlas ve coşkuların merkezi, insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ölümsüz hakikati ve ölümsüzü yakalayan ince kavrayış, duyular üstü hakikati anlama, idrak etme yetisi gibi anlamlarıyla neredeyse insanın varlık şartlarının bütünü temsil etmekte, bir bakıma insanı anlatmaktadır (Çalık, 2011; Güneş, 2003; İkbâl, 1984; Sait, 1995). Dolayısıyla tasavvufta insan, zati ve batını olmak üzere iki şekilde ele alınır. Zahiri olan beden kavramı, batını olan ile ise bazen nefis, bazen kalp denilen ruh kavramı anlatılmak istenmektedir. Tasavvufta kalp denildiğinde insanın sol tarafına yerleştirilmiş olan ve yürek denilen uzun yuvarlak olan et parçasını değil insanın hakikati kastedilir (Eren, 1997; Gazali, 2014).

İbn Kayyim’in düşüncelerinde ruh-beden ilişkisinin söz konusu olduğu ruhun ikinci aşamasında ruh kavramının yerini artık kalp kavramı alır. O, ruhun güzelliğini anlatırken kalp odak noktası olur ve artık ruhu kötülüğe sürükleyen nefis kavramı ortaya çıkar. İbn Kayyim’e göre bu aşamada kalbin/ruhun çirkinliği Tanrı’yı bilmemesi, ona özlem duymaması, ona yönelmemesi, onu her şeye tercih etmemesi; kalbin/ruhun güzelliği ise nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmemesi, bu arzu ve isteklerin kölesi olmamasıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh geldiği tanrısal özünü kaybetmeden asıl yurduna dönmenin imkânlarını araştırmalıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh Tanrı’ya yönelinceye, onunla huzur buluncaya ve ona sevgilisi için yanıp tutuşan dertli bir âşık gibi bağlanıncaya kadar sahibine telkinde bulunur. Çünkü âşık, sevgilisi yanında olmadan, ona varmadan yaşayamaz, onsuz mutlu olamaz, huzura eremez. Ondan başkasına gönül vermek onu rahatsız eder, başka her şeyi bırakıp ona dönmek ise ruhu/kalbi iyileştirir, güzelleştirir. Ne zaman ki Tanrı’ya varır işte o zaman en mutlu, en güzel o olur. Nefis, kalbin/ruhun Allah’a ulaşması önünde en büyük engel olup ancak onun arzu ve isteklerine boyun eğmeyen, onu denetim ve kontrol altına almış kimselerin ruhu tanrısal âleme, Tanrı’ya ulaşacaktır (Cevziyye, Tsz.). O zaman nefis, hem İbn Kayyim hem de tasavvuf düşüncesinde sadece ruhun/kalbin güzelliğini ortadan kaldıran, kötülüklerin işlenmesine sebep olan bir yeti olarak görülmez; aynı zamanda ruhu/kalbi güzelleştiren eylemlerin işlenmesini sağlayacak yeti ve ruhun/kalbin güzelleşmesini sağlayacak ve neticede geldiği tanrısal özü koruyacak bir basamak olarak da görülür.

İbn Kayyim’e göre ruh-beden ilişkisinde ruhun/kalbin güzelliği kötü ve çirkin şeyleri tanıyıp bildikten sonra onu istememekle mümkündür. Kalbin/ruhun olgunlaşması kişinin her çeşit kötülüğü bilmesi ve ondan uzak durması ile olur. O gün Allah’a temiz kalp getirenden başka ne mal ne de oğullar fayda verir (26/Şuarâ/88). ayetinde geçen temiz kalp ona göre, kalpleri bozan kötülüklerden, zanna uymayı zorunlu kılacak şüphe hastalığından ve nefislerin isteğine uymayı zorunlu kılacak şehvet hastalığından emin olan kalptir. İbn Kayyim’e göre kalp/ruh üç kısma ayrılır. Birincisi yukarıda ayette

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

geçtiği şekilde olan temiz kalptir. İkincisi kendini var edeni tanımayan, öfkelenen, şehvete dalan, sevdiğini hevası için seven, kızdığına hevası için kızan, heva imamı, şehvet komutanı, cehalet şoförü olan ölü kalp/ruhtur. Üçüncüsü ise hastalıklı kalp olup bir o tarafa bir bu tarafa savrulan kalptir (Cevziyye, 1975, 2010, 2007).

İbn Kayyim düşüncelerinde de günah kavramı ile ifade edilen her şey ruhu düzenlilikten, güzellikten uzaklaştırmaktadır. Çünkü ona göre zehrin bedene zarar vermesi gibi günahlar da kalplere/ruhlara zarar verir. Hatta dünyada Nuh tufanından Ad kavmine, Lut kavmine, Firavun'a zarar veren şeyin temelinde de onların işlemiş oldukları günahlar yatmaktadır. Bu nedenle günah, ruhları çirkinleştiren, beden ve kalpleri, akli zayıflatan en önemli unsurdur (Cevziyye, h.1418). Ona göre kalp/ruh bir ayna, heva ve arzular ise onun pası gibidir. Ruh ne zaman bu pastan kurtulursa eşyanın hakikatleri onda yansımaya başlar. Bedenin arzu ve istekleri, daha genel kavramı ile günahlar maddi pisliklerin bedeni kirlettiği gibi ruhu/kalbi kirletir. Nasıl ki beden maddi pisliklerden temizlenince aslına döner, normal işleyişini yerine getirir, kalp/ruh da kirlerden/günahlardan arınınca kuvvet ve iradesini iyiye yöneltir ve eşyanın hakikatini tam olarak idrak eder. Sağlam, uyanık ve canlı bir kalp/ruh çirkinliklerle karşılaştığında doğası gereği onlardan nefret eder. Sınırsız arzu ve isteklere düşkün olan kalp/ruh bu tür şeylerle karşılaştığında hemen onlara yönelir (Cevziyye, Tarihsiz).

İbn Kayyim ruhun üçüncü aşaması için dini bilgiye başvurur. Ona göre kim Allah'a, resulüne itaat ederse işte o, Allah'ın kendilerine iman ettiği nebilerle, Sıddıklarla, şehitlerle ve Salihlerle beraberdir, (4/Nisa/69) ayetinde geçen beraber olma ifadesi üç aşama için de geçerli olan bir beraberliktir. Buna göre burada kastedilen beraberlik hem dünyada, hem berzahta hem de ceza günündeki beraberliktir. Dolayısıyla bu beraberlikten anladığımız ruhun ölmeyip idamesini devam ettirdiğidir. Ayrıca ona göre tecrübi his ve bu konudaki rivayetlerin gösterdiği ölümlerle dirilerin, hatta ölü ruhların birbirleri ile bulunduğu düşüncesi de ruhun ölümsüz olduğunu göstermektedir (Cevziyye, 1975).

Üçüncü aşamayı oluşturan ölümsüz ruhun en önemli özelliği bu aşamada tanrısal âleme dönmesidir. Buna göre ikinci aşamada beden/nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmeyip beden/nefsin hizmetçisi olmamış onun arzu ve isteklerini yerine getirmemiş ruhlar Tanrı'ya dönecektir. Dünyadaki yaşamında iyi ve erdemli yaşayan arınmış temiz ruhlar için içerisinde en mükemmel şeylerin olduğu sonsuz bir yaşam vardır. Bedeni kirlerden kurtulmuş saf ve nezih bir şekilde bedenden ayrılan ruh, bedeni hayatı tamamen unuttur ve yalnız hakikati tefekkür etmekle meşgul olursa kendisine benzeyen bir âleme, hikmet ve sonsuzluğa doymuş ebedi bir evreye yükselir. Orada bilgisizlikten, yanlışlıklardan maddi hayatta kendini kıvrandıran aşklardan en genel ifadesi ile insan doğasına bağlı tüm kötülüklerden sıyrılmış olarak yüce ve renkli mutluluğa mazhar olur ve tanrısal âlemde sonsuz bir hayata kavuşur.

İbn Kayyim için ölümden sonraki aşama iki merhaleden oluşur. Buna göre ruh, beden ölümünden sonra tekrar diriliş gününe kadar yani ruhun bedene tekrar iadesine kadar berzah âlemi denilen bir aşamada da hayat sürer. Ona göre ruh, ikinci aşamadaki yaşamına paralel olarak eğer nefsin arzu ve isteklerinden uzak durup kendini arındırırsa (tasavvufi düşüncede bu tevbe kavramı ile ifade edilir) ölümden sonra başka bir yolculuğa çıkar. Arınmış, güzel ve erdemli bir ruh bedenden ayrılınca yerde

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve gökte bulunan melekler bu ruha yaklaşarak onu semaya götürürlər. Sema kapıları açılarak ona sema melekleri dua ettikten sonra yedinci kata çıkıncaya kadar işlem devam eder. Sonra Allah, bedenle ilişkisinde erdemli bir hayat yaşadığı için bu ruhu illiyyun ehlinden yazmaları için meleklerle emreder. Ona cennetteki kalacağı yer ve Allah'ın kendisi için hazırlamış olduğu şeyler gösterilir. Bütün bunlar bedenın diriliş gününden öncedir. Bu aşamada böyle bir ruh ögle bir ferahlık duyar ki diğler güzelliklerin bunun yanında sözü bile edilemez. Bu güzellik Allah'ın görüleceğı, kendilerine selam verebileceğı, kendileriyle konuşacağı durumudur. Bu ise ancak ruhlarını arındıranlara mahsustur. Ayrıci ruh-beden ilişkisinde erdemli bir yaşam sürmeyenler için ise bunun tam tersi azap söz konusudur. Kayyim'e göre *Ayetlerimizi yalanlayıp onlara karşı büyüklenenlere sema kapıları açılmaz*, (7/Araf/40) ayeti ölüm anındaki ruhlara yöneliktir ve bu ayetle ölüm anında ikinci aşamada erdemli yaşayan ruhun kendisine sema kapısının açılacağı, böylece onun Allah'ın katına kadar çıkacağı belirtilmiş, erdemli bir hayat yaşamayan ve Allah'a inanmayan için ise bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmıştır (Cevziyye, h. 1427).

KAYNAKÇA

- Atay, H. (1997). Nefs. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1-58.
- Arslan, A. (2014). *İlk Çağ felsefe tarihi sofistlerden Platon'a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bağçeci, M. (2005). İnsanın Mahiyeti ve Ruhu. *Bilimname*, 8, 33-50.
- Bett, R. (1986). Immortality and the nature of the soul in the "phaedrus". *Phronesis*, 31, 1-26.
- Bolay, S. H. (1999). *Felsefi doktrinler ve terimler sözlüğü*. (7. Basım). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Conford, F. M. (1965). *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coşkun, İ. (2005). Fahrettin Er-Raziye göre Nefs (Ruh)'in mahiyeti ve ölümden sonraki durumu. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1-17.
- Çalık, F. (2011). Bir semantik analiz denemesi: Kur'an'da 'kalp' kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 167-190.
- Çatakli, O. N., Şahin, A. (bt). *Kademeleri, vasıfları ve Tedavisi ile Nefs.*, İstanbul: Gonca Yayınevi.
- Demiray, K. (1989). *Temel türkçe sözlük*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Derbeder, F. (2007). *Platon ve Aristoteles'te ruh beden problemi ve karşılaştırılması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Dorter, K. (2003). The Soul's metiation between corporeality and the Good. *The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide*. (eds: J. Gracia, G. Reichenbog, B. Schumachers), Oxford: Blackwell, 10-19.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. (H.1427/M. 2006). *Bedâ'u't-tefsir*, Thk. Yusri es-Seyyid Muhammed, Salih Ahmed eş-Şami, Dâru İbni'l-Cevzi.
- _____, (1983). *ed-Da' ve'd-deva'*. Cidde: Dârü'l-Medeni.
- _____, (H.1418). *el-Cevabü'l-Kafi*. Mağrib: Dâr'ul-Ma'rife.
- _____, (1975). *Er-Ruh*, Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (2013). *Kalbin ilacı ed-dâ ve'd-devâ*. (Çev. Savaş Kocabaş). İstanbul: Elif Yayınları.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- _____, (2010). *Kitâbu'r-rûh*. (Çev. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____, (2013). *Kulluk ve hakikati*. (Çev. Osman Arpaçukuru). (3 Basım). İstanbul: Guraba Yayıncılık.
- _____, (Tarihsiz). *Nefis terbiyesi*. İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2007) *Nefsimi nasıl dizginleye bilirim?* İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2013). *Zâdu'l-meâd*, (Çev. Heyet). İstanbul: Polen Yayınları.
- Eren, Ş (1997). Naslar ışığında akıl ve kalp. Ekev Akademi Dergisi, 1, 205-216.
- Gazali, Ebû Hâmid M. (2014). *Kimya-yı saadet*. (Çev. Ali Aslan). İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı.
- Güneş, A. (2003). *Kur'an'da kalp kavramının semantik analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları.
- İbn Sina. (2011). *el-Adhaviyye fi'l mead. Felsefe ve ölüm ötesi*. (Haz. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İkbal, M. (1984). *İslam'da dini düşüncenin yeniden doğuşu*, (Çev. N. Ahmet Asrar). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Kayhan, H. A. (1991). *Ruh ve beden*. Ankara: Gimat Yayıncılık.
- Kılıç, C. (2009). Plotinus'ta Sudurla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı. *Kelam Araştırmaları*, 7:1, 39-56.
- Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Komasyon. (1989). *Kur'an Yolu tefsiri ve mealisi*. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- Sait, C. (1995). *İslami mücadelede güç irade ve eylem*. (çev. H. İbrahim Kaçar). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Şimşek, İ. (2015). *Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 19, Sayı: 62.
- Taslaman, C. (2007). Bedenin ve ruhun iki ayrı cevher olup olmadığı sorununa karşı teolojik agnostik tavrı. *MÜİFD*, 2, 41-68.
- Türer, O. (1995). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat. Uludağ, S (2006). Nefs. *D.İ.A*, 32, 529-531.
- Uslu, S. (2007). *Platon'da düzen sorunu*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst, İstanbul,.
- Weber, A. (1991). *Felsefe tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yasa, M. (2001). *Felsefi ve deneysel dayanaklarla ölüm sonrası yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yazoğlu, R. (2002). *Gazali düşüncesinde ruh ve ölüm*. Ankara: Cedid Neşriyat.