

mekanistik (mihanikî) görüşü “şâyân-ı iltifât bile görülemeyecek efkâr-ı bâtila”dan sayar (s. 132-134). Ona göre “ben” sözüyle işaret ettiğimiz düşünen, hisseden ve irade eden şeyin bu tür zihinsel durumların indirgenemeyeceği fizyolojik olgulardan farkı, gayri cismanî veya ruhî varlık alanına işaret etmekte olup ruhî faaliyetlerdeki birlik, kişilik ve kimliğin esası olan ve “ben” dediğimiz beden ötesi öznde kendini göstermektedir (a.g.e., s. 137-150). Düşünürün ruhun ölümden sonraki varlığını sürdüreceği tezini savunurken adını anmadan I. Kant’ın yukarıda zikredilen ahlâk delilini tekrarlaması ilginç bir ayrıntıdır (a.g.e., s. 157). Bu bölümde bir hayli yer ayrıldığı görülen ispiritizma ve parapsikolojiye dair hadiselerin İsmail Fenni’nin bakış açısından ruhun varlığına ve ölümsüzlüğüne birer delil teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka Türk düşünürü M. Şemseddin de (Günaltay) *Felsefe-i Ülâ* adlı eserinde, son tezleri yukarıda zikredilen “insanda cümle-i uzviyyeden başka bir şey” aramayan, zihinsel durumları “dimâğın faaliyet-i uzviyyesinin âsârından başka bir şey” (s. 425) olarak görmeyen materyalist görüşleri eleştirecektir. Düşünür, temel elemanları cansız olan ve bütünü bu elemanlardan oluşan beynin canlılara özgü zihinsel durumları gerçekleştirilemeyeceğini ısrarla savunmuş, beyin olmadan düşünme olmayacağını deneylerin kanıtlandığını ileri süren materyalist itirazı karşıda bu deneylerin gösterdiği şeyin ruhla beynin aynı şey olduğu değil sadece beynin düşünmenin gerekli şartı olduğu şeklinde karşılık vermiştir (a.g.e., s. 448-449, 454). Sonraki nesil Türk felsefecilerinden Hilmi Ziya Ülken, tarihsel materyalizm başta olmak üzere bu akımın daha yeni tezlerinde gelişen materyalist psikolojiyi eleştiri konusu yapacaktır. Ülken’e göre bu psikoloji ekolünün 1930’lu yıllarda aldığı mesafe bakımından söylenecek şey materyalistin ruhî olayları açıklama tarzı incelemiş, fakat özde değişmemiş olduğudur (*Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 83). Çünkü materyalistler canlılık ve zihni fiziksel-kimyasal süreçlere indirgeme tavrında ısrarlıdır. Halbuki bilim hayatın maddeden çıktığına dair ortaya kesin bir kanıt koymuş değildir. Bilimin ortaya koyduğu şey daha önce *Felsefe-i Ülâ* yazarının da belirttiği gibi- beyin ve sinirlerin ruhî olayların sebebi değil sadece şartı olduğudur (a.g.e., s. 85).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles, *De Anima*, 415^b; a.mlf., *Ruh Üzerine* (II, 1, 412^a-414^a) (trc. Zeki Özcan), İstanbul

2000, s. 63-78; a.mlf., *Kevnü'l-hayevân* (trc. İbnü'l-Bitrîki), Leiden 1971, s. 64; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-32; a.mlf., “Uyünü'l-mesâil”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125-126; İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât (2)*, s. 413, 423, 435-436; a.mlf., *Avicenna’s de Anima: Kitâbü’n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 19, 39-40, 233-234, 255-256; a.mlf., *el-Aḥaviyye fi’l-me’âd* (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987, s. 117-118, 122-126; İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 407, 524, 579; Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1962, s. 40-50; Mehmet Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1339-41, s. 424-469; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Maddiyün Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul 1928, s. 119-258; Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1963, s. 78-102; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1975, s. 15-16; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 169-171, 231-238, 263-264; W. Barrett, *Death of the Soul from Descartes to the Computer*, New York 1987, s. 21-31, 34-48, 119-122, 154-161, 164; P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London-New York 1987, s. 87-115; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York 1992, s. 76, 116-123; I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (trc. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul 1994, s. 189-191; J. Searle, *Akullar, Beyinler ve Bilim* (trc. Kemal Bek), İstanbul 1996, s. 35-51; a.mlf., *Zihnin Yeniden Keşfi* (trc. Muhtittin Macit), İstanbul 2004, s. 300; F. Crick, *Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı* (trc. Sabit Say), Ankara 1997, s. 3-14; E. S. Reed, *From Soul to Mind, The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven-London 1997, s. 2-21, 219-220; R. Machuga, *In Defense of the Soul, What it Means to be Human*, Grand Rapids 2002, s. 13-23; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 95-104, 270-276; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 245-255, 304-307, 321-337; I. G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma* (trc. Nebi Mehdi – Mübariz Camal), İstanbul 2004, s. 161-198; J. A. Shaffer, *Zihin Felsefesi* (trc. Turan Koç), İstanbul 2005, s. 25, 59 vd.



İLHAN KUTLUER

Diğer Dinlerde. Geçmişten günümüze kadar genellikle ölümden sonra hayatın devam ettiğine, insanda maddî varlığından bağımsız bir cevherin mevcudiyetine inanılmış ve bu cevher ruh veya can olarak adlandırılmıştır. Kadîm dinî geleneklerde ölüm sırasında ruhun nefes yoluyla ağızdan çıktığı düşünülmüş, nefesle ilişkisi açısından ruh “nefes ruhu” diye adlandırılmıştır. Ayrıca “beden ruhu” ve “gölge ruhu” inancına da rastlanmaktadır. İnsanı rüyasında belli bir süre için terkeden ruh gölge ruhu olup beden ruhunun aksine insanın ölümüyle yok olmayacağına ina-

nılmıştır. Rüya ya da vahiy halinde bedeni terkeden ve bilincin kaynağı olarak kabul edilen ruha “serbest ruh” denilmiştir. Genellikle beden ve ruhun birbirinden ayrı olduğu, ruhun bedende sadece geçici bir süre ikamet ettiği düşünülmüş, tanrısal bir özden gelen ve sürekli biçimde kendi uygun alanına tekrar dönmeye çalışmakla yükümlü olan ruhun bedende mahpus olduğuna inanılmıştır.

Eski Yunanlılar ruh hakkındaki inançlarını “pneuma” ve “psyche” (psûkhê) terimleriyle ifade etmişlerdir. Pneuma insandaki ölümsüz prensip, tanrısal izdir (spirit). Psyche, insanlarda olduğu kadar bitki ve hayvanlarda da bulunan ve genellikle “can” (soul) diye tercüme edilen özdür. Eski Mısırlılar, bedenden ayrı gerçek öz olarak ruhun varlığı konusundaki düşüncelerini “ba” ve “ka” kavramlarıyla açıklamışlardır. Ba, genelde “ruh” diye tercüme edilen ve insan tabiatındaki gerçek bir unsur karşılığında kullanılan eski Mısır dilinde bir terimdir. Ba, sanatta insan başlı bir kuş olarak tasvir edilmiş olup bu durum Mısırlıların, ruhu beden ölümünden sonra serbestçe hareket eden, bedenden bağımsız, fakat duygusal olarak ona bağımlı bir varlık şeklinde düşündüklerine işaret etmektedir. Eski Mezopotamya inançlarına göre de insan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Bedenin ölümünden sonra insanın fizikî olmayan varlığı muhtemelen korkutucu bir hayalet olarak bir müddet daha yer altında hayatını devam ettirir. Ölen kimseler “dönüşü olmayan bölge”ye gider, orada toz ve karanlıklar içerisinde kederli, mutsuz ve umutsuz biçimde hayatlarını sürdürürler. Eski Sumer, Akad ve Bâbil metinlerinden hiçbiri ruhtan doğrudan bahsetmemiş olmasına rağmen bu halkların ölüm sonrası hayat telakkilerinden ruh inançları hakkında bir fikir edinilmektedir. Buna göre ruh kişinin mezar ötesindeki varlığını devam ettiren bilinci ve bireyselliğidir.

Çin dinlerine göre insan şahsiyeti “hun” ve “p’o” denilen iki ruha sahiptir. Hun pozitif unsuru ifade eden “yang”dır (saf ve akıllı); p’o ise negatif unsur olan “yin”dir (bulanık ve karanlık). Bunlar doğumda bir araya gelir, ölümden ayrılırlar. P’o şekle bağlı olan, duylara anlama kabiliyeti veren hayvanî ruh, insanın hissi tabiatındaki idare edici unsurdur. Ana rahmine düşüşte insan tabiatının birleşimini meydana getirdiği için sperm ile irtibatlandırılmıştır. Ölümden sonra cesetle birlikte toprağa geri döner. Hun ise doğum anındaki ilk nefesle

RUH

çocuğun bedenine girer ve sonunda buhar gibi yükselerek ruh (şen) olur. Şintoizm'de eski zamanlardan itibaren bedeninin "tama" denilen ruhun geçici ikamet yeri olduğuna inanılmıştır. Pek çok halk hikâyesinde tamanın sadece kısa bir süre için bedeni terkettiğinden söz edilmiştir. Ruh inancını ifade eden bir diğer kavram "tamaşi" (ruhun ruhu) olup muhtemelen tamanın daha yüksek bir tezahürüdür. Herkese beden öldükten sonra yaşayacak, hatta daha yüksek boyutlara ulaşabilecek olan kendi ruhunun ruhu verilmiştir. Hint dinlerinde de insanın beden ve ruhtan meydana geldiğine inanılır. "Jiva, atman, purusa, pudgala, suksma-sarira" gibi kavramlarla ifade edilen ruhsal yapı yalnızca insanın değil bütün varlıkların aslını, özünü oluşturan bir cevherdir. Prakriti veya maddî beden olarak bilinen unsur ölümlerle birlikte dağılıp yok olduğu halde ruh varlığını devam ettirir. Ruhun mahiyetiyle ilgili başlıca iki inanç vardır. İlkine göre ruh kendi başına ayrı bir ferdiyeti olmayan, Tanrı ile özdeş bir cevherdir. Diğerine göre ise bizâtihi ferdiyeti olan ruh saf, basit ve ezeli bir cevherdir. Tenâsüh olayında ruh değişik bedenlere girerek bedenle birlikte işlediği amellere bağlı olarak ceza veya mükâfat görür. Vedalar'da ortaya konulan âhiret anlayışına göre ölümlerle birlikte bedenden ayrılan ruh, hemen veya belirli bir zaman sonra yeniden yeryüzünde bedenleşerek varlığını sürdürmez. Vedalar'a göre ruh, ölümden sonraki yolculuğunda ya iyilikler diyarına ya da işkence ve eziyet diyarına ulaşır (Rig-Veda, X.113, I, 10; ayrıca bk. TENÂSÜH). Budizm ruhla ilgili olarak "anatman" öğretisini geliştirmiştir. Bu öğretiye göre fertte bir öz veya ruh, onun faaliyetlerinin fâili olan dâimi bir varlık mevcut değildir. İnsan tabiatı, bütünü oluşturan unsurlarla beş değişik faktörün kombinasyonunun bireysel şekilde görülmesinden ibarettir. Bunlar fizikî beden, his, akıl, irade ve şuurdan oluşmaktadır. İnsandaki her şey bu faktörlere bağlıdır. Budist metinlerine göre ruh veya nefis insan bedenini oluşturan faktörlerin kombinasyonu sonucu ortaya çıktığından insan hayatında statik ve ebedî bir ruha asla ihtiyaç yoktur. Buda'ya göre ruhlar bâki değildir. Mecûsîlik'te ise geçici olan maddî varlıktan ayrı olarak asıl olan ve ölümden sonra da yaşayan ruh inancı yer alır.

Yahudilik'te ruhu ifade etmek üzere kullanılan İbrânîce kelimeler "nefeş" (nefes) ve "ruah"tır (ruh). Eski Ahid'de 754 defa

geçen nefes değişik bağlamlarda "nefis, ruh, hayat, öz" gibi mânalara gelir. Asıl anlamı "hayat sahibi olmak"tır (Tekvîn, 2/7). Nefes ve ruah, ilk insan Âdem'in Tanrı'dan hayat soluğunu nasıl aldığı ve nasıl yaşayan bir ruh olduğunun anlatıldığı Tekvîn'de (2/7) birlikte kullanılmıştır. Diğer canlıların hayatı söz konusu olduğunda ruh bir tür maddî canlılık prensibi olup bedeninin özünden, cevherinden ayrılabilir. Nefes ve ruah gibi kelimeler nefes almaya, hayatın canlılık veren dâhilî unsuruna işaret eder. Dolayısıyla ruh, bedenden ayrı bir tabiatı olan ve kendi kendine hayata sahip veya muktedir bulunan bir varlık olmayıp daha ziyade bedene hayat veren şeydir. Bu özelliğinden dolayı bedeninin ruhu kanla özdeşleştirilmiştir (Levililer, 17/14). Ruh Tanrı'ya kavuşmayı arzu ettiğinde beden solar (Mezmurlar, 63/1). Ruh yaşayan varlıktır, beden hayatsız olabilir, fakat onun içindeki nefes canlıdır. Nitekim Âdem topraktan yaratılıp Tanrı ona nefes verdiği zaman o yaşayan bir varlık olmuştur (Tekvîn, 2/7). Genellikle İngilizce "spirit" kelimesiyle karşılanan ruah, bedeninin dışındaki güç ve faaliyetlere işaret eder, çok defa da "rüzgâr" anlamına gelir. Ruah bedendeki tanrısal bir armağan olarak da kabul edilen gizemli bir canlılıktır. Bazan bedeninin içindeki güç veya zihinsel yetenekleri tanımlar. Eski Ahid'de 378 defa geçen ruahın farklı anlamlarının en açık örneği Hezekiel'de (37/1-14) verilmiş, bazan "rüzgâr", bazan "soluk", bazan "ruh" mânasında kullanılmıştır.

Başlangıçta Yahudilik'te ölümün hayata son verdiği ve ölen kimsenin ruhunun toprağın altına "şöl"e (ölüm çukuru-na, İşaya, 14/15; Hezekiel, 32/18) inerek daha önce ölen atalarının ve akrabalarının arasına katıldığına (Tekvîn, 25/8; II. Samuel, 12/23) ve orada kasvetli bir hayat sürdürdüğüne inanılıyordu. Ancak o dönemde ruhun öteki dünyadaki kaderi veya ölüm sonrasına ait bir yargı inancına rastlanmadığı gibi Kitâb-ı Mukaddes'te de bu inancın dinî veya ahlâkî temeline rastlanmamaktadır. Ölen kimsenin ruhunun bedenden ayrı yaşayacağı ise bir halk inancidir. Ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden diriliş inancı Ortaçağ yahudi filozofu İbn Meymûn'un oluşturduğu iman esasları arasında, "Ruhum ölümsüzdür ve Allah dilediği zaman ölümleri hayata kavuşturacaktır" şeklinde yer almıştır. Fakat ölümden sonra böyle bir hayat inancı (eskatoloji), kişinin ferdi kaderinden ziyade İsrâil milletinin kurtuluşu ve yahudi olmayanların cezalandırılacağı hususuna daha fazla vur-

gu yapılarak vahiy ile irtibatlandırılmıştır. Eskatoloji aynı zamanda gelişile mevcut dünya düzenini değiştirecek olan mesih düşüncesine yol açmıştır.

Hıristiyanlık'ta ruh genellikle "psyche" ve "pneuma" terimleriyle ifade edilir. Yeni Ahid'de nefese tekabül eden terim psyche olup hem İbrânîce nefes hem ölümsüz ruh için kullanılmıştır. Her ikisi de "ruh" diye tercüme edilmiştir. Konuşma dili olarak Grekçe'nin esas alındığı hıristiyan teolojisinde psyche ölümsüz ruhları karşılamaktadır. Psyche sinoptik İnciller'de on bir yerde ölümden sonraki hayatı ifade etmektedir. Yeni Ahid'de psyche terimi hayatta ilişkilendirilmiştir (Matta, 16/26; Markos, 8/36-37). Tanrı'ya tamamen vakfedildiğinde özel bir karakter kazanır (Petrus'un Birinci Mektubu, 4/19). Bu vakfetme ile o Tanrı'da karar kılar ve ebedî hayata sahip olduğunun farkına varır (İbrânîler'e İkinci Mektup, 6/19). Böyle bir ruh veya öz İsa Mesih'in koruması altındadır. Yine psyche mânevî olduğundan bir kimsenin dünyevî bir şeyi koruması gibi korunamaz. Bundan dolayı İsa öğrencilerinden onu Tanrı'nın himayesine terketmelerini istemiştir (Matta, 16/25; Markos, 8/35; Luka, 9/24; Yuhanna, 12/25).

Pavlus'un mektuplarında psyche "hayat, arzu, duygu, şahıs" anlamlarında on iki defa geçer (Romalılar'a Mektup, 2/9; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/45; Filipililer, 1/27; Selânikliler'e Birinci Mektup, 2/8). Pavlus, sıradan insan hayatının en yüksek halini ve özellikle bir hıristiyanın yüksek tabiatını ifade etmek üzere "ölümsüz ruh" mânasında pneumayı kullanmıştır ki bu aynı zamanda insanın maddî olmayan yanını ifade etmektedir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/3-5, 7/34; Korintoslular'a İkinci Mektup, 7/1; Koloseliler, 2/5; İbrânîler'e İkinci Mektup, 12/23). İnsan tabiatını tanrısal inâyetten ve ona sahip olmaktan ayırt etmek üzere ise "psychikos" ve "pneumatikos" kelimelerini tercih etmiş (Korintoslular'a Birinci Mektup, 2/14-15), insanın aynı anda hem maddî hem mânevî yanından bahsettiğinde psyche ile pneumayı birlikte kullanmıştır (Selânikliler'e Birinci Mektup, 5/23).

Ruhun dengi olarak kullanılan pneuma Yeni Ahid metinlerinde 220 defa geçer. Bunların doksan birinde pneuma kutsal ruhtur. Terim, diğer zamanlarda "fizikî hayatın en yüksek seviyesi" anlamına gelmesine rağmen bazan hayat prensibine işaret eder. Bir başka kullanıma göre ise pneuma insanın ölümden sonra devam eden yönünü ifade eder (Luka, 8/55, 23/46;

Yuhanna, 19/30; Resullerin İşleri, 7/59; I. Petrus, 3/18-19; Vahiy, 11/11).

Yahudi geleneğindeki şeol düşüncesinin yerini Yeni Ahid'de canın ölümler diyarına terkedilmeyeceği, kutsalın çürümesine izin verilmeyeceği (Resullerin İşleri, 2/27), çürüyen bedeninin çürümezliği, ölümlü bedenin ölümsüzlüğü, böylece ölümün yok edildiği, ölüme karşı zafer kazanıldığı (Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/53) inancı almıştır. Diğer taraftan Yeni Ahid'deki ölümsüzlük düşüncesi yeniden diriliş temasıyla birlikte örülmüşse de gerçekte Hıristiyanlık'taki ölümsüzlük düşüncesi, Pavlus'un ve diğer Yeni Ahid yazarlarının öğretilerindeki yeniden diriliş düşüncesine dayandırılmıştır. Yeni Ahid ruh ve beden birliğini vurgulamasına rağmen yaygın Hıristiyan inancı, daima onları birbirinden ayırma ve Tanrı ile münasebet kuran ve ölümlü tadaracak olanın insanın maddî olmayan kısmı olduğunu kabul etme eğiliminde olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews – G. B. Smith), London 1921, s. 422-423, 425-426; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (trc. M. Greenberg), London 1961, s. 311; *NBD*, s. 1208-1209, 1211-1212; *Hinduism* (ed. L. Renou), New York 1962, s. 19, 41, 43, 87, 89-92, 117, 119; *Buddhism* (ed. R. A. Gard), New York 1962, s. 31, 110-111, 113, 118, 122, 126, 135-136, 203; *DB²*, s. 843-846, 932; *DCR*, s. 113, 124, 224-226, 262-263, 280-281, 341, 385-386, 388, 401-402, 423, 517, 536-537, 587-588; Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara 1971, s. 204-205; E. J. Sharpe, *50 Key Words: Comparative Religion*, London 1971, s. 69-70; J. Charley, *Fifty Key Words: The Bible*, Richmond 1971, s. 61-64; S. Morenz, *Egyptian Religion* (trc. A. E. Keep), New York 1973, s. 60, 124, 151, 157, 170, 181, 183, 204-206; *The Penguin Dictionary of Religions* (ed. J. R. Hinnells), London 1988, s. 307-308, 310-311; *The Perennial Dictionary of World Religions* (ed. K. Crim), San Francisco 1989, s. 699-702; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İncancıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 67-85; *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Z. Werblowsky – G. Wigoder), New York 1997, s. 21, 232-234, 266-267, 583, 654-655; Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara 2001, s. 101-209; Mürüvvet Kurhan, "Eski Mısır Dini" (E. Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* içinde), Isparta 2002, s. 41-42; Mehmet Dalıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 74-121; S. L. Davies, "Soul: Ancient Near Eastern Concepts", *ER*, XIII, 431-434; J. Bremmer, "Soul: Greek and Hellenistic Concepts", a.e., XIII, 434-438; W. K. Mahony, "Soul: Indian Concepts", a.e., XIII, 438-443; S. Collins, "Soul: Buddhist Concepts", a.e., XIII, 443-447; Tu Wei-ming, "Soul: Chinese Concepts", a.e., XIII, 447-450; J. Bemporad, "Soul: Jewish Concept", a.e., XIII, 450-455; G. MacGregor, "Soul: Christian Concept", a.e., XIII, 455-460.



AHMET GÜÇ

er-RÛH

(الروح)

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin

(ö. 751/1350)

ruhun mahiyeti ve ölümünden sonraki durumuyla ilgili eseri.

Kaynaklarda çoğunlukla *Kitâbü'r-Rûh* olarak geçer. Bazı baskılarında *er-Rûh fi'l-keîâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-aḥyâ' bi'd-delâ'ili mine'l-kitâb ve's-sünne ve aḫvâli'l-ulemâ'* başlığı yer almaktadır. Bessâm Ali el-Amûş, kitap üzerine yaptığı doktora çalışmasında (aş.bk.) eserin ismini *er-Rûh fi'l-keîâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-aḥyâ'* şeklinde kaydetmiştir. *er-Rûh*'un İbn Kayyim'e ait olmadığı, ona ait olsa bile hocası İbn Teymiyye ile tanışmasından önce yazmış olabileceği yönünde bazı görüşler ileri sürüldüğünü ifade eden Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd kendi titiz çalışmaları neticesinde bu görüşlerin araştırılmaya dayanmayan, ciddiyetten uzak iddialardan ibaret olduğu sonucuna vardığını belirtmekte; İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî, İbnü'l-İmâd, Şevkânî, Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, Âlûsî, Ahmed Ubeyd gibi âlimlerin bibliyografik eserlerinde *er-Rûh*'un İbn Kayyim'e nisbet edildiğini söylemektedir (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 158-159). Müellifin *er-Rûh*'ta *Ma'rifetü'r-rûh ve'n-nefs* adlı eserini zikretmesi (s. 38), ayrıca diğer kitaplarındaki gibi *er-Rûh*'un çeşitli yerlerinde hocası İbn Teymiyye'nin ismini vermesi (s. 34, 145) ve ondan "şeyhimiz" (s. 45, 64, 129), "şeyhülislâm" (s. 50, 51, 83, 156) diye söz ederek kendi görüşlerine onun fikirlerinden deliller getirmesi eserin İbn Kayyim'e aidiyetini ve hocasıyla tanışmasından sonra yazdığını göstermektedir. Nitekim müellif, hayatta olanların ruhlarının ölümler ruhlarıyla görüşmesinin mümkün olduğuna delil getirirken, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye'ye yakınlık duymayan birden fazla insan onu ölümünden sonra rüyasında gördüğünü ve miras konusunda çözemediği bazı meseleleri kendisine sorup doğru cevaplar aldığını bana anlattı" demektedir (s. 34).

er-Rûh'ta mukaddime yer almayıp mevcut baskılardaki mukaddime, eseri *Sırrü'r-rûh* başlığıyla ihtisar eden İbrâhim b. Ömer el-Bikâî tarafından yazılmıştır. Bu durumu Bikâî açıkça ifade etmektedir (s. 37). Yirmi bir bölüm (mesele) halinde düzenlenen eserin birinci bölümü "Ölümler yaşayanların ziyaretinden ve selâmlarından haberdar olur mu?", ikinci bölümü, "Ölümler birbirini ziyaret edip sohbet eder mi?"

başlığını taşır. "Dirilerin ruhu ölümler ruhlarıyla buluşur mu?" başlıklı üçüncü bölümde bunun mümkün olduğuna dair âyet ve hadisler zikredilerek açıklamaları yapılır ve yaşayanların ölenleri rüyalarında görmesi delil olarak gösterilir. Bu arada, bazı din büyüklerinin biri öldüğünde diğerini rüyasında ziyaret etmesi konusunda dostlarıyla anlaştıklarına dair rivayetler ve ilginç rüyalardan örnekler verilir. Dördüncü bölümde, "Ruh ölür mü yoksa ölüm sadece bedene mi mahsustur?"; beşinci bölümde, "Ölümden sonra ruhlar birbirinden nasıl ayırt edilir?" sorularına cevap aranır. "Kabir sorgusu sırasında ruh kabirdeki bedene döndürülür mü?" başlıklı altıncı bölümde bu soru yanında ruhun bedene ilişkisinin safhaları, kabir azabının yalnız bedene veya ruha ya da ikisine birden mi uygulanacağı, uhrevî mükâfat ve cezanın ruhla beden için ortak olup olmadığı meseleleri âyet ve hadislerle sahâbeden yapılan konuya ilişkin rivayetler ışığında tartışılır. Selef'in mükâfat ve ceza ruhla bedeninin birlikte göreceğine inandığı, bu hususta Ehl-i sünnet arasında ittifak bulunduğu belirtilir. Kabir azabı ile Münker ve Nekir hakkındaki hadisler aktarılır. Yedinci bölümde, kabir azabını ve kişinin ameline göre kabrinin rahat veya sıkıntılı olacağı yönündeki inancı reddeden mühlidlere ve zındıklara cevap verilir. Sekizinci bölümde, Kur'an'da kabir azabının yer almasının hikmeti üzerinde durulur. Dokuzuncu bölümde kabirdekilerin azap görmesinin sebepleri hakkındaki soruya cevap verilir. Onuncu bölüm kabir azabından kurtulmanın yollarına, on birinci bölüm kabir sualinin müslüman, münafık ve kâfir herkesi mi kapsadığı yoksa sadece müslüman ve münafıklara mı yönelik olduğu konusuna dairdir. On ikinci bölüm, "Münker ve Nekir'in sorgusu sadece bu ümmete mi yönelik olacak yoksa diğerlerini de kapsayacak mı?"; on üçüncü bölüm, "Çocuklar kabir sorgusu görecektir mi?"; on dördüncü bölüm, "Kabir azabı devamlı mı, süreli mi?" başlığını taşır. Ölümle kıyamet günü arasındaki zamanda ruhların nerede bulunacağı sorusunun ele alındığı on beşinci bölümde konuya ilişkin çeşitli görüşler nakledilir ve bunlardan sahih dinî delillere dayananlar uzlaştırılmaya çalışılır. Ayrıca ruhların hızlı yer değiştirme özelliğine sahip oldukları düşüncesinden hareketle değişik yerlerde bulunabilecekleri belirtilir. "Ölümler yaşayanların yaptıklarından faydalanır mı?" başlıklı on altıncı bölümde önce bu soruya olumsuz cevap ve