

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article
ARAřTIRMA MAKALESİ

Ruh İnanıcı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme*

Harun Çağlayan

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İtikâdi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı
caglayanharun@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0228-5164>

Geliş Tarihi / Received: 28.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2020

Özet

İnsan, biyolojik ve psikolojik yönleri olan bir varlıktır. Her kültürde insanın manevi yönüyle ilgili sözcük, kavram ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunları genel olarak ruh kavramı etrafında toparlayabiliriz. Temel olarak ruh kavramı, diğer varlıklardan farklı olarak insanın sonlu maddî yönünden bağımsız, birtakım manevi güçleri olan ölümsüz bir tarafı olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışın oluşmasında başta ölmüş insanların görülmesi olmak üzere uyurken kişinin kendini başka şekillerde görmesinin ve uyanık iken hayal gücünü kullanmasının etkili olduğu görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca bireyin manevî yönünü temsil eden ruh ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, metafizik değerlere sahip dinî inançların şekillenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Genel olarak Müslüman kültüründe ruh kelimesiyle karşılanan iki kavram vardır. Bunlardan ilki, ruh-beden bütünlüğünü oluşturan tamamlayıcı bir parça olarak insan ruhu iken; ikincisi, Allah-insan haberleşmesini sağlayan aracı bir unsur olarak vahiy elçisi olan melek ruhtur. Müslüman inancının aşlını oluşturan Kur'an'da ve ilk dönem kelâm literatüründe ruh kavramı, ağırlıklı olarak vahyin taşıyıcısı, Ruhul-Kudus (Cebrail/Cibril) isimli melek elçiyi ifade ederken, halk arasında yaygın olarak bilinen ise insanın psikolojik yönünü ifade eden ve öldükten sonra da yeniden bedenle birleşeceği diriliş gününe kadar yaşamaya devam ettiğine inanılan ruhtur. İslâmî öğretisi açısından ruh kavramıyla teorik olarak daha çok vahiy meleği kastedilmesine rağmen pratik açıdan toplum nezdinde ağırlıklı olarak insan ruhu anlaşılmaktadır. Günümüz açısından bu anlayışlardan hangisinin doğru olduğunu tartışmak yerine bunların hangi bağlamda ele alınması gerektiğini ortaya koymak daha önemlidir.

Allah ve elçileri arasında gerçekleşen iletişim, doğrudan toplumu ilgilendirmeyen ve mahiyeti hakkında net bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bir süreç olduğundan ruhu'l-kudus anlamındaki ruh hakkında sadece Kur'an'da haber verilen bilgiler kadar yorum yapmak gerekir. Kur'an'da ise ruhu'l-kudus hakkında çok az bilgi verildiğinden bahsedilerek dikkatlerin melek elçiyeye değil, getirdiği mesajı çevrilmesi haber verilmektedir. Müslümanlar, güvenilir bir elçi olan ruhu'l-kudusun Allah'tan aldığı vahiyden herhangi bir şey ekmeden veya çıkarmadan olduğu şekliyle peygamberlere

* Bu çalışma, 24-26 Mayıs 2017 Uluslararası 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türkiye Sempozyumu'nda, Harun Çağlayan tarafından "15 Temmuz Kalkışması Örneğinde Kelâm'da Ruhlarla Haberleşme", başlığıyla sunulan tebliğden esinlenerek hazırlanmıştır.

ulaştırdığına iman ederler. Dolayısıyla Müslümanlar açısından vahiy meleği anlamında ruh anlayışı için çok fazla tartışılacak bir şeyin olmadığı söylenebilir. Ancak insan ruhu şeklinde anlaşılan ruh kavramı hakkında aynı şeyleri söyleyebilmek için bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekir.

İslâmî öğretilerde genel olarak dünya ve ahiret şeklinde iki varlık âlemi kabul edilir. Ancak geçmiş kültür ve dinlerden etkilenerek Müslüman kültüründe bu iki âlemin arasında berzah âlemi isminde, üçüncü bir varlık âleminde daha söz edilmektedir. Orada ölmüş kişilere ait ruhlar, yeniden bedenlerine iade edilecekleri ahiretteki diriliş gününe değin beklerler. Dünya hayatındaki bazı özellikleri dolayısıyla faziletli sayılan peygamber, veli, imam ve şehit gibi vefat etmiş salih kimselere ait ruhlar, berzah âlemindeki ayrıcalıkları dolayısıyla henüz ölmemiş insanlarla irtibata geçebilir, hatta fiziksel olarak dünya hayatıyla ilgili tasarruflarda bulunabilirler.

Müslüman inancına göre dünya hayatında iken bireyin kişilik ve zâtını temsil eden bir unsur olarak ruh kavramının kullanılması, teo-psikolojik bir kurgu olduğundan genel olarak herhangi bir soruna sebep olmadığı görülmektedir. Çünkü insanın biyolojik ve psikolojik yönleri olduğu zaten bilinen bir mesele olduğundan bunun dinsel açıdan farklı bir bakış açısıyla yeniden kurgulanmasında bir sakıncası olmasa gerektir. Ancak ruh kavramının ölüm sonrasında bedenden bağımsız olarak yaşamaya devam eden insanın ölümsüz manevî yönü olarak kullanılması durumunda teolojik açıdan bazı sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Bedenden bağımsız bir ölümsüz ruh anlayışı, İslâmî öğretinin genel amaçları içerisinde herhangi bir konuma karşılık gelmediği için itikat açısından gerekli olmayan bir kurgudur. Diğer bir deyişle ölüm sonrasında bedenden ayrılarak yaşamaya devam ettiğine inanılan bir ruhun varlığına inanmak, teolojik açıdan dinî teklifin ne gerekçeleri ne de amaçları arasında yer almaz. Aynı şekilde bedenden bağımsız olarak ruhların mükâfat ve azap gördüklerine inanılan berzah âlemi düşüncesi, ahiret inancıyla birlikte değerlendirildiğinde işlev ve anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla ölmüş insanların bekletildiği ruhlar âlemini ifade eden berzah anlayışı, sağlam naklî ve akli delilleri olan bir hakikatten daha çok zihnin süreğen zaman algısının bir yansıması olarak değerlendirilmeye daha yakın bir görünüme sahiptir. Bu bağlamda ölümden sonra kıyamete değin insan ruhların yaşadıklarına inanılmış olsa bile hiçbir şekilde onların yaşayan insanlarla iletişim kuramayacaklarının kabul edilmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ruh, Cebrail/Cibril, Benlik, Berzah.

A Theological Assessment on the Soul Belief

Man is a being with psychological and biological aspects. In every culture, there are words terms and approaches related to the spiritual aspect of humans. We can gather all these around the concept of soul. Basically, the concept of soul is based on the idea that, unlike other beings, human beings have an immortal side with some spiritual powers, independent of their finite material aspect. In addition to seeing dead people, it is observed that seeing oneself in other ways while sleeping and using their imagination while awake is effective in forming this understanding.

The idea of soul and immortality of soul which represents the spiritual aspect of the individual throughout the history of humanity has played a great role in shaping religious beliefs with metaphysic values. In general, there are two concepts in Muslim culture that are associated with the word soul. The first one is the human soul as a complementary part that forms the soul-body integrity. The second one is angelic soul which is the revelation messenger that works as an intermediary element that enables the communication between Allah and human. In the Quran, which constitutes the origin of the Muslim belief, and in the early kalam literature, the concept of soul mainly refers to the angelic messenger called The Rûh al-Quds (Gabriel/Jibril), who is the bearer of revelation. What is widely known among the people about the soul is that it expresses the psychological aspect of a person and continues to live until the day of the resurrection when it reunited with the body after death. Although the concept of soul in terms of Islamic teachings is theoretically meant as the angel of revelation, from a practical point of view, the society perceives it as the human soul. For today, it is more important to determine on which context these concepts should be dealt with than to discuss which is the true use of it.

Since the communication between Allah and his messengers is a process that does not directly concern the society and it is not possible to reach clear information about its nature, so it is necessary to comment about the soul, which interpreted as the rûh al-quds, as much as the information given in the Quran. On the other hand, it is mentioned that very little information is given about the rûh al-quds in the Quran and advised that the attention is turned to the message he brought, not to the angel messenger. Muslims believe that the Rûh al-Quds, is a reliable messenger, did not add or remove anything from the revelation and delivered it to the prophets as he received from Allah. Therefore, it

can be said that regarding the angel of revelation, there is not much to discuss about the understanding of soul. However, some points need to be clarified in order to be able to say the same about the concept of the soul understood as the human spirit.

In Islamic teaching, there believed to be two different universes called the world and the afterlife. However, in the Muslim culture, influenced by the past cultures and religions, a third universe of beings, called The Barzakh, is mentioned between these two realms. In there, the souls of the dead wait till their resurrection on the judgement day. Spirits belonging to deceased righteous people such as prophets, saints, imams and martyrs, who are deemed virtuous due to some of their features in the life of the world, can contact people who have not yet died due to their privileges in the realm of the barzakh, and even physically make moves about the worldly life.

According to the Muslim belief, the use of the concept of soul as an element representing the personality and self of the individual in the worldly life is a theo-psychological fiction, so it is seen that it does not cause any problems in general. Because it is a well-known fact that human has biological and psychological aspects, it should not be a problem to reconstruct it from a religious perspective. However, the use of the concept of soul as the immortal spiritual aspect of a person who continues to live independently of the body after death causes some theological problems. An understanding of an immortal soul independent of the body is a belief that is not necessary in terms of creed since it does not correspond to any position within the general purposes of Islamic teaching. In other words, to believe in the existence of a soul that lives independently of the body after the death, theologically is not within the purposes and the reasons of religious call (Taklif). Likewise, the thought of the barzakh universe which is believed to be a place where souls regardless of the body are rewarded or tormented in, loses its function and meaning when evaluated together with the belief of hereafter. Therefore, the understanding of the barzakh, which expresses the realm of spirits in which dead people are kept awaiting, draws an image closer to being considered as a reflection of the mind's continuous perception of time rather than a truth that has revelation based and rational evidence. In this context, it must be admitted that they could never communicate with living people, even if it was believed that human spirits lived after death until the judgement day.

Keywords: Kalâm, Soul, Gabriel/Jibrîl, Personality, Barzakh.

Atf / Cite as

Çağlayan, Harun. "Ruh İnanç Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme". *Marife* 20/2 (2020), 369-388. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca hemen her din ve kültürde, duyu organlarıyla algılamayan maddenin ötesinde "melek" ve "cin" gibi birtakım metafizik varlıkların mevcudiyeti ile güneş, toprak, bitki ve hayvan gibi doğal varlıkların canlılığını sağlayan animatik bir güçle ilişkilendirilen çeşitli ruhçuluk karakterli inançlar olagelmıştır.¹ Benzer şekilde Müslüman kültüründe de bu etkileşimin imkân, nitelik, biçim ve sınırları hakkında farklı görüşler olsa da genel olarak metafizik varlıkların kabulü konusunda teolojik bir uzlaşma olduğu görülmektedir. Ancak şu kadarı var ki akıl ve vahyi temel dayanak noktası olarak gören Hz. Peygamber'in teolojik konulara yaklaşımı, sonraki dönemlerde ortaya çıkan kelâmî tartışmalardan nitelik ve metod olarak farklılık arz etmektedir.²

Müslüman teolojisinde cinlerden kötülük yaparak doğru yoldan ayrılanlar ve diğer özgür iradeli varlıkları da kötü davranmaya teşvik edenler için genelde

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 43, 44, 436, 437.

² Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 24-25 (Temmuz 2007), 182.

“şeytan” kavramı kullanılırken; özelde “İblis”, insanlara düşmanlık ve Allah’a isyankârlıkta meşhur olmuş bir cinin şahsi ismi olarak karşımıza çıkar. Ruh ise özelde insanlar için hidayet kaynağı olan ilahi emirlerin taşıyıcısı olan “Cebrail” isimli vahiy meleğinin şahsi ismi olarak geçerken; genelde insanların maddeyi aşan yönü olduğu düşünülen kısmını temsil eden bir kavram olarak literatürde yer alır. Ancak klasik kelâm terminolojisinin ilk dönemleri hariç ruh kavramı, ağırlıklı olarak insanların ruhânî boyutunu ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Müslüman kültüründeki ruh algısının varlığın içindeki bir güçten daha ziyade benlikleri olduğu düşünülen varlıkların manevi yönleriyle ilgili bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.³

Sahip olduğu özgür irade ve akıl nedeniyle düşünce, söz ve davranışlarını kontrol etmekle yükümlü olan insanın evreni imar etme görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için sağlıklı bir benlik şuuruna ihtiyacı vardır. Bu bağlamda onun evren algısında sürdürülebilir bir tutarlılığa sahip yaklaşımları öncelimesi ve yanlış anlayışlarla arasına bir mesafe koyması gerekir. Aksi takdirde insanın evreni imar görevi yerine ondan kurtulmanın yollarını aramasına tanık olabiliriz. Nitekim ruhçuluğu esas alan din ve mezheplerin çoğunlukla insan için dünyanın bir hapis olduğunu ve insanlığın kendini gerçekleştirmesinin ancak maddeden kurtulması durumunda mümkün olacağını savunmaları bir tesadüf değildir.

İnsanı ruh ve beden şeklinde iki yönlü bir varlık olarak düşünmenin imkân, gerekçe ve biçimi hakkında tartışmalı sayısız görüş bulunmaktadır. Kuşkusuz bu görüşlerden insan bütünlüğüne zarar veren ve gerçeklik algısının dağılmasına neden olarak bireylerin hakikat anlayışında kırılmalara neden olan özellikle dinî yorumların tespit ve tenkiti hem teolojik hem de psikolojik açıdan önemli bir ihtiyaçtır. Çünkü birey ve toplumların gerçeklik algılarında meydana gelecek kırılmalarının dinî referanslara indirgenmesi, hatalı yaklaşımların din adına korunmasına ve kuşaklar arasında aktararak devamına neden olacağından ciddiye alınmalıdır. Bu bağlamda özellikle yarı ilahilik öğeleri içeren karizmatik lider anlayışının bir tezahürü olan dinî önderlerin vefatlarından sonra ruhlarının dünya ve insanlarla etkileşimini sürdürdükleri yönündeki inançlar, dindar birey için çeşitli teo-psikolojik tehlikeler içermektedir. Bu tehlikelerin başında, nedensellik ilkelerine göre işleyen gerçek dünya ile tümüyle birileri tarafından kurgulanmış sanal dünya arasında bireylerin sıkışmaları ve zamanla bu iki dünyayı birbirinden ayırmada zorluklar yaşamalarıdır. Böyle bir yanılgının oluşmasında veya bu tarz akımların toplumda karşılık bulmasında bireylerin ya herhangi bir dinî eğitimi almamaları ya da yanlış din anlayışına sahip olmalarının etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir din eğitiminin temelinde ruh inancının ne anlam ifade ettiğinin doğru bir şekilde bilinmesinin önemli olduğu görülmektedir.

1. Müslüman Kültüründe Ruh Kavramı

Genel olarak tüm kadîm dinî geleneklerde, insanın maddî varlığının ötesinde

³ Harun Çağlayan, “Ruhlarla ve Cinlerle İletişim”, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (Ankara: Ekin Yayınları, Ankara 2017), 320.

bireysellik ve bilincini temsil eden ruhun geçici bir süreliğine zorunlu olarak bedende kaldığına ve ölümlerle birlikte son nefesle hapsoldüğü bedenden ayrıldığına inanılır.⁴ Müslüman toplumların da çevrelerindeki Mısır ve Eski Mezopotamya medeniyetleri başta olmak üzere, kültürler arası etkileşim yoluyla kendinden önceki bu anlayışlardan etkilenerek zamanla kendi özgün ruh anlayışlarını geliştirdikleri görülmektedir.

1.1. Kavramsal Analiz

Ruh; sözlükte gitmek, uzaklaşmak, üfleme, esmek, rüzgâr, ferahlık ve nefes gibi anlamlara gelen Arapça bir isimdir.⁵ Ruh, Kur'an'da farklı anlam aralıklarını ifade edecek şekilde yirmi dört yerde geçmektedir.⁶

Ruh kelimesinin terim anlamı konusunda, Müslüman düşünürler arasında ihtilaf vardır. Ancak ruh kavramının Kur'an'da; “*Şüphesiz o, uyarıcılardan olası diye senin kalbine emin ruh tarafından indirilmiştir.*” (Şuarâ, 26/193,194) gibi ayetlerde sıklıkla geçen şekliyle vahiy meleği Cebrail, Kur'an veya sadece vahiy gibi ilâhî mesajı ifade eden bir anlama karşılık geldiğini söylemek mümkündür.⁷ Bu bağlamda ruh kavramı ayetlerde, çoğunlukla vahyin bizzat kendisi (40/15; 42/52) ya da vahye aracılık eden elçi (2/87,253; 4/171; 5/110, 15/29; 16/2,102; 17/85; 19/17; 26/193; 70/4; 78/38; 97/4) manasında kullanılmıştır. Ayetlerde ruh kelimesinin seyrek olsa da; kuvvet, sebat ve yardım (32/9; 38/72; 58/22; 66/12) gibi anlamlar için de kullanıldığına tanık olabiliriz.⁸ Benzer şekilde İbrahîmî geleneğe bağlı diğer dinlerde de ruh, doğrudan ilahi mesaj veya ilâhî mesajın iletilmesine aracılık eden Tanrı'nın ruhu, eli ve meleği şeklinde tasvir edilmektedir. Bu durumda ruh, peygamberlerin içinde var olduğu düşünülen bir kuvvet olarak görülmektedir.⁹ Aynı şekilde Kur'an'da, Hz. Adem (15/29) ve Hz. Meryem'e (21/91) atfen “ruhumuzdan üfledik” şeklinde hitap edilmesini, onlarda bir canlılık ve hayatın yaratılması¹⁰ tarzında anlamının daha tutarlı olduğu söylenebilir.

