



**T.C.  
HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİ RUH ANLAYIŞI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Mahmut Yasir AY**

**Çorum 2020**



# **YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİ RUH ANLAYIŞI**

**Mahmut Yasir AY**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Tez Danışmanı  
Doç. Dr. İsmail BULUT**

**Çorum 2020**

## KABUL VE ONAY

Mahmut Yasir Ay tarafından hazırlanan *Yeni İlm-i Kelam Dönemi Ruh Anlayışı* başlıklı bu çalışma, 13/08/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Prof. DR. Fethi Kerim Kazanç (Başkan)

İmza

Doç. Dr. İsmail Bulut (Danışman)

İmza

Doç. Dr. Özden Kanter Akbaş

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Enstitü Müdürü

**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (13/08/2020)

İmzası  
Mahmut Yasir AY



## ÖZET

AY, Mahmut Yasir. *Yeni İlm-i Kelam Dönemi Ruh Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2020.

Ruh, bütün dinlerin hakkında görüşler sundukları bir olgudur. İslam dini ise ruh hakkındaki görüşlerini felsefî, tasavvufî ve kelimî bir söylem ile ifade etmiştir. Böylece üç farklı temel ruh anlayışı oluşmuştur. Bu anlayışların kendi içlerinde farklı tartışma konuları olduğu düşünüldüğünde İslam düşüncesinde ruh hakkında geniş bir düşünce geleneğinin oluştuğu anlaşılır.

Kelimî açıdan incelenmesi gereken önemli konulardan birisi ruh meselesidir. Ruh her ne kadar gaybî bir problem olarak algılansa da kelim âlimleri meseleyi ontolojik bir bakış açısı ile incelemişlerdir. Bu ontolojik bakış açısı bir süreç olarak Mütakaddimun dönemine karşılık gelmektedir. Mütakhirun döneminde ise ruh daha çok soyut bir unsur olarak incelenmiştir.

Yeni İlm-i Kelam dönemi günümüz itikadını etkileyen önemli süreçlerden biridir. Bundan dolayı ruh hakkındaki fikirlerin bu dönemde nasıl temellendirildiğini anlamak önem kazanmaktadır. Yeni İlm-i Kelam dönemi ruh anlayışı incelenirken oluşan bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerin yansımalarının neler olduğu iyi anlaşılmalıdır. Nitekim bu dönemde ruh hakkındaki görüşlerin bu bilimsel gelişmeler ile olan ilişkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bu noktada Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun İslam dinine gelen eleştirileri bertaraf etme çabası ile ele alındığı ve bu düşünce yapısı ile şekillendirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Tezimizin amacı Yeni İlm-i Kelam dönemindeki ruh olgusunun kelimî açıdan nasıl ele alındığını tespit etmektir. Bu kapsamda ruhun mahiyetinin nasıl işlendiği, ruhun ispatı için hangi delillere yer verildiği, ruh meselesine yönelik şüphelere karşı ruh meselesinin eski ve çağdaş fikir akımları ile nasıl savunulduğu incelenmiştir. Bununla birlikte Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun mevcut olmasından hareketle nasıl bir varlık anlayışı oluşturulmak istendiği ve dönemin İslam âlimlerinin nasıl bir dünya görüşü tasvir etmek istediklerini tespit etmek çalışmamızın konusu dâhilindedir.

Günümüzde Yeni İlm-i Kelam dönemindeki ruh anlayışını yansıtan çalışmalar sadece önemli âlimlerin ruh anlayışlarını yansıtacak şekilde yapılmıştır. Biz ise

tezimizde genel bir çerçeve çizerek Yeni İlm-i Kalam döneminde yetişen âlimlerin ruh hakkındaki görüşlerini daha kapsamlı bir şekilde değerlendirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Yeni İlm-i Kalam, Ruh, Nefs, Modernizm.



## ABSTRACT

Soul is a phenomenon that all religions express opinions. On the other hand, Islam expressed its views about soul in philosophical, mystical and theological discourse. Therefore, three different basic soul comprehension were formed. Considering that these comprehensions are different topics of discussion within themselves, it is understood that a wide tradition of thought about the soul is formed in Islamic thought.

One of the important issues to be studied in terms of Kalam is soul. Although the soul is perceived as an unseen problem, scholars of Kalam have studied the issue from an ontological perspective. As a process, this ontological perspective corresponds to the period of Mütékaddimun. In the period of the Müteahhirun, the soul was mostly examined as an abstract element.

New Kalam period is one of the important period that affect today's faith. Therefore, it is important to understand how ideas are grounded in this period about soul. While examining the spiritual comprehension of the New İlm-i Kalam period, the scientific developments and reflections of these developments should be well understood. Thus, in this period, the relationship between views on soul and these scientific developments is an undeniable fact. At this point, it is understood that, soul was handled in an effort to eliminate the criticism that came to the religion of Islam during New İlm-i Kalam period and that it was tried to be shaped with this mindset.

The aim of thesis is to determine how soul phenomenon was handled in terms of theology in New Kalam period. In this context, following subjects are examined; how nature of the soul is discussed, what evidence is included for the proof of the soul, and how subject of soul is defended from the old and contemporary currents of thought against doubts about soul. However, it is within scope of our study to determine what kind of understanding of being was wanted to be created based on the existence of the soul and what kind of worldview wanted to depict by Islamic scholars during the New Kalam period.

Nowadays, studies that reflect the spiritual understanding of the New İlm-i Kalam period have been carried out only to reflect the spiritual understanding of important



scholars. By drawing a general framework in our thesis, we have evaluated the views of the scholars in a more comprehensive way who grew up in New İlm-i Kalam period.

**Key Words:** Kalam, New Kalam, Spirit, Soul, Modernism.



## TEŐEKKÖR

Tez konusunun belirlenmesinden tezin tamamlanmasına kadar yardım ve desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Doç. Dr. İsmail BULUT'a, tezin dil ve anlam açısından geliştirilmesine yardım eden Mustafa MANDIRACI'ya, manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim arkadaşım Harun TÖRK'e, yetişmemde en büyük katkıya sahip olan annem ve babama, sabrı ve anlayışından dolayı eşim ve oğluma teşekkür ederim.



# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	i
ABSTRACT.....	iii
TEŞEKKÜR .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	viii
ÖN SÖZ .....	ix
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE AMACI .....	1
B.ARAŞTIRMANIN ÖZGÜN DEĞERİ .....	2
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	3
D. RUHUN KAVRAMSAL ANALİZİ.....	3
E.RUHUN FELSEFİ VE DİNİ ARKA PLANI.....	5
1. Eski Yunan Düşüncesinde Ruh Anlayışı .....	5
2. Diğer Dinlerde Ruh Anlayışı .....	11

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KLASİK DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE RUH ANLAYIŞI

1.1. İSLAM FELSEFESİNDE RUH ANLAYIŞI.....	15
1.2. İSLAM TASAVVUFUNDA RUH ANLAYIŞI.....	18
1.3. İSLAM KELAMINDA RUH ANLAYIŞI.....	22
1.3.1. Mütekaddimun Dönemi .....	22
1.3.1.1 Mutezile .....	27
1.3.1.2 Ehl-i Sünnet .....	33
1.3.1.2.1. Mâturîdîlik .....	34
1.3.1.2.2. Eşarîlik.....	39
1.3.2. Müteahhirun Dönemi .....	42
1.3.2.1 Gazzâlî'nin Ruh Anlayışı.....	45
1.3.2.2 Fahreddin er-Râzî'nin Ruh Anlayışı.....	50

1.3.2.3. er-Râzî Sonrası Kelamcılara Göre Ruh Anlayışı .....	55
--	----

## İKİNCİ BÖLÜM

### XIX. YÜZYILIN SONU VE XX. YÜZYIL BAŞINDA İSLAM DÜŞÜNCESİNDE RUH ANLAYIŞI

<b>2.1. BATI'DA RUH HAKKINDAKİ DEĞİŞİM VE GELİŞİM.....</b>	<b>62</b>
2.1.1. Materyalizm .....	65
2.1.2. Darwinizm .....	67
2.1.3. Psikoloji .....	69
<b>2.2. İSLAM DÜNYASINDA RUH MESELESİ.....</b>	<b>71</b>
2.2.1. Batı'nın Ruh Algısına Verilen Tepkiler.....	71
2.2.2. Ruh Hakkında Sunulan Akli Deliller.....	75
2.2.2.1. Anti-Materyalist Deliller.....	76
2.2.2.2. Fenni İlimler ile Sunulan Deliller .....	82
2.2.2.2. Psikolojiye Dair Deliller .....	86
2.2.3. Ruhun Ontolojik Boyutu İle İlgili Tartışmalarda Sunulan Nakli Deliller ..	93
2.2.3.1. Ruhun Mahiyeti .....	93
2.2.3.2. Ruhun Kıdemi.....	96
2.2.4. Ruhun Mekansal Boyutu İle İlgili Tartışmalarda Sunulan Nakli Deliller ..	98
2.2.4.1. Kabirde Ruh.....	99
2.2.4.2. Ahirette Ruh.....	101
2.2.4.2.1. Cismani Haşr.....	102
2.2.4.2.2. Ruhun Ebediliği .....	104
<b>SONUÇ .....</b>	<b>107</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>111</b>

## KISALTMALAR

Çev.	:Çeviren
Yy.	:Yayın Yılı Bilinmiyor
Ed.	:Editör
Bkz.	:Bakınız
Sy.	:Sayı
C.	:Cilt
Ed.	:Editör
Sad.	:Sadeleşiren
Dia	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ö.	:Ölümü

## ÖN SÖZ

Ruh meselesi İslam dini açısından değerlendirildiğinde ruhun felsefî, tasavvufî ve kelimî bir boyutu olduğu görülmektedir. İslam filozofları daha çok Grek felsefesinden yararlanarak bir ruh anlayışı benimsemişlerdir. İslam mutasavvıfları da ruhu ahlakî yönden incelemişler ve kötülüğü emreden nefsin zıttı olarak değerlendirmişlerdir. İslam kelimasında ise ruh hakkındaki görüşlerin şekillenmesi insanın mahiyeti, kabir hayatı, yeniden diriliş ve ahiret gibi konularla ilişkilendirildiğinden daha girift kapsamda ele alınmıştır.

Kelam ilmi, Mütakaddimin dönemi, Müteahhirin dönemi ve Yeni İlm-i Kelam dönemi olmak üzere üç dönemde incelenmektedir. Mütakaddimin dönemi kelam ilminin en önemli özelliği kelam ilminin bu dönemde oluşması ve sistemleştirilmesidir. Müteahhirin dönemi kelam ilminin en önemli özelliği ise oluşan ve sistemleşen kelam ilminin geliştirilmesi ve muhafazası olmuştur. Yeni İlm-i Kelam ise Batı'dan İslam dinine gelen fikri saldırılara karşı itikadî meseleleri savunma ve söz konusu eleştiri ve tehditlere karşı alternatif geliştirme çabası olarak görülebilir. İlk iki dönemde ruhun varlığı ve ispatına yönelik farklı akım ve geleneklerin muhalefeti az ve cılız olduğundan ruh hakkında münhasır eserler fazlaca kaleme alınmamıştır. Ancak Yeni İlm-i Kelam döneminde Batı'da materyalist, pozitivist ve Darwinist akımların insanın mahiyetine ve ruh mefhumuna karşı bir tavır takınmaları İslam âlimlerinin ruh hakkında daha fazla fikir beyan etmelerini beraberinde getirmiştir. Çünkü pozitivist yaklaşım, metafizik kapsamında olan tüm değerleri hedef alan bir yaklaşımdı. Diğer dinler gibi İslam'ın da temelini tehdit eden bu saldırılar Müslüman âlimleri harkete geçirmiştir. Bu bağlamda ruh olgusu, dönemin gündeminde başat meselelerinden biri konumunda olmuştur.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, araştırmanın yöntemi, araştırmanın özgün değeri, araştırmanın problemi ve amacı hakkında bilgiler verildikten sonra ruh kavramının anlamı ve kökeni araştırılıp günümüzde ruh kelimesinin yerine kullanılan diğer kavramların neler olduğu tespit edilmiştir. Çalışmamızın ikinci kısmında ruh meselesinin insanlık tarihinin bilinen ilk eserlerinde nasıl tartışıldığı ve nasıl ele alındığı incelendikten sonra bu tartışmalarda Grek felsefesinin, diğer dinlerin ve kültürlerin ruhu nasıl anlamaya çalıştıkları ortaya konulmuştur. Bununun dışında ikinci kısımda İslam filozoflarının ve mutasavvıfların ruh ile ilgili argümanlarının neler olduğu

ve felsefi akımların ve İslamî bakış açısının nasıl mezceldilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci kısmında kelim ilminin iki önemli dönemi olan Mütakaddimun ve Mütahhirun döneminde ruh konusunun nasıl işlendiği ve hangi konularla ilişkilendirilerek değerlendirildiği sistematik bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Mezheplerin ruh konusuna nasıl baktıkları ve hangi metotları kullandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Mütakaddimun dönemi ve Mütahhirun döneminde ruh ile ilgili görüşlerin hangi konularda ayrıştığı ve bu iki dönemin ruha bakışlarının temel farklarının neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mütakaddimun dönemi kelim ilminin ruh anlayışını anlatırken mezheplerin ruh düşüncesinde hangi fikirlerin üzerinde durdukları ve niçin bu fikirleri benimsedikleri işlenmiştir. Mütahhirun döneminin ruh anlayışı ise dönemin önemli âlimlerinin ruh tasavvurları aktararak bu dönem anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın son bölümünde Batı'nın İslam düşüncesinin gündemine girmesinin tarihi arka planı üzerinde durulduktan sonra İslam toplumlarının Batı hakkındaki ilk faaliyetlerine yer verilmiştir. Batılı filozofların ruh tasavvurlarının hangi aşamalardan geçerek nasıl bir anlayış benimsedikleri tespit edilmiştir. Bu noktada çalışmamız ruh hakkındaki eserlerin değerlendirilmesi üzerine kurgulandığından eleştirel analiz yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur.

Çalışmamızın üçüncü bölümü tezimizin temel problemini oluşturduğundan bu bölümde hangi İslam âlimlerinin ruhu nasıl ve hangi argümanlarla anlamlandırmaya çalıştıklarını ve savduklarını incelemeye çalıştık.

# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE AMACI

İslam inanç esaslarının temellendirilmesi düşüncesi ile hareket eden kelim âlimleri, itikat konuları ile ilişkili olan hususları savunmacı bir yaklaşım çerçevesinde ele almışlardır. Nitekim bu durum kelim âlimlerinin ittifak ettiği konulardan bir tanesi olan kelim ilminin amacının belirlenmesinde kendisini göstermektedir. Bu amaç “İslam dinine gelebilecek fikri saldırıları bertaraf etmek ve İslam dinini sapık ve yanlış akımlardan korumak.” olarak ifade edilebilir.

Erken dönemden itibaren ruh konusunda kelim âlimlerinin bu savunmacı yönü kolay bir şekilde gözlemlenebilir. Mütakaddimun dönemi kelim klasikleri ve makalat türü eserler incelendiğinde ruh konusunda da fikirlerin aktarıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Eşârî'nin *Makalâtü'l İslamîyyin ve 'htilâfu'l Musallîn* adlı eserinde insan konusuna ve burada aktarmış olduğu ruh ile ilgili dönemin kelimcilerinin fikirlerini bildirmiştir.<sup>1</sup> Şehristânî'nin de *el-Milel ve 'n-Nihal* adlı eserinde de ruh ile ilgili görüşlere yer verdiği ve bazı âlimlerin ruh ile ilgili meselelerde farklı görüşlere ve akımlara uyduğunu belirterek onları tenkit ettiği görülmektedir.<sup>2</sup>

Müteahhirun döneminde ise kelim ilmine metafizik konuların dâhil edilmesi ve kelim ilminde metafizik unsurların kozmolojik konuların önüne geçmesi ile ruh konusu kelim ilminin en önemli konularından bir tanesi haline gelmiştir. Bu dönem erken dönem klasik eserleri ile karşılaştırıldığında ruh konusunun kelim eserlerinde daha hacimli alanları kapladığı görülmektedir.

Tezimizin problemini oluşturan Yeni İlm-i Kelim döneminde ise ruh konusunda Batıdan gelen yanlış düşünce ve akımlara karşı ruh ile ilgili olarak savunmacı bir duruş sergilenmeye çalışılmıştır. Bu tutum dönemin Müslümanlarını ruh ile ilgili meseleler üzerine düşünmeye sevk etmiş ve bu düşüncelerini şekillendirmiştir.

Araştırmamızın amacı Yeni İlm-i Kelim döneminde yaşayan kelim âlimlerinin ruh anlayışını tespit etmektir. Bu dönemde yazılan eserlerin incelenmesi, Yeni İlm-i Kelim döneminin temel özelliklerinin ruh hakkındaki görüşleri ne derece etkilediğinin

---

<sup>1</sup> Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç vd. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 262-263.

<sup>2</sup> Abdulkerim b. eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 67.



ortaya konulması, mezkûr dönemde ruh eksenli tartışmalarda batıda gelişen düşünce ve akımlardan ne derece etkilenildiği tezimizin alt problemlerini oluşturmaktadır.

## B. ARAŞTIRMANIN ÖZGÜN DEĞERİ

Ruh ile ilgili tartışmalar ruh ile bedenden oluşan insanı anlama çabasının ve insana verilen değerlerin bir kanıtıdır. Ruhun varlığı-yokluğu, keyfiyeti, ebediliği, ezeliyeti ve beden ile ilişkisi gibi tartışmalar insanın ne olduğu sorusuna vermiş olduğu cevaplar olarak düşünülebilir. Bu noktada her felsefî akım veya düşünce biçimine göre yapılmış farklı bir insan tanımı ortaya çıkmaktadır. İnsanı tanımlarken kullanılan insana ait birtakım sıfatlar dini düşüncenin dışında birçok alanı etkilemektedir.<sup>3</sup> Devletlerin eğitim politikası, adaletle ilgili temel varsayımlar, sosyal düzenin nasıl işleyeceği gibi konular insan tanımı ile doğrudan alakalı konular olarak sıralanabilir. Bundan dolayı insanın kendisine sormuş olduğu “Ben neyim?” sorusu hiçbir zaman gündemden düşmeyecek bir problemdir.

“İnsan nedir?” sorusu çoğu zaman “ruh nedir?” sorusu ile cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı ruh ile ilgili tartışmalar her dönemin ve her felsefî akımın ana konularından birisi olmuştur. Günümüzde de ruh düşüncesi ile ilgili olarak muhtelif çalışmalar konunun felsefî veya kelami yönü incelenerek yapılmaktadır. Literatürde ruh meselesi ile ilgili olarak birçok tez ve makale türü çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda ruh meselesi, belli bir bakış açısı ile incelenmekte ya da sadece belli bir dönemin veya müellifin görüşlerini değerlendirerek tartışma üzerine bina edilmektedir. Bizim çalışmamızı bu çalışmalardan ayıran temel fark ise ruh meselesini kelami dönemlere ayırarak kronolojik bir şekilde incelemiş olmamızdır. Böylece yapılan çalışmada her dönemin kendine münhasır özellikleri ortaya konulabilecektir. Yine ruh düşüncesinin inanç esasları temellendirilirken nasıl bir süreçten geçerek günümüze ulaştığını anlamak da tezimizin özgün amaçlarından birisi olduğundan dolayı ruh anlayışını kronolojik bir şekilde aktarmak İslam kelamındaki ruh düşüncesinde ne gibi değişikliklerin olduğunu ve bunların gerekçelerini anlamada bize yardımcı olacaktır.

Yeni İlm-i Kelam dönemine dair yapılan çalışmalarda ruh meselesi bir âlimin düşüncesi ele alınarak incelendiğinden dönemin ruh anlayışını tam manasıyla yansıtamamaktadır. Bizim çalışmamızda ise bu dönemin ruh anlayışı birden fazla

---

<sup>3</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002),11.

müellifin eserleri inceleneceğinden dönemin ruh anlayışının genel bir şekilde anlamlandırılmasına fayda sağlayacaktır.

### **C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ**

Medeniyetlerin birbirleri ile etkileşim halinde bulunmasının bir yansıması olarak İslam düşüncesindeki ruh anlayışları her dönemde olduğu gibi çalışmamıza konu olan dönemde de farklı akımlardan ve farklı medeniyetlerden etkilenmiştir. Bundan dolayı Yeni İlm-i Kelam döneminin ruh telakkisini önceki süreçler göz önünde bulundularak değerlendirmek ve anlamlandırmaya çalışmak önem arz etmektedir. Bu noktada çalışmamızın ilk kısmında Yeni İlm-i Kelam dönemine gelinceye kadar ruh anlayışlarının nasıl işlendiğini ve nasıl ele alındığını özet olarak aktardık.

Çalışmamızda ruh anlayışları kelam ilminin dönemlerine riayet edilerek aktarılmış ve böylece ruh anlayışları kronolojik bir şekilde verilmiştir. Bu noktada çalışmamız ruh hakkındaki eserlerin değerlendirilmesi üzerine kurgulandığından tezimiz eleştirel analiz yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur.

Çalışmamızın ikinci kısmında ise Yeni İlm-i Kelam döneminin oluşmasında etkili olan unsurlardan bahsettik ve Yeni İlm-i Kelamın Batının fikri saldırılarına bir karşı koyuş hareketi olabileceği kanaatine ulaştık. Bunun yanında tezimizde ruh algısının dönemler arasındaki benzerlik ve farklılıklarına değindiğimizden karşılaştırmalı analiz yöntemi çalışmamızda önem verilen tekniklerdendir.

Çalışmamızın ikinci kısmında Yeni İlm-i Kelam döneminde etkili olan şahsiyetlerin bazı görüşlerinden bahsederek ruh anlayışlarının bu görüşleri ile uyumlu olup olmadığını çalışmamızın konusu yaptık. Bundan dolayı özellikle ruh ile ilgili fikirlerin XVII. yüzyıldan sonraki süreçte Batı'da nasıl bir fikri arka plan ile açıklanmaya çalışıldığını tespit etmeye çalıştık.

### **D. RUHUN KAVRAMSAL ANALİZİ**

Arapça bir ifade olan ruh, *rvh* kökünden isim olmuştur. *Revh* kelime anlamı olarak gitmek, rüzgârlı olmak, hava, ferahlık verici olmak ve esmek anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Sözlükte ise ruh kelimesi vücutta bulunduğu inanan maddesiz hayat ilkesi, dinlerin

---

<sup>4</sup> Ebu'l Fazl Cemaleddin b. Muhammed b. Mükerrrem İbn-i Manzûr el-Mısırî, *Lisanü'l Arab*, c. 2 (Beyrut, 1990), "Ruh" maddesi, 455. ;Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *DİA*, c.35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 187.

ve dinci felsefelerin insanda vücuttan ayrı bir varlık olarak kabul ettiği öz, hayatın özü, can ve manevi benlik<sup>5</sup> gibi anlamlara gelmektedir.<sup>6</sup>

Kelimelerin kökeni ve semantiği incelenirken kutsal kitaplardan faydalanmak dini araştırmalarda önemlidir. Kur'an-ı Kerim, kavramların indirildiği çağdaki anlamlar o dönemdeki insanların kelimelere hangi anlamları yükledikleri konusunda bilgilenmemize yardımcı olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de *rvh* kökünden türemiş kelimeler elli sekiz defa geçmektedir.<sup>7</sup> Bu kelimeler rüzgâr, güç, fırtına, rahmet, koku, akşam yolculuğu, ferahlık ve güzel rızık gibi anlamlara gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesine yüklenen bu anlamların dışında; insanın canlılık kazanması için Allah'ın insana ruhundan üflemesi<sup>8</sup>, meleklerin yanında bir ruhun da yeryüzüne indiği<sup>9</sup>, Cebrail manasında anlaşılan *Ruhu'l Kudüs*<sup>10</sup> ve *Ruhu'l Emin*<sup>11</sup> ve vahiy indirilmesinden maksatla Peygamber'e indirilen ruh<sup>12</sup> ifadeleri de geçmektedir.<sup>13</sup> Kur'an-ı Kerim'de ruh ifadesinin vahiy ve vahiy meleği Cebrail anlamında kullanılması, Peygamberimiz'in kendisine inanmayanlara karşı bir gücünün bulunduğu kastedilerek ruhun güç ve enerji gibi bir manaya gelebileceği bazı araştırmacılar tarafından düşünülmektedir.<sup>14</sup> Allah'ın insanı cansız bir halden canlı bir hale dönüştürmesinin de ruh ifadesi ile adlandırıldığı düşünüldüğünde bu görüş doğru bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşüncesinde ruh ile aynı manada kullanılan bir diğer kavram ise nefstir *Nfs* kökünden gelen nefis kelimesi kelime olarak; ruh, can, canlı, beşer, öz, istek, kendi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>15</sup> Nefs kelimesi sözlükte ise öz varlık, öz benlik, heva ve heves, kişilik, ruh, hayat, can bir şeyin kendisi, merkezi, içi anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> *Nfs*

<sup>5</sup> *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, c. 10, (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972), "Ruh" maddesi, 384.

<sup>6</sup> Arapça, Sâmi dil ailesine mensup bir dildir ve Sâmi dil ailesinde en yaygın kullanılan diller Arapça, İbrânce ve Süryânicedir. Süryânicede ruh kelimesi *rîh* olarak geçmektedir. İbrânce'de ise *roah* olarak ifade edilmektedir.

*Türkçe Sözlük*, c.2, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Ruh" maddesi, 448.

<sup>7</sup> Muhammed Fuad Abdulkâfi, *el-Mu'cemü'l Müfrehes li El-fazi'l Kur'an-ı Kerim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "Rvh" maddesi, 365.

<sup>8</sup> Secde, 32/9; Enbiya, 21/91; Tahrim, 66/12; Hicr, 15/29.

<sup>9</sup> Kadir, 97/4.

<sup>10</sup> Nahl, 16/102; Bakara, 2/87; Bakara, 2/253; Mâide, 5/110

<sup>11</sup> Şuarâ, 26/193.

<sup>12</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>13</sup> Râğıb İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev: Abdulkâfi Güneş vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 445.

<sup>14</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 105-106.

<sup>15</sup> İbn-i Manzur, *Lisânu'l Arab*, c. 2 "Nefs" maddesi, 455.

<sup>16</sup> *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, c. 10 (İstanbul: Meydan Yayınevi. 1972), "Nefs" maddesi, 671.

*Türkçe Sözlük*, c.2, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Nefs" maddesi, 354.

kelime kökünden Arap dilinde birçok mana türetilmiştir. Doğum yapmak manasında *nifas* ve kıymetlilik, değerlilik anlamına gelen *nefaset*, rekabet manasında *tenafüs* kelimeleri bunlara örnek teşkil etmektedir.<sup>17</sup>

Ruh anlamında kullanılan nefis kelimesinin *nfs* kelimesinin hangi anlamından ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte genel görüş soluk, nefes almak gibi manalarından türediğidir.<sup>18</sup> Sâmi dillerinde nefis kelimesine benzer ifadeler yine Arapçadaki manalarına yakın bir şekilde kullanılmıştır. Akatça *napistu*, Süryânice *nefas*, İbrânice *nafes*, Habeş dilinde de *nafsa* kelimeleri bunun en bariz örneklerindedir. Farklı dillerde kullanılan bu kelimeler soluk, nefes almak, can gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise nefis kelimesi iki yüz doksan sekiz defa kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Kur'an-ı Kerim'de nefis kelimesi; kendi, kişi, adam, canlı, can, vicdan, benlik gibi manalara gelmektedir.<sup>20</sup>

Nefis kelimesi dini literatürde ruh, manevi öz gibi anlamlarda kullanılmakla birlikte tasavvuf kültüründe de farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Tasavvufî bir terim olarak nefis, şer ve kötü işlerin kaynağı ve insanı kötülöklere yönlendiren bir düşmandır.<sup>21</sup> İslam tasavvufunda nefis ve ruh birbirine zıt iki kavramdır. Mutasavvıflara göre ruh, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu iyilik ve güzelliklerin kaynağıdır. Nefis ise insanı kötülöklere yönlendiren bir unsurdur.<sup>22</sup> Tasavvufta insan Allah'a yaklaşarak nefisini kötülöklere arındırmalıdır. Tasavvuf literatüründe insanın bu kötülöklere arınış mücadelesi nefis terbiyesi olarak kavramlaştırılmıştır.

## **E.RUHUN FELSEFİ VE DİNİ ARKA PLANI**

### **1. Eski Yunan Düşüncesinde Ruh Anlayışı**

İnsanın akıllı ve irade sahibi bir varlık olarak yaratılması; insanı çevresindeki varlıkları incelemeye, kendi varlığının nedenlerini sorgulamaya, yaratılış amacını araştırmaya teşvik etmiştir.<sup>23</sup> İnsanı incelemeye, sorgulamaya ve araştırmaya teşvik eden nedenler kişinin varlık ve bilgi problemi ile karşılaşmasını sağlamış ve insan ontolojik ve

<sup>17</sup> İbn-i Manzur, *Lisânü'l Arab*, c. 2 "Nefs" maddesi, 455.

<sup>18</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 101.

<sup>19</sup> Abdülbaki, *el- Mu'cemü'l Müfrehes* "Rvh" maddesi, 713-714.

<sup>20</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 1026.

<sup>21</sup> Süleyman Uludağ, "Nefs", *DİA*, c.32, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 527.

<sup>22</sup> Tahsin Kula, "İslam Düşüncesinde Nefis ve Ruh Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8, sy. 16 (2010), 171.

<sup>23</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 18.

epistemolojik yargılarda bulunmak zorunda kalmıştır. Bundan dolayı insanoğlu yaşam serüveninin en başından beri kendi bilgi birikimi ile varlık alanında incelemeler yaparak farklı görüş ve yargılarda bulunmuştur.<sup>24</sup> İnsanın varlık alanındaki görüş ve düşünceleri onu bir ilk nedenin varlığına zorlamış; kimi insan bu ilk varlığa Tanrı, kimi tabiat demiş ya da varlığın kendisini tanrılaştırma fikrini benimsemiştir. Böylece insanın varlığa bakış açısı insanın bir ilah edinmesine ve O'nun hakkında fikirler üretmesine büyük oranda yardımcı olmuştur. İnsanın varlığa bakışı, insanı bir ilk nedene götürdüğü gibi; insanın ilk nedenden yola çıkarak bir varlık tasavvuruna da yönelmesi söz konusu olmuştur. Nihayetinde varlık ve ilah anlayışı birbirine paralel bir doğrultuda gelişmiştir.

Varlık alanındaki tartışma ve fikirler insanın yaratılışından günümüze kadar gelen kadim bir düşünce geleneğini oluşturmuştur. Varlığın mahiyetini inceleyen insan kendi yaratılışının keyfiyetini de tartışma konusu yapmış ve kendi mahiyetini incelemeye çalışmıştır.<sup>25</sup> Kendi mahiyetini inceleyerek bedensel ve maddi olan bir yanı olduğunu fark eden insan, bunun yanında kendisini diğer canlılardan farklı bir tarafı daha olduğunu keşfederek kendisine manevi bir atıfta bulunmuştur.

Bu sebeple ilk çağlardan günümüze, en ilkel geleneklerden ve kaba düşüncelerden günümüzdeki modern çağa kadar insanın bu maddi olamayan yönü tartışılmıştır. Bu tartışmalar farklı problemlere yol açmış ve yeni akımların oluşmasına neden olmuştur. Ruh hakkındaki düşünce ve görüşler felsefi ve dini açıdan ele alınmıştır. Filozoflar, ruhun varlığı ve mahiyetinden bahsederken kendinden önceki filozofların düşüncelerinden etkilenerek bir ruh tasavvuru oluşturmuşlar, bazen de kendinden önceki filozofların fikirlerini eleştirerek kendilerine ait bir varlık felsefesi oluşturmuşlardır.

Felsefe tarihinde ruhun varlığı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerin iki düşünce yapısına göre şekillendiği görülmektedir. Bunlardan birincisi materyalist görüş, bir diğeri ise bu fikrin tam karşısında bulunan spiritüalist görüştür.<sup>26</sup> Materyalist felsefe ruhun varlığını ele alırken argümanlarını maddi âlemden hareketle şekillendirmektedir. Spiritüalist felsefe ise ruh ile ilgili dayanaklarını soyut unsurlardan faydalanarak oluşturmaktadır. Materyalist düşünce Realizm ve Natüralizmden beslenen bir görüş

---

<sup>24</sup> Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, (Ankara: Araştırma Yayınları,2005), 108.

<sup>25</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 12.

<sup>26</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*,(İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1981), “Spiritualizm” md., 266.

iken,<sup>27</sup> spiritüalist fikir akımı ise temel argümanlarını İdealizmden hareketle şekillendirmiştir.

Eski Yunan Felsefesi düşünce tarihinin başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında semavi dinler inanç esaslarını şekillendirmek ve temellendirmek için Grek Felsefesinden faydalanmışlardır. İslam medeniyeti de düşüncelerine temel oluşturmak için Yunan felsefesinin görüşlerine çok sık atıfta bulunmuştur.

Felsefe tarihinin bilinen ilk filozofları Milet Okulu'na mensup Thales, (ö .M.Ö.547) Anaksimandros, (ö. M.Ö.546) Anaksimenes'tir (ö. M.Ö.528). Milet okulunun en temel özelliği naturalist bir görüş sergilemesi ve varlık anlayışını maddeden yola çıkarak oluşturmasıdır. Milet Okulu mensuplarının temel felsefesi *arkhe* kavramı üzerine yoğunlaşmalarıdır. *Arkhe* varlığın en temel prensibi olarak tanımlanabilir. Thales *arkhe*'nin mahiyetini tespit etmiş, suyun ilk madde olduğunda karar kılmış ve tüm varlıkların sudan oluştuğunu düşünmüştür. Anaksimandros ise doğadaki suyun sınırlı olduğunu düşünerek varlığın temel ilkesinin sınırlı bir nitelikte olamayacağından hareketle ilk varlığı belirsizlik ve sınırsızlık olarak tanımlamıştır.<sup>28</sup> Milet Okulu'nun diğer bir mensubu Anaksimenes ise havanın sınırsız bir nitelikte olacağını varsayarak havayı varlığın temel unsuru kabul etmiştir.<sup>29</sup>

Pythagoras'la (ö. M.Ö.500) birlikte filozofların *arkhe* kavramı üzerine yoğunlaşmaları kısmen son bulmuştur. Pythagorascılığın kurucusu olarak da bilinen filozof, âlemde zıtlıkları içeren bir birlikteliğin, ahengin, düzenin ve bir uyumun olduğundan hareketle maddede maddi olmayan bir unsurun da olduğunu ileri sürer. Maddi olmayan bu unsurun sonsuz ve ölümsüz olduğunu varsaymaktadır.<sup>30</sup> Bu açıdan Pythagoras varlık felsefesinde İdealizmin önünü açan ilk filozof olmuştur.

