

ISSN: 1302-6879

**YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ**

**JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES**

**HAKEMLİ DERGİDİR**

---

**YIL/YEAR : 2010 SAYI/NUMBER : 18 KIŞ /WINTER**

---

## İslam Düşüncesinde Ruh'un Ölümsüzlüğü Problemi

**Yrd. Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ**

Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı,  
sonmezvecihi@yahoo.com

### Özet

Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesininin köklerini araştırdığımızda insanın ölümden sonra da bir çeşit bekaya sahip olduğu düşüncesinin çok eski çağlardan beri kabul edildiği görülmektedir. Buna göre ruhun ölümsüzlüğü öğretisinde temel problem olan insanın mahiyeti, dolayısıyla ruh-beden ilişkisi problemi genel felsefe tarihinde olduğu gibi İslam düşünce tarihinde de her zaman tartışmaların başında yer almıştır. Çünkü insan, varlık âleminin hiç şüphesiz en önemli unsurudur. İnsan yaratılış esasına göre iki taraflıdır; yani insanın görünen ve herkes tarafından bilinen bir fizikî yapısı ve tamamen iç âlemi ilgilendiren bir ruhi yapısı vardır. İşte bu yönüyle insan iki yönüyle de incelenmesi ve kavranması gereken bir varlıktır. “ İslam düşüncesinde Ruhun ölümsüzlüğü problemi” adlı bu çalışmada, gerek fiziksel gerekse ruhsal yönden tam olarak anlaşılması bir hayli zor olan insan, İslam düşüncesi'nin “İnsan” anlayışı etrafında anlatılmaya ve kavranmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de insanın dış âlemi dediğimiz sureti ve iç âlemi adını verdiğimiz sireti esas alınmıştır. İnsanın madde – ruh – ikileminde değerlendirildiği bu çalışma bize âlem-i sagîr(küçük âlem) ve âlem-i kebîr(büyük âlem) arasında rol oynayan insanı her iki yönüyle de tanıtmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölümsüzlük, İslam düşüncesi ve İnsan , Varlık âlemi ve ruh.

### The Problem Of The Spirit's Undeadness According To Islamic Thought

#### Abstract

Searching for the roots of the thought of human spirit's undeadness, we can see that the thought towards human being's having a kind of eternity even after death has been accepted to be true from ancient times. According to this belief of the spirit's undeadness the chief problem of human's

composition, therefore the relation problem of the spirit and body, just as in the philosophical history has been the most crucial topic of debates even in the history of Islamic philosophy. Because, the human being, undoubtedly, is the most important composition of the universe. According to the law of creation, human being has two sides that is the physical structure that can be seen and known by everybody and the spiritual structure which completely is related to the inner world of him. That is why the human being is a creature that should be analysed and considered in these two sides. In this work named "The problem of the spirit's undeadness according to Islamic thought" we tried to explain and clarify the human being, the creature that is extremely hard to perceive totally both as physically and spiritually, in accordance with the approach of Islam toward the "human being". During the struggle to explain and clarify the matter, we took the outer appearance of human being (suret) and the inner world of him (siret) first. This work which assets human being in the dilemma of the matter and spirit aims to introduce the human being who plays his role between the small world (alam-i sagir) and the great world (alam-i kabir) in the two ways above-mentioned.

**Key Words:** Physical appearance/body, human body, siret/meaning, (marifet, knowledge, mind, fehim, love, perception, conscience).

### Giriş

Ölümsüzlük kavramı, ruhun veya insan kişiliğinin, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini öne süren öğretisi anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Beden ve ruh gibi iki unsurdan meydana gelen insan varlığının özsel bileşeninin ruh olduğunu, ölüm geldiğinde, ölenin yalnızca beden olduğunu öne süren bir inanç veya anlayış çerçevesi içinde ifadesini bulan ölümsüzlük, ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, ruhun, beden öldükten sonra var olmaya devam etmesinden oluşan zamansal ölümsüzlük ; ikincisi ise, ruhun, beden ölümünden sonra zaman dışı bir varlık statüsü kazanıp, daha yüksek bir düzeyde var olmasından oluşan ebediyete geçiştir.<sup>2</sup>

Felsefenin İslâm dünyasına tercümesiyle düşünsel kökleri İlk Çağ felsefesine kadar dayanan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, meşşât filozoflar tarafından genel kabul görmüş, İslâmî esaslara uygun olarak yorumlanmış özgün bir şekilde geliştirilmiştir. Cevher ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, insanın; genel olarak maddeyi aşan ahlâkî,

<sup>1</sup> Julien Ries, "Immortality", The Encyclopedia of Religion, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, VII, 123; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 402.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali Huseyn b. Abdullah *Risâletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Me'âd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut, 1987, s. 89; Süleymân Dünyâ, *el-Hakîka fi Nazari'l-Gazâlî*, Mısır 1980, s. 32

imânî ve entelektüel özellikleriyle, kesintisiz şuur niteliklerine sahip olan gerçek varlığının beden değil, bedenden öte onun nefsi nâtıkası olduğu esasına dayanmaktadır. İnsanın bu özelliklerinden hareketle nefsin, zaman ve mekân üstü, basit, bölünmez, boyutsuz, yer tutmaz, yok olmaz, zıttı bulunmaz, kendi kendine kâim bir cevher olduğu düşüncesi üzerinde temellendirilmiştir. Dolayısıyla, bu özelliklere sahip nefsin yok olması düşünülemezden hareketle, onun ölümsüzlüğü garanti altına alınmaktadır. Cevher ruhun ölümsüzlüğüne dayanılarak, insanın bedensel yönünün dışlandığı bir öte dünya hayatı inancı, İslâmî naslarla bağdaşmamakla birlikte, uhrevî hayatın inkârını gerektirmeyen bir tevile dayandığı için tekfir edilmemesi gereken bir inançtır. Başta *Gazzâlî* olmak üzere pek çok kimse tarafından tekfir edilen bu düşüncenin İslâm dünyasını derinden etkilediği, bu nedenle bizzât *Gazzâlî*'nin bile bu düşüncenin söylemlerini kullandığı bir gerçektir. Bununla birlikte insanın maddî yanını dışlayan ruhânî bir var oluşun, kişisel kimlik açısından çözümlenemeyen problemlerden dolayı rasyonel temellerden yoksun olduğu bir gerçektir. Her şeyden önce *bedenim* olmaksızın *ben* nasıl *ben* olacağım? Geçen özelliklere sahip nefsin; maddî, fânî, mürekkep bedenle ilişkisinin temellendirilmesi ise ayrı sorunlar yumağını oluşturmaktadır. Ayrıca salt tümeller dünyasında, donmuş zaman düzeninde kişiliğin gelişimi imkânı bulunmamaktadır. Dahası, Kur'ân bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insanın bedenî tarafının dışlanmadığı gibi, maddî haz ve nimetlerin de ahlâkî temelden yoksun görülmediği, dahası cennette hem ruhânî hem maddî nimetlerden, cehennemde de hem maddî hem manevî işkencelerden söz edildiği görülmektedir. Dolayısıyla İnsanın ruh-beden bütünlüğüne dayanan tekçi insan anlayışının Kur'ân'a daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

İslam düşüncesi ekseninde ölümsüzlüğü temellendirmek için, metafiziğe, ahlâka ve parapsikolojiye dayalı bazı gerekçeler öne sürülmüştür. Kant tarafından ileri sürülen "en yüksek iyi ve ölümsüzlük postulatı", ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk problemi içerisinde temellendirmektedir. İslam düşüncesinde önemli bir yer edinen Ahlâk kanunu, bizi "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmek için çaba harcamaya zorlar. Buna rağmen, ne insan olarak sahip olduğumuz özellikler, ne de tabiattaki varlıklar böyle bir iyiyi gerçekleştirme imkânına sahip bulunmaktadır.<sup>4</sup> Öyleyse, bu imkâna kavuşmak ebedî

<sup>3</sup> Ahmet Ceylan, *İslamda Ölümünden sonra Diriliş İnancı*, Kitap neşriyat dağıtım, Ankara 2007, s. 398.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 186; ayrıca bkz. Necati Öner, *Stres ve Din*

olan bir âlemde yani ahiret hayatında mümkün olabilir. Bu bağlamda Kant, ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk kanununa bağlı olan aklın bir postulatı olarak kabul etmektedir. Kant'a göre ahlâkla ilgili pratik aklın postulatları şunlardır: Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın hürriyeti. Düşüncenin özü bakımından ölümsüzlük, İslam düşüncesinde, teorik bir tahmin değil, aklın vardığı bir sonuç olarak, insanın en yüksek niyet ve çabaları hakkındaki bir inancıdır. Ateist olmasına rağmen tanınmış İngiliz filozofu McTaggart, birtakım metafizik fikirlere dayanarak ruhun ölümsüzlüğünün imkânı üzerinde durmaktadır.<sup>5</sup> Özet olarak, ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişkide ne tür bir ölümsüzlüğe inandığımız da önemli rol oynamaktadır." Ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün, en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği kanaati vardır. Belki de 'ruhun ölümsüzlüğü' kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvurulan metafizik delillerin dinî çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir nedeni de bu durumdur. Meselâ, İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir. Oysa dinî eserler, aynı konuyu 'yaratmanın îadesi' (i'âdetü'l-halk), 'haşır', 'ba's' vs. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil, Kelâmî bir tutumu da ortaya koyuyorlardı. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilâhî takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtmek isteniyordu."<sup>6</sup>

İslam düşüncesinde Biyolojik ölümsüzlük, ölümden sonra yeniden dirilişe, bir başka âlemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın veya inanmasın çoğu insan, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmayı arzu eder. Analık ve babalık duygusunun arka plânındaki güçlerden birinin de böyle bir arzu

---

*İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986, s. 21-22; Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 29.

<sup>5</sup> Antony Flew, "Immortality", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London 1967, III, 148; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1973, s. 318.

<sup>6</sup> C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, La Salle, III.: Open Court Pub. Co., 1951, s. 449; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 215; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1990, s. 193

olduğu söylenebilir. Oğlu hakkında konuşulurken "tıpkı babası" şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi fânîliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.<sup>7</sup>

Sosyal ölümsüzlük ise, bazı insanlar, kendilerinin ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanırlar. Bazı düşünürlere göre, bizim ölümümüzden sonra hayat bizsiz, fakat belki biraz da bizimle sürüp gidecektir. Onlar, hayat kaynağı olan âlemi ahlâkî faaliyetimizle ayakta tutmak için "yoğun ve çeşitli bir hayat yaşamak" gerektiğini düşünürler. Ateist var oluşçu filozoflar da, benzer bir şekilde, "sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma"dan söz ederler.<sup>8</sup>

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. Gerçek çözüm, İslami kaynakların bu konuda vazettiği esasların evrensel boyutlarda insanın sorumluluk şuuruyla arzu ettiği ebedi saadete ulaşma ve büyük hesap gününe hazırlık safhası temelinde insanın ölümsüz olduğu gerçeğidir. Zaten insanın arzusuna da fitri olan bu duygu hakimdir.

## A- İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğünün Anlamı

### 1. Ruh Kavramının Anlamı

Ruh sözlükte gece yapılan yürüyüş, rüzgar, kokusunu duymak, mutlu olmak gibi mânâlara gelen "r-v-h" fiilinden isim olup, insanın canlılığını sağlayan nefesi ifâde etmekle birlikte, terim olarak insanın manevî yönünü ifâde eder.<sup>9</sup>

Dinî literatürde neseme ve nefis kavramlarını ruh ile eş anlamda kullananlar bulunmakla birlikte nefis ve ruh arasında fark gözetenler de vardır. Âlimlerin çoğunluğu ruh ile nefsin aynı anlama geldiği görüşündedir. Bazı âlimlere göre ise ruh hem biyolojik canlılığı, hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiği halde nefis sadece algılayan ve bilen insanî hakikat anlamına gelir. Nefsi ateş ve toprak kaynaklı, ruhu ise rûhanî ve nûranî tabiatlı olarak kabul edenler

<sup>7</sup> Herbert Spencer Jennings, "A Biological View of Life After Death", Death and Dying, ed. David L. Bender and Richard Hagen, New York 1980, s. 120 vd.; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190.

<sup>8</sup> John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976, s. 89-90; Hayati Hökekleli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", U.Ü.İ.F.D., cilt: III, sayı: 3, Bursa 1991, s. 163-164.

<sup>9</sup> Râgıb Huseynb Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İstanbul 1986, "rvh" md.; Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1984, "Nefs", "Rûh" md.

de vardır.<sup>10</sup> Ruha Allah'ı bilme gücü ve Allah'ın müttakileri teyit ettiği güç anlamları da verilir. Nefs, ruha ve bedene isim olarak verildiği halde ruh bedeni ifade etmek için kullanılmaz. Ruha nefsi-nâtika da denilir.<sup>11</sup> Bu bağlamda “n-f-s” kökünden türeyen nefis kelimesi, “bir şeyin tamamı, kendisi, bedeni, zâtı, hakîkati veya cevheri” anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Arapça sözlüklerin bir kısmında kelime insanın manevî yönünü ifade etmesi açısından ruh ile müteradif olarak kullanılmıştır. Bir kısım dil bilginleri de kelimenin mecâzî mânâlarını da içine alacak şekilde çok farklı mânâlara geldiğini ifade etmişlerdir. Kelime “bir şeyin kendisi, özü, ruh, kan, şuur, akıl, kardeş, yanında, azamet, insan, beden, zat, kibir, izzet, himmet, nazar değmesi” gibi mânâlara gelecek şekilde kullanılmıştır.<sup>13</sup> Yine sözlükler nefis ile soluk alıp vermek olan teneffüsü ilişkilendirerek, insanın hayat kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Bedeni nefis için bir gömlek olarak kabul edenlere göre ölüm nefsin kullandığı aletleri terk etmesidir. Bedenden ayrılan nefis varlığına devam etmektedir.<sup>14</sup> Önde gelen ilâhîyat bilimciler de mebd’ ve meâd kitaplarında nefsin bozulup yok olmaya uğramadığını söylerler. Ruhun, beden ölümünün ardından bâki kalacağı konusunda ittifak vardır denilebilir. Bazı ulemâ ölümün sadece beden varlığının sona ermesi olarak açıklamaktadır. İnsanın aslı ruh ve nefsten müteşekkildir ve onlar da varlığına devam edeceklerdir. Bununla beraber ruhun mahiyetinin tam olarak bilinmesi de imkânsızdır.<sup>15</sup>

Ruh İslâm tarihi boyunca en çok tartışılan konuların başında yer almıştır. Ancak yine de net bir tarif getirilemediği gibi, fikir birliği de söz konusu değildir. Can, nefis kuvvet gibi anlamlara gelen ruh,

<sup>10</sup> Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-ma'ânî*, Kahire thz. XV, 157-158; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l-Marife 2.baskı, Beyrut 1973, IV, 328-329.

<sup>11</sup> Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 40; Seffârini Muhammed b. Ahmed b. Salim, *Levâmiu'l-envâru'l-Behiyye ve sevatiu'l-Esrar el-Eseriyyeli şerhi durreti'l-Mudiyyefi Akaidi firkatî'l-Mardiyye*, Dimâşk 1981, II, 30-32.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, Cemalu'd-Din Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, tahkik Ali Şiri, Beyrut 1992, “nfs” md.; Zebîdî, Muhammed Murteda, *Tâcu'l-arûs bi şerhi'l-Kamus*, Mısır thz., “nfs” md.

<sup>13</sup> Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Menâzilü'l-ervâh*, Mısır 1991, s. 36.

<sup>14</sup> Süleyman ez-Zahir, “et-Tenasüh”, *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Dimeşk 2002, VI, 877.

<sup>15</sup> Seyyid Hüseyin Yusuf, *el-İslâm ve't-tenâsüh*, Beyrut, 1970, s. 37; Jay Weider, “Ölüm Ötesi Dönüşüm”, trc. Kemal Menemencioğlu, *Simya Dergisi (Alchemy Journal)*, II, sy. 1.

canlılarda hayat kaynağı olan güç diye tanımlanır. Ruhun çoğulu ervâh nefsin çoğulu enfüs ve nüfûs şeklinde gelir. İnsana hayat veren ve onu, düşünen, anlayan, idrak eden bir kişi haline sokan maddî olmayan, ölümsüz varlık ve cebrail anlamları da vardır. Ancak, rûhun madde dışı bir yapıya sahip olması onun tanımlanmasını imkânsız kılmakta ve ileri sürülen görüşleri askıda bırakmaktadır. Bazılarına göre rûhlar latif cisimlerdirler ve vücuttaki damarlar vasıtasıyla bedende dolaşan ve ona hayatiyet kazandıran havaî varlıklardır. Pnevma denilen ve maddî olarak düşünülen rûh, birçok felsefî ekole göre bedeni sadece ayakta tutan hayat kuvvetinden ibaret sayılmayıp, bizzat nefsin kendisidir.<sup>16</sup> Ruh canlılığın yanı sıra nesnelere algılayıp bilmeyi de kapsayan geniş anlama sahiptir.

Terim olarak rûhun farklı tanımları yapılmakla birlikte tercih edilen tanımları şöyledir: İnsanın yaratılışı esnasında melek tarafından bedenine üflenip ölümü anında meleklerce bedeninden çıkarılıp alınan ve yükümlü kılınmasını sağlayan bilici hakikati” Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Gazzâlî, Rağıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin tercih ettiği ruh tanımı buna yakındır. Buna göre insanın hem biyolojik canlılığının hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağı ilgili meleğin Allah'ın emriyle bedene üflediği şeydir. İnsanın algılayıcı ve bilici varlık olma hakikatinin yaratılması için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır, canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca algılayıcı ve bilici özü de buna bina edilir.<sup>17</sup> Ruh maddeye biçim veren, maddî mekânda yer işgal etmeyen, parçalanmayan, soyut bir varlık olarak tanımlandığı gibi, Yaradan tarafından yaratılan bir cevher, maddeden tesir etme ve şuûr özelliği ile ayrılan, madde dışı bir varlık olmakla beraber, madde kainatından, maddeden soyutlanmış bir biçimde bulunmayan bir varlık (neo-spiritüalist yaklaşım) şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Paul Janet-Gabriel Seaille s, *Metalib ve Mezahib*, çev M Hamdi Yazır, İstanbul 1978, 145; ayrıca bk Ali et-Tehanevî, *Keş Şafu İstilahat'l-funun*, İstanbul 1984, I, 541

<sup>17</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (nşr. Fâtma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004 III, 213, 421; Gazzâlî, Ebu Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulumi'd-Din* III. Baskı, daru'l-Kalem, Beyrut thz., III, 3; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, , *Hak Dinî Kur'an Dili*, İstanbul 1935, I, 406-408).

<sup>18</sup> Şemseddin Günaltay, “*Karn-ı Âhirde Tenâsüh*” Sebîlü'r-reşâd, sy. 259, s. 398; A. Bülent Baloğlu, “*İbn Hazm'da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı*”, *DEÜİF*, İzmir, 1998, sy. X, s. 52; E. E. Calverley, “*nefs*”, *İA*, IX, 179; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000, s. 34-37.



Tenâsüh düşüncesinin de ilk ön kabulü ruh ve beden in iki ayrı, birbirinden bağımsız varlık olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Ruh beden hâricinde de var olma özelliğini sürdürerek ebedî yaşam fonksiyonuna sahiptir.<sup>19</sup> Hakkında çok az şey bilinen ruh konusu ile yakından bağlantılı olan yeniden bedenlenme, insanların hep ilgi odağı olmuş, buna ek olarak insandaki ölümsüzlük düşüncesinden ya da diğer bir ifade ile, ölüm korkusundan kaynaklanan bir inanç olmuştur. Öncelikle ruh beden arasındaki ilişkinin iyi bilinmemesinin de bu inancın sürekli varolagelmesine önemli bir sebep teşkil eder. Ruh konusu İslâm kelâmcılarını ve felsefecilerini bir hayli meşgul etmiştir. Kelâmcılar ve felsefeciler genellikle, ruhun varlığı, tarifi, mahiyeti ve beden ile ilişkisi gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlar ancak ortak sonuçlara ulaşamamışlardır. Tabiatıyla ruh konusu ile doğrudan bağlantılı olması sebebi ile tenâsüh inancını reddetmeyi de ihmal etmemişlerdir.<sup>20</sup>

## 2. Ruhun Mahiyeti

Ruhun mahiyeti konusunda âlimler arasında ortaya çıkan farklı görüşler mevcuttur. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir. Zira ruh “Rabbin emrinden” bir emir olması itibariyle gaybî bir konudur.<sup>21</sup> Bu noktada “ruh nedir?” yani “Ruh, cisim midir, cevher midir, yoksa ilahî bir kuvve midir?” sorusunun cevabını aramak gerekir. Ruhun mahiyeti konusunda İbn Kayyım’ın verdiği bilgiye göre inananlar nezdinde “ruh yaratılmıştır ve Allah’ın nurudur.<sup>22</sup> Kelâm alimleri ruhun âleme ait bir varlık olduğu noktasında hemfikirdirler. Âlem çerçevesine dahil olan varlıklar ise cevher, cisim ve arazdan ibarettir. Ruhu beden in hayatı, hayatı da bir oluş/kevn olarak değerlendirirsek, ruhu araz cinsine dahil ederiz. Ancak ruhun fonksiyonları dikkate alındığında yani birtakım arazlara konu/mahal olması yönü itibariyle cisim saymak en doğru olandır.<sup>23</sup> Ancak bu konuda kelâmcılar arasında bir birlikten söz etmek oldukça zordur. Özellikle ilk dönem kelâmcılarında ciddi bir kafa karışıklığının bulunduğu aşikardır. Bununla birlikte kelâmcıların ekseriyeti ruhun cisim olduğu yönünde görüş belirtmişler ve görünmeme yönünü

<sup>19</sup> Alparslan Salt, Cem Çobanlı, “Reenkarnasyon”, Dharma Ansiklopedi, İstanbul 2001, s. 361.

<sup>20</sup> Erkan Yar, a.g.e., s. 34-37.

<sup>21</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin b. Ebi Abdillâh, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1412/1991, s. 319.

<sup>22</sup> İbn Kayyım, a.g.e., s. 320-321.

<sup>23</sup> Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müsâyera*, (metin ve haşiyesi ile birlikte) Çağrı yay., İstanbul 1979, s. 223.

dikkate alarak da ona *cism-i latîf* yani görünmeyen cisim ismini vermeyi uygun bulmuşlardır.<sup>24</sup> Her ne kadar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "ruhun yaratılmışların hayatı (hayâtü'l-halk) olduğu" ifadesi<sup>25</sup>, ruhun araz olabileceğini akla getiriyorsa da, bunu bedenin hayat kaynağı olan 'cisim' şeklinde değerlendirmek daha doğru olur kanaatindeyim. Nitekim Cüveynî latîf olmakla birlikte ruhu, beden gibi cisim kabul eder ve bedenin hayatı gibi ruhun da hayatının bulunduğu bahseder. Onun ifade biçiminden *hayatı*, bir araz olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>26</sup> Öte yandan Mu'tezile kelamcılarında Nazzâm ve Ebu Ali el-Cübbâî ruhun cisim olduğu görüşünde müttefik olmakla birlikte hayatın ruh olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Nazzam'a göre ruh, nefistir ve bizâtihi hayat sahibidir. Ebu Ali ise hayatı, araz kategorisine dahil etmekte ve cevher olan ruhtan ayrı düşünmektedir.<sup>27</sup> Ehl-i Hadîs ekolünden ruh ile nefsi aynı şey sayan İbn Hazm, ruh ve nefsi, bir varlığın iki ayrı ismi olarak görür. Ona göre her insanın kendine özgü ayrı bir ruhunun bulunması ruhların çokluğunu, her ruhun da bir takım farklı özellikleri bünyesinde barındırması mürekkep olmasını gerektirir. Bu yönüyle de ruh, hem muhdes ve mahluktur hem de mürekkeptir. Ruh, ceset gibi cisim sınıfından olmayıp farklı bir yapısı bulunmaktadır. Ancak bu yapının nasıl olduğu noktasında ifadelerinde bir açıklık yoktur.<sup>28</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an ve sünnette ruhun mahiyeti ile ilgili bir açıklamanın bulunmadığını, bu konuda sükut edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre insanların ruh konusundaki ihtilaflarının temel sebebi, bilgilerinin felsefe ve tıp alanından elde edilen malumattan oluşması dolayısıyladır.<sup>29</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye ise, bedeninin yeryüzü cinsinden, ruhun ise sema mülkünden yaratıldığını ve ikisi arasında bir birliktelik oluşturularak

<sup>24</sup> İbn Sina, *el-İlmü'l-ledünnî*, (Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü't-tasavvuf fi felsefetü İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 188; Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-erbain fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), 1424/2004, s. 257; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmera*, Beyrut thz., s. 223.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 48.

<sup>26</sup> Cüveynî, Ebu'l- Meali Abdu'l-Melik b. Abdullah İmamü'l-Haremeyn, *Kitabü'l-irşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Bağdat 1369/1950, s. 377.

<sup>27</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh b. Ebi Musa, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 333-334.

<sup>28</sup> İbn Hazm, Ali b. Muhammed, *İlmü'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka), Kahire 1989, s. 22-23.

<sup>29</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, V, 82.

insanın meydana getirildiğini ileri sürer. Ona göre bu yapısı gereği insan, bedeni hafifledikçe ruhu letafet kazanır ve ulvî aleme yönelir. Beden ağırlaştıkça, şehvet ve rahata daldıkça ruh letafetini kaybeder kesafet kazanır ve neticede yerin süflileri arasına katılır. Nitekim öyle insanlar görürsün ki, bedeni yerde ruhu refik-i a'lâdadır. Öyle insanlar da vardır ki, kendisi bedeninin hizmetinde, ruhu süfliler arasındadır.<sup>30</sup>

İnsanın gayb alemine dair varlıklar hakkında bilgi üretmesi imkânsızdır. Ali el-Karî bu görüşü Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna nispet eder, Aynî ve Şa'rânî ise Sûfiyye çoğunluğu ile bazı kelâmcılara atfeder.<sup>31</sup> Ruh soyut, kudsî ve basit bir cevher olup beden bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil varlıkları algılayıp bilen tek bir cevherdir, derinlik ve uzunluğu yoktur, başbaşına vardır, zaman ve mekanla sınırlı değildir ve duyularla algılanamaz. Allah'ın "ol" emriyle bedende yaratılmıştır, bedenden çıkarılıp alınınca insan ölür. Kelam cıların çoğunluğu bu görüşe sahiptir. Her ne kadar Eşarî Nazzam'ın ruhu bir cisim kabul ettiğini naklederse de Kadî Abdülcebâr onun ruhu tek bir cevher olduğuna inandığını belirtir.<sup>32</sup> Ruh latif, nûranî ve semavî bir cisimdir. Gül suyunun gülün maddesinde yayıldığı gibi bedene yayılmıştır, bedende bulunduğu sürece insan canlı ve algılayan bir varlık olur. Bedene girmesi ve çıkması latif bir cisim olduğunu gösterir. Naslarda ruhun ölümden sonra azap veya nimet algısı içinde bulunduğunun bildirilmesi de cisim olduğunu kanıtlar. Çünkü araz için böyle bir durumdan söz edilemez. Latif cisim olması duyularla algılanmasını gerektirmez, aksine maddî cisimlere muhalif bir cisim olmasını zorunlu kılar. İnsanın düşünen akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz olmasını imkânsız kılar. Latif cisim olan ruh ile insandaki biyolojik canlılık anlamına gelen ruh aynı şey değildir. Ruhun özü meleklerin özü türünden bir cisimdir. Ebû Ali el-Cübbâî, Eşarî, Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şihabeddin el-Âlûsî gibi farklı okullara bağlı âlimler ile bir

<sup>30</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* (nşr. Armûş), Beyrut 1406/1986, s. 218.

<sup>31</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 334; Aynî, Bedru'd-Din Ebu Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut thz., XIV, 112; Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut thz., II, 122.

<sup>32</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 329, 333; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 202; Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts. Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, XXI, 45, 52; Şa'rânî, *a.g.e.*, II, 122-123..

grup Sûfiyye âlimi bu görüştedir.<sup>33</sup> Ruh bedenini canlı olmasını sağlayan bir arazdır. İnsanın ilim, irade ve hayat gibi nitelikleri bedeninden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ruhun araz değil latif bir cisim veya soyut bir cevher olduğunu ileri sürmek tenâsüh inancını benimsemeyi gerektirir. Zira ruhun, âhirette diriltilecek olan yeni bir bedene gireceğini kabul etmek kaçınılmazdır. Cafer b. Harb, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Bâkıllanî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı kelâmcılar bu görüştedir.<sup>34</sup> Muhammed Abduh bu görüşün Batılı materyalist düşünürlerin görüşleriyle örtüştüğüne dikkat çeker.<sup>35</sup> İnsan duyularla algılanan bedenden ibaret olup bedeninde bulunan veya bedenden ayrılabilen, ruh veya nefis adı verilen insana ait bir unsur mevcut değildir. İnsan nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlık olup nesnelere algılayan ve bilen şey, onun canlı bünyesidir. Naklî deliller de bunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Zira Kur'an'da "insan hangi şeyden yaratılmış" sorusu vazedilmiş ve buna "Allah'ın onu sperm ile aşılınmış yumurtadan veya topraktan yarattığı" cevabı verilmiştir. Şayet insan beden ve ruhtan oluşmuş bir varlık olsaydı cevapta buna temas edilirdi. Kur'an'da geçen ruh kavramı ise melek veya vahiy anlamında kullanılmıştır. Ayrıca kabre konulan bir ölüye bir sözü işittirmenin mümkün olmadığı bildirilerek ölümle birlikte bedeni terkeden ve nesnelere algılayan bir unsurun mevcut olmadığına işaret edilmiştir. Hadislerde ruhun kuş olarak tasvir edilmesi, ruh inancının Cahiliyye devri Arapları'ndan intikal ettiği düşüncesini hatırlatır. Ebû Bekir el-Esam Kadı Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı kelâmcılar bu görüştedir. Yeni bazı araştırmalarda bu görüş öne çıkarılır savunulmuştur.<sup>36</sup>

### 3. Ruh Kavramının Kur'an'da Kullanılışı

Kur'an'da ruh kavramı الروح "er-rûh", رُوْحِي "rûhî", رُوْحِنَا "rûhenâ", رُوْح مِنْهُ "ruhun minh", رُوْحًا مِنْ أَمْرِنَا "ruhan min emrina" gibi ifadelerle kullanılır ve farklı anlamlara gelir. Bunların da Cibril, vahiy, Hz. İsa, insanın ruhu,

<sup>33</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 333-334; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 377; İbn Fûrek, Ebu Bekir, *Mucereddî Makalatı şeyh Ebi'l-Hasani'l-Eş'ari*, Beyrut 1987, s. 257, 281; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 43-45; XXX, 177; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>34</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 337; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 201-202; Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 39-40.

<sup>35</sup> M. Reşid Rıza, *a.g.e.*, IV, 11.

<sup>36</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 335; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Huseyn, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidve'l-Adl.*, Kahire 1965, XI, 334-344; (Razi, *Tefsir*, XXI, 44), 52; E. Yar, *a.g.e.*, s. 205; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 45, 52, 55.

Allah'ın muttakileri teyit ettiği güç gibi manalara geldiği kabul edilir.<sup>37</sup> Uyku halinde insan nefsinin bedeninden ayrı muhayyile edildiği<sup>38</sup> ve Firavn'ın ölümünden sonra ardından gelenlere bir mucize olması için bedeninin geride bırakıldığını bildiren âyetlerde<sup>39</sup> insanın, bedeninin yanı sıra bedenden alıkonan nefsinin bulunduğu dikkat çekilerek ruh-beden ayırımına işaret edilmiş, âlimler de ilgili âyetleri bu doğrultuda isabetle yorumlamıştır.<sup>40</sup> Zira uyku anında canlı olan beden alıkonulmadığına göre bedenden alınan ve daha sonra bedene gönderilen nefis bedenden farklı madde dışı manevî bir varlık olmalıdır. Nitekim âlimler buradaki nefsin ruh anlamına geldiği görüşünde birleşmiştir. İnsanın yaratılışından söz eden âyetlerde belirtildiğine göre ilk insan olan Âdem Allah önce topraktan yaratmış sonra düzgün hale getirmiş, ardından da ona “ruhu”ndan üflemiş Âdem'in soyunu ise basit bir sudan (erkeğin spermi ile kadının yumurtasından) yaratıp belli bir şekle soktukten sonra anne rahminde ona ruhundan üfleme suretiyle insan haline getirmiştir.<sup>41</sup> Bu konuya ilişkin bir diğer âyette ise anne rahminde bedenin yaratılışını belli bir düzeye getirdikten sonra “başka bir yaratma”dan daha söz edilmiştir ki ona “ruhundan üfleme”ye yapılmış bir atf olmalıdır.<sup>42</sup> Nitekim İbn Abbas ve Ebû Cafer et-Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir âyete bu anlamı vermiştir.<sup>43</sup> Allah'ın ilk insanın bedenine ve soyundan gelen insanların anne rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlerine “ruhundan üflemesine dair müfessirlerce çeşitli yorumlar yapılmış ve öncelikle Allah'ın “ruhumdan” ve “ruhumuzdan” ifadesini kullandığı tabirin ne anlama geldiğini belirlemek önemli görülmüştür. Bazı âyetlerde Meryem'i Hz. İsa'ya hamile bırakmak için, Allah'ın, düzgün bir insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cibril'den “ruhumuz” diye söz etmesini ve “Meryem'e ruhumuzdan üfledik” ifadesini dikkate alan âlimler “ruhum” veya “ruhumuz” tabirleriyle Cibril'in, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de Allah'ın Ruh'u'l-kudüs, er-Rûhu'l-emin, er-Rûh gibi isimleri bulunan Cibril vasıtasıyla insanda ruh yaratmasını kastettiği sonucuna varmıştır.<sup>44</sup> Hz. Âdem'in ve

<sup>37</sup> Bkz., en-Nisa 4/171; es-Secde 32/79; eş-Şûra 42/52-53; el-Haşr 59/22.

<sup>38</sup> Bkz., ez-Zümer 39/42.

<sup>39</sup> Bkz., Yûnus 10/92.

<sup>40</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1986, XI, 106; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006, VII, 105.

<sup>41</sup> Bkz., el-Hicr 15/28-30; Sâd 38/71-72; es-Secde 32/7-9.

<sup>42</sup> Bkz., el-Mü'minûn 23/12-16.

<sup>43</sup> Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 10-11; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, III, 396.

<sup>44</sup> Bkz., Meryem 19/17-19; el-Enbiyâ 21/91.

soyunun yaratılışı dile getirilirken bahsedilen “ruhumdan üfledim” tabirine de aynı anlam verilmiştir. Burada da Allah’ın zatı veya ondan bir parça değil Cibril kastedilmiştir. Şu farkla ki Hz. Âdem ile Hz. İsa’nın yaratılmasında bizzat Cibril ilahî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cibril’in emrinde bulunan yardımcıları ilahî emri icrâ etmiştir. Diğer âyetlerde sadece er-Rûh adıyla söz edilen büyük melek de yine Cibril’in kastedildiği birçok alim tarafından kabul edilmiştir.<sup>45</sup> Nezdindeki yüksek mertebesini belirtmek için Yüce Allah Cibril’den “ruhum” veya “rûhumuz” diye söz etmiştir.<sup>46</sup> Bazı âlimler ise buradaki “er-Ruh”tan Cibril dışında başka bir büyük meleğin kastedildiği görüşündedir.<sup>47</sup> İnsana ruh üflenmesi ise onda bir ruh yaratıp varlıkları algılama ve bilme gücü vermesi olarak anlaşılmıştır.<sup>48</sup> Elmalılı biyolojik canlılık anlamına gelen (hayvânî) ruhun melek tarafından, “rabbin emri” olan ve Kur’an’da “nefs” olarak da adlandırılan ruhun ise doğrudan doğruya Allah tarafından insana üflendiği görüşündedir. Kur’an’da Hz. Peygamber’e ruh hakkında sorulan soru üzerinde de durularak “rabbin emrinden” olduğu açıklamasıyla yetinilir ve insana az bilgi verildiğine vurgu yapılır.<sup>49</sup> Müfessirlerin bir grubu Hz. Peygamber’e sorulan bu sorudaki “er-rûh”tan bedeninin hayat sahibi olmasını sağlayan ve Allah’ın yaratıklarından bir yaratık olan insan ruhunun kastedildiğini kabul<sup>50</sup> ederken bir kısmına göre buradaki ruh ile Cebrâil, diğer bir kısmına göre ise adı Ruh olan ve insanlara ruh üfleme görevlendirilen büyük bir melek yahut Kur’an kastedilmiştir.<sup>51</sup> Âyetlerde belirtildiğine göre her nefis ölümü tadacak ve sonra Allah’a döndürülecek, Allah eceli gelen hiç bir nefsin ölümünü ertlemez.<sup>52</sup> Kur’an da Teveffi fiilinin kullanıldığı âyetlerde açıklandığına göre Allah nefsleri ölümleri anında, ölmeyenleri de uykularında tutup alır; hakkında ölüm hükmü verdiklerini tutar, diğerlerini ise belirlenmiş ölüm vaktine kadar bedene geri gönderir.<sup>53</sup> İnsanları Allah’ın elçileri

<sup>45</sup>Bkz., el-Meâric 70/3-4; en-Nebe 78/38; el-Kadr 87/4.Bkz., Maturidi a.g.e. III. 396

<sup>46</sup>Taberî, a.g.e., I, 404; III, 2; XIX, 111-112; Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, I, 173.

<sup>47</sup>İbn Kayyim, a.g.e., s. 251; Elmalılı, a.g.e., VII, 5546.

<sup>48</sup>Râzî, *Tefsir*, XXII, 65.

<sup>49</sup>Bkz., el-İsrâ 17/85.

<sup>50</sup>Elmalılı, a.g.e., V, 4129.

<sup>51</sup>Taberî, a.g.e., XV, 155-156; Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, VIII, 348-349; Râzî, *Tefsir*, XXI, 37-39.

<sup>52</sup>Bkz., el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 28/57; el-Münâfikûn 63/11.

<sup>53</sup>Bkz., ez-Zümer 39/42.

olan melekler vefat ettirir ve müşrik olanlara “Allah’ın dışında tapıklarınız nerede” diye hitap eder, onlar da bu hitabı anlayıp “tapıklarımız bizden uzaklaştılar” şeklinde cevap verir.<sup>54</sup> Ölüm anında kimi insanlar Allah’tan kendisini dünyaya geri göndermesini ister, fakat “hayır” cevabını alıp söylediği bir söz olarak kalır, artık diriltilecekleri güne kadar aralarında dünyaya dönmelerine engel olan berzah âlemi vardır. Yine âyetlerde belirtildiğine göre melekler kafirleri vefat ettirirken ellerini ölenin bedeni üzerine yayarlar, yüzlerine ve arkalarına vurup onlara “çıkarın nefslerinizi, Allah’a karşı gerçek dışı sözler söylediğiniz ve âyetleri karşısında büyüklediğiniz için bugün aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız, tadın cehennem azabını” diye hitap eder.<sup>55</sup> Kafirler ölüm anında tek olan Allah’a iman ettik ve ona ortak tanıdığımız putları inkar ettik” derler, fakat azabı görünce iman etmeleri onlara fayda vermez.<sup>56</sup> Ölüm anında ruh boğaza ulaşınca, Allah, elçileri aracılığıyla insana en yakın varlık olur, fakat ölenin etrafındakiler bunu görmez ve ruhu bedene geri çeviremezler; şayet ölen insan mukarrebinden ise artık onun için rahatlık, hoş rızık ve naim cenneti vardır, kitabı sağ tarafından verilenlerden ise ona kendisi gibi olan ashabü’l-yeminden selâm vardır, inkarcı sapıklardan ise ona kaynarsudan bir ziyafet ve cehenneme atılış vardır.<sup>57</sup> Müfessirlerin bir kısmı bu âyette bildirilen nimet ve azabın ölümden itibaren ruhen vuku bulacağını kabul etmiştir.<sup>58</sup> “Rabbimiz Allah’tır” deyip sonra dosdoğru davranan müminlere ölümleri anında melekler iner ve onlara “korkmayın, üzülmeyin cennetle neşelenin” diye hitap eder.<sup>59</sup>

#### 4. Ruh-Beden İlişkisi

Ruh ile bedenın kategorik olarak birbirinden farklı olduğu açıktır. Sorun, ruh ile beden arasında nasıl bir irtibatın olduğu; bağımsızlıklarının mümkün olup-olmadığı; mümkün ise, bağımsız olarak hayatiyet ve işlevselliklerinin nasıl olduğudur. Bedenin ruhtan bağımsız olarak hayatiyetinin ve işlevselliğinin olmadığı müsellemdir. Öyleyse mesele bedenden ayrı veya bağımsız ruhun kendi kendine hayatiyetinin ve işlevselliğinin bulunup-bulunmadığıdır. Bu hususun incelenmesinde, insanın yaratılışı, dünya hayatı ve ölümü ile yeniden dirilişinin bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekir. Zaten Yüce

<sup>54</sup> Bkz., el-En’âm 6/61-62; el-A’râf 7/37.

<sup>55</sup> Bkz., el-En’âm 6/93; el-Enfâl 8/50-51; Muhammed 47/27.

<sup>56</sup> Bkz., el-Mümin 40/84-85.

<sup>57</sup> Bkz., el-Vâkıa 56/83-96.

<sup>58</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXVII, 212.

<sup>59</sup> Bkz., Fussilet 41/30.

Allah yeniden dirilişi kavrayamayanlara, ilk yaratılışı referans göstermektedir.<sup>60</sup> Öyleyse yeniden diriliş ile ilk yaratılış arasında bir benzerlik söz konusudur.

İslâm düşüncesinde insanın bedeninin varlığı ve ruhla ilişkisi konusu önemli bir sorun teşkil etmektedir. Diriliş düşüncesinin temelinde de insan tanımlanırken maddî ve manevî yönünü ele alış biçimi, bu düşüncenin temel çıkış noktalarından biri olarak yer alır. İnsanı beden ve ruh/nefs olarak iki keskin çizgi ile ayıran bir düşünce tarzı, sağlıklı bir analiz ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Özellikle ruhçu akımlar ve rec'at düşüncesini benimseyen gruplara bakıldığında zaman, insanın manevî yönünü öne çıkarıp bedeni bir nevî araç olarak gördükleri gözlemlenmektedir. Onlara göre aslolan ruhtur. Dolayısı ile bedeninin herhangi bir değeri söz konusu değildir. Diriliş düşüncesinin çıkış noktasını daha iyi analiz edebilmek için özellikle İslâm düşüncesindeki beden ve ruh/nefs arasındaki ilişkiyi irdelemek fayda sağlayacaktır. Özellikle nefis ve ruha yüklenen anlam, bedenden bağımsız bir olgu olarak mükerrer olarak rec'at eden ruh anlayışının altındaki sebeplerden biridir.

Gazzâlî'den itibaren İbn Sina'nın etkisiyle olsa gerek, başta Fahreddîn er-Razî olmak üzere bazı kelimcilerin Eflatun düşüncesinde olduğu gibi ruhu, 'manevî cevher' şeklinde kabul ettikleri ve ruhun bedenden bağımsızlığını mümkün görmek suretiyle ruh beden ikiliği düşüncesine meylettikleri görülür.<sup>61</sup> Hicri V. asır alimlerinden Râgıb el-İsfahânî, insanın bir duyulur diğeri makul (akılla anlaşılabilir) iki ayrı cüzden oluştuğunu dile getirir. Ona göre Allah üç tür canlı yaratmıştır: Sadece dünyaya ait olan hayvan, sadece ahirete ait olan melekler ve Hem dünya hayatına hem ahiret hayatına uygun olan insan. İnsanın, melekiyet ve hayvaniyet olmak üzere iki cevheri vardır; hayvaniyet cevheri olan beden dünyaya, ruhanî cevheri ise mele-i a'lâya aittir. Bu surette yaratılması insanın dünyada 'halife' ve 'âbid' olmasının bir gereğidir. Ölümü ruhun bedenden ayrılması şeklinde değerlendiren Râgıb el-İsfahânî, öte dünya hayatının nasıllığı konusuna açıklık getirmekten sadece ölüm ile insanın düşük bir hayattan yüce bir hayata intikal edeceğini bildirir.<sup>62</sup>

Her ne kadar ruh ile beden kavramsal planda birbirinden farklı ve kategorik olarak biri değerinden bağımsız değerlendirilseler de,

<sup>60</sup>Bkz., Yâsîn 36/78-83.

<sup>61</sup> Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *ed-Dürretü'l-fâhira fi keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut 1407/1987, s. 21; Razî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 419; Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 68; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, s. 27.

<sup>62</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn*, s. 87-91, 200.



fonksiyonel anlamda bu ayrılık ve bağımsızlık mümkün görünmemektedir. Nitekim Bısr b. Mu'temir insanı ceset ve ruh bütünü olarak düşünür, bu bütünlüğün tamamının insan olarak isimlendirildiğini belirtir. Ebü'l-Huzeyl el-Allâf da aynı görüşü paylaşır.<sup>63</sup> Öte yandan hayatın devamlılığı ile ruh-beden bütünlüğü arasında bir paralellik söz konusudur. Bu doğrultuda olmak üzere Cüveynî, hayatın devamlılığını, ruh ile bedenini içi içe geçmiş birlikteliğine (müşabeket) bağlar. Ona göre, bu durumun yani birlikteliğin ortadan kalkması ölümün meydana gelmesine neden olur.<sup>64</sup> Her ne kadar ruh ile bedeni ayrı düşünse de Gazzâlî, insan için mükemmelliğin yani hareket ve hayatîyetinin tamlığının ancak ruh ile beden birlikteliğinde bulunması ile gerçekleşeceğini savunur.<sup>65</sup> Kur'an'da Hz. Adem'in cesedi ile ruhunun peş peşe yaratılmış olması da bunu desteklemektedir.<sup>66</sup> Zaten yeniden dirilişte de, ruh ile beden yeniden bir araya gelecek ve birlikte ebedî bir hayat süreceklerdir. Diğer bir deyişle yeniden dirilişte her ruh, önceden bulunduğu bedene iade edilecektir. Dolayısıyla orada bir ruh-beden bütünlüğü gerçekleşecektir.<sup>67</sup> Öte yandan ruhun bedenden tamamen işlevsel bir ayrılığının söz konusu olması, yaratılmamış olması inancını da beraberinde getirir. Halbuki kelimde felsefenin aksine ruhun da beden gibi cisimden ibaret olduğu kabul edilir ve ruh ile beden bir arada bulunması, iki cismin bir arada bulunması olarak değerlendirilir. Bu anlamda yaratılmışlık noktasında ruh ile beden arasında bir fark da yoktur ve insan denildiğinde ruh ile cesedin birlikte bulunduğu beden kast edilir.<sup>68</sup> Nitekim İbn Kayyım, genel çoğunluğun (cumhur), insanı beden-ruh bütünü olarak kabul ettiklerini ve yine 'insan' kelimesinin ruh veya bedenden sadece biri hakkında kullanılmasının ancak bir karîne ile mümkün olduğunu aktarır.<sup>69</sup> Kabirde hayatın varlığını kabul edenlere göre de, orada ruh ile beden bir şekilde sürekli irtibatı

<sup>63</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329-330; Ebü Raşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Beyrut 1979, s. 234).

<sup>64</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 377.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1993, s. 215; a. mlf., *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 49; Turan Koç, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>66</sup> Bkz., el-Hicr 15/28-29.

<sup>67</sup> Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usulü'd-dîn*, İstanbul 1356/1928, s. 235.

<sup>68</sup> Rüküddîn es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye (el-Akîdetü'z-zekiyye)*, Süleymaniye Ktp. No. 1691, vr. 14-15; İbn Kayyım, *er-Rûh*, s. 391; İbn Ebü'l-Îz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnâvud), Dimaşk 1401/1981, s. 380-381

<sup>69</sup> İbn Kayyım, *er-Rûh*, s. 391.

sağlanacak ve böylece kabir hayatı da ruh-beden bütünlüğü şeklinde söz konusu olacaktır.<sup>70</sup>

Uyku halinde, ruh-beden irtibatının nasıl olduğu hususundaki ihtilaflar ruh ve bedeni işlevsel olarak bir kabul etmek veya etmemekten kaynaklanır. Ruhun bedenden ayrılabilmesini ve bağımsız işlev görebileceğini kabul edenlere göre rüya halinde ruh bedenden ayrılır ve bağımsız faaliyette bulunur.<sup>71</sup> Ruh ile bedeni işlevsel olarak bir bütün düşünenlere göre ise, ruhun bedenden ayrılması ve bağımsız faaliyet yürütmesi mümkün değildir. Bu ikisinden farklı olarak rü'ya halinde ruh (nefs) bedenden ayrılır ama irtibatı devam eder şeklinde bir görüş de bulunmaktadır. Ruhun bu durumda bedenle irtibatı, güneşin, ışığı (ziya) vasıtası ile yeryüzü ile irtibatı gibidir, ancak bu görünmeyen bir etki şeklinde gerçekleşir. Rüya durumunda bedende görülen bazı fiil ve haller bu irtibatın bulunduğu delilidir. Bu durumda uyku halinde ruh-beden arasında düşük düzeyli ve gevşek bir irtibat söz konusudur.<sup>72</sup> İbn Haldun uyku halinde ruhun beden ile irtibatını en aza indirdiğini ve rüyanın da fiziki bağlardan kurtulan ruhun algıladığı gerçeklikleri hayal vasıtası ile duyu alanına indirgemesi olduğunu ileri sürer. Buna göre uyku ve rüya halinde ruh bedenden ayrılmaz ama fizikî şartlardan bir ölçüde bağımsızlaşır ve bedenle iletişimini hayal gücü ile sağlar.

Felsefeciler, insanı hayvan-ı nâtık olarak tanımladıklarından, natikiyet kısmının esas, hayvaniyet kısmının ise geçici olduğunu diğer bir ifade ile insanın natikiyet kısmının ulvî aleme, havvaniyet kısmın ise süfli aleme yani dünyaya ait olduğunu ve bedeninin ölüm ile birlikte burada kalacağını ileri sürerler. Onlara göre insan, anında bedeninin dışında olan ve adına nefis dedikleri natikiyet kısmıdır. Fahreddin er-Razî felsefecilerin yaklaşımı paralelinde *ceset ve görünen heykelin dışında bir insan gerçekliğinin bulunduğunu* on yedi delil getirerek ispata çalışır ve kelamcılarının *görünen heykel ve cisim* şeklindeki insan tanımını geçersiz (bâtıl) sayar.<sup>73</sup>

Kelamcılar insan terimi üzerinde dururlarken, insan olarak isimlendirilen şeyin cesed mi, ruh mu yahut da her ikisi mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir İleri sürülen bir takım

<sup>70</sup> İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Cevâbü'l-Kâfi ani's-suâli'l-hâfi*, (İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh* ile birlikte), Diyarbakir ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 41.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Mesâil an ahvâli'r-ruh*, (*Resâil İbn Sîna*, nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, II, 69.

<sup>72</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327/1329. s. 45-46.

<sup>73</sup> Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39-43.

delillere göre, insan olarak isimlendirilen ve muhatap alınan şeyin görünen bu cesed olmadığı; onun ölümüyle yaşamaya devam eden ruhun insan olarak adlandırıldığı isbata çalışılmıştır Nassların kesin olarak ortaya koyduğu gibi ruh, cesedin ölümünden sonra yaşamaya devam etmekte; ceza ve mükafat ile muhatap olmaktadır.<sup>74</sup> Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de *"Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin; bilakis onlar diridirler; fakat siz farkında değilsiniz"*<sup>75</sup> buyurmaktadır.

Rasûlüllah (s.a.s); Âllah'ın peygamberleri ölmezler Onlar bir dünyadan ötekine nakledilirler" ve "kabir ya Cennet bahçelerinden bir bahçedir ya da Cehennem çukurlarından bir çukurdur" buyurmaktadır Bu ifadeler, insan olarak isimlendirilen varlığın, cesedin ölümünden sonra da yaşamaya devam eden ruhun olduğuna delalet etmektedir Yani insan bu cesed ve kalıpta başka bir şeydir.<sup>76</sup>

Bazı düşünürlere göre, ruh maddeden ayrı olup; ne âlemin içindedir, ne de dışındadır Onun bir şekli, biçimi ve kişiliği yoktur Kimilerine göre ise, ruh, beden arazlarından Ruhlar ancak beden ile birbirinden ayırdedilebilirler Bedenin ölümünden sonra ruh tamamen yok olur Görüldüğü gibi ileri sürülen bu görüşler birer faraziye niteliğinde olup, dayanaktan yoksundurlar Bu tür gaybî meselelerle alakalı sağlıklı bilgiler, ayet ve hadislerde verilen bilgilerle sınırlıdır. Ayet ve hadislerde öldükten sonra ruh; çıkma, inme, alınma, dönme, gök kapılarının kendisine açılması gibi fiillerle nitelendirilmektedir: *"Ölüm sarhoşluğu içinde bulunan zalimler melekler, ellerini uzatmış ; "Nefislerinizi çıkarınız" (derlerken) onların halini görsen"*<sup>77</sup> *"Ey mutmain olan nefis! Rız olmuşt ve olunmuş olarak Rabbine dön, kullarımın arasına katıl, Cennetime gir"*<sup>78</sup> Bu nasslar ruhun bir kişiliğe sahip olduğuna işaret etmektedirler Yine bir âyeti kerimede *"Nefse ve onu şekillendirene and olsun"*<sup>79</sup> buyurularak, nefsin düzenlenerek bir şekle sokulduğu ortaya konulmaktadır. Anlaşıldığına göre, muhtemelen ruh, bedene girmeden önce belirli bir şekle sahip değildir ve o durumu hakkında insanoğlunun hiç bir bilgisi yoktur Anne karnında oluşan insan bedenine üflendikten sonra bir kişiliğe sahip olur Ancak, ruh bedenle birlikte gelişir, olgunlaşır ve bir kişilik kazanır Zaman, bedeni yıpranır fakat ruh, zamanın yıpratıcılığından etkilenmez Kişinin iyi işleri,

<sup>74</sup> Buhârî, Enbiya, I; Müslim, Birr, 159.

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/ 154.

<sup>76</sup> Râzî, a.g.e. XXI, 41. (Tirmizi, Kiyamet 26.)

<sup>77</sup> el-En'am, 6/93.

<sup>78</sup> el-Fecr, 89/27-30.

<sup>79</sup> eş-Şems, 91/97.

ibadetleri ruhu güzelleştirir, kuvvetlendirir ve olgunlaştırır. Kötü ameller ise ruhu çirkinleştirir. İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle demektedir: "Yüce Allah, bedeni ruha kalıp olarak düzeltmiştir. Beden ruhun kalıbıdır. Ruh bedeninden bir şekil alır ve onunla diğerlerinden ayrılır. Ruhun taşıdığı özellikler ve kabiliyetler bedene tesir eder. Bundan dolayı beden, ruhun iyilik veya kötülüğünden etkilenir. Dünyada bedenle ruh kadar birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ve birbirini etkileyen başka bir şey yoktur. Bundan dolayı ruh, bedenden ayrılınca, iyi bedende olan ruha; "Ey mutmain nefis, çık!" diye hitab edilir. Kötü bedende olan ruha da "Ey habis nefis, çık" denilir. Yüce Allah "*Allah, öldükleri sırada nefisleri (ruhları) alır, ölmeyenleri de uykularından (bedenlerinden) alıp kendinden geçirir*); sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar (bedenlerine) gönderir."<sup>80</sup> âyetiyle nefislerin alındığını, sonra bazılarının bırakıldığını bildirmiştir.<sup>81</sup>

Sonuç olarak; Bu konuda İslâm âlimlerinin görüşleri şu şekildedir: Ölüm ile insandan ayrılan ruh, ya kabirde cesede girecektir ya da Cesetten ayrılan ruh, kabirde değil, ancak kıyamette bedene girecektir. Ruhu bedenden tamamen soyutlayan diğer bir görüşe göre ise, cesetten ayrılan ruh, artık hiç bir zaman cesede girmeyecektir. Ruh hakkında âyet ve hadisler dışında ileri sürülen bütün görüşler kabule ve redde açıktır. Çünkü mutlak bilgi anlamında bir bağlayıcılıkları bulunmamaktadır. "*Sana ruh'tan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir*"<sup>82</sup> âyetindeki ruhtan, insanı canlı kılan ruhun kastedilmediğini ve dolayısıyla, insanın ruhu hakkında âlimlerin konuşmalarının câiz olduğunu ileri sürenlerin, ruh hakkında ortaya koymuş oldukları görüşler, hiç bir zaman ruhun mahiyetinin gerçekliği hakkında ne tatmin edici olmuştur ve ne de aklın ve hayalin ürünü olmaktan ileri gitmiştir. Çünkü bilgi verilmeyen konu, tamamıyla gayb alemiyle alakalıdır ve gayba dair bilgileri de Allah'tan başka kimsenin bilmesi söz konusu değildir.

## 5. Ruhun Yaratılmışlığı

Topluca yaratılan ruhlar madde âleminin son bulduğu yer anlamına gelen berzahta bulunur. Rahim de yaratılan cenin ruhun girişine elverişli hale gelince görevli melek tarafından bedene üflenir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İshak b. Râhûye ve İbn Hazm bu

<sup>80</sup> ez-Zümer, 39/42.

<sup>81</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 46-47.

<sup>82</sup> el-İsra, 17/85.

görüştür. <sup>83</sup> Rasûlüllah (s.a.s)'den nakledilen "Ruhlar toplu cemaatlerdir Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılırlar" hadis-i şerifi de ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğuna işaret eder. <sup>84</sup> Bedrüddin el-Aynî, bu hadisi şerh ederken şöyle demektedir: "Bu delil, ruhların (cesed için) araz olmadığını, onların cesetlerden önce mevcut olduklarını ve cesedin yok olmasından sonra da var olmaya devam edeceklerini ortaya koymaktadır" <sup>85</sup> Ruhların toplu olarak yaratıldıkları ve sonra da cesedlere dağıtıldıkları söylenmektedir. <sup>86</sup> Görüldüğü gibi alimler, bu konu ile alakalı âyet ve hadislerin tefsirinde ruhların bedenlerden önce toplu olarak bir defada yaratıldıkları, Allah Teâlâ'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Sorusuna muhatab oldukları ve sonra da insanın ana rahminde yaratılmasıyla cesedlere nefhedildikleri sonucuna varmaktadırlar. Ruhlar bedenlerle birlikte yaratılır. Zira bu konudaki âyetlerin yorumlanmaya, hadislerin de usûl ilmi açısından incelenmeye ihtiyacı vardır. Nasların isabetli yorumu ve tetkiki ruhların bedenlerle birlikte yaratıldığını gösterir. Anne rahminde oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine ruh üflenir ve böylece bedenle birlikte yaratılır. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetler sahih değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Önce bedenin sonra ruhun yaratıldığını savunların görüşünde bu grup içinde mütalaa edilebilir. <sup>87</sup>

Ruhun alemin bir parçası ve yaratılmış olduğunu delillerle açıklayan, kalamcılar ile ehl-i hadis mensupları, hem Hz. Adem'in ruhu hem de Hz. İsa'nın ruhu yaratılmıştır, der. Bu noktada aralarında bir fark bulunmamaktadır. Ruhun ayetlerde Allah'a izafe edilmesi onu teşrif ve yapılan işin Allah'ın emri ile gerçekleşmiş olması dolayısıyladır. Buradan ruhu, O'nun bir parçası olarak görmek doğru olmadığı gibi bu izafetten ruhun Allah'ın bir ismi veya sıfatı anlamı da çıkarılamaz. <sup>88</sup> Sıfat anlamı verilmesi, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki anlayışlarını doğrulamaya götürür. Çünkü Hz. İsa'nın

<sup>83</sup> İbn Hzm, *a.g.e.*, IV, 122-123; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 230-233. (Buhari, *Enbiya*1, Müslim, *Birr*,159).

<sup>84</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul-Bârî bi şerhi sahihi'l-Buhari*, Mısır 1959, VII, 179-180.

<sup>85</sup> Aynî, *a.g.e.*, XII, 371.

<sup>86</sup> Aynî, *a.g.e.*, XII, 371.

<sup>87</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 279-284; Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 157.

<sup>88</sup> Bâkılânî, Kadi Ebu Bekir b. Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, (nşr. Muhmmmed Zahid el-Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 100; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991, s. 11, 26; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 341-343.

yaratılışı diğer insanların yaratılışından farklı değildir. Kur'an'da onun Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesi, کن 'kün, ol' kelimesi/emriyle yaratılmış olmasındandır. "Allah'ın emri, bir şeyi istediğinde ona sadece 'ol' demesidir. O da oluverir"<sup>89</sup> mealindeki ayette, Allah'ın yaratmasının nasıl gerçekleştiği ifade edilir. Öyleyse Hz. İsa'nın yaratılması da, diğer insanların yaratılması gibi olmuştur.<sup>90</sup> Nitekim ana rahminde insanın yaratılışı, beden bir ölçüde teşekkül ettikten sonra ona ruh üflemesi şeklinde gerçekleşir. Bu ruh üflemesi hakkında hadislerdeki ifadeler dikkate alınır, bu işlemin melek tarafından gerçekleştirildiği açıktır. Zaten Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın ilkasının Cebrail vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olması müsellemdir.<sup>91</sup> Buradan geriye giderek Hz. Adem'in bedeninin topraktan teşekkül ettirilmesinin ardından bir melek vasıtasıyla ruh üflenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>92</sup> Zira Kulların yaptığı fiillerin esas yaratıcısının Yüce Allah olması hasebiyle bu fiillerden bazısını kendisine nispet etmesi naslarda varit olan bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben "Onu attığında sen atmadın, bilakis Allah attı"<sup>93</sup> buyurması bunun en açık delilidir. Sözelimi, "Sana ruhu soruyorlar, de ki: Ruh rabbinin emrindedir"<sup>94</sup> ayetinde ifade edilen ruhun insanın hayat kaynağı olan ruh değil, Cebrail olduğu kuvvetli bir görüştür.<sup>95</sup> Sonuç olarak, nasıl ki insanın ölümü bir melek olan Azrail vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, hayat bulması da yine bir melek olan Cebrail vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Ruhun yaratılmış olduğunun bir başka delili, onun aleme ait ve alemin bir parçası olmasıdır. Varlığı, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayıran kelamcılar, Allah ve sıfatlarını kadîm sayarken Allah'ın dışında olanları aleme ait ve hâdis saymaktadırlar. Ruhun alemin bir parçası olmasını dikkate alan ehl-i hadîs ise "Allah, her şeyin

<sup>89</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>90</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 322-324.

<sup>91</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 273; Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 100; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 115-116.

<sup>92</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 344.

<sup>93</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>94</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>95</sup> Kâdî Abdulcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafîi, Kahire 1329, s. 208; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 82; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002, V, 651-652.

*yaratıcısıdır*”<sup>96</sup> mealindeki ayetin umum ifade ettiğini dikkate alarak, Allah’ın dışında var sayılan her olgu ve olayın yaratılmış olduğu hükmüne varır. Onlara göre Allah’ın sıfatları dışındaki her şey, bu umumî lafız içerisine dahildir ve lafzın hiç bir şekilde tahsisi de söz konusu değildir. Zira ruh ne Allah’tır ne de onun sıfatıdır, melek, cin, şeytan gibi O’un yarattıklarından biridir.<sup>97</sup> Zemahşerî, “ona ruhumdan üfledim” ayetinin anlamının “ona canlılık verdim” şeklinde olduğunu, burada ne üfleme ne de üflenen bulunduğunu, meydana gelen olayın bir temsilden ibaret olduğunu dile getirir.<sup>98</sup>

Ruhun yaratılması hususunda ehl-i hadîs ekolü içerisinde iki farklı görüş göze çarpar. Birincisi Zâhiriye grubu içerisinde yer alan İbn Hazm ile Râhûviyye mezhebinin önderi kabul edilen İshâk b. Râhûye’dir. İbn Hazm, bu konuda “*Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı ve onları nefislerine şahit kıldığında ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ dedi. Onlar da ‘evet, şahit olduk’ dediler.*”<sup>99</sup> mealindeki ayet ile “*Biz sizi yarattık sonra şekillendirdik sonra da meleklere ‘Adem’e secde edin’ dedik, onlar da secde ettiler*”<sup>100</sup> ayetlerini ve ayrıca Hz. Peygamber’in “*Ruhlar binlerce askerlerdir/cünûdün mücennedetün uyuşabilenler kaynaşır, uyuşmayanlar ayrık olurlar/ihtilaf ederler*”<sup>101</sup> melalindeki hadîsini delil getirir. O davasına uygun gelecek şekilde bu delillerin açıklamasını şöyle yapar: Allah, ruhları mahlûk, musavver ve âkil oldukları halde yaratmıştır. Bu yaratma meleklere secdesinden ve ruhların cesede ilkasından önce gerçekleşmiştir. Yaratılan ruhlar ‘berzah’ denilen bir yerde bekletilir ve cesetlerin yaratılması ile birlikte onlara intikal ettirilir. Çünkü bu sırada cesetler henüz toprak halindedir. Nitekim ayet metnine bakıldığında ifadeler arasında düzenli bir sıralamayı/tertibi gerektiren sümme/sonra bağlacının kullanıldığı görülür. Yani ayetlerdeki lafızların sıralaması gerçeklikteki/hariçteki sıralama ile örtüşmektedir. Ölümden sonraki hayat da ruhların bu berzah yerine dönmesi ile berzah hayatı şeklinde

<sup>96</sup> er-Ra’d 13/16.

<sup>97</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 325; Zeynüddin Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu’l-Müsâvera li’l-Kemâl b. Hümmâm* (Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü’l-Müsâmera*), Kahire 1317, s. 17.

<sup>98</sup> Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hekaiki ğevamidi’t-Tenzilve uyuni’l-Akavil fi vucuhi’t-Te’vil*, (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1418/1998, III, 405.

<sup>99</sup> el-A’râf 7/172.

<sup>100</sup> el-A’râf 7/11.

<sup>101</sup> Buharî, “Enbiyâ” 2; Müslim, “el-Bir” 159, 160; Ebû Davud, “Edeb” 16.

gerçekleşecektir. Ruhların kıyametten önce tekrar cesede dönmesi söz konusu değildir.<sup>102</sup>

Benzer bir görüş ileri süren Gazzâlî'ye göre ruh bedenden bağımsız olabilir ve yaratılış esnasında Allah Adem'in zürriyetini yarattı, onlara hitapta bulunduktan sonra ruhlarını kabz ederek onları tekrar yerlerine iade etti. Bu onların ilk ölümü idi. Aldığı ruhları ise ana rahminde tekrar cesetlerine ilka/nefeh edeceği zamana kadar kalmak üzere Arş hazinelerinden bir hazinesine gönderdi. Gazzâlî, dünyevî ölüm sonrasında da mü'minlerin ruhu cennete, kafirlerin ruhu ise yeryüzünde bir zindana gönderilecektir şekilde değerlendirir.<sup>103</sup>

Ruh konusunda ilk eser verenlerden sayılan Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbn Kuteybe'ye yazdığı reddiyesinde "*Rabbın ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı ve onları nefislerine şahit kıldığı 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler*"<sup>104</sup> mealindeki ayeti, "*Allah Adem'in sulbünden zürriyetini çıkardı onlardan misak aldı ve tekrar onları onun sulbüne iade etti*" şeklinde anlar ve görüşünü şöyle temellendirir: Bu anlatıma göre Allah insanları, tıpkı zerrelere şeklinde çıkardı, said ve şaki olarak taksim etti; ecellerini, rızıklarını, amellerini ve kendilerine ulaşacak hayır ve şerri yazdı. Bu noktada İshâk b. Râhûye, İbn Hazm'dan farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Hazm bütünüyle ruhların bedenlerden önce yaratıldığı iddiasındadır. Halbuki İshâk, naslar doğrultusunda Hz. Adem'den sonraki yaratılanların ruhlarının bedenlerinden önce olduğu kanaatindedir.<sup>105</sup> Buna rağmen İbn Hazm, İshâk'ın düşüncesinin kendi düşüncesi ile aynı olduğunu ileri sürer.<sup>106</sup>

Ruhun bedenden sora yaratıldığını iddia edenlere göre, ayet ve hadislerin zâhirinden çıkan mana ruhun bedenden sonra yaratıldığıdır. Özet olarak görüşlerini şöyle temellendirirler: Allah, Cebrail'i yeryüzüne göndererek çeşitli topraklardan getirtmiş önce bu topraktan Adem'in bedenini yarattı sonra ruh ilka etti. Allah daha sonra meleklerle "*Ben çamurdan bir beşer yaratacağım, onu şekillendirdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman secdeye kapanın*"<sup>107</sup> buyurdu. Buna göre Adem'in cesedinin yaratılması ile ruh üflenmesi arasında uzunca bir zaman dilimi geçmiştir. Bir rivayete göre bu süre 40 yıldır. Ruh üflendikten sonra meleklerle secde emri verilmiş ve

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 69-71; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 250-251.

<sup>103</sup> Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhira* s. 21, 27, 31.

<sup>104</sup> el-A'râf 7/172.

<sup>105</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 347.

<sup>106</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 71.

<sup>107</sup> es-Sâd 71-72



onlar da yaratılmış ve ruh üflenmiş Hz. Adem'in önünde secde etmişlerdir. Ancak İblis secde etmekten kaçınmıştır.<sup>108</sup> Bu görüşü savunanlar *el-Muvatta*'da geçen rivayetin hem munkatı' hem de sahabeden sonraki ilk ravinin meçhul olduğunu ileri sürerek onların delillerini zayıflatmaya çalışırlar.<sup>109</sup>

Mu'tezili Kelamcılarının çoğunluğu ise, "*Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığımda ve onları nefislerine şahit kıldığımda 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler.*"<sup>110</sup> mealindeki ayet ile ilgili olarak Ehl-i Hadis'in ortaya koyduğu yorumu bütünüyle reddetmekte ve Fahreddin er-Razi'nin aktardığına göre bu konuda on iki karşı delil ileri sürmektedir.<sup>111</sup> Onların görüşüne göre bu ayetin ilk yaratılışla ilgisi yoktur. Ayette ifade edilen olay, ana rahminde belli bir süre içinde teşekkül eden ve kamil bir insan sureti kazanan cenine yönelik bir soru şeklindeki muameledir. Bu sorunun sözlü bir konuşma şeklinde gerçekleşmesi gerekmez, sözgelimi "Allah göğe ve yere gönüllü ya da gönülsüz gelin buyurdu, onlar da gönüllü olarak geldik"<sup>112</sup> mealindeki ayette sözlü bir diyalog değil fiilî bir diyalog vardır. Ana rahmindeki cenini muhatap alma olayı da bu şekilde gerçekleşmektedir.<sup>113</sup> İmam Mâtürîdî de, tefsirinde benzer görüşü verir ve "İnsan nasıl yaratıldığına baksın! Bel ile kaburga kemikleri arasından çıkan ve atılıp-dökülen bir sudan yaratıldı"<sup>114</sup> ayetlerini delil getirerek "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusunun her çocuğa ana rahminde sorulmuş olduğunu ve kıyamete kadar doğacak her çocuğa sorulacağını belirtir. Onun açıklamasından bu durumun, devam eden ve devam edecek olan bir süreç olduğudur. Belki ayette anlatılmak istenenin, ana rahminde iken insana esas yaratıcısının hatırlatılmasıdır. Her ne kadar insanın görünen varlık sebebi anne-baba ise de onun gerçek var edicisi yüce Allah'tır.<sup>115</sup>

Ruhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir araz olduğunu ve bedende ruh diye ayrı bir manevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelâmcılara göre ise ruh ölümle birlikte tamamen yok olur. Ruhun varlığını kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları ölüm anında

<sup>108</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.* s. 378-381.

<sup>109</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 272; İbn Kayyim, *a.g.e.* s. 356.

<sup>110</sup> *el-A'râf* 7/172.

<sup>111</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 47-48.

<sup>112</sup> Fussilet 41/11.

<sup>113</sup> Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XVI, 50.

<sup>114</sup> *et-Târık* 86/5-7.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne*, II, 304-305; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 102-104.

meleklerce bedenden çıkarılıp alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edildiğini ileri sürmüştür. Ruhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğu ölümü ruhun meleklerce bedenden çıkarılıp alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesi diye tanımlar.<sup>116</sup>

Sonuç olarak hem Ehl-i Hadîs hem de kelamcılar arsında bu konuyla ilgili bir çatışma ve çelişkinin bulunduğu açıkça ifade edilmelidir. Mâtürîdî özellikle bu noktaya dikkat çekmekte ve çelişkinin çözümsüzlüğüne işaret etmektedir. Ona göre Ehl-i Hadîs içerisinden bazılarının da belirttiği gibi, bu konuyla alakalı hadîslere ilaveler vardır ve bu ilaveler doğrultusunda konu ile ilgili ayetler, lafızlarının izin vermediği bir yoruma çekilmiştir.<sup>117</sup> Fahreddin er-Razî de aynı noktaya parmak basar ve ayetteki ifadelerin kesinlikle “*Hz. Adem’in belinden zürriyetini çıkardı*” anlamına alınmasının mümkün olmadığını ancak meseleye yaklaşırken imkan ölçüsünde ihtiyatlı olunmasını vurgular. Ayet ile hadîsleri yorumlarken gerçeği yansıtmayan ve yanlış yorumlamaya vemin hazırlayacak yaklaşımdan uzak durulmasının gerekliliğine dikkat çeker.

Filozofların bu konuda genel anlamdaki görüşü ise insanın yaratılışını, varlıkların oluş serüveni içerisinde ele alırlar. İbn Sina yaratılış serüvenini ve oluş hiyerarşisini şu şekilde verir: Allah önce akl-ı evveli yarattı. Ondan akl-ı sâni denilen nefis sadır oldu. Nefisten heyûlâ, heyûlâ’dan da sûret zahir oldu. Bunların terkîbinden yıldızlar, felekler, tabiatlar gibi bir çok şey meydana geldi. Latîf olanlarla kesîf olanların izdivacından madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar doğdu. Her latîf olan, ondan daha kesîf olan tarafından ihata edildi. Böylelikle kesîf olanlar latîf unsurlara zarf vazifesi gördüler. Akıl nefis tarafından, nefis heyula tarafından, heyula suret tarafından ihata edildi. Terkipler sonucu oluşan unsurlar içerisinde insan en güzeldir. Onun bedeni teşekkül ettiğinde akl-ı sani olan nefisten bir takım kuvvetler aldı. İşte nefisten alınan bu kuvvetler insanın ruh tarafını oluşturdu.<sup>118</sup>

## 6. Ruhun Ölümsüzlüğü ve İnsanın Ebediliği Sorunu

Ruhun ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü üzerine bir çok tartışmalar yapılmıştır. Ruh, ölümden sonra nerede kalmaktadır? Her insanın ömrü, Allah tarafından takdir edilmiş olup, ne bir artma ve ne de bir

<sup>116</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, V, 88; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 216-217.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sunne*, II, 306.

<sup>118</sup> İbn Sina, *Mesâil an ahvâli’l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953, II, 68.

eksilmeye tabi tutulmaz Allah'ın takdir etmiş olduğu zaman dolunca, ya bir sebep çerçevesinde ya da sebebsiz olarak insan ölür Yani, ölüm meleği (Azrail) tarafından ruh kabzolunur, bedenden geri alınır ölümden sonra ruhun kıyamet gününe kadar geçici olarak kalacağı aleme "Berzah alemi" denir Berzah âlemi, dünya ile ahiret arasında bir geçiş yeridir ve bu iki alemde de farklı olup, mahivetini ancak Allah Teâlâ bilmektedir Ancak, Berzah aleminde ceza ve mükafatın ruhlar üzerinde etkili olacağını, "Kabir ya Cennet bahçelerinden bir bahçe veya Cehennem çukurlarından bir çukurdur" (Tirmizi, Kıyamet 26) hadisi bildirmektedir.

Alimlerin çoğunluğuna göre (ki doğru olan görüş budur), ruhlar beka (süreklilik) için yaratılmışlardır Ezeli değıldirler; ancak, ebedidirler, ölen, insanın cesedir Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, kıyamet gününde tekrar bedenine dönünceye kadar, Allah'ın nimet ve azabına muhatap olacağı bir gerçektir. Şehidlerle alakalı (el-Bakara, 2/184) âyeti buna delalet etmektedir Yine Allah Teala; "*Her nefis ölümünü tadacaktır*"<sup>119</sup> buyurmaktadır.

Nefsin ölümü tatması, bedenın ölümü esnasında ölüm acısını hissetmesi, bedenden ayrılırken acı duymasısıdır Tadmak için diri ve duyarlı olmak gerekmektedir Nefsin ölümü, ruhun bedenden ayrılmasıdır Bedenden ayrılan ruh, içinde kazandığı şekli bedensiz olarak sürdürür. Bazı alimler; "*Sûr'a üflendi, göklerde ve yerde bulunanlar, korkudan düşüp bayıldılar Ancak Allah'ın dilediği müstesna*"<sup>120</sup> meâlindeki âyete dayanarak; kıyamet gününde Allah'ın dilediği bazı kimseler hariç, yerde ve gökte bulunanların hepsinin öleceğini söylemişlerdir Bu "bayılmak" anlamındaki "sa'k" kelimesini ölüm olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır Bu doğru değıldir Çünkü Allah Teâlâ; "*Orada (Cennette) ilk ölümden başka ölüm tadmazlar*"<sup>121</sup> buyurmaktadır Âyet, Cennet ehlinin, dünyada öldükten sonra bir daha ölmeyeceklerini haber vermekte ve ruhun ölümsüzlüğünü dile getirmektedir Zira, Cennetteki ruhlar, kıyamette tekrar ölselerdi, ikinci kez ölümü tadmış olurlardı ki bu, zikredilen âyete ters düşmektedir. Kurtubî'nin hocası olan Ahmed b Amr şöyle demektedir: "Ölüm, mutlak yokluk değıl, bir halden diğeri bir hale geçmektir Şehidlerin Allah indinde diri ve rızıklandırılmakta olmaları, kendilerine verilen nimetten ötürü sevinmeleri de bunu gösterir Şehidler diri olduklarına göre peygamberler de diri olmalıydılar Nitekim Peygamber (sas), Mirac gecesinde, Mescid-i Aksa'da ve

<sup>119</sup> Al-i İmran, 3/185.

<sup>120</sup> ez-Zümer, 39/68

<sup>121</sup> ed-Duhan, 44/56

göklerde peygamberlerin ruhlarıyla karşılaşmış, onlarla görüşmüştür. Öte taraftan Hz Peygamber (s.a.s), kendisine selam veren herkese selamını iade edeceğini haber vererek bedeninin ölümüyle, ruhunun ölmediğini ve verilen selam ve salatların kendisine ulaşacağını bildirmektedir. Sûr'a üflendiği zaman, henüz dünyada bulunan bütün canlılar derhal ölürlere Fakat, daha önce ölümü tatmış ve bedeninden ayrılmış olan ruhlar ise Sûr'un dehşetinden düşüp bayılırlar. Buna göre ölüm anında insanın iradesi elinden alınır, ruhu almak üzere gelen melekleri görerek gayba dair gerçeklere muttali olur, zira melekler ölen kişiye hitap eder, cennet veya cehennemle müjdeler ve bedenden alınan ruh meleklerce ilgili olduğu yere götürülür. Müminin ruhuna cennetteki yeri gösterilir ve bir an önce Allah'a kavuşmak ister, kafirin ruhu ise bedeninden çıkmak ve Allah'a kavuşmak istemez. Ruhun ölümden sonra yaşama bilincine sahip olması ve melekleri görmesi gaybî bir konu olup duyu ve akıl üstü bir meseledir, bu itibarla bu konu da vahyin bildirdiği bilgilere itibar etmek farzdır.<sup>122</sup>

Kur'an-ı Kerim'de insanın ve dolayısıyla ahiret hayatının ebediliği, 'huld' ve 'ebed' kavramları ile ifade edilir. 'Huld', kelime olarak "devam etsin etmesin uzun kalma (es-sebâtü'l-medîd)" anlamına gelir. Bu anlamından hareketle "baki olmak" ve "daim kalmak" anlamları da yüklenmiştir.<sup>123</sup> Kur'an'da Ahiret hayatı için sıkça geçen "orada ebedî kalacaklardır" anlamına gelen خالدين فيها أبدا "hâlidîne fihâ ebeden"<sup>124</sup> ifadesinde 'ebeden' lafzı te'kid değil temyizdir. Bunun anlamı ahiret hayatındaki ikamet/kalışın ebedî olduğudur. Oradaki bu ebedî kalış veya ebedî ikamet zaman içerisinde bir ebedilik mi, yoksa zamanın dışına çıkan bir nevi zamansızlık şeklinde bir ebedilik midir?

Zaman ve mekan içerisinde bulunan Allah'ın dışındaki varlıkların geçmiş ve gelecek yönündeki durumları nedir? Ezelî ve ebedî bir zaman ve mekan söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla anılan varlıklar için zaman içinde bir ezelilik ve ebedilik mümkün müdür? Varlığın temelini kadîm saydıkları heyûlâ ve sûret olarak gören

<sup>122</sup> Matürîdî, *Te'vilatü ehli's-sünne*, V, 342, 373-374; a.mlf., *Te'vilatü'l-Kur'an*, VII, 105; Taberî, *a.g.e.*, XI, 138; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 28-29.

<sup>123</sup> İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 83; Cürçânî, Ali b. Muhammed seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut thz., s. 81, 172; Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk., Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, V, 133; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 566, 604; Ebû'l-Bekâ, Eyyüp b. Musa el-Kefevi, *el-Külliyât*, nşr., Adnan Derviş Muhammed Mısri, Beyrut 1993, s. 32, 80-81, 414, 434.

<sup>124</sup> Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/57, 122/169; el-Maide 5/85; el-Beyyine 98/6...

felsefecilere göre bütün varlıklar, temel itibariyle geçmiş ve gelecek yönünde ezeli ve ebedidir. Oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) bulunmadığı ay üstü alemde ise ezeliklik ve ebedilik neredeyse zati bir özelliktir. Zamanı (dehr) Allah'ın bir sıfatı kabul eden Davud-i Kayserî gibi sufi filozoflara göre geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluk mümkündür. Çünkü zaman Allah'ın sıfatı olması hasebiyle bizatihi kendisi ezeli ve ebedidir.<sup>125</sup>

Kelamcılar ve Ehl-i Hadis taraftarları arasında bu konuda üç görüş bulunmaktadır: a. Cehm b. Safvân gibi geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluğu imkansız görenler. b. Mu'tezile, Kerrâmiye, Eş'ariye ve Şia'nın çoğunluğunun ileri sürdüğü sadece gelecek yönünde bir sonsuzluğu mümkün sayanlar. c. Ehl-i Hadîs taraftarlarının ileri sürdüğü hem geçmiş hem de gelecek yönünde sonsuzluğu imkan dahilinde kabul edenler. Ancak Allah'ın dışındaki bütün varlıkların yaratılmış olmaları dolayısıyla geçmiş yönünde bir sonsuzluğunun olması imkan dahilinde değildir. Bütün semavî dinler de bu noktada müttefiklerdir. Ehl-i Hadîs'in ileri sürdüğü husus Allah'ın kudreti bakımından düşünüldüğünde her iki yönde de hâdis bir varlığın devamının imkanlıdır. Bu bizatihi bir imkan olmayıp Allah'ın kudreti dahilinde bir imkandır.<sup>126</sup>

Madumun aynıyla bedene iade edileceği tezini savunan 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.<sup>127</sup> Bedenden ayrı bir unsur olarak ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimler ruhun kabirdeki durumu hakkında farklı görüşleri benimsemiştir. Bazılarına göre ruhlar kabirde dünya şartlarıyla algılanamayacak şekilde bedene iade edilir ve bedenle bir tür ilişki kurması sağlanır. Bu sayede kişi sorgulandıktan sonra durumuna göre kıyamet kopuncaya kadar azap veya nimet hisseder. Nimet veya azap hem ruhen hem de bedenen gerçekleşir. Başta Ebû Hanife olmak üzere bir grup Matüridiyye, Eşariyye ve

<sup>125</sup> Dâvûdü'l-Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zemân* (Dâvûdü'l-Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 165-169.

<sup>126</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 83-84; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahavviyye*, s. 74-75; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 137; Taceddîn Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*), İstanbul 2000, s. 54

<sup>127</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 430; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 205; Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.*, IV, 210.

Selefiyye âlimi bu görüştedir.<sup>128</sup> el-Mâtürîdî, İbn Hz, Gazzâlî, Aynî gibi değişik ekollere bağlı âlimler ise, Kabirde ölünün azap veya nimet hissetmesi, ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhu vasıtasıyla gerçekleşir. Kur'an'da kabrin bir uyuma mekanı (merkad) olarak isimlendirilmesi, tıpkı uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nimeti veya azabının, nefs-i derrâke diye de adlandırılan ruha kabirde iken cennette 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 açılacağı ilişkin bilgiler mevcuttur.<sup>129</sup> Ölümden itibaren kıyametin kopmasına kadar geçen dönemi ifade eden berzah âleminde ruhun bulunacağı yer konusunda da farklı görüşler benimsenmiştir. Bir çok alime göre Peygamberler, şehitler ve salih müminlerin ruhları cennette bulunur, orada kuş gibi uçarak dilediği yere gider.<sup>130</sup> Peygamberlerin ruhları “İliyyin” denilen ve yedinci kat gökte bulunan bir mekanın en yükseğinde, şehitlerin ruhları cennette, diğer salih müminlerin ruhları illiyinde veya “dârü'l-beyzâ” denilen yerde bulunur. Kafirlerin ruhları ise yedinci kat yerdeki “Siccin” de bulunur.<sup>131</sup> Müminlerle kafirlerin ruhları berzah adı verilen bir yerde bulunur, burası Hz. Peygamber'in mirac olayında gördüğü gök katlarından biridir. Hz. Peygamber burada müminlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sağında, kafirlerin ruhlarını ise solunda görmüştür. Kur'an'da bu konuya temas edilerek bunlardan “ashâbü'l-meymene” ve “ashâbü'l-meş'eme” diye söz edilmiştir.<sup>132</sup>

Ruhların ölümden sonraki durumlarıyla ilgili bir başka tartışma konusu da kıyametin kopması anında ruhların yok olup olmadığı (Bekâ-i ruh) meselesidir. Ölümden sonra var olmaya devam ettiğine hükmeden âlimlerin bir kısmına göre kıyametin kopması anında ruhların da yok olması gerekir. Zira âyetlerde her nefsin öleceği, kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helak olacağı ve ölenlerin Allah'a döneceği açıklanmıştır.<sup>133</sup> Melekler dahil bütün varlıkların yok olacağı dikkate alınırca ruhların da yok olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde insana “zâtî beka” nispet edilmiş olur, bu

<sup>128</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 77, 84; Ali el-Karî, *a.g.e.*, s. 292-294; Seffârinî, *a.g.e.*, II, 24-25.

<sup>129</sup> Taberî, *a.g.e.*, II, 39; XXIV, 72; Gazzâlî, *Kitabu'l-erbaîn*, s. 247; Aynî, *a.g.e.*, VIII, 200.

<sup>130</sup> Nesefî, *a.g.e.*, s. 46; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>131</sup> Nesefî, *a.g.e.*, s. 46; Aynî, *a.g.e.*, VIII, 147.

<sup>132</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 217; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 146, 175-176; Aynî, *a.g.e.*, IV, 47; Seffârinî, *a.g.e.*, II, 24-25.

<sup>133</sup> el-Bakara 2/156; el-Kasas 28/88; Âl-i İmrân 3/185.

ise zâtî bakımdan insanın fânî oluşuyla bağdaşmaz. Bu itibarla kıyamet anında ruhlar da yok olur ve sadece Allah'ın ilminde bâkî kalır. Bir grup kelâmcı ile Elmalılı gibi bazı yeni devir âlimleri bu görüştedir.<sup>134</sup> Ölümünden sonra ruhların varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre kıyamet anında ruhlar yok olmaz. Zira ölüm nefsin meleklerce bedenden çıkarılıp alınmasıdır. Kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helâk olması bu sırada ölmemiş bulunan varlıkların ölmesi anlamına gelir. İlgili âyette sûra birinci üfürülüşte Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların helâk olacağı anlatılırken bayılmak anlamına gelen "sa'ika" kelimesinin kullanılmasından, ruhların bayılacağı sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>135</sup> Ölüm anında ruhun yok olduğunu savunan Cehmiyye'ye bağlı bir grup kelâmcıya göre sûra ikinci kez üflenmesiyle başlayacak olan diriliş, dünyadaki bedenin aynen yaratılması suretiyle gerçekleşecektir.<sup>136</sup> Ölümünden sonra nesnelere algılayan bir unsur olarak ruhun var olmaya devam ettiğini kabul eden ve çoğunluğu oluşturan kelâmcılara göre ise diriliş dünyadaki bedene ait aslî cüzlerinden aynıyla veya misliyle iade edilmesinden sonra vücut bulan bedene ruhun döndürülmesiyle vuku bulacaktır.<sup>137</sup>

Er-Râzî, ruhun; mahiyetinin kadîm veya hadis (sonradan yaratılıp yaratılmadığı) olduğu, cesedlerin ölümünden sonra bâkî mi kaldığı, yoksa onunda fena mı bulduğu; ruhun saadeti ve şekavetinin ne olduğu vb açılarından öğrenilmek istendiğini; Allah Teâlâ'nın da buna cevap olarak: "De ki ruh Rabbimin emrindedir" mealindeki âyeti indirdiğini söylemektedir.<sup>138</sup> Evet, ruhun yaradılışının Allah Teâlâ'nın en büyük fiillerinden biri olduğunu ortaya koymakta; insanın, varlığı hakkında kesin bilgisi olmasına rağmen, nefsinin hakikatını kavramaktan aciz olduğunu bildirmektedir. Felsefe tarihinde ruh hakkında ilk yorum yapanlardan olan ve İslâm düşüncesinde ruh anlayışını önemli ölçüde etkileyen Aristo, ruhu bedenden ayrı bir zat olarak düşünür. Ona göre ruh bedene ilişkilendir, beden yok olduğunda o varlığını devam ettirir.<sup>139</sup> Son dönem düşünürlerinden Said Nursî de ruhun kesin şekilde ebedî olduğunu, bunun gâyet açık olduğunu, beden ruh için bir elbise olduğunu ve ölümle ruhun giyindiği elbiseden soyutlandığını söyler. Ona göre ruh şuûr ve hayat

<sup>134</sup> Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 159; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 550-552.

<sup>135</sup> ez-Zümer 39/68

<sup>136</sup> Malatî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed, et-Tenbih ve'r-Red, thk., Muhammed Zahid el-Kevseri, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1968, s. 99.

<sup>137</sup> Abese 80/21; Taberî, *a.g.e.*, VIII, 210-211; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>138</sup> Râzî, *a.g.e.*, XXI, 37.

<sup>139</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1990, s. 484-490.

sahibidir.<sup>140</sup> Ruha atfedilen şuûr rec'at düşüncesindeki en önemli nüanslardan biridir. Zira aslolan, canlılık emaresi olan ruhun bir bedene geçmesi ya da yeniden dirilmesi değil, benlik şuûrunun rec'at eden kişi ya da kişilerde bulunmasıdır.

Sonuç olarak ruhun varlığına ve ölümden sonra mevcudiyetini sürdürdüğüne dair inançların Kur'an ve sahih hadislerle dayanan bir temeli bulunmadığına ilişkin tezlerle bu tür inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasına yayılmasından sonra ortaya çıktığını ileri süren iddialar isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an'da ruh ve nefis kavramlarına açıkça yer verilmiş; insanın yaratılışında Allah'a nispet edilen ve muhtemelen Cibril anlamına gelen "er-Ruh"tan bedenine üflenildiği, ölümü anında ise ölüm meleklerince bedeninden çıkarılıp alındığı ve meleklerin hitabına maruz kalıp bunun çevresindekiler tarafından algılanmadığı açık ifadelerle bildirilmiş; ölüm anında kafirlerle fasıkların "Şu an tövbe ettim" dedikleri ve bunun gayba muttali olduklarına işaret ettiği haber verilmiş; vefat ettirdiği Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltildiği belirtilmiş ve bunun, ölen bedenin ilâhî bir sünnet olarak kabre konulması nedeniyle ruhunun Allah katına yükseltilmesi anlamına geldiği miraç hadislerinde anlatılmış; "Kütüb-i Sitte"de nakledilen meşhur hadislerde ruhun varlığı ve ölümden sonraki durumuna ilişkin açık-seçik bilgiler verilerek uçma ve dilediği yere gitme özelliği bulunan kuşa benzetilmiş; muteber kaynaklarda ashabın da ruhun varlığına ve kulluk derecesine göre ölümden sonra farklı konumlarda mevcudiyetini sürdürdüğüne inandığı haber verilmiştir. Bu itibarla ruha dair inançların, felsefe kültürünün İslâm dünyasına girmesinden sonra ortaya çıktığı iddiası literatürdeki bilgilerle örtüşmez. Felsefe kültürünün, ruhun varlığı değil mahiyeti ile ilgili tartışmaları etkilediği söylenebilir.

## 7. Kelamcıların Ruh ve Ölümsüzlük Teorileri

Sahabe neslinden sonra Kelamcılar tarafından insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu inancı Hasan-ı Basrî ve diğer tabiin âlimlerince benimsenip devam ettirilmiştir.<sup>141</sup> Nitekim Hasan-ı Basrî çeşitli âyetleri tefsir ederken insanın ruh ve bedenden oluştuğunu belirterek anne rahminde yaratılışı sırasında ruhun melek tarafından cenine üflenip ölüm anında yine melek tarafından bedenden çekilip alındığını, kabir de azabın gerçekleştiğini ve şehitler ait

<sup>140</sup> Nursî, *Sözler*, s.490.

<sup>141</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXVII, 212; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 289; Husarî, Ravza Cemal Husarî, *Hayâtü'l-Hasani'l-Basrî*, Beyrut 2002, s.224.



ruhların cennete yükseldiğini açıklamıştır.<sup>142</sup> Hasan-ı Basrî'den sonra ruh kavramına temas eden ve insanın ruh ile bedenden oluştuğuna dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân'dır. O ruhun var olduğunu ve fakat Allah nasıl görülemiyorsa ruhun da görülemediğini Sümeniyye ile Allah'ın varlığına ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda açıkça belirtmiştir.<sup>143</sup> Ebû Hanife başta olmak üzere erken devir kelâm âlimleri çoğunluğu itibarıyla ruh-beden ayırımı yapmıştır. Hişam b. Hakem, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Taberî ve Matürîdî gibi âlimler ruh yerine bazan nefis tabirini kullanmakla birlikte insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini kabul etmiştir.<sup>144</sup> Kelâm okullarının teşekkül etmeye başlamasından itibaren ruhun varlığı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmış, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Nazzâm Muammer b. Abbad es-Sülemî, Cafer b. Mübeşşir, Cafer b. Harb gibi bir çok Metezile kelâmcısı ruh-beden ayırımı yaparak ruhun varlığını kabul etmesine karşılık İbn Keysan el-Esam ve Kadı Abdülcebbar gibi bir kısım Mu'tezile kelâmcısı ruh-beden ayırımına karşı çıkıp ashaptan itibaren gelen bu yaklaşımdan uzaklaşmıştır.<sup>145</sup> Sünnî kelâm sistemini inşa eden Matürîdî ve Eşarî ruh-beden ayırımı yapıp ruhun varlığını kabul ettiği halde onların ruha sadece biyolojik canlılık anlamı verdiğine ilişkin iddialar ise literatürdeki bilgilerle çelişir.<sup>146</sup> Zira Matürîdî insanın teneffüs yoluyla canlı olmasını ruh terimiyle belirtmekle birlikte insanın varlıkları algılamasını sağlayan ve bazan "nefs-i derrâke" diye sözettiği unsuruna da ruh adını verir.<sup>147</sup> Eşarî de ölüm anında bedenden çıkan ruhun varlığını kabul eder ve latif bir cisim olarak nitelediği ruhun insan bedenine sokulmasını da mümkün görür.<sup>148</sup> Ashaptan itibaren benimsenen ruhun varlığı inancı kelâmcıların çoğunluğunca devam ettirilmiştir. Her ne kadar bazı araştırmalarda ruhun bedenden ayrı manevî bir varlık olarak mevcudiyetini müslümanlar arasında ilk defa Nazzâm'ın ileri sürdüğü iddia edilmişse de bu doğru değildir. Ruhun varlığından sözeden ilk âlim Hasan-ı Basrî, daha sonra Ebû Hanife, Mu'tezile'den ise Bişr b. el-Mu'temir ve Muammer b. Abbad es-

<sup>142</sup> Muhammed Abdurrahim, *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*, I, 188, 427; II, 150, 229, 331, 419.

<sup>143</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 66.

<sup>144</sup> Eşarî, *a.g.e.*, s. 331; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 41/; VII, 105; Taberî, *a.g.e.*, XV, 26.

<sup>145</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 331-337; Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI, 310-341.

<sup>146</sup> Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 146, 210-212; E.Yar, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>147</sup> Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, IV, 311-312.

<sup>148</sup> İbn Füreke, *a.g.e.*, s. 44, 271, 280-281.

Sülemi'dir.<sup>149</sup> İtikadî konularda Mu'tezile'ye yakınlığı ile bilinen Şia'ya göre ahiret hayatında insan, ruh-ceset birlikte aynı varlığı ile diriltilecektir.<sup>150</sup> Ancak Şia'nın ünlü düşünürlerinden Tabatabâî'ye göre berzah hali madde ile aklî mücerred arasında bir konumdur. Madde ve maddenin gerektirdiği hususlardan uzak bir uyku halidir, oradaki lezzet ve azap aklî ve hayalîdir ancak, tamamen vehim ve tasavvur olmayıp hariçte bir mevcudiyeti söz konusudur. Kıyametin kopması ile birlikte dünyevî sebep-sonuç düzeni bitecek, gayb ile şehadet bir olacak, perdeler kalkacak, mü'minlerin bedenleri, ruhları gibi nuranî bir mahiyete dönüşecek, kafirler ise kazandıkları dünyevî zulmete terk edileceklerdir.<sup>151</sup>

Kelâm ilminin teşekkül devrinde âlimlerin ruh problemini ele alması ve farklı görüşleri benimsemesi bu konudaki nasları yorumlamasının bir sonucudur. Kelâmcıların, başlangıç döneminde ruhun varlığını büyük çoğunluğu itibariyle kabul ettiği, sadece İbn Keysan el-Esam gibi bazı kelâmcıların ruhun varlığını reddettiği görülmüştür. Âlimlerin çoğunluğunca ruh konusunda yapılan tartışmalar mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak gaybî boyutu 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 meleklere gerçekleştirilmesi ruhun gaybî boyutunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Ruh konusunu fizikî boyuta indirgeyip metafizik boyutunu görmezlikten gelmek ve bedenle irtibatı nedeniyle sadece beden üzerinden giderek tahliller yapmak gayba iman boyutunu ortadan kaldırır. Bu sebeple ruhun mahiyetini nihaî bir çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Nitekim insanlara az bilgi verildiği belirtilerek Kur'an'da bu gerçeğe işaret edilmiştir. Bununla birlikte ruhun bedene üflenmesi işini gerçekleştiren<sup>152</sup> Cebrâîl'in aynı zamanda ilâhî bilgileri peygamberlere ileten bir elçi olması dikkate alındığı takdirde başta Nazzâm, Mâtürîdî ve Gazzâlî olmak üzere önemli 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 daha çok ruhu duyuların algıladığı maddî türden bir varlığa indirgemektedir.<sup>153</sup> Halbuki ruh "Rabbin emrinden" olup

<sup>149</sup> Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 196-197.

<sup>150</sup> Muhammed el-Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Tahran1993, s. 144.

<sup>151</sup> Tabatabâî, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Kum 1986, s. 216-217.

<sup>152</sup> Râzî, *Tefsîr*, VIII, 57

<sup>153</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 206-216.

gaybi boyutu bulunan bir varlıktır."Ey Muhammed! Sana ruhtan sorarlar De ki; "Ruh, Rabbimin emrindedir (O'nun bildiği bir iştir) size ancak az bir bilgi verilmiştir" (el-İsra, 17/85) mealindeki âyet, ruh konusu üzerindeki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Müfessirler bu âyette ruhtan Cebrail'in, İsa (a.s)'ın, Kur'ân'ın ve Hz Ali (r.a)'a isnad edilen ve fakat doğruluğu çok şüpheli sayılan tuhaf bir yaratık kılığındaki bir meleğin kastedildiği şeklinde değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcıların ve müfessirlerin çoğuna göre ise bu âyette sorulan ruh, cesede hayat veren şeydir.<sup>154</sup> Görüş sahibi müfessirler, peygamberden, insanı canlı kılan bu ruhun mahiyeti, insan bedeninde gördüğü fonksiyonu, cisimle birleşmesinin şekli ve yaşama olan bağlantısının sorulduğunu ileri sürmüşler ve işte bu şeyin Allah'tan başka hiç bir kimse tarafından bu yönlerinin bilinmediğini kabul etmişlerdir.<sup>155</sup> Kelamcılar Ruhun varlığına ilişkin akli deliller bölümünde. Çocukluktan itibaren ölene kadar bedeni hacim yönünden değişmesine rağmen insanın "ben" diye bahsettiği benlik şuurunun hiç bir değişikliğe uğramadan varlığını sürdürmesi değişime uğradığı kesim olan bedensel varlığından farklı bir unsurunun bulunduğunu gösterir.<sup>156</sup> Varlıkları algılayıp değerlendirme ve bilgi üretme gücünün yanı sıra Allah'a inanıp itaatte bulunma kabiliyetinin gözlenebilen canlılar için de sadece insanda var olması onu diğer canlılardan ayıran farklı bir unsura sahip kılındığını gösterir. Nitekim bedenini zayıflatan insanda ruhî güçler gelişmekte ve daha ileri düzeyde bir zihinsel yoğunlaşma imkanı ortaya çıkmaktadır.<sup>157</sup> Âlimler naslarda verilen bilgilerden ve bunların yorumundan hareketle ruhun özelliklerini şöyle belirlemiştir: Ruhun cevheri meleklerin cevheri türünden olup nûranî bir özelliğe sahiptir, başlıbaşına vardır, bedenine şekline bürünür, süratle hareket eder ve uzun mesafeleri kısa sürede alır, ilahî marifet ve muhabbet sayesinde gücü artar, bedene sokulmasının hikmeti imtihana tabi tutulmasıdır, bedenden çıkarılıp alındığında mümin ruhundan güzel koku, kafirin ruhundan ise kötü koku yayılır.<sup>158</sup> Allah'a iman ve itaat etmek açısından ruhların özellikleri farklıdır. Bazılarında cismânî (bedenî-beşerî), bazılarında da ruhanî (melekî) taraf ağır basar. Bu anlamda en yüksek ruhlu insanlar peygamberlerdir, onları salihler ve âlimlerin ruhları izler. Ruh veya

<sup>154</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, X, 323-324; Râzî, *Tefsirül-Kebir*, XXI, 36

<sup>155</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, X, 324.

<sup>156</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye* (nşr. Ahmet Hicâzi es-Sekka), Beyrut 1987, VII, 101.

<sup>157</sup> Râzî, *Tefsir*, XXI, 14-15.

<sup>158</sup> Hayyât, *a.g.e.*, s. 34; Râzî, *Tefsir*, XXI, 91; Aynî, *a.g.e.*, XVII, 26; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 58-69.

nefs insanın bilmek, akıl yürütmek gibi insanî niteliklerinin kaynağını teşkil eder, beden ve duyu organları ruhun aleti konumundadır.<sup>159</sup> Ruhun bilgisinin ehil olan kişiler tarafından bilinebileceğini söyleyen Gazzâlî'ye göre ruh mahluktur; kadîm değildir.<sup>160</sup> Ancak genel itibari ile ruhun gayba ait bir konu olduğunun üzerinde durulur. Gazzâlî'ye göre ruhun cesetten ayrılması demek, cesedin ruhun kontrolünden çıkmasıdır. Çünkü âzâlar ruhun kullandığı aletlerdir. Ruh âzâlar vasıtası ile işlemlerini gerçekleştirir. Ruh el vasıtası ile tutar, göz vasıtası ile görür, eşyanın hakikatini kalp ile bilir. Ruh tek başına sevinç elem, kin öfke gibi durumları bir alete ihtiyaç duymadan ruh alır. Ruhun âzâlardan bağımsız algılayabildiği durumlar ruhla beraber gider. Âzâlar vasıtası ile algıladıkları ruh tekrar bedene iade edilinceye kadar cesette kalır.<sup>161</sup> Gazzâlî ölüm halinde ruh beden ilişkisini felç geçiren kişinin durumuna benzetir. Felçli hastaların bu bölümlerine ruhun ulaşmadığını söyler. Gazzâlî'ye göre ruh insanın ilim, elem, keder, lezzet ve ferahlık gibi şeyleri anlayan, hisseden taraflarıdır. Ruhların âzâlar ve organlar üzerindeki tasarrufunun kalkması ondaki ilim idrâk sevinç keder ilim vs. durumların yok olmasını gerektirmez.<sup>162</sup> İbn Kayyım el-Cevzî ruhun en açık bir şekilde tariflenmiş ruhun görünen cisim ile ilişkilendirilen latif bir cisim olduğunu söyler. Onun bedenle ilişkisi devam ettiği müddetçe hayat devam eder. Hayat kendisi bizzat cevherdir. Ve hayata hayat veren ruhtur. Ruh ilişkisini kesince ölüm ortaya çıkar.<sup>163</sup>

Muhyiddîn Arabî'nin ruh hakkındaki özet görüşleri *Fususul-Hikem'in Hikmet-i Nefsiyye* bölümü içerir. İbn Arabî burada ölümün bir yokluk olmadığını, terkibin çözülmesi olduğunu belirtmektedir. O insanın ölümden sonra başka bir şekilde tesviye edileceğini, bunun da bu dünyadaki ahlak ve davranışlarına göre olacağını söyler.<sup>164</sup>

### 8. Filozofların Ruh Telakkileri

Düşünsel kökleri İlk Çağ felsefesine kadar dayanan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, meşşâî filozoflar tarafından genel kabul

<sup>159</sup> Râzî, Tefsîr, XXXI, 31; Aynî, *a.g.e.*, IV, 48-51; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 198-203; Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 159-160.

<sup>160</sup> Münire Aydın, *Müslüman Düşüncülere Göre Ruh Kavramı*, İstanbul, tsz., s. 45-52.

<sup>161</sup> Gazzâlî, *Ölüm ve Sonrası*, trc. Hüseyin Okur, İstanbul 2004, s. 126.

<sup>162</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 55.

<sup>163</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummi Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İtikidiyyeti'l-İmâmiyye*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 52-53.

<sup>164</sup> Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Tarih-u İslâm*, İstanbul 1326, 288 vd; Münire Aydın, *a.g.e.*, s. 45-52.

görmüş, İslâmî esaslara uygun olarak yorumlanarak özgün bir şekilde geliştirilmiştir.. Cevher ruhun ölümsüzlüğüne dayanılarak, insanın bedensel yönünün dışlandığı bir öte dünya hayatı inancı, İslâmî naslarla bağdaşmamakla birlikte, uhrevî hayatın inkârını gerektirmeyen bir tevile dayandığı için tekfir edilmemesi gereken bir inançtır. Başta *Gazzâli* olmak üzere pek çok kimse tarafından tekfir edilen bu düşüncenin İslâm dünyasını derinden etkilediği, bununla birlikte insanın maddî yanını dışlayan ruhânî bir var oluşun, kişisel kimlik açısından çözümlenemeyen problemlerden dolayı rasyonel temellerden yoksun olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla İnsanın ruh-beden bütünlüğüne dayanan tekçi insan anlayışının Kur'ân'a daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.<sup>165</sup>

Filozoflara göre ruh aslından uzaklaşmış, bedene hapsolmuş, çökmüş bir Tanrısallıktır.<sup>166</sup> Ancak o zihnin muhakeme gücünün arındırılması sonucuyla Tanrısallık konumuna tekrar kavuşabilir. Aristotelesçi (Meşşai) İslam Filozofları gibi İbn Sina da ruh ve beden ilişkisi konusunda daha çok Aristotelesçi olması gerekirken, tam aksi bir konumda bulunmayı tercih eder.

Aristoteles"(MÖ.384-322) göre ruh, maddenin form almış şeklidir. Bedenin mükemmel halidir. Ona göre ruh entelekyadır başka bir deyişle organizma halini almış ve bedende potansiyel olarak hayatın gerçekleşmesini sağlayan en üst yetkinliktir. Ruh bedene bağlı olmakla birlikte beden ahengi değildir. Aristotelesin insan anlayışında bedene önemli yer vermiş olması onun materyalist eğilimli olduğu izlenimi doğurmaktadır.<sup>167</sup>

Platon (M.Ö. 347), İslâm Felsefesi ve Tasavvufu üzerinde oldukça etkili olan filozofların başında gelmektedir. Platon'un ölümden sonraki hayat ile ilgili vermiş olduğu bilgilerin büyük oranda İslâm inançları ile benzeşiyor olması Er hikâye- sinde anlatılan olaydan hareketle, Platon'un ahiret ve buna bağlı olarak da, hesaba çekilme, cennet ve cehennem gibi inançlara sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>168</sup> Çünkü bizim söylediğimiz bu fikrin daha önce Farabî (950) tarafından da iddia edildiğini görmekteyiz.<sup>169</sup> İnsan doğasının

<sup>165</sup> A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 398.

<sup>166</sup> T. Koç , *a.g.e.*, s. 36.

<sup>167</sup> T. Koç , *a.g.e.*, s. 35.

<sup>168</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, s. 614a-621d, (çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988, 300-306; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 195.

<sup>169</sup> Farabî, *Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri), İst. 2003, 181.

madde ve ruh olarak birbirlerinden ayrı iki cevherden mi, yoksa bir tek maddi cevherden mi oluştuğu sorunu, modern felsefede yeniden yaratılış, özgür irade, kürtaj, feminizm, çevrecilik, hayvan hakları gibi birçok farklı konuyla irtibatlandırılarak tartışılmaktadır. Fakat bu konunun felsefede tartışma gündemine girmesi binlerce yıl öncesine dayanır. Ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğu görüşü Platon'dan önce de savunulmuş olsa da, bilinen felsefi metinler içinde bunu ayrıntılı olarak ilk savunan kişi odur. Platon'un epistemolojideki yaklaşımına göre öğrenmek; bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri yeniden hatırlamaktan ibarettir.<sup>170</sup> Platon bunu, ruhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutsa da ilerde sahip olduğu yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklar. Platon bu ve diğer bazı argümanlarla, ruhun ezelden beri var olan bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır. Onun bu konudaki görüşlerinin birkaç bin yıllık zaman diliminde, özellikle de Hıristiyan ve İslam teolojileri üzerinde önemli etkisi olmuştur. Her ne kadar Platon'dan etkilenen teist düşünürler, ruhun ezeliği fikrini kabul etmeden ruhun ebediliğini kabul etmiş olsalar da, teist düşünürler arasında ruhun maddeden bağımsız bir cevher olduğu ve kötülüğün kaynağının maddi olduğu fikirlerinin yaygınlaşmasında Platon'un doğrudan ve dolaylı etkisinin önemli bir yeri vardır.<sup>171</sup> Platon ruhun ölümsüzlüğü yanında ezeliğini de savunur. Ancak Platon'da ölümsüz olan nefis, nefis-i natika'dır. Göğsün içindeki nefis ise ölümlüdür.<sup>172</sup>

Büyük Filozof el-Kindi (v.252/866)'nin ölümsüzlük düşüncesinde ise, *Platon*, *Aristoteles* ve *Aphrodisioeuslu Alexandros* (M.S. II.-III. Yüzyıl)'un etkisi görülmektedir. Zira *Kindi* eserlerinde, sık-sık bu filozofların düşüncelerine referanslar yapmakta, onları tasdik eder bir yaklaşım içinde görünmektedir.<sup>173</sup> Bununla birlikte *Kindi*, âlemin yoktan yaratılışı, bedensel diriliş ve haşır ile peygamberlik gibi konuların, aklî diyalektik ile üstesinden gelinemeyecek problemler olduğu kanaatindedir.<sup>174</sup> *Kindi*, nefsin ölümsüzlüğünü şanı yüce Yaratıcı'nın nûrundan olan bu nefis beden yükünden kurtulduktan sonra, âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey

<sup>170</sup> Platon, *Phaidon*, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 35-42.

<sup>171</sup> Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York 2001, s. 130.

<sup>172</sup> Paul, *Janet&Gabriel Séailles*, 1978, s. 411.

<sup>173</sup> Ebû Yûsuf Yakub İbn İshak el-Kindi, "*Nefis Üzerine*", *Felsefi Risâleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz yayıncılık, İstanbul, 1994, s., 132-135; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 282.

<sup>174</sup> A. Ceylan a.g.e., s. 294; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 281.

ona gizli kalmaz.<sup>175</sup> Burada Eflâtun'un görüşlerine de referanslar yaparak görüşlerine destek arayan *Kindî*'ye göre *nefs*, maddî nesnelere hiçe sayıp, arınma yoluyla bu dünyadan soyutlanarak eşyanın hakikatini düşünürse, gaybın bilgisine, hatta insanların içinden geçeni bilme imkânına bile kavuşur. Buna göre nefsin bedenden soyutlanması ile, karanlık olan bu dünyadan aydınlık olan, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikal etmiş olur. *Kindî*'ye göre nefis ölümden sonra bâkîdir, onun cevheri şânı yüce Yaratıcı'nın cevheri gibidir. O maddeden soyutlanınca, tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi, diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona şânı yüce Yaratıcı'nın nûrundan nûr konmuştur.<sup>176</sup> Görüldüğü gibi *Kindî* ölüm ve sonrası hayatı anlama ve temellendirmede genel olarak maddeden soyutlanma, böylece Yaratıcının nuruyla nurlanmak şeklinde nefsin ölümsüzlüğünü temel nokta olarak kabul etmektedir. Ölümsüzlük anlayışında insanın ölümsüzlüğünün entellektüel çaba üzerinde temellendiğini görmekteyiz.

Farabi' (v.339/950)'ye göre ise ruh çeşitli düzeylerden geçerek maddeye dayalı olan bedenden soyutlanmış olarak, varlığını sürdürme gücünü elde edebilir. Bunun için başlangıçta potansiyel durumda bulunan aklın, *faal akıldan* alacağı ışıktan faydalanarak maddî düzeyi aşması gerekir. *Fârâbî*, faal aklın potansiyel akla olan yardımını şöyle temellendirmeye çalışır: İnsanda tabîi olarak meydana gelen *akıl*, *makûllerin* resmini kabule istidatlı hem *bilkuvve akıl* hem de *heyulânî akıldır*, aynı zamanda *bilkuvve makûldur*. Ancak maddenin içinde olan, maddenin kendisi veya maddeyle ilintili olan her şey, ne bilfiil akıldır ne de *bilkuvve akıldır*, sadece *bilkuvve makûldur*, fakat *bilfiil makûl* olabilir. Çünkü cevherin yetersizliği sebebiyle kendiliğinden *bilfiil makûl* olamaz. Bu kapasite azlığı sebebiyle *nâtik güc*, hatta duyumuzun verileri dahi bilfiil akıl olamazlar.<sup>177</sup> *Fârâbî*'ye göre ruh bedenle birlikte yaratıldığı için bedenden önce ruhânî nitelikte bir hayat söz konusu değildir.<sup>178</sup> Ancak ölümden sonra bedeni terk eden ruh, gayrı cismânî olarak var olmaya devam edebilir. Ancak, maddî düzeyden yukarı çıkamamış potansiyel aklın ölümsüzlüğünü düşünmek mümkün değildir.<sup>179</sup> Çünkü aklî bir

<sup>175</sup> A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 294; Kindî, "Nefis Üzerine", 132.

<sup>176</sup> Kindî, *Nefis Üzerine*, 133.

<sup>177</sup> Farabi, Muhammed Ebû Nasr, *el-Medînetu'l-Fâdila*, (Çev.: Nafiz Danışman), M.E.B. Yay. 3. bs., İstanbul, 1990, 66-67.

<sup>178</sup> A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 298; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 86.

<sup>179</sup> A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 299; Mehmet Aydın, "The Ethics of Self-Realisation with a Special Reference to al-Fârâbî", *A.Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c.

cevher olan insanın yükselebileceği ve ulaşabileceği ebedî ve en büyük mutluluk/*el-sa'âdetu'l-kusvâda* bedeninin hiçbir yeri ve katkısı söz konusu değildir.<sup>180</sup>Ölümsüzlük açısından bakıldığında, *Fârâbî* nefisleri üç gruba ayırmaktadır: Akılları *potansiyel seviyede* kalmış *cahiller*, ki bunlar ölümsüzlüğe layık değildirler. Akılları *bilfiil seviyeye* ulaşmakla birlikte, amelî yönden kemâle sahip olmayanlar. Üçüncü olarak *müstefad akıl* seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar. Bu son iki gruba giren nefisler, ölümsüz olma hakkını elde ederler. Bunlardan sadece nazarî kemâle sahip olanlar, yani, *Fârâbî*'nin deyimleriyle, fasıklar, şekavet içinde; hem nazarî hem de amelî kemâle sahip olanlar saadet içinde olurlar.<sup>181</sup>Görüldüğü gibi *Fârâbî*, ilk prensipleri düşünemedikleri ve yukarıda açıkladığımız şekliyle entellektüel çaba gerektiren maddî bedenden soyutlanmayı beceremediklerinden *cahillerin* ölümsüzlüğü elde etmeyeceği görüşünde ısrar etmektedir. Oysa o, bu görüşüyle *Kur'ân*'ın temel anlayışına açıkça ters düşmektedir. Zira ikinci bölümde geçtiği gibi *Kur'ân*, net ifadelerle zalim, cahil ve münkirlerin dirilip hesaba çekileceklerini, bunun sonucunda cehennem hayatı yaşayacaklarını açıkça belirtmektedir.<sup>182</sup>

İbni Sina, (v.428/1037)<sup>183</sup> da ruh (nefs), cismani olmayan bir cevher olup cismin kemali ve muharrikidir. İbn Sina, bu tarifıyla ruhu latif bir cisim olarak kabul eden kelamcılarının görüşüne itiraz etmektedir. Bu tanımıyla İbn Sina'da ruh, insanı insan, hayvanı da hayvan yapan cevherdir. İnsana şahsiyet kazandıran ona ferdiliğini

---

XXV, Ankara 1981, s., 136-137; "*Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", 113 v.d.; Mehmet Aydın, "*İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı*", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*, 1984, T. T. K. Basımevi, Ankara 1984, s., 438-439; Macid Fahri,, *İslâm Fesefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), 2. bs., İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 117-118.; H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 86.

<sup>180</sup> M.Aydın, "*İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı*", 446; Farabi, *Fusûlu'l-Medenî*, (Çev.: Hanifi Özcan), D.E.Ü. Yay. İzmir, 1987, 64-65.

<sup>181</sup> Mehmet Aydın, "The Ethic of Self-Realization With a Special Reference to Al-Fârâbî", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV., 1981, s. 129-138. "*Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", 119, 124, 127.

<sup>182</sup> A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 302.

<sup>183</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyyetu Fi'l-Me'âd*, 131, 132 v.d.; "*Uyûnu'l-Hikme*", I, 40; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II, 56; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Kum 1403, II, 56 v.d.; Mehmet Dağ, "*İbn Sînâ'nın Psikolojisi*", 320 v.d.; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983, s. 109-120; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 126.



sağlayan ruhtur. Ona göre ruhun zatını mükemmelleştirmesi için bir bedene ihtiyaç vardır. İbn Sinaya göre, *Cisimlerde Bekâ muhaldir, nefisler de ise âdem (yokluk) muhaldir. Cisimlerde bekâ muhal olduğu gibi, cisimlere bekanın iadesi de muhaldir. Aynı şekilde nefiste ebedi olmayan hâdis bir varlık olsa bile âdem muhaldir.*" Böylelikle Farâbi'nin müphem bıraktığı ruhun ferdiliği problemini İbn Sina müdafaa etmektedir. Bu sebeple İbn Sina'ya göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girmeyeceğinden tenasuh düşüncesi de yanlıştır İbn Sina'da ruh ve beden arasındaki ilişki, nefsin bedene "intiba" edilmesi olmayıp, nefsin bedenle ilişkisi, nefsin bedenle meşgul olması, beden sayesinde duyumsaması şeklindedir. Onun bu düşünceleri Gazâli tarafından eleştirilmiş hatta tekfir edilmiş ve onun bedeni haşri inkar ettiği iddia edilmiştir. Halbuki İbn Sina düşüncesinde mead problemi iki farklı metotla ele alınmış yani bu meselenin bir dini bir de felsefi boyutunun olduğu ortaya konulmuştur. İbn Sina'nın dini açıklamalara bir itirazı yoktur, onun tartıştığı, bu problemin felsefi boyutunun yani ölümden sonraki dirilmenin mahiyeti ile ilgili keyfiyetlerdir. ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak, İnsan, her türlü yetkinliğe sahip olacak vaziyette bir çırpıda yaratılmış olsun. Bu insan, bedeni organlarından hiçbirini kullanma imkânına sahip olmadan ve hiçbir yere temas etmeden bir boşlukta bulunsun. Yine de o, *benlik şuuruna* sahip olacak, kendinden asla gaflet içine düşmeden öz varlığını daima bilecektir.<sup>184</sup> Hiçbir maddî vasıtaya ihtiyaç duymadan ve hiçbir zaman gaflete düşmeksizin, insanın kendi varlığını idrak etmesi, düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu demektir ki, insanın *benlik şuru* bedenden önceliklidir. Bundan *İbn Sînâ*'nın nihâî noktada bedeni, nefsin tanımına dahil etmediği anlamını çıkarmak mümkündür.<sup>185</sup> *İbn Sînâ*, insanın bedenden başka, asıl kimliğini teşkil eden biricik şeyin *nefs-i nâtika* olduğunu, bunun ölümsüzlüğü sayesinde insanın ölümsüzlük imkânına sahip olacağını ısrarla belirtir. Bunu ispatlamak için yukarıda geçen nefsin kendine ilişkin yalın bilişine dayanan *uçan insan* örneğinden başka delillerle de, *nefs-i nâtikanın* nihâî planda insanın tek ve asıl temsilcisi olduğunu ortaya koymaya çalışır. *İbn Sînâ*, insanın kendisini insan olarak bilmesini sağlayan tek niteliğin *nefs-i nâtikâ* olduğunu, onun salt bedeni haz veya acılardan etkilemesinin sebebinin, bedenle oluşturduğu güçlü birliktelik ve

<sup>184</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, I, 121; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 146-147.

<sup>185</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 251.

ünsiyetten kaynaklandığını, gerçek anlamda haz veya acıların ruhî haz veya acılar olduğunu savunur.<sup>186</sup>Buna dayanarak *İbn Sînâ*, kimi kelâmcıların savunduğu gibi, ruh/*nutkun*, unsurların bir araya gelmesiyle oluşan bir mizac olamayacağını savunur.<sup>187</sup> *İbn Sînâ*, ruhun ölümsüzlüğü ile sıkı bir ilişkisi olan *me'âdn* gerekliliğini temellendirmeye çalışır. Ona göre *insânî nefis*, gayrı cismânî ve gayrı maddî bir cevher olması, onun bozulmaz ve yok olmazlığını garanti altına alındığının bir göstergesidir. Çünkü, var olan bir şey ya *vâcib 'ul-vucûddur* ya da *mümkinu'l-vucûddur*. *İbn Sînâ*'ya göre her nefis, ölümle beden aradan çekildikten sonra sonsuzca var olmaya devam eder. Ancak ölümden sonra bedeninin durumu hakkında kesin bir görüş ortaya koymamaktadırlar. Genellikle insanın nihâî tanımında bedene yer verilmemekte, varlığını devam ettirme ve uhrevî hazları yaşama konusunda ruhun bedene asla ihtiyaç duymadığını vurgulamaktadır.<sup>188</sup>

## B- Yeniden Diriliş Ve Ruhun İadesi

### 1. Acbu'z-Zeneb

İnsanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde bedeninin özünü oluşturduğu kabul edilen madde'. "Her şeyin son kısmı, kuyruk sokumu" anlamına gelen *acb* ile "kuyruk" anlamına gelen, aynı zamanda "bir şeyin sonu ve ucu" demek olan *zeneb* kelimelerinden oluşan *acbü'z-zenebin* sözlük anlamı "kuyruk sokumu" demektir. Öldükten sonraki dirilişin tasvir edildiği hadislerde yer alan *acbü'z-zeneb*, bazan sadece tekrar dirilişin esasını teşkil eden madde anlamında geçer. "*Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü'z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır*".<sup>189</sup> Bazı hadislerde ise hem ilk yaratılışın, hem de ikinci yaratılışın maddî özü olduğu belirtilir: "*Toprak insanoğlumun *acb* dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir.*

<sup>186</sup> *İbn Sînâ*, "*Risâletun fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Me'âdihâ*", II, 148 v.d.

<sup>187</sup> *İbn Sînâ*, "*Risâletun fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Me'âdihâ*", II, 135; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, I, 125; *Râzî*, *Şerhu'l-İşârât*, I, 124-126; *Tûsî*, *Şerhu'l-İşârât*, I, 125.

<sup>188</sup> Oysa *Gazzâlî* ruhun basit, bölünmez, yokolmaz bir cevher olduğunu, *Âl-i İmrân*, 3/169; *Tâhâ*, 20/74; *Duhân*, 44/56; 87A'lâ, /13 gibi ayetlere ve tenkit ettiği felâsifenin delillerine dayanarak savunur. *Gazzâlî*, "*Mi'râcu's-Sâlikîn*", I, 107 v.d. Ancak, bu âyetlerin bu konuda açık ve kesin/*kat'i* delâletlerinin bulunmadığını belirtmek gerekir.

<sup>189</sup> *Buhârî*, "Tefsir", 39/3, 78/1; *Müslim*, "Fiten", 141; *İbn Mâce*, "Zühd", 32.

*İnsan acbden yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir*”<sup>190</sup>  
 Hz. Peygamber’in hardal tanesine benzettiği ve bir anlamda insan bedeninin çekirdeği olarak kabul ettiği acbü’z-zeneb, hadis şâ-rihleri tarafından “omurga kemiğinin son parçasını teşkil eden kuyruk sokumu” olarak açıklanmıştır.<sup>191</sup> Fakat insan cesedinin hiçbir zaman çürümeyecek bir parçasının bulunabileceği konusunda bazı yorumcular farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Birçok din bilgini, hadislerde anlatıldığı üzere acbü’z-zeneb-i, varlığını kıyamete kadar koruyacak olan ve insan bedeninin bütün özelliklerini taşıyan bir maddî öz olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşe muhalif bir kısım alim ise acbü’z-zenebin, insan cesedinin en son çürüyen parçası olduğu ve toprakta uzun müddet çürümeden kalacağından dolayı hadiste “yok olmaz” diye vasıflandırıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Son devir âlimlerinden M. Re-şîd Rızâ da birinci görüşün itikadî sahada delil kabul edilebilecek bir temele dayanmadığını öne sürerek ikinci görüşü tercih etmiştir.<sup>192</sup> Acbü’z-zenebin çürüyüp yok olacağını kabul edenlerin, doğruluğunda şüphe bulunmayan ilgili hadislerin zahirî mânasını kabul etmemek için geçerli bir delil gösteremedikleri dikkate alınır, çoğunluğun benimsediği birinci görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Esasen konuyla ilgili hadislerde anlatılmak istenen husus, toprağa karışan insan cesedinin tekrar yaratılmasına esas teşkil edecek maddî bir unsurun toprakta veya cesedin çürüyüp yok olduğu herhangi bir mekânda varlığını koruya-bilmesidir. Acbü’z-zenebin gözle görülebilen küçük bir kemik parçası olarak anlaşılması uygun olmayabilir. Nitekim insanın tekrar yaratılışına esas teşkil edecek maddeden baseden hadislerde acbü’z-zeneb yerine acmü’z-zeneb (kuyruk sokumu civarında nokta gibi pek küçük bir şey, nüve) ifadesinin yer aldığı da nakledilmektedir.<sup>193</sup> Buna göre insanın acbü’z-zenebden, yani kendisinin fizyolojik özelliklerini taşıyan ve duyularla idrak edilemeyen noktaya benzer çok küçük bir parçadan yaratılacağı anlaşılmaktadır. “*Hani rabbın insanların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp onları kendilerine şahit tutmuştu*”<sup>194</sup> âyetindeki “çıkarılan zürriyetler”e, “gözle görülemeyecek zerrelere” mânasının verilmesi, bu açıklamayı teyit etmektedir. Biyolojinin çağımızda gelişen genetik kısmına ait verileri, adı ister âcbü’z-zeneb olsun, insanın maddî varlığının kaynağını teşkil eden unsurların (moleküllerin) toprakta

<sup>190</sup> el-Muvatta\*, “Cenâiz”, 48; Müsned, II, 322, 428; Müslim, “Fiten”, 142; Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 24.

<sup>191</sup> Müsned, III, 28.

<sup>192</sup> Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 470.

<sup>193</sup> Kurtubî, , *a.g.e.*, XV, 58.

<sup>194</sup> el-A’râf 7/172.

veya başka bir mekânda varlığını devam ettirdiğini bildiren haberleri doğrular mahiyettedir. Zaten acbü'z-zeneble ilgili hadislerin tasvir ettiği ikinci yaratılış, hem oluşum hem de mekân bakımından insanın ana rahmindeki oluşumuna fazlasıyla benzemektedir. Embriyolojinin verilerine göre sperm ana rahmine düştüğü zaman, orada çekirdeğin toprakta çimlenişi gibi çimlenir ve biter. Bu bitme esnasında ana rahmi ile insan embriyonu arasında birleştirici bir sap bulunur. Bu sap insan embriyo-nunun kuyruk sokumuna tekabül eden bölgesi ile irtibatlıdır.<sup>195</sup>

Sonuç olarak; hadislerde acbü'z-zeneb diye ifade edilen şeyin ölümsüzlüğünü ve yeniden dirilişin nüvesini teşkil edeceğini düşünmek, Allah'tan başka her şeyin fâni olacağı inancıyla çelişmez. Günümüz tıp bilimlerinde acbü'z-zeneble ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, kuyruk sokumu bölgesinde bitkilerin tohumuna benzeyen, noktacak halinde bir teşekkülün veya hücrenin bulunabileceğini söylemek mümkündür. İnsanın ikinci defa yaratılışı, Hz. İsa'nın ana rahminde muhtemelen tek hücre ile oluşması gibi, bir tek hücrenin hücre kültüründe çoğalması yoluyla olabilir ve hücre genlerindeki genetik şifre bu yaratılış olayını düzenleyebilir.

## 2. Yeniden Diriliş İnancının Temellendirilmesi

İslam Düşüncesinde yeniden dirilişte bedenlerin iadesi en ciddi problemlerden biridir. Kelamdan felsefeye oradan Ehl-i Hadîs düşüncesine kadar görüşler arasında tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Ancak İslam ulemasına göre yeniden diriliş, gerçek bir bedene gerçek bir ruhun ilka ve iadesi şeklinde gerçekleşecektir. Kelamcılar, konuyla ilgili üç delil ortaya koymuşlardır. Bunlardan *birincisi* iadenin mütevatir bir bilgi/haber olduğudur. Nitekim, peygamberler tarafından getirilen dinlerde Allah'ın cesetleri yeniden dirilteceği mütevatir yolla bildirilmiştir. Bunlar içerisinde “yok olan bir cismin dönüşünün imkansız olduğu” şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. Şu kesin bir delildir ki, Allah Teala cesetleri yok etmekte ama onların temel maddelerini korumaktadır. Bu muhafaza edilen temel maddelerin yeniden hayat, akıl ve güç kazanmaları kabildir. Çünkü bir zaman dilimi içerisinde var olanın, başka bir zaman dilimi içerisinde aynıyla var olmasına engel yoktur. Bu da ölen kişinin bedeninin aynıyla iadesinin imkansız olmadığı anlamına gelir. *İkinci delil* ise Allah'ın kudret sıfatıdır. Allah Teala'nın kudreti bütün mümkünleri içine alacak genişliktedir. Mümkünlerin yok edilmesi ve iadesi de bu kapsamdadır. *Üçüncü delil* ise yeniden iadenin sadece aslı

<sup>195</sup> Re-şîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 473.

unsurlar ile gerçekleşeceği üzerine kurulur. Çünkü cesetlerin iadesinde en çetin sorun, ölen kişinin cesedinin çürüme neticesinde dağılması ve her bir parçasının bitkiler veya hayvanlar yoluyla başka insanlara geçmiş olması ihtimalidir. Bu da insanlarda ortaklaşa kullanılan unsurların bulunduğu ve bu ortak parçaların nasıl paylaşılacağı sorununu beraberinde getirir. Kelamcılar bu soruya verdiği cevap, insanda biri aslî ve diğeri eklenti şeklinde iki tür unsur bulunmaktadır. İnsanın yaratılışı ile belirlenen aslî cüzlerinin muhafaza edilmesi ve sonradan kazanılan cüzlerinin dışarıda tutulması ilahi kudret açısından zor olmasa gerektir. Öyleyse iade, bu aslî cüzler üzerinden gerçekleşecektir. Sözü konusu aslî cüzlerin ilk yaratılış ile tespit edilmiş olması muhtemeldir, çünkü Allah Teala yeniden dirilişe yönelik itirazlara hep ilk yaratılışı referans vermektedir.<sup>196</sup>

Ehli-i Hadisten İbn Kayyım el-Cevziyye, iadenin aynı beden ve aynı ruh ile gerçekleşeceğini dile getirir. Çürüme ve dağılma nedeniyle beden küçük parçalara ayrılrsa ve bu parçalar da farklı mekanlara gitseler bile, Yüce Allah ilmi ve kudreti ile bu cüzleri birleştirecek ve dünyadaki bedene yine dünyadaki ruhunu iade edecektir. Çünkü Allah, “Biz öldüğümüzde toprak ve kemik haline geldiğimiz de mi diriltileceğiz?”, “Bu dönüş/iade imkansızdır”<sup>197</sup> itiraz ve iddialarına karşılık “Biz onlardan yerin/toprağın eksilttiği şeyi biliyoruz”<sup>198</sup> diye cevap verir. Böylelikle Yüce Allah çürüyen, parçalara ayrılan, toprağa karışan ve kemikler haline gelen bedenlerin her bir parçasını bildiğini ifade etmektedir. Öyleyse ruh-beden yeniden diriltme bunlar üzerinden gerçekleşecektir.<sup>199</sup>

Mu'tezile'den Nazzam ve Hayyat'ın görüşü Allah'ın cennet ve cehenneme insanları ruh ve ceset birlikte koyacağı şeklindedir. Bununla ceset ve ruhun cennet nimeti ve cehennem azabını tam olarak algılamaları ve hissetmeleri sağlanacaktır. Çünkü eğer orada yemek, içmek ve nikahtan söz ediliyorsa, bu ancak mevcut ve ma'lum olan cisimlerin orada yaratılması ile gerçekleşecektir. Cehenneme giren insanların akıl ve duyularından hiçbir eksiltme yapılmayacaktır. Böylelikle nimetin lezzetini ve azabın şiddetini onların tam duymaları sağlanacaktır. Hayyât'ın, Nazzam'ın bu görüşünün, bütün

<sup>196</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 371372; Fahreddîn er-Razî, *Kitâbu meâlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996, s. 89-90; Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitabü'l-Müsâmera*, s. 218-220.

<sup>197</sup> es-Sâffât 37/16; Kâf 50/3.

<sup>198</sup> Kâf 50/4

<sup>199</sup> İbn Kayyım, *el-Fevâid*, s. 13-14.

müslümanların görüşü olduğunu söylemesi, en azından bütün Mu'tezile'nin anılan görüşü paylaştığını gösterir.<sup>200</sup>

Felsefeciler nefis ile ruhu ayrı kategoriler olarak aldıklarından ve beden gibi ruhu da ölümlü saydıklarından, ruh-beden bütünlüğü içerisinde tekrar dirilişi kabul etmezler. Yukarıda belirtildiği gibi ölümsüz olan nefis-i külliden kopup gelen insan nefsi, onlara göre kaynağı olan nefis-i külliye katılacak ve ahiret hayatı bu şekilde devam edecektir. Orada süflî aleme ait sayılan bedensel bir diriliş ve yaşama söz konusu olmayacaktır. Çünkü felsefecilere göre insan nefsinin katıldığı bu yeni alem bütün süflî olgu ve olaylardan arındırılmış, cismanî hiçbir unsurun bulunmadığı nuranî bir alemdir.<sup>201</sup> Burada temel sorun ruhun bu yeni hayatta bireysel mi yoksa nefis-i küllî ile bütünleşmiş bir hayatı mı olacaktır? Farabî bedenden kopmuş bireysel ruhun ölümsüzlüğü ve bireyselliği içinde mutluluğu elde edeceği düşüncesindedir. Ona göre öte dünya hayatı ruhanî olmakla birlikte bireyseldir ve bireyselliği içinde ölümsüzlük söz konusudur.<sup>202</sup>

İslâm Meşşâî filozoflarının cismanî diriliş konusundaki olumsuz tavırları “ma'dûmun aynıyla iadesi”ni imkânsız görmelerinden ileri gelmektedir.<sup>203</sup> Onlara göre çürüyüp yok olan (ma'dûm) bedenın âhıret-te tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir. Halbuki ruh bakıdır, onda değışiklik söz konusu değildir. Gerçi Allah yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedirdir; fakat aynı ru-hun farklı bedenlerle birleşmesi bâtil bir inanç olan tenasühü gerektirir. O halde ba's ve kıyamet sadece ruhlar için söz konusudur. Âyet ve hadislerde geçen cismanî tasvirler ise insana âhıret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvurulmuş sembollerden ibarettir.<sup>204</sup> İslâm filozoflarının bu görüşünü ke-lâmîcılar “eczâ-i asliyye” formülüyle cevaplandırmışlardır. Buna göre her canlının bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değışikliğe uğrasa da değışmeyen bazı aslî parçalar mevcuttur. İşte kıyamet gününde canlının bedeni onun bu aslî cüzlerinden meydana getirilecektir. Şu halde fazlalıkların çürüyüp yok olması, toprağa karışması, hatta başka bir canlının bedenine intikal etmesi yeniden diriliş için bir problem teşkil etmez. Diriliş olayının gerçekleşmesi için dünyadaki bedene ait

<sup>200</sup> Hayyat, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 79-80.

<sup>201</sup> İbn Sîna, *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, s. 70. Ruh konusunda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Erkenci, *Ruh Risâlesi* (sad. Mustafa Türkgülü), Elazığ 2000.

<sup>202</sup> Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 112.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 291-295.

<sup>204</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 152-155).

çürümüş parçaların aynen iade edilmesi de gerekli değildir. Organların kendisinden teşekkül ettiği aslî unsurun mevcut oluşu yeterlidir.<sup>205</sup>

Kur'an bir çok ayette yeniden dirilişin cismanî olacağına işaret etmektedir. Nitekim ölüp toprağa karıştıktan sonra dirileceklerini akıllarına sığdıramayan inkarcılara, “*Biz toprağın onlardan yiyip tükettiklerini de, geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır*”<sup>206</sup> şeklinde cevap verilmiş; çürümüş kemikleri göstererek, “*Bunları kim diriltebilir?*” diyenlere, “*Onları ilk defa yaratan diriitecektir*”<sup>207</sup> buyurulmak suretiyle kemiklerin diriltilmesi ba'sın kapsamında gösterilmiş, böylece dirilişin cismanî olacağı vurgulanmıştır. Bu kadar açık ve kesin nasları te'vil edip âhîret hayatının sadece ruhanî olduğunu iddia etmek, tutarlı te'vil çeşitlerinin hiçbirisiyle bağdaşmaz. Bu sebeptendir ki Gazzâlî bu tür te'villeri inkârla eşit tutmuş ve buna taraftar olan filozofları tekfir etmiştir.<sup>208</sup> Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa gibi ana İslâmî mezhepler yeniden dirilişin cismanîliğini kabul ederler. Bunu imkânsız görenlere karşı Kur'an, spermanın uygun ortamda gelişmesini tamamlayarak güçlü, güzel endamlı, akıllı ve mükemmel bir varlık haline gelinceye kadar geçirdiği gelişme sürecini, aynı şekilde kupkuru ve ölü toprağın yağmur suyuyla canlanışını ve çeşit çeşit bitkilerle bezenişini, yeniden dirilmenin mümkün olduğunu ispatlayan deliller olarak gösterir.<sup>209</sup> Gazzâlîye göre yeniden dirilme hakkındaki şüpheler, bu dünyadaki benzer olayların mahiyetini iyi kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Nitekim canlıların üremesi ve ceninin oluşumu hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimseye, insan gibi yüksek bir varlığın döl suyu (nutfe) denilen bayağı bir nesneden yaratıldığı söylenecek olsa bunu kabul etmekte güçlük çekecektir. Şu halde canlıların hayata geliş biçimi dikkatle düşünüldüğü takdirde ilk yaratılışın ba's denilen ikinci yaratılıştan daha şaşırtıcı olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.<sup>210</sup>

Yeniden dirilişin gerekliliği, hal-i hazırdaki hayatın yetersizliği veya insanı tatmin etmekten uzak oluşuna dayanır. Hikmeti, bu yetersizlik ve hoşnutsuzluğunun giderilmesinin akli nokta-i nazardan lüzumunu çağırıştırır. Kaçınılmazlık ise, var olan yetersizliğin ve hoşnutsuzluğun ya bir kemâl ile ya da bir zevâl ile son bulmasının gereğine işaret eder.

<sup>205</sup> M. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 473.

<sup>206</sup> Kâf 50/4.

<sup>207</sup> Yâsîn 36/78-79.

<sup>208</sup> Gazzali, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 84-90).

<sup>209</sup> el-Hac 22/5.

<sup>210</sup> İhyâ IV, 511.

## Sonuç

Allah'a ve her şeyin O'nun gücü dahilinde olduğuna inanan insan, inandığı bu Tanrı'nın kendisi için yeni ve ölümsüz bir alem oluşturacağına inanır ve bekler. Zaten tarihî veriler göz önünde tutulduğu takdirde tanrı inancı ile ölümsüzlük düşüncesi arasında bir paralelliğin bulunduğu hatta bu iki inanç arasında köklü bir bağın varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Özellikle ilahî dinler söz konusu olduğunda bunun çok açık ve kesin olduğu, bu din müntesiplerinin hem yazılı hem de sözlü geleneklerine bakılarak görülebilir. Bu ölümsüzlüğün değişken, ölümlü ve sürprizlere hazır bu dünyada gerçekleşmesi beklenen bir husus değildir. Öyleyse şartları ve imkanları ölümsüzlüğe göre hazırlanmış yeni ve başka bir dünyanın varlığı akla ve beklentilere uygundur. İnsanın mahiyeti yani yaratılışı da böyle bir akibetin olacağını ve yaşanan hayattan sonra yeni bir hayatın bulunması gerektiğini insana hatırlatır mahiyettedir. İbn Haldun'un dediği gibi, insan için bu dünyanın son olması, yaratılmasının abes olması anlamına gelir. Eğer ölüm bir yokluk ise, insanın geleceği yokluk, gidişi yokluğa doğrudur ve hal-i hazırda varlığı da anlamsızdır. İnsanın yerini ve değerini tespiti için çalışan Râgıb el-İsfahânî'ye göre varlıklar içerisinde en üstün olanlar canlılar yani ruh taşıyanlardır, bunlar içerisinde de irade ve tercih sahipleridir. Tercih sahipleri içinde de en üstün olan geleceği düşünen ve gelecekte olacaklar hakkında fikir yürüten insandır.<sup>211</sup> Halbuki insan ebediyet için yaratılmıştır. Ebediyete gidilen yolda, ana rahmi ve dünya hayatı gibi duraklar veya uğrak yerleri söz konusudur. İşin sonunda insan ebedî ahiret yurdunda karar bulacak istikrara kavuşacaktır.<sup>212</sup>

Ruh-hayat arasındaki ilişki bir ayniyet ilişkisi mi yoksa kısmi bir ilişki mi olduğu noktasında kelamcılar arasında net bir birlik yoktur. Bazı kelamcılar canlılığın kaynağını bütünüyle ruha bağlarken, bazıları ruh ile birlikte insan bedenindeki kanı da sayarlar. Buna göre insanın hayatı sadece ruha bağlı değil aynı zamanda damarlarında dolaşan kana da bağlıdır. Onları bu düşünceye götüren insanın nefes almaması sonucu ruhun bedenden kopması veya damarlardaki kanın çekilmesiyle hayatın sona erdiğine dair dışsal bir gözlem olsa gerektir. *ruh ve beden bütünlüğü* şeklindeki donanımı ile insan hayatını, dünya hayatı ile kısıtlı görmek ve onu bu dünya ile sınırlamak doğru değildir. Diğer bir deyişle insanı bu dünya ile sınırlı tutmak ona yapılacak en büyük haksızlıktır. Duyguları, düşünceleri,

<sup>211</sup> Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982, s. 493.

<sup>212</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 197-198.



eylemleri, hedefleri ve hedefledikleri ile insan, mükemmele ulaşma ve kemâl noktasına varma arayışı içerisinde. Bir diğer ifade ile hayır ve şer ikiliğinden kurtulup mutlak hayra ulaşma arzusundadır. Onu dünya ile sınırlandırmak, arayışlarına set çekmek, aruzlarına karşı duvar örmektir. Su nasıl engelleri aşarak yatağını bulur ve hedefi olan ummana ulaşırsa, insanda bir şekilde çekilen setleri devirir, örülen duvarları yıkar ve kendi umanına yani öte dünyada hazırlanmış olan ebedî hayata ulaşır. Bunun için belki en kestirme yol insanın bizzat kendisini bilmesidir. “Kendini bil” diyen Sokrat belki de buna işaret ediyordu. İslam ümmeti içerisinde yerleşen ve peygamber sözü muamelesi gören “kendini bilen Rabini bilir” deyişi, Kur’an’da geçen afâk ve enfüsün yani insanın çevresini ve kendisini bilmesi ile örtüştiğünden bu kadar kıymetli bulunmuş ve bir yol gösterici deyiş olmuştur.

İnsan öldüğünde ruh bedenden ayrılır, ancak kabir hayatı ile birlikte ruhun tekrar beden ile irtibatı kurulur yani ruh tekrar bedene iade edilir. Bu kabir hayatının başlamasıdır. Kabir hayatında ruhun beden ile olan irtibatı iki şekilde olur. Birincisi dünya hayatında olduğu gibi tam bir irtibat, ikincisi ise beden bir cüzü ile olan kısmî irtibattır. Bedenin kabre konulması ve orada bir süre kaldıktan sonra bozulması dikkate alındığında, tam bir irtibattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda temsili bir irtibat söz konusu olabilir. Bu da, ruha temsili bir beden verilmek suretiyle kabir hayatını yaşaması sağlanır.

Ruh-beden irtibatının ikinci şekline gelince, insanda bulunan ve çürüme ve bozulma özelliği olmayan *acbü’z-zeneb* unsuru (bir nevi hücre yada gen) ile ruh arasında bir irtibat kurulması söz konusu olabilir. Çünkü bu unsur, insanın ilk yaratılan maddesidir ve hem ilk yaratılış hem de yeniden diriltişi bu madde ile olacaktır. Bu birinci ihtimale göre daha gerçekçi ve nas ile desteklenmesi bakımından da daha sahih görünenidir. Bu takdirde kabir hayatı, insanın bu temel ve bütün özelliklerini taşıyan unsuru ile ruhun irtibatının sağlanması yoluyla gerçekleştirilmiş bir hayattır. Ancak bu da yaratılıştaki olduğu gibi temsili bir ruh-beden bütünlüğü ile meydana gelmiş olan hayattır. Dünya hayatı veya ahiret hayatı gibi bir gerçekliğinden ve tekemmül etmiş durumundan söz edilemez. Belki buna söz konusu iki hayata nispetle *düşük yoğunluklu* bir hayat demek mümkündür. Zaten bir kısım alimin kabir hayatını uyku haline ve uykuda rüya görmeye benzetmesi, bu tespiti doğrular mahiyettedir. Nitekim ruhu bir araz kabul eden Bakıllanî’nin, kabir hayatının bu *acbü’z-zeneb* denilen unsura canlılık verilerek gerçekleşeceği görüşü bu fikre bir destek

olarak görülebilir.<sup>213</sup> Meseleye naslar çerçevesinde bakıldığında, yeniden diriliş ile birlikte ruh-beden irtibatı bu dünyadaki gibi olacaktır. Ruh-beden birleşmesi, kelamcıların ileri sürdüğü gibi aslı beden unsurları ile ruhun yeniden yaratılması şeklinde gerçekleşecektir. Zaten yeniden yaratılmaya yeniden diriltirme denmesi eski yaratma üzerinden bir yaratmanın gerçekleşeceği anlamına gelir. Hem bedenın aslı unsurlardan yaratılması hem de ruhun aslı ruh olması tenasuh (reenkarnasyon) görüntüsünü de ortadan kaldırır.

### Kaynakça

- Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982
- Âlûsî Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-ma'ânî*, Kahire thz.  
Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, İstanbul 1356/1928  
Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000.  
Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.  
Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.  
Atay, Hüseyin *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2000
- Antony Flew, "Immortality", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London 1967, III, 148; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1973.
- Bâkılânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.
- el-İnsâf*, (nşr. Muhmmmed Zahid el-Kevserî), Kahire 1369/1950
- Celaleddîn Devvânî, *Celâl* (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye), İstanbul 1306
- Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul thz.  
-----*Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1908.  
Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.  
----- *Kitâbü'l-irşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Bağdat 1369/1950
- Ceylan, Ahmet, *İslamda Ölümden sonra Diriliş İnanç*, Kitap neşriyat dağıtım, Ankara 2007.
- Dünya, Süleymân, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazâlî*, Mısır 1980.  
Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991

<sup>213</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 69; V, 77.

- *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987  
 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*,  
 Konya 1327/1329.  
 Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* (nşr.  
 Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.  
 Fahreddîn er-Razî, *Kitâbu meâlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih  
 Dağîm), Beyrut 1996  
 ----- *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts.  
 ----- *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-  
 Sekkâ), 1424/2004.  
 ----- *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-  
 Bağdâdî), 1410/1990.  
 Farabi, *Devai-i Kalbiyye*, (Farabî, haz. Hilmi Ziya Ülken-  
 Kivamettin Burslav), Ankara thz.  
 Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan  
 Açıkgenç), Ankara 1987.  
 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki  
 Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994  
 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts.  
 İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-  
 Arnavud), Dımaşk 1401/1981.  
 İbn Sina, *Mesâil an ahvâli'l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, neşr Hilmi  
 Ziya Ülken), İstanbul 1953.  
 ----- *el-İlmü'l-ledünnî*, Beyrut 1403/1983,  
 ----- *el-A'la* (Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-*  
*lugati'sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ*), Beyrut 1403/1983.  
 İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abduhvâhid  
 Vâfi), Kahire 1401/1981.  
 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut  
 1406/1986  
 İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Şerîf  
 Sukker), Beyrut 1412/1991.  
 ----- *el-Fevâid* (nşr. Ahmed Râtib Armûş), Beyrut  
 1406/1986.  
 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* (Lecnetü İhyaü't-  
 Turâsi'l-Arabî, *Felsefeti İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982.  
 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye/ Ölüm Ötesi Tarihi*, çev.  
 Mehmet Keskin, İstanbul, 2001.  
 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Cırar Cihamî), Beyrut 1993  
 ----- *ed-Dürretü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut  
 1407/1987.  
 Hayyat, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire thz.

Herbert Spencer Jennings, *"A Biological View of Life After Death"*, Death and Dying, ed. David L. Bender and Richard Hagen , New York 1980

Julien Ries, *"Immortality"*, The Encyclopedia of Religion, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987.

John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976

Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafîi, Kahire 1329

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991

Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002

Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne* (nşr. Fâtma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004

----- *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006.

Muhmmmed el-Hüseyin Âli Kaşifi'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kahire 1377/1957

Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1984,

Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* , Beyrut 1424/2002.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, Daru'l-Marife 2.baskı , Beyrut 1973,

Nasiruddîn et-Tusî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım, Beyrut 1413/1992

Öner, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988.

Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-seâdeteyn* (nşr. Abdulmecid en-Neccâr), Beyrut 1408/1988.

-----*el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İstanbul1986,

Seffârini Muhammed b. Ahmed b. Salim, *Levâmiu'l-envâru'l-Behiyye ve sevatiu'l-Esrar el-Eseriyyeli şerhi durreti'l-Mudiyyefi Akaidi firkatî'l-Mardîyye*, Dimaşk 1981.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 538/543;

Tabatabâi, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991.

Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Haz. Komisyon, İstanbul, thz.

Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.

Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müsâvera li'l-Kemâl b. Hümmâm*, Kahire 1979.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1418/1998.