1.2. Ruh ve Mahiyeti

Müslüman düşüncesinde ruh, çoğunlukla ruh-beden ilişkileri bağlamında değerlendirmelere konu olmuştur. Dolayısıyla Müslüman gelenek içerisinde onun mahiyetiyle ilgili olarak cisim, araz ve soyut cevher gibi farklı tanımlara rastlamak

⁴ Ahmet Güç, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 197.

⁵ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 205; Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1863 vd.

⁶ Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li'l Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, h.1364), 326.

⁷ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 217.

⁸ Muhammed b. Ebu Bekr Eyyûb, İbn Kayyim Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyub İslâhiyye, (Mekke: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1432), 446-447.

⁹ Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 15, 16.

¹⁰ Cârullah Ebu'l-Kâs İerş Zemah mer'Ö. b dü Mahm mel-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Kâhire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 3/405.

mümkündür.¹¹ Buna göre Müslüman kültüründe insanı meydana getiren bir unsur olarak ruhun latif bir cisim, özel bir nefes ve gizli bir kuvvet olduğu düşünülmüştür. Bu anlayışın oluşmasında ayetlerde (15/29; 21/91; 56/83,84) ruhun üflenen bir yapıya sahip olduğunu zikredilmesinin etkisi olduğu görülmektedir. Çünkü üfleme, arazlarda değil ancak latif cisimlerde olabileceğinden ruhun özel bir kuvvet olması gerekir. Burada ise ruh, yaş ağaçta suyun dolaşması gibi insan bedeninde dolaşan, gülsuyunun güle sirayet ettiği gibi bedene sirayet eden bir yapıya sahiptir. Nitekim hadislerde haber verilen ruhun bedene girip çıkması gibi durumlar da; ruhun latif bir cisim olduğunu savunan görüşlerin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.¹² Anlaşıldığı kadarıyla Müslüman kültüründe ruhun mahiyeti konusunda cevher veya latif bir cisim olduğu ihtilafli iken ruhun bedenden bağımsız bir varlık olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.

Hadislerde haber verilen bilgiler başta olmak üzere konuyla ilgili diğer rivayetlerde ruh kavramının ontolojik insan varlığıyla bir parçası veya niteliği olarak nefis kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹³ Buna göre ayetlerde (3/185; 6/93; 12/53; 75/2; 89/27) insanın zâtî varlığı anlamında geçen “nefs” kavramıyla ruhun kastedildiğini savunanlar olduğu gibi ruh ve nefsin farklı varlık türleri temsil ettiğini söyleyenler de vardır.¹⁴ Bu bağlamda Müslüman kültürünün özellikle sonraki dönemlerinde insanın aslı veya cevheri anlamında ruh ile nefis kavramlarının aynı anlam aralığında kullanıldığı görülmektedir.¹⁵ Ancak ilk dönemlerde ruh kavramıyla sadece vahiy getirmekle görevlendirilmiş Cebrail adlı meleğin kastedildiği görülmektedir. Nitekim Kur’an’da ruh kavramı isim olarak, ağırlıklı olarak Cebrail’i ifade etmek için kullanıldığından ilk dönem klasik kelâm eserlerinin hemen tamamında ruha ilgili analizlerde öncelikle vahiy meleğiyle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Ancak ilginç bir şekilde ilk dönem Müslüman bilginlerinin vahiy meleğini kastederek yapmış oldukları analizler, daha sonraki süreçte insan ruhu başta olmak üzere başka ruh algılarını açıklamak için kullanmıştır.

Kur’an’da vahiy meleği Cebrail kastedilerek içinde ruh kavramı geçen ayetler genel olarak incelendiğinde, ilk dönem Müslüman toplumu olan ashabin zihnindeki ruh anlayışının izlerini takip etmek mümkün görünmektedir.

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (İsrâ, 17/95).

Selef âlimleri, ayetin anlamından ruh hakkında konuşmanın uygun olmadığı sonucunu çıkarmışlar ve bu konuda fazla yorum yapmanın caiz olmayacağını söy-

¹¹ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 46.

¹² Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: Mektebu'l-Hancî, 1950), 377; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 446; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 194.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/187, 189.

¹⁴ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 446, 447, 613.

¹⁵ Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Daru'l-Ceyr, 1996), 4/123.

leyerek işin aslının her şeyin en iyisini bilen Allah'a havale etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre, peygamber için yasaklanan bir meselenin ümmeti için de yasak olması gerekir.¹⁶ Ruh hakkında ilk Müslümanların görüş bildirmeme geleneği, daha sonraki dönemlerde farklı gerekçelerle terk edilerek aşırıya kaçmamak koşuluyla kible ehlinin yorum yapabileceği bir anlayışa dönüşmüştür. Bu şekilde düşünenlere göre, Hz. Peygamberin ümmiliğinin (örgün veya yaygın herhangi bir eğitim almamış olması) elçiliğine delil olmasına rağmen, bununla Müslümanların ümmi kalması kastedilmemiştir; aynı şekilde elçiliğin aracısı olan ruh hakkında peygamberin konuşmaması da Müslümanların bu hususta konuşmamasını gerektirmez. Nitekim Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) gibi ashabın büyükleri ruh hakkında görüş bildirmişlerdir.¹⁷

Hıristiyan inancında Allah ve insanlar arasındaki haberleşmenin şekli Müslüman inancından oldukça farklıdır. Müslüman inancına göre vahiy, melek elçi olan Cebrail'in Allah'tan alıp insan elçi olan peygambere aktardığı bir mesajdır. Peygamberde kendisine gelen bu ilahi mesajı, elçi sıfatıyla insanlara tebliğ eder. Oysa Hıristiyan inancına göre peygamberin bizzat kendisi, vahiydir. Diğer bir deyişle Allah'ın kendini evrene açması olan vahiy, Hıristiyan teolojisine göre bir haber, söz veya mesaj şeklinde değil, sözün bedenleşerek bizzat peygamberin kendisi olarak görünmesidir. Esasen bu tarz bir vahiy anlayışında ilahi mesajın kaynağı, aracısı ve alıcısının birleşerek aralarında herhangi bir farkın kalmadığı görülmektedir. Yani Hıristiyan teolojisine göre Baba/Allah, Oğul/Peygamber ve Kutsal Ruh/Cebrail uknumları, aslında hepsi bir bütün olarak kabul edilen tanrısal özün farklı yansımalarından ibarettir. Bu tarz bir vahiy anlayışında Kutsal Ruh/Cebrail tanrısal bütünlüğün bir parçası olduğundan ilahilik kazanmaktadır.¹⁸ Bu bağlamda ayette (17/95) geçen ruhun Allah'ın emrinden olmasının anlamı, Hıristiyanlıktaki teslis/üçleme inancının insanlara ait bir kuruntudan ibaret olduğunun ortaya konulmasına¹⁹ yönelik bir haber verme olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ayetlerde Hz. İsa ile etkileşimde olan vahiy meleğinin Allah'ın bir parçası değil, Hz. İsa'ya vahiy getiren bir elçi olduğu haber verilmektedir.²⁰

Müslüman kültüründe ruh-beden ayırımından hareketle ruhun bedenden bağımsız müstakil bir varlığı olduğunu savunanlara göre ruh, yaratılmıştır.²¹ Bu görüşün temelinde insanların uyku ve ölüm gibi hallerde ruhun bedeni terk ettiğini haber veren ayetin²² etkili olduğu görülmektedir.²³ Ruhların bedenlerden önce

¹⁶ Muhammed b. Huseyn b. Abdülkerîm Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 231; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 195.

¹⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 231,

¹⁸ Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mühennâ, Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 263.

¹⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3202.

²⁰ "Meryem oğlu İsa'ya mucizeler verdik. Onu Ruhu'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik." Bakara, 2/87.

²¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 242; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 452.

²² "Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerin ise uykularında alır. Bunlardan ölümüne hükmedilen ruhları tutar, diğerlerini belli bir süreye kadar bırakır. Şüphesiz düşünen bir toplum için bunda ibretler vardır." ez-Zümer 39/42.

²³ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/528; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*,

yaratıldığını söyleyenler olsa da bu hususta genel kanaat, bedenler yaratıldıktan sonra ruhların yaratıldığı yönündedir. Bu şekilde düşünenlerin iddialarını kanıtlamak için ileri sürdükleri delil; “Allah, sizi hiçbir şey bilmez iken annelerinizin karnından çıkardı ve size şükredersiniz diye kulak, göz ve kalp verdi” (16/78) ayetidir. Onlara göre şayet ruhlar, bedenlerden önce yaratılmış olsalardı, varlığın öncesindeki gayba dair bilgilere de sahip olurlardı.²⁴

Mu'tezile'ye göre ruh; can veya kan gibi bir araz olup bedene hareket ve hareketliliğini veren unsurdur. Allah'ın evren için koyduğu yasalar gereği ruh, bedenle birlikte kaldığı müddetçe canlılık devam eder; ama bedenden ayrıldığı zaman canlılık sonlanır. Ruh, güneşin varlığıyla ışığın parıldaması güneşin gitmesiyle ışığın kaybolması gibi, varlığıyla bedene hayat, yokluğuyla da ölüm getirir.²⁵ Ruh-beden ayırımına göre insanın mahiyeti konusunda Mu'tezile içinde farklı yaklaşımlara rastlamak mümkündür.

Dırar b. Amr (ö.200/815), insanın renk, koku, tat ve kudret gibi çeşitli niteliklerin birleşmesiyle meydana geldiğini iddia ederek başka bir cevhere sahip olmadığını savunur. Hüseyin b. Muhammed Neccâr (ö.220/835), Mu'tezile'den olmasına rağmen kudreti bedeninin bir parçası olarak kabul etmez. Ebu'l-Huzeyl Muhammed Allâf (ö.235/850) bedeni, cevher ve arazları bünyesinde toplayan bir mekân olarak tanımlar. Cevher olarak beden; el, ayak ve gövde iken araz olarak saç ve tırnaktan oluşmaktadır. O, insanı sadece bedenden ibaret gördüğünden fail olarak ruhu değil, bedeni oluşturan parçalara ait eylemlerin tamamı olarak kabul eder. Ebu Sehl Bişr Mu'temir (ö. 210/825), ruh-beden ayırımını savunurken Abbâd b. Süleyman Saymerî (ö.250/864), insan kavramından anlaşılması gereken şeyin beşer olduğunu savunur. Ebû İshak İbrahim Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ruh ile beden, birbiriyle kaynaşmıştır; ama yine de ruhun bedenden ayrı kendine özgü bir niteliği vardır. Beden, ruhun hapsediği bir yer olarak ona darlık verir. Ebû Muhammed Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ise ruh ve beden ayırımına inanmakla birlikte gerçek failin ruh olduğunu söyler. Ebû Amr Muammer es-Sülemî (ö.215/830), insanın parçalara ayrılmasına karşı çıkar; ama bedeni bir alet gibi düşünmekten de geri durmaz. Ebu'l-Huseyn Yahya Râvendî'ye (ö.301/913) göre ise insan, kalbe yerleşmiş olan bir nitelik olarak ruhtan farklı bir niteliğe sahiptir. Bu tanıma göre ruh, insanı değil onun bedenle olan ilişkisini temsil eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile, ruhun bağımsız bir varlığı olduğunu kabul etmesine karşın; onun bedenden ayrılarak kendi başına eylemler yapması fikrine sıcak bakmaz. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre miraç olayı, ruhun bedenden ayrılmasıyla değil rüyada gerçekleşmiştir. Çünkü insan, fiziksel evrene bağlı bir varlık ola-

→

thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422-2000), 20/210; İbn Hazm, *el-Fasl*, 204.

²⁴ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 508.

²⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 231; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 513; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, 194.

²⁶ Ebu'l-Hasan İsmail Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950), 1/125, 274, 2/25, 26.

rak yaratıldığından doğa kanunlarının dışına çıkması mümkün değildir.²⁷

Genel olarak Müslüman kültüründe ruh-beden ilişkisinin hüküm bakımından beş esasa dayandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, anne karnındayken ruhun cenine sirayeti; ikincisi, doğduktan sonra ruhun bedenle ilişkisi; üçüncüsü, uyku anında ruhun bedenle ilişkisi; dördüncüsü, öldükten sonra kabirde ruhun bedenle ilişkisi ve beşincisi ise yeniden dirildikten sonra ahirette ruhun bedenle ilişkisidir. Selef bilginlerine göre mükellefe ait dinî hükümler, dünyada ruh bedene bağlı olduğundan bedene; kabirde beden ruha uyduğundan ruha; ahirette ise ruhun ve bedeninin her ikisine birden terettüp eder. Ruhun bedenle olan ilişkisi dünya yaşamında tam sirayet şeklinde iken kabirde, sınırlı bir şekilde olduğundan berzah âleminde beden, canlı ve hareketli değildir. Ruhun bedene tam iadesi kıyametten sonra ahirette olur. Ahirette insan; bedensel kusurlardan olan ölüm, uyku ve hastalık gibi noksanlıklardan kurtularak ebedi bir yaşama başlar.²⁸

Müslüman düşünürler ağırlıklı olarak insanın bedenden ibaret olduğunu ve ruhun beden bir parçası olarak ondan bağımsız olamayacağını savunur. Ruhun beden neresinde olduğu konusunda farklı görüşler olmakla birlikte genel olarak ruhun latif bir cisim olarak beden her noktasına yayıldığına ve beden her hücre sine nüfuz ettiğine inanılır. Beden, doğadaki sert karışımların etkisine fazla dayanamayıp tahrip olmaya başlayınca ruhun isteklerini yerine getirir. Ancak beden, bütünlüğünü yitince ölür ve bu durumda ruh bedeni terk ederek, ruhlar âlemine geçer.²⁹ Ölümden sonra ruhların yaşamaya devam edecekleri ruhlar âleminin dünyadaki karşılığının nereler olduğu konusunda gökler, kuyular ve başta güzel kuşların kursakları olmak üzere bazı hayvanların bedenleri gibi farklı teoriler bulunmaktadır.³⁰

Müslüman teolojisinde ruhun ölümsüzlüğü meselesi, ihtilafıdır. Kimileri ruhun ölümlü kimileri ise ölümsüz olduğunu iddia eder. Ruhun ölümsüzlüğünü savunanlar, onun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar geri dönünceye kadar mükâfat veya sıkıntı göreceğini haber veren ayet (3/169) ve hadisleri görüşlerine delil olarak sunarlar.³¹ Buna göre ölüm, ruh için değil beden içindir.³² Bu şekilde düşünülenlere göre ruh, ölüm anı gelmeden önce, uyku (39/42) gibi durumlar aracılığıyla da bedeni terk edebilir.³³

Müslüman inancına göre ölüm, yaşamın bitişi değil, yaşamın ikinci evresine bir geçiştir. Dünya hayatından ahiret hayatına geçişte ruhların ölmeden yaşamlarını sürdürdüklerine inanılan berzah âlemiyle ilgili kabullerin imkân, mahiyet ve kapsamı hakkında çok fazla bilgi bulunmaktadır. Ancak bu bilgilerin çoğunluğunun

²⁷ Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Farfûr (Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 208.

²⁸ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 5-8, 124, 125; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 243, 244.

²⁹ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 519-521.

³⁰ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 118, 121, 123.

³¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 243.

³² Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.), 71; Ebû'l Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tebîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/367; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 98, 619.

³³ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 2/29; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 109, 432.

başka din ve kültürlere ait mitolojik unsurların bir devamı olduğu görülmektedir.³⁴ Ahad haberlere göre yorum yapan sünnî bilginler, ashabin icmasına dayanarak kabir hayatında ölmüş bir kimseye zevk ve acıyı hissedecek kadar bir yaşam verileceğini savunurlar.³⁵ Buna göre inkârcılar için kabir azabı kesinken inananlardan da bazı günahkârlar için kabir azabı olabilir. İnananlardan sadece bazılarının kabir azabı olmasının anlamı, günahkâr her mü'min için Allah'ın azap istemediğinin bir kanıtıdır.³⁶

Neccariye, Cehmiyye ve Mu'tezile'den bazıları akla aykırı olduğundan kabirde sorgu ve azabı reddetmişlerdir.³⁷ Kaderiyye'den bazıları ise yeniden yaratılmadan önceki sorgu, azap veya nimetin varlığını kabul etmesine rağmen bunların kabirde olmasını zorunlu saymaz.³⁸ Kabirde sorgu ve mücezzâtın ruha, bedene veya bunlardan her ikisine birden mi olacağı tartışmalıdır. Rafizilerden bazılarının göre ruhlar, kabirdeyken kendileri için yaratılan başka bedenlere girecekler ve bu şekilde mükâfat ve azap göreceklerdir.³⁹ Kabirde ruhların bedene döneceğini iddia edenlere göre ruh, beden tamamina veya bir bölümüne, bir anda veya aşamalı olarak dönecektir. Sorgu, mükâfat ve azap ise ruhun bedene dönmesinden sonra olacaktır.⁴⁰ Kabirde beden çürüyüp toprağa karıştığı zaman, ruh toprağa geçerek maddeyle birlikteliğini bu şekilde devam ettirir. Böylece ruhlar, kıyamete değin nimet ve azaptan haklarına düşeni alırlar.⁴¹ Mâtürîdîler ruhun bedene dönmesi veya dönmeyeceği hususunda açık bir delil olmadığından kesin bir hüküm vermeden kaçınmışlar (tevakkuf) ve yorum yapmaktan uzak durmuşlardır. Ancak yeniden diriliş konusunda hiçbir şüphe olmadığından bu konuda onlar, tevakkufa lüzum görmemişlerdir.⁴²

İnsan ruhlarının bedenlere tekrar dönerek ahirette yeniden diriltilecekleri konusunda, filozoflar hariç, ümmetin icması vardır; ancak ahiretten önce yani berzah âleminde ruhlarının bedenlere iadesi ihtilafıdır.⁴³ Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) bu konuyla ilgili açık bir görüşü yoktur.⁴⁴ Ancak onun bazı ayetleri (9/101; 52/47) gerekçe göstererek kabir azabını reddedenlerin Cehmiyye olduğunu söylemesi,⁴⁵ en azından kabir hayatını inkâr etmediğini göstermekte-

³⁴ Yar, Ruh-Beden İlişkisi, 143.

³⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 12, 70, 71; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/364; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 88; a.mlf., *Bahru'l-Kelâm*, 249, 250; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 375; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

³⁶ Mesud b. Ömer Sa'deddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Mekteb Külliyyetü'l-Ezheriyye, Kâhire1408-1988), 66.

³⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 71; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/365; a.mlf., *Bahru'l-Kelâm*, 249.

³⁸ Ebû'l Muin Meymûn b. Muhammed Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Ezher: Daru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1406-1986), 87; Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 245.

³⁹ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 296.

⁴⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 190.

⁴¹ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 251.

⁴² Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/365, 67; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 90.

⁴³ Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, *el-Fikhu'l-Ebsât*, (b.y.: Mektebetu'l-Furkân, İmârâtu'l-Arabiyye, 1999), 65; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/366.

⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, *el-Fikhu'l-Ebsât*, 137, 157.

dir.⁴⁶ Ebû Hanife'ye nispet edilen bir rivayette şöyle denmektedir; “Şüphesiz kabir azabı ve Münker ve Nekir suali haktır. Nitekim bu konuda hadisler rivayet edilmiştir.”⁴⁷ Sünnî anlayışa göre, kabirde verilecek karşılığın ruha, bedene veya her ikisine birden verileceğini tartışmak gereksizdir. Asıl önemli olan ruhların kabirde nimet veya azapla karşılaşacak olmalarıdır.⁴⁸

Kabirde ruhun karşılaşacağı nimet ve azabın nasıl olacağı konusu tartışmalıdır. Bazıları kişinin uykudayken bedenden uzaklaşmadığı halde rüyasında huzur ve kâbus duymasını kabirde iken ruhun beden olmaksızın karşılık göreceğine delil saymıştır. Bazıları ise canı olmadığı halde dışın ağırmısından hareketle, kabirdeyken sadece beden acı ve zevk duyacağını iddia etmişlerdir.⁴⁹

2. Müslüman Kültüründe Ruhlarla İletişim

Ebû Bekr b. Eyyûb Züraî'nin (İbn Kayyim Cevziyye) (ö. 751/1350), ruhun hallerini anlatan eseri *Kitabu'r-Ruh*'un ilk bahsi, “ölülerle selamlaşma” konusudur. Eser, ilk konusundan da anlaşılacağı gibi insan ruhlarının dünyadakine benzer bir şekilde berzah âleminde de yaşamlarını sürdürdüklerine dikkat çekmektedir. Nitekim konuya delil teşkil etmesi açısından kaynağında asr-ı saadet ve selef olan (tabiun-tebeu't-tâbiîn) birçok rivayet esere alınmıştır. Bu haberlerden yola çıkarak söyleyecek olursak; daha önce ölmüş insanlara ait ruhların; yeni gelmiş insan ruhlarını karşılama, kendi aralarında ilmi müzakerelerde bulunmaları ve Cuma günleri kabirlerde kendilerini ziyaret edenlerin ayak seslerini ve selamlarını işitip onlara karşılık vermeleri, berzah âleminde olağan işler arasında sayılmaktadır.⁵⁰

Müslüman kültüründeki ruhlarla haberleşmeyi mümkün gören fikirler, çoğunlukla hadislere ve Kur'an kıssaları hakkındaki yorumlara dayanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da geçen Allah'ın insan nesline: “Rabbiniz değil miyim?” diye seslenmesi ve onların da topluca “Evet!” dediğini haber veren ayet (7/172), ruhlarla iletişime delil olarak sunulmaktadır.⁵¹ Yine ölüm anında insan ruhlarını bedenden ayıran meleklerin onlarla konuşacağını söyleyen ayetler de (16/28, 32) ruhlarla iletişiminin mümkün olduğu şekilde yorumlanmıştır.⁵² Ayetlerde kullanılan temsilî din dilinin farklı yorumlanmasının bir yansıması olarak hadis külliyatında ruhun çeşitli hallerine dair sayısız rivayet bulunmaktadır. Bu yönüyle Müslüman kültüründe daha çok felsefî kökenleri olduğu düşünülen ruhçuluk (spiritüalizm/tinselcilik) anlayışının ispatında naklî delilleri kullanan yaklaşımlara rastla-

⁴⁶ Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-Usulu'l-Munife* (İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri) çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 136; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseft*, 66.

⁴⁷ Numân b. Sâbit Ebû Hanife, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 68.

⁴⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 194.

⁴⁹ Neseft, *Bahru'l-Kelâm*, 251, 252, 255; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

⁵⁰ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 5-9, 47, 92, 124; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 243; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 142.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 121-125.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, 6/496, 499.

mak mümkündür.⁵³

Ruhlarla haberleşme yöntemi konusunda her kültürün kendine özgü metotları vardır. Müslüman kültüründe ruhlarla haberleşmede kabul edilen en bilinen yöntem rüyadır. Sözlüklerde, uyku anında görülen şey, şeklinde tarif edilen rüya,⁵⁴ gerçekte zihnin hayal ve gölgesi olarak insan ruhunun bir müşahede şekli⁵⁵ olarak kabul edilse de ruhlarla iletişimde sıklıkla müracaat edilen bir yöntem olduğuna ilişkin çok sayıda rivayet vardır. Rüya hakkında oluşan geniş literatürü, manalar âlemiyle rüya sayesinde iletişim kurulup gaybten bilgi sağlandığına inanılmasıyla⁵⁶ ilişkilendirmek mümkündür.

Rüyanın nasıl ve hangi oranda ruhlarla iletişimde tercih edildiğine dair asr-ı saadetten nakledilen şu rivayet fikir verici olabilir: Sa'b b. Cessâme (ö. 25/646) ve Avf b. Mâlik (ö. 73/692), kardeş olan iki sahabedir. Muhacirlerden olan Sa'b, Ensar'dan Avf ile kardeş ilan edilmiştir. Bu iki din kardeş, birbirini çok sevmektedir. Sa'b, Avf'a; "İkimizden hangimiz erken ölürse, diğerinin rüyasına gelerek durumundan haber etsin" der. Teklifi yapan Sa'b, daha erken ölür ve boynunda asılı bir şeyle Avf'ın rüyasına girer ve çok zorlu bir sürecin sonunda bağışlandığını ve Allah'ın rahmetine kavuştuğunu haber eder. Avf, rüyasına giren kardeşi Sa'b'ın ruhuna, boynundaki şeyin ne olduğunu ve geride bıraktığı akrabalarından haber alıp alamadığını sorar. Sa'b, bir Yahudi'den aldığı on dinar borca karşılık boynundaki şeyin kendisine takıldığını ve bunun verdiği ağırlıktan kurtulmak için hayatta iken evindeki bir dolabın içine koyduğu parayla borcunun ödenmesini Avf'dan istirham eder. Devamla ölümü sonrasında kendisinden sonra evde neler olduğuyla ilgili, ölmüş olan evin kedisine varıncaya kadar anlatır. Bununla da yetinmeyerek gaybden bir bilgi olarak hasta kızının altı ay sonra vefat edeceğini söyler. Avf, rüyasından uyanınca; "Bunları ona öğreten biri olmalı!" diye düşünür. Avf, kontrol ettiğinde vefat eden din kardeşi Sa'b'ın haber verdiği her şeyin gerçekleşmiş olduğunu görür ve hasta olan kıza iyi davranılması öğütleyerek Yahudi'nin borcunu tahsil eder. Hasta olan kız ise altı ay sonra vefat eder. Bu rivayetten yola çıkarak İbn Kayyim, ruhların dünya hakkında bu kadar ayrıntılı bilgiye sahipseler; kabirlerde kendilerini ziyaret ederek selam veren kişilerin isteklerinden de haberdar olabileceğini söyler. Dolayısıyla ona göre ölülerin ruhlarına seslenerek onlardan destek istemek yanlış değildir.⁵⁷

Selefi anlayışa göre nefsin ölümden sonra dünyayı terk etmesi, uyku halindeyken rüya görerek bedenden ayrılmasından daha güçlü olduğundan ruh, öldükten sonra yaşamındakinden büyük bilgilere vakıf olabilir. Çünkü beden engelinden kurtulan nefsin gaybın bilgisine sahip olması mümkündür. Dolayısıyla böylesine üstün yeteneklere kavuşmuş bir insan ruhunun desteğinden faydalanmak müm-

⁵³ Yavuz, "Ruh", 35/191.

⁵⁴ İsfahâni, *el-Müfredât*, 209; İbn Manzur, *Lisanu'l Arâb*, 17/1540.

⁵⁵ Nûreddin Ahmed b. Mahmûd Sâbûni, *el-Bidâye fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Fethullâh Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimısır, 1969), 81; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 153.

⁵⁶ Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, haz. Halîl Şahâde (Beyrût, Dâru'l- Fıkr, 1421/2001), 1/128.

⁵⁷ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 34-43.

kündür.⁵⁸ Ancak burada, kimin hangi rüyasının delil olabilecek kadar gerçek olduğunu tespit etmek önem kazanmaktadır. Müslüman inancına göre sadık rüya aracılığıyla hakikat bilgisine ulaşma yetkisi sadece peygamberlere verilmiştir. Çünkü onların rüyada aldıkları bilgi zaten vahiyden başka bir şey değildir.⁵⁹ Diğer bir deyişle peygamberlerin rüyalarında ruhu'l-kudus ile haberleşerek ulaştıkları bilgiler, vahiy kapsamında değerlendirildiğinden başkalarının rüya yoluyla ulaştıkları bilgilerden farklıdır.

Kanaatimizce ruhçuluk anlayışının birey ve toplum açısından en sakıncalı yönü, yaşayan insanların ruhlarla etkileşim içinde olabileceklerine inanılmasıdır. Geçmiş din ve kültürlerle ait ruhlarla haberleşmenin imkânına yönelik varsayımlar, yanlış tevil yoluyla zamanla Müslüman inancına dâhil edilmiştir.⁶⁰ Evrenin imtihan için yaratıldığı (67/2), tüm nesillerin sadece kendi amellerinden sorumlu tutulacağı (34/25) ve sorgulamadan hiçbir görüşün peşine düşülmemesini (17/36) öneren bir dinin mensupları olan Müslümanların hangi gerekçelerle ruhlarla iletişimi kabul eden görüşlere onay verdiği inancın zor görünmektedir. Doğrusu bu durumu, akli olduğu kadar nakli delillerle de kanıtlamak mümkün olmadığından konu; ancak teo-politik ve sosyo-kültürel gerekçelerle ilişkilendirerek anlamak mümkün olabilir.

3. Ruhlarla İletişimin İmkânı

Sağlıklı bir kişiliğin karar alma sürecinin olağan işleyişi, bireyin sinir sistemini aşırı uyararak mantık becerisini ortadan kaldıran psikolojik ve fizyolojik sarsıntılardan uzak durmasına bağlıdır.⁶¹ Bu bağlamda ruh kavramı hakkında takınılacak herhangi bir tavrın, aynı zamanda bütüncül bir kişilik algısı üzerinde de belirleyici bir adım olacağı söylenebilir. Çünkü ilahiyat alanında, hikmet ve maslahatı gözetmeyen yaklaşımların kötülük probleminin derinleşmesine neden olduğu görülmektedir.⁶²

Müslüman kültüründe insanın ontolojik bütünlüğüne dair yapılan analizler, ağırlıklı olarak ruh-beden ayrımına dayalı düalist bir yapı içerdiğinden dolayı, çoğu zaman monist yaklaşımlar göz ardı edilmiştir.⁶³ Bu durumun temelde iki psikolojik sebebi olabilir. Bunlardan ilki, insan özünün madde ile mukayese edilemeyecek kadar değerli kabul edilmesi iken ikincisi kesintisiz ölümsüzlük isteği olduğunu söyleyebiliriz.

Ruhlarla iletişimin mümkün olduğunu savunan yaklaşımların kullandıkları yöntemler farklı olsa da hemen hepsinin ortak noktası, ruhlarla haberleşme anının mutlaka bir tören eşliğinde gerçekleşiyor olmasıdır. Ruhlarla haberleşme seremo-

⁵⁸ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/128, 129; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 83, 86.

⁵⁹ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 1936.

⁶⁰ Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 143.

⁶¹ Faruk Sancar, "Beyin Yıkama Olgusu Üzerine Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2014), 339.

⁶² Emine Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2015), 33, 34.

⁶³ Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 12.

nilerinin yapıldığı ortam ve töreni idare edecek kişiler, beş duyu organıyla idrak edilmesi mümkün olan yoğun ses, renk ve koku gibi artırılmış duyuşsal uyarıcılarla kuşanmıştır. Bu bağlamda çeşitli dalga boylarında ilginç müzikler, ses çıkaran tuhaf görünümlü objeler, bedene sürülen boya ve çizilen şekiller, sarhoşluk verici içkiler, kurbanlıklar, ağır kokulu tütsüler ruhlarla haberleşme seanslarının inandırıcılığını artırmak için kurgulanmış mizansenin birer parçalarıdır.⁶⁴

Antik Mısır kültürü başta olmak üzere geçmiş medeniyetlere ait hayat ve ölüm diyarı anlayışı, Arap kültürünü de etkilemiş olacağından düalist evren algısının Müslüman zihin dünyasında yanlış anlaşılmalara sebep olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda İslâm inancına ait kimi dini ritüellerin aslından uzaklaştırıldığı görülmektedir. Örneğin Müslümanlara yaşarken hayatın önemini hatırlatarak gecikmeden iyi işler yapmaları gerektiğini anımsatan temsili bir ziyaret olan kabir ziyareti, günümüzde içi boşaltılarak bayram günleri yapılması gereken diğer dinî vazifeler arasına indirgenmiştir. Kabir ziyaretinin asıl hedef kitlesi olan yaşayanları uyarmak yerine, kabirlerde olduğu düşünülen ruhların ziyaret edilerek onların gönlü hoşnut tutulmaya çalışılmaktadır. Yine ölülerin duymaması halinde gereksiz olacağından Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bir gelenek olarak kabul ettiği Müslüman ruhlara telkin verilmesi,⁶⁵ mevcut haliyle yaşayanların öğüt alacakları bir ibretlik sahne değil, adeta din görevlisi ve vefat etmiş kimsenin ruhu arasındaki iletişimde rahatsızlık vermemesi için herkesin kabir başından uzaklaşmalarını gerektiren bir ikaz gibi anlaşılır olmuştur. Dahası; "Sen kabirlerde olanlara duyuramazsın!" (Fâtır, 35/22) ayetinde geçen "kabirlerde olanlara duyurma" konusunu ister kalplerin körelmiş olmasına⁶⁶ ister ruhlarla haberleşmenin olamayacağına tevîl edelim; her hâlükârda insanın ölümle birlikte dünya hayatıyla ilişkisinin sonlandığına işaret ettiği açıktır.⁶⁷ İbn Kayyim, inkârcı kimsenin yaşayanların esenlik dileklerini duyamayacağını bildiren ayeti (35/22), ölüm sonrasında bedenle ilişkisi devam eden ruhlara içinde buldukları kötü durumlarının hatırlatılmasına engel olarak görmez. Nitekim ona göre Hz. Peygamber, Bedir harbinde öldürülen müşriklerin bedenlerine seslenmiş ve onların kendisini duyduğunu ifade etmiştir. İbn Kayyim, ayette (35/22) geçen; 'kabirlerde olanlara duyuramazsın!' ifadesinden kastın inkârcıların hiç duyamayacakları değil, faydalarına olan hiçbir şeyi duyamayacakları şeklinde anlar. Nitekim benzer şekilde bir başka ayette: "Sen ölümlere duyuramazsın. Arkalarını dönmüş kaçarken sağırlara da daveti işittiremezsin!" (en-Neml 27/80) denilmiştir. Bu bağlamda hidayet davetini duymasalar da bedenle ilişkileri belli ölçüde devam eden müşriklerin ceza olarak haklarındaki kötü sözleri duymaları mümkündür.⁶⁸

Müslüman düşüncesinde ruhların berzah âleminde neler yaşadıklarını bilemeyecekleri ve dünya hayatıyla irtibatlarının kesileceğini bildiren aksi görüşlere

⁶⁴ Ahmet Güç, "Ruh Çağırma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/200, 201.

⁶⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 29, 30.

⁶⁶ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121,129.

⁶⁷ Yar, Ruh-Beden İlişkisi, 167.

⁶⁸ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121,129,130.

de rastlamak mümkündür. Örneğin uykudaki bir kimsenin nerede ve nasıl bir halde olduğunu uyanmadıkça ya da uyanınca başka biri ona haber vermediği müddetçe öğrenemeyeceği gibi insan, ahirette yeniden diriltileceği ana kadar durumunu bilemeyecektir.⁶⁹ Yine “Kendilerinden önce nice nesilleri yok ettiğimizi ve onların bir daha geri dönmeyeceklerini bilmiyorlar mı?” (Yasin, 36/61) gibi ayetler de açık ve net bir şekilde ölmüş kişilerin ruhsal veya başka bir şekilde dünyayla irtibatlı olmalarını imkânsız görmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla peygamberler başta olmak üzere vefat eden öncü kimselerin sonrakilere faydalarını, ruhlarının yaşayanları gözetmesi olarak değil, bıraktıkları fikrî mirasın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve devam ettirilmesi olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Hız. Muhammed’in vefatından sonra elçilik görevinin devam etmesini kabul etmeyen Kerrâmiye gibi ekollere göre elçilik, araz olduğundan her iki âlemde devamı mümkün değildir. Ebu’l-Hasan Eşarî (ö.324/936), naklî delillerden yola çıkarak bir şeyin hükmünün o şeyin aslından olduğu ilkesinden hareketle Hız. Muhammed’in elçiliğinin sürekli olduğunu savunur. Bu mesele, namazın kılındıktan sonra abdest yitirile de namaz edasının devam etmesine benzer. Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî (ö.333/944) aklî delileri kullanmayı tercih ederek, Hız. Muhammed’in elçilik görevinin kıyamete kadar devamını savunur. Eğer bu böyle olmasaydı Hız. Muhammed’in vefatından sonra onun peygamberliğine iman edenlerin şahadetleri geçerli sayılmazdı. Oysa bütün Müslümanlar, “Muhammed, Allah’ın kulu ve elçisidir” demektedir.⁷¹ Anlaşıldığı kadarıyla sünî kelamcılar, Hız. Peygamber’in elçilik görevinin kıyamete kadar süreceğini savunmakla, aslında dinî teklifin Hız. Muhammed’in ruhu değil, mesajı üzerinden devam edeceğini söylemektedirler.

Ruhlarla iletişimin imkânı konusunda Müslüman kültüründe teori ile pratik arasında farklı kabullerin olduğu görülmektedir. Ruh-beden ilişkileri bağlamında ifade edecek olursak teorik olarak ruh, insanın can, bilinç, akıl, idrak ve irade⁷² gibi yönlerini ifade etmektedir. Bu yönüyle ölmüş insanlara ait olduğunu düşünülen ruhlarla iletişimi dinî delillerle ispatlamak anlamsız görünmektedir.⁷³ Pratikte ise ruh, insanın cevheri iken beden, arazıdır. Dolayısıyla ruh, insanın aslını teşkil ettiğinden ölümsüzdür; ancak beden araz olduğundan fânidir.⁷⁴

İslâmî öğretinin genel ilkeleri açısından teorik ruh anlayışının daha makul ve sürdürülebilir bir anlayış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte teo-psikolojik ve sosyolojik bir ihtiyacın doyurulması açısından pratik ruh anlayışının da belli sınırlar içinde anlaşılabilir bir yaklaşım olduğu kabul edilebilir. Kanaatimizce buradaki kabul edilebilirlik sınırı; bedenden bağımsız olarak ölümden sonra yaşama-ya devam ettiği düşünülen ruhların, insanların anlamaktan aciz kaldıkları bir bo-

⁶⁹ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 255.

⁷⁰ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 283.

⁷¹ Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 205.

⁷² Yavuz, “Ruh”, 35/187.

⁷³ İlyas Çelebi, “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/202.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 123.

yutta oldukları ve hiçbir şekilde yaşayanlarla herhangi bir etkileşime giremeyeceklerinin bilinmesinden geçmektedir. Dolayısıyla ruhların hayattaki insanlarla iletişime geçmesi yahut dünyadaki eşyalar üzerinde herhangi bir fiziksel tesirde bulunduğuna yönelik rivayetler, Müslüman inancı açısından uygun görünmemektedir. Esasen bu tarz rivayetlerin ahad kanallarla geliyor olması da bu durumu onaylar niteliktedir.

Kelamcılar, genel akâid ilkeleriyle uyuşmayan ahad haberleri ya uygun bir şekilde tevil eder; ya da teville imkân yoksa reddederlerdi.⁷⁵ Çünkü ahâd yolla rivayet edilen haberler, zan içerdiğinden akaid sahasında kesin delil olarak kabul edilmez.⁷⁶ Şu kadarı var ki eğer bir konudaki ahâd haberlerin sayısı artarak mütevatir mertebesine ulaşıyorsa o zaman kesin delil kabul edilirler.⁷⁷ Kelamcılara göre nakil, nakl-i mütevatir, nakl-i meşhur ve nakl-i ahad olmak üzere üç çeşittir. Mütevatir, yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir grubun rivayet ettiği haber iken ahad haber, mütevatir mertebesine ulaşamamış haberdir. Mütevatir ve ahad haber arasında kalan habere ise meşhur haber denir. Buna göre mütevatir haber, iman ve küfrün belirlenmesinde; meşhur haber delâletin belirlenmesinde ölçü iken ahad haber, ne imanın belirlenmesinde ne de delâletin belirlenmesinde ölçü değildir. Son tahlilde ahad haber, amelî ve ahlakî konularda katî delil iken akaid konularında zannî delildir.⁷⁸

Hakkında kesin bir delil olmayan inanç konularında net bir tavır sergilemekten kaçınan tevakkuf geleneği,⁷⁹ ahad haberlerin genel nitelikleri göz önüne alındığında ölmüş insanlara ait ruh kavramıyla ilgili rivayetlerde de takınılması gereken bir tutum gibi görünmektedir. Nitekim gerçekliği hakkında sağlam verilere sahip olunmayan konularda kesin bir hükme varmak, dogmatik bir tavrıdır. Dogmatik bilgilerin ise belli bir sistematiği olmadığı ve kendine özgü birtakım kabullere göre şekillendiğinden herkesin doğruluğuna onay verdiği bir gerçekliği yansıtması zor görünmektedir. Dogmatik bilgilerin bu yapısından dolayı olsa gerek İbn Kayyim, bedenden bağımsız ruh kavramıyla ilgili haberleri kabul etmesine rağmen kabir sorgusunda ruhların bedenlere iade edileceğine ilişkin haberleri güvenilir olmadığı gerekçesiyle reddedebilmiştir. Onun bu tavrı, ruhların bedenlere iadesini aklen imkânsız gördüğünden dolayı değil, sadece bu konuda güvenilir kabul ettiği râvilerden bir haber gelmemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle eğer kabir sorgusunda ruhların bedenlere iadesi konusunda kendi ilkelerine göre sağlam kabul edilen rivayetler olsaydı, onlara da inanmak zorunlu olurdu.⁸⁰

Anlaşıldığı kadarıyla dogmatik yaklaşıma göre ruh veya berzah âlemiyle ilgili tüm inançların gerçekliği, ahad haberlerin sahih veya zayıflığını belirleyen bir

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/353, 354.

⁷⁶ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 206.

⁷⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, 193.

⁷⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 12-14; İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, hzr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981) 16, 17, 34.

⁷⁹ Neseî, *Tebsîratu'l-Edille*, 2/365, 367; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 90.

⁸⁰ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121, 122, 145.

heyetin kararına bırakılmıştır. Bu bağlamda kelamcılara göre ahad haberlerin akaid alanında katî değil, zannî delil kabul edilmesinin sebebi daha net ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İnsan, biyolojik ve psikolojik yönleri olan bir varlıktır. Her kültürde insanın manevi yönüyle ilgili sözcük, kavram ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunları genel olarak ruh kavramı etrafında toparlayabiliriz. Temel olarak ruh kavramı, diğer varlıklardan farklı olarak insanın sonlu maddî yönünden bağımsız, birtakım manevi güçleri olan ölümsüz bir tarafı olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışın oluşmasında başta ölmüş insanların görülmesi olmak üzere rüyada, kişinin kendini çeşitli şekillerde görmesinin veya uyanık iken zihin gücünün sınırları ölçüsünde farklı olayları hayal etmesinin etkili olduğu görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca bireyin manevî yönünü temsil eden ruh ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, metafizik değerlere sahip dinî inançların şekillenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Genel olarak Müslüman kültüründe ruh kelimesiyle karşılanan iki kavram vardır. Bunlardan ilki, ruh-beden bütünlüğünü oluşturan tamamlayıcı bir parça olarak insan ruhu iken; ikincisi, Allah-insan haberleşmesini sağlayan aracı bir unsur olarak vahiy elçisi olan melek ruhtur. Müslüman inancının aslını oluşturan Kur'an'da ve ilk dönem kelâm literatüründe ruh kavramı, ağırlıklı olarak vahyin taşıyıcısı Ruhul-Kudus (Cebrail/Cibril) isimli melek elçiyi ifade ederken, halk arasında yaygın olarak bilinen ise insanın psikolojik yönünü ifade eden ve öldükten sonra da diriliş gününe kadar yaşamaya devam ettiğine inanılan ruhtur. İslâmî öğretilerde ruh kavramıyla teorik olarak daha çok vahiy meleği kastedilmesine rağmen pratik açıdan toplum nezdinde ağırlıklı olarak insan ruhu anlaşılmaktadır. Günümüz açısından bu anlayışlardan hangisinin doğru olduğunu tartışmak yerine bunların hangi bağlamda ele alınması gerektiğini ortaya koymak daha önemlidir.

Allah ve elçileri arasında gerçekleşen iletişim, doğrudan toplumu ilgilendirmeyen ve mahiyeti hakkında net bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bir süreç olduğundan Cebrail anlamındaki ruh hakkında sadece Kur'an'da haber verilen bilgiler kadar yorum yapmak gerekir. Kur'an'da ise Cebrail hakkında çok az bilgi verildiğinden bahsedilerek dikkatlerin melek elçiye değil, getirdiği mesaja çevrilmesi haber verilmektedir. Müslümanlar, güvenilir bir elçi olan Cebrail'in Allah'tan aldığı vahiyden herhangi bir şey eklemeyen veya çıkarmadan olduğu şekliyle peygamberlere ulaştırdığına iman ederler. Dolayısıyla Müslümanlar açısından vahiy meleği anlamında ruh anlayışı için fazla tartışılacak bir şeyin olmadığı söylenebilir; ancak insan ruhu şeklinde anlaşılan ruh kavramı hakkında aynı şeyleri söyleyebilmek için bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekir.

İslâmî öğretilerde genel olarak dünya ve ahiret şeklinde iki varlık âlemi kabul edilir. İnsanlar, varlık âlemine ilk çıktıkları yer olan dünyada imtihan olurlar ve ölümlerinin ardından yeniden yaratılacakları ahiret gününde imtihanlarının neticesine göre yargılanıp hak ettikleri yeni bir yaşama başlarlar. Ancak geçmiş kültür ve dinlerden etkilenecek Müslüman kültüründe bu iki âlemin arasında berzah âlemi isminde, üçüncü bir varlık âleminden daha söz edilmektedir. Bu yaklaşıma göre

berzah âlemi, dünya ve ahiret arasında geçici bir durak olarak kötüler için sıkıntı, iyiler için huzurlu bir diyardır. Burada ölmüş kişilere ait ruhlar, yeniden bedenlerine iade edilecekleri ahiretteki diriliş gününe değin beklerler. Dünya hayatındaki bazı özellikleri dolayısıyla faziletli sayılan peygamber, veli, imam ve şehit gibi vefat etmiş salih kimselere ait ruhlar, berzah âlemindeki ayrıcalıkları dolayısıyla henüz ölmemiş insanlarla irtibata geçebilir, hatta fiziksel olarak dünya hayatıyla ilgili tasarruflarda bulunabilirler.

Müslüman inancına göre dünya hayatında iken bireyin kişilik ve zâtını temsil eden bir unsur olarak ruh kavramının kullanılması, teo-psikolojik bir kurgu olduğundan genel olarak herhangi bir soruna sebep olmadığı görülmektedir. Çünkü insanın biyolojik ve psikolojik yönleri olduğu zaten bilinen bir mesele olduğundan bunun dinsel açıdan farklı bir bakış açısıyla yeniden kurgulanmasında bir sıkıncası olmasa gerektir. Aynı şekilde ahiret hayatında ruh-beden bütünlüğü içinde insanın bir parçası olarak ruhun yeniden yaratılmasında da bir sorun olduğu söylenemez. Ancak ruh kavramının ölüm sonrasında bedenden bağımsız olarak yaşamaya devam eden insanın ölümsüz manevî yönü olarak kullanılması durumunda teolojik açıdan bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Öncelikle bedenden bağımsız bir ölümsüz ruh anlayışı, İslâmî öğretinin genel amaçları içerisinde herhangi bir koluma karşılık gelmediğinden akaid açısından gerekli olmayan bir kurgudur. Diğer bir deyişle ölüm sonrasında bedenden ayrılarak bağımsız olarak yaşamaya devam ettiğine inanılan bir ruhun varlığına inanmak, teolojik açıdan dinî teklifin ne gerekçeleri ne de amaçları arasında yer almaz. Aynı şekilde bedenden bağımsız olarak ruhların mükâfat ve azap gördüklerine inanılan berzah âlemi düşüncesi, ahiret inancıyla birlikte değerlendirildiğinde işlev ve anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla ölmüş insanların bekletildiği ruhlar âlemini ifade eden berzah anlayışı, sağlam naklî ve akli delilleri olan bir inançtan daha çok zihnin süregelen zaman algısının bir yansıması olarak değerlendirilmeye daha yakın bir görüntü çizmektedir. Bu bağlamda berzah âlemiyle ilgili inançları, görünmeyen ve çok uzaktaki ahiret inancını, daha hissedilebilir olacağı için görünen ve daha yakındaki kabir hayatı inancıyla destekleme ihtiyacının bir sonucu olarak görülebilir.

İslâmî ilkeler açısından kabulü farklı sorunlara neden olmakla beraber Müslüman kültüründe bedenden bağımsız ruh inancı ve bu ruhların yaşadığı berzah âlemi anlayışının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Dahası insan faktörü nedeniyle bu tarz bir anlayışın Müslüman kültüründen ayıklamanın olanaksız olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla pratik teoloji açısından ölümden sonra bedenden bağımsız yaşamını sürdürmeye devam ettiğine inanılan ruh algısının reddi yerine, İslâmî öğretiler açısından bu inancın belli ölçüler içinde tutulmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı görülmektedir. Kanaatimizce bahsi geçen bu ölçülerin sınırları ise ölümden sonra kıyamete kadar ruhların yaşamaya devam ettiğine ve dünyadakilerin durumlarından haberdar olduklarına inanılsa bile; hiçbir şekilde onların yaşayan insanlarla iletişim kuramayacaklarının kabul edilmesinden geçmektedir. Böylece Müslüman birey ve toplumlar, sorunlar karşısında vefat etmiş faziletli kimselerin ruhlarından yardım beklemek yerine kendi çözümlerini üreterek tarihin öznesi olabileceklerdir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, h.1364.
- Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usulu'l-Munife* (İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtü'ı'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*. thk. Muhammed Yusuf Müsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: Mektebu'l-Hancı, 1950.
- Çağlayan, Harun. "Ruhlarla ve Cinlerle İletişim". *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*. edt. Recep Ardoğan. 320-334. Ankara: Ekin Yayınları, Ankara 2017.
- Çelebi, İlyas. "Ruh Çağırma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsât*. b.y.: Mektebetü'l-Furkân, Imârâtu'l-Arabiyye, 1999.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Yazar. *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3202.
- Eşârî, Ebu'l-Hasan İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısrıyye, 1950.
- Eş'ârî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ts.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 24-25 (Temmuz 2007), 179-227.
- Güç, Ahmet. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güç, Ahmet. "Ruh Çağırma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.
- İbn Haldûn, Muhammed b. Hasen. *Târîhu İbn Haldûn*. hzr. Halîl Şahâde. Beyrût, Dâru'l- Fikr, 1421/2001.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Daru'l-Ceyr, 1996.
- İbn Kayyim Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekr Eyyüb. *Kitâbu'r-Rûh*. thk. Muhammed Ecmel Eyyub İslâhiyye. Mekke: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1432.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali Kebîr, Muhammed AhmedHasebullah, Haşim Muhammed Şazili. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. er-Râğıb. *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İzmirli, İsmâil Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. hzr. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*. thk. Mecdi Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebssiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Ezher: Daru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1406-1986.
- Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Farfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Ögük, Emine. "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran

- 2015): 11-38.
- Pezdevî, Muhammed b. Huseyn b. Abdulkerim. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422-2000.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa'deddin. *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1408-1988.
- Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Fethullâh Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimîsr, 1969.
- Sancar, Faruk. "Beyin Yıkama Olgusu Üzerine Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2014), 328-339.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsm Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Kâhire: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.