Parmenides (ö. M.Ö.450) varlığı tek ve bölünemez olarak değerlendirmiş ve onun bir bütün olarak algılanması gerektiği üzerinde durmuştur. Parmenides madde üzerindeki değişimleri, duyularımızın bizi bir yanılsamaya sürüklediğini varsayarak yok saymıştır. O, bu görüşten hareketle varlığın değişmez olduğunu ve başka boyutlarının olamayacağını söyleyerek materyalist bir tutum sergilemektedir. Parmenides'in çağdaşı

---

<sup>27</sup> Hasan Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1980), 99.

<sup>28</sup> Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, (Bursa: Ezgi Kitabevi ,2017), 84.

<sup>29</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H.Vehbi Eralp ( İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014), 21-22.

<sup>30</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*,37.

Herakleitos (ö. M.Ö.475) ise varlığın sürekli bir değişkenlik içinde olduğunu ileri sürerek Parmenides'e karşı çıkmıştır. Herakleitos, bu değişimin varlığın özünde bulunan zıtlıklardan meydana geldiğini savunarak varlığın bir özü olabileceğini ileri sürmüştür. Bu iki filozoftan sonra Empedokles (ö. M.Ö.430) de varlıkların oluşumunun değişime bağlı olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir. Varlıkların basit bir halden karmaşık bir yapıya dönüşmesinin gelişimsel olduğu varsayımında bulunmuştur. Empedokles ruhun merkezinin kan olduğunu ve bedenden kanın çıkmasıyla ruhun da bedenden ayrılacağını düşünmüştür.<sup>31</sup>

Demokritos (ö. M.Ö.365) da maddenin değişimi hakkında Herakleitos'dan yana bir tutum takınmış ve varlıktaki değişimin bir gerçeklik olduğunu söylemiştir. Demokritos değişmeyi madde üzerindeki parçaların birleşmesi ve ayrılması olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama onun felsefe tarihinde atomculuğun kurucusu olarak anılmasını sağlamıştır. Demokritos atomlar ve boşluktan başka hiçbir şeyin varlığını kabul etmemiştir.<sup>32</sup> Ancak filozof, materyalist bir tavırdan yana olsa bile ruhun varlığını kabul etmiş ve ruhu ince, yuvarlak, düz ve ateş atomlarına benzeyen bir cisim olarak tanımlamıştır. Yine Demokritos, ruh ve aklın birbirinin aynısı olabileceğini savunmuştur.<sup>33</sup>

Bilinen ilk Yunan filozofu Thales'ten Demokritos'a kadar geçen süreçte filozofların maddeden yola çıkarak bir varlık anlayışı benimsedikleri görülmektedir. Bu süreçte filozoflar maddenin temel unsurunu aramışlar ve bu arayışı yine maddeden yola çıkarak sürdürmüşlerdir. Sokrates sonrası dönemde ise Sokrates'in öğrencileri olan Platon ve Aristoteles'in eserlerinin kendilerinden sonraki filozoflara çok büyük bir etkisi olmuştur. Bu dönemden sonra ruha maddeci bakış büyük oranda azalmıştır.<sup>34</sup>

Platon'un metafiziği *ideler* üzerinden açıkladığı ve ideler üzerinden bir ontoloji geliştirdiği bilinmektedir. Platon'un *idelerini* üçe ayırarak incelemek *ideleri* anlamlandırmada bize yardımcı olmaktadır. Bunların birincisi varlığın kendisinde bulunan ide, diğeri maddeye etki yapan ide -ki bu tabiattır- ve sonuncusu tabiatın da kendisine ulaşmaya çalıştığı son hedef olan ide.<sup>35</sup> Platon ruh hakkındaki epistemolojisini *varlığın kendisinde bulunan ide* üzerine inşa etmiştir. Platon kendinden önceki

---

<sup>31</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 40.

<sup>32</sup>Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, Çev: Ahmet Arslan, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 35-38.

<sup>33</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 43.

<sup>34</sup> Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, 17.

<sup>35</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 63.

filozofların ruhu tanımlamada kullandıkları ateş, hava, su, kan gibi maddi olan arkheleri reddederek ruhun görünmeyen Tanrısal bir töz olduğunu iddia etmiştir.

Platon'a göre ruh madde ve bedenlerden önce var olan bir gerçekliktir.<sup>36</sup> Filozofa göre ruh bir şeyi duyma, görme veya başka bir duyu ile incelemek için bedeni kullanmaktadır.<sup>37</sup> Beden kötülüklerin yegâne sebebidir ve ruhu da bu kötülöklere ortak etmeye çalışmaktadır.<sup>38</sup> Platon, ruh bedenden ne kadar uzaklaşırsa ve kendini bedenden ne kadar soyutlarsa ruhun o kadar mutlu olacağına inanmış ve bedenden uzaklaşan ruhun doğru aklı kullanabileceğini ve bilgeliğe bu şekilde ulaşabileceğini söylemiştir.<sup>39</sup> Platon'un ruh öğretisinde ruhun bedenden önce var olduğu ve bedenden ayrı ve daha üst konumda bulunduğu göze çarpmaktadır. İdealizmin en eski temsilcisi olan filozof, ruhun ebediliğini savunmuş ve farklı bedenlerle dünyaya tekrar gelebileceğini iddia etmiştir.<sup>40</sup>

Platonun ruh telakkisinde, ruhun ideler ve semboler üzerine kurulması sebebiyle ruh bilinemez ve soyut bir yapıdadır. Sokrates'in bir diğler takipçisi olan Aristoteles'te ise ruh daha somut ve daha anlaşılır bir yapıda ele alınmıştır. Aristoteles ruhun bir cisim olamayacağını dile getirerek ruhun bedenin bir yetkinliği olduğu fikrini benimsemiştir. Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde bal mumu örneğini vermiş ve balmumu ve şeklin bir olduğu gibi ruh ile bedenin de bir olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>41</sup>

Aristoteles ruhun dört farklı boyutu olduğu fikrini benimsemiştir. Bunlar: beslenen kısım, duyumsayan kısım, hayal eden kısım ve arzulayan kısım. Aristoteles, bitkiler ve tüm hayvanlarda bulunan, beslenen kısım olarak tüm canlıların hayat kaynağını kastetmektedir. O, duyumsayan kısım ile canlıların görme ve duyma gibi faaliyetlerine atıfta bulunmuştur. Hayal eden kısım ise daha çok insana ait olan zihin faaliyetlerini kapsamaktadır. Arzulayan kısım ise insanın iştah ve zevk gibi isteklerini yerine getiren ruha ait bir unsurdur.<sup>42</sup> Aristoteles felsefesinde ruhun bekası ile ilgili bir düşünce tam olarak çıkarılamasa bile onun zooloji ile ilgili bir kitabında ruhun ilahi bir öz olduğunu söylemesi ruha ölümsüzlük atfettiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>43</sup>

Platon ve Aristoteles ruhu atomlar üzerinden açıklama yoluna gitmeme konusunda birleşmelerine rağmen ayrıldıkları ve uzlaşamadıkları yönler bulunmaktadır.

<sup>36</sup> Platon, *Phaidon*, çev: Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011), 77.

<sup>37</sup> Platon, *Phaidon*, 61.

<sup>38</sup> Platon, *Phaidon*, 27.

<sup>39</sup> Platon, *Phaidon*, 25.

<sup>40</sup> Platon, *Phaidon*, 41.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Ömer Aygün vd. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 89-90.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 205.

<sup>43</sup> İlhan Kutluer, "Ruh", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008) c.35, 194.



İki filozofun ayrıştıkları iki konu vardır. Bunlardan birincisi ruh-beden bütünlüğü meselesi, bir diğeri ise ruhun mahiyetidir. Aristoteles, ruhun beden bir formu olduğunu düşünmüş ve ruh-beden bütünlüğünü savunmuştur. Platon ise ruhu daha soyut bir şekilde ele alarak ruhun bedenden daha kutsal bir konumda bulunduğuna kanaat getirmektedir.

Platon ruhu *ideler* üzerinden açıklarken, Aristoteles ise ruh anlayışını madde-form ikilemine göre şekillendirmeyi benimser. Filozofların ikinci konudaki ayrıştıkları nokta yine ruh beden bütünlüğü konusundaki bakış açısının farklılığına dayanmaktadır. Aristoteles ruhun beden bir formu olduğunu düşünerek beden ve ruhun birlikteliğini, Platon ruhun bedenden önce var olduğunu ve ebediliğini savunmuştur. Aristoteles ise Platon'un tam tersi bir tavır sergileyerek ruh ve beden bir bütün olduğu anlaşıldığında bunun imkânsız olacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>44</sup> Platon ruha kötülüğün atfedilmemesi görüşünü savunurken Aristoteles ise ruhun arzulayan kısmına vurgu yaparak insanda bulunan kötülük arzusunu da ruha atfetmiştir.<sup>45</sup>

Platon'un varlık anlayışından sonra uzun bir dönem filozofların görüşleri Platon'un felsefesi ile karşılaştırmalı bir şekilde ilerlemiştir. Filozoflar ya Platon'un felsefesini dayanak olarak ele almış ve geliştirmiş ya da onun düşüncelerine karşı çıkan bir anlayış benimsemiştir. Aristo'dan sonra öne çıkan bir akım olarak Stoacı felsefe, Platon'un öğretilerine karşı çıkmış ve kurucusu Zenon (ö. M.Ö.265) duyumları öne çıkararak<sup>46</sup> insan, Tanrı, ruhlar, erdemler ve tutkuların hepsinin birer cisim olduğu varsayımında bulunmuştur.<sup>47</sup> Stoacı filozoflardan olan Epiküros (ö. M.Ö.270) da materyalist bir görüş benimsemiş, Tanrılar ve ölüm korkusunun mutluluğa engel olacağını gerekçe göstererek spiritüalist bir bakış açısının bilimsel ilerlemeyi durduracağını savunmuştur. O, ruhun maddi olduğunu söyleyerek ruhun bedenle birlikte öldüğünü ve yok olacağını söylemiştir.<sup>48</sup>

Thales'ten Zenon'a İlkçağ felsefesinin öğretilerinin benimsendiği dönemden Ortaçağ felsefesine geçiş yapılmasını sağlayan filozof Plotinos'tur (ö. 270). Plotinos, yeni Platonculuğun kurucusu olarak bilinir. Yeni Platonculuk Platon'un düşünceleri ile Tanrısal öğretilerinin bağdaştırılması gayretinin bir tezahürü olarak görülebilir. Plotinos, Platon'un öğretilerini temel alsada bazı noktalarda farklılaşma eğilimindedir. Bunlardan

---

<sup>44</sup> İbrahim Coşkun, "Fahreddin er-Raziye Göre Nefs (ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, sy. 2(2005): 3.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 205.

<sup>46</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 106.

<sup>47</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 91.

<sup>48</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 101-103.

en önemlisi Platon'da bulunan *iyi ideasının* yerine Tanrı'yı koyması<sup>49</sup> ve Platon'da bulunan reenkarnasyon fikrinin yerine ahireti esas alan bir argüman geliştirmesidir. Plotinos, ruh ile zihin arasındaki bağlantıya değinerek ruhun zihin faaliyetlerine bağlı olduğu varsayımında bulunmuştur.<sup>50</sup> O, ruhun Tanrısal bir öz olduğu kanaatindedir.<sup>51</sup> İslam filozoflarının da sudur teorisini, Plotinos'un argümanlarından beslenerek oluşturdukları düşünüldüğünde Plotinos'un İslam filozoflarına etkisinin de yadsınamaz bir gerçek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yunan felsefesinde ruh anlayışı önce materyalist görüşler çerçevesinde değerlendirilirken Platon'un etkisi ile birlikte bu düşünce ruhun Spiritüalizm felsefi akımı bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak Aristo bu spiritüalist görüşü değerlendirip eleştirerek daha somut bir ruh anlayışını felsefi alana taşımıştır. Aristo'dan sonra ise Stoacı felsefi akım ruh anlayışını Platon öncesine tekrar yönlendirmiş ve materyalist görüş hâkim olmuştur. Ancak Yunan Felsefi akımını son olarak etkisi altına alan görüş ise yeni platonculuğun kurucusu Plotinos'tur. Plotinos ise Platon'un etkisinde kalarak ruhu aşırı soyut bir şekilde ele almıştır.

Grek felsefesinin İslam düşüncesini etkilemiş olması doğal bir sürecin ürünüdür. Nitekim medeniyetlerin birbirlerinden etkilenmeleri medeniyetlerin gelişmesinde büyük katkı sağlamıştır. Bu bakımdan Grek felsefesini ele almak elzemdir. Yunan düşüncesinde ruh ile ilgili olarak nerdeyse her fikir yer bulmuştur. Grek felsefesinde materyalist görüş önemli bir yer tutmaktadır. Bunun tam karşısında ise idealist bir ruh anlayışı yer almaktadır. Materyalist görüş ve idealist görüşün tam ortasında ise Aristo'nun ruh anlayışı ele alınabilir.

## 2. Diğer Dinlerde Ruh Anlayışı

Semavi ve yerel dinlerin temel inanç esasları incelendiği zaman insana bir ölümsüzlük ya da sonsuzluk vaad edildiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu sonsuzluk düşüncesi de farklı ruh tasavvurlarıyla özdeşleştirilerek metafizik kurgulara alan açmıştır. Nitekim semavi dinlere bakıldığı zaman ruhla ilgili kutsal metinlerde geçen ifadelerle farklı anlamlar yüklenerek birbirinden farklı ruh görüşleri oluşmuştur.<sup>52</sup> Eski Ahit'te

---

<sup>49</sup> Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 165.

<sup>50</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 127.

<sup>51</sup> Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 172.

<sup>52</sup> Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", 56.

ruh kelimesi dört farklı şekilde kullanılmıştır. Bunlardan birincisi fırtına, rüzgâr ve esinti gibi manalara gelir. İkinci mana ise tıpkı Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi<sup>53</sup> ilk insana üflenen ruh şeklindeki kullanımınıdır. Eski Ahit'teki bir ruh kelimesinin bir diğer kullanımı ise manevi varlık anlamına gelir. Bu noktada bu kullanımın Tanrı'nın ruhu manasında kullanıldığı söylenebilir ve ruh kavramı kâinatın yaratılmasındaki güç olarak anlaşılabilir. Dördüncü olarak ise doğaüstü varlık anlamındaki kullanımınıdır. Bu kullanım ile cin ve şeytan gibi insanın olumsuz olarak etkileyen varlıklar kastedilmiştir.<sup>54</sup>

Yahudilikte ruh, ruah ve nefes ifadeleri ile karşılık bulmuştur. Yahudilikte ruh bedene hayat veren bir varlık olarak algılanmıştır. Nitekim Yahudiliğin kutsal metinlerinden Leviler'de ruh kan olarak adlandırılmıştır. Mezmurlar'da ise ruhun bedenden ayrılmak istemesi sebebiyle bedenini ihtiyarladığından bahsedilmiştir. Tekvin'de ise ölümden sonra ruhların toprağın altına inerek ataları ile bulunduğu anlatılmıştır.<sup>55</sup>

Yahudilikte ruh, temiz bir cevher olarak adlandırılmıştır. Ancak insanın kendi günahları sebebiyle bu temiz cevheri kirlettiği görüşü hâkimdir. Nitekim günlük dua ritüellerine de bu düşünce yansımıştır. Günlük dualar incelendiği zaman İslam düşüncesindeki *kalu bela* düşüncesine benzer şekilde ruhun temiz olarak Tanrı'dan geldiği ve temiz olarak Tanrı'ya dönme çabası içinde olduğu anlaşılır.<sup>56</sup>

Yahudilikte ruhun bekası tüm ilahi dinlerde olduğu gibi önemli bir yer tutmaktadır. Yahudilik'te ruhların Allah tarafından bedenler yaratılmadan önce var olduğu ve öldükten sonra ruhların Tanrı'ya tekrar ulaşacağı görüşü yaygın görüş olarak kabul edilebilir.<sup>57</sup>

Yahudilikte ruh hakkında ihtilafa düşülen konular bulunmaktadır. Yahudilikte insanın beden, nefes ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğu düşünülür. Ancak bunun dışında farklı bir görüş olarak insanın sadece ruh ve bedenden oluştuğunu düşünen din âlimleride vardır. İnsanın beden, nefes ve ruhtan oluştuğunu söyleyen grup ölümle birlikte beden ve nefsin fonksiyonlarının son bulacağını iddia eder. Bu iki farklı görüşte ruh ortak nokta olarak ele alınabilir.<sup>58</sup> Ruhun beden, nefes ve ruhtan oluştuğunu söyleyen yahudi ailmelerinin ruh hakkındaki yaklaşımı İslam tasavvufundaki görüşleri anımsatmaktadır.

---

<sup>53</sup> Enbiya, 21/91

<sup>54</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 106-108.

<sup>55</sup> Ahmet Güç, "ruh", *DİA*, c.35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 197.

<sup>56</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 101-105.

<sup>57</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 115.

<sup>58</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 112.

Hristiyanlıkta *pneumu* ve *psyche* kelimeleri ile ifade edilen ruh, insanın özü ve Tanrı'nın mahiyeti için kullanılmıştır. Daha sonra ise Pavlus ve diğer İncil yazarlarının anlayışına göre şekillenen ruh, Hristiyanlar tarafından insana bahşedilmiş tanrısal bir öz olarak anlaşılmıştır. Gregorios (ö. 390) ve Augustinos'un (ö. 430) Hristiyan kelamını Grek felsefesi ile şekillendirme üzerine çabaları ise Hristiyanların ruh tasavvurunda Aristo ve Platon etkisinin var olduğunu göstermektedir.<sup>59</sup>

Hristiyan inanç sisteminin temeli sayılan teslis inancı ruh düşüncesini etkilemiştir. Nitekim Hz İsa'ya atfedilen oğulluk ve Tanrı'ya atfedilen babalık mefhumu arasındaki ilişkiyi sağlayan bir ruhtur. Bu noktada diğer insanlara da ruhi bir anlam yüklenmeye çalışılmıştır. Ruhun bedendenden farklı bir yapıda ve bedenden bağımsız şekilde bir mahiyetinin olduğu düşüncesi inanç sisteminin paralelinde gelişmiş bir yaklaşımdır.<sup>60</sup>

Hristiyanlık ve Yahudilik'teki ruh anlayışları Mesih inancı ile doğrudan ilişkilidir. Her iki dinin de ruha vermiş olduğu önem kendi dinlerini dünyaya hâkim kılacağını düşündükleri Mesih'in ruhunun tekrar bedenlenerek dünyaya gelmesi ile başlayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup>

Yerel dinlerde ahlakî öğretiler ön plandadır. Ahlakî öğretilerin esas alındığı toplumların bir ruh anlayışı oluşturma eğiliminde oldukları görülmektedir. Yerel dinlerin de ahlaksal kaygılardan ötürü insan ruhuna ve onu kutsallaştırmaya fazlaca önem atfettikleri yadsınamaz bir gerçekliktir. Yerel dinlerden olan Hinduizm ve Budizm'e göre ruh daima hareket halinde bulunan tanrısal bir özdür.<sup>62</sup>

Yerel dinlerde, filozoflar ve mutasavvıflardakine benzer bir şekilde ruhun iki şekilde anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Hinduizm ve Budizm'de ruhun *paramatman* ve *jivatmana* olarak iki şekilde tezahürü söz konusudur. *Paramatman*, Hinduizm'in Tanrısı *Brahman* ile özdeş iken *jivatmana* ise kişinin suretine bürünmüş benliğini<sup>63</sup> ifade etmektedir. Çin dinlerinde ise insana ait ruh, *hun* ve *po* ifadeleri kullanılarak iki şekilde ele alınmıştır. *Hun* insanın pozitif ve aydınlık yönünü anlatan bir ifade, *po* ise karanlık ve bulanıklığı sembolize eden bir unsurdur.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Güç, "Ruh", 198.

<sup>60</sup> Güç, "Ruh", 198.

<sup>61</sup> Güç, "Ruh", 198.

<sup>62</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 94-95; Swami Nikhilinanda, *Hinduizm*, çev: Aslı Özer (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları), 17.

<sup>63</sup> Nikhilinanda, *Hinduizm*, 53.

<sup>64</sup> Güç, "Ruh", 198.

Hinduizm ve Budizm materyalist ve realist bir dünya görüşünün tersine ruhu merkeze alan bir yaşayışı öne sürmektedir. Hint dinlerinde ruh Tanrı'dan bir parça olmasının gereğince sonsuz bir azabı hak etmemektedir. Bundan dolayı ruh taşıdığı bedeninin canlılığının sona ermesinden sonra başka bedenlerle buluşarak devamlılığını sürdürmektedir. Ruhun bedenle birleşmesi sadece görünüşte vardır. Aslında ruh bedene girmemekte ve devamlılığını özgür bir biçimde sürdürmektedir. Hint dinlerinde Grek ve İslam felsefesine benzer bir şekilde ruhların sınıflara ayrıldığı da görülmektedir. Hint dinlerinde bu ayrıma en bariz örnek kast sistemidir.

Ruh düşüncesi bir medeniyetin ve dinin insan anlayışını gösterdiğinden medeniyetlerde ruhun tezahürü üzerinde durulması önemlidir. Dinlerin birbirine benzer yaklaşımlarla insanı ve ona ait olan ruhu değerlendirmeleri ise dikkat çekicidir. Bu noktada medeniyetlerin ve medeniyetlere ait düşünüş biçimlerinin birbirlerini etkiledikleri görülmektedir. Medeniyetlerin ve dinlerin ruh tasavvurlarının inşasında birbirlerinden yardımlaşarak bir anlayış geliştirdiklerini ve bu anlayışları benimsediklerini göstermektedir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## KLASİK DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE RUH ANLAYIŞI

### 1.1. İSLAM FELSEFESİNDE RUH ANLAYIŞI

Grek felsefesinin Hristiyan teolojisine etkisinden sonra VII. yüzyılda İslam dininin doğuşuyla İslamî öğreti Arap yarımadasının dışına taşarak yeni bir etki oluşturmuştur. İslam düşüncesinin doğuşuna ve gelişimine etki eden başlıca üç etmen vardır: Birincisi siyasi olayların çözümlenmesi çabası, ikincisi fetih hareketleri ile birlikte farklı toplumlarla olan etkileşim ve bir diğeri ise Batı'daki felsefi kitapların siyasi yönetimin de destekleri ile birlikte Arapça'ya tercüme edilmesi. İslam filozoflarının düşünce biçimi Grek felsefesinin Arapça'ya tercümesi ile paralel bir gelişme göstermiş ve İslam filozofları İslam dininin kaynakları ile Grek felsefesini mezcetme girişiminde bulunmuşlardır.

İslam düşünce tarihinin bilinen ilk İslam filozofu Kindî'dir (ö. 866). Diğer bir deyişle Kindî İslam kelamının felsefi boyutta da incelenmesi gerekliliğini ön plana çıkaran ve bu eğilim üzere çaba gösteren ilk düşünürdür.<sup>65</sup> Genelde İslam filozoflarının özelde ise Kindî'nin düşünce biçimi Grek felsefesinin Arapçaya tercümesi ile paralel bir gelişme göstermiş ve İslam filozofları İslam dininin kaynakları ile Grek felsefesini uzlaştırma girişiminde bulunmuşlardır. Kindî'nin bu uzlaşma çabası Mu'tezilî kelamcılar tarafından mühlidlikle suçlanmasına neden olmuştur.<sup>66</sup> Sonraki süreçlerde de Kindî'ye karşı takınılan bu tutum, İslam âlimleri tarafından diğer İslam filozoflarının aleyhine sürdürülmüştür.

Kindî *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde üç ayrı nefis tanımı yapmıştır. İlk iki tanımda ruhun, cismin ilk yetkinliği ve tamamlanmış hali olduğunu belirterek Aristo'nun ruh tasvirine göre bir anlayış benimsemektedir. Bir diğer tanımda ise Platon gibi düşünerek ruhun tek başına da var olabileceğinden hareketle ruhun mahiyetini açıklama gereksinimi duymaktadır.<sup>67</sup> Kindî, ruhun güçlerinden bahsederken duyuları, düşünmeyi, şehvet ve öfke gibi hisleri ruhun varlığı ile ilişkilendirir. Şehvet ve öfkenin insanlığın

<sup>65</sup> Mahmut Kaya, "Kindî", *DİA*, c.32 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 49.

<sup>66</sup> Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî Felsefi Risaleler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 23.

<sup>67</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, "Tarifler Üzerine" *Kindî Felsefi Risaleler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 179.

devamı için zorunlu olduğunu ve vücut için bir gereklilik olduğunu söyler, düşünmenin de fazileti bulmak ve ruhu kötülüklerden arındırmak için olduğunu belirtir.<sup>68</sup>

Kindî, nefsin cevher olduğu görüşünü benimsemiş<sup>69</sup> ancak beynin rahatsızlanması ile ruhun da zarar görebileceğini aktarmıştır.<sup>70</sup> O, Kur'an-ı Kerim'den ayet-i kerimeler sunarak ruhun bedenden önce var olduğu görüşünü savunmuş<sup>71</sup> ve ahirette dirilmenin hem ruh hem de beden ile olacağını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>72</sup>

Kindî'nin ruh üzerine kurmuş olduğu paradigma çelişkili ve karmaşık bir yapıda görünmektedir. Bu durum eserlerinin tamamının günümüze kadar ulaşmamış olma ihtimali göz önünde bulundurularak değerlendirilebilir. Diğer taraftan kendisine örnek teşkil edecek bir İslam filozofunun olmaması da bu karmaşık yapıyı açıklar mahiyettedir. Kendinden sonra gelen İslam filozofları ise ruh anlayışlarını daha sistemli ve etraflı bir şekilde açıklamıştır. Fârâbî (ö. 950) ve İbn-i Sînâ'nın (ö. 1037) ruh anlayışı bu durumu kanıtlamaktadır. Kindî'den sonra gelen İslam filozoflarının varlık anlayışları ve bunun akabinde gelişen ruh tasvirleri, benimsemiş oldukları yaratılış teorilerinin bir yansıması olarak da görülebilir.

Fârâbî, ruhların yaratılış sırasında ilk sebep, üstün akıllar ve faal akıldan sonra dördüncü olarak yaratıldığını düşünmektedir.<sup>73</sup> O, ruhları işlevleri bakımından üçe ayırarak incelemeyi tercih etmiştir. İslam filozofu, iradesiz olarak varlığını sürdüren ve hareket eden ruhları nebati nefis, iradeleri ile hareket eden varlıkları hayvani nefis, düşünerek hareket eden ruhları ise insani nefis (nefs-i natika) olarak tanımlamıştır.<sup>74</sup> Fârâbî'nin bu ayrımına gitmesinin temel nedeni Platon'dan esinlenmesidir.

Fârâbî'nin ruhları sınıflandırması ile ilgili diğer bir husus ise ruhun ferdiyeti ile ilgilidir. O, ruhlar hakkında cahillerin nefsleri, mutluluğa ermiş nefsler ve fasıkların nefsleri olarak üçlü bir tasnife gitmiştir. Onun düşüncesine göre cahillerin nefsleri haricinde diğer iki nefis ölümsüzlüğü tadacaktır.<sup>75</sup> Fârâbî, ruhların bedenle birlikte var

<sup>68</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Kindî Felsefî Risalaler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 236.

<sup>69</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Kindî Felsefî Risalaler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 242.

<sup>70</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî, "Nefis Üzerine", *Kindî Felsefî Risalaler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 255.

<sup>71</sup> Kaya, "Kindî", 60.

<sup>72</sup> Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh el-Kindî "Aristotelesin Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî Felsefî Risalaler*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 276.

<sup>73</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 151.

<sup>74</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (İstanbul: Ülkan Yayınları, 1967), 60. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 150.

<sup>75</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, c.12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 156.

olduğunu düşünerek ruh beden birlikteliğinin önemini vurgulamıştır. Ona göre ruh maddeden soyutlanarak da varlığını sürdürebilir.<sup>76</sup>

Fârâbî, İbn-i Sînâ'nın düşünce dünyasına en büyük etki eden düşünürdür. İbn-i Sînâ, Aristo'nun *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserini anlamakta zorlandığını ancak Fârâbî'nin bu eser üzerine yazmış olduğu şerhi okuduğunda ruh üzerine düşüncelerinin netleştiğini söylemiştir. İbn-i Sînâ da Fârâbî gibi nefsleri nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç kısımda incelemiştir. O, üç kısımda incelediği nefslerin her birinin yetkinliğinin ve gücünün olduğunu açıklamıştır. Ünlü İslam düşünürüne göre büyüme kuvveti (el-kuvve el tenmiyye), üreme kuvveti (el-kuvve el-müvellide) ve beslenme kuvveti (el-kuvve el-gaziyye) nebati nefse ait özelliklerdir. Yararsız olan şeyleri geri çevirme yetisi (el-kuvve el-gadabiyye), zevk için hareket ettiren güç (el-kuvve el-şehviyye) hayvani nefsin içindedir. Yine ona göre bilici kuvvet ( el-kuvvetu'l-âlîme) ve yapıcı kuvvet ( el-kuvvetu'l amile) de insani nefsin yetileridir.<sup>77</sup>

İbn-i Sînâ ruhun varlığını meşhur bir örnek olan uçan adam tahayyülü ile açıklamıştır. O, hiçbir varlıkla temas etmeyen mekânın ötesinde bir insanın kendi varlığından haberdar olacağını iddia etmiştir. Ona göre kendi varlığından haberdar olan uçan adam bunu ruhu ile yapmıştır.<sup>78</sup> İslam düşünürünün vermiş olduğu bu örnek ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak düşündüğü açık olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>79</sup>

İbn-i Sînâ ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak düşünse bile ruhun bedenle birlikte var olabilmesi gerekliliğini ve ancak bu şekilde bir ferdiyet kazanabileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>80</sup> O ruhların bir bütün halinde bedenlerden önce var olduğunu ancak bedenle birleşen ruhun kişiselleştiğini savunmuştur.<sup>81</sup> Onun bu düşüncesi yine onun yaratılışı açıklamayı amaçlayan sudur teorisinin bir yansımasıdır.

İbn-i Sînâ ahiretteki azabın bedenlere verilmesi düşüncesini reenkarnasyon inancına neden olacağı gerekçesiyle reddetmiş ceza ve mükâfatın nefislere verileceğini benimsemiştir.<sup>82</sup> Kur'an-ı Kerim'deki bedenlere de cezanın olduğunu bildiren ayetlere ise dönemin insanların anlayabilmesi için bu tarz bir dilin kullanıldığını varsayarak tevîl

<sup>76</sup> Vecihi Sönmez, "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 18 (2010): 213-214.

<sup>77</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sînâ Metafiziği*, (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 152-156.

<sup>78</sup> Altıntaş, *İbn-i Sînâ Metafiziği*, 147.

<sup>79</sup> Ali Durusoy, "İbn-i Sînâ", *DİA*, c.20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 326.

<sup>80</sup> Durusoy, "İbn-i Sînâ", 325.

<sup>81</sup> Eyüp Şahin, "İbn-i Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine", *Felsefe Dünyası*, sy. 50 (2009): 186.

<sup>82</sup> Ebu Ali El- Hüseyin bin Abdullah İbn-i Sînâ, "el-Adheviyye fi'l-Me'ad", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 12-15.



etmeye yolunu seçmiştir. Kendinden sonra gelen İslam filozofu İbn-i Rüşd (ö. 1198) de İbn-i Sînâ'nın bu görüşünü tekrarlayarak cismani tasvirlerin ruhani tasvirlerle nazaran insanlar üzerinde daha tesirli olacağını belirterek Kur'an ayetlerini tarihsel bir bakış açısıyla yorumlamayı tercih etmiştir.<sup>83</sup> Ahirette hesap görecek olan nefislerin bir sıralamasını veren İbn-i Sînâ, kendilerine peygamber gelmediği için arınmamış nefislerin mutluluktan çok fazla pay almayacaklarını ve ulaşmaları gereken bir kemalin olduğu hatırlarına gelmeyen nefislerin yani çocukların ve akli melekesini yitirmiş olan kimselerin nefislerini ceza ve mükâfat göremeyeceğini söylemiştir.<sup>84</sup>

İslam filozoflarını kelim âlimlerinden ayıran en bariz özellik İslam filozoflarının Yunan felsefi düşüncesini özellikle Platon ve Aristo'nun düşüncelerini kendi çağlarına aktarma çabalarıdır. Bu çabanın bir tezahürü olarak da Müslüman filozoflar Aristo ve Platon'un ruh anlayışına benzer bir ruh algısına sahip olmuşlardır. Bu algının İslam medeniyetinde farklı bir damarın oluşmasına katkı sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Ancak ruhu soyut bir şekilde ele almaları ise ruhun anlaşılabilirliğini ve ispatını zorlaştıran iki etken olarak görülebilir.

İslam felsefesinde ruh konusu Yunan filozoflarının etkisi ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. İslam filozoflarının Aristo ve Platona atıfla yapmış oldukları ruh tanımları İslam filozoflarının felsefede Yunan ekolüne vermiş oldukları önemi göstermede yeterlidir. Bu açıdan incelendiğinde İslam filozoflarının ruhu anlamada İslam dininin ana kaynaklarının dışına çıkarak bir anlayış benimsemeleri İslam düşüncesinde bir çığır açmıştır. İslam keliminde bu çığır kelim âlimlerinin düşünce dünyalarını genişletmelerine imkân sağlamıştır.

## 1.2. İSLAM TASAVVUFUNDA RUH ANLAYIŞI

İslam tasavvufunun ruh ile ilgili görüşleri incelenirken oluşum ve gelişim sürecini göz ardı etmemek gerekir. İslam tasavvufu ilk önce siyasi olaylardan ve itikâdî tartışmalardan uzak durma adına seçilmiş, zühd ve takvayı esas alan bir yöntem iken daha sonra bir ilim vasfını almıştır. Tasavvuf, münhasır bir ilim olma sürecinde öncelikle şer'i bir ilim olarak ortaya çıkmış daha sonra ise metafizik bir ilim olarak varlığını

---

<sup>83</sup> Ebu'l Velid Muhammed bin Ahmed bin Ahmed İbn-i Rüşd, "Tehâfütü't Tehâfüt", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 88.

<sup>84</sup> İbn -i Sina, "el-Adheviyye fi'l-Me'ad", 44.

sürdürmüştür.<sup>85</sup> Bu dönemler göz önünde bulundurularak tasavvufun oluşum ve gelişimini tasnif ettiğimizde ilk dönem zühd ve takva dönemi ikinci dönem sünnî anlayışın korunarak sürdürülmeye çalışıldığı dönem ve son dönem ise felsefi-tasavvuf dönemi olarak adlandırılabilir.

