

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ -42

KUR'ÂN ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)

Tartışmalı İlmî Toplantı

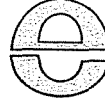
11-12 Ekim 2003

- Dr. Salime Leyla GÜRKAN * Doç. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM * Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ
 Osman DEMİR * Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU
 Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI * Doç. Dr. İlhan KUTLUER
 Dr. Mehmet DALKILIÇ * Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ
 Doç. Dr. Mahmut Erol KILIÇ * Prof. Dr. Şefa SAYGILI

Dr. Tahir ÖZAKKAŞ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yavuz ARGIT Bölümü	
Dem.No.	122301
Tes.No.	297.1 KUR.T

İstanbul 2004



ENSAR NEŞRİYAT
Ticaret Anonim Şirketi

© Eserin Her Türü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak Ensar Neşriyat'a Aittir.

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 42

ISBN : 975-6794-24-0

Kitabın Adı
Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - VI
(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi - II)

Tebliğlerin,
Bilim ve dil bakımından sorumluluğu
tebliğ sahiplerine aittir.

Editör
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER

Yayın Hazırlık
Dr. İsmail KURT, Seyit Ali TÜZ

Baskı
Karmat
Kale İş Merkezi No: 51 Davutpaşa
Topkapı - İstanbul
Tel: (0212) 482 29 70

1. Basım
Ağustos 2004

İsteme Adresi
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul
Tel : (0212) 513 43 41 - 513 03 09
Faks : (0212) 522 46 02

“RUH” BİR GAYB PROBLEMİ MİDİR?
(İslâm Kelâmındaki Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi)

Uzman Dr. Mehmet DALKILIÇ
İ. Ü. İlahiyat Fakültesi

“Ruh” konusu epistemolojik açıdan ele alındığında, öncelikle şu sorunun cevabının araştırılması gerekmektedir. Acaba “ruh”, herhangi bir şekilde bilginin konusu olabilir mi, yoksa o, beşerî bilgi ve idrak vasıtalarıyla mahiyetini bilemeyeceğimiz “metafizik” bir problem olarak mı görülmelidir? Burada hemen belirtelim ki, her iki şıkkın da, kendisine özgü bir takım sorunları ve neticeleri ortaya çıkmaktadır.

Şâyet, ruhu bilginin konusu olabilecek bir mesele diye ele alacak olursak, bu durumda onun hakkında verilen hükümlerin, en azından araştırma teknikleri açısından meşru ve geçerli kılan bir çerçeveyi ortaya çıkaracağı görülecektir. Buna karşın, ruhu metafizik veya gayba ait bir problem olarak görürsek, bu durumda ruh hakkında herhangi bir tartışma yapmamızın ve onu bilginin konusu olarak görmenin bilimsel açıdan geçerli bir yanı kalmayacaktır.

Bu bağlamda, konuya tarihsel açıdan baktığımızda mesele, öncelikle, paradoksal bir durum arz etmektedir. Bir yandan, ruh hakkındaki herhangi bir tartışmayı ve araştırmayı anlamsız ve insan için imkansız gören bir takım âyet ve rivâyetler¹; öte yandan gerek kelâm ve gerekse tasavvuf ve felsefe alanında konu üzerinde yapılmış sayısız tartışma bulunmaktadır. Acaba, Müslüman bilginler bu tartışmaları yaparken, ruhu bir gayb sorunu olarak bildiren bazı âyetleri göz ardı mı etmişlerdir, yoksa bu âyetleri, diğer rivâyetlerle birlikte belirli bir şekilde yorumlayıp, kendi ruh anlayışlarıyla uyumlu bir teville mi tabi tutmuşlardır?

¹ Mesela bk., el-İsrâ 17/85; Ayrıca Hz. Peygamberden ruh hakkında bilgi isteyenlere verdiği cevap için bk. Buhârî, “İlim”, 3; “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 45, “İ’tisâm”, 76, “Tevhîd”, 77; Müslim, “Sıfâtü'l-kıyâme”, 52; Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 44.

İslâm düşüncesinde bulunan ruh hakkındaki tartışmaların ve ileri sürülmüş fikirlerin dikkate alınması durumunda, bir yandan bazı akımların meseleyi metafizik bir sorun olarak kabul ettikleri², öte yandan bazıların da, bu konu üzerinde sayısız fikir ve görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Ancak, bu konuda özellikle kelâm ekollerinin tavrında şu husus çok açıktır: *Hangi görüş benimsenirse benimsensin hemen bütûn kelâm bilginleri, ruh meselesinde insanın epistemolojik imkanlarının sınırlılığını dile getiren ve bu yönüyle nihât çerçevesinde ruhun bilgisini Allah'ın kendisine havale eden nassı³, şu veya bu şekilde göz önünde bulundurmushlardır.*

Başka bir ifadeyle İslâm bilginlerinin ruh tartışma ve analizleri, merkezine konuyla ilgili âyet ve rivâyetleri alan ve bunlardan hareket ederek genişleyen bir düzlemde gerçekleşmiştir. Kelâmcılar, bir yandan Kuran'da zikredilen bazı âyetlerin belirlediği bir anlam ve referans çerçevesinden hareket ederek, ruh hakkındaki tartışmalara girmişler, öte yandan, İslâm düşüncesindeki başka bir takım haricî ve dahilî etmenlerin göz ardı edilemeyecek tesirleriyle de ruh ile ilgili çeşitli meseleleri incelemişlerdir. Bu bağlamda onlar, gerek nasların yorumlanmasında ve gerekse ruh hakkında benimsedikleri fikirlerde birbirinden farklı neticelere ulaşmışlardır⁴.

² Bunun İslâm düşünce sisteminde ilk ve en açık örneği İslâm filozoflarının ruh teorilerinde görülmektedir. Ancak zamanla bazı kelâmcılar ve tasavvuf bilginleri arasında bu görüş benimsenmiştir. Mesela bk., Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (trc. Mahmut Kaya, Felsefenin Temel Meseleleri), s. 210-211, Felsefe Arkivi, XXV, İstanbul 1984; a.mlf., *Risâle fî mesâilî müteferrika*, Haydarâbâd 1344, s. 18-19; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, (nşr. Albert Nasrî Nader), Beyrut 1986, s. 101, 142-14; İbn Sînâ, *el-İşârât*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire ts., II, 314-324, 329-332, 379-383, 390-394, 399, 404-405; a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât*, (nşr. Abdurrahmân Bedevî), Kahire 1947, s. 195-196; a.mlf., *eş-Şifâ*, en-Nefs, (nşr. G.C.Anawati-Sâid Zâyed), Kahire 1975, s. 13, 25-26, 192, 207, 225-227; a.mlf., *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, (nşr. Muhammed Sabit en-Fendî), Meşrik 1934, s. 186; a.mlf., *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-meâd*, (nşr. Süleymân Dünyâ), Kahire 1949, s. 94-95, 107-108; a.mlf., *et-Ta'likât*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1973, s. 30, 64, 79-80, 107, 147-148, 160-161; Gazzâlî, *İhyâ*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1974, III, 3; a.mlf., *Risâletü'l-Ledüniyye*, (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmâm Gazzâlî içinde), Beyrut 1986, s. 13; Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, İskenderiye 1970, s. 383; Mahmut Kaya, "Fârâbî (psikoloji)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, 151-152; Ali Durusoy, *İbni Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 34 vd.; Muhammed et-Tayr, *Hâdi'l-ervâh*, Kahire 1971, s. 16-17; Mahluf Adevi, *el-Metalibü'l-kudsiyye*, Kahire 1963, s. 32.

³ el-İsrâ 17/85.

⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü'n-Nehda, Kahire ts., s. 329-331, 335, 358 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, Mısır

Bununla birlikte, karşımızda şöyle bir sorun durmaktadır: *Acaba, ruh hakkındaki tartışmaların ilk doğuşu, bizzat nassların anlaşılması ve yorumlanmasından mı kaynaklanmıştır; yoksa, İslâm kültürünün gelişim aşamalarıyla birlikte diğer kültürlerle, özellikle de Grek felsefesiyle karşılaşmasıyla ruh meselesi üzerindeki tartışmalar başlamış ve daha sonra ortaya çıkan fikirler doğrultusunda mı nasslar yorumlanmıştır?*

Bu sorunun cevabı, en açık bir şekilde ilk dönem İslâm bilginlerinin eserlerinde gözlemlenebilir. Nitekim ilk dönem eserlerinin meseleyi ele alış tarzıyla sonrakilerin probleme bakış tarzları mukayese edildiğinde, arada önemli farklılıklar bulunduğu anlaşılacaktır. Bu durum, ruh sorunun ilk olarak tartışma ve inceleme konusu haline gelmesiyle, daha sonraki süreçteki gelişim çizgisi arasında kayda değer farklılıklar bulunduğunu göstermektedir. *Binaenaleyh, ilk dönem eserlerindeki hakim tavrın daha çok nassların ve konuyla ilgili rivâyetlerin tefsir ve anlaşılmasını esas alan bir çaba iken, İslâm kültürünün gelişmesine bağlı olarak dış faktörlerin tesirleriyle, bu dönemdeki tartışmalarda, nassların genel muhteva ve içeriğinden tamamen farklı bir seyir takip edildiği de görülmektedir*⁵.

Bu tebliğde ele alacağımız mesele, İslâm düşünce tarihi boyunca kelâm bilginlerinin ruhu metafizik bir sorun olarak ortaya koyan bir takım âyet ve rivâyetlerin varlığına rağmen, onu bir bilgi konusu olarak ele almaları ve bu bağlamda söz konusu âyetlere nasıl açıklamalar getirdiğinin tespit edilmesidir. Bunun yanı sıra, kelâm bilginlerinin ruhun varlığı ve mahiyetini ele alırken hareket ettikleri bakış açıları ve genel olarak yararlandıkları delillerin ele alınması da meselenin temellendirilmesinde ehemmiyet arz etmektedir.

Bu bağlamda, ruhu metafizik bir sorun olarak görüp görmemede kelâm bilginlerini iki ana çizgiyle ayırt edebiliriz. Bir kısım kelâmcı, ruhu metafizik bir sorun olarak görmüş, bu konuda beşerî bilgi vasıta ve

1317, IV, 121; V, 204 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Kahire ts., XI, 310 vd.; Tritton, *İslam kelâmı*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 89; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1947, s. 151; Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, Kahire 1946, s. 99 vd.

⁵ Mesela bk., Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 15, 25, 28, 157, 210-212; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa no: 40, vr. 429b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 146, 215; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 202 vd. krş., İbn Kayyim, *er-Ruh fi'l-kelâm alâ ervâhi'l-embvât ve'l-ehyâ*, Riyad 1992; İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi" (trc. M. Saim Yeprem), *Nesil Dergisi*, sy., VIII, s. 26-32; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrinci Yaratılış Teorisi*, s. 43-45.

imkanlarımızla herhangi bir şey söylememizin mümkün olmadığını, insanın ruh hakkındaki bilginin özellikle âyette zikredilen “az bilgi”den ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir⁶. Aslında bu noktada söz konusu İslâm bilginlerinin tutumu, benzer metafizik sorunlar karşısında takındıkları genel tavrın bir devamı ve benimsedikleri yöntemin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Nitekim, “Seleflilik” diye isimlendirilen bu ekole ait bilginler, bütün metafizik bahislerde olduğu gibi, ruh konusunda da spekülatif tartışma ve tahlillere girmekten sarf-ı nazar etmişler, ruh hakkında insanın bilgisini nassın bildirdiği ile sınırlı görmüşlerdir. Bu bilgi de, ruh konusundaki gerçek ve kâmil bilgiyi kendine ayıran Tanrı tarafından verilmiş bilgidir.

Bu bağlamda Seleflerin ruh görüşleri, yukarıda belirtildiği gibi nassların verdiği bilgiyle sınırlı kalmıştır. Bu nassların başında, “*Sana ruhtan sorarlar.De ki: Ruh rabbimin emrindedir*”⁷ âyeti gelmektedir. Bu âyete göre, ruh hakkında insanın sahip olabileceği bilgi, eksik ve az diye nitelenebilecek bir bilgidir. Bununla birlikte, bu eksik bilgi de yine âyet ve hadisler tarafından verilmiştir. Bu konuda yaygın olarak zikredilen bir takım hadislerden hareket ederek, Seleflerin ruh meselesini ele alışlarını ve bu konuda ileri sürdükleri fikirleri, şu şekilde özetleyebiliriz:

Selef, bilindiği gibi, bütün itikadî konularda nassda mevcut olanı aynen kabul edip, herhangi bir te’vile gitmemek, cedel yapmamak ve görüş beyan etmemek şeklinde özetlenebilecek bir metodu benimsemiştir. Ancak yine de âyet ve hadislerin zahirine bakarak selefin, ruhu bedenden ayrı, canlı, kendi başına eylem yapabilen, ilahî bir özelliğe sahip, bedene girip çıkabilen bir varlık olarak kabul ettikleri söylenebilir. Buna göre ruh insan bedenine sonradan üflenerek onu canlandıran, uyku halinde geçici olarak bedenden ayrılan ancak ölümle tamamen onu terk eden bir varlıktır. Ayrıca bir taraftan ölen kişinin onu gözüyle görüp takip edebileceği, diğer taraftan da ruhun başka insanların yaptıklarını veya içinde buldukları durumu gören, istediği yere bedensiz olarak gidebilen, akıllı, canlı ve hareketli bir varlık olduğuna inanılmıştır⁸.

⁶ Nitekim *Ebu'l-Berekât en-Neseî* bile ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini ileri sürerek yorum yapmaktan kaçınmıştır. Bk., *Medârikü't-tenzîl*, II, 265.

⁷ el-İsra 17/85.

⁸ Buhârî, “Enbiya”, 2; Müslim, “Birr”, 45, 159, 160; Ebu Davut, “Edeb”, 40; Ahmet b. Hanbel, II, 295, 527, 537; Ebû Dâvud, “Edeb”, 16; Halil Ahmed Seharenfûrî, *Bezli'l-mechûd*, XIX, 83; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII; 371-372; Kastalânî, *İrşâdüs's-*

Böylelikle, ilk selef bilginleri, sadece nasslarda zikredilmiş ifadelerden hareket ederek, ruh hakkındaki görüşlerini dile getirmişler ve hiçbir zaman ruhu bir tartışma konusu olarak ele almamışlardır.

İkinci gurup kelâm bilginleri ise, ruhu bir metafizik sorun olarak görmek yerine, onu beşerî bilgi imkanlarıyla bilinebilecek ve bu yönüyle hakkında verdiğimiz hükümlerimizin geçerli olduğu bir şey olarak görmek temayülünde olmuşlardır. Selefin dışındaki kelâm bilginlerinden ibaret olan bu grup, ruhu mânevî bir sorun olarak ele almaz; en azından bu noktada bir şeyin mahiyeti ve varlığını ayırt ederek, niteliği ve mahiyeti bütün yönleriyle idrak edilmese bile ruh, varlığı açısından bilginimizin konusu olarak kabul edilir. Onlar bu görüşü temellendirirken, öncelikle yukarıda zikredilen âyetlere bir takım yorumlar ve izahlar getirmişler, ardından başka bir takım delillerden de hareket ederek ruhun varlığı ve niteliği, üstelik en azından bunlar kadar önemli olan başka bir takım sorunları, epistemolojik bir çerçevede ele almışlardır⁹.

Bu nedenle kelâmcılar, öncelikle âyetlerdeki ruh kavramından ne kastedildiğini ele alarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Gerçi bu konuda meşhur bazı rivâyetlerin, bu âyetin beşerî ruh hakkındaki tartışmaları engellemek amacıyla nâzil olduğu görüşü sıklıkla dile getirilmiştir. Ancak, kelâm bilginleri Kuran'da ruh kavramının zikredildiği bütün bağlamları dikkate alarak, öncelikle âyetlerin ruh meselesini metafizik bir sorun olarak ortaya koymadıklarını ispatlamaya çalışmışlardır¹⁰.

sârî, V, 325; İbn Hacer el-Askalanî, *İthâfu'l-kârî*, III, 9; a.mlf., *Fethu'l-bârî* VI, 426-427; Muhammed b. Halife, *İknâli'l-muallim*, VIII, 613-614; Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, VIII, 185; Ayrıca bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 110-113; Bikâî, *Sırru'r-ruh*, s. 43-44; es-Salihi İbn Tolun, *et-Tahrirü'l-müressah*, s. 323. Ayrıca bk., Josef Van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment Des Nazzâm", *Der Orient In Der Rorschung*, (Wilhelm Hoenerbach), sy. V, s. 177-179, Wiesbaden 1967.

⁹ Mesela bk., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331-332; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65-66; 74-80; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 310 vd.; a.mlf., *el-Muhît*, II, 244; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 151; Tehânevî, *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fimîn*, I, 541-542; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 331; Gazzâlî, *Risâletü'l-ledünniye*, s. 100; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 52; Bikâî, *Sırru'r-ruh*, s. 45-47; Hasan Hanefî, *Akîde*, IV, 452-457; Hellâvî, *Yeselîneke anı'r-ruh*, s. 29-31, 98-99; Mahluf Adevi, *el-Metalibü'l-kudsiyye*, s. 31-35; İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfütü'l-felâsife*, s. 331; Osman Ermin, *el-Felsefetü'l revvâkiyye*, s. 300. Kelâmcıların bu tutumunun eleştirisi için bk., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 201; İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi" (trc. M. Saim Yeprem), *Nesil Dergisi*, sy., VIII, s. 26-32.

¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 146, 215; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 202 vd.; İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi" (trc. M. Saim Yeprem), *Nesil Dergisi*, sy., VIII, s. 26-32.

Gerçekten de, bu bağlamda Kuran'da zikredilen âyetler birlikte değerlendirildiğinde ve semantik bir yöntemle incelendiğinde, mucizevî iki insan yaratılışı¹¹ dışında Kuran'ın "ruh" kelimesini "*beşerî ruh*" anlamından ziyade melek, vahiy veya Kur'ân anlamında kullandığını görmekteyiz. Buna göre, "...*De ki, ruh Rabbinin emrindedir*"¹² âyetinde sözü edilen ruh, onun öncesi ve sonrası da dikkate alındığında vahiy meleği olan Cebrail'dir. Bu anlamda manevî bir varlık olarak söz konusu edilen şey, Cebrail'in kendisi ve işlevidir. Buna göre, âyet aslında vahyin formu ve niteliğinin insan tarafından idrak edilemeyecek bir mesele olduğunu bildirmektedir.

Başka âyetler için de benzer yorumlar yapılabilmektedir. Bu bağlamda, "*ona kendi ruhumdan üfledim*"¹³ şeklindeki âyet de Cebrail'le ilişkilendirilerek açıklanmış veya cansız bedeninin hayat kazanmasını anlatan bir ifade tarzı olarak yorumlanmıştır¹⁴.

Şu halde kelâmcıların bir kısmı, meseleyi beşerî idrak vasıtalarının üzerinde bir varlık olarak ortaya koyan âyetlerde ve ilgili rivâyetlerde sözü edilen ruhtan kesinlikle beşerî ruh anlamını çıkartmazlar; onlara göre beşerî ruhun varlığının veya niteliğinin görünmeyen alemi ilgilen-diren bir sorun olması söz konusu değildir. Aksine sorun olan şey, *Cebra-il* veya *Ruhu'l-kuds* diye isimlendirilen vahiy meleği ve bunun peygamberlerle olan vahiy ilişkisidir¹⁵.

Bu âyetlerin yorumunda kelâmcılar, ruh tartışmaları için belirli bir meşruiyet geliştirdikten sonra, meselenin kendileri için daha önemli olan başka bir yönünü temellendirmeye girişmişlerdir. Bu da, ahiret inancını ile ilgili ortaya çıkan, insanın mâhiyeti ve kimliği meselesidir¹⁶.

Kelâmcıların ruh konusundaki fikirlerini ele aldığımız zaman, onların aslında bu dünya hayatında ve ahirette sorumlu insanın kim olduğunu tespit üzerinde çalıştıklarını görmekteyiz. *Başka bir ifadeyle kelâmcıların ana meselesi, Tanrı'nun hitabından sorumlu olan somut bir insan fikri geliştirmekten ibarettir.* Böylelikle kelâmcılar, meseleyi bu

¹¹ el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; el-Enbiya 21/91; et-Tahrîm 66/12.

¹² el-İsrâ 17/85.

¹³ el-Hicr 15/29.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr., 386b; 474b; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 31; XXI, 93-96, XXIII, 85; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 334, 513; IV, 119; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 218; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 24; Elmalılı, *Kur'ân dili*, VI, 4109.

¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 20; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 218; XXX, 50-51; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3367; VII, 5134-5135.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 40 vd.

kez farklı bir açıdan gaybla ilgili başka bir sorun ile ilişkilendirmişlerdir; bu da bir iman ve akîde meselesi olan ahiret hayatı ve burada insanın fillerinden ve eylemlerinden sorumlu tutulabileceği bir insan tasavvurunun geliştirilmesidir¹⁷.

Kelâmcılar, âyetlerden ruh meselesinin bilginin konusu olabileceği sonucunu çıkarttıktan sonra, bu kez felsefenin ve başka bir takım dahilî-hariçî âmillerin de etkisiyle ruhun varlığı ve beden ile ilişkisi gibi konuları çeşitli delillerden hareket ederek izah etmeye ve kendi görüşlerini savunmaya girişmişlerdir.

Bu bağlamda kelâmcıların delilleri, öncelikle bir takım dilsel analizlerden oluşmaktadır. Arapça, hiç kuşkusuz, sadece kelâmcıların değil, bütün İslâm bilimlerinin her konudaki en önemli referans çerçevesini teşkil etmektedir. Bu yönüyle, kelâmcılar da söz konusu kelimenin dil ve sözlük anlamlarından hareket ederek, bir yandan ellerindeki nassları yorumlamaya çalışmışlar, öte yandan da ruh görüşleri için nesnel ve kabul edilebilir yorumlar geliştirmeye çalışmışlardır¹⁸.

(Kelâm bilginlerinin ruh konusunda birtakım fikirler ileri sürerken, hareket ettikleri delillerden birisinin de, bizzat her insanın tecrübe ve gözlemleri olduğu görülmektedir. Bunlara örnek olarak, maddeci ruh görüşünü savunan bazı Mu'tezile bilginleri gösterilebilir. Onlar kendi görüşlerini teyit etmek için özellikle günlük tecrübelerden hareket etmişlerdir. Bu bağlamda, insanın *heykeli mahsûse* denilen bir bedenden ibaret olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ayrıca, nazarî ve aklî bir takım deliller ile de hem ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını, hem de beden ile olan ilişkisini açıklamaya çalışmışlardır¹⁹.)

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr., 644a; Régis Blachère, "Nefs" Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", (trc. Sadık Kılıç), *Atatürk ÜİİFD*, sy. V, s. 195-196.

¹⁸ Mesela bk., İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 146, 215; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 202 vd.; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr., 574b; vr., 635a; vr., 754a. Ayrıca bk., Bikâf, *Sırru'r-ruh*, s. 42, 111-114; Hasan Hakim et-Tirmizi, *Beyânü'l-fark*, s. 96-97; Mahluf Adevî, *el-Metâlibü'l-kudsîyye*, s. 70-71, 75-77; İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi" (trc. M. Saim Yeprem), *Nesil Dergisi*, sy., VIII, s. 26-32.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 312; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 151; Osman Emin, *el-Felsefetü'l revvâkiyye*, s. 300. Kelâmcıların bu tutumunun eleştirisi için bk., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 201; Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, V, 331; Bikâf, *Sırru'r-ruh*, s. 45-47; Hasan Hanefî, *Akîde*, IV, 452-457; Hellâvî, *Yeselûneke ani'r-ruh*, s. 29-31, 98-99; Mahluf Adevî, *el-Metâlibü'l-kudsîyye*, s. 31-35; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 52; İrfan Abdülhamid, "İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi" (trc. M. Saim Yeprem), *Nesil Dergisi*, sy., VIII, s. 26-32.

İslâm düşüncesinin gelişim aşamalarıyla birlikte ruh konusu, daha sistematik ve teknik yöntemlerle ele alınmış, Grek felsefesiyle ilgili bazı eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlayan felsefî akımların gelişmesi ve Müslümanların birtakım yeni kültür ve inanışlarla karşılaşmaları neticesinde ortaya çıkan sorunlar, bu tartışmalara yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu bağlamda, ilk Mu'tezile bilginlerinin felsefe konularıyla ilgilendikleri, Emevîler'den itibaren Arapça'ya tercüme edilmeye başlanılan Grek Felsefesine ait eserleri okuyarak etkilendikleri bilinmektedir. Nitekim, selef metodu terk edilerek, inanç konularında nassa bağlı kalınmakla birlikte akla da önem verme ve nassları akılla yorumlama metodu benimsenmiştir²⁰.

Böylece diğer bütün teoloji konularında olduğu gibi ruh problemi de akıl ve felsefe ilkelerine uygun olarak incelemeye tâbi tutulmuştur. Kelâm bilginleri bu hususta araştırmalar yaparak birtakım yeni fikirler ileri sürmekte hiçbir mahzur görmemenin ötesinde materyalist ve natüralistler gibi ruhu inkâr edenlere karşı bu meseleyi bütün yönleriyle ortaya koymayı bir görev saymışlardır²¹.

Söz konusu metodun ilk uygulayıcıları olarak bilinen Mu'tezilî düşünürleri hicrî II. asırdan itibaren İslâm düşüncesinde izledikleri sisteme göre ruh hakkında az da olsa dikkati çeken teoriler kurmaya başlamışlar, bunları âyet ve hadislere dayandırmak sûretiyle açıklamaya çalışmışlardır.

Mu'tezile'nin ruh görüşlerinde dikkat çeken ilk husus, onların bir yandan ruh meselesini bir araştırma ve tahlil konusu olarak ele alıp Selef bilginlerine karşı çıkmaları, öte yandan ruh meselesini dinin temel meselelerinden biri şeklinde görmeyerek, birbirinden farklı görüşlerin ortaya atılmasını sağlayan bir yaklaşımı savunmuş olmalarıdır. Bu tavır, kelâmın sonraki gelişim aşamalarında da kendisini açık bir şekilde göstermeye devam edecektir.

Mu'tezile kelâmcılarının birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşmış olmaları, belirttiğimiz gibi, konunun dinin asıl bir meselesi olarak görülmemekten kaynaklandığı gibi, bu noktada İslâm düşüncesine tesir eden faktörlerin Mu'tezile kelâmcılarını etkileyişlerini de dikkate almak

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310-311; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 329-331, 335 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 41-47; Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelebiyye el-felsefiyye*, s. 99; Hellâvî, *Yeselîneke ani'r-ruh*, s. 98; Muhammed et-Tayr, *Hâdi'l-ervâh*, s. 22.

²¹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 429b.

zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Gerçekten de, bu faktörlerin devreye girmesi neticesinde Mu'tezile mezhebi, görüşlerini, nasların yorum ve açıklanmasıyla sınırlı tutmayıp, dilbilim ve aklın verileriyle birleştirerek ilk ruh teorilerini oluşturmaya girişmişlerdir.

Bu bağlamda, geniş bir yelpaze oluşturan Mu'tezile'deki ruh görüşlerini üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Birinci görüş, ruh konusundaki maddeci ve deyim yerindeyse materyalist yaklaşımlardır. Buna göre insanda bedeninden bağımsız ve farklı mahiyete sahip bir cevher olarak ruh yoktur. Bu yaklaşımda tebarüz eden görüş, insanı somut bir varlık olarak görmek ve ruh-beden ikiliğine düşmek yerine dil bilimcilerin tanımladığı gibi somut bir insan tarifine ulaşmaktır. Buna göre, insan tarifinin bir mahiyet tanımına tabi tutulmasına ve bir de ayrı varlık olarak maddî varlığının özelliklerinin belirtilmesine ihtiyacı yoktur. Tarifte zorunlu olan sadece "insan duyu organlarıyla idrak edilen şu bünye üzerine bina edilmiş olan cisimden ibarettir" denmesidir. Ruh hakkındaki bu maddeci tasavvur sahiplerinin görüşünü belirtmek için verilebilecek en bariz örnek, "insan şu görünen varlıktır, o duyu organlarıyla algılanıp idrak edilenden başka bir şey değildir" görüşünde olan Asam el-Mutezilî'dir²².

Başka bir Mu'tezile bilgini Ebu Huzeyl el-Allâf (ö. 235 / 850) ise, ruhun bedenden ayrı ve ondan farklı, manevî bir cevher şeklindeki varlığını asla kabul etmez. Allâf'a göre insan denen varlık, duyu organlarıyla algılanan ve herkes tarafından görülen şu bünye üzerine inşa edilmiş bedenden ibarettir²³. Mu'tezile'deki bu maddeci insan yorumunun sonraki bazı kelâm bilginleri tarafından da kabul edildiğini görmekteyiz. Bunların başında, İbn Hazm (ö. 456/1064) gelmektedir. İbn Hazm, bu görüşü benimsemekle kalmamış, daha da ileri giderek şu iddialı görüşü ileri sürmüştür: Gerek Müslümanlar ve gerekse me'âd/yeniden dirilişi kabul eden bütün din mensuplarına göre insan ruhu/nefs²⁴, boyutları olan, mekanda yer tutan ve bir kütleyle sahip cisimdir.

İkinci gurup ise, ruhu ve ruhun bedenle ilişkisinde daha mutedil bir tavra sahip olan kelâmcıların görüşleridir. Bunlara göre ruh, duyu organlarıyla hissedilen ve insan bedenine girmiş lâtif bir madde cinsin-

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310-311; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 329-331, 335 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 41-47; İbn Fûrek, a.g.e., s. 146, 215-218, 245; Hellâvî, *Yeselîneke ani'r-ruh*, s. 98; Muhammed et-Tayr, *Hâdî'l-ervâh*, s. 22.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310; Tritton, *İslam kelâmı*, s. 89.

²⁴ İbn Hazm'a göre ruh ve nefis, "mânâları bir", müteradif kelimelerdir. bk. *el-Fasl*, V, 74.

den bir cisimdir. Bu görüşü savunan Mu'tezile kelâmcıları da, kendi aralarında çeşitli görüş ayrılıklarına düşmüş olmalarına rağmen, bu görüşün konuyla ilgili en yaygın ve hakim görüş olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim, hemen bütün İslâm düşünce ekolleri arasında bu görüşün şu veya bu şekilde yorumlanıp benimsendiğini görmekteyiz²⁵.

Bu görüşün ilk ve önemli savunucusu ve teorisyeni, *İbrahim en-Nazzam*'dır (ö. h. 231). Ona göre ruh, bedene girmiş lâtif ve nuranî bir cisimdir²⁶.

Bu noktada dikkati çeken bir husus, modern araştırmaların da teyit ettiği gibi, bu ruh görüşünde belirgin bir düzeyde dış faktörlerin etkin olduğudur. Bu bağlamda Nazzam'ın, ruhun lâtif bir cisim olduğu ve insan bedeninin bütün organlarına yayıldığı gibi birçok görüşünde stoacı felsefeden etkilendiği ileri sürülmüştür²⁷. Bu konuda modern çalışmalar başka kaynaklar üzerinde durmaktadırlar, ancak bunların detaylarına girmek konudan uzaklaşmamıza neden olacaktır.

Bu guruptaki ruh görüşleri, "*mutedil-maddeci tasavvur*" diye isimlendirilebilir. Bunu benimseyen kelâmcıların, görüşlerini teyit etmek için çeşitli âyetlerden yararlandıklarını ve bunlardan hareket ederek fikirlerini temellendirdiklerini görmekteyiz. Buna örnek olarak, "*Onu tesviye ettiğim zaman*²⁸" âyetinde kast edilen şeyin insan bedeninin yaratılmasına; "*Ona kendi ruhundan üflemişti*²⁹" âyeti ile de bu nuranî cisimlerin bedeninin cevherine nüfûz etmesine işaret edildiğini ileri sürmektedirler. Böylece onlar insanın *düalist* bir yapıyla, maddî yönü olan beden ve ilahî yönü olan ruhtan meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Bu anlayışa göre ölüm, ruhun bedeni terk etmesidir; dolayısıyla da ruh, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilmektedir³⁰.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310; a.mlf., *el-Muhît*, II, 246; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331-334; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s I, 38, 55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 93, 117; a.mlf., *el-Milel*, s. 93; Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâhu'l-kelâmîyye el-felsefiyye*, s. 99-100.

²⁶ bk., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 117; a.mlf., *el-Milel*, 94; Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, VII, 61; el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, II, 121 vd.; Hasan Carullah, *Mu'tezile*, s. 124; Bikâf, *Sırru'r-ruh*, 3-8.

²⁷ Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâhu'l-kelâmîyye el-felsefiyye*, s. 99-103.

²⁸ el-Hicr 15/29.

²⁹ Es-Secde 32/9.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310; a.mlf., *el-Muhît*, II, 246; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331-334; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 377; a.mlf., *el-Akîdetü'n-*

Üçüncü gurup ise, ruhun manevî bir varlık olduğu görüşünü benimseyen bilginlerin görüşüdür. Bu görüş sahipleri, nefsi/ruhu, bedenden ayrı ve müstakil bir şekilde varlığını sürdürebilen saf-manevî bir cevher olarak kabul etmektedirler. Bu görüşü benimseyenler genellikle ruhun bedenden önce kendi başına varlığını sürdürebildiğini de savunmuşlardır. Bu görüşü İslâm kelâmcıları arasında ilk olarak, Mu'tezile bilginini Ma'mer'in (ö. 215/830) savunduğu ileri sürülmüştür. Ma'mer'e göre ruh, kendi zatıyla kâim bir cevherdir³¹.

Ruhu bir bilgi konusu olarak ele alan, başka bir kelâm ekolü de Ehl-i Sünnet kelâmcılarıdır. Mu'tezile bilginleri tarafından İslâm düşünce sistemine kazandırılan kelâm metodu, daha sonraları az da olsa, farklı bir yapıyla "*Ehli sünnet kelâmı*" haline dönüşmüş ve kendisine özgü bir metotla konuları işleyen bir disiplin halini almıştır. Bu mevzular içerisinde, insanın mahiyeti, özellikle de onun manevî yönü, başlı başına bir konu olarak Ehl-i Sünnet kelâmında da ele alınmış; daha ileri teoriler üretilmese bile, bazı görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da insan fiillerinden sorumlu ve bedenden bağımsız varlığını sürdürebilen bir ruh anlayışını reddedenler bulunmasına rağmen, onlar daha çok ruhu "*mutedil maddecilik*" diye niteliğimiz Mu'tezile'nin ikinci gurubunu teşkil eden görüşü benimsemişlerdir. Aradaki çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen, Ehl-i Sünnete göre ruh, bedenden ayrı ve ona sonradan bitişen lâtif bir cisimdir. Bu noktada Ehl-i Sünnet, bir yandan âyet ve hadislerden, öte yandan başta dilbilim verileri olmak üzere nazarî ve aklî delillerden olabildiğince yararlanmışlardır. Ancak yine de bu görüşün daha sonraki dönemde ön plana çıkarıldığı aşlında ilk Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında dualist (ruh beden ikilisi) bir insan anlayışının o derece net bir şekilde ortaya konulmadığı unutulmamalıdır. Nitekim bu durum, pek çok Sünnî kelâm kaynaklarında açık bir şekilde görülmektedir³².

Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri, âyetlerde geçen ruh kelimesine, Cebraîl, vahiy, Kur'ân gibi manalar vermekle birlikte, beşerî insanla ilişkilendirerek ona insanın zâtı anlamında nefis diyebilmişlerdir. İşte, bu

Nizâmiyye, s. 99, 116; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s I, 38, 55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 93, 117; a.m.f., *el-Milel*, s. 93; Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, s. 99-100.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310-312; a.m.f., *el-Muhîr*, II, 244; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74 vd.; Râzî, *Meâlimu usûliddîn*, s. 113.

³² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 146, 215; Tirmizî, *Beyanü'l-fark*, s. 96-97; Bikât, *Sırru'r-ruh*, s. 111-114;

noktada üzerinde durulması gereken şey, Ehl-i Sunnet'in ana vurgusunun ahiret ile ilgili naslardan hareket ederek ruh görüşlerini yeniden yaratılış meselesiyle bağlantılı olarak ortaya koymuş olmalarıdır³³.

Sonuç olarak bütün bunlardan hareketle, kelâmcıların ruh hakkındaki tavırlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Öncelikle ruh veya nefis kavramları, naslarda farklı anlam ve bağlamlarda kullanılmıştır. Bunun neticesinde ise, Müslüman bilginler arasında çeşitli görüş ve temayül farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı, ruhu mânevî alemle ilgili bir sorun olarak görüp, onun hakkında hiçbir şekilde tartışma ve araştırmaya girmeyi doğru bulmamışlardır. Bunların hareket ettiği nokta, özellikle "*De ki, ruh Rabbimin emrindedir*" Gyetidir. Bu âyetin ruh hakkındaki herhangi bir tartışmayı yasakladığı ve imkansız kıldığı inancı, Selef bilginlerini gaybla ilgili her çeşit sorun karşısında olduğu gibi, bu konuda da tartışmaktan alıkoymuştur.

Kelâmcıların ana kısmını oluşturan ikinci gurup ise, ruhu metafizik bir sorun olarak görmemiş, bunu temellendirmek için de Gyetlerde zikredilen ruh kavramlarını belirli bir yöntem ve sistem dahilinde tahlil ve tefsir etmişlerdir. Bunun neticesinde ise, ruhu öncelikle temel dînî meselelerden biri olarak görmek yerine, insanın naslar ve başka sahih bilgi vasıtalarının yardımıyla araştırıp tahlil edebildiği bir sorun olarak görmüşlerdir. Böylece, ruh hakkındaki tartışmaların ve incelemelerin onii açılmış, pek çok görüş kelâm kitaplarında yer almıştır³⁴

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 386a; 429b; 635a; 644a; İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlât*, s. 245-146, 215-218; 257; Neseîfî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 764 vd.; a.mlf., *Temhîd*, s. 353 vd.; Abdüllatif Harpûfî, *Tenkîhu'l-kelem fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 139.

³⁴ Mesela bk., Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 377; a.mlf., *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, s. 99, 116; Âmidî, *Mübîn*, s. 108-109; a.mlf., *Gayetü'l-merâm*, s.304; Gazzâlî, *İhya*, III. 3 vd.; a.mlf., *Risâletü'l-Ledîniyye*, s. 13; 19-34; 103; a.mlf., *Nefhü'r-ruh*, s. 30-35; **RM**, *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, s. 78; Devvânî, *Hakikatü'l-insan*, s. 7-14.