

RUH

(الروح)

İnsanın hayatîyetini sağlayan,
idrak edici ve bilici unsuru.

Sözlükte “gitmek, geçmek; (hava) rüz-gârlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak” mânâlarındaki **revh** kökünden isim olan **rûh** kelimesi terim olarak genellikle “canlılarda hayatı sağlayan unsur” şeklinde tanımlanmaktadır. Ruh, bir anlamda kendisinin bir cüzünü teşkil eden ve devamlılığını sağlayan “nefes” mânâsına da gelir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rvh” md.; *Lisânü'l-‘Arab*, “rvh” md.). Farklı tarifleri yapılmakla birlikte ruhun âlimlerin çoğunluğunun anlayışı çerçevesinde şöyle tarif edilmesi mümkündür: “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikatî.” Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin tercih ettiği tanımlar da buna benzer şekildedir. İnsanın algılayıcı ve bilici varlık olabilmesi için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır, canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca algılayıcı ve bilici özü de buna eklenir (Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, III, 213, 421; Gazzâlî, *İhya’ü ‘ulûmi’d-dîn*, III, 3). İnsan ruhu denilince canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir özden söz edilmiş olur. İnsanların hayvanlardan farklı olması ruhlarının değişik yaratılmasından kaynaklanır. İnsanlar arasındaki fark da aynı ruh türü içinde değişik mertebelerde bulunmalarının sonucudur. Peygamberlerin gayb âleminde bilgi almaları yüksek bir ruhî mertebeye sahip kılınmalarıyla irtibatlıdır (Elmalılı, I, 408-410). Dinî literatürde nefis kavramını ruhla eş anlamda kullananlar bulunduğu gibi nefis ve ruh arasında fark gözetener de vardır. Bazı âlimlere göre ruh hem biyolojik canlılığı hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiği halde nefis sadece ikinci anlamı içerir. Nefis ateş ve toprak kaynaklı, ruhu nûrânî tabiatlı kabul edenler de vardır (Âlûsî, XV, 157-158; Reşîd Rîzâ, IV, 328-329). Nefis kelimesi insanın ruh ve beden bütünlüğüne isim olarak verildiği halde ruh bedeni ifade etmek için kullanılmaz.

Kur’an’da ve Hadiste Ruh. Kur’an-ı Kerîm’de ruh kelimesi yirmi bir yerde geçer. Bunların dördü “er-rûh” şeklinde yalın olarak kullanılmış, on ikisi çeşitli terkiplerle Allah’a izâfe edilmiş, dördü “rûhu’l-kuds”,

biri “er-rûhu’l-emîn” şeklinde yer almıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “rûh” md.). Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da geçen ruh kelimelerinin sekiz mânaya geldiğini belirtir: Canlıların hayatîyetini sağlayan ruh, Cebrâil (rûhu’l-kuds, er-rûhu’l-emîn), büyük bir melek, vahiy, rahmet, emir, üflemeyle meydana gelen bir tür yel, hayat (*Nüzhetü’l-a‘yûn*, s. 322-324). Cenâb-ı Hakk’ın uyku halindeki insanın nefsinin aldığı (ez-Zümer 39/42) ve ölümünden sonra ibret olması için Firavun’un bedenini geride bıraktığını (Yûnus 10/92) bildiren âyetlerde bedenın yanı sıra insanın nefsinin de bulunduğu belirtilerek ruh-beden ayırımı na işaret edilmiş, âlimlerin çoğunluğu bu âyetlerdeki nefsin ruh anlamına geldiğini söylemiştir (Taberî, XI, 106; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 105). İnsanın yaratılışından söz eden âyetlerde bildirildiğine göre Allah, Âdem’i önce çamur halindeki topraktan şekillendirmiş, ardından ona “ruh”undan üflemiş (el-Hicr 15/28-30; Sâd 38/71-72), Âdem’in soyunu ise önemsenmeyen bir sıvıdan (sperm) üretilip belli bir şekle soktuktan sonra ana rahminde ona ruhtan üfleme suretiyle insan haline getirmiştir (es-Secde 32/7-9). İnsan türünün üreme mekanizmasına temas eden diğer bir yerde (el-Mü’minûn 23/12-16) rahimde başlayıp devam eden merhalelerden sonra “başka bir yaratma”dan söz edildiği ki başta İbn Abbas olmak üzere birçok müfessire göre bu ruhtan üfleme yapılmış bir atıf olmalıdır (Taberî, XVIII, 10-11; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, III, 396).

Allah’ın ilk insanın bedenine, ayrıca ana rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlere ruhtan üfleme konusunda müfessirlerce çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı âyetlerde, Meryem’i İsâ’ya hamile bırakmak için Cenâb-ı Hakk’ın insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cibrîl’den “ruhumuz” diye söz etmesini ve, “Meryem’e ruhumuzdan üfledik” meâlindeki beyanını (Meryem 19/17-19; el-Enbiyâ 21/91) dikkate alan âlimler Allah’ın “ruhum” veya “ruhumuz” tabirleriyle Cibrîl’i, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de Rûhulkudûs, Rûhulemîn, Rûh gibi isimleri bulunan Cibrîl vasıtasıyla insana ruh yaratmasını murat ettiği sonucuna varmıştır. Hz. Âdem’in ve soyunun yaratılışı dile getirilirken kullanılan “ruhumdan üfledim” ifadesine de aynı anlam verilmiştir. Bu tür beyanlarla Allah’ın zâtı veya zâtından bir parça değil Cibrîl kastedilmiştir. Şu farkla ki Hz. Âdem ile İsâ’nın yaratılmasında bizzat Cibrîl ilâhî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun

yaratılmasında ise Cibrîl’in emrinde bulunan yardımcıları bu emri icra etmiştir. Önde gelen âlimlere göre sadece “er-rûh” şeklinin geçtiği âyetlerle de (el-Meâric 70/3-4; en-Nebe’ 78/38; el-Kadr 87/4) Cibrîl kastedilmiştir. Nezindeki yüksek mertebesini belirtmek için Allah Teâlâ, Cibrîl’den “ruhum” veya “ruhumuz” diye söz etmiştir (meselâ bk. Taberî, I, 404; III, 2; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 173; VIII, 28; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIX, 219-220; XXII, 218). Bazı âlimler ise bu âyetlerdeki “er-rûh”un Cibrîl dışında büyük bir melek olabileceği görüşündedir (Beyhakî, s. 462; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 251; Elmalılı, VII, 5546). Allah’ın insana ruh üfleme ise onda bir ruh yaratıp varlıkları algılaya ve bilme gücü vermesi olarak anlaşılmıştır (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXII, 65). Mâtürîdî, ruhun bedene üflenmesini nefesin bir kabın içine üflenmesi halinde onun her tarafına nüfuz edip yayılmasına benzetir (*Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, V, 231, 312). Elmalılı Muhammed Hamdi “biyolojik canlılık” anlamına gelen ruhun melek tarafından, “rabbın emri” olan ve Kur’an’da nefis olarak da adlandırılan ruhun ise doğrudan doğruya Allah tarafından insana üflendiği görüşündedir (*Hak Dini*, V, 4129). “Ruh rabbimin emrindedir” meâlindeki âyetten geçen “er-rûh”u (el-İsrâ 17/85) bazı müfessirler, bedenın hayat sahibi olmasını sağlayan ve Allah’ın yaratıklarından biri olan insan ruhu olarak yorumlarken bazıları buradaki ruh ile Cebrâil’in, başka bir grup da insanlara ruh üfleme görevlendirilen Rûh isimli büyük bir meleğin yahut Kur’an’ın kastedildiğini söylemiştir (Taberî, XV, 155-156; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 348-349; Beyhakî, s. 459; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 37-39).

Ruhun bedenden alınıp tutulmasına “teveffî”, ölüme “vefat”, ölen insana da “müteveffâ” denilmiştir. Âyetlerde belirtildiğine göre her nefis ölümü tadar ve sonra Allah’a döndürülür, Allah eceli gelen hiçbir nefsin ölümünü ertelemeyiz (el-Ankebût 29/57; el-Münâfikûn 63/11). Teveffî fiilinin kullanıldığı âyetlerin birinde açıklandığına göre Allah nefisleri ölümleri anında, ölmeyenleri de uyuklarında alır; haklarında ölüm hükmü verdiği nefisleri tutar, diğerlerini ise belirlenmiş ölüm vaktine kadar salverir (ez-Zümer 39/42). İnsanları Allah’ın elçileri olan melekler vefat ettirir (el-En’âm 6/61; el-A’râf 7/37). Yine Kur’an-ı Kerîm’de belirtildiğine göre melekler kâfirleri vefat ettirirken ellerini onların üzerine uzatır, yüzlerine ve arkalarına vurup

RUH

kendilerine, “Çıkarın nefislerinizi ...” diye hitap ederler (el-En’âm 6/93; el-Enfâl 8/50-51; Muhammed 47/27; krş. Taberî, VII, 276; X, 22). Müfessirlerin bir kısmı, Vâkıa sûresinin 83-96. âyetlerinde zikredilen ceza ve nimetlerin ölümden itibaren ruhen vuku bulacağını kabul etmiştir (a.g.e., XXVII, 212). “Rabbimiz Allah’tır” deyip sonra dosdoğru davranan müminlere ölümleri anında meleklerin incecğini, onlara güvenlik ve cennet müjdesi ulaştıracağını bildiren âyet-te (Fussilet 41/30) söz konusu edilen hayatın da ruhun hayatı olması gerekir (a.g.e., XXIV, 116). Müfessirler, ikinci hayat için diriltiilen insanların ölüm anından kıyamete kadar bulundukları mekânı “uyuma yeri” (merkad) olarak algıladıklarını bildiren âyeti (Yâsîn 36/51-53) yorumlarken ölümden hemen sonra mümin ruhların cennet nimetlerini, kâfir ruhların da cehennem azabını bir şekilde hissettiklerini belirtmişlerdir (a.g.e., XXII, 161).

Çeşitli hadislerde ruh kelimesinin yanı sıra onun yerine nefis ve “neseme” kelimeleri de kullanılır (meselâ bk. *el-Muvaṭṭaʿ*, “Cenâ’iz”, 49; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, “Cenâ’iz”, 117). Açık bir şekilde ruh-beden ayrımının yapıldığı hadisler vardır (Buhârî, “Büyûʿ”, 17-18; Müslim, “Fiten”, 110; bk. Wensinck, *Miftâhu künûzi’s-sünne*, “rûh”, “mevṭ” md.leri). İlgili hadislerde belirtildiğine göre ana rahmindeki cenine 120 günlük teşekkül döneminden sonra Allah’ın gönderdiği bir melek tarafından ruh üflenir; ölüm anında da meleklerce ruh bedeninden alınır (*Müsned*, II, 323, 398; Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “Kader”, 1). Ruhun kabzedilmesi hadislerde yaygın bir tabir olarak yer alır. Bu hadislerde açıklandığına göre peygamberlerin ruhları kabzedileceği sırada cennetteki yerleri kendilerine gösterilir ve dünyada yaşamaya devam etmekle cennetteki makamlarını tercih etmek arasında serbest bırakılır. Hz. Âişe, Resûlullah’ın vefat hastalığında, “Allahım, beni refik-i a’lâya ulaştır!” dediğini duyunca, “Onun peygamberler ve siddiklerle birlikte a’lâ-i ılliyyine gitmeyi tercih ettiğini anladım” demiştir (Buhârî, “Megâzî”, 83; Müslim, “Fezâ’ilü’s-şahâbe”, 85-87). Resûl-i Ekrem, kendisine salâtu selâm getirene mukabele etmek için ruhunun Allah tarafından bedenine iade edildiğini söylemiş (*Müsned*, II, 527; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 97), ölürken insanın çekilip alınan ruhunu gözûyle izlediğini haber vermiştir (Müslim, “Cenâ’iz”, 7, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 31). Bazı hadislerde insanın ruhunu meleklerin aldığı, bazılarında da Allah’ın kab-

zettiği bildirilir (*Müsned*, II, 256; Buhârî, “Tevhîd”, 3). Ancak söz konusu iki hadisin nihai mânaları arasında fark yoktur. Allah’ın kişinin ruhunu alması ölüm emrini ilgili meleğe vermesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Hadislerde ölümden sonra insan ruhunun durumu için verilen bilgileri şöylece özetlemek mümkündür: Rahmet melekleri tarafından bedenden alınan müminin ruhu semaya yükseltilir, açılan gök kapılarından geçirilerek ilâhî rahmet ve cennetle müjdelendir. Azap meleklerince kabzedilen kâfirin ruhu ise göğe yükseltiince kapılar açılmayıp kabrine iade edilir (*Müsned*, VI, 140; Müslim, “Cenâ’iz”, 73, “Tevbe”, 46; İbn Mâce, “Zühd”, 30-31; Taberî, VIII, 176). Resûl-i Ekrem, Bedir Gazvesi’nde katledilen müşriklere ait cesetlerin yanına giderek onlara, “Rabbinizin size önceden haber verdiği acı sonucu tattınız mı?” diye hitap edince Hz. Ömer, “Ruhları bulunmayan cesetlere mi hitap ediyorsun?” diye sormuş, o da, “Onlara söylediğimi siz duyamazsınız ama onlar duyar” demiştir (Buhârî, “Megâzî”, 8; Müslim, “Cenâ’iz”, 26, “Cennet”, 76). Yine savaşta şehid düşen Ca’fer-i Tayyâr’ın cennette uçtuğunu bildirmiş, şehidlerle sâlih müminlere ait ruhların cennette yeşil kuşların üzerinde diledikleri yerlere uçup birbirini ziyaret ettiğini, mümine ait ruhun cennet ağacına asılı durduğunu, Cenâb-ı Hakk’ın kıyamet gününde onu cesedine iade edeceğini söylemiştir (*Müsned*, III, 455; VI, 424-425; Buhârî, “Megâzî”, 9, 28; “Cihâd ve’s-siyer”, 6, 14, 19, 21, 22; İbn Mâce, “Cihâd”, 24; İbnü’l-Esrî, I, 90, 328-329, 361; IV, 249; V, 180; Bedreddin el-Aynî, XIV, 112).

Ruhun Varlığı ve Özellikleri. Ashabın ruhun varlığına inanıp ruh-beden ayrımı yaptığına dair bilgiler çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah’ın vefatı üzerine defnedileceği yer konusundaki soruya “Allah’ın ruhunu aldığı yere” diye cevap verirken ruhun kabzedilmesi tabirini kullanmış (İbnü’l-Esrî, III, 36), Hz. Âişe mi’rac olayında Resûl-i Ekrem’in bedeninin yataktan ayrılmadığını, Allah’ın onun ruhunu yürüttüğünü söylemiş (İbn İshak, s. 275; İbn Hişâm, II, 40), Tufeyl b. Amr, Yemâme savaşında şehid olmadan önceki gece gördüğü rüyasını yorumlarken, “Başımın tıraş edilmesi boynumun vurulmasıdır, ağızımdan kuşun çıkması ruhumun bedenimden ayrılmasıdır” demiştir (İbn Hişâm, II, 25). Hz. Ömer, Uhud Gazvesi’nin sonunda Ebû Süfyan’a, “Bizim ölülerimiz cennette, sizin müşrik ölümlerinizi cehennemdedir” diye seslenmiş (İbn İshak, s. 313), Abdullah b. Ömer bedenle-

rin toprakta çürüyüp gittiğini, ruhların ise Allah katında bulunduğunu belirtmiştir (İbn Hazm, IV, 119). Ayrıca ashabın, şehidlere ait ruhların beyaz kuşlar üzerinde bulunduklarına ve sidretü’l-müntehâda cennet meyvelerinden yediklerine, cennette arşın altında diledikleri yerlerde dolaştıklarına inandığı nakledilmiştir (Taberî, IV, 171, 172).

Sahâbe neslinden sonra insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu inancı Hasan-ı Basrî ve diğer tâbiîn âlimlerince benimsenip devam ettirilmiştir (Taberî, XXVII, 212; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 289; Ravza Cemâl Husarî, s. 224). Hasan-ı Basrî, çeşitli âyetleri tefsir ederken insanın ruh ve bedenden oluştuğunu belirterek ana rahminde yaratılışı sırasında ruhun melek tarafından cenine üflenip ölüm anında yine melek tarafından bedenden alındığını, kibirde azap ve nimetin gerçekteştiğini ve şehidlere ait ruhların cennete yükseldiğini söylemiştir (*Tefsir*, I, 188, 427; II, 150, 229, 331, 419). Daha sonra ruh kavramına temas eden ve insanın ruh ile bedenden teşekkül ettiğine dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân’dır. Cehm ruhun var olduğunu, fakat Allah’ın görülemediği gibi ruhun da görülemediğini Sümeniyye ile Allah’ın varlığına ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, s. 66). Ebû Hanîfe başta olmak üzere erken devir kelâm âlimlerinin çoğunluğu ruh-beden ayrımı yapmıştır. Hişâm b. Hakem, Bişr b. Mu’temir, Nazzâm, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Taberî ve Mâtürîdî gibi âlimler ruh yerine bazan nefis kelimesini kullanmakla birlikte insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini kabul etmiştir (Taberî, XV, 26; Eş’arî, s. 331; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 410; VII, 105). Kelâm ekollerinin kurulmaya başlamasından itibaren ruhun varlığı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Ca’fer b. Mübeşşir, Ca’fer b. Harb gibi Mu’tezile kelâmcıları ruh-beden ayrımı yaparak ruhun varlığını kabul ederken İbn Keysân el-Esam ve Kâdî Abdülcebâr gibi kelâmcılar ruh-beden ayrımına karşı çıkıp aşıptan itibaren gelen bu yaklaşımdan uzaklaşmışlardır (Eş’arî, s. 331-337; Kâdî Abdülcebâr, XI, 310-341). Sünnî kelâm sistemini kuran Mâtürîdî ile Eş’arî ruh ile beden arasında ayırıma gidip ruhun varlığını kabul ettikleri halde bu âlimlerin ruha sadece “biyolojik canlılık” anlamı verdiği yolunda bazı iddialar ileri sürülmüştür (Yar, s. 48; Dalkılıç, s. 146, 210-212). Ancak bu telakiler kaynaklardaki bilgilerle bağdaşmamaktadır. Zira Mâtürî-

dî, insanın teneffüs yoluyla canlı olmasını ruh kelimesiyle belirtmekle birlikte varlıkları algılayan, bazan “nefs-i derrâke” diye söz ettiği unsura da ruh demektedir (*Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, IV, 311-312). Eş’arî de ölüm anında bedenden çıkan ruhun varlığını kabul eder ve latif bir cisim olarak nitelediği ruhun insan bedenine konulmasını mümkün görür (İbn Fûrek, s. 44, 271, 280-281).

Ashaptan itibaren benimsenen ruh inancını kelâmcıların çoğunluğunca devam ettirilmiştir. Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, Mu’tezile’den Bîşr b. Mu’temir ve Muammer b. Abbâd ruhun varlığından söz eden ilk âlimlerdir. Kelâmcıların ruhun varlığına ilişkin naklî ve akfî delilleri şöylece özetlenebilir: Âyet ve hadislerde ruhun varlığına dair bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber ruh hakkındaki soruya onun Allah’ın bir işi (emr) olduğu cevabını vermiştir. Kur’an’da beden oluşumu belli bir aşamaya gelince başka bir yaratılışa kavuşturulduğu bildirilmiş, hadislerde bu yaratılış melek tarafından cenine ruhun üflenmesi şeklinde açıklanmış, uyku ve ölüm anında nefislerin bedenden alındığı ve bunun meleklerce Allah adına gerçekleştirildiği haber verilmiştir. Kur’an’da Allah’ın âdemoğullarının soyunu sırtlarından aldığı ve onlara, “Rabbimiz değil miyim?” diye hitap edip “evet” cevabını aldığı bildirilmiştir (el-A’râf 7/172); bu ise insanların bedenleriyle değil ruhlarıyla gerçekleşmiş bir olaydır (İbn Hazm, IV, 123-125; V, 204). Cenâb-ı Hakk’ın kendi zâtına nisbet ettiği ruhtan insan bedenine üflendiği ifade edilmiş, beden ölümünden sonra insanın akletmeye ve algılamaya devam ettiğine dikkat çekilmiş, yine insanın razı olan ve olunan bir unsurunun (nefs-i mutmainne) Allah’a döndüğü vurgulanmış (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, VII, 132-135; *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 41, 51-52), meleklerin ölüm anında insana hitap ettiğini, ölen kişinin de onlara cevap verdiğini bildiren âyetlerde (en-Nisâ 4/97; en-Nahl 16/28-29, 32) meleklerin muhatabının ruhlar olduğuna işaret edilmiş (Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 146, 340), Hz. Peygamber’in ve müslümanların ölümlerine Allah’tan rahmet dilemesi, bedenin çürümesinden sonra kişinin rahmete konu olan bir unsurunun devam ettiğine kanıt sayılmış ve rüyayı görenin de ruh olduğu belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, VII, 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 8, 46; Seffârînî, II, 60-63).

Ruhun varlığına ilişkin akfî deliller ise kısaca şöyledir: Çocukluktan ölüme kadar

insanın bedeni sürekli değişime uğrarken benlik şuurunun hiçbir değişikliğe uğramadan varlığını sürdürmesi insanın bedensel varlığından farklı bir unsurunun bulunduğu gösterir (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, VII, 101). Varlıkları algılama, bilgi üretme ve Allah’a inanıp itaat etme kabiliyetinin sadece insanda bulunması da onun diğer canlılardan farklı bir unsura sahip olduğunu gösterir. Nitekim riyâzet yoluyla bedenlerini zayıflatan bazı insanlarda ruhî güçler gelişebilmekte ve daha ileri düzeyde bir kalbî derinleşme ve zihnî yoğunlaşma imkânı ortaya çıkmaktadır (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 14-15).

Âlimler, naslarda verilen bilgilerden ve bunların yorumundan hareketle ruhun özelliklerini şöyle belirlemiştir: Ruhun cevheri meleklerin cevheri türünden olup nûrânî bir özelliğe ve bağımsız bir varlığa sahiptir, beden şekline bürünüp süratle hareket eder ve uzun mesafeleri kısa sürede alır, ilâhî mârifet ve muhabbet sayesinde gücü artar. Onun bedene konulmasının hikmeti imtihana tâbi tutulmasıdır. Bedenden çıkarılıp alındığında müminin ruhundan güzel koku, kâfirin ruhundan kötü koku yayılır (Hayyât, s. 34; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 91; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 58-69; Bedreddin el-Aynî, XVII, 26). Allah’a iman ve itaat açısından ruhların özellikleri farklıdır. Bazılarında cismanî, bazılarında ruhanî taraf ağır basar. Bu anlamda en yüksek ruhlu insanlar peygamberlerdir, onları sâlihlerle âlimlerin ruhları izler (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXXI, 31; Bedreddin el-Aynî, IV, 48-51). Ruh veya nefis bilmek, akıl yürütmek gibi insanî niteliklerin kaynağını teşkil eder, beden ve duyu organları ise ruhun vasıtaları konumdadır (İbn Hazm, V, 198-203; Reşîd Rızâ, IX, 159-160).

Ruhun Mahiyeti. Ruhun mahiyeti konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. 1. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir, çünkü ruh rabbin emrinden olması itibarıyla gaybî bir konudur. Bu görüşü benimseyen Ali el-Kârî, Ehl-i sünnet âlimlerinin ekserisinin aynı kanaatte olduğunu belirtir. Şa’rânî ise bu anlayışı Sûfiyye çoğunluğu ile bazı kelâmcılara atfeder (Eş’arî, s. 334; Bedreddin el-Aynî, XIV, 112; Şa’rânî, II, 122). 2. Ruh beden şekline bürünen ve duyularla algılanamayan madde dışı bir varlıktır. Muhammed Abduh, Mâlik b. Enes’e nisbet edilen bu görüşle ruhun beden şekli almış “esir” denilen maddeden ibaret ol-

duğunu savunan XX. yüzyıl ruh bilimcilerinin görüşleri arasında benzerlik bulunduğu ileri sürer (Reşîd Rızâ, II, 39). 3. Ruh soyut, kutsal ve basit bir cevher olup beden bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil tek bir cevherdir, başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir, duyularla algılanamaz. Allah’ın “ol” emriyle bedende yaratılmıştır, ruh bedenden alınca insan ölür. Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Sînâ, Râgıb el-İsfahânî, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Gazzâlî gibi farklı ekollere mensup kelâmcı ve filozofların yanı sıra bir grup Sûfiyye bu görüştedir (Eş’arî, s. 329, 333-334; Kâdî Abdülcebbar, XI, 310; İbn Hazm, V, 202). 4. Ruh latif, nûrânî ve semavî bir cisimdir, gül suyunun gülün maddesine yayıldığı gibi bedene yayılmıştır. Ruh bedene ait bir araz olamaz, çünkü araz sürekli yok olup yeniden yaratılır. Eğer ruh araz olsaydı insanın her an farklı bir ruha, kimlik ve kişiliğe sahip olması gerekirdi. Naslarda ruhun ölümden sonra azap veya nimeti algılayacağını bildirilmesi de onun cisim olduğunu kanıtlar, ayrıca araz için böyle bir durumdan söz edilemez. Latif cisim olması duyularla algılanmasını gerektirmez, sadece maddî cisimlere benzemeyen bir cisim olmasını zorunlu kılar. İnsanın düşünen, akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz niteliği taşımasını imkânsız kılar. Latif cisim olan ruh ile insandaki “biyolojik canlılık” anlamına gelen ruh aynı şey değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerle bir grup Sûfiyye bu görüşü benimsemiştir (Eş’arî, s. 333-334; İbn Fûrek, s. 257, 281; Cüveynî, s. 377; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 43-45; XXX, 177; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 177-186). 5. Ruh beden canlı olmasını sağlayan bir arazdır. Onun yansımaları konumunda bulunan ilim, irade ve hayat gibi nitelikler bedenden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ruhun araz değil latif bir cisim veya soyut bir cevher olduğunu ileri sürmek tenâsüh sonucunu doğurur. Çünkü bu durumda ruhun âhirette diriltilecek olan yeni bir bedene gi-receğini kabul etme mecburiyeti doğar. Ca’fer b. Harb, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferyânî gibi kelâmcılar bu görüştedir (Eş’arî, s. 337; Kâdî Abdülcebbar, XI, 310; İbn Hazm, V, 201-202). Muhammed Abduh bu görüşün Batılı materyalist düşünürlerin telakkileriyle örtüş-tüğüne dikkat çeker (Reşîd Rızâ, IV, 11). 6. İnsan duyularla algılanan bedenden iba-

RUH

ret olup onda ruh veya nefis diye anılan bir unsur mevcut değildir. İnsan nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlıktır, nesneleri algılayan ve bilen şey onun canlı bünyesidir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın insanı sperm ile aşılanmış yumurtadan veya topraktan yarattığı bildirilmiştir. Eğer insan beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olsaydı verilen cevapta buna temas edilirdi. Kur'an'da geçen ruh kavramı ise "melek" yahut "vahiy" anlamında kullanılmıştır. Hadislerde ruhun kuş olarak tasvir edilmesi ruh inancının Câhiliye Arapları'ndan intikal ettiği düşüncesini hatırlatır. Ebû Bekir el-Esam, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi kelâmcılar bu görüştedir. Bazı yeni araştırmalarda bu görüş öne çıkarılıp savunulmuştur (Eş'ârî, s. 335; Kâdî Abdülcebbâr, XI, 334-344; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 44, 52; Yar, s. 205; Dalkılıç, s. 45, 52, 55).

Ruhun Yaratılışlığı. Âlimlerin çoğunluğu ruhun yaratılmış olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bazı Şîî âlimleri ise Kur'an'da Allah'a nisbet edilmesi ve O'nun emrinin biri olduğu bilgisinden hareketle ruhun kadîm olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre ruh Allah'ın zâtından ayrılıp insanın bedenine girmiştir (Seffârî, II, 34-35). Ruhun bedenden önce veya bedenle birlikte yaratıldığına dair görüşler şöyledir: 1. Ruhlar bedenlerden önce topluca yaratılmış olup zamanı gelince ait oldukları bedenlere gönderilmiştir. Bezm-i eleste âdemoğullarının bedenleri henüz yaratılmamışken ruhlarının Âdem'in sırtından çıkarıldığına dair âyetin hadislerde yapılan açıklamaları bunu teyit eder. Topluca yaratılan ruhlar "madde âleminin son bulunduğu yer" anlamına gelen berzahta bulunur. Rahimde yaratılan cenin ruhun girişine elverişli hale gelince görevli melek tarafından bedene ruh üflenir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İshak b. Râhûye ve İbn Hazm bu görüştedir. 2. İlgili nasların isabetli yorumu ruhların bedenlerle birlikte vücut bulunduğunu gösterir. Ana rahminde oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine ruh üflenir ve böylece bedenle birlikte yaratılmış olur. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetler sahih değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüşte olup önce beden, ardından ruhun yaratıldığını savunanların görüşü de bu grup içinde mütalaa edilebilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 279-284; Âlûsî, XV, 157; ayrıca bk. BEZM-i ELEST).

Ölümden Sonra Ruh. Ruhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir azap oldu-

ğunu ve bedende ruh diye ayrı bir mânevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelâmcıya göre ruh ölümlerle birlikte tamamen yok olur. Ruhun varlığını kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları, ölüm anında meleklerce bedenden alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edildiğini söylemiştir (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 88). Ruhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ölüm, ruhun meleklerce bedenden alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesinden ibarettir (İbn Hazm, V, 216-217; Ebû İshak es-Saffâr, vr. 163^b). Bundan sonra ruh meleklerce ilgili bulunduğu yere götürülür. Müminin ruhuna cennetteki yeri gösterilir ve ruh bir an önce Allah'a kavuşmak ister, kâfirin ruhu ise bedeninden çıkmak ve Allah'a kavuşmak istemez. Ruhun ölümden sonra yaşama bilincine sahip olması ve melekleri görmesi gaybî bir konu olup duyu dışı ve akıl üstü bir meseledir, bu hususta sadece vahiy yoluyla gelen bilgilere itibar etmek gerekir (Taberî, XI, 138; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, V, 342, 373-374; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 487; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 28-29, 102-103, 121).

Ölümden sonra ruhun durumuyla ilgili olarak kabirde ruh-beden ilişkisi, sorguya çekildikten sonra azap ve nimet içinde bulunma, berzah âleminde ruhun yeri, kıyamete kadar ruhun bekası gibi konular âlimler arasında tartışılmıştır. Ruhun bedene ait bir azap olduğunu söyleyen kelâmcılara göre naslarda kabirde vuku bulacağı bildirilen azap veya nimet, ruhun devam etmesi yoluyla değil ölüye ait cesedin bir parçasında (acbü'z-zeneb) Allah'ın yaratacağı bir tür hayat sayesinde hissedilebilir (Eş'ârî, s. 430; İbn Hazm, V, 205; Âlûsî, XV, 162). Ruhun bedenden ayrı bir unsur halinde ölümden sonra varlığını sürdürdüğünü kabul eden âlimler ruhun kabirdeki durumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. 1. Kabirde ruh dünya şartlarıyla algılanamayacak şekilde bedene iade edilir. Kişi sorgulandıktan sonra durumuna göre kıyamete kadar azap veya nimet hissedir. Nimet veya azap hem ruhen hem bedenlen gerçekleşir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere bir grup Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Selefiyye âlimi bu görüştedir (Ali el-Kârî, s. 292-294; Seffârî, II, 24-25). 2. Kabirde ölünün azap veya nimet hissetmesi ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhu vasıtasıyla gerçekleşir. Kur'an'da kabirin uyuma yeri olarak isimlendirilmesi, uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nime-

ti veya azabının, "nefs-i derrâke" diye de anılan ruha kabirde iken cennet veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi yoluyla gerçekleşeceğine dair açık bir kanıt kabul edilebilir. Nitekim sahih hadislerde bu tür açıklamaların yanı sıra kabirden cennete veya cehenneme bir kapının açılacağına ilişkin bilgiler mevcuttur (Taberî, II, 39; XXIV, 72). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Hazm, Gazzâlî, Bedreddin el-Aynî gibi değişik ekollere mensup âlimler bu görüşü benimsemiştir.

Ölümden itibaren kıyametin kopmasına kadar geçen dönemi ifade eden berzah âleminde ruhun bulunacağı yer konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1. Peygamberlerin, şehidlerin ve sâlih müminlerin ruhları cennette bulunur, orada kuş gibi uçarak dilediği yere gider. Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler bu görüştedir. Bazılarına göre sâlih müminlerin ruhları cennete girmeden ve nimetlerinden yararlanmadan sadece cennetteki yerlerini görür (Taberî, II, 39-40; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, s. 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 145). Âlimlerin bir kısmı, hadislerde şehidlerin ve sâlih müminlerin ruhları ile yeşil kuşların bedenleri arasında yapılan benzetmeye dayanarak ruhun cennette bir kuş şekline dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür (Seffârî, II, 49-50; Âlûsî, XV, 160). İbn Hazm'ın da işaret ettiği gibi bu hadislerde şehidlerle müminlere ait ruhlar uçuşa yeteneği olan kuşa benzetilmiş ve mecazi anlamda cennete kuş gibi uçtukları kastedilmiş olmalıdır (*el-Faşl*, V, 205). 2. Peygamberlerin ruhları "illiyîn" denilen yüksek bir mekânda (göklerin yedinci katı), şehidlerin ruhları cennette, diğer sâlih müminlerin ruhları illiyînde veya "dârü'l-beyzâ" denilen yerde bulunur. Kâfirlerin ruhları ise yerin yedi kat altındaki siccinde tutulur. Vehb b. Münebbih, Kâ'b el-Ahbâr, Halîmî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû İshak es-Saffâr ve Aynî gibi âlimler bu görüşü benimsemiştir. 3. Müminlerle kâfirlerin ruhları berzahta bulunur, burası Hz. Peygamber'in mi'raca gördüğü gök katlarından biridir. Resûlullah burada müminlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sağında, kâfirlerin ruhlarını solunda görmüştür. Kur'an'da bunlardan "ashâbü'l-meymene" ve "ashâbü'l-meş'eme" diye söz edilmiştir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbn Meysere ve İbn Hazm gibi âlimler bu görüştedir. 4. Müminlerle kâfirlerin ruhları kabirleri çevresinde bulunur. Müminler cennetteki, kâfirler cehennemdeki yerlerini buradan görür. İbn Abdülber,

Ebû Abdullah el-Kurtubî gibi âlimler bu görüştedir (İbn Hazm, IV, 121; Bedreddin el-Aynî, VIII, 209; Âlûsî, XV, 161-162). Ölümünden sonra ruhların bulunacağı yerlere dair başka görüşler de ileri sürülmüş, ancak bunlar sahih rivayetlere dayanmadığından itibar görmemiştir (Şa'rânî, II, 138; Seffârî, II, 50-51). Ölümlere ait ruhların birbiriyle ve uykuda olan dirilerin ruhlarıyla buluşup görüşmesi berzah âlemine ilişkin inançlar arasında yer alır. Ölen insanlara ait ruhların buluşması ve dilediği yerlerde dolaşmasının bunların Allah nezdindeki derecelerine göre olduğu kabul edilir. Bu konuda Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerin yanı sıra İbn Abbas ve Abdullah b. Mübârek'in bazı âyetler için yaptığı yorumlara istinat edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 32; Seffârî, II, 56-59; Âlûsî, XV, 163).

Ruhların ölümden sonraki durumuyla ilgili bir başka husus da kıyametin kopması anında ruhların yok olup olmadığı meselesidir. Ölümden sonra ruhun var olmaya devam ettiğine inanan âlimlerin bir kısmına göre kıyametin kopması anında ruhların da yok olması gerekir, çünkü âyetlerde her nefsin öleceği ve kıyametin kopması sırasında Allah'tan başka her şeyin helâk olacağı açıklanmıştır (Âl-i İmrân 3/185; el-Kasas 28/88). Melekler dahil bütün varlıkların yok olacağı dikkate alınırsa ruhların da yok olması kaçınılmaz hale gelir. Aksi takdirde insana zatî beka nisbet edilmiş olur, bu ise zatî bakımdan insanın fânî oluşuyla bağdaşmaz. Bir grup kelâmcı ile Elmalılı gibi yeni devir âlimleri bu görüştedir (Âlûsî, XV, 159; Elmalılı, I, 550-552). Ölümden sonra ruhların varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ise kıyamet anında ruhlar yok olmaz, çünkü ölüm nefsin yok olması değil meleklerce bedenden çıkarılıp alınmasıdır. Kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helâk olması bu sırada ölmemiş bulunan varlıkların ölmesi anlamına gelir. İlgili âyetlerde sūra birinci üfürülüştä Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların helâk olacağı anlatılırken (ez-Zümer 39/68) "bayılmak" anlamına gelen "sa'ika" fiilinin kullanılmasından ruhların bayılacağı sonucunu çıkarmak mümkündür (Seffârî, II, 37-40; Mustafa Sabri Efendi, IV, 210). Ölüm anında ruhun yok olduğunu ileri süren bir grup kelâmcıya göre sūra ikinci defa üflenmesiyle başlayacak olan diriliş dünyadaki beden aynen yaratılması suretiyle gerçekleşecektir. Ölümden sonra nesneleri algılayan bir unsur olarak ruhun var olmaya devam ettiğini kabul eden ve çoğunluğu oluşturan kelâmcılara

göre ise diriliş, dünyadaki bedene ait aslı cüzlerin aynıyla veya misliyle iade edilmesinden sonra vücut bulan bedene ruhun döndürülmesiyle vuku bulacaktır (Taberî, VIII, 210-211; Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 235; Mustafa Sabri Efendi, IV, 209-210).

Sonuç olarak ruhun varlığına ve ölümünden sonra mevcudiyetini sürdürdüğüne dair inançların Kur'an ve sahih hadislerle dayanan bir temeli bulunmadığına ilişkin tezlerle bu tür inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasında yayılmasından sonra ortaya çıktığını ileri süren iddialar isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an'da ruh ve nefis kavramlarına açıkça yer verilmiş; insanın yaratılışında Allah'a nisbet edilen ruhtan bedene üflenildiği, ölümü anında ise ölüm meleklerince bedenden çıkarılıp alındığı ve meleklerin hitabını duyduğu, bunun çevresindekiler tarafından algılanmadığı bildirilmiş; ölüm sırasında kâfirlerle fâsıkların, "Şu an tövbe ettim" dedikleri ve bunun gayba muttali olduklarına işaret ettiği haber verilmiş; vefat ettirilen Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltildiği belirtilmiş ve bunun, ölen bedenin ilâhî bir sünnet olarak (Abese 80/21) kabre konulması sebebiyle ruhunun Allah katına yükseltilmesi anlamına geldiği mi'rac hadislerinde anlatılmıştır. *Kütüb-i Sitte*'de nakledilen meşhur hadislerde ruhun varlığı ve ölümden sonraki durumuna ilişkin açık bilgiler verilerek uçma ve dilediği yere gitme özelliği bulunan kuşa benzetilmiş, muteber kaynaklarda ashabin da ruhun varlığına ve kulluk derecesine göre ölümden sonra farklı konumlarda mevcudiyetini sürdürdüğüne inandığı nakledilmiştir. Bundan dolayı ruha dair inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasına girmesinden sonra ortaya çıktığı iddiası kaynaklardaki bilgilerle örtüşmez. Felsefe kültürünün ruhun varlığıyla değil mahiyetiyle ilgili tartışmaları etkilediği söylenebilir.

Kelâm ilminin teşekkül devrinde âlimlerin ruh meselesini ele alması ve farklı görüşler benimsemesi konuyla ilgili nasları yorumlamalarının bir sonucudur. Kelâmcıların başlangıç döneminde ruhun varlığını büyük bir çoğunlukla kabul ettiği, sadece İbn Keysân el-Esam gibi bazılarının onun varlığını reddettiği görülür. Âlimlerin çoğunluğunca ruh konusunda yapılan tartışmalar ruhun mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak gaybî tarafı öne çıkan bir konu olduğundan duyularla algılanan nesnel varlıkların özelliklerinden hareketle geliştirilen kanıtların ruhun mahiyetini keşfetmek için yetersiz olduğunu

kabul etmek gerekir. Bedende yaratılışı ve bedenden çıkarılıp alınmasının meleklerce gerçekleştirilmesi ruhun gaybî boyutunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Ruhun metafizik boyutunu görmezlikten gelmek ve bedenle irtibatı sebebiyle sadece beden üzerinden giderek tahliller yapmak gayba iman yönünü ortadan kaldırır. Esasen ruhun mahiyetini nihai bir çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da insanlara az bilgi verildiği belirtilerek bu gerçeğe işaret edilmiştir (el-İsrâ 17/85). Ruhü Âdem'in bedenine üfleme işini gerçekleştiren Cebrâil'in (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, VIII, 57) aynı zamanda ilâhî bilgileri peygamberlere ileten bir elçi olması dikkate alındığı takdirde başta Nazzâm, Mâtürîdî ve Gazzâlî olmak üzere önde gelen kelâmcıların ruhu "insanın varlık ve olayları algılayıp değerlendiren bir unsuru" diye tanımlamaları isabetli kabul edilebilir. Ruhun latif cisim veya araz olduğunu ileri süren kelâmcıların delilleri (İbn Hazm, V, 206-216) onu daha çok duyuların algıladığı maddî türden bir varlığa indirgemektedir. Halbuki ruh rabbî emrinin olup gaybî boyutu bulunan bir varlıktır.

Literatür. Ruh veya nefis hakkında yazılmış monografilerin bir kısmı şunlardır: Gazzâlî, *Risâle fi't-tesviye ve nefḥi'r-rûḥ* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223); Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûḥ ve şerḥu kuvâḥümâ* (İslâmâbâd 1969); İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûḥ fi'l-kelâm 'alâ ervâḥi'l-emvât ve'l-ahyâ'* (Riyad 1386/1966); İbn Süleyman es-Sübkî, *Mes'ele'tü fenâ'i'l-ervâḥ* (Sübkî, X, 310); İbn Ebû'l-İz, *Sürûru'n-nefs bi-medâriki'l-ḥavâşši'l-ḥams* (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 818); Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî, *Miftâḥu'l-fütûḥ fi beyâni ḥaḳîqati'r-rûḥ* (İÜ Ktp., nr. 2836); Abdülazîz b. Muhammed en-Neseî, *Der beyân-ı Rûḥ ve Merâtib-i Rûḥ* (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 204); İbnü's-Salâh, *Ebkârü'l-efkâr fi keşfi ḥaḳîqati'n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1136); Muhammed Bâkır el-Müsevî, *Kitâb fi ta'rîfi'r-rûḥ ve'n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2240); Muhammed Sâdık Erzincânî, *Ma'rifetü'n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2437); Sırrî-i Girîdî, *er-Rûḥ* (İstanbul 1305); Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle fi'r-rûḥ* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3672/6); Hasîrîzâde Elif Efendi, *Şemeretü'l-ḥads fi ma'rifeti'n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2036); Yûsuf Mahmûd Muhammed,

RUH

en-Nefs ve'r-rûh fi'l-fikri'l-insânî ve mevkıfû İbn Kayyim (Doha 1993); Ebû Sa'de Muhammed Hüseyinî, *en-Nefs ve hülûdühâ 'inde Faḥriddin er-Râzî* (Kahire 1989); Zekî Tüffâha, *en-Nefsü'l-beşeriyye ve nazariyyetü't-tenâsüh* (Beyrut 1987); Muhammed Seyyid Ahmed Müseyyir, *er-Rûh fi dirâsâti'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* (Kahire 1988); Bikâî, *Sırru'r-rûh* (Kahire 1990); Abdürrezzâk Nevfel, *Min esrâri'r-rûh* (Kahire 1998); Muhammed Abdürrahîm Ades, *Min ḥaşd'îşi'n-nefsi'l-beşeriyye fi'l-Kur'ân* (Zerkâ 1985); Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul 1991); Ruhattin Yazoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm* (doktora tezi, 1997, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara 2000); Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul 2004); Kemal Sayar, *Sana Ruhtan Soruyorlar* (İstanbul 1991); Münire Aydın, *Müslüman Düşüncülere Göre Ruh Kavramı* (İstanbul, ts., Tebliğ Yayınları); Selman Oktay Aktürkoğlu, *İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazma Ruh Risâlelerinin Tanıtım ve Tavsifi* (yüksek lisans tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "vfy" md.; *et-Ta'rîfât*, "rûh" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 875-885; Wensinck, *el-Mu'cem*, "rvh" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "nefs" md.; *el-Muvaṭṭa'*, "Cenâ'iz", 12, 16; *Müsne'd*, I, 26, 241, 255, 256, 297; II, 175, 256, 323, 398, 527; III, 455; V, 214, 357; VI, 140, 424-425; Dârimî, "Muḳaddime", 14; Buhârî, "Be'dü'l-ḥalk", 8, "Büyü", 104, "Cenâ'iz", 35, 68, 82, 87, 88, 92, "Cihâd ve's-siyer", 98, "Menâkıb", 10, 25, 42, "Enbiyâ", 1, 47, 54, "Megâzî", 12, "Te'sîrü'l-Kur'ân", 2/42, 14/2, 17/13, "Tevhîd", 31; Müslim, "Cenâ'iz", 11, 23, 71, 85, 102, "Şifâtü'l-münâfikin", 4, "Zikir", 15, "Cennet", 67, 70, 73; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 4, 6, 23, 26, 27, 65, "Züh'd", 32, "Muḳaddime", 13; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 54, 56, 74, "Edeb", 16, "Sünnet", 17, 23, 24; Hasan-ı Basrî, *Tefsîr* (nşr. Muhammed Abdürrahîm), Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), I, 188, 427; II, 150, 229, 334, 419; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 275, 313; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 329, 361; II, 25, 40, 46, 48, 292; III, 126-128; IV, 301; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 66; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 34; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), I, 188, 189, 404; II, 38-40; III, 2, 35, 44; IV, 171, 172; VII, 210-218, 276; VIII, 175-177, 210-211; IX, 111, 116-117; X, 22; XI, 106, 138, 166; XIII, 218; XIV, 77, 93, 99; XV, 26, 155-156; XVI, 60; XVIII, 10-11, 52-53; XXII, 161; XXIV, 72, 116; XXVII, 54-55, 209-212; XXVIII, 72; XXX, 23, 27, 191-192; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 329-337, 430; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr.), İstanbul 2005-2006, I, 155, 173, 274-275; II, 442, 474; V, 88, 90, 146, 265-269, 340, 344; VI, 84-85, 109, 244, 410; VII,

104-105; VIII, 28, 71, 100, 103, 348-350; a.mlf., *Te'vilâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut 1425/2004, III, 213, 261, 287, 312-313, 319, 396, 417-421; IV, 87, 177, 197, 284, 295, 311-312, 333-334, 338, 375, 562, 614; V, 7, 34, 185-186, 231, 312, 342, 373-374, 407; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Maḳâlât*, s. 44, 136, 257, 271, 280-281; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 487-491; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muḡnî*, XI, 310-344; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 105, 235; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), IV, 119-125, 138; V, 198-221; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 459-462; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 377; Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 246-249, 253; a.mlf., *İhyâ'ü 'ulûmü'd-dîn*, Kahire 1358/1939, III, 3-4; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥrû'l-keḷâm*, Konya 1327, s. 46; Ebû İshak es-Saffâr, *Telḥişü'l-edille*, Âtuf Efen-di Ktp., nr. 1220, vr. 10^a, 29^a, 44^a, 45^a-46^a, 47^b, 163^b; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keḷâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 329; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'gûn* (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1405/1985, s. 322-324; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VII, 9-10, 101, 131-135; a.mlf., *Mefâtiḥu'l-gayb*, III, 177; VI, 203; VIII, 56-57; XIX, 114, 219-220; XXI, 12, 14-15, 37-52, 91, 196, 223, 243; XXII, 44-45, 65, 204, 218; XXVII, 123, 182; XXX, 127, 177; XXXI, 27, 30, 31, 36-37; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (nşr. Halîl Me'mûn Şihâ), Beyrut 1418/1997, I, 72, 90, 132, 328-329, 361; II, 31, 409; III, 36, 361; IV, 186, 249, 414-415, 429; V, 180, 198, 299, 427; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Enîs İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 6, 8, 28-32, 46, 58-69, 77-84, 102-103, 120-121, 145-146, 163, 174-186, 231-238, 247-297; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhi), X, 310; Bedreddin el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 43-44, 47-51; VIII, 147, 200, 209; XIV, 112; XV, 32, 215-216; XVII, 26; Şarânî, *el-Yevâḳit ve'l-cevâhir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 122-138; Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber* (nşr. Vehbî Süleyman Gâvecî), Beyrut 1419/1998, s. 292-294, 297-298; M. Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tevkiḳ 'alâ mühimmâtü't-te'ârif* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâyê), Beyrut 1410/1990, s. 377-378; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 469-471; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga* (nşr. Seyyid Sâbik), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), I, 38-40, 71; Seffârîni, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 24-63; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 41; XV, 151-164; XVI, 38-40; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, II, 38-39; IV, 11, 328-329; VI, 82-83; VII, 656; VIII, 418; IX, 159-160; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 406-412, 547-552; III, 2362-2363; V, 4127-4129; VII, 5345, 5546; VIII, 5979; M. Yûsuf Kandehlevî, *Ḥayâtü's-şahâbe*, Haydarâbad 1959, III, 36, 38, 594-595; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'aḳl ve'l-'ilm ve'l-'âlem*, [baskı yeri ve tarihi yok], IV, 209-217; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s. 44-50, 205, 207; Ravza Cemâl Husarî, *Ḥayâtü'l-Hasanî'l-Başrî*, Beyrut 1422/2002, s. 224; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 45, 52-55, 62, 146, 193-197, 208-217, 243-247, 282.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

□ TASAVVUF. İlk zâhid ve sûfiler insanın mahiyetini açıklarken ruhtan çok, olumlu ve olumsuz yönleriyle nefis ve kalp üzerinde durmuşlardır. Ruh kelimesinin Kur'an ve hadiste geçmesi, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının ruh hakkındaki tartışmaları sûfilerin ruhun mahiyetine dair görüş bildirmelerine yol açmış, bu görüşlere dayanarak daha sonraki dönemlerde ruh kavramı, ruhun mahlûk olup olmadığı, ruh türleri, ruh-beden ilişkisi ve ruhanîler tasavvufun temel meseleleri haline gelmiştir (Abdülkerîm el-Cîlî, s. 10, 12).

İlk sûfilerin ruh tanımları kelâmcıların tanımlarından pek farklı değildir. Bu dönemde ruh, nefis, kalp, akıl eş anlamlı ke-limeler gibi görülmüş ve aynı hakikatin çeşitli yönlerini ifade eden terimler şeklinde anlaşılmıştır. Kuşeyrî ruhu "bedene tevdi edilen bir latife", Ebû Bekir el-Vâsıtî "hayat ilkesi" olarak tarif etmiş, Cüneyd-i Bağdâdî, Abdullah en-Nebâcî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfiler ruhun gerçek mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek bu konuda açıklamaktan kaçınmıştır. Bununla birlikte ilk sûfilerin büyük çoğunluğu ruhu bedene hayat veren mâna şeklinde algılamıştır (Serrâc, s. 293; Kelâbâzî, s. 67; Kuşeyrî, s. 250).

İlk dönem tasavvufunda tartışılan konulardan biri ruhun mahlûk olup olmadığı meselesidir. İbn Atâ ile Vâsıtî ruhun bedenden evvel yaratıldığını söyler. Ebû Bekir Kahtabî zuhurun başlangıcını temsil eden "kûn" (ol) emrinin ruhu kapsamadığını, ruhun Allah'ın emri, Allah'ın emrinin de kelâmı olduğunu ve mahlûk olmadığını ileri sürer (Kelâbâzî, s. 68). Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, ruhun mahlûk olmadığını savunanların ve kudemine inananların yanıldığını, ruhun beden gibi mahlûk, bedendeki bir mâna ve latif bir varlık olduğunu belirtmiştir. Beşerî ruh-kadim ruh, nâsûtî ruh-lâhûtî ruh, avamın ruhu-havassın ruhu, değişen ruh-değişmeyen ruh ayrımı yapan, iki türlü ruhtan bahseden, her birinin farklı mahiyette olduğunu söyleyen sûfiler de vardır (Serrâc, s. 293, 294, 554).

Ruh, kalp, beden ve sırrın bir hakikatin çeşitli yönleri ve görüntüleri olduğunu söyleyenlere göre sır ruhtan, ruh da kalpten daha latiftir. Sır müşahade, ruh muhabbet, kalp mârifet mahallidir (Kuşeyrî, s. 251). Kuşeyrî'ye göre insan gerçeğini ruh ve beden birlikte oluşturur, hiçbirini tek başına insanı tanımlamaz. Haşrin ve neşrin, mükâfat ve cezanın konusu ruh-beden ikilisi (a.g.e., s. 250). Gazzâlî ruhla beden