Bu dönemler ruh anlayışı ile ilişkilendirildiğinde ilk dönem sufileri, ruhsal gelişimi ve ahlaki ön planda tutan ve kısır tartışmalardan uzak duran bir anlayışı benimseyen kesimdir. İkinci dönemde ise Serrac (ö. 988), Kelabazî (ö. 990), Kuşeyrî (ö. 1072) ve Hucvirî (ö. 1072) gibi sünnî kelamı koruyan bir tasavvuf anlayışı benimseme taraftarı olmuş kimselerdir. Bu dönemle birlikte kalp, nefis ve ruh gibi kavramların açıklanması konusunda mutasavvıflar ön plandadırlar.<sup>86</sup>

Tasavvuf ilminin önemli öncülerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 910) “*Hani Rabbin Âdemoğullarını sulplerinden züriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da “Evet şahit olduk” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*”<sup>87</sup> ayetinden hareketle ruhun kadim, pak ve temiz olduğunu ve tekrar ruhların Rablerine söz verdikleri yer olan *bezm-i eleste* dönmek için çaba harcadıklarını vurgulamıştır.<sup>88</sup> Serrâc, ruhun iki türlü olduğunu savunmuştur. Ona göre birinci ruh kalpleri aydınlatan ruh diğeri ise yaratıklara can veren ruhtur. Yine o ruhun beşeri olan ve beşeri olmayan ruh olarak iki şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup> İkinci dönem sufilerinden Kelebazî ise ruhun latif bir cisim olduğunu belirtmiş, “*Sizi yarattık, şekil verdik sonra suret verdik.*”<sup>90</sup> ayetinin ilk kısmını beden yaratılışına, ikinci kısmını ise ruhun varlığına ve yaratılışına delil olarak sunmuştur.<sup>91</sup> Kuşeyrî ise ruh ve nefis ayırımından bahseder. Ona göre nefis kötülüklerin ana kaynağı iken, ruh ise nefsin karşısında beden bir manasıdır. Hucvirî ise ruhun Rabbin’in emrinden olduğunu ve kadim olduğunu eserlerinde dile getirmiştir.<sup>92</sup>

Tasavvufun felsefe ile tamamen bir bütün haline gelmesinde *vahdet-i vücud* düşüncesinin sistemleştiricisi İbn-i Arabî’nin eserlerinin ve yaşantısının etkisi ile

<sup>85</sup> Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşa Süreci: Şer’i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (2015/2): 174.

<sup>86</sup> Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, c.40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 123.

<sup>87</sup> Araf, 7/172.

<sup>88</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 177-178; Ekrem Demirli, *İbn-i Arabî Metafiziği*, (İzmir: Sufi Yayınları, 2017), 71.

<sup>89</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 167.

<sup>90</sup> Kıyame, 75/38.

<sup>91</sup> Süleyman Uludağ, “Ruh”, *DİA* c.35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 192.

<sup>92</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 168.

olmuştur.<sup>93</sup> Muhyiddin İbn-i Arabî'nin varlık anlayışında insan, merkezi bir konuma sahiptir. Ona göre insan Alah'ın suretinde yaratılmıştır.<sup>94</sup> Yine o, kâinattaki varlıklar içinde insanın en önemli varlık olmasına atıfta bulunarak insanı küçük âlem olarak adlandırmıştır.<sup>95</sup>

İbn-i Arabî insanın üç unsurdan oluştuğundan bahseder. Onan göre insan, beden, nefis ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. O bedeni yer kaplayan ve bozulabilen sıfatları ile tanıtır. İbn-i Arabî nefsi ise üç kısımda inceler: nebati, hayvan, ve insani nefis. Nebati nefis, bütün canlılarda bulunan büyüme ve gelişmeyi sağlayan unsurlardır. Hayvani nefis ise insanlarda ve hayvanlarda bulunan bir unsurdur. Ona göre hayvani nefsin özelliği şehvet ve öfkedir. İbn-i Arabî insani nefsi ise akli nefis olarak açıklar ve akli insani nefsin sadece bir unsur olarak ele alır. Akli nefis İbn-i Arabî felsefesinde soyut, ebedi ve mükemmel bir şekilde yaratılmıştır.<sup>96</sup>

İbn-i Arabî ruhun cisim olduğunu söyleyenlere karşı çıkararak onun bölünemeyeceğini, mücerret olduğunu, *cevher-i ferd* olduğunu ve mürekkep olmadığını düşünmüştür. O, ruhun divitte bulunan mürekkep gibi olduğunu ve yazmaya başladığında asıl mahiyetinin anlaşılacağını belirtmiştir. Ruhun, *cevher-i ferd* halinde bulunduğu dönemde acıları ve lezzetleri hissedemeyeceğini söyleyerek ruh-beden bütünlüğüne önem vermiştir.<sup>97</sup>

Tasavvuf ilmi on ikinci yüzyıldan itibaren İbn-i Arabî'nin düşünceleri etrafında gelişme göstermiştir. İbn-i Arabî'nin düşüncelerini açıklayan, kavramlaştıran ve daha sistemli bir şekle büründüren kişi ise Sadreddin Konevî'dir. Konevî insan tanımında insanın üç yönünden bahseder: İnsanın birinci yönü; beden, ikinci yönü; hayvani nefis ve en önemli yönü olan üçüncü yön ise bedeni hükmü altında tutan ruhtur.<sup>98</sup> Konevî'nin insan tanımından ruhun ve nefsin farklı anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Konevî insanın nefsinin terbiye etmesi ile Rabbine yaklaşacağını insan nefsinin vahdete ulaşacağını anlatmıştır.<sup>99</sup>

---

<sup>93</sup> Öngören, "Tasavvuf", 124.

<sup>94</sup> Metin Yasa, *İbn-i Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 46; Çağfer Karataş, *Muhyiddin İbn-i Arabî ve Düşünce Dünyası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 77; Demirli, *İbn-i Arabî Metafiziği*, 299.

<sup>95</sup> Karataş, *Muhyiddin İbn-i Arabî ve Düşünce Dünyası*, 77.

<sup>96</sup> Süleyman Uludağ, "Nefis", 529.

<sup>97</sup> Karataş, *Muhyiddin İbn-i Arabî ve Düşünce Dünyası*, 177.

<sup>98</sup> Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, çev. Kâmil Yılmaz, (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 65.

<sup>99</sup> Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 121.

Konevî Nefislerin rableri ile iletişim kurabileceğini ve ilham ve vecd yolu ile bilgilere ulaşabildiklerini de kendi nefis nazariyesi ile irtibatlandırarak açıklamaktadır.<sup>100</sup>

*Vahdet-i şuhud* düşüncesinin kurucusu olan İmam-ı Rabbânî ruh ile ilgili görüşler serdetmiştir. İmam- Rabbânî ruh hakkındaki bilgilerin herkeste bulunmadığını ve ilimde derinleşmiş kişilerin bu konuda bilgi sahibi olduğunu ve ayrıntılı bilgiler vereceğini söyler.<sup>101</sup>

İmam-ı Rabbânî'nin ruh hakkındaki görüşlerinin neler olduğunu kendi yazmış olduğu risalelerinden edinebiliriz. O ruh ve manevi yolculuğu ile ilgili bir risale yazmıştır. O bu risalesinde ruhun mekânsız ve cisimsiz olduğunu söylemiştir. O Ruh-beden ilişkisini Allah-âlem ilişkisi ile analogi kurarak anlatmıştır. Ona göre nasıl ki Allah âlemin ne içinde ne dışındadır ruh da tıpkı bunun gibi beden ne içinde de dışındadır.<sup>102</sup> Ancak Ruhun mekânsızlığının Allah'ın mekânsızlığının yanında mekânlı olduğunu söylemiştir. O bu düşüncesi ile ruhun Allah'ın kendisi olmadığını ve ruh ile Allah'ın bir olmasını reddetmiş gibi görünmektedir.<sup>103</sup>

İmam-ı Rabbânî tıpkı diğer mutasavvıflar gibi insanı nefis, beden ve ruhtan müteşekkil bir yapıda tarif etmiştir. O, ruhun pak ve temiz olması nefis ve beden ne ise kötülüğe meyilli olmasının insan olmanın bir şartı olduğunu dile getirir. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra Rabbine kavuşmak maksadıyla bedenden yüz çevirdiğine ve Rabbine yöneleceğine inanır.<sup>104</sup>

İslam tasavvufunda şeyhlerin sufi meclislerini ziyaret edebildiği, meşayihin ruhlarının ölmüş olsalar dahi müritler üzerinde tedbir ve tasarruf haklarının olduğu ve velilerin kabirlerinin ziyaretinde velilerin ruhlarından yardım dilemek meşru olduğu ise genel bir görüştür.<sup>105</sup>

Tasavvuf insanı merkeze alan bir ilim olmasının bir yansıması olarak insan hakkında en fazla görüş serdedilen İslamî ilimlerin en başında gelmektedir. Tasavvuf ilk dönemlerde kavramlara önem vermekten çok pratik hayat üzerine odaklanmış görünmektedir. Ancak IX. yüzyıldan itibaren kavramlar üzerinde durulmuştur. İbn-i

<sup>100</sup> Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 121.

<sup>101</sup> Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidin el-Fârûkî es-Sirhindî İmam-ı Rabbânî, *İmam-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sufi Yayınları, 2013), 51.

<sup>102</sup> İmam-ı Rabbânî, *İmam-ı Rabbânî Risaleleri*, 51.

<sup>103</sup> İmam-ı Rabbânî, *İmam-ı Rabbânî Risaleleri*, 47.

<sup>104</sup> İmam-ı Rabbânî, *İmam-ı Rabbânî Risaleleri*, 54.

<sup>105</sup> Süleyman Uludağ, "Ruh", 193.

Arabî'nin *vahdet-i vücud* düşüncesini merkeze alarak tasavvufî kavramlar üzerine getirmiş olduğu yorumlar kendinden sonraki âlimleri de etkisi altına almıştır.

Genel olarak tasavvuf ilminde ruh soyut ve Allah'ın insanı şerefli kılmak için insana verilmiş bir özellik olarak ele alınmıştır. Bu noktada ruhun müspet nefsin ise menfi bir tavırla insanın iki boyutu olduğunu ve bunun ontolojik bir gerçeklik olduğuna vurgu yapılmıştır.

### 1.3. İSLAM KELAMINDA RUH ANLAYIŞI

#### 1.3.1. Müttekaddimun Dönemi

Kelam ilminin ortaya çıkışını iç etkenler ve dış etkenler olarak iki başlıkta incelenebilir. İç anlaşmazlıklar ve Kur'an ayetlerinin farklı yorumlanması kelam ilminin doğuşunda iç etkenler olarak adlandırılabilir. Bunun dışında farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması bununla beraber bu medeniyetlerle mücadele edebilmek için özellikle Yunan felsefe eserlerinin tercüme edilmesi kelam ilminin konularının artmasına ve farklı tartışma konularının oluşmasına sebep olmuştur.<sup>106</sup>

İslam toplumları farklı medeniyetler ve dinlere mensup toplumlarla karşılaştıklarında, gelen saldırılara cevap vermek, onları ikna etmek ve onların inanç sistemlerinin yanlışlığını ortaya koymak için onların argümanlarını da kullanmak istemişlerdir. Bu durum Müslüman din âlimlerini bir epistemoloji ve ontoloji kurmaya zorlamıştır. İslam toplumlarının farklı medeniyetlerle karşılaşması ve bu medeniyetlerin sorularına cevap verme refleksi müslümanları bir anlam arayışına yönlendirmiştir. Bu anlam arayışı neticesinde ise dinin temellendirilmesine zemin hazırlanmıştır.

Bu noktada İslam âlimlerinin varlığa bakışı, varlık alanındaki araştırma ve düşüncelerini hangi metotları kullanarak elde ettikleri tartışma konusu olmuştur. Kelamcıların varlık anlayışı dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren atomculuk üzerine kurulmuştur.<sup>107</sup> Kelam atomculuğu tabiri ile kaynaklara yerleşen bu kavramın Hint felsefesinden esinlenilerek kelam ilminde yer bulmuş olabileceği ile Yunan felsefe metinlerinden alınmış olabileceği iki zıt görüştür.<sup>108</sup> Bir diğer görüş ise İslam kelamında

<sup>106</sup> Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 17.

<sup>107</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 357.

<sup>108</sup> Osman Demir, *Kelamda Nedensellik -İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan-*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 98.

kelam atomculuğu fikrinin İslam düşüncesinin kendi dinamiklerinden oluşturulduğu yönündedir.<sup>109</sup>

Hangi felsefî akımdan esinlenildiğine bakılmaksızın kelam atomculuğu kuramının maddeyi önceleyen bir anlayış sergilediği söylenebilir. Maddeyi önceleyen bu anlayış kelam âlimlerinin somut bir düşünme biçimi geliştirmelerine imkân sağlamıştır. Müttekaddimun döneminde somut düşünme biçimini önceleyen bu anlayış ruh açısından değerlendirildiğinde de karşımıza çıkmaktadır. Müttekaddimun dönemi kelamında, ruha somut bir bakışın olmasının yanında Kur'an ı Kerim'in doğru bilgi kaynağı olarak kabul edildiğinden yaratılış, ruh, nefis, ahiret ve yeniden diriliş bahsi geçen ayet-i kerimelerden yola çıkılarak bir ruh tasavvuru oluşturulmaya çalışılmıştır. Dahası bazı itikadî meseleler benimsenen ruh anlayışı ekseninde izah edilmeye çalışılmıştır.

Müttekaddimun dönemi kelamcılarının ruh meselesine bakışının genel itibariyle filozofların ruh telakkileri ile örtüşmediği görülmektedir. İslam filozoflarında ruh, ontolojik olarak merkezi bir konumda bulunurken Müttekaddimun dönemi kelamcılarında böyle bir durumdan bahsetmek zordur. Bu dönemin kelam âlimleri ruhu ahiret, kabir azabı, insan iradesi ve kader gibi meselelerle bağlantılı bir şekilde değerlendirmişlerdir. Bu durumun, dönemin kelamcılarının ruhu ontolojik açıdan değerlendirmede zorlanmalarına ve bütüncül bir ruh tasavvuru oluşturmakta güçlük çekmelerine neden olduğu söylenebilir.

İlk dönem kelamcılarının ruh anlayışlarını farklılaştıran bir diğer unsur ise tabiatçılar veya Dehriyye olarak bilinen filozofların evreni ve varlığı sadece maddi unsurlarla açıklama çabalarına karşı bir duruş ve tavır sergileme ihtiyacıdır. Öte yandan Seneviyye ve Sümeniyye gibi akımların da varlığa düalist bir şekilde yaklaşmaları, dönemin kelamcılarının genelde varlığa özelde ise ruh meselesine bakışlarını etkilemiştir.

Kelam âlimlerinin epistemolojik ve özellikle ontolojik görüşlerini oluşturmaya çalışırken İslam kelamı adına zararlı gördükleri bazı felsefî ve dini akımların yanlışlığını gösterme ve zararlarını azaltma çabalarının da etkisi yadsınamaz bir gerçektir.<sup>110</sup> Ancak bu akımların zararlarını önleme adına farklı akımlardan yararlanmış olunabileceği de gözden kaçırılmaması gereken bir tespittir.

<sup>109</sup> Şemsettin Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 127-128.

<sup>110</sup> Muhittin Bağçeci, "İnsanın Mahiyeti ve Ruh", 49, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2 C:3 sy: 8 (2005/2): 49.

Farklı akımların etkisi ayet-i kerimelerin açıklanmasında ve ayetlerin yorumlanmasında da etkili olmuştur. Bundan dolayı ruh ve nefis ifadelerinin geçtiği ayetlerin bu akımların etkisi ile yorumlanmış olabileceği ihtimali üzerinde durulması gerekir. Nitekim aynı ayetlere farklı mezhep ekolleri tarafından birbirlerinin fikirlerine muhalefet etmek için atıfta bulunulmuştur. Hiç şüphesiz mezhep ekolleri ayetlerin te'vilinde kendi belirlemiş oldukları ilkeleri esas alarak ayetleri yorumlama yolunu seçmişler ve hadislerin ise kendi esasları doğrultusunda olanlarını sahih kabul etmiş, diğerlerini sahih olmayan rivayetler olabileceği ihtimalini varsayarak üzerinde çok fazla durmamayı tercih etmişlerdir. Ruh konusunda da ayetlerin yorumu, mezhep ekollerinin ahiret, kabir azabı, insan iradesi ve kader gibi konuları nasıl kurguladıkları ile ilişkili olarak değişiklik göstermiştir.<sup>111</sup>

Gerek felsefede gerekse İslam kelimasında ruh meselesi incelenirken ruhu üç ana başlık altında incelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu ana başlıklardan ilki ruhun keyfiyetine ilişkin konular iken ikincisi ruhun kıdemi veya önceliği bir diğeri ise ruhun bekası ile ilgili konuları içeren başlıktır. Ruhun mahiyeti ile ilgili görüşler ruhun kıdemi ve bekasına ilişkin görüşlerin oluşmasında da etkilidir. Bu açıdan bakıldığında İslam kelimasında bu konuların birbirleri ile grift bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Kelam âlimlerinin ruhun mahiyeti ile ilgili bize sunmuş olduğu veriler ve bu konudaki temel argümanları, İslam düşüncesinin insana bakışını yansıtmaktadır. İnsanın dünya üzerindeki konumu ve insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerin neler olduğu bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>112</sup> Yine insanın diğer canlılardan mahiyet farkı ile mi yoksa derece farkı ile mi ayrıldığı problemi ruhun mahiyeti ile ilişkilendirilerek cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Gerek felsefede gerekse kelam ilminde ruhun mahiyetine ilişkin üç temel görüş vardır: Birincisi ruhun latif cisim olduğu, ikincisi manevi cevher olduğu ve bir diğeri ise araz olduğudur.<sup>113</sup> Butuç görüşün yanı sıra ruhun mahiyetine dair bilenmezci bir tavır sergilenmesi farklı bir görüş olarak sunulabilir.

Cevher, araz ve cismin keyfiyeti ile ilgili felsefe ve kelam ilminde farklı düşünce biçimleri geliştirilmiştir. Yine farklı kelam ekolleri cevher, cisim ve arazın ne gibi

---

<sup>111</sup> Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 230.

<sup>112</sup> Yavuz, "Ruh", 188.

<sup>113</sup> Hasan Türkmen, "Fahreddin Razi'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi*, sy. 31 (2015): 106

özellikler taşıdığı hakkında kendi yaratılış teorilerine uygun olacak şekilde yorumlar getirmişlerdir. Ancak kelimelerin ruhun mahiyetine dair aktarmış olduğu verilerde bu durum genel olarak aynı anlamları ifade edecek biçimde açıklanmaya çalışılmıştır.

Genel bir tanım yapılmak istendiğinde cevher, bir maddenin özü; araz, maddeye sonradan eklenebilen veya ondan ayrılabilen özelliklerdir. Cisim ise yönleri bulunan ve sınırları olan üç boyutlu unsurlardır.<sup>114</sup> Kelam âlimleri ruha manevi cevher, latif cisim veya araz diyerek ruhu bu tanımlar parantezinde anlamlandırma girişiminde bulunmuşlardır.

Ruhun manevi bir cevher olarak adlandırılması onun madde dışında bir yapısının olduğu anlamına gelmektedir. Ruhun soyut olduğu düşüncesi ruhun eni, boyu, derinliği ve bir mekânı olmadığı manasına gelmektedir. Ruhun bu şekilde anlamlandırılması, ruhun beden etkisinden ayrı bir biçimde faaliyet yürütebileceği düşüncesini beraberinde getirmektedir. Bu düşünce biçimi ise ruh beden bütünlüğünün açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Ruhun manevi bir cevher olduğu kanaatinde olan kimseler daha çok mutasavvıflar ve filozoflardır. Ruhun manevi bir cevher olduğunu düşünen âlimler, ruh-beden ilişkisi içerisinde ruhun öncelikli olduğunu savunmuşlardır.

Ruhun araz olduğu düşüncesi daha çok insanın hayat kaynağı olan can ve nefes gibi unsurlarla açıklanmıştır. Bu unsurların insanın ölümü ile birlikte son bulması, ruhun bir sonunun olması görüşü ile paralel bir düşünce biçiminin oluşmasında etkili olmuştur. Ruhun araz olduğu kanaatini taşıyan kelimciler insanın bedenine vurgu yaparak insanı heykel-i mahsusa olarak adlandırmışlardır.<sup>115</sup>

Ruhun latif bir cisim olduğunu düşünen kimseler daha çok kelam âlimleridir. Onlara göre ruhun eni, boyu, derinliği ve bir mekânı bulunması gerekir. Onları bu şekilde bir anlayışı benimsemeye zorlayan ise farklı akımların etkisinden uzaklaşmak istemeleridir. Ruhun manevi bir cevher olduğu görüşü daha çok Hint ve Yunan felsefesinde hâkim görüş olduğu için kelam âlimleri manevi cevher görüşünü kabul etmek istememişlerdir. Öte yandan ruhun araz olması da kelam âlimlerini maddeci bir tavır sergilemek zorunda bırakacağından ruhun araz olması görüşünden uzak durmak istemişlerdir. Bu iki bakış açısına ara bir yol olarak ruhun latif bir cisim olması gerektiği görüşü kelam âlimleri tarafından benimsenmiştir. Ruhun latif cisim olması ruh-beden bütünlüğü açısından orta yol olarak adlandırılabilir. Bu görüşe göre susamdaki yağ ve

---

<sup>114</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâturîdî , *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2007), 90.

<sup>115</sup> Coşkun, "Fahreddin er-Raziye Göre Nefs (ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", 6.



gölün içindeki su nasıl görünmüyorsa bedendeki ruh da görünmez.<sup>116</sup> Ancak ruha latif cisim denmesi kelim âlimlerini manevi cevher fikrine yaklaştırmaktadır. Ruhun latif cisim olarak adlandırılmasının şuur, düşünce ve irade gibi farklı özellikleri taşıması açısından daha makul bir görüş olduğu söylenebilir.

Ruhun kıdemi ile ilgili hususlar ruhun Allah'ın bir parçası olup olmadığı ile ilgili olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu konu ruhun Tanrısal bir öz olup olmayacağı problemi olarak da adlandırılabilir.<sup>117</sup> Bu mesele üzerine yaşanan tartışmalar daha çok eski çağ filozoflarının ve aynı dönemde onlardan etkilenen düşünürlerin fikirleri etrafında gelişmiştir. Ruhun kıdemi problemi ruh-beden ilişkisi ile ilişkilendirilmiştir. Ruhun bedenden önce var olmasının ruh-beden ilişkisine zarar verip vermeyeceği konusunda kelim âlimleri karşı görüşler sergilemişlerdir. Yine ruhların Hz Âdem'in sırtından çıkarılarak var oldukları, bedenler yaratılmadan önce iyi ve kötü olarak belirlenmiş olduğu rivayeti<sup>118</sup> üzerinden insan iradesi ve kader meselesi işlenmeye çalışılmıştır.<sup>119</sup>

Klasik kelim eserleri incelendiğinde kabir hayatı ve ahiret ile ilgili tartışmaların ve meadın delillendirilmeye çalışılmasının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.<sup>120</sup> Nitekim Mütakaddimun dönemi kelim âlimleri bu konu üzerine yapılan akıl yürütmelerde ve ayet-i kerimelerin tevilde ruhun varlığına da değinmiştir. Bu noktada ise ruhun bekası problemi ortaya çıkmaktadır.

Ruhun bekası ile ilgili problemlerin üç ana fikir doğrultusunda geliştirildiği görülmektedir. Bu fikirlerin ilki ahirette kimlik ve ferdiyet problemidir.<sup>121</sup> Bu problem ahirette dünya üzerinde yaptıklarının karşılığını göreceğ olan insana ait ceza veya mükâfatın insanın ruhuna mı yoksa bedenine mi olacağı noktasında düğümlenmektedir. Mütakaddimun dönemi kelim âlimlerinin neredeyse tamamının bu karşılığın hem ruha hem de bedene olacağı görüşünde olduğu kabul edilmekle birlikte<sup>122</sup> bu karşılığın dünyadaki bedene mi yoksa farklı bir bedene mi olacağı problemi ile karşılaştıkları görülmektedir. Bu düşünce ile dünyadaki bedenin ahirette tekrar nasıl yaratılacağı konusu gündeme gelmektedir.

---

<sup>116</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 67.

<sup>117</sup> Maşallah Turan, "İnsan Ruhunu, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sy: 41, 28; Bağçeci, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhunu", 49.

<sup>118</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned I*, 272.

<sup>119</sup> Çağfer Karataş, *Kelim Düşüncesinde Evren ve İnsan*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 123.

<sup>120</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 278.

<sup>121</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 15.

<sup>122</sup> Çağfer Karataş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, (Bursa: Emin Yayınları, 2008) 92.

İslam düşüncesinde ruhun bekası ile ilgili bir problem de reenkarnasyon düşüncesinden uzaklaşma adına gerçekleştirilmiştir. Ahirette ceza veya mükâfat için farklı bir beden yaratılması düşüncesinin reenkarnasyon düşüncesi ile örtüşüp örtüşmeyeceği fikri kelamcılar tarafından tartışılmıştır.<sup>123</sup>

Ruhun bekası ile ilgili problemlerin bir diğeri ise Allah'ın aşkınlığı ve yüceliği düşüncesi üzerinden sürdürülmüştür. Ayet-i kerimelerde bütün yaratılanların bir sonu olduğu ancak Allah'ın zatının baki olacağı söylenmesine rağmen insanın ahirette beka sahibi olmasının bir problem olup olmadığı da dönemin kelamcıları tarafından düşünülmüş ve bu problemin nasıl çözüme kavuşturulması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Ruh ile ilgili meseleler kabir azabı, mead, iade, ahiretteki azab ve mükâfat, varlığın ve insanın mahiyeti gibi konuları kapsamaktadır. Ruhun bu denli farklı meseleleri doğrudan ya da dolaylı olarak muhtevasında bulundurması, kelamcıların ruh konusunda tutarlı görüşlerde bulunmasını zorlaştıran bir etkidir. Kelamcılar, İslam filozoflarının aksine ruhu merkezi bir konuma alıp ruh eksenli bir düşünce geliştirmek yerine farklı meselelerin cevabını bulmak adına ruh kavramını farklı meselelerin çözümünde delil olarak sunma yolunu seçmişlerdir. Müttekaddimun dönemi kelamcılarının bu tutumu İslam dışı akımların etkisini azaltmak ve bu akımlara karşı bir tavır takınmak için sergiledikleri düşünülebilir.

Bu tutumun sergilenmesi kelim ekollerinin ruhu anlamada ve anlamlandırmada bir nazariye geliştirmelerini engellemiştir. Müttekaddimun döneminde sistemleştirilememiş olan ruh kavramı aynı mezhep okullarına mensup farklı kelim âlimlerinin birbirlerinden farklı ruh görüşlerini fikir dünyalarında barındırmalarına da zemin hazırlamıştır.

### **1.3.1.1. Mutezile**

Müttekaddimun dönemi kelim ilminin ön plandaki ekolu Muteziledir. Mutezile mezhebi, emri bil maruf ve nehyi anil münker ilkesi esasınca farklı akımların etkisini kırmak ve yok etmek amacıyla akli ön planda tutarak rasyonel bir tutum sergilemiştir. Ancak bu durum Mutezile ekolünün nakli geri planda tuttuğu anlamına gelmemektedir.

---

<sup>123</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 223.

Mutezile mezhebinin fikir dünyasını etkileyen ve geliştiren bir diğer unsur ise hicri ikinci yüzyıldan itibaren Yunan felsefesi ve Yunan bilimi ile tanışılması olmuştur.<sup>124</sup>

Ruhla ilgili görüşlerin şekillenmesinde Mutezile ekolünün Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri yorumlama biçimleri, daha önceki âlimlerin görüşleri, yaşadıkları döneme ait tehlikeli akımların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyma refleksi, felsefe eserleri ve Eski Yunan düşüncesinin etkisi olduğu söylenebilir.

Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıla ait Mutezile eserlerinin birçoğunun günümüze kadar ulaşmamış olması Mutezilenin ruha bakışını anlamlandırmada zorluk çekilmesine neden olmaktadır. Mutezile ekolünün ruhla ilgili görüşleri hicri ikinci ve üçüncü yüzyılda yaşamış olan Ebu'l Hasan el-Eş'ari'nin (ö. 936) *Makalatu'l İslâmîyyin* adlı eserinden öğrenilmektedir. Mutezile âlimlerinin görüşlerinin aktarıldığı diğer bir eser ise Mutezile kelam âlimi Kadı Abdülcebbar'a (ö. 1025) ait olan *el-Muğni*'dir. Diğer makalat türü eserlerde de Mutezile âlimlerinin ruh hakkındaki görüşlerine atıflar yapılmıştır. Ancak adı geçen iki eser, çağlarının daha yakın olması ve daha sonraki makalat eserlerinin *Makâlâtu'l İslâmîyyin* adlı eserden faydalanılarak oluşturulduğu düşünüldüğünde ruhla ilgili görüşlerde doğru bilgiye ulaşma konusunda daha çok yeğlenmektedir.<sup>125</sup> Ancak daha sonraki süreçte yazılan makalat ve milel-nihal tarzı kitaplar, yazıldığı dönemde ruh ile ilgili konularda hangi entelektüel fikirlerin bilindiği ve hangi düşünce akımlarının eleştirildiği hakkında bize ipuçları vermektedir.

İlk dönem kelamcıları ruhun mahiyeti ile ilgili problemleri anlamlandırmaya çalışırken insanı somut bir varlık olarak ortaya koyma çabası içine girmişlerdir. Bundan dolayı ilk dönem kelamcılarının ruhu daha anlaşılır bir şekilde değerlendirdikleri tespiti karşımıza çıkmaktadır. Ruhun somut bir şekilde ele alınmasında o dönem kelam âlimlerinin Allah'ın varlığını hudus delili ile ispat etmek için atom nazariyesini sıkı bir şekilde savunmalarının etkili olduğu söylenebilir. Mutezile kelam âlimlerinin büyük çoğunluğunun ruhu tanımlamada ve anlamlandırmada somut bir insan tarifini benimsedikleri görülmektedir.<sup>126</sup>

Mutezile mezhebine mensup âlimlerde ruhun mahiyetine dair üç görüş ön plana çıkmaktadır.

---

<sup>124</sup> Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mutezile: Önemli Eserler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 70.

<sup>125</sup> Hasan Onat, "*Makâlâtu'l İslâmîyyin*", *DİA*, c. 27. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 406.

<sup>126</sup> Macid Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", Çev Muhammet Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 40 (2013): 394, 389-404.

*Birinci görüşe göre* ruh bir arazdır ve insanın ölümü ile birlikte insan vücudundan kaybolup gitmektedir.<sup>127</sup> Ruhun kaybolup gitmesi yok olması anlamındadır.<sup>128</sup> Bu görüş Ebu Huzeyl el Allaf, Esam, Cafer b. Harb gibi Mutezile kelim âlimleri tarafından savunulmuştur. Ruhun bir araz olarak değerlendirilmesi hayat veya can olarak değerlendirilmesinin bir tezahürüdür. Bu değerlendirme daha sonraki süreçte insanda ruhun bulunmadığının kastedilmiş olması gerekçesi ile eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>129</sup>

Nitekim Esam, görünen varlıklardan başka varlıkların ispat edilmesine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Esam enli, uzun ve derin cisimden başkasını ispat etmeyeceğini söylemiştir.<sup>130</sup> Esam'a göre insan görülen ve ruhu olmayan bir varlıktır.<sup>131</sup> Ebu Huzeyl el-Allaf da insan tanımını yaparken "İnsan iki eli, iki ayağı olan şahıstır." cümlesine yer vermiştir. Ebu Huzeyl el Allaf'ın insanda bulunan arazları insana ait saymadığı da nakledilmiştir.<sup>132</sup> Mutezilî âlimlerin bu görüşleri, ruhu bir araz olarak görmekten çok ruhu yok saydıkları eleştirisini doğrulamaktadır.

Ruhun araz olduğunu düşünen kelim âlimlerinin en önemli dayanakları "*Celal ve ikram sahibi rabbinden başka her şey yok olacaktır.*"<sup>133</sup> ve "*Allah'ın vechi dışında her şey yok olacaktır.*"<sup>134</sup> ayet-i kerimeleridir.<sup>135</sup> Bu ayet-i kerimelerin anlamına göre kıyamet koştığında Allah'ın dışında ruhlar da dâhil bütün varlıkların yok olması gerekmektedir.

Allah'ın aşkınlığına dayanarak varlık hakkında çıkarım da bulunan diğer bir kişi ise Cehm b. Safvan'dır (ö. 745). Cehm b. Safvan her ne kadar Mutezile âlimlerinden sayılmasa da Allah'ın sıfatları ve taaddüdü kudama fikri hakkında Mutezile kelim âlimlerine yön vermiş bir isimdir.<sup>136</sup> Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin *Makalatu'l İslamîyyin* adlı eserinde hareketlerin mahiyeti hakkında bilgi verirken Cehm b. Safvan'ın görüşüne de yer vermiştir. Cehm b. Safvan'ın hareketlerin cisim olduğunu söylemesi ve bunu cisimden başka olan varlığın yalnızca Allah'ın olması gerekliliği ile gerekçelendirmesi

<sup>127</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018).47.

<sup>128</sup> Sönmez, "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", 258.

<sup>129</sup> Mehmet Dalkılıç, "Ruh Bir Gayb Problemi midir? Kelam Bilginlerinin Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* 4 (2004): 258.

<sup>130</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 266.

<sup>131</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 239.

<sup>132</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 260.

<sup>133</sup> Rahman, 55/57.

<sup>134</sup> Kasas, 28/88.

<sup>135</sup> İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, çev: Şaban Haklı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 52.

<sup>136</sup> Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *DİA*, c.7 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008): 233.

de Cehm b. Safvan'ın insanda ruhun varlığını araz olarak değerlendirmiş olabileme ihtimalini artırmaktadır.<sup>137</sup>

*İkinci Görüş:* Varlık ve ruha materyalist bakışın yanında ruhun manevi bir öz olduğu düşüncesi de Mütেকaddimun dönemi mutezile kelimasında yer bulmuştur. Ancak bu düşünce ruhun bir cevher olduğu düşüncesi ile ifade edilmemiştir. İlk dönem kelimasında ruhun manevi bir öz olması daha çok cism-i latif terimi ile dile getirilmiştir. Ruhun manevi bir öze sahip olması gerektiği düşüncesinin arka planında “*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size pek az ilim verilmiştir.*”<sup>138</sup> mealindeki ayet-i kerime vardır.

Mutezile kelimasında bu ruh tasavvurunun en bariz örneği Cafer b. Harb'in (ö. 850) görüşlerinden hareketle açıklanabilir. O, nefsin bedenin bir arazı olmasını bildirmesine rağmen ruhun cevher ya da araz olduğunun bilinemeyeceğini söylemiştir. Cafer b. Harb'in bu düşüncesi onun nefis ve ruh arasında bir ayırım yaptığının kanıtıdır. Döneminin ünlü mütekellimi ruha cevher, araz ve cisim gibi bir atıfta bulunulamayacağına bu ayet-i kerimeyi delil göstererek fikir beyan etmiştir.<sup>139</sup> Cafer b. Harb'in ruh hakkındaki bu agnostik tavrı bazı mutezili kelamcılarda ruhun latif bir cisim olması gerektiği düşüncesi ile anlatılmaya çalışılmıştır.

Şüphesiz ruha cism-i latif denilmesinde nakli bilgilerin yanında insanın kendini anlamlandırmaya çalışırken bazı yönlerini tam olarak idrâk edememesinin de payı bulunmaktadır. İnsanın sadece görünen bir varlık olması düşüncesi, insanın düşünme gücü ve inanma ihtiyacı gibi konulara tam olarak cevap verememektedir.<sup>140</sup> Bu açıdan bakıldığında mutezile kelam âlimlerinin insan tasavvurunu oluştururken Hint ve Yunan felsefesinden etkilenerken maddeci bakıştan uzaklaştıklarını söylemek gerekmektedir.<sup>141</sup> Bu etki ile birlikte dönemin şartları doğrultusunda insanın bu kabiliyetleri ruha atfedilmiştir.

Ruhun cisim olması gerektiğini düşünen dönemin önemli mutezili âlimleri Ali el-Cubbai (ö. 915), Ebu Haşim el-Cubbai (ö. 933) ve Kadı Abdulcebbar'dır. Kadı Abdulcebbar, hocaları Cubbai ve Ebu Haşim'in ruh görüşünü benimsemiştir. Kadı

<sup>137</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 268.

<sup>138</sup> İsra, 17/85.

<sup>139</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 263.

<sup>140</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 282.

<sup>141</sup> Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 98.

Abdulcebbar ruha cism-i latif denilmesi ile ruhun bir bedenden başka bir bedene geçebileceği olmasının da önüne geçilmiş olacağını vurgulamıştır.<sup>142</sup>

Ruha cism-i latif diyen mutezilî kelim âlimleri, natüralistlerin insana materyalist bakışına bir tepki oluşturmuştur. Aynı zamanda ruhun bedenden farklı bir yapısının olduğunu söyleyen Yunan filozoflarının ve Hint felsefesinin etkisinden uzaklaşma ve onların söylemlerini bire bir örnek almama adına farklı bir argüman geliştirmiş olmaktadır. Fakat ruhun varlığını cisimleştirerek kabul etme biçimi ruhun da farklı bir öze sahip olması gerektiği düşüncesine o dönemde tatminkâr bir cevap bulamamışlardır.<sup>143</sup> Mutezile kelim âlimleri, tarafından ruha cism-i latif denilmesi ruhun bölünebilir olabileceği endişesinin taşınması ve ruhun bütünlüğünü nasıl koruyacağı hakkında tutarlı görüşler sunamamalarındandır. Ancak ruha cism-i latif denilmesi insanı diğer canlılardan ayırma ve insanın diğer canlılardan derece değil mahiyet farkı ile ayrılması adına döneminin önemli bir argümanıdır.

*Üçüncü Görüş:* Ruha cism-i latif denilmesi insanın ruh-beden bütünlüğü açısından tutarlı bir görüş olmasına rağmen farklı problemleri beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı ilk dönem Mutezile kelamında ruhun manevi bir cevher olması görüşü de yer bulmuştur. Bu görüşün iki önemli temsilcisi Nazzam (ö. 845) ve Muammer bi Abbad'dır (ö. 830). Muammer'e göre ruh beden dışında farklı bir cevher ve manadır.<sup>144</sup> Yine o ruhun oluşmuş, mekânı olan, dokunulan ve hissedilen bir varlık olmadığını iddia etmiştir. Muammer nefis ve ruh ayırımına giderek nefsin irade eden olduğunu söylemiştir.<sup>145</sup>

Nazzam'ın ruhun mahiyeti ile ilgili görüşlerinde makalat yazarlarının iki farklı görüş sergiledikleri görülür. Ebu'l Hasan el-Eşârî, Nazzam'ın ruhun cism-i latif olduğunu düşündüğünü iddia etmektedir.<sup>146</sup> Şehristanî (ö. 1153) ise Nazzam'ın ruh hakkında filozofları görüşünü benimsediğini ancak onların fikirlerini tam olarak anlayamadığı için ruhu *cism-i latif* olarak açıkladığından bahseder.<sup>147</sup> Kadı Abdülcebbar ise Nazzam'ın ruhu manevi bir öz olarak değerlendirdiğini dile getirir.<sup>148</sup> Makalat müelliflerinin ifadelerinden Nazzam'ın filozofların görüşlerinden yararlanarak bir ruh tasavvurunu benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Nazzam'ın öğrencilerinden olan Ahmed b. Habit (ö. 846) ve

<sup>142</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 202.

<sup>143</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 281.

<sup>144</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 261.

<sup>145</sup> el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 75.

<sup>146</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 199.

<sup>147</sup> eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, 67.

<sup>148</sup> Sönmez, "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", 185.

Fazl el-Hadesi'nin de tenasüh görüşlerini benimsediği düşünülürse onun ruhu manevi bir cevher olarak anladığı ortaya çıkmaktadır.<sup>149</sup> Nazzam'ın kelam atomculuğuna karşı bir duruş sergilemiş olması da ruhu latif bir cisim olmak yerine manevi bir varlık olarak adlandırabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Ruhun mahiyetine dair sunulan görüşler, kalamcılarının ruhun kıdemi ile ilgili görüşlerinin geliştirilmesinde etkili olmuştur. Kelam âlimlerinin ruhun yaratılmış olduğu konusundaki görüşleri kesindir. Bu görüş “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>150</sup> ayet-i kerimesinin bir tezahürü olarak kelam âlimleri tarafından benimsenmiştir. Ancak ruhun bedenlerden önce var olup olmadığı konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ancak mütekaddimun döneminin ilk zamanlarında ruhun bedene sonradan iliştiği düşüncesi hâkim bir görüştür.

Ruhu bedeninin bir arazı olarak düşünen kalamcılarının ruhun bedenden önce var olduğunu düşünmesi muhal görünmektedir. Ruhun araz olduğunu düşünen kalamcılar, ruhu hayat ve can olarak anlamışlardır. Onlar, hayat ve canın da bedene sonradan girmiş olduğu konusunda hemfikir oldukları için onlara göre ruh bedene sonradan ilişmektedir. Ruhun manevi bir cevher olması gerektiğini düşünen kelam âlimlerinde ise ruhun bedenden önce var olması gerektiği görüşü hâkimdir. Nitekim Nazzam'a göre ruh fiilden önce de bir güce sahiptir.<sup>151</sup>

Ancak ilk dönem Mutezile âlimlerinin bu tarz bir görüş bildirdiklerine dair bir kanıt bulunmamaktadır. Ruhun latif bir cisim olması gerektiğini düşünen kelam âlimlerinde ise ölümden sonra ruhun bedenle birlikte var olması gerektiği fikri hâkim görüştür.

Ruhun bedenden önce veya sonra yaratılmış olması ile ilgili görüşler Mütekaddimun dönemi Mutezile keliminde çok fazla önemsenmemiştir. Ruhun bekası ile ilgili görüşler ise ahirete iman konusu bağlamında değerlendirildiği için daha fazla yer bulmuştur.

İlk dönem Mutezile âlimlerinin ruhun bedenle münasebeti konusundaki görüşleri daha çok ahiret hayatı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda değerlendirilen görüşler ise insanın dünya hayatının son bulmasından sonra insanın durumunun ne olacağı konusundaki görüşlere başvurularak anlatılmıştır. Mutezile kelam âlimlerinin

<sup>149</sup> eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, 72.

<sup>150</sup> Zümer, 39/62.

<sup>151</sup> eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, 67.

kabir azabının yolmadığına dair görüşleri, Ebu'l Hasan el-Eşarî tarafından eleştirilmiştir. Ancak Mutezile kelim âlimlerinin kabir azabını yok sayması bedenden sonra ruhun var olup olmayacağı konusunda kesin bir fikir edinmemize engel olmaktadır. Çünkü kelam âlimlerinin kabir azabını yok sayması ruhun varlığını inkâr etmeleri nedeni ile değil; sorgulanmayan insanın bir azaba maruz kalmasını engelleme adına benimsenmiş bir görüş olma ihtimaline daha yakındır.

Ahret ve kabir azabında beden etkili olduğu görüşü ilk dönem kelam âlimlerinde hâkim bir görüştür. Bu dönemin birçok âlimine göre ruhun herhangi bir fonksiyonu yoktur. Bu düşünce ile reenkarnasyon düşüncesi İslam inançlarının dışında tutulmuştur.<sup>152</sup>

Kelam âlimlerinin kabir azabının varlığını kabul etmeleri, dünya hayatından sonra ruhun varlığını devam ettirdiğini benimsedikleri anlamına gelmemektedir. Çünkü ilk dönem kelam âlimlerinin bir kısmının kabir azabının bedene olacağı görüşünü savundukları bilinmektedir. Bu düşünce biçimi de toprağa karışmış bir bedenin azap görmesinin imkânı dâhilinde eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştiriler ise Allah'ın her şeye kadir olduğu ve beden farklı bir âlemde bulunarak azap göreceği düşüncesi ile bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Ancak Allah'ın adaletinin ve merhametinin bir gerekçesi olarak cennet, cehennem ve ruhların yok olacağı görüşü de bazı mutezile âlimleri tarafından benimsenmiştir. Bu görüşün bir diğer gerekçesi ise Allah'ın dışında başka varlıkların bekasının Allah'ın aşkınlığına zarar vereceği düşüncesidir. Bu konuda ruhun beden bir arazı olduğu görüşünü savunan Ebu Huzeyl el-Allaf (ö. 849), cennet ve cehennemde bulunan kulların sakin ve hareketsiz kalarak bir son bulacakları görüşünü dile getirmiştir.<sup>153</sup> Cehm b. Safvan da ruhun bekası konusunda, yaratılan bütün varlıkların ahirette son bulmasının daha makul olduğu hakkında bir görüş bildirmiştir.<sup>154</sup>

### 1.3.1.2. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet kavramı, Hz Peygamber ve onu takip edenlerin yolu olarak tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında sahabenin ve tabiin âlimlerinin görüşleri daha sonraki süreçte ehl-i sünnet olarak adlandırılan kelamcılarının fikirlerinin oluşmasında

<sup>152</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 193.

<sup>153</sup> el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 273.

<sup>154</sup> el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi*, 159.



büyük bir rol oynamıştır. Ruh konusunda da sahabe ve tabiin âlimlerinin görüşlerinden bahsetmek ehl-i sünnet kelamcılarının ruh ile ilgili görüşlerinin anlaşılmasında önemlidir.

Selef âlimleri ruh hakkında görüşler bildirmiştir. Selef âlimlerinden kasıt, sahabe ve tabiin döneminin ileri gelenleridir. Sahabenin ruh hakkında görüş bildirdikleri rivayetlerde bulunmaktadır. Ancak ruhun mahiyeti ile ilgili ayrıntılı görüşler selef âlimleri tarafından kullanılmamıştır. Sahabenin ruh ve bedeni iki ayrı varlık olarak addetmeleri, ehl-i sünnet kelamcılarının önemli gördükleri kaynaklarda yer almaktadır.<sup>155</sup>

Hz Ebu Bekir, Hz Peygamber'in gömüleceği yer konusundaki görüşünü bildirirken peygamberlerin, ruhunun alındığı yere gömülmesi gerektiğini söylemiştir. Yine Hz Aişe'den gelen rivayetlerin bazılarında da Hz Muhammed'in miraca çıkmasının ruhi olarak gerçekleştiği bildirilmiştir. Abdullah b. Ömer de öldükten sonra bedenlerin çürüyüp gittiğinden, ancak ruhların Allah'ın katına yükseltildiğinden bahsetmiştir.<sup>156</sup>

Tâbiin döneminin önemli âlimlerinden Hasan el-Basri (ö. 728) de ruhun bedenlere melek tarafından anne karnında iken verildiğini ve yine melek tarafından öleceği esnada ruhun bedenden alındığını söylemiştir.<sup>157</sup> O, şehitlikle ilgili ayet-i kerimelerin tefsirinde de şehitlerin ruhlarının mükâfatlandırıldığından bahsetmiştir.<sup>158</sup>

#### 1.3.1.2.1. Mâtürîdîlik

Mâtürîdîlik, İmam-ı Mâtürîdî'nin (ö. 944) din anlayışı üzerine Orta Asya'da şekillenmiş bir kelam ekolüdür. Mâtürîdîliğin farklı akımlar ve ekollerin felsefi tartışmalarından uzak bir bölgede şekillendiği söylenemez. İmam-ı Mâtürîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkand'da farklı dini ve kültürel akımlar etkili olmuştur. Özellikle Gnostik düşüncenin bu bölgede merkezi bir konumda olduğu bilinmesi gereken bir gerçektir.<sup>159</sup> Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdîlik'in ruh hakkındaki tasvirleri, İslam inanç esaslarını nasıl anlamlandırdığı hakkında bize ipuçları vermektedir.

Orta Asya'da İslamîyet yaygınlaştıktan sonra bu bölgede hâkim olan mezhep ise Hanefiliktir.<sup>160</sup> Bundan dolayı Mâtürîdîlik, Ebu Hanife'nin temellendirmiş olduğu itikadî

<sup>155</sup> Yavuz, "Ruh", 190.

<sup>156</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, c.1, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 305.

<sup>157</sup> Yavuz, "Ruh", 191.

<sup>158</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, c.1, 305.

<sup>159</sup> Hilmi Demir vd., *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*, (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 52.

<sup>160</sup> Wilferd Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılışı*, Çev: Muzaffer Tan. *İmam-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* ed:Sönmez Kutlu,(Ankara: Otto Yayınları, 2011), 323-386, 331.

görüşler çerçevesinde şekillenmiştir. Ebu Hanife'nin ise ruh hakkındaki düşünceleri kabir azabı ile ilgili görüşleri ele alınarak değerlendirilebilir. Ebu Hanife *el-Fıkhu'l Ebsat* adlı eserinde “Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir.”<sup>161</sup> ve “*Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azap daha vardır. Fakat onların çoğu bilmezler.*”<sup>162</sup> ayet-i kerimelerinin kabir azabına delil olduğunu söylemiştir.<sup>163</sup> O, yine *el-Fıkhu'l Ekber* adlı eserinde Münker ve Nekir meleklerinin suallerinin gerçekleşeceğini söyleyerek kabirde ruhların cesetlere iade edileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>164</sup> Ona göre kabir azabını reddeden kişi Cehmiyye mezhebinin görüşlerine eğilim göstermiş olmaktadır.<sup>165</sup>

İmam-ı Mâtürîdî ise *Kitabu't Tevhid* adlı eserinde ruh ile ilgili bir fikir belirtmemiştir. Ancak o, tefsir eseri olan *Te'vilatu'l Kur'an* adlı eserinde ruh ile ilgili ayet-i kerimelere yorumlar getirmiştir. Onun bu yorumlarından nasıl bir ruh anlayışı benimsediği hakkında fikir edinilebilmektedir. O, ruhun cisim, araz veya cevher olması ile ilgili kesin bir görüş bildirmemiştir. Ancak o, “*Allah ölüm vakitleri geldiği zaman insanları vefat ettirir.*”<sup>166</sup> ayet-i kerimesini açıklarken *nefs-i derrake* ifadesinden bahsetmektedir. O, uyku durumundaki insanın nefsi-i derrakeden yoksun kaldığını ve nesnelere idrâk etmesinin imkânsız hale geldiğinden bahseder. Ancak insanın ruh sayesinde hayatta kaldığını ve ölen kimselerden ruhun da alınması ile ömrünün son bulduğunu açıklamaktadır. Onun bu görüşlerinden sonra insanın uyku halinde iken de zevk alabildiğini ve acı duyabildiğini söylemesi nefsi-i derrake terimini ruhun bir melekesi olarak gördüğünü kanıtlar niteliktedir.<sup>167</sup>

İmam-ı Mâtürîdî'nin görüşlerini aktaran, anlatan ve Mâtürîdîlik'i sistemleştiren Ebu'l Muin en-Nesefî'nin (ö. 1115) ise ruhun mahiyeti ile ilgili görüşlerinin neler olduğu hakkında Ebu Hanife'de olduğu gibi kabir azabı ile ilgili tasvirlerinden faydalanılarak fikir sahibi olmak mümkündür. Nesefî, kabir azabının hak olduğunu ve belli zümreler dışında herkesin Münker ve Nekir meleklerinin suallerine muhatap olacağını

---

<sup>161</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>162</sup> Tur, 52/47.

<sup>163</sup> Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ebsat. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 44.

<sup>164</sup> Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 57.

<sup>165</sup> Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ebsat*, 44.

<sup>166</sup> Zümer, 39/42.

<sup>167</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l Kur'an*, Çev. S. Kemal Sandıkçı, c.12, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 365.

bildirmiştir.<sup>168</sup> Yine o *Tabsıratu'l Edille fi Usuli'd Din* adlı eserinde Allah'ın akıl ve ruh gibi duyularla algılanamayan bazı manalar yarattığını bildirerek ruhun duyularla algılanamayacağı fikrini savunmuştur.<sup>169</sup>

Mütekaddimun dönemi Mâtürîdîye mezhebine mensup diğer bir âlim ise Ebu'l Yusr el-Pezdevî'dir. O, kelami konuları ele alan eserinde ruh meselesi ile ilgili bir başlık açmış ve ruhun cism-i latif olduğunu söylemiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunun ruhun özel bir nefes, kuvvet ve latif bir cisim olduğunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir. O, ruhun latif bir cisim olduğunu benimsemiş, ruhun Allah tarafından üflendiğini bildiren ayet-i kerimeleri delil getirerek üfleme fiilinin ancak cisimlere olabileceğini söylemiştir.<sup>170</sup> O bedenın cismaniliği ile ruhun cismaniliği arasındaki farkın yoğunluk farkı olduğunu söyleyerek bedenın ruha etkisinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>171</sup>

Ruh meselesinin diğer bir boyutu olan ruhun önceliği meselesinde İmam-ı Mâtürîdî'nin görüşlerini Araf suresinin 172. ayet-i kerimesinin tefsirinden tespit etmek mümkündür. O bahsi geçen ayet-i kerimede üç farklı görüşün olduğunu hatırlatır. Bu görüşlerin ilkinde göre Allah insanları buluş çağına ulaştırmış ve onlara ilahi bir hitap yöneltmiştir. İkincisi Allah'ın bu hitabı bedenler yaratılmadan sadece ruhlara yönelttiği görüşüdür. Bir diğer görüş ise herhangi bir hitap olmaksızın Allah cennet ve cehennem ehlini yaratmıştır, düşüncesidir.

Ancak İmam-ı Mâtürîdî bu ayet-i kerimeye bahsi geçen üç görüşten daha farklı yaklaşmıştır. O yaratılışın evreler halinde olduğunu<sup>172</sup> ve doğumun üç karanlık evre halinde olduğunu<sup>173</sup> söyleyerek A'raf Suresi'nin 172. ayet-i kerimesini Allah'ın yaratılışı ve kâinatı insanlara şahit tuttuğu şeklinde tevil etmiştir.<sup>174</sup> O insanın dünyaya gelmeden önce bir hitaba maruz kalmasının makul bir görüş olmayacağı düşüncesindedir. Dünyaya gelmeden önce olabilecek bir hitabın “*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin.*”<sup>175</sup> ve “*Cansız nesnelere iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr*

---

<sup>168</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l Kalam*, Çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 86.

<sup>169</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille Fi Usûli'd-dîn*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları, 1994), 233-235.

<sup>170</sup> Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usulu'd Din Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 355.

<sup>171</sup> el-Pezdevî, *Usulu'd Din* 43.

<sup>172</sup> Nuh, 71/13-14.

<sup>173</sup> Zümer, 39/6.

<sup>174</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, c.6, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 118.

<sup>175</sup> Mü'min, 40/11.

*edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.*"<sup>176</sup>  
ayet-i kerimelerine muhalif bir görüş olabileceğini dile getirmiştir.<sup>177</sup>

İmam-ı Mâtürîdî'nin bu görüşlerini, onun insan iradesine verdiği önemin bir tezahürü olarak anlamlandırmak gerekmektedir. Onun bu tutumunda etkili olan bir diğer unsur ise yaşadığı bölgedeki gnostik akımlara karşı bir tepki geliştirmek istemesidir. Nitekim Onun öğrencilerinden Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 953) de bu yaklaşımı benimsemesi bu tespiti doğrulamaktadır.

Hakîm es-Semerkandî yaşadığı bölgedeki müslümanların itikadî açıdan yanlış yollara sapmamaları için yazmış olduğu eseri *es-Sevadü'l Azam*'da kişinin ezelde mümin veya kâfir olmasının imkânsız olduğu görüşünü nakletmektedir. O bu görüşünü kişinin mümin ve ya kâfir olarak belirlenmesi ile Hz Muhammed'e kâfirler "La ilahe İllallah" diyene kadar savaşma emri verilmesinin çelişki doğuracağı düşüncesi ile reddetmiştir. Yine o, kişinin levh-i mahfuzda büyük günah işleyeceği veya kâfir olacağı belirlenirse ahirette de Allah katında maruz olacağını ifade etmiştir.<sup>178</sup>

İmam-ı Mâtürîdî ve Hâkim es-Semerkandî'nin ruhun yaratılmışlığı ile ilgili benimsemiş oldukları görüş insanın iradesi bağlamında değerlendirilmiş ve ruhun bedenden önce yaratılarak bir hitaba maruz kalması insanın iradesini kısıtlayacağı gerekçesi ile reddedilmiştir.

Ebü'l Yüsr el-Pezdevî(ö. 1100), Araf Suresi'nin 172. ayetini açıklarken İmam-ı Mâtürîdî ve bazı ehl-i sünnet âlimlerinin misak almanın gerçekleşmediği görüşünde olduğunu bildirmiştir. Ancak ona göre Allah Hz Âdem'in sülbünden insanlara akıl ve hayat vererek "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diyerek hitap etmiştir. İnsanlar "Evet şahidiz." demişlerdir. Siyah olan kullar Allah'tan korkup evet demişlerdir. Beyaz olan kullar ise isteyerek evet demişlerdir.<sup>179</sup> Onun bu ifadelerinden bütün kulların dünyaya gelmeden önce Allah'a söz vermiş olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Mâtürîdîyye ekolüne mensup olan kelamcılardan olan Ebu'l Yusr Pezdevî'nin bu konuda İmam-ı Mâtürîdî'nin görüşüne muhalif bir tutum sergilediği ortaya çıkmaktadır. Pezdevî'nin ruhların bedenlerden önce yaratılmışlığı görüşünü benimsemesi, insan iradesini yok saydığına bir kanıtı değildir. Nitekim o, ruhların bedenlerden önce

---

<sup>176</sup> Bakara, 2/78.

<sup>177</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, Çev. Fadıl Aygün, c.6, 120.

<sup>178</sup> Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî bi İbni el-Hâkim es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l Azam*, Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd, (İstanbul: Muallim Yayınları, 2017), 291.

<sup>179</sup> el-Pezdevî, *Usulu'd Din*, 337.

yaratılması konusunda hadis kaynaklarından hareketle bir ruh anlayışının sünni ekole daha yakın bir görüş olacağı kanaatindedir.

Mâtürîdîlik'in ilk döneminde ruh meselesinin bir diğer boyutu, kelim ilminin önem verdiği konulardan biri olan ahiret esasları ele alınarak incelenmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri soyut bir ahiret anlayışından uzak durmaktadır. Onların somut bir ahiret anlayışını benimsediklerini gösteren en önemli delil havz, sırat köprüsü, mizan gibi mead ile ilgili kavramların değişmeceli olmadığını varsaymalarıdır.<sup>180</sup> Onların bu tutumu cismani haşr meselesinde de etkili olmuştur. Ebu'l Yusr Pezdevî de kabir azabında ölünün azap görmesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre ehl-i sünnet âlimlerinin tamamı, kabirde bedenlerin diriltilecek azap göreceği görüşünü savunmaktadır.<sup>181</sup> Mâtürîdî âlimler, azap ve mükâfatın bedenlere olacağı konusunda hemfikirdirler.

İlk dönem Mâtürîdîyye âlimleri kabir ve ahirette insanların ruhları bedenlerine teslim edilerek onların dünya hayatında yaptıklarının karşılığını göreceklere düşüncesini benimsemişlerdir. İmam-ı Mâtürîdî, kabir azabına maruz kalacak kulların biyolojik bir canlılık edinmeksizin kabir azabına uğrayacaklarını düşünmüştür. O, kabirdeki azabı yaşayacak kulların, onlara idrâk eden ve hisseden bir ruhun verilmesiyle azap görmelerinin mümkün olduğunu öne sürmektedir.

İmam-ı Mâtürîdî ahirette ruh-beden bütünlüğünün gerçekleşeceğine delil olarak “*De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek.*” ayet-i kerimesini sunmuştur. O, bu ayet-i kerime ile ahirette sadece ruhların var olacağını kabul eden Batınıyye'nin iddiasının boşa çıktığını söylemiştir.<sup>182</sup> Hâkim es-Semerkandî de acılar ve lezzetlerin beden olmaksızın anlaşılmasının imkânsızlığını dile getirerek ruhun acı ve lezzetlerin şiddetini algılayabilmesi için bedenın yanında ruhun da var olması gerektiğini düşünmüştür.<sup>183</sup>

### 1.3.1.2.2. Eşarîlik

Eşarîyye mezhebi Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin görüşleri çerçevesinde geliştirilmiş bir ekoldür. Ancak Ebu'l Hasan el-Eşarî'den önce Eşarîliğin sistemleştirilmesine öncü olan ve Ehl-i Hadisin fikirlerini Mutezile ekolünün metotlarını kullanarak bir forma sokan kişi

<sup>180</sup> Mehmet Malkoç, “Klasik Dönem Mâtürîdîyyede Kıyamet ve Ahiret”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 234.

<sup>181</sup> -Pezdevî, *Usulu'd Din*, 254.

<sup>182</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, Çev. S. Kemal Sandıkçı, c.12, 134.

<sup>183</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, c.3, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 251.

İbn-i Küllab'dır (ö. 854). Ancak Ebu'l Hasan el-Eşarî, İbn-i Küllab'ın bu metoduna felsefî bir derinlik kazandırmıştır.<sup>184</sup> Eşarî böylece kelami bir ekolün oluşmasında ve İslam düşüncesinin yeni bir bakış açısı kazanmasında etkili bir rol oynamıştır.

Eşarîlik'in en önemli tartışma konularından biri varlık konusudur. Eşarî âlimleri Ebu'l Hasan el-Eşarî'den itibaren varlık tartışmalarının merkezinde yer almışlardır. Onların bu tartışmalarda etkin rol almaları Allah'ın varlığını ispat etme arzularının bir yansımasıdır. Onların bu istekleri farklı konulara bakışlarına da yansımış ve ahiret ile ilgili konularda da iknai bir yöntem kullanmışlardır. Ebu'l Hasan el-Eşarî ahiretin varlığını Kur'an-ı Kerim'de iknai bir yöntemle anlatıldığını ifade ederek bu metodun doğruluğunu ispat etmeye çalışmıştır.<sup>185</sup> Eşarî âlimlerin ölümden sonraki hayata bakışları ruh konusunda da belli fikirler benimsemelerini beraberinde getirmiştir.

Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin ruhun mahiyetine nasıl yaklaştığı bir kesinlik içermez. O *Makalatü'l İslamîyyin Ve İhtilafu'l Musallin* adlı eserinde, ruh ve varlık konusunda kelam âlimlerinin görüşlerinden bahsetmiştir. Ancak kendi görüşü ile ilgili herhangi bir fikir beyan etmemiştir. Diğer eserlerinde de sadece kabir azabı gibi konulardaki açıklamaları ruh meselesini barındırmaktadır. Kabir azabı ile ilgili açıklamalarından da ruhun mahiyeti hakkında kesin bir yargıda bulunmak zordur. Bundan dolayı Eşarî'nin ruhun keyfiyeti ile görüşlerine, kendinden sonra gelen takipçilerinin Eşarî hakkında vermiş olduğu bilgilerden yola çıkarak ulaşmak gerekmektedir.

İbn-i Furek, Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin görüşlerini anlattığı eserinde onun ruhun hava ve rüzgâr olduğunu söylediğini bildirmektedir. Ruhun insanın uzuvlarına giren müteredit bir cisim olduğunu söylemiştir. Yine Eşarî'ye göre insan ruhla değil hayatla diridir ve hayatta bir arazdır. İbn-i Furek'in bildirdiğine göre Eşarî ruh ve gıdalanma olmadan insanın hayatını sürdüremeyeceği kanaatindeydi.<sup>186</sup>

İbn-i Furek'in bu açıklamalarından Eş'ari'nin ruhu latif bir cisim olarak anladığı ortaya çıkmaktadır. Ruhun bedende hava ve rüzgâr olarak bulunduğu düşünüldüğünde, ruhu bedeninin bir arazi olarak kabul etmek daha makuldur. Eşarî'nin ruha rüzgâr ve hava demesi, ilk önce ruhu araz olarak düşündüğünü akıllara getirirse de rüzgâr ve hava olması bir benzetme olarak anlaşılmalıdır. Benzetme olarak anlaşılması gerektiğinin en önemli

---

<sup>184</sup> Çağfer Karataş, "Eş'arî Kelam Ekolü, *Kelam El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 70. Çağfer Karataş, Eş'arî Kelam Ekolü, *Kelam El kitabı*, 112.

<sup>185</sup> Ebu'l-Hasan Ali B. İsmâil el-Eş'arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, çev. Melikşah Sezen, (İstanbul: Kökler Yayınevi, 2016), 41.

<sup>186</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Furek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), 347.

ispatı ise kelamcılarının latif cisimle ilgili örnekler verirken hava ve rüzgâr kavramlarına yer vermiş olmalarıdır.<sup>187</sup>

Nitekim İbn-i Furek'in ruh ve gıdalanma olmadan insanın hayatiyetini sürdüremediği görüşünü Eşarî'den nakletmesi, Eşarî'nin ruhun uzuvlarla da ilişkili olduğunu düşünerek ruh-beden bütünlüğüne önem verdiğini gösterir. Daha sonraki kelam âlimlerinin de Eşarî'nin ruhun mahiyeti hakkındaki görüşlerini aktarırken ruha latif bir cisim olma atfını yaptıkları görülmektedir.<sup>188</sup> Bundan dolayı Eşarî'nin, ruhu latif bir cisim olarak algıladığı ortaya çıkmaktadır.

Bakıllani (ö. 1013) ise Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin görüşünden ayrılarak ruhun latif bir cisim olmasına karşı çıkar. Ona göre ruh, bedene hayat veren bir arazdır ve insan öldüğünde ruh da yok olur. O bedenini yaşamını devam ettirebilmesi için ruha ihtiyaç duyduğunu düşünerek ruhu sadece bedenini canlılığı için gerekli bir unsur olarak anlar.<sup>189</sup>

Ebu Bekr el-Bakıllani ile aynı dönemde yaşamış olan İbn-i Furek'in ruhun latif bir cisim olduğu görüşünde olduğunu, Ebu'l Hasan el-Eşarî'nin ruh ile ilgili görüşlerini aktarırken onun görüşlerini herhangi bir olumsuz eleştiriye tabi tutmaması ispatlar niteliktedir.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 1037) *el-Fark Beyne'l Firak* adlı eserinde Nazzam'ın ruh hakkındaki görüşlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Nazzam'la ilgili olarak iki ayrı ruh görüşü aktarmıştır. Bu görüşlerden ilki “İnsan, kesif cisimde bulunan latif bir cisimdir.” düşüncesidir. İkinci görüş ise “Ruh, ayrılmayan ve zıtlaşmayan bir tek cevherdir.” düşüncesidir. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Nazzam ile ilgili aktardığı bu meseleler ruhun mahiyeti hakkındadır. Onun Nazzam'a olan eleştirisi ise ruhun bedene göre öncelikli olması görüşüdür.

Bağdâdî, Nazzam'ın Seneviyyetü'l Berhemiyye'den ruh görüşlerini aldığını ve geliştirdiğini iddia etmiştir. Eğer Nazzam'ın iddiasına göre gerçekten bedenden önce ruhun önceliği olması gerekirse bedeni ile günah işleyen bir kimseye gerek bu dünyada gerekse ahirette bir ceza uygulamak makul değildir.<sup>190</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Nazzam'a karşı yapmış olduğu bu eleştirilerden ruhun manevi bir cevher olmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Abdulkâhir el-Bağdâdî'den daha sonra yaşamış olan Eşarîyye

---

<sup>187</sup> el-Pezdevî, *Usulu'd Din* 43.

<sup>188</sup> el-Pezdevî, *Usulu'd Din*, 355; el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 74.

<sup>189</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 164; Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 221.

<sup>190</sup> el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82-83.

mezhebine mensup bir kalamcı olan Cüveyni de ruhun latif bir cisim olduğunu ve bu latif cismin bedenle iç içe geçmiş bir durumda bulunduğunu söyler.<sup>191</sup>

Eşarîyye mezhebine mensup kalam âlimleri diğer kalamcılar gibi ruhun yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. Buna karşın Mütakaddimun dönemi Eşarîyye mezhebine mensup âlimler ruhun bedenden önce, sonra veya bedenle birlikte yaratıldığı üzerine kesin bir görüş bildirmemişlerdir. Ancak İbn-i Küllab ve Ebu Hasan el-Eşarî'nin mümin olan kişinin kâfir olamayacağı ve kâfir bir kimsenin ise İslamîyeti seçemeyeceği görüşünü benimsemesi,<sup>192</sup> ruhların Hz. Âdem'in zürriyetinden çıkarılarak dinlerinin belirlendiği rivayetine<sup>193</sup> göre bir anlayışı kabul ettiklerini gösterir. Onların bu anlayışta olmaları ise ruhların bedenlerden önce yaratıldığı görüşünde olduklarının bir kanıtıdır.

Abdulkâhir el-Bağdâdî de elest bezminde Allah'ın insanlardan söz aldığını ve tenasüh görüşüne inananların bunu reddettiklerini dile getirerek ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğu düşüncesini savunmaktadır.<sup>194</sup>

Eşarîyye mezhebinde ahirette ruhun durumu, farklı ekollere bağlı kalam âlimlerinde olduğu gibi, ruhun mahiyeti ile ilişkili bir şekilde değerlendirilmiştir. Ruhun bir araz olduğunu düşünen Bakıllani, onun insana biyolojik canlılık verdiğini öne sürmüştür. Bakıllani'nin ruhun araz olduğu düşüncesinden ruhun beka sahibi olamayacağı anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>195</sup> Onun bu anlayışa ulaşması ile birlikte Allah'ın bütün varlıkları sürekli yaratarak var ettiği ve yaratmayı terk ettiği varlıkların son bulunduğu görüşü Bakıllani'nin ontolojisinde önemli bir yer tutmaktadır.

Bakıllani'nin bu düşüncelerinden hareketle gerek dünyada gerekse ahirette ruhun sürekli bir bedende durmaması gerekir. Allah bir bedende kısa bir süre içinde çok fazla ruh yaratabilir. Kabir ve ahirette de durum bu şekilde olmaktadır.<sup>196</sup> Bu ruh tasavvuru ruhun bekası ile Allah'ın ta'zim ve aşkınlığına zarar vermeyecek şekilde olduğundan da Bakıllani tarafından benimsenmiş olabilir.

Ruhun latif cisim olduğunu düşünen Eşarî kalam âlimlerine göre ise cesetler ve ruhların ahirette iade edilmesi hak bir görüştür. Eşarîyye ekolüne mensup âlimler ahirette iadenin hem ceset hem de ruhlara olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu ikili iadenin

---

<sup>191</sup> Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitabü'l İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 307.

<sup>192</sup> el-Pezdevî, *Usulu'd Din* 270-271.

<sup>193</sup> Hanbel, *Müsned*, I, 272.

<sup>194</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 271.

<sup>195</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 164.

<sup>196</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 164.



benimsenmesinde tenasüh görüşüne inanların ve filozofların ruhun cesetler karşısında daha hâkim olması görüşüne karşı bir tavır bulunmaktadır.<sup>197</sup>

Eşarî ekolün ahirette ruh beden bütünlüğü ile ilgili açıklamaya çalıştığı diğer bir konu ise iadenin imkânı üzerinedir. Eşarî âlimlerin tamamı cisimlerin iadesinin mümkün olduğunu görüşündedir. Diğer yandan arazların iadesinin mümkünlüğü konusunda ise Mu'tezile âlimlerinin muhalif görüşleri bulunmaktadır. Bedenlerde arazlar bulunduğundan dolayı mutezili âlimler bu konuya ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Ancak Eşarî kelam âlimleri Allah'ın kudret sıfatınının mucibince hem cisimlerin hem de arazların iadesinin imkânsızlığına yer vermemişler ve bunu kabul etmemişlerdir. Bundan dolayı onlara göre ahirette nimet veya azap görecektir insan, dünyadaki aynı beden ve ruh ile tekrar yaratılacaktır.

### 1.3.2. Müteahhirun Dönemi

Kelam ilmi, Mütakaddimun döneminde tartışma konularını ve önemli gördüğü bahisleri döneminin argümanlarından beslenerek ele almıştır. Her dönemin kendine münhasır konuları ve bu konuları ele alış biçimleri bulunmaktadır. Kelam ilminde sosyal yapı, Müslümanların farklı akımlarla mücadelesi, siyasi oluşumlarla etkileşimleri konuların belirlenmesinde etkili olmuştur. Öte yandan Mütakaddimun döneminde İslam dininin anlam arayışı ve bir felsefi altyapı oluşturma çabası da kelam konularının belirlenmesine yardımcı olmuştur.

Müteahhirun döneminde ise kelami konuların ana başlıkları farklılaşmıştır. Mütakaddimun dönemi ve Müteahhirun dönemi kelam klasikleri incelendiğinde konu başlıklarının büyük oranda değiştiği göze çarpmaktadır. Yine Mütakaddimun dönemi ve Müteahhirun dönemi klasik kelam eserleri incelendiğinde kelam ilminin işlemiş olduğu konuların ele alınış biçimlerinde de farklılıklar göze çarpmaktadır.<sup>198</sup>

Müteahhirun dönemine ait bir başlangıç belirlemek zor görünmektedir. Belirli bir yıl veya kişi seçerek dönemin başlangıç noktasını tespit etmeye çalışmak, bazı hatalara yol açabilmektedir. Ancak in'ikas-ı edille, şahidden gaibe delil oluşturma ve mantık ilminin kelama dâhil edilmesi gibi bazı epistemolojik tartışmalardan uzak durulacak olunursa Müteahhirun döneminin en bariz belirleyicisi kelam ilminin felsefeye ilgi

<sup>197</sup> el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 270.

<sup>198</sup> Ömer Türker, "Kelam ilminin Metafizikleşme Süreci", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy: 23 (2007), 91.

duyması ve felsefeyi bünyesinde barındırması olmuştur.<sup>199</sup> Bu dönemde felsefi argümanlardan beslenme durumunun ilk aşaması Orta Asya bölgesinde Ragıp el-İsfahani de görülebildiği gibi<sup>200</sup> Orta Doğu bölgesinde ise Gazzâlî’de daha belirgin bir şekilde gözlemlenebilir.<sup>201</sup>

Müteahhirun döneminde varlık alanındaki görüşlerin detaylı bir şekilde incelenmesinde Gazzâlî’nin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Gazzâlî’nin mantık ve felsefeye olan ilgisi ve filozofların varlık eksenli zihni altyapılarına duyduğu rağbet, kelam ilminin Mütেকaddimun döneminde tartışılan konularının değişmesine neden olmuştur.<sup>202</sup> Gazzâlî’nin Mütেকaddimun döneminden farklı olarak İslam filozoflarını da İslam mezheplerinden herhangi biri olarak görmesi, filozofların görüşlerinin,-eleştirilmek ve yanlışlığı ortaya konulmak üzere de olsa- kelam eserlerinin içerisinde yer almasını sağlamıştır.

Müteahhirun dönemi kelam ilminde, Mütেকaddimun döneminde önemli görülen bazı konular kısa ve öz bir biçimde anlatılırken özellikle bazı meseleler daha etraflı bir biçimde tartışılmıştır. Bunun en bariz örneği ise Müteahhirun döneminde varlıkla ilgili konuların kelam klasiklerinde önemli bir yer kaplamasıdır. Araştırmamıza konu olan ruh meselesi de Müteahhirun dönemi kelamında dönemin kelam âlimleri tarafından daha öncelikli ve önemli bir konuma yerleştirilmiştir.

Bu noktada kelamın konusu ilk dönemde Allah’ın varlığı, ahiretin ve nübüvvetin imkânı, insan iradesi gibi konular iken Müteahhirun döneminde “bilginin alanına giren her şey” olarak belirlenmiştir.<sup>203</sup> Mütেকaddimun dönemi ve Müteahhirun dönemi konularına göre adlandırılacak olursa ilk döneme usulî’-din, Müteahhirun dönemine ise metafizik adı verilebilir.

Müteahhirun döneminde Mütেকaddimun döneminden farklı olarak İslamî ilimlerin ortak bir dil kullanmaya çalıştığı da gözlemlenebilir. Nitekim kelam ilminin içersine felsefenin dâhil olmasından sonra mistik argümanların da kelami bir yaklaşımla ele alınması, tasavvufun da kelam ilminde mezcedilmesine neden olmuştur.<sup>204</sup> Bu açıdan

---

<sup>199</sup> İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde Konu Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 28 (2005), 20.

<sup>200</sup> Özden Kanter, “Rağıb İsfahânî’nin Kelam Anlayışı (Kelamda Semantik Yöntem)”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 20.

<sup>201</sup> Mustaf Çağırıcı, *Gazzâlî*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 17.

<sup>202</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, *DİA*, c.25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 197.

<sup>203</sup> Muhammet Yazıcı, “Sünni Kelamcılarda Varlık”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2007): 210.

<sup>204</sup> Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüzde Kelam İlminde Konu Problemi”, 24.

bakıldığında epistemoloji, ontoloji ve aksiyoloji bir bütün halinde Müteahhirun dönemi düşünce anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu düşünce anlayışının gelişmesinde müslüman toplumu daha tutucu bir şekilde yönetebilme ve farklı bölgelerde İslam dinini yayma çabasının olduğu düşünülebilir.

Müteahhirun dönemini farklı kılan özelliklerden birisi -Batniler ve filozofları ayrı tuttuğumuzda- mezheplerin düşünce tarzlarının ve bakış açılarının uzlaşmacı bir tavır içinde olmasıdır.<sup>205</sup> Bu da Müteahhirun döneminde mezhepler arasında ayrıma giderek bazı konuların sistematik bir şekilde ele alınmasını gereksiz kılmaktadır. Müteahhirun döneminde belirleyici olan unsur itikadî mezheplerden daha çok, farklı yaklaşımlar sunabilen ve kendinden sonraki âlimlerin zihnî alt yapılarına etki edebilen kelimâ âlimleri olmuştur. Bundan dolayı çalışmamızın bu kısmında mezheplerin ruha bakışlarını sistematik bir şekilde ele almaktansa döneminin önemli kelimâ âlimlerinin ruh hakkındaki düşüncelerinden hareketle Müteahhirun dönemi ruh tasavvurunu kendine özgü yönlerini göz önünde bulundurarak betimlemek amaçlanmaktadır.

Bu dönemin Mâtürîdî âlimlerinden en meşhurları Sadru'sh-Şeria (ö. 1346), Ömer en-Nesefî (ö. 1142), İbn-i Hümam (ö. 1457) ve bir Osmanlı âlimi olan Beyazizade Ahmed Efendi'dir (ö. 1687). Mu'tezile mezhebinden Zemahşerî (ö. 1144) de döneminin önemli bir âlimidir. Müteahhirun döneminin en önemli ekolü ise Eşarîyye mezhebidir. Eşarîyye mezhebinden ise Gazzâlî'nin (ö. 1111) dışında Beyzâvî (ö. 1286), Cürcânî (ö. 1413), Aduddiddin el-Îci (ö. 1355), Sadeddettin Taftazani (ö. 1390), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) gibi kelimâ âlimleri Müteahhirun döneminin en meşhurlarıdır. Bunun dışında İbn-i Teymiyye (ö. 1328) ve İbn-i Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) de Selefîyye ekolünün Müteahhirun dönemi temsilcilerindedir.

### 1.3.2.1. Gazzâlî'nin Ruh Anlayışı

Gazzâlî, kelimâ ilminin konularına felsefeyi dâhil etmekte öncü olan kişi olarak bilinmektedir.<sup>206</sup> Nitekim o İslam filozoflarını İslam dininin dışında bulunan bir ekol olmaktan kurtarmış ve Mutezile mezhebi gibi İslamî ekollerden birisi olarak saymış ve onların dalalete düştüklerini anlatan birçok eseri İslam literatürüne kazandırmıştır. Durum böyle olunca da o İslam filozoflarının yaratılış, varlık, madde-suret ve ahiret gibi

<sup>205</sup> Bu uzlaşmada en önemli etken Mu'tezile ekolünün varlığını devam ettirememesidir. Müteahhirun döneminde sünnî düşünce sistemi Mu'tezile'yi eleştirme yerine Meşşai filozofların görüşlerini tenkit etme yolunu seçmiştir. Böylece sünnî bir itikadî söylem müteahhirun dönemine ağırlığını koymuştur.

<sup>206</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *DİA*, c.13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 511.

meselerdeki yanlış olarak değerlendirdiği tutumlarını ve eksik bilgilerini düzeltmek için yoğun bir çaba harcamıştır.<sup>207</sup>

Gazzâlî kendinden önceki kelim âlimlerinden farklı olarak varlık konusunu kategorize etmiş ve varlığın beş farklı sınıfta incelenmesi gerektiğini söylemiştir. Bu varlıklar zihnî varlıklar, hissî varlıklar, hayalî varlıklar, aklî varlıklar ve şibhî (varlığa benzeyen) varlıklardır.<sup>208</sup>

Gazzâlî'nin zihnî varlıklar olarak kategorize ettiği varlık çeşidi beş duyu organı ile algılayabildiğimiz varlıkların suretleridir.<sup>209</sup> Gazzâlî'ye göre zihnî varlık, varlığın ismi söylendiğinde herkes tarafından bilinen mefhumlardır. Gazzâlî'nin varlığın ikinci sınıfı olarak gördüğü ise hissî varlıklardır. Hissî varlıklar, sadece kişinin görmüş olduğu varlıklardır. Gazzâlî, hissî varlığa hasta bir kimsenin hastalık halindeyken görmüş olduğu şeyleri örnek olarak verir ve peygamberler ve evliyaların da Allah tarafından görmüş olduklarını bu sınıfta inceler.<sup>210</sup> Gazzâlî üçüncü olarak hayalî varlığı incelemiştir. Gazzâlî kişinin gözü ile gördüğü bir varlığın suretinin görme eylemi sonlanınca zihninde hala bir imajının bulunmasına hayalî varlık demiştir.<sup>211</sup> Gazzâlî'ye göre aklî varlık ise varlığın manasını ifade eder. Varlığın bir maddesi ve buna bağlı olarak da bir manası vardır. İşte bu mana Gazzâlî literatüründe akli varlıktır. Gazzâlî'ye göre aklî varlık, varlığın asıl mahiyetini ifade eder.<sup>212</sup> Şibhî varlık ise varlık düzleminde hiçbir zaman bulunmamış ve bulunması imkânsız olan varlıktır. Ona göre şibhî varlığa en güzel örnek Allah-u Teala'ya gülme, sevme gibi eylemlerin atfedilmesidir.<sup>213</sup>

Gazzâlî'nin bu varlık tasnifinde ruh, akli varlık alanı içerisinde bulunmaktadır. O akli varlıktan bahsederken ruhun varlığın asıl mahiyeti olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Gazzâlî insanın asıl hakikatinin ruhaniyeti olduğunu ifade etmiştir.<sup>214</sup>

Gazzâlî insanın birbirinden farklı iki temel yapısının bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi duyuları ve hayatını devam ettirebilmek için var olan organlarının bulunduğu yoğun ve bileşik bir cismani yapıdır. İkincisi ise tek, hareket edebilen ve eylemde bulunabilen *cevher-i nefis*dir. O, *cevher-i nefis* olarak terimleştirdiği ruhun bedene

<sup>207</sup> Mehmet Sait Özervarlı, "Gazzâlî", 510.

<sup>208</sup> Süleyman Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan ( İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 153.

<sup>209</sup> Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, 153.

<sup>210</sup> Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, 153.

<sup>211</sup> Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, 156.

<sup>212</sup> Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, 156.

<sup>213</sup> Dünya, *İmam Gazâlî ve İman Küfür Sınırı*, 156.

<sup>214</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulumid'-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, c.3 (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974) , 11.

yabancı olduğunu, ilahi âleme yönelme arzusu içinde olduğunu ve bedene ve kalbe hükmetme yoluyla bu yönelme eğilimini tamamlama isteğinde olduğunu *er-Risalet-ü'l Ledünniyye* adlı eserinde haber verir.<sup>215</sup>

Gazzâlî ruhu farklı terimleri kullanarak da anlatmaya çalışmıştır. Gazzâlî bu terimleri ruh ifadesinin dışında kalp, nefis ve akıl olarak *İhyâ-i Ulumi'd Din* adlı eserinde sıralar ve inceler. Gazzâlî'nin bu terimlere yüklediği anlamlar incelendiğinde hepsinin ruh manasında kullanıldığı ve bu terimlerin birinci manalarının yanında ikinci manalarının olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Ona göre kalp, nefis ve akıl gibi terimlerin ikinci manalarının tanımı, insanın gözle göremediği ancak idrâk edebildiği ve varlıkları anlamlandırabildiği manevi bir varlıktır.<sup>216</sup>

Gazzâlî ruhun mahiyetini açıklarken insan ruhunun miktar ve keyfiyetinin bulunmadığını belirtir. Ona göre ruh bölünmeyi, eksilmeyi ve artmayı kabul etmeyen bir cevherdir. Ona göre ruhun cisim olması bölünebilmeyi kabul etmediğinden dolayı makul değildir. O, ruhun araz olmasını da bedensiz olması ve herhangi bir cisimle ilişkilendirilemeyeşinden dolayı imkânsız kabul etmektedir. Gazzâlî'ye göre ruhun kadim olması da imkânsızdır. Çünkü ona göre her şey gibi ruh da Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>217</sup>

Gazzâlî nefis ve ruh ayırımına gitmiştir. Ona göre nefis, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi sağlayan latif bir cisimdir. Gazzâlî ruhu anlama ve anlamlandırma da felsefe geleneğinden faydalanarak ruhun çeşitlerini tasnif etme yolunu seçmiştir. O, ruhu nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis olarak gruplandırmıştır. Bu grupların kendine has özelliklerini ve görevlerini açıklamıştır.<sup>218</sup> Gazzâlî'ye göre ruha ait bu üç grubun hepsi birbiri ile kesişen ve birbirini tamamlayan ayrı birer güçtür. Gazzâlî ruha ait bu üç sınıfın da kendine münhasır özellikleri ve sıfatları olduğundan bahseder.

1.Gazzâlî'ye göre nebati ruhun üç gücü bulunmaktadır: a) Doğurucu güç (*el-kuvvetü'l müvellide*): Bu güçle üreme sağlanır. b) Büyütücü güç (*el-kuvvetü'l mürebbiye*): Bu güçle büyüme ve gelişme sağlanır. c) Besleyici güç (*el-kuvvetü'l gaziye*): Gazzâlî'ye göre beslenme *el-Kuvvetü'l Gaziye* ile mümkün olmaktadır.

<sup>215</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, çev. Furkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun,( İstanbul: Furkan Yayınları,1995), 73-79.

<sup>216</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulumid'-Din*, 11-15.

<sup>217</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el Gazzâlî, *Kimya-ı Saadet*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2004), 32.

<sup>218</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 170.

2.Gazzâlî ruhun bir diğerk sınıfı olan hayvani nefsin de özelliklerini aktarır. Ona göre hayvani nefsin iki temel gücü vardır. a) Hareket ettiren güç (*el-kuvvetü'l muharrike*): O, hayvani nefse ait olan bu gücü muharrik kuvvete ait özel iki sıfat ile açıklar: 1) Meydana getiren güç(*el-kuvvetü'l baise*). 2) Fail güç (*el-kuvvetü'l mübaşire*). Bunlar: Gazzâlî düşüncesine göre; meydana getiren güce arzu ettiren güç denilerek daha anlaşılır hale getirilebilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre insan ve hayvanda iki şekilde arzu etme gücü tezahür eder: şehvet ve öfke.<sup>219</sup> Fail güç (*el-kuvvetü'l mübaşire*) ise kaslar ve sinirlerin fiil halinde bulunmasıdır. b) İdrâk gücü: Gazzâlî felsefesinde İdrâk gücü dışsal idrâk ve içsel idrâk olarak ikiye ayrılmaktadır. Gazzâlî'nin dışsal idrâktan kastı beş duyu ile varlıkları algılama eylemidir.

Gazzâlî'nin ruh anlayışında içsel idrâk önemli bir yer tutmaktadır. O içsel idrâkın beş farklı güce sahip olduğunu savunur. Gazzâlî bu beş gücün mevkisinin tespitinde beyne atıfta bulunur ve bu beş gücün beynin fonksiyonlarına göre işlevlerini yerine getirdiğini savunur. a) Hayal gücü: Gazzâlî bu gücün varlıklar gözden kaybolduğunda bile insanın zihninde hala onların tasvirinin bulunmasını sağladığını düşünür. b) Hafıza gücü: Gazzâlî'nin ruh düşüncesinde hafıza gücü ile varlıkların şekli belleğin ön bölümünde tutulmaktadır. c) Vehim gücü: Bu güç ile insan beş duyu ile algılayamadığı varlıklara manalar yüklemeye çalışır. d) Hatırlatıcı güç: Algılanamayan manaların hatırlanmasını sağlar. e) Düşünme gücü: Varlıklar tasvirleri ile bu varlıklara yüklenen manaların harmanlanarak bir düşüncenin oluşturulmasını sağlayan güçtür.<sup>220</sup>

3.Gazzâlî felsefesinde nebati nefsin üstünde hayvani nefis, hayvani nefsin üstünde de insani nefis bulunmaktadır. Bu üstte bulunma durumu konum olarak değildir. İnsani nefsin nebati ve hayvani nefse olan üstünlüğü merteye ve derece üstünlüğüdür. İnsanın insan olma özelliği insani nefse sahip olma durumu ile gerçekleşebilir. Gazzâlî felsefesinde insanın Allah tarafından halife seçilmesi ve ahirette sorguya çekilmesi insani nefis (*nefs-i natika*) ile mümkün olmaktadır.

Nitekim Gazzâlî *nefs-i natika*'nın iki fonksiyonu olduğunu söylemektedir. *el-kuvvetü'l âlime* ve *el-kuvvetü'l amile*. Gazzâlî düşüncesine göre *el-Kuvvetü'l âlime* bilinçtir. *el-Kuvvetü'l amile* ise iradedir. Nitekim Gazzâlî birçok eserinde ruhun özelliklerini sayarken müdrik ve âlim bir varlık olduğundan bahsetmektedir.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 170.

<sup>220</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 171.

<sup>221</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulmid'-Din*, 10-11.

Ruhu üç kısımda incelerken dikkat edilmesi gereken husus insani nefsin nebati ve hayvani nefse olan üstünlüğüdür. O nebati ve hayvani nefsin fonksiyonlarını açıklarken bedeni ve bedensel ihtiyaçları göz önünde bulundurmıştır. Ancak insani nefsin bilinç ve irade etme güçlerinin olduğunu söyleyerek bedene ve bedensel fonksiyonlara herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Bu durum onun ruhu manevi bir cevher olarak düşünmesinin bir yansıması olarak görülebilir. O ruhun manevi bir cevher olmasını Allah'ın bir emri olması ayet-i kerimesi<sup>222</sup> ile delillendirir. Ona göre ruh Allah'ı bulmada en önemli rolü oynamaktadır.

Öte yandan Gazzâlî ruh nazariyesinde beyne de önemli bir yer vermektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre ruh, dimağın zuhur etmesini sağlayan tek etkidir. Görüldüğü üzere ruhun manevi cevher olması gerektiği fikrini benimsemiş olan filozoflar ve bazı kelimcilerde olduğu gibi Gazzâlî'de de ruh-beden münasebetinde ruh öncelikli bir konumda yer almaktadır. Gazzâlî, ruh-beden ilişkisinde ruhu bir hükümdara bedeni ise bir ülkeye benzetir. Yine o bir teşbihinde ruhu bir valiye bedeni ise bir şehre benzetmiştir. Ancak Gazzâlî ruhun bazı durumlarda bedene muhtaç olabileceğini de söylemektedir. Bu durumlar bazı tasavvurların oluşturulması, bilgilerin elde edilmesi ve tecrübi öncüllerin elde edilmesidir. O, mezkûr durumlar hakkında bedeninin cevap vermemesi durumunda ruhun tahayyül gücünü kullanarak bilgi edinebileceğini de savunur.<sup>223</sup>

Gazzâlî ruhun bedene üstünlüğünü vurgulamasına rağmen ruhların bedenlerden önce var olduğu düşüncesine katılmamaktadır. O, ruhun meninin rahimle buluşup yeni bir insanın oluşmaya başlaması ile yaratıldığını savunur.<sup>224</sup> Onun bu savunusu ruhun öncesiz olması görüşüne karşı bir tavır alma saiki olarak da düşünülebilir. Gazzâlî ruhların bedenlerde herhangi bir yer edinmeksizin, bedenlere iştirilmeden yaratıldıkları konusunu da dile getirmiştir.<sup>225</sup>

Gazzâlî'nin ruhların bedende yer edinmeksizin var olduğunu düşünmesi onun ruha manevi cevher özelliğini yüklemesinin bir sonucudur. Nitekim Gazzâlî'ye göre ruh bozulma ve eksilmeyi kabul etmemektedir. Onun bu düşüncesi ruhun bekası meselesinde de ön plandadır. O, ruhların insanın ölümünden sonra da hayatlarını sürdürdüklerine deliller getirerek ölümle sadece bedeninin yok olduğunu savunmuştur.

---

<sup>222</sup> İsra, 17/85.

<sup>223</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 183.

<sup>224</sup> Abdulvahit İmamoğlu, "Ruh Beden İlişkisi", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi Üniversitesi*, sy.12 (1995), 352.

<sup>225</sup> Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazzâlî Üzerine bir Araştırma-*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 48.

Ruhun bekası konusunda Gazzâlî'nin tutumu ehl-i sünnetin görüşü ile paralellik arz etmektedir. O, sünni düşünce geleniğini muhafaza etme amacıyla kabir azabı ve cismani haşrin doğru bir görüş olduğundan bahsetmektedir. Hatta Gazzâlî cismani haşre karşı çıkan ve ahirette sadece ruhların varlığını sürdüreceği görüşünde olan İslam filozoflarını mülhidlikle suçlamaktadır.<sup>226</sup>

Gazzâlî kabir azabının hak olduğuna ayetlerden delliller getirir. Daha önce kabir azabı ile ilgili sünni kelim âlimlerinin sunduğu nakli delillerin geçerliliğinden bahseder. O, kabir azabını Hz Muhammed'in de bildirdiğinden hareketle kabir azabının varlığı konusunda herhangi bir şüphenin olmadığını vurgular. Ona göre Münker- Nekir'in kabirde insanları sorgulaması ve kabir azabı ruhun ölümsüz olduğunu en büyük kanıttır.<sup>227</sup>

Gazzâlî, filozofların ahirette ruhların bedenlere tekrar iade edilmesinin tenasüh görüşünü çağırıştırdığı ve ruh göçü düşüncesinin bir uzantısı olduğu eleştirisine; "Bizim görüşümüz varsın ruh göçü olsun! Biz ahirette değil bu dünyada ruh göçünü kabul etmiyoruz." diyerek ahirette ruhların bedenlere tekrar iade edilmesinin nasslara ve dinin aslına daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.<sup>228</sup>

Gazzâlî İslam filozoflarının cismani haşri reddetmelerine karşı çıkmıştır. Ancak ruhun bekası ve mahiyeti hakkında İslam filozofları ile aynı düşünceleri sahiplenmiştir. Onun ruhun manevi cevher olduğunu düşünmesi, İslam filozoflarının ruh düşüncesinden etkilendiğinin bir kanıtıdır. Ruhun bedenle birlikte yaratıldığını savunması ve ahirette ruhların bedenlerle birlikte var olacağı düşüncesi de ruh-beden bütünlüğüne İslam filozoflarına göre daha fazla önem verdiğini ispatlar niteliktedir.

Gazzâlî'nin ruhun güçleri arasında ilim ve iradeye yer vermesi ve bedenın insanın fikir sahibi olmasında bazı bedensel güçlere atıfta bulunması ruh-beden bütünlüğüne vermiş olduğu önemin bir tezahürüdür. Ancak bedenın ruha yanlış bilgi vermesi veya ruhu bilgiden yoksun bırakması durumunda ruhun kendiliğinden bilgilere ulaşabileceği düşüncesi<sup>229</sup> doğru bilginin kaynağı konusunda farklı düşünce ve görüşlerin oluşmasına yol açabilmektedir.

---

<sup>226</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, "Tehâfütü'l Felasife", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 73.

<sup>227</sup> Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, 195.

<sup>228</sup> el-Gazzâlî, "Tehâfütü'l Felasife", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018),79.

<sup>229</sup> Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 104.



Gazzâlî'nin ruh hakkındaki fikirleri kendinden sonraki âlimler tarafından da benimsenmiştir. Kalam ilminde Gazzâlî öncesi dönemde ruhun cism-i latif olması düşüncesi hâkimken Gazzâlî bu düşünce geleneğini kırmış ve ruhun manevi cevher olması gerektiği düşüncesinin İslam düşüncesine yerleşmesini sağlamıştır.

### 1.3.2.2. Fahreddin er-Râzî'nin Ruh Anlayışı

Gazzâlî'nin kalam ilmine bakış açısı ve katkısı Gazzâlî sonrası kalam âlimlerini de etkisi altına almıştır. Gazzâlî'nin kalam ilmine getirmiş olduğu yenilikler ve kalam ilminde felsefî bir alan oluşturması kendinden sonraki âlimler tarafından da benimsenmiş bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî sonrasında varlık alanında da kelami konular işlenmiştir. Fahreddin Râzî'nin de varlık alanındaki düşünce ve görüşleri önemlidir. Fahreddin Râzî'nin varlık hakkındaki düşünce ve görüşleri incelendiğinde Gazzâlî'nin etkisi rahatlıkla gözlemlenebilir.

Fahreddin Râzî bazı eserlerinde insanın bedenden ibaret olduğunu, bazı eserlerinde de ruhun cism-i latif olduğunu<sup>230</sup> dile getirmiş olsa bile onun ruh hakkındaki asıl kanaati ruhun manevi cevher olduğu düşüncesidir. Nitekim Râzî *el-Metâlibu'l-âliye mine'l- ilmi'l ilâhî* adlı eserinde ruhun cisim olarak düşünülmesinin ahiretin ispatını zorlaştıracığı kanatını bildirmiştir.<sup>231</sup> Onun insanı tanımlarken bazı eserlerinde insanın bedenine vurgu yapması ve ruhun latif bir cisim olduğu kanaatini belirtmesi ahirette bedenlerin yaratılacağı düşüncesini kanıtlama çabasının bir sonucudur.<sup>232</sup> Öte yandan Râzî'nin filozofların ruh hakkındaki görüşlerini eleştirirken ve onların ruhun varlığını ispatlama niyetiyle ele aldıkları delilleri aktarmada yapmış oldukları mantık hatalarını incelediği, onların yaratılış ve sudur teorilerini eleştirme çabası içinde olduğu da unutulmamalıdır.

Fahreddin Râzî öncelikle ruhun varlığını ispat etme konusunda nefsi ispat etmenin insanın yüceliğini ortaya koymakla eşdeğer olduğu görüşündedir.<sup>233</sup> Bundan dolayı o, ruhun varlığını kanıtlama ve sonrasında ruhun manevi bir cevher olduğu görüşünü savunma adına, yazmış olduğu kalam, tefsir ve felsefe eserlerinde akli, nakli ve iknai deliller ortaya koymaktadır.

<sup>230</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, c.12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 91.

<sup>231</sup> Fahreddin Muhammed b. er-Razi "*el-Metâlibu'l-âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 100.

<sup>232</sup> Coşkun, "Fahreddin er-Râzîye Göre Nefs (ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", 6.

<sup>233</sup> er-Razi "*el-Metâlibu'l-âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*", 108.

Râzî, nefis ve ruhun aynı manayı ifade eden kavramlar olduğu kanaatindedir.<sup>234</sup> Râzî, İslam filozoflarının tercih ettiği gibi ruh ifadesinden çok nefis kavramını kullanarak ruh hakkındaki düşüncelerini aktarmıştır. Râzî filozofların âlem sınıflandırmasına benzer şekilde bir tasnif yapmıştır.

Ona göre varlıklar ilahi âlem, ruhlar âlemi ve maddi-cismani âlem içersinde yer alır.<sup>235</sup> Râzî, varlık âlemleri ile ilgili olarak tefsir eserinde açıklamalar yapmaktadır. İlahi âlemden kasıt Allah'tır ve O, etki eden ancak müteessir olmayandır. Cismani âlem ise görülen varlıkların bulunduğu varlık alanıdır. Cismani âlemde bulunan varlıkların bir etki alanı yoktur ve onlar yalnızca etki altındadırlar. Ruhlar âleminde bulunanlar ise hem cismani varlıklara etki eden hem de ilahi âlemin etkisi altında bulunan varlık alanı kapsamı içindedir.<sup>236</sup>

Fahreddin Râzî, ruhun kuvvetleri konusunda İslam filozofları ve Gazzâlî düşüncesinde olmakla beraber ruhu nebati, hayvani ve insani olarak üçe ayırmanın yanlış bir tutum olduğu kanaatindedir. Onun düşüncesine göre ruhun herhangi bir tasnife tabi tutulması doğru bir tutum olarak görünmemektedir. O ruhun güçlerinin değil ancak sıfatlarının bulunduğunu savunur.

Râzî'nin ruh anlayışında bilinç, şehvet, öfke gibi ruha ait özellikler ruhun sıfatlarıdır.<sup>237</sup> Nitekim Râzî'ye göre ruhun nebati, hayvani ve insani olarak tasnife tabi tutulması ruha cismaniyet kazandırmaktadır.<sup>238</sup> Fahreddin Râzî'nin bu bakış açısı ruhun mahiyetinin manevi bir cevher olduğu düşünüldüğünde daha makul bir görüştür.

Râzî'nin düşünce dünyasında ruh, İslam filozofları ve Gazzâlî ile karşılaştırıldığında bile daha soyut bir unsurdur. Râzî'ye göre kişi "ben" dediğinde bile "ben"den kasıt nefstir. Onun ruh hakkındaki bu soyut anlamlandırma girişimi ruhun kідemi konusunda göze çarpar. O Yunan filozofları gibi ruhun varlığının ezeli olduğu kanaatinde değildir. Onun bu kanaati Allah'ın her şeyi yarattığı düşüncesi ile açıklanabilir.

Fahreddin Râzî ruhların bedenler yaratılmadan önce Allah tarafından yaratıldığını düşünmektedir. Fahreddin Râzî ruhların bedenlerden önce yaratıldığına ayet-i

<sup>234</sup> Türkmen, "Fahreddin Razi nin Nefis Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", 117.

<sup>235</sup> er-Razi "el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî", 106-107.

<sup>236</sup> Fahreddin Muhammed b. er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev: Lütfullah Cebeci vd. c.18 (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991), 566-567.

<sup>237</sup> Yunus Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, c.2 (2014), 437.

<sup>238</sup> Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", 439

kerimelerden delil getirirken Araf Suresi'nin 172. ayet-i kerimesine vurgu yapar. Ona göre ruhlar Hz Âdem'in sırtlarından çıkarılanların küçük zerreler halindeki soylardır. O bu zerrelerden ahit alındığını dile getirir. O bu yorumun müfessirler ve hadis âlimlerince benimsendiğini belirtir. Mu'tezile âlimlerinin ise bu tevili sakıncalı bulduklarını aktarır. Râzî bu ayeti bedenler yaratılmadan önce ruhlardan ahit alındığına dair tevil etmenin sakıncalı bulunmasının gerekçelerinden birinin tenasüh fikrini çağrıştırabileceği olduğunu söyler. Ancak Râzî'ye göre tenasüh inancında uzun bir hayat vardır ve insanların bunu hatırlaması gerekir. Ancak ayet-i kerime'de geçen ahitleşme ise çok kısa bir süreci ihtiva etmektedir. İnsanların Allah ile ahitleştiği bu kısa zaman dilimini unutmaları ise tabiidir.<sup>239</sup>

Râzî, insan ruhunun bedenlerden önce yaratıldığına dair “*Bu bir öğüttür. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için elbette güzel bir dönüş yeri, kapıları kendilerine açılmış Adn cennetleri vardır.*”<sup>240</sup> ayetini delil olarak sunar. Ona göre ayet-i kerimede geçen “dönüş yeri (rücu)” ifadesi ruhların insanın dünyaya gelmeden önce bir varlığının bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>241</sup>

Fahreddin Râzî ruhun manevi cevher olması kanaatinin bir tezahürü olarak ruhun ebediliğini savunmuştur. Nitekim onun temel gayelerinden biri de sünnilikle felsefeyi mezcetmektir. Onun bu gayesi ruhların kabirde varlığını sürdürdüğü düşüncesini savunmasına yol açmıştır. O, kabirde insanın azap göreceğini bildiren nakli delillerin fazlaca bulunduğunu dile getirmiştir.

O, ruhun ahirette de varlığını sürdüreceğini savunmuştur. O ruhun ahirette varlığını sürdüreceği düşüncesini yine ruhun manevi bir cevher olduğu görüşüne dayandırmıştır. Onun ruhu manevi bir cevher olarak görmesi ruhu ispatlamasında da ilk olarak benimsediği ilkedir.

Râzî ahirete iman konusunda ruhun var olduğundan hareketle bir ispat mekânizmasını işletir. Onun ahiretin varlığını kanıtlama konusundaki tutumu ruhun varlığı, mahiyeti ve ebediliği noktasında düğümlenmektedir. Fahreddin Râzî ruhun ebediliği hakkında akli, nakli ve iknai delillerin varlığından bahseder. Bu deliller aynı zamanda ahiretin varlığının kanıtlarını ihtiva etmektedir.

---

<sup>239</sup> er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev: Lütfullah Cebeci vd. c.11 (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991), 137-142.

<sup>240</sup> Sa'd., 49/50.

<sup>241</sup> er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev: Lütfullah Cebeci vd. c.19 (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991), 97.

Fahreddin Râzî ruhun ebediliği hakkındaki akli delillerini şu şekilde sunmaktadır:

1. Evde bulunan bir kimsenin evinin yıkılmasının o kişinin de ölmesi gerektiği anlamına gelmemesi gerekir.
2. Bedenin ruh olmadan kendisinde bilinç, irade gibi bedenin kendisini yönlendirecek bir gücü bulunamaz.
3. Bedenin ölmesi ile nefsin de öleceği kabul edildiğinde bedenle birlikte nefsin de zayıflaması gerekir. Ancak böyle bir durum muhaldir.
4. Cisim ve arazlar cevherlere göre daha dayanıksız bir durumda yaratılmıştır.
5. Tasavvurları anlama işlevinden dolayı nefis ulvi bir varlık halini almıştır ve bu ulvi varlığın yok olacağı düşünülemez
6. Akıl, lezzetleri ve mutluluğu sürekli arzu etmektedir ve hiçbir zaman edindiği lezzet ve mutlulukla yetinmemektedir. Durum bu şekilde olduğunda nefsin baki kalması zorunlu bir hal alır.
7. İnsan iyilik ve güzellikler edinmek için yaratılmıştır ancak bu dünya üzerinde acı ve kötülükler de bulunmaktadır. Durum böyle olunca ahirette nefsin iyilik ve güzelliklere ermesi mecburiyet arz etmektedir.
8. Yok olan bir varlığın iadesinin mantık dışı kabul edildiğinde, nefslerin merkeze alındığı bir ahiret düşüncesi daha makul bir görüştür.<sup>242</sup>

Fahreddin Râzî dördüncü delilinde ruhun da hastalanabileceği görüşünü insanın buhran geçirmesi olarak düşünmüştür. Ancak o dönemin tıbbi bulguları bu krizleri bedenin hastalığa bir mukavemeti olduğunu ifade ettikten sonra bunun bedeni bir hal olduğunu ve herhangi bir ruhi rahatsızlık olamayacağı sonucuna ulaşır.<sup>243</sup>

Fahreddin Râzî ruhun ebedi olduğunu kanıtlama amacıyla birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif kullanmıştır. Kullanmış olduğu ayet-i kerime ve hadisler genel olarak kendinden önceki âlimlerin ruh hakkında değinmiş olduğu rivayetlerdir. Ruhun bekası konusunda diğer âlimlerden farklı olarak ruhun bedenlerden önce yaratıldığı görüşünü delillendirdiği ayet-i kerimeyi aktarmaktadır. Ona göre insanların Allah'a döndürülmesi Allah'ın zaman ve mekândan münezze olmasına hasebiyle cismani bir döndürülme değildir. Allah'ın vaadi hak olduğundan Râzî'ye göre Allah'a döndürülecek olan insanın bedeni değil ruhudur.<sup>244</sup>

<sup>242</sup> er-Razi “*el-Metâlibu'l-âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*”, 100-109.

<sup>243</sup> er-Razi “*el-Metâlibu'l-âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*”, 104.

<sup>244</sup> Coşkun, “Fahreddin er-Raziye Göre Nefis (ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”, 14.

Fahreddin Râzî'nin ruhun bekası konusunda farklı bir bakış açısı sunduğu bir diğer ayet-i kerime ise Zümer Suresi'nin 42. ayet-i kerimesidir.<sup>245</sup> Ona göre ayet-i kerime'de ölüm ve uyku arasında bir analogi kurulmuştur. Râzî'nin analogisine göre uykudan uyanınca insanın bedenine nefsi verildiğine göre ahirette de nefsler bedenlere verilecektir.<sup>246</sup>

Fahreddin Râzî ruhun bekası ile ilgili iknai delillerini ise şöyle sıralar: 1. Bütün medeniyetler, kavimler ve dinler ölümler için bağışta bulunmak, onları hayırla, namazla ve rahmetle anmak gibi güzellikleri hayatta olmamalarına rağmen sürdürürler. Bu da bizlere ruhların bekasını göstermektedir. 2. Uyku esnasında bedende herhangi bir fonksiyon gözlemlenmezken nefis ise fonksiyonlarını artırarak sürdürür. Hatta daha soyut bir mükâşefe alanını keşfeder. 3. Ruhun bekası peygamberler, veliler ve filozoflar tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Bu üç zümrenin yanılması ise ihtimal dışıdır. 4. Nefsin bekası, hatalı bir düşünce olsa dahi dünya hayatına dair zevklerden mahrum kalınmış olunur. Şayet nefsin bekasını reddedenler, nefsin bakası gerçek ise, dünya hayatına göre daha uzun bir süreçte zevk ve mutluluktan men olunurlar. 5. Nefsini tezkiye eden kimselerin daha uzun bir hayat yaşadıkları düşünülürse ruhların beden sağlığına etkisi ortaya çıkar. Bu da ruhun ebedi olduğunu kanıtlar. 6. Cismani amaçla yapılan binalar ruhani bir gayeye göre inşa edilen binalara göre daha az bir zaman varlıklarını sürdürürler. Ancak Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa gibi manevi bir amaç için yapılan binalar için bu geçerli değildir. Bu da bizlere ruhaniyetin cismaniyete göre daha önemli olduğunu ve ebedi olabileceğini gösterir. 7. Arazlar ile beden arasındaki ilişki beden ile ruh arasındaki ilişkiye nazaran daha kuvvetli bir ilişkidir. İnsan öldüğünde bedenden arazlar kaybolur ancak bu kaybolma tamamen yok olma manasında değildir. Nitekim ahirette arazlar bedene tekrar ilişir. Arazların bile ahirette bedene iliştiği düşünüldüğünde ruhların da bekası kabul edilmesi gereken bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>247</sup>

Fahreddin Râzî ruh anlayışında sünni düşünce ile felsefeyi birbirine paralel bir şekilde incelemiştir. Onun bu tutumu, sünniliği felsefî argümanlarla güçlendirmeye çalıştığının bir göstergesidir. Onun ruh nazariyesi incelendiğinde ruhu Gazzâlî ve Meşşai filozoflardan daha katı bir soyutlaştırma çabası ile değerlendirmeye çalıştığı

---

<sup>245</sup> *O, geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanıncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir (uyandırandır). Sonra dönüşünüz yalnız O'nadır. Sonra O, işlemekte olduklarınızı size haber verecekti.*

<sup>246</sup> er-Razi, *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*, 97.

<sup>247</sup> er-Razi “*el-Metâlibu'l-'âliye mine'l- ilmi'l ilâhî*”, 112- 119

gözlemlenebilir. O bu çabasının bir sonucu olarak Meşşai filozoflar ve Gazzâlî'nin ruhu nebati, hayvani ve insani nefis olarak sınıflandırmasının ruhu cisimleştirebileceği düşüncesi ile reddetmiştir.

Onun ruh düşüncesinde yine Gazzâlî'den farklı olarak ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğu görüşü hâkimdir. Ancak cismani haşr konusunda ise sünnilikten ödün vermeme adına İslam filozoflarına muhalif bir tavır almıştır. Râzî cismani haşr konusunda ise bedenlerin tekrar yaratılmasındansa parçaların tekrar toplanarak bedene iade edilmesinin daha tutarlı olduğunu savunmuştur.<sup>248</sup>

### 1.3.2.3. er-Râzî Sonrası Kelamcılara Göre Ruh Anlayışı

Fahreddin Râzî kelam ilminde Gazzâlî'den sonra âlimleri etkileyen bir din bilginidir. Onun bakış açısı kendinden sonraki âlimler tarafından benimsenmiş, Fahreddin Râzî sonrasında felsefi kelam itibar görmeye devam etmiş ve zirve noktaya taşınmıştır. Râzî'den sonra yetişen kelam âlimleri Râzî'nin bu felsefi kelamının ilerlemesini sağlamış, onun bu kelam anlayışını farklı boyutlarıyla ele almışlar ve felsefi kelamı kendi bakış açıları ile yorumlamışlardır.

Günümüzde Fahreddin Râzî sonrası dönem, kelam ilminin felsefleşmesine rağmen birbirini tekrar eden eserlerin artması, şerh ve haşiye geleneğinin başlatılarak kelam ilminin durağanlaşması yönünde olumsuz eleştiriler almaktadır. Taftazânî sonrasında şerh ve haşiye türü eserlerin gelenekselleştirilmesi ile paralel bir şekilde gelişen kelam ilminin konularının sıradan bir şekilde işlenmeye başladığı eleştirisi tutarlı olmasına rağmen bu eserlerdeki tartışmaların basit ve alelade tartışmalar olmadığı gözden kaçırılmamalıdır.<sup>249</sup>

Bu dönemde Râzî'nin kelam ilmini felsefi bir altyapı ile işlemesi, varlık alanında ayrıntılı açıklamalar yapılmasında etkili olmuştur. Bu etki ile birlikte Râzî sonrası dönemde kelam âlimleri şerh ve haşiye eserlerinde dahi kendilerini, ruh hakkında görüş bildirmek zorunda hissetmişlerdir.

Bu dönemde ruh hakkındaki fikirlerin neler olduğu kelam ilminin klasikleşmiş eserlerinden faydalanılarak anlaşılabilir. Öte yandan ruh hakkında yazılmış münhasır

<sup>248</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razi, "Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe -el-Muhassal-" çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 210.

<sup>249</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Şerh", *DİA*, c.38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 564-565.

eserlerin de incelenmesi bu dönemdeki ruh düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Râzî sonrası kelim ilmi İslamî ilimler kapsamında değerlendirildiğinde çok yönlü âlimlerin etkisi gözlemlenebilir. Bu çok yönlü âlimlerin yetişmesinde Gazzâlî'nin dini ilimleri birleştirme düşüncesi ve tasavvuf ve fıkıh ilminin kelim ilminin önüne geçmesi iki temel gerekçe olarak sunulabilir.<sup>250</sup> Bu dönemdeki ruh düşüncesi anlamlandırılırken kelim adına sufi ve fıkhi söylemlerin de yer bulmuş olabileceği gözden kaçırılmamalı, tasavvuf âlimlerinin ruh düşüncesi bu noktada kelim âlimlerinin ruh anlayışı ile karşılaştırılmalı bir şekilde değerlendirilmelidir.

Râzî'nin etkisi altında olan kelim âlimleri olabildiği gibi İslam dininin felsefe, tasavvuf, kelim gibi ilimlerden arındırılarak daha iyi anlaşılacağını savunan İslam âlimleri de bulunmaktadır. Bu İslam âlimlerinin ruh hakkındaki görüşleri de mezheplerin ve dönemin ruh anlayışını ortaya koyma ve ruhu anlamlandırma konusunda önemli ipuçları vermektedir.

Ruhun mahiyeti konusunda Râzî sonrası dönemin en önde gelen düşüncesi Gazzâlî ve Râzî'nin etkisi ile ruhun manevi bir cevher olduğudur. Mezkûr dönemde ruhun soyut bir cevher olduğu görüşünü savunan önemli kelim âlimleri; Beyzâvî, Adudiddin el-Îci, Taftazânî, Seyyid Şerif Cürçânî'dir. Bunun yanında Osmanlı âlimlerinden kelim ilmi ile meşgul olan Celaleddin ed-Devvânî (ö. 1502) ve İbn-i Kemal (ö. 1536) gibi âlimler de ruhun soyut bir yapıda olduğuna kanaat getirmişlerdir.

Ruhun manevi cevher olduğu görüşünü savunan bu isimlerin eserlerinin de klasikleşerek kendinden sonraki âlimler tarafından medreselerde okutulduğu düşünüldüğünde ruhun manevi bir cevher olduğu görüşünün bu dönemim en yaygın kanaati olduğu söylenebilir.

Kadı Beyzâvî, nefis ve ruh ayrımı yapmaktadır. Bayzavi'nin ruh nazariyesinde, ruh Gazzâlî de olduğu gibi nefisle bedenin irtibatını sağlayan bir güç olarak algılanmış ve buna latif cisim özelliği verilmiştir. Kadı Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr* adlı eserinde *nefs-i natıkanın* (insani nefis) soyut olduğu kanaatini belirtmektedir. O bu düşüncenin filozoflar ve Gazzâlî'nin fikirleri doğrultusunda geliştiğini söyler.<sup>251</sup>

<sup>250</sup> Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, 25.

<sup>251</sup> Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 150.

Beyzâvî ruhun soyut olduğunu akli ve nakli delillerin ispatladığını söyler. Beyzâvî akli delilleri sıralarken ilk olarak bilme eyleminin nefsin bir özelliği olduğunu ve bilme fiilinin bölünemeyeceğinden hareketle ruhun soyut olduğu görüşüne ulaşır. O nefiste bazen siyah ve beyaz gibi zıtlıkların bulunduğunu söyleyerek cisimlerin bu iki zıddı bir arada barındıramayacağından hareketle ruhun manevi bir cevher olması gerektiği kanaatine varır. Beyzâvî bir diğer delilinde ise nefis-i natıkada bulunan akli kuvvetin sınırsız bir bilgi gücünün olmasından hareketle bu gücün cisimlerde bulunamayacağını söyler. Başka bir akli delilde de ruhun cisim olması durumunda idrâklerin de cisim olarak nefsin suretine bürünmesinin gerekli olacağını ve idrâk edilen varlıkların yanlışlanacağını savunarak ruhun soyut bir cevher olmasının doğrulanacağını dile getirir.<sup>252</sup> Nitekim Beyzâvî, ruhun soyut olduğu fikrine ruhun idrâk gücünün soyut olması gerektiğinden hareketle ulaşmaktadır.

Kadı Beyzâvî nakli deliller konusunda kendinden önceki âlimlerin vermiş olduğu örneklere atıflar yapma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak o, kendinden önceki âlimlerden farklı olarak ruhun soyut olması gerektiği konusunda insanın yaratılışına da atıfta bulunarak “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak çıkardık.*”<sup>253</sup> ayet-i kerimesindeki “bambaşka bir yaratık” olma durumunun insana verilen soyut bir cevherle olabileceğini söyler.<sup>254</sup>

Aduddin el-Îci *Mevâkıf* adlı eserinde ruhun soyut olduğunu tıpkı Kadı Beyzâvî’de olduğu gibi beş akli delil ile açıklamıştır. Seyyid Şerif Cürçânî ise *Mevâkıf* adlı esere yazmış olduğu meşhur şerhte bu delilleri tartıştıktan sonra insanı soyut bir nefse sahip varlık olarak nitelendirir.<sup>255</sup>

Öte yandan Taftazânî’de *Şerhü’l Mekâsıd* adlı eserinde Îci, Beyzâvî, ve Cürçânî’nin düşüncesine paralel bir nefis teorisini benimsemiştir. Mezkûr âlimlerin ruhu nebati, hayvani ve insani nefis olarak kısımlara ayırmaları da onların ruh nazariyelerindeki ortak unsurlardır.<sup>256</sup> İsmi geçen âlimlerin nefsin kuvvetleri ve mahiyeti konusunda Gazzâlî’yi örnek aldıkları söylenebilir.

İbn-i Kemal ve Celaleddin ed-Devvânî de insanı tarif ederken insanın kesif cisim, latif cisim ve ruhtan müteşekkil olduğuna kanaat getirmişlerdir. Kesif cisimden kasıt

<sup>252</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 150-152.

<sup>253</sup> Mü’minun 23/14.

<sup>254</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 154.

<sup>255</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Ebi’l-Hasan el-Hüseyin el-Haneffî Cürçânî, *Şerhü’l Mevâkıf*, c.2, çev. Ömer Türker vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1212-1218.

<sup>256</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 160-162; Cürçânî, *Şerhü’l Mevâkıf*, c.2, 1032-1034.



beden, latif cisimden kasıt nebati ve hayvani nefis -bir bakıma ruh ile beden arasında iletişimi sağlayan kuvvettir. Onların nefis teorilerinde ruh manevi bir cevherdir.<sup>257</sup>

Devvânî ve İbn-i Kemal'in Osmanlı ilim geleneği ile yetiştirilmiş oldukları düşünüldüğünde<sup>258</sup> ruh anlayışlarında felsefe, tasavvuf ve kelim ilminin mezciledişini tespit etmek mümkündür. Nitekim Devvânî ve İbn-i Kemal haricindeki Osmanlı âlimlerinin de ruh teorilerinde felsefî ve tasavvufî argümanlardan çok fazla yararlandıklarının örnekleri vardır.

Ruhun latif bir cisim olduğu kanaatinde olan âlimler ise Seyfeddin el-Âmidî (ö. 1233), İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyım el-Cevziyye'dir. Âmidî, Müttekaddimun dönemi kelim âlimleri gibi ruhun latif cisim olduğu görüşünü savunarak Müttehahirun dönemi kelim ilminde bu fikrin devam etmesini sağlamıştır. Onun ruhun latif cisim olduğu görüşünü savunduğu ahirette insanın yeniden dirilişi konusundaki fikirlerinde açığa çıkmaktadır.<sup>259</sup>

Ruhun cism-i latif olduğu görüşü selefî ekolün temsilcileri tarafından daha sıkı bir şekilde savunulmuştur. Bu temsilciler İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyım el-Cevziyye'dir.

el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh* adlı eserinde ruhun ispatı konusunda akli, nakli, tecrübi ve hissi deliller aktarmıştır. İbn-i Kayyım mezkûr kitabında ruh ile ilgili olan görüşleri ve bu görüşlerin savunucularını aktarmış ve bu görüşlerin butlanını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn-i Kayyım, İbn-i Teymiyye'nin *cism-i latif* görüşüne sahip olduğunu savunmuştur.<sup>260</sup> İbn-i Kayyım ruhun latif cisim olduğuna dair yüz on altı tane delil getirmiştir.<sup>261</sup> Öte yandan ruhun cism-i latif olduğu görüşüne antitez olarak sunulan fikirleri de farklı bir başlıkta aktarmış ve bu antitezleri bertaraf etmek için çaba göstermiştir.<sup>262</sup>

İbn-i Kayyım, nefis ve ruh ayırımına gitmeden bu iki terimin eş anlamlı olduklarını savunur.<sup>263</sup> Onu bu düşünceye sevk eden saik, felsefeye karşı çıkmasıdır. Nitekim o Meşşai filozofların ve Gazzâlî'nin ruhu, eni, derinliği, boyu olmayan soyut bir varlık

<sup>257</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 121-122.

<sup>258</sup> Devvânî her ne kadar Osmanlı Devletine bağlı medreseler de yetişmiş bir âlim olmasa da o II. Beyazıt'la mektuplaşarak onun iltifatını kazanmış ve Osmanlı medreselerinde eserleri okutulmuştur

<sup>259</sup> Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 223.

<sup>260</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 221.

<sup>261</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 253-277.

<sup>262</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 277-301.

<sup>263</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 256.

olarak tasvir ettiklerini belirterek onları ruh konusunda en yanlış tutumu müdafaa eden zümre olarak nitelendirir.<sup>264</sup>

İbn-i Kayyım'ın felsefecilerin ve Gazzâlî'nin ruh hakkındaki tutumlarının en yanlış görüş olduğunu söylemesi, o dönemde İslam düşüncesindeki en etkili ruh anlayışının ruhun manevi cevher olduğu görüşü olduğu konusunda ipuçları barındırır. Nitekim İbn-i Kayyım'ın ruhu yok sayma gibi görülen ruhun araz olduğu düşüncesi yerine soyut olduğu düşüncesini en yanlış görüş olarak kabul etmesini, o dönem yaygın çevrelerce benimsenen ruh anlayışını eleştirme adına yaptığı şekilde değerlendirilmek gerekir.

Ruhun bedenlerden önceliği veya sonralığı meselesi bu dönemde, önceki dönemlerde olduğu gibi çok önemli görülmemiştir. Cürcânî “*Sonra biz onu bambaşka yaratılışla yarattık.*”<sup>265</sup> ayetinin ruhun bedenlerden sonra yaratıldığı konusunda yorumlanabileceğini söyler. Ancak “Allah ruhları bedenlerden iki bin yıl önce yarattı.”<sup>266</sup> hadis-i şerifinde ruhun bedenlerden önce yaratıldığına delil olduğunu söyler. Bu iki delilin de zan olduğunu ve bir kesinlik içermeyeceğini anlatarak meseleyi agnostik bir tutumla inceler.<sup>267</sup> Cürcânî ruhun hadis olduğunu ancak bedenlerden önce veya sonra yaratıldığı konusunda bir kesinlik olmadığını *Şerhu'l Mevâkıf* adlı eserinde belirtir. Ancak o, *Ta'rifat* adlı eserinde ruh tanımını yaparken anne karnında ruhun verildiğinden bahsetmektedir.<sup>268</sup>

el-Cevziyye de “*Allah âdemoğlunu yaratırken önce onu annesinin karnında nutfe olarak toplar. Sonra alakaya dönüşür sonra bir çiğnem et olur. En sonunda da bir melek gönderir ve ona ruhundan üfler.*”<sup>269</sup> hadis-i şerifini naklederek insana ruhunun bedeni yaratıldıktan sonra verildiğini ispatlar.<sup>270</sup>

İbn-i Kemal ise tasavvuf düşüncesinin ve İbn-i Ârabî felsefesinin de etkisi ile *bezm-i elest* düşüncesinin bir yansıması olarak ruhun bedenlerden önce yaratıldığı görüşünü savunmaktadır.<sup>271</sup>

Gerek Mütekaddimun döneminde gerekse Müteahhirun döneminde ruhun önceliği meselesi üzerinde çok fazla durulmamıştır. Zira kelim âlimleri ahiret başlığı

<sup>264</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 255.

<sup>265</sup> Mü'minun,, 23/14.

<sup>266</sup> Hanbel, Müsned, II, 187-188.

<sup>267</sup> Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, c.2, 1222.

<sup>268</sup> Yavuz, “Ruh”, 187.

<sup>269</sup> Buhârî, Sahih, Bedi'l Halk, 4/87, c.6, 152.

<sup>270</sup> el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, 252.

<sup>271</sup> Alper, *Varlık ve İnsan*, 119.

altında ruhun bekasından ve ahirette ruh beden ilişkisinin keyfiyetinden bahsetmenin daha elzem olduğu saikiyle hareket etmişlerdir. Ruhun beka sahibi bir varlık olduğu konusunda Müteahhirun dönemi kelim âlimleri hemfikirdir. Ruhun araz olduğu görüşünün Müteahhirun döneminde varlığını sürdürememesi, kelim âlimlerinin ruhun bekası konusunda birbirinin benzeri görüşler serdetmelerine zemin hazırlamıştır.

Öte yandan ruhun mahiyeti konusunda ruhun araz olduğu düşüncesinin kelim geleneğinden silinmesi, farklı ahiret anlayışlarının ve düşüncelerinin yok olmasına da sebebiyet vermiştir. Müteahhirun döneminde ahiret ile ruhun bekası ilişkilendirilerek ruhun varlığı, ahiretin kesin bir ön koşulu olarak görülmeye başlanmıştır.

Müteahhirun döneminde ruhun ebediliği konusunda kelim âlimleri hemfikirdir. Cehennem azabının ebediliği konusunda İbn-i Kayyim el-Cevziyye farklı bir görüş bildirmiştir. el-Cevziyye'ye göre cehennemde süresinin bilinmediği bir zamana kadar azap görerek tedavi edilen kâfirler daha sonra cehennemden çıkarılır. Nitekim İbn-i Kayyim cezasını çekip manevi olarak tedavi edilen kimsenin cehennem de sürekli kalmasının Allah'ın adaletine uygun düşmediğini belirtir.<sup>272</sup>

Kelim ilminin felsefi bir derinlik kazanması, kelim âlimlerinin cismani haşri reddeden Meşşai filozoflara karşı duruşunu değiştirmemiştir.<sup>273</sup> Onların bu tutumları Kur'an-ı Kerim'i anlama ve anlamlandırmada aşırı yorumlardan uzak durma gerekçesine dayandırılabilir. Ancak ruhun bedeni yönettiği düşüncesi ve ruhun bedene üstünlüğü, İslam filozoflarının görüşleri, Gazzâlî ve Râzî'nin de etkisi ile ruh meselesinin omurgasını oluşturan düşünce olmuştur.

Müteahhirun dönemi ruh-beden ilişkisi açısından değerlendirildiğinde ise Râzî'nin ruh teorisinde ruhun en soyut şekilde ele alındığı gözlemlenebilir. Onun dışındaki kelim âlimlerinin ruhu nefis ile beden arasındaki ilişkiyi sağlayan bir latif cisim olduğunu düşünmeleri, ruh ile bedenin uyumlu hale gelmesi için bir bakış açısı geliştirdiklerine delil olarak sunulabilir. Öte yandan Râzî'nin ruhu soyutlama adına ruhun tasnifini (nebatî, hayvanî, insanî) dahi reddetmesi ruhun karmaşık ve anlaşılabilir bir yapıya bürünmesine neden olmuştur.

Müteahhirun döneminde ruh meselesinin daha geniş bir şekilde ele alındığı gözlemlenebilir. Gazzâlî sonrasında insanın varlığına dair dualist bir anlayış gelişmeye

---

<sup>272</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn-i Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, c.20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 126.

<sup>273</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 218.

başlamıştır.<sup>274</sup> Bu dönemde ikili insan anlayışı ispatlanmak için ruh düşüncesini tutarlı görüşlerle açıklamak elzem hale gelmiştir. Bu dönemde Müteakaddimun döneminin aksine ruh sorunu daha bütüncül bir şekilde ele alınmıştır. Mezkûr dönemde kelim âlimleri tarafından ruhun mahiyeti, kıdemi ve bekası konusunda daha tutarlı ve sistemli bir düşünce biçimi geliştirilmiştir.<sup>275</sup>

Müteahhirun döneminde ruhun mahiyeti işlenirken ruhun anlamlandırılmasında bilinç ve iradeye vurgu yapılmış ve bu iki unsurun ruhun en önemli özelliği olduğu anlatılmak istenmiştir. Bu dönemdeki kelim âlimlerinin anlayışına göre bilinç ve irade insanın soyut bir özelliğidir.

---

<sup>274</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 48.

<sup>275</sup> Yazıcı, “Sünni Kelamcılarda Varlık”, 216.

## İKİNCİ BÖLÜM

### XIX. YÜZYILIN SONU VE XX. YÜZYIL BAŞINDA İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE RUH ANLAYIŞI

#### 2.1. BATI'DA RUH HAKKINDAKİ DEĞİŞİM VE GELİŞİM

Yeni İlm-i Kelam döneminin özelliklerini tespit edebilmek için kelam ilminde niçin yeni bir döneme ihtiyaç duyulduğunu anlamak gerekir. Nitekim Yeni İlm-i Kelam hareketinin ortaya çıkışı kelam ilminin doğuşu gibi tepkisel bir eylemin sonucudur. Bu dönem, Müslüman âlimlerinin İslam düşüncesini sapkın fikir ve akımlardan koruma refleksi ile hareket ettikleri bir dönemdir.<sup>276</sup>

Tezimizin asıl konusunu oluşturan bu dönemde genelde bütün dinlere özeldir ise İslam dinininin temel ilkelerine Batı'dan yoğun bir eleştiri getirilmiştir. Yeni İlm-i Kelam dönemini anlamak için bu dönemde hangi akımlara ve hangi düşüncelere sapkın gözü ile bakıldığını tespit ederek bu akımların ne gibi argümanlarla İslam dininin temel yapı taşlarını hedef aldığını göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim bu dönemde İslam dinine saldırı içerisinde bulunan akım ve fikirleri bertaraf etme düşüncesi doğal olarak Yeni İlm-i Kelam döneminin gündemini oluşturmuştur.

Batı'da bilimsel ilerlemenin önünü açan gelişme Skolastik düşüncenin zayıflaması ve Protestanlık'ın daha özgür bir toplum vadeden görüşlerine uyum sağlamaya çalışılması olmuştur. Bu tutumla gerek düşünsel gerekse ilmi alanda Batı'nın XVII. yüzyıldan itibaren Müslüman toplumlara nazaran daha fazla gelişme gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Batı'daki bu bilimsel ilerleyiş Spiritüalizm akımının zayıflayıp yerini materyalist felsefeyi öncelemiştir. Şüphesiz bu kırılma birden olmamış ve uzun bir süre içerisinde gerçekleşmiştir.<sup>277</sup>

XVII. yüzyıldan itibaren Doğu'da siyasi, fikri ve ilmi alanda bir duraklama ve gerileme yaşanırken Batı'da ise bu dönem ilmi ve fikri alanda gelişmeler hızlı bir şekilde artmıştır.<sup>278</sup> Bu dönem bilimin fikri arka planının da değiştiği bir dönemdir.<sup>279</sup> Bu süreç Batı'da Rasyonalizm yerine artık Sansüalizm akımının kullanılmaya başlandığı bir

---

<sup>276</sup> Bulut, *Nübüvve Çağdaş Bir Yaklaşım -Muhammed Ferid Vecdi-*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 17-18.

<sup>277</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 187.

<sup>278</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 203.

<sup>279</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 187.

dönemdir.<sup>280</sup> Artık ruh hakkındaki görüşler Leibniz ve Spinoza gibi bazı filozoflar dışarıda tutulduğunda materyalist bir muvazene ile dile getirilmeye başlanmıştır.

Batı'da XVII. yüzyıl fikir ve filozoflar açısından velud bir döneme rast gelir. Bu dönemde Batı'da yetişen düşünürler ruh ile ilgili fikirler beyan etmişler ve ruhun keyfiyetine dair görüşler serdetmişlerdir. XVII. yüzyıldan sonraki süreçte Batı'da ruh ile ilgili düşünceler farklı bakış açıları kullanılarak geliştirilmeye devam etmiştir. Özellikle tezimize konu olan XIX. yüzyılın sonlarında ise materyalist öğeler ruh ile ilgili fikirleri kuşatmış ve etkisi altına almıştır.

Avrupa'da ruh düşüncesi ile ilgili materyalist öğelerin kullanılmaya başlanması Descartes'e (ö. 1650) kadar uzanmaktadır. O ruhun varlığına inanmış -hatta ruhun ölümsüz olduğunu düşünmüştür.<sup>281</sup> Descartes ruhun ispatına yönelik analitik bir düşünce biçimi geliştirerek eserlerinde ruh ile ilgili bilgilere yer vermiştir.<sup>282</sup> Ancak Descartes'in bu analitik düşünme biçimi onu ruhu bedensel fonksiyonlarla açıklamaya zorlamıştır. İnsanda ruhun var olması gerektiğini düşünen Descartes bu gerekliliği açıklarken ruhun fonksiyonlarının beyin ve sinirler aracılığıyla yerine getirilmesinin icap ettiğini açıklamaktadır.<sup>283</sup>

Descartes'in bu düşüncesi onu ruhun sadece insanda olması kanaatine ulaştırmıştır. Nitekim o hayvanların beyninde insanlarınkine benzer ruha ait bir bölgenin olmadığını düşünür<sup>284</sup> ve insan harici canlıları *makine hayvan* tabiri ile açıklar. Descartes'in insanı değerli kılma adına hayvanlara uygun görmüş olduğu bu tabir ileride kullanılacak olan *makine insan* tabirine zemin hazırlamıştır.<sup>285</sup>

Descartes'ten sonra gelen John Locke (ö. 1704), Berkeley (ö. 1753) ve David Hume (ö. 1776) gibi düşünürler duyum üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu üç ismin görüşleri ayrıntıları ile incelendiğinde onların görüşlerinde birçok farklılık bulunsa da adı geçen düşünürlerin ortak düşüncesi zihnin duyumlarımız ile oluştuğudur. Bu fikri ilk olarak John Locke ortaya atmıştır. Onun bu düşüncesi en yalın hali ile "Doğuştan bilgi yoktur." cümlesi ile ifade edilebilir.<sup>286</sup> Locke insan zihnini boş bir levhaya benzeterek bu levhanın

---

<sup>280</sup> Mehmet Sait Özerverli, *Kelamda Yenilik Arayışları 19. Yüzyıl Sonu- 20. Yüzyıl Başı*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017)45.

<sup>281</sup> Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2017), 73.

<sup>282</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 230.

<sup>283</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi*, 211. Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Gamze Alparlan, (İstanbul: Maviçatı Yayınları, 2016), 25-26.

<sup>284</sup> Descartes, *Ruhun İhtirasları*, 22.

<sup>285</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 238.

<sup>286</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 278.

davranışlar ve çevre gibi birçok faktörden etkilenecek geliştğini iddia etmiştir. Locke, Berkeley ve Hume bu düşünce ile birlikte İdealizm felsefesinin zıddı bir söylem geliştirerek ruhun insanın en önemli niteliği olmasına karşı çıkmışlardır.<sup>287</sup>

Duyumcu felsefe olarak adlandırılabilir görüşlerden sonra Descartes'ın *makine hayvanı* tabirinden *makine insan* anlayışına geçiş için bütün imkânlar hazırlanmış görünmektedir.<sup>288</sup> Bu da la Matrie'nin (ö. 1751) yine duyum üzerinden kurmuş olduğu argümanlarının sonucunda olmuştur. La Matrie adlı Fransız düşünür insanın duyuları ile varlığını sürdürdüğü ve düşündüğünden hareketle yazmış olduğu eserinde ruhun kaynağının ne olursa olsun bu durumun insanın değerini alçaltacağı anlamına gelmeyeceğini söyler.<sup>289</sup>

Batı düşüncesini etkileyen en önemli düşünürlerden bir tanesi de Immanuel Kant'tır (ö. 1804). Kant akıl ile tabiattaki olayları anlayabildiğimiz ve maddeleri anlamlandırabildiğimizi düşünmüştür. Ancak o metafiziğin akli yollarla anlaşılamayacağını sistemleştirerek metafiziği bilginin bir konusu yapmaktan çıkarmıştır. Ancak o ahlakın var olmasından hareketle aşkın bir varlığa ve metafiziğe dayanak oluşturmuştur.<sup>290</sup>

Batı XIX. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerle birlikte dine bilim alanının kapılarını kapatmıştır. Böylece din vicdanî bir kurum olarak addedilmeye başlanmıştır. Bu tutum Batı'nın dini bilim adına her hangi bir söylem ve araştırmanın içerisine dahil olmasını engelleme amacıyla sergilenmiştir.<sup>291</sup> Batı'nın bu yaklaşımı metafiziğin felsefeden elenme çabası ve dini düşünüşün saf dışı edilme süreci olarak adlandırılabilir.<sup>292</sup>

Batı'da skolastik düşüncenin yerini analitik düşünce ve duyulara dayalı bir epistemolojinin alması ruh düşüncesini doğrudan etkilemiş görünmektedir. Batı'nın bu gelişimsel seyri İdealizm yerine Realizmin, Rasyonalizm yerine Ampirizmin ve sonunda Spiritüalizmin yerine Materyalizmin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Böylece materyalizm ekseninde birçok akım Batı'da şekillenmiş ve dinlerin yüzyıllardır korumaya çalıştığı temel argümanlara zarar vermeye başlamıştır.<sup>293</sup>

<sup>287</sup> Yılmaz Akpınar, *Modern Psikoloji Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 35-38.

<sup>288</sup> Taslaman, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", 41-68.

<sup>289</sup> La Matrie, *İnsan Bir Makine*, çev. Zehra Bayramoğlu, (İstanbul: Havass Yayınları, 1980), 17.

<sup>290</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 349.

<sup>291</sup> Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* sy:2 (1996), 3.

<sup>292</sup> Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", 2.

<sup>293</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 51-53.

Batı'daki dinlere karşı oluşturulan olumsuz tavrın sadece Hristiyanlık özelinde anlaşılması güçtür. Nitekim Batılı düşünürler İslam toplumlarının değişim ve gelişimi için İslam dininden vazgeçilmesi gerektiğini yapıtlarında vurgulamışlardır. Bu Batılı düşünürlerin en meşhuru Ernest Renan'dır (ö. 1892). Renan konferans ve eserlerinde İslam toplumlarının bilimsel alanda ilerlemesinin en temel şartının İslam dininden vazgeçmek olduğunu var sayar.<sup>294</sup> Bu iddiasını ise tüm hayatı boyunca sürdürür. Müslüman bilginler ise Renan gerek hayatta iken gerekse onun ölümünden sonra bu iddialarına cevap verme adına eserler telif ederler.<sup>295</sup> Böylece Batı'nın din dışı tutumuna karşı bir duruş sergilenerek İslam dünyasında reddiye kültürü oluşur.

Batı'nın bilimsel alanda gelişmesine katkı sağlayan bazı akımlar bulunmaktadır. Bu akımlar ruh anlayışları ile yakından ilişkilidir. Nitekim Batı bu akımları merkeze alarak bilimsel gelişmelere yön vermiştir. Böylece Batı'nın kullanmış olduğu argümanlar ruh anlayışının değişmesine zemin hazırlamıştır.

### 2.1.1. Materyalizm

Materyalizm dünya toplumlarının yakın çağ ile birlikte ilk defa muhatap oldukları bir akım değildir. Materyalizm doğayı anlamada filozofların ilk başvurduğu düşünce akımlarından bir tanesidir.<sup>296</sup> Bazı dönemlerde yoğun bir ilgi ile geliştirilmeye ve savunulmaya çalışılan bu akım -Platon öncesi Grek felsefesi dışarıda tutulduğu zaman- XVII. yüzyıla kadar sayısal olarak zayıf bir kitlenin savunuculuğunu yaptığı felsefî bir görüş olarak kalmıştır.<sup>297</sup> Ancak Materyalizmin savunucuları her dönemde var olagelmiştir.

XVII. yüzyıl ile beraber Batı'da Kilise'nin baskıcı yapısının kırılmaya başlaması sonucunda materyalist öğeler tekrar gündeme gelmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar materyalist düşünce akımı belli bir düzeyde gelişme göstermiştir. Ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Materyalizm Fransa başta olmak üzere bütün Batı Dünya'sını etkisi altına alan bir felsefî akım haline gelmiştir.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", 6.

<sup>295</sup> Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", 26 .

<sup>296</sup> Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, c.28 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008): 138-137.

<sup>297</sup> Topaloğlu, "Materyalizm", 138.

<sup>298</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 354.



Bu akımın popüler olmasında zihnî faaliyetlerin varlığını ve gelişimini duyular ile açıklamaya çalışan filozofların etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Duyulara verilen önemin artması sonucunda Materyalizm ile doğrudan ilişkili yeni bir akım olan Pozitivizm doğmuştur. Bu akımın kurucusu olan Agust Comte duyular haricindeki hiçbir şeyin varlığını kabul etmez.<sup>299</sup> Comte insanların duyular haricindeki varlıkların gerçekliğini kabul etmesinin ise bağnazlığın bir eseri olduğunu savunur. Öte yandan o duyular aracılığı ile algılanamayan varlıkların oluşumunun insanın bir hayal ürünü olduğuna kanaat getirmiştir. Comte'a göre Pozitivizmde hayali varlığa yer yoktur. Verilen bu bilgilere dayanarak Pozitivizm hakkında XVIII. yüzyıldan itibaren Materyalizmin epistemolojisini temellendirmek için çaba gösteren bir akım olduğu söylenebilir.<sup>300</sup>

XIX. yüzyıldan itibaren materyalist düşünce akımı pozitivizmin etkisi ile birlikte en popüler felsefe halini almıştır. Batı'da dönemin önemli düşünürleri, üniversite hocaları ve önemli üniversiteleri materyalist akımın öncüsü olmuştur.<sup>301</sup> Materyalizme ilgi duyan kişilerin ruhun fonksiyonlarını pozitif bilimlerle açıklama gayreti ruhun yok sayılmasına sebep olmuştur. Dönemin materyalist filozofları maddeyi öncelemeden geliştirilen ruh hakkında yeni düşünce biçimlerini ötekileştirmişler ve bilimsellikten uzak görüşler olduğunu iddia ederek küçümseme yolunu seçmişlerdir. Materyalizmin bu tutumu İlahiyat alanında yapılan bütün çalışmalar için de geçerlidir.<sup>302</sup>

Materyalizmin açıklamaya çalıştığı iki alan vardır: Bunlardan birincisi kozmoloji, diğeri ise insandır. İnsanın bu doğanın bir parçası olduğu düşünülürken doğanın varlığı insanın varlığını da açıklar niteliktedir. Materyalizme göre bu iki alana ait açıklamalar yine aynı argümanlarla temellendirilmelidir.

Materyalizmin ana ilkesi “Tabiatta bütün her şey madde ile açıklanabilir ve madde öncesizdir.” düşüncesidir.<sup>303</sup> Bu ilkeye göre hareket eden materyalist filozoflar tabiatı ve insanı maddeden ibaret bir varlık olarak görmüşlerdir.<sup>304</sup> İdealizm akımının savunucusu filozoflar ise bu tutumun yanlış olduğunu göstermek ve maddenin tabiatı ve insanı meydana getirme gibi bir mahiyetinin olamayacağını ispat etme amacıyla Materyalizmi eleştirmişlerdir.<sup>305</sup>

<sup>299</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 61.

<sup>300</sup> Bulut, *Nübüvete Çağdaş Bir Yaklaşım - Muhammed Ferid Vecdi-*, 13-14.

<sup>301</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 428.

<sup>302</sup> Bulut, *Nübüvete Çağdaş Bir Yaklaşım - Muhammed Ferid Vecdi-*, 15.

<sup>303</sup> Topaloğlu, “Materyalizm”, 137.

<sup>304</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), 160.

<sup>305</sup> İzmirli, *Metafizik*, 112.

İdealizmin bu eleştirilerine karşı materyalist düşünürler maddenin görünmeyen bir unsurunun daha olduğunu varsaymışlardır. Bu unsura ise kuvvet adını vermişlerdir.<sup>306</sup> Materyalistlere göre kuvvet maddenin bir tezahürüdür ve bu tezahür ile hayat döngüsü devam etmektedir. Bundan dolayı Materyalizm maddenin öncesizliğinin yanında ebedilik vasfına da sahip olduğunu savunmuştur.

Materyalist düşünce biçimi İdealizm tarafından birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bunlardan en önemlisi maddenin nasıl bir güç ile kendiliğinden var olup başkaca güçlerle donatılabileceğidir.<sup>307</sup> Materyalist düşünürler özellikle XIX. ve XX. yüzyılda bu probleme tatminkâr cevaplar aramış ve maddede kuvvetin bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonucun neticesinde Materyalizm deneysel birtakım faaliyetlerle madde ve kuvvetin ayrılmaz bir bütün olduğunu kanıtlama gayretine girişmiştir.<sup>308</sup>

Bu dönemde Büchner'in (ö. 1824) yazmış olduğu *Madde ve Kuvvet* adlı eser çok büyük tepkiler uyandırmıştır. Materyalizm savunucuları olumlu tepkilerle birlikte açıklamalarında bu kitaba atıflar yapmışlar ve kendi dillerine çevirmişlerdir.<sup>309</sup> Yine Materyalizm akımının muhalifleri ise Büchner'in meşhur eserindeki hataları tespit ederek Materyalizmin yanlışlarını ortaya koymak istemişlerdir.

Materyalizm felsefi alandaki gelişmelerin yanında bilimsel alanda da dönemin bazı argümanlarının değişmesine neden olmuştur. Değişen bu argümanlar insanın nasıl var olduğu hakkında yok sayılan bazı belimsel söylemlerin tekrar hatırlanmasını sağlamıştır.

### 2.1.2. Darwinizm

Materyalizm tezimize konu olan dönemde de revaçta olan bir felsefi akım olduğundan bu dönemde Materyalizm sadece fizik alanında argümanlar geliştirmemiştir. Materyalizm biyoloji, tıp, psikoloji alanlarında da bilimsel açılımlar yapmış ve bilimlerin bakış açılarını ve yaklaşımlarını büyük oranda etkilemiştir. Hatta denilebilir ki son dönem Osmanlı Devleti'nde bile tıp kakültesinde bulunan tıp kitaplarının neredeyse tamamı materyalist argümanlarla yazılmış eserlerdir.<sup>310</sup>

<sup>306</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1984), 110.

<sup>307</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 304.

<sup>308</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 111.

<sup>309</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 580.

<sup>310</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2019), 21.

Özellikle Darwin'in evrim konusunda açmış olduğu çığırla birlikte materyalist unsurlar biyoloji ilmini de hâkimiyeti altına almıştır. Darwin'in insanın doğası üzerine yapmış olduğu açıklamalar insan ruhunun varlığına dair önemli bir antitez oluşturmuştur. Diğer bir tabir ile Darwinizm pozitif-maddeci bir anlayışın tezahürüdür.<sup>311</sup> Öte yandan Darwin'in öğretileri üzerinden ateist akımlar teizmi eleştiriye tabi tutarak argümanlarını güçlendirmişlerdir.<sup>312</sup>

Darwin evrimin varlığını ispat edebilme adına birçok hayvan türünü incelemiştir. O bu araştırmalarının neticesinde dünyanın tarihinin milyonlarca yıl geriye uzanmakta olduğu, türlerin değişerek geliştiğı, popölasyonların ata türlerden yaratıldıkları ve çeşitlilik oluşturduğu, küresel ve yerel çevrenin sürekli değiştiğı, canlıların bu değişim koşullarına uymak zorunda olduğu ve yaşamın bir hayatta kalma mücadelesi olduğu fikirlerine ulaşmıştır.<sup>313</sup> Ancak Darwin'in en önemli görüşleri bütün canlıların ortak bir atadan geldiğı fikri ve doğal seçilimdir. Onun bütün canlıların ortak atadan geldiğı ve doğal seçilim ile canlıların varlığını devam ettirebildiğı görüşü Batı'da olduğu gibi İslam topraklarında da Allah'ın yaratma sıfatına bir eleştiri olarak yorumlanmış ve insanın azametini dolayısıyla insanın bir ruhunun var olduğu görüşüne bilimsel bir dille eleştiri getirme olarak görülmüştür.

Evrim kuramı hakkında tezimize konu olan dönemde gerek Batı'da gerek Doğu'da olumlu ve olumsuz tenkitler yapılmıştır. Bu tenkitlerin bazıları bilimsel bir dil kullanmakla birlikte özellikle Doğu'dan gelen eleştiriler evrim teorisinin insanın yüceliğine zarar vereceğı gerekçesi merkeze alınarak felsefi bir dil kullanılarak yapılmıştır.<sup>314</sup>

İslam âlimleri karşı çıktıkları evrim fikrini eleştirme adına birçok eserde bu konuyu açıklamışlar ve evrim düşüncesini Materyalizm ile bağlantılı bir şekilde ele alarak incelemişlerdir.

Bu dönemde evrimin İslam dinin genel kabüllerine aykırı bir teori olmadığını dile getiren alimler de bulunmaktadır. Hatta bu dönemde evrim teorisinin ilk olarak İslam düşünürleri tarafından ortaya atıldığı dahi dönemin kelim alimleri tarafından

---

<sup>311</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 49.

<sup>312</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 49.

<sup>313</sup> Rebecca Stefoff, *Evrin Devrimi*, çev. İnci Kalınyazgan, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları 2008), 4.

<sup>314</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, yy), 193-194.

savunulmuştur.<sup>315</sup> Bununla birlikte evrim teorisinin İslam düşüncesi ile çelişmeden İslam inancı ile açıklanabileceği dönemin alimleri tarafından savunulmuştur.<sup>316</sup>

### 2.1.3. Psikoloji

Tarihsel süreçte insanın ruhsal yapısı ve davranışlarını inceleyen psikoloji ayrı bir bilim olmadan önce pozitivist, materyalist ve empirist görüşlerden bir hayli etkilenmiştir.<sup>317</sup> Bu etki insanın ruhunun niteliğinin değişmesine katkı sağlamış görünmektedir. Özellikle materyalist bakış açısı dönemin psikoloji eserlerine yansımıştır. Psikoloji modern döneme kadar ruh bilimi olarak adlandırılıp ruhun bedene yansımaları olarak görülürken mezkûr dönemde beynin ve bilincin bedendeki tezahürü olarak görülme eğilimindedir.

Psikolojinin zihni süreçleri ele alarak bir yaklaşım benimsemesinde o dönemde bilim dünyasında beyin ile ilgili araştırmalarda önemli gelişmelerin yaşanmış olması etkili olmuştur. Nitekim bu dönemde insanın gelişmişlik düzeyi alınca bakılarak anlaşılmasına çalışılmış ve alını geniş ve büyük olan kimselerin beyin fonksiyonlarının daha yetkin? olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>318</sup> Bu düşünce biçimi insan ruhunun beyinde olması gerektiği kanaatini kuvvetlendirmiştir. Bu yaklaşım biçimine ise epifenomenalizm adı verilmiştir.<sup>319</sup>

Epifenomenalizme göre bedenin varlığını yitirmesi ile ruh, beka sahibi olma özelliğini kaybetmiştir. Böylece bu düşünce biçimi sonsuz bir ruh anlayışını yok saymış görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında epifenomenalist görüşler dini otoriteler tarafından reddedilmiştir.<sup>320</sup>

Wundt'un (ö. 1920) psikolojiyi ayrı bir bilim dalı olarak adlandırması ve Avrupa üniversitelerinde psikoloji adına Wundt'un çabaları ile ayrı bir bölüm açılması psikoloji biliminin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.<sup>321</sup> Wundt döneminin önemli görüşlerinden faydalanmış ve psikolojisini açıklarken beynin faaliyetlerine çokça atıfta bulunmuştur. O duyular ve hayaller arasında bir fark görmemiştir. Çünkü ikisi de beyin kabuğunun

<sup>315</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, ( Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 61.

<sup>316</sup> Hüseyin el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, çev.Manastırlı İsmail Hakkı, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980), 257.

<sup>317</sup> Akpınar, *Modern Psikoloji Tarihi*, 81-82.

<sup>318</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 684.

<sup>319</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 72.

<sup>320</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 83-84.

<sup>321</sup> Akpınar, *Modern Psikoloji Tarihi*, 62.

uyarılması ile gerçekleşen olaylardır. Ona göre ruh ile beden birbiri ile hiçbir zaman keşişmeyen paralel sistemlerdir. Ona göre ruhun kendi başına bir araştırma konusu olması gerekmektedir.<sup>322</sup>

Wundt'un kurmuş olduğu deneysel psikolojinin bir uzantısı olarak geliştiği söylenebilecek olan Freud'un (ö. 1939) zihni ve ona ait unsurları tamamen materyalist görüşler ışığında açıklama gayreti psikoloji tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Psikolojide psikoanaliz yönteminin mucidi olan Freud yine bu yöntemle dinin kaynağının insanın korkuları ve cesaretsizliği olduğu görüşünü savunarak dini düşünceye ters bir görüş ve argüman sunmuştur.<sup>323</sup>

Pavlov'un psikolojiyi tamamen davranışlarla açıklaması ve dönemin psikoloji ilmine etkisi psikolojinin Materyalizmin etkisinde gelişme gösterdiğini açıklar mahiyettedir.<sup>324</sup>

Batı'nın psikoloji alanındaki bu ilerleyişine müslüman âlimler de kayıtsız kalmamış ve müslüman âlimlerce psikoloji alanında birçok eser kâleme alınmıştır. Osmanlı Devleti'nde Darulfünun mektebinde psikoloji derslerinin okutulmasına destek vermiştir.

Psikolojinin münhasir bir bilim olması ile Materyalizmin revaç bulması paralel bir şekilde gelişmiş olsa bile spiritüalizm akımı psikolojiyi kendi alanına taşımıştır. Duyu dışı idrak olarak kavramlaştırılabilecek olan telepati, rüya ve parapsikolojik fenomenler psikolojinin alanına yerleşmiştir. Duyu dışı idrak hakkında yapılan psikolojik çalışmalar ruh-beden düalitesinin temellendirilmesine büyük katkılar sağlamıştır.<sup>325</sup>

Müslüman alimler ise ruhun ispatı niteliğinde olan bu yaklaşımı olumlu bir gelişme olarak değerlendirerek argümanlarını temellendirmek amacıyla kullanmışlardır. Nitekim bu yöntemle pozitivist bir metot ile ruhun ispatı gerçekleşmiş oluyordu. Müslüman düşünürler de çeşitli eserlerde bu düşünürlere atıfla ruhun varlığını ispat etmek için çaba sarfetmişlerdir.<sup>326</sup>

---

<sup>322</sup> Akpınar, *Modern Psikoloji Tarihi*, 139.

<sup>323</sup> Topaloğlu, "Materyalizm", 138.

<sup>324</sup> Akpınar, *Modern Psikoloji Tarihi*, 110.

<sup>325</sup>Metin Yasa, "Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefi ve Deneysel Dayanakları", (Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 1998), 145-146.

<sup>326</sup> Ferîd Vecdi, "Hadîka-i Fikriyye", *Stratümüstakim Mecmuası*, c.2, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012), 221.

## 2.2. İSLAM DÜNYASINDA RUH MESELESİ

### 2.2.1. Batı'nın Ruh Algısına Verilen Tepkiler

XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti İslam düşünce tarihi açısından belirleyici bir rol oynamıştır. XX. yüzyıla gelene kadar bu süreç devam etmiştir. Bundan dolayı Osmanlı Devleti'nin modern dönemde Batı'da ki gelişmelere nasıl bir tepki verdiğini tespit etmek gerekir.

Batı'nın XVI. yüzyıldan itibaren ilmi ve fikri yönden gelişme göstermesine rağmen Osmanlı Devleti Batı'nın aksine ilmi ve fikri bir durağanlık yaşadığı genel bir görüştür.<sup>327</sup> Osmanlı'nın bu durağanlığı tespit etmekte güçlenmesi ilmi ve fikri yönde gelişme göstermesini zorlaştırmıştır.

Osmanlı Devleti Batı'nın üstünlüğünü askeri yenilgilerden sonra fark etmeye başlamıştır. Batı'nın üstünlüğü Karlofça Antlaşması (ö. 1699) ile teyit edilmiştir.<sup>328</sup> Batı'nın üstünlüğü kabul edildikten sonra Osmanlı tarafından Yirmi Sekiz Çelebizade Mehmet Efendi Paris'e elçi olarak gönderilmiştir. Mehmet Çelebi Batı hakkındaki görüşlerini hayranlıkla padişaha sunmuştur.<sup>329</sup>

Osmanlı Batı'nın teknik ve askeri bakımdan üstünlüğünü fark ettikten sonra yenileşme hareketlerine başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin yenileşme hareketinin en önemli etkisi Tanzimat Fermanı'nın (ö. 1839) kabul edilmesi olmuştur.<sup>330</sup> Tanzimat Fermanı'nın kabulü ile birlikte Osmanlı Batı'daki gelişmeleri Osmanlı Devleti'ne aktarması ve anlatması için birçok kişiyi Avrupa Devletlerine göndermiştir. Bunlardan en önemlileri; Namık Kemal (ö. 1888), Hoca Tahsin (ö. 1880), Şinasi (ö. 1871) ve Ziya Paşa (ö. 1880)'dir.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa ülkelerine gönderdiği bilginler döneminin en önemli ilmi şahsiyetleri arasından seçilmiş kişilerdir. Batı'yı tanıyıp Osmanlı Devleti'ne teknik bakımdan yenilikleri aktarması için giden âlimlerin bazıları Avrupa Devletleri'nin düşünce biçimlerini benimsemişler ve Avrupa'nın felsefi görüşlerini İslam ülkelerinin benimsemesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır.<sup>331</sup>

<sup>327</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 55-56.

<sup>328</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 13.

<sup>329</sup> Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye Girişi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 68.

<sup>330</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye Girişi*, 73.

<sup>331</sup> Bulut, *Nübüvete Çağdaş Bir Yaklaşım -Muhammed Ferid Vecdi-*, 21.

Bu görüş ayrılıkları ile Batılılaşma konusunda bir tavır farklılığı ortaya çıkmıştır. Batılılaşma konusunda üç farklı tavır olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki: Batı'daki teknik gelişmeler ele alınıp incelenmeli ve örnek alınmalı fakat onların felsefî görüşleri ve bilim anlayışları reddedilmelidir. İkincisi: Batı'nın bilim anlayışı ve felsefî görüşleri reddedilerek teknik ve bilim olarak gelişmek imkânsızdır bundan dolayı Batı'nın felsefî görüşleri örnek alınmalıdır görüşüdür. Bir diğer görüş ise Batı'nın hiçbir düşüncesi ve teknik gelişmesi örnek alınmamalı, kendi düşünce dünyamız merkeze alınarak medeniyetimizi tekrar İhyâ etmeliyiz görüşüdür.<sup>332</sup>

İslam dünyasında Avrupa'dan gelen fikir akımlarının İslam dininin öngördüğü ilkelere ters bir anlayış olduğu düşüncesi ve bunlara karşı çıkılması gerektiği görüşü hâkim olan bir tavidir. Ancak Batı'nın felsefî görüşlerini benimseyen müslüman düşünürler de mevcuttur. Müslümanların yaşadığı coğrafyada materyalist, pozitivist ve Darwinist görüşlerin yaygınlaşması ve benimsenmesi için çaba gösteren âlimler de olmuştur. Bunların en önemlileri Osmanlı Devleti'nde Baha Tevfik (ö. 1914) ve Abdullah Cevdet'tir (ö. 1932). Şibli Şümeyyil (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) da Arap dünyasında Darwinizm ve Materyalizm akımlarının etkisini artırmasına zemin hazırlamıştır. Mısır'da ise İsmail Mazhar (ö. 1962) Darwin ve Freud'un kitaplarını Arapçaya çevirerek yayımlamış ve Pozitivizm ve Materyalizmin yaygınlaşması için çeşitli dergiler çıkarmıştır.<sup>333</sup>

Batı'da XIX. yüzyılın sonlarında ruh algısını etkileyen ilk etken şüphesiz materyalizmin bütün ilmi alanlarda tek yetkin düşünce biçimi olarak algılanmasıdır. Materyalizme karşı geliştirilen bu algı biçiminde pozitivist de etkili olduğu bir gerçektir. Materyalist bakış açısı kozmoloji ile birlikte insanın ontolojik açıdan değerlendirildiği bilimlere de etkisi altına almıştır.<sup>334</sup> Bu dönemde biyoloji, tıp ve psikoloji bilimleri materyalist görüşler ışığında açıklandığından insanın bir ruhu olduğu görüşü reddedilmiş ve ruhun var olduğunun aksine birçok delil ortaya konulmuştur.

İslam toplumları, XVII. yüzyıldan itibaren Batı'da gelişen akımları tehlikeli olarak görmüşler ve bu akımların iddialarını reddetme adına XIX. yüzyıldan itibaren birçok eser ortaya koymuşlardır. İslam âlimlerinin geç kalınmış bir refleks ile bu dönemde ortaya koydukları ortak düşünce Batı'da gelişen Materyalizm akımının tehlikeli

<sup>332</sup> Bulut, *Nübüvve Çağdaş Bir Yaklaşım -Muhammed Ferid Vecdi-*, 19-24.

<sup>333</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 69-71.

<sup>334</sup> Topaloğlu, "Materyalizm", 138.

olduğudur. İzmirli İsmail Hakkı “*Bu felsefe-i cedide memleketeye çok geç girmiş ve İslam coğrafyasında uzun süre sadece tercüme ve taklid ile ilerlemiştir.*” diyerek bu fikri benimsemiştir.<sup>335</sup>

Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm o dönemin din anlayışına göre dinlerin tezlerini ortadan kaldıracak akımlardır. Bundan dolayı bu akımların argümanlarına cevap verebilme adına bir çalışma yapılması dönemin Müslüman âlimlerini ortak bir paydada buluşmalarına imkân sağlamış görünmektedir. Bu dönemde Müslüman âlimlerce yazılan kelimelerinin neredeyse tamamında materyalizmin tehlikelerinden bahsedilmiş ve ruhun varlığına dair kanıtlar sunulmuştur. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), bu konuda “*Bu kadar insan zihnini meşgul eden madde ve ruh meseleleri hakkında felsefe-i cedidenin fikirlerinin bilmek Yeni İlm-i Kelam için önemlidir.*” diyerek *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde madde ve ruh konusuna ayrı bir bölüm açacağını ifade etmiştir.<sup>336</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminin Osmanlı Türkiye’sindeki başlatıcısı olarak Abdullatif Harputî’nin (ö. 1914) ismini zikretmek gerekir. Nitekim o kelam ilminin her dönemde kendi döneminin mülhid akımlarına karşı bir duruş sergilediğini ifade etmiş ve eski eserlerin bu dönemin müllhid akımlarına cevap veremediğini belirtmiştir. O eski kelam eserlerinden günümüz sapık fırkalarına cevap verebilmek için çok araştırma yaptığını söyleyerek çabasının boşa gittiğini belirtmiş ve bu dönemde kelam eserlerinin mahiyetinin değişmesi gerektiğinin zaruri olduğunu ifade etmiştir. O bu düşüncesinin mucibince *Tenkîhü’l Kelam fî Akâidi Ehli’l İslam* adlı eserini yazmıştır.<sup>337</sup> Bundan sonra Osmanlı Türkiye’sinde İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949) gibi isimler modern dönemin İslam dininin geleceği için tehlikeli olarak gördükleri akımlara cevap verme adına kelam eserleri telif etmişlerdir.

Osmanlı Türkiye’si dışında Mısır’da Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935), Ferid Vecdi (ö. 1954) gibi isimler de Kelam eserleri telif etmişlerdir. Öte yandan Suriyeli âlim Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) de bu dönemin özelliklerine uygun kelam eserleri telif etmiştir. el-Cisr’in yazmış olduğu *Risâletü’l Hamîdiyye* adlı eser II. Abdulhamid’e ithafen yazılmış ve Osmanlıca’ya Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) tarafından

<sup>335</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 94.

<sup>336</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 172.

<sup>337</sup> Abdullatif Harputî, *Tenkîhü’l Kelam fî Akâidi Ehli’l İslam*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 13.



çevrilmiştir.<sup>338</sup> Hindistan'ın bu dönemdeki önemli âlimleri ise Seyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Şibli Numani'dir (ö. 1914).

Yeni İlm-i Kelam döneminde dönemin mülhid akımlarını ve İslam toplumlarında bu akımların görüşlerini savunanları eleştirmek için münhasır eserler kâleme alınmıştır. Ayrıca çalışmamıza konu olan dönemde dergi ve gazetelerde Materyalizmin yanlışlığı ve dine verebileceği zararlar dönemin âlimleri tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Materyalizm XIX. yüzyılın ortalarına doğru Batı'daki etkisini yitirmekte iken İslam topraklarında artarak devam etmiştir.<sup>339</sup> İslam topraklarında bu düşünce akımının yayılması için çaba gösteren etki alanı geniş âlimler bulunmaktaydı. Bu âlimler gerek Batı'dan birebir çeviriler yaparak kitaplar neşretmiş gerekse Batı'daki eserlerden faydalanarak kitap yazma gayreti içerisine girmişlerdir. Bunların en başında Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserini birlikte çeviren isimler Baha Tevfik (ö. 1914) ve Ahmed Nebil (ö. 1943) gelir. Bununla birlikte Osmanlı Türkiyesinde Beşir Fuad (1887), Suphi Edhem (ö. 1923), Celal Nuri İleri (ö. 1938), Abdullah Cevdet (ö. 1932) gibi isimler Materyalizmin İslam coğrafyasında bir etki oluşturmasında büyük rol oynamışlardır. Bu etkiyi kırmak için ise Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Ahmet Mithat (ö. 1912), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi isimler Materyalizmi tenkit etmek için münhasır eserler telif etmişlerdir.<sup>340</sup> Yine Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) spiritüalist görüşleri ile Batı felsefesinde XIX. yüzyılın önemli isimleri arasına giren Paul Janet (ö. 1899) Ve Gabriel Seailles'in (ö. 1922)<sup>341</sup> yazmış olduğu eseri *Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metalib Ve Mezahib Maba'de't Tabi'a ve Felsefe-i İlahiye* adı ile çevirmiştir.

Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Muhammed Ferid Vecdi gibi âlimler Materyalizme karşı çıkan âlimlerdendir. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Materyalizm eleştirilerini felsefi bir temel üzerine inşa etmiştir. Ferid Vecdi ise Materyalizmi eleştirmek ve yanlışlarını ortaya koyma adına Pozitivizmden faydalanmak istemiştir. Ayrıca Vecdi, Darwinizm'in Kur'an-ı Kerim'deki ayet-i kerimelerden anlaşılabilirliğini savunmuştur. O bu düşüncelerinden dolayı Mustafa Sabri Efendi gibi dönemin tutucu

---

<sup>338</sup> İlyas Çelebi, "er-Risâletü'l Hamîdiyye", *DİA*, c.35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 128.

<sup>339</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 78.

<sup>340</sup> Akgün, *Materyalizmin Türkiye Girişi*, 335.

<sup>341</sup> Muhammed Hamdi Yazır, "Takdim" *Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metalib ve Mezahib -Maba'de't Tabi'a ve Felsefe-i İlahiye-*, Çev. Muhammed Hamdi Yazır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 28.

âlimleri tarafından eleştirilmiştir.<sup>342</sup> O Materyalizmi eleştirme adına ruh çağırma ayinlerine katılmış ve ruh çağırma ayinlerinin gerçekliğine yazmış olduğu eserlerde yer vermiştir.<sup>343</sup> Osmanlı'da yenileşme hareketinin temsilcilerinden olan Sebilü'r-reşad dergisi editörlerinden Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936), Ferid Vecdi'nin birçok eserini Osmanlıcaya çevirerek dergisinde yayınlamıştır.

Yeni İlm-i Kalam dönemi düşüncesinde ruh meselesi incelenirken dönemin psikoloji eserlerini göz önünde bulundurmak önemlidir. Nitekim Müslüman âlimler psikoloji ilmini Batı ile birbirine yakın tarihlerde gündemlerine almışlardır. Batı'da ilk psikoloji laboratuvarını açıldığı tarih olan 1879'dan önce Hoca Tahsin (ö. 1881) hacimli bir kitap olmasa bile 1873 yılında *Psikoloji Yahud İlm-i Ruh* adında bir eser neşretmiştir.<sup>344</sup> Bu eser İslam âlimlerinin Batı'daki psikoloji ilmi ile ilgili gelişmeleri yakından takip ettiklerini göstermektedir. O mezkûr eserinde felsefe ilminin psikolojinin ilim halini almasına zemin hazırladığını ancak günümüzde felsefeden önce psikolojinin anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu düşüncesini ise insanın hangi kavrama nasıl bir anlam yüklediğinin insanın psikolojisi ile alakalı olduğu gerekçesi ile savunmuştur.<sup>345</sup>

Hoca Tahsin'in ardından Ahmet Midhat Efendi *İlhamat ve Taglitat* adında bir eseri 1885 tarihinde yazmıştır.<sup>346</sup> Babanzade Ahmed Naim (ö. 1934) ise Daru'lfünun medresesinde psikoloji derslerinde okutulmak üzere George Fonsegrive'in (ö. 1917) psikoloji üzerine yazmış olduğu tafsilatlı eserini *İlmü'n Nefs Tercümesi* adı ile çevirmiştir. 1911 yılında dönemin önemli mütefekkeri Filibeli Ahmed Hilmi *İlm-i Ahvâli'r Ruh* adında bir eser yazmıştır. Ahmed Hilmi bu eserinde zekâ, vicdan, hafıza, dikkat ve hayal gibi kavramları dönemin bilimsel verilerinden faydalanarak incelemiştir.

## 2.2.2. Ruh Hakkında Sunulan Akli Deliller

Yeni İlm-i Kalam döneminde müslüman âlimlerin hiç birisi ruhun yok sayılması düşüncesini benimsememiştir. Ruhun yok sayılması ile birlikte ahiretin varlığının ispatının zorlaşacağı düşüncesi ve bundan dolayı dini düşüncede bir duraksama olacağına dair genel bir düşünce bu dönemde hâkim olan görüştür.<sup>347</sup>

<sup>342</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ferid Vecdi", *DİA*, c.12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008): 394.

<sup>343</sup> Yavuz, "Ferid Vecdi", 395.

<sup>344</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 272-273.

<sup>345</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yahud İlm-i Ruh*, (İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2019), 63-64.

<sup>346</sup> Enver Ulaş, Emir Hüseyin Yiğit, "Ahmet Mithat Efendi'nin İlhamat ve Taglitat Adlı Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", *İlhamat Ve Taglitat*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 8.

<sup>347</sup> Ferid Vecdi, "Hadîka-i Fikriyye", 221.

Materyalist-pozitivist akımların bu dönemdeki argümanları dini alandaki bazı çalışmaların yok sayılmasını gerektirmiştir. Dini alanda yok sayılan unsurların en başında ruh konusu geldiği için müslüman mütefekkirler gerek kendinden önceki âlimlerin görüşlerinden faydalanarak gerekse dönemin ilmi görüşlerini kendi düşünceleri ile harmanlayarak bir ruh anlayışını benimseme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Dönemin müslüman mütefekkirleri ruhun ispatına yönelik deliller sunarken ruh ile kastedilen varlığın mahiyeti ile ilgili konulara açıklık getirmek zorunda kalmıştır. Bundan dolayı ruh ile ilgili delillerden bahsederken Yeni İlm-i Kelam âlimlerinin ruhun mahiyeti hakkında hangi saiklerle hareket ettiklerinden bahsetmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

### **2.2.2.1. Anti-Materyalist Deliller**

Ruh hakkında bir düşünce biçimi geliştirebilmek için genel manada iki bakış açısı bulunmaktadır: Materyalizm ve Spiritüalizm. Yeni İlm-i Kelam döneminde müslüman âlimler bu bakış açılarından ikincisi olan Spiritüalizmi benimsemiştir. Müteahhirun döneminde farklı bakış açıları bulunsa bile bir miras olarak Müteahhirun kelam âlimlerinden kalan soyut düşünme biçimi Yeni İlm-i Kelam dönemi âlimlerinde net bir şekilde kendisini göstermektedir. Tasavvuf ilminin İslam dini üzerindeki etkisinin devam ediyor olması da bu dönemde somut bir ruh anlayışı yerine soyut bir ruh algısının oluşmasına zemin hazırlamış görünmektedir.

Yeni İlm-i Kelam döneminde müslüman âlimlerin soyut bir ruh anlayışını benimsemesi onların felsefeden yararlanmasına imkân sağlamıştır. Bu imkân ile birlikte dönemin ilmî gelişmeleri müslüman âlimler tarafından takip edilmiştir. Yeni İlm-i Kelam âlimlerinin gerek materyalist-pozitivist akımların delillerini çürütmek için ruhun varlığına sürekli atıflarda bulunması, gerekse ruhun varlığını ispatlama adına materyalizmin çelişkilerinden bahsedilmesi dönemin kelam kitaplarında sıkça kullanılan bir metot olarak kullanılmıştır. Bu tutum ise somut bir ruh anlayışının benimsenmesini zorlaştırmıştır.

Yeni İlm-i Kelam dönemi düşünce farklılıkları açısından çok zengin bir döneme rast gelir. Bu dönemin bu özelliği ruh konusunda da kendisini göstermiştir. Bu dönemde Pozitivizmden yararlanarak İslamî ilkelerin ispat edilebileceğini ileri süren müslüman âlimler olmuştur. Bunun en bariz örneği ise Ferid Vecdi'dir. Vecdi dini ilkeleri sansüalist

bir metodla sağlam bir zemine oturtma gayreti içerisinde girmiştir.<sup>348</sup> Aynı zamanda o materyalizm eleştirisinde bulunan birçok eser telif etmiştir.<sup>349</sup> Bu düşünce biçimi çelişkili görünse bile dönemin şartları doğrultusunda farklı bir bakış açısına sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim o spiritüalizmin doğruluğunu kanıtlama adına Russel Wallece (ö. 1913), Elliot Annual (ö. 1924), Oxford Üniversitesi öğretim üyesi Senton Mozes (ö. 1949), Ogüst Morgan (ö. 1936) gibi dönemin önemli bilim adamlarının ismini zikrederek batılı âlimlerin materyalizmden vazgeçerek spiritüalizm akımını doğrulamak zorunda kaldıklarını aktarır.<sup>350</sup> İzmirli İsmail Hakkı “*Bugün Avrupa’da maddiyunun kıymeti kalmamıştır. Madiyyun günden güne inkıraza doğru gitmektedir. Asr-ı hazırda fikrin tekâmülü hayat-ı maneviyye hadisatına vasi bir surette bir hisse verecek olan yola gidiyor.*” diyerek anti-materyalist bir tutum takındığını ifade etmektedir.<sup>351</sup>

Müslüman mütefekkirlerin takındığı anti-materyalist tutum düşünürlerimizi Batı’da geliştirilen Spiritüalizm akımına eğilim göstermelerine mecbur etmiştir. Bu durum dönemin birçok müellifinde olduğu gibi Şemseddin Günaltay’da da görülmektedir. O spiritüalist felsefenin gerçekliğini, fizyolojik fenomenler ile şuuri fenomenler arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayan görüşün Spiritüalizmden yararlanarak anlaşılacağını söyler. Günaltay spiritüalizmin bilimsel metotlara başvurarak insanın mahiyeti hakkındaki problemlere net cevaplar verdiği dikkat çeker.<sup>352</sup>

Spiritüalizm Yeni İlm-i Kelam döneminde Batı’da ve Doğu’da iki farklı şekilde taraftar bulmuştur: Bunlardan birinci görüşe göre insan bir cismanî bir de ruhanî cevherden oluşmaktadır. İkinci görüş ise her şey ruha bağlıdır düşüncesidir.<sup>353</sup> Ancak dönemin mütefekkirlerinin geneli insanın beden ve ruhtan mürekkep olduğu kanaatini taşımışlardır. Bu kanaati taşıyan âlimler olarak Mehmed Vehbi Efendi, Abdullatif Harputî, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ferid Vecdi, Ömer Nasuhi Bilmen, Muhammed Abduh gibi birçok isim zikredilebilir.

Dönemin Müslüman mütefekkirlerinin ruhun mahiyeti hakkındaki görüşleri, felsefe ve kelam tarihinde ruh hakkında serdedilen görüşlerden en önemlisi ve en fazla taraftar bulan görüş olan ruhun manevi cevher olduğu düşüncesine karşılık gelmektedir. Ancak ruhun mahiyeti hakkında bu dönemde çok fazla durulmamış ve ruhun cism-i latif

<sup>348</sup> Vecdi, “Hadîka-i Fikriyye”, 83, 99, 128, 142, 221, 264.

<sup>349</sup> Yavuz, “Ferid Vecdi”, 395.

<sup>350</sup> Vecdi, “Hadîka-i Fikriyye”, 249.

<sup>351</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 250.

<sup>352</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip Ve Ruh Nazariyeleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 372.

<sup>353</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip Ve Ruh Nazariyeleri*, 375; İzmirli, *Metafizik*, 149.

olması düşüncesi Müslüman düşünürler tarafından çok fazla kullanılmamıştır. Hatta bu dönemde ruhun cism-i latif olması ile manevi cevher olması görüşü aynileştirilmiştir.<sup>354</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun nebati, hayvani ve insani ruhlar olarak tasnif edilmesi son bulmuş görünmektedir. Nitekim gerek dönemin kelam kitaplarında gerekse ruh ile ilgili yazılan eserlerde bu konu üzerine çok fazla durulmamıştır. Filibeli Ahmed Hilmi ruhun nebati, hayvani ve insani olarak sınıflandırılmasını konuya açıklık getirmek üzere verilmiş örnekler olarak yorumlar. O böylece bu tasnifin temsili olduğu görüşünü savunur. O hayvani, nebati ve insani ruhun farklı organlarda farklı işlevleri olmasının ruhun birliğine zarar vereceğine kanaatindedir.<sup>355</sup> Filibeli Ahmed Hilmi'nin bu görüşü Fahreddin Râzî'nin ruh tuasavvurunu hatırlatmaktadır.

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun mahiyeti üzerine çok fazla tartışma yapılmamış ve ruhun varlığının ispatı üzerine bir mesai harcanmıştır. Ancak Ömer Nasuhi Bilmen'in *Sebilürreşad* dergisinde ruh üzerine yazmış olduğu bir makale dönemin bazı âlimleri tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen bu makalesinde ruhun bedenlerden önce yaratıldığını ve ruhlardan misak alındığını dile getirmiş ve ruhların bedenlerden önce şuurlu bir varlık olarak tasvir etmiştir. Ancak Raif Ogan (ö. 1976) ve Yusuf Ziya Çağıl (ö. 1979), Ömer Nasuhi Bilmen'in bu görüşünü özgür irade ve kader gibi konular üzerinden eleştiriye tabi tutmuşlardır.<sup>356</sup>

İslam dini insanı yüceltme adına Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Gerçekten biz Âdemoğullarını şerefli kıldık.*"<sup>357</sup> ayet-i kerimesi ile insanın diğer varlıklardan farklı olarak yaratıldığını ve sorumluluklarının olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı İslam düşünürlerince insanın diğer canlılardan mahiyet olarak farklı yaratıldığı genel bir kaide olmuştur. Materyalizm ve Darwinizm önceki dönemlerin aksine felsefi bir yaklaşım yerine bilimsel bir yaklaşım ile insanın hayvanlardan mahiyet farkı ile değil derece farkı ile ayrıldığını iddia etmiştir. Evrim teorisinin bu eleştirileri insanı tazim amacıyla reddedilerek felsefi ve bilimsel bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Çalışmamızın bu bölümünde felsefi olarak insanın derece farkı ile diğer canlılardan ayrıldığı görüşüne nasıl karşı çıktığı ele alınacaktır. İnsanın mahiyet olarak

---

<sup>354</sup>Süleyman Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri Ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 1*, (2007): 459.

<sup>355</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* 192.

<sup>356</sup> Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", 452.

<sup>357</sup> İsra, 17/70.

diğer canlılardan ayıran iki temel özellik vardır: Özgür irade ve bilinç. Yeni ilm-i kelam döneminde bu iki ayrıştırıcı özellik temel alınarak insanın diğer canlılardan daha üstün bir varlık olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

**Özgür irade:** Kelam ilminde en tartışmalı konulardan birisi olan kader meselesinin bir alt başlığı olarak özgür irade meselesi üzerine görüş ayrılıkları İslam dininin kendi iç dinamiklerinden doğmuştur. Bu tartışmalar Yeni İlm-i Kelam dönemine kadar süregelmiştir. Yeni İlm-i Kelam döneminde ise özgür irade ile ilgili tartışmalar ve görüş ayrılıkları azalmış ve materyalizm eleştirisi üzerinden cılız bir şekilde devam etmiştir.

Materyalizm, maddenin bir nedensellik ilkesi sonucu var olduğunu ve bu şekilde günümüze kadar gelindiği iddiası üzerine kurulu bir akımdır.<sup>358</sup> Bu düşüncenin bir tezahürü olarak Materyalizm var olan her şeyin -ki buna insan da dâhildir- mecburi bir şekilde hareket ettiğini savunmak zorunda kalmıştır. Özellikle çalışmamıza konu olan dönemde Determinizmin çok sıkı savunucuları olduğu düşünüldüğünde Materyalizmin insan iradesini yok saydığı anlaşılmaktadır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı XIX. yüzyıl Materyalizmine büyük etkisi olan Hegel'in<sup>359</sup> felsefesinde Cebriyenin gizli bir şekilde savunulduğunu vurgular.<sup>360</sup> Filibeli Ahmed Hilmi de bu durumun farkına varmıştır. Ahmed Hilmi materyalistler ve bilimsel deterministlerin bazı tabiat olayları gibi insanın doğa kanunlarına mahkûm olduklarını savunur. O, materyalist ve deterministlerin insanın istediğini yapabildiğini düşünmesinin insanın hayal kurabilen bir varlık olmasının sonucu olduğunu söylediklerini iddia eder.<sup>361</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ise Cebriyye ile *icabiyye-i maddiye* (deterministler) ile aralarındaki farkın birisi Allah inancı gereği diğerinin ise tabiat kanunları gereği özgür iradeyi yok saydığını söyleyerek ifade etmiştir.<sup>362</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen kişinin iradesi ile insaniyetinin paralel bir düzlemde geliştiğini ifade eder. Böylece o insanın özgür iradesinin olması ile şahsiyeti arasındaki ilişkiye dikkat çekmek istemiştir. Yine o özgür iradenin ispatının insanın kendisini özgür bir varlık olarak addetmesi ile ispatlanacağını söyler.<sup>363</sup>

---

<sup>358</sup> İzmirli, *Metafizik*, 160.

<sup>359</sup> Hegel'in materyalizme katkıları için bakınız. Weber, *Felsefe Tarihi*, 390.

<sup>360</sup> İzmirli, *Metafizik*, 227.

<sup>361</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 51.

<sup>362</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 306.

<sup>363</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 306.

İzmirli İsmail Hakkı özgür irade ile insan ruhu arasında bir ilişkinin olduğunu “*Cenab-ı Hak nefis-i insaniyyeyi irade ve ihtiyarı ile müteharrik olarak yaratmıştır. Nefsin bu hareketinden şer de hayır da neşet eder.*” ifadesi ile açıklamıştır.<sup>364</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi dönemin diğer kelam âlimleri gibi düşünerek insanın bir irade sahibi olduğunu kabul eder. Ancak ona göre bu irade sınırlı bir iradededir. Nitekim insanın belli tabiat kanunlarını değiştirebilme gibi yetileri yoktur ve bu doğa kanunları insanın iradesini kısıtlamaktadır. Ahmed Hilmi irade konusunda dönemin müslümanlarında hâkim olan anlayışının ise yanlış ve cebir içerdiğini belirtir.<sup>365</sup>

Yeni İlm-i Kelam dönemi eserlerinde özgür irade ile konular Materyalizm eleştirisine ayrılan veya ruh konusu ile ilgili bölümlerde işlenmek yerine kader ve kaza bahsinde işlenmiştir. Fakat çalışmamızda Yeni İlm-i Kelam döneminde aktardığımız verilerden özgür irade ile insan ruhu arasındaki ilişkinin ıskalanmadığı anlaşılabilir.

**Bilinç:** Kelam ilminde ruhun varlığı ile ilgili her dönemde kullanıla gelen bir delil olarak insanın bedeninin sürekli bir değişim halinde olmasına rağmen düşüncelerinin değişime uğramaması ve kişinin kendisini aynı kişi olarak idrâk etmesi insan ruhunun varlığına delil olarak sunulmuştur. Yeni İlm-i Kelam döneminde de bu delile birçok müellif atıfta bulunmuştur.<sup>366</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır hayvanı bitkilerden ayıran özellik olarak şuur kavramını ön plana çıkarır. O hayvan ve insanda şuurun varlığından bahseder. Hayvanlarda da bir his bulunduğunu vurgular. Ancak o insanın şuurunun hayvandan daha farklı bir fonksiyonunun olduğuna kanaat getirir. Elmalılı'ya göre insandaki şuur hayvandaki şuurdan akıl, mantık, vicdan-ı ahlakî ve irade gibi özellikler bakımından ayrılır. Böylece insan diğer canlılardan farklı olarak geçmiş ve gelecek hayali kurar ve ahiret gibi gaybi âlemlerden haberdar olabilir. Yine Elmalılı şuur kavramı ile birlikte zihinden de bahseder ve o zihnin dimağ gibi bir et parçasının içerisine sığamayacağını ve binlerce dimağın bile zihne mekân olamayacağını söyler.<sup>367</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen insanın şeklen bir öneminin olmadığını ve insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliğin bilinç ve idrâk olduğunu söyler.<sup>368</sup> İzmirli ise

<sup>364</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 340.

<sup>365</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam*, 52-53.

<sup>366</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 107; Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 89.

<sup>367</sup> Muhammed Hamdi Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehalettir”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Ed. Cüneyt Köksal (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 311-312.

<sup>368</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 197.

vicdan gibi kavramları açıklamada Materyalizmin zorlandığını vurgular. O bu noktada vicdanın ruhun varlığının bir delili olabileceğini ön plana çıkarır.<sup>369</sup> Ferid Vecdi ise buna İzmirli'nin görüşüne yakın bir örnekle insanda sonsuzluk düşüncesinin varlığının ruhun bir ispatı olacağı kanaatini taşır.<sup>370</sup>

Hüseyin el-Cisr ruh, hayat ve akıl gibi kavramların Allah'ın varlığına delil olarak sunar ve bu kavramların birbirleri ile olan sıkı ilişkisine vurgu yapar. O akıl düşünce ve muhakeme gücü gibi insani kuvvetlerin materyalistler tarafından tam manasıyla açıklanamadığını ifade eder. Ona göre kendisini bile tam olarak açıklayamayan insan acziyetini böylece fark etmiş olur ve sonunda kendisinden daha yüce bir varlığa boyum eğmek zorunda kalır.<sup>371</sup>

Abdullatif Harputî dönemin düşünce-beyin ilişkisine ait verilerin tutarlı ve geçerli olmadığından hareket ederek beynin düşünce için tek ve zorunlu şart olması için kesin kanıtlar olmadığını söyler.<sup>372</sup> Abdullatif Harputî kelam eserinde ruh ile ilgili olarak Ferid Vecdi'nin sonsuzu düşünebilme deliline benzer şekilde insanın gayb âlemini makul karşılamasının ruhun varlığına delalet ettiğini ifade eder.<sup>373</sup>

Felibeli Ahmed Hilmi ruh ve idrâk ilişkisi için “*Ceset, beden; mürekkep, açık ve teşekküllüdür. Ruh ise mahiyeti bilinmeyen ancak eserleri bilinen bir yapıya sahiptir. Bu eserler, irade, hassasiyet ve idrâktir.*” diyerek irade ve idrâkin önemini vurgular.<sup>374</sup> Ruhun insan fonksiyonlarında aranıp bulunmasının imkânsız olduğundan bahseder ve dimağın vicdan gibi bir duyguyu nasıl doğuracağı sorusunun cevapsız kalacağını iddia eder.<sup>375</sup>

Yeni İlm-i Kelam dönemi âlimleri ruh hakkındaki felsefi delillerini bilinç, irade ve şahsiyet merkezinde ele alarak değerlendirmek istemişlerdir. Bu dönemde ruhun varlığını ispat edebilmek amacıyla bulunulan yaklaşımlar Müteahhirun dönemindeki girişimler ile aynı düzlemededir. Nitekim ruh hakkındaki soyut düşünme biçimi bu dönemin önemli bir özelliğidir. Batı düşüncesinde ele alınan spiritüalist görüşlerden faydalanma isteği gözden kaçırılmaması gereken bir konudur. Batı'daki bilginlerin

<sup>369</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 241.

<sup>370</sup> Ferid Vecdi, “Ruh-i İnsan Felsefi İlm-i Bir Bahis”, *Sıratı müstakim Mecmuası*, c.10, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012), 331.

<sup>371</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 257.

<sup>372</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 110.

<sup>373</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 107.

<sup>374</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 88.

<sup>375</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 113.



görüşleri ele alınarak İslami düşünce yapısına entegere edilmek istenmiş ve bunda herhangi bir beis görülmemiştir.

### 2.2.1.2. Fenni İlimler ile Sunulan Deliller

Avrupa'nın bilimde ileri bir seviyeye ulaşması ile askeri, toplumsal ve ekonomik açıdan gelişmiş bir toplum halini alması aynı süreç içerisinde gerçekleştiği için müslümanlar Batı'daki bilimsel verilerden yararlanmak istemişlerdir. Böylece Yeni İlm-i Kelam döneminde Avrupa ülkelerine giderek oradaki bilimsel gelişmeleri takip eden ve Osmanlı Devleti'ne bilimsel gelişmeler hakkında bilgiler sunan birçok ilim adamı olmuştur. Bu duruma örnek teşkil edebilecek âlimlerden birisi Elmalılı Hamdi Yazır'dır. Yazır *Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metâlib Ve Mezâhib -Mâba'de't Tabi'a ve Felsefe-i İlâhiye* adlı çeviri eserine yazmış olduğu ön sözde Avrupa toplumlarının İslam'ın yükseliş dönemlerinde müslüman düşünürlerden faydalanarak birçok eser neşrettiğini vurgulayarak onların bu davranışlarından sonra İslamiyet'i seçmedikleri gibi bizlerde onların bilimlerinden faydalanıp eserlerini tercüme ettiğimiz takdirde dinimize ve dindarlığımıza hâle gelmeyeceğini vurgular.<sup>376</sup>

Bu düşünce biçimi neredeyse dönemin bütün âlimlerinin takındığı bir tutumdur. Hatta sanılanın aksine bu dönemdeki birçok İslam âlimi Darwin'in evrim teorisine dahi ihtiyatla yaklaşmış ve bu nazariyenin kesin bir şekilde reddedilmesi görüşünü savunmamışlardır. İzmirli İsmail Hakkı Darwin'in evrim teorisini keşfetmeden çok önce müslüman âlimlerin evrim teorisinin neredeyse aynısı olan görüşleri çoktan düşündüklerini ve eserlerinde yer verdiklerini belirtir.<sup>377</sup> Evrim hakkında ılımlı bir tavır takınanlardan bir diğeri ise Filibeli Ahmed Hilmi'dir. O Materyalizmin ruhu inkâr eden bir akım olduğunu ancak Lamarck ve Darwin'in fikirlerinin ruhu ve Allah'ı yok sayma adına serdedildiklerini savunmanın yanlış olacağı kanaatini taşır.<sup>378</sup>

Ferid Vecdi evrim teorisini zararlı bir teori olarak görmenin tam tersine doğru bir nazariye olarak anmıştır.<sup>379</sup> Ferid Vecdi dönemin bilimine olan saygısından dolayı Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı mucizevî olayları tevil etmiştir. Bu teviller sonucunda ise

<sup>376</sup> Muhammed Hamdi Yazır, "Takdim", 28.

<sup>377</sup> İzmirli, *İslam Mütefakkirleri İle Garp Mütefakkirleri Arasında Mukayese*, 61.

<sup>378</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 139.

<sup>379</sup> Yavuz, "Ferid Vecdi", 394.

Mustafa Sabri başta olmak üzere bazı İslam âlimlerinin sert eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>380</sup>

Hüseyin el-Cisr maddecilerin yanlış düşüncelerini ortaya koyduktan sonra onların temel hatalarının maddenin ilk varlık olarak kabul edilmesi olduğunu vurgular. O maddecilerin İslam'ın bazı zorunlu kurallarını kabul ettikten sonra bazı İslam âlimlerinin görüşlerine uyararak maddeciliği savunmalarında herhengi bir beis görmez. Hatta bazı ayet-i kerimelerin onların düşüncelerine kapı aralayabileceğini iddia eder.<sup>381</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun ispatı ile ilgili bilimsel çalışmalar takip edilmiştir. Müslüman âlimler, bilimsel çalışmalar ile ilgili edindikleri bilgileri genel olarak Batılı bilim adamlarının fikirlerine başvurarak edinmiştir. Müslüman düşünürlerin bilimsel verilerle ilgili olarak yabancı yazarlara atıfta bulunması Batılı bilim adamlarının görüşlerine hâkim oldukları düşüncesini ispatlamaktadır.

Yeni İlm-i Kelam döneminde Materyalizmin reddedilerek ruhun varlığının ortaya konulmaya çalışılması, tıpkı felsefi delillerde olduğu gibi bilimsel deliller sunulurken de kullanılan en önemli bir metottür. Ruhun bilimsel delilleri sunulurken kullanılan argümanlar daha çok dimağ, beyin, beynin fonksiyonları ve şuur gibi kavramlar üzerinden kurulmuştur.

Materyalizmin XIX. yüzyılda ruhun yokluğuna dair sunmuş olduğu en önemli veriler beyin hakkında yapılan araştırmalar üzerine kurulmuştur. Beyin hakkında yapılan araştırmalara frenoloji adı verilmektedir. Bu dönemde materyalistlere göre frenoloji, ruh denilen hayaleti aşmak amacıyla yapılan bilimsel bir faaliyettir.<sup>382</sup> Frenoloji ilmi ile düşünce, duygu, irade gibi kavramlar beyin fonksiyonlarına izafe edilmek istenmektedir.<sup>383</sup> Bu görüşlerle birlikte XIX. yüzyılda batılı bilim adamlarının insan kafatasına bakarak karakter analizi yapacak kadar frenoloji bilimini abarttıkları görülmektedir.<sup>384</sup> Bu tezlerini ispatlamak amacıyla beynin fonksiyonlarını daha iyi anlayabilmek için fareler ve çeşitli hayvanlar üzerinde çok fazla deneyler yapılmıştır.<sup>385</sup>

İslam dünyası frenolojinin ruh anlayışı üzerindeki etkileri karşısında kayıtsız kalmamıştır. Celal Nuri İleri, Büchner'in yazdığı *Madde ve Kuvvet* adlı eserine birçok

---

<sup>380</sup> Bulut, *Nübüvve Çağdaş Bir Yaklaşım - Muhammed Ferid Vecdi-*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 157-158.

<sup>381</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 286.

<sup>382</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 689.

<sup>383</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 714.

<sup>384</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 682.

<sup>385</sup> Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, 690-697.

atıfta bulunduğu kitabı *Tarih-i İstikbal* adlı eserinde ruhçuların düşüncesinin dimağın bir mahsülü olmadığını ve ruhun bir ürünü olduğunu iddia ettiklerini söyler. Daha sonra “*Bu duruma göre ciğerin görevini yerine getirmesi için de bir ruhun bulunması gerekir.*” diyerek ruhçuların fikirlerini eleştiriye tabi tutar. Filibeli Ahmed Hilmi ise onun bu düşüncesinin yanlışlığını başka bir bilim adamının fikirleri ile ortaya koymaya çalışır. Ahmed Hilmi Helmholtz’un entropie yasasının Büchner’in görüşlerini yanlışladığını ancak Celeal Nuri İleri’nin mutaassıp bir tutumla hala Materyalizmi savunduğu kanaatini aktarır.<sup>386</sup> O Materyalizmin yanlışlığını ve aciziyetini ortaya koymak için vicdan kavramının teşekkülünü Büchner ve diğer materyalistlerin açıklayamadıklarını söyleyerek ortaya koyar.<sup>387</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhu pozitif bilimlerle izah etmeye çalışan âlimlerin başında Hüzeyin el-Cisr gelir. Onun *Risaletü’l Hamîdiyye* adlı eseri için dönemin ilmi gelişmeleri ile dini argümanlar arasında ilişki kurma amacıyla yazılmıştır denilebilir. el-Cisr *bezm-i elest* ayeti ile ilgili olarak insanlığın Hz. Âdem’in sırtından çıkarılmasının tevile gerek kalmadan açıklanabileceğini dönemin bilimsel yöntemleri ile açıklanmış olduğu kanaatini ileri sürer. O Hz. Âdem’in sırtına bütün insanlığın sığmasını muhal görenlere bir damla suyun milyarlarca mikroskobik canlıyı taşıması<sup>388</sup> ve insan bedeninde dört milyon hava deliği bulunması<sup>389</sup> örneklerini verir. Daha sonra dönemin bilimsel gelişmeleri ile birlikte Hz. Âdem’in sülbünden bütün insanlığın çıkarılmasının dönemin bilimsel gelişmeleri ile birlikte sıradan bir olay halini aldığını beyan eder.

el-Cisr’e göre insanın merkezi kalptir ve ruh insanın kalbinde bulunur ve kalbin hareketi ile kan bedenine ulaşarak beden işlevlerini yerine getirmesi mümkün hale gelir.<sup>390</sup>

Hüseyin el-Cisr beyin fonksiyonlarının ruhun yerine koyulması gereken bir unsur olması gerektiği hakkındaki görüşleri reddeder. O bunu yaparken dönemin en bariz metodunu kullanarak beynin işlevlerinin insanın bütün özelliklerini açıklamada yetersiz kaldığını vurgular. İzmirli İsmail Hakkı da benzer bir yaklaşımla Materyalizmin beynin düşünce üretmesi görüşüne “*Düşünce beynin bir fonksiyonu olabilir ama tek şart beyindir denir denilemez.*” diyerek karşı çıkar.<sup>391</sup> Ömer Nasuhi Bilmen de buna benzer bir görüşle

<sup>386</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 114.

<sup>387</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 115.

<sup>388</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 348.

<sup>389</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 350.

<sup>390</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 353.

<sup>391</sup> İzmirli, *Metafizik*, 139-140.

ruhun düşünce üretmesi ile ilgili olarak “*Bu durum ruh ile dimağın ilişkisini ispat eder ancak onların müsavi olduğunu ispat etmez.*” düşüncesini savunur.<sup>392</sup>

Şemsettin Günaltay *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* eserinde beyin-ruh ilişkisi üzerine fikirler serdetmiştir. O da diğer kelim âlimleri gibi beynin düşüncenin bir ön koşulu olabileceğini ancak tek koşulu olamayacağını dile getirir.<sup>393</sup> O materyalistlerin beyin ile ruhu bir görmeleri nedenlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.<sup>394</sup> Bu bölümde beyin ile ilgili yapılan deneyleri aktarır.<sup>395</sup> Eserinin devamında ise materyalistlerin akıl, şuur ve benlik gibi kavramları beyin ile aynı addetmelerine karşı çıkma saiki ile eleştiriye tabi tutar.<sup>396</sup>

Günaltay spiritüalist düşüncenin doğruluğuna inandığı için materyalistlerin ruhun görevlerinin beyne atfedilmesine karşı çıkmıştır. O beynin beyaz lifler, fosforik yağlar, su ve albuminden oluştuğunun dönemin anatomi ilminin bize gösterdiğini söyler. O beyinde mütefekkir olanın su mu *fosfor* mu yoksa *albumin*'in mi olduğunun materyalistlerce cevaplanmasını ister. Günaltay'a göre materyalistlerin vermiş olduğu her cevap ruhun bekasını gösterir. Nitekim materyalistler atomun ebedi olmasının gereğince bir atomu ruh yerine koymak mecburiyetinde kalacaklardır.<sup>397</sup>

Şemsettin Günaltay materyalistlere karşı kadim felsefeden beri kullanılan bir metot olan beden değişimine karşı ruhun birliği delilini kullanmak istemiştir. O beyni oluşturan maddelerin iki hafta dahi değişime uğramadan kalamadığını döneminin biliminin gösterdiğini belirtir. Günaltay beynin değişime uğramasına rağmen düşüncenin niçin değişime tabi olmadığını materyalistlerin cevaplandıramadıklarını dile getirir ve bunu cevaplandıramamalarının ruhun beyne ait bir unsur olmadığını ispat ettiğini düşünür.<sup>398</sup>

---

<sup>392</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 343-344.

<sup>393</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 337.

<sup>394</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 316-330.

<sup>395</sup> Günaltay yapılan deneylerde insanlarla maymunların beyinleri arasında çok fazla bir farka rastlanmadığını ancak insan beyninin ön tarafında fazladan iki kıvrıma rastlandığını aktarır.(Günaltay, *Felsefe-i Üla* , 324). O,yüksek ırkalarda beyinin ortalama 1500 gr olduğunu ancak siyahilerde ise 1230-1300 gr çıktığını ve beyinlerin belli bir ağırlıktan sonra akli yeteneklerin azaldığını kanıtlayan deneyleri aktarır. (Günaltay, *Felsefe-i Üla* , 326). Şemseddin Günaltay, Romain Fichner'in deneyinden bahseder. Deneye göre üç yüz on sekiz mecnun kadavrası incelenmiş ve ik yüz seksen birinin zarara uğradığı tespit edilmişkalan otuz sekizinde ise herhangi bir marazi bir bozulma tespit edilmemiş diğer beşinde ise hiçbir değişikliğe rastlanmamıştır. (Günaltay, *Felsefe-i Üla* , 329). Başka bir deneyde beyindeki fosforun artması ile akli becerilerin arttığı gözlemlenmiştir. (Günaltay, *Felsefe-i Üla* , 339).

<sup>396</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 333.

<sup>397</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 332.

<sup>398</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 334.

Şemsettin Günaltay Spiritüalizmin deneysel olarak Materyalizmden önde olduğunu iddia eder. O ünlü maden bilimci Haussman'ın beyninin ancak bin iki yüz yirmi dokuz gram ağırlığında olduğunu Paris'te bir esnafın beynin ise bin üç yüz yedi gram ağırlığında olduğunu ölçümlendiğini söyler. O bu verilerle birlikte beyin ile düşünce, şuur ve idrâk gibi soyut olan kavramların kesin bir şekilde ilişkilendirilemeyeceğinin kanıtlandığını söyler.<sup>399</sup>

Şemseddin Günaltay materyalistlerin zeka ile beyindeki fosfor maddesinde bir ilişkinin olduğunu zannettiklerini ancak daha sonra bu zanlarının boşa çıktığını söyler.<sup>400</sup> O materyalistlerin araştırmalarında düşünme gücü fazla olan kimselerin beyindeki kıvrımların daha fazla olduğunu gördüklerini anlatır. O maddecilerin bununla birlikte ruhu beyin kıvrımlarına indirgediklerini söyler. O materyalistlerin bu iddialarına ise bu durumun beyin kıvrımlarının ruh olduğunu ispat etmediğini dile getirir. Şemseddin Günaltay materyalistlerin bu delilini ruhun bedene olan bir etkisi olabileceğini söyleyerek bertaraf etmeye çalışır.<sup>401</sup>

Fenni bilimlerin gelişimsel seyri ruh hakkında olumsuz bir yöndedir. Nitekim Batı'da beyin üzerine yapılan tetkikler düşünce ve irade gibi eskiden ruha ait olduğu düşünülen fonksiyonların beyinle yer değiştirmesine zemin hazırlamıştır. Ancak ruhun soyut olduğunu bir ön kabul olarak alan modern dönemin İslam âlimleri düşüncenin ve iradenin beynin bir fonksiyonu olması tezine karşı çıkmışlardır. İslam âlimleri, bu karşı duruş ile edinilen bilimsel veriler yok sayılmak yerine beynin düşünce, hafıza ve irade gibi insani özellikleri karşılama tek başına yeterli olamayacağı görüşü üzerinde durmuşlardır.

### 2.2.1.3. Psikolojiye Dair Deliller

Yeni İlm-i Kelam döneminde gerek Batı'da gerekse Doğu'da araştırmalara konu olan ilimlerden biri de psikolojidir. İslam âlimleri psikoloji ilmine yabancı olan bir medeniyete mensup kimseler değildir. Müslüman âlimler *ilmü'n nefis* adı altında insanın durumunu ve insana etki eden unsurları tartışa gelmişlerdir.<sup>402</sup> Ancak Yeni İlm-i Kelam dönemine rast gelen süreçte Batı, psikoloji ilmini materyalist bir bakış açısı ile ele

<sup>399</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 338.

<sup>400</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 339.

<sup>401</sup> Günaltay, *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, 341.

<sup>402</sup> Hayati Hökelekli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3, c. 19, (2006), 409.

almıştır. Batı'nın psikoloji anlayışını yansıtmaya çalışan Osmanlıca bir eser Ahmet Nebil ve Baha Tevfik tarafından *Psikoloji -İlm-i Ahvali Ruh-* adı ile neşredilmiştir.

Yeni İlm-i Kelam döneminde Batı'nın insanlığın yeni dini olarak Materyalizmin psikoloji ilmini bazı metafizik unsurlarla süsleyerek karşımıza çıkardığı eleştirileri müslüman düşünürler tarafından yapılmıştır.<sup>403</sup> Müslüman âlimler ise Materyalizmin psikoloji ilmine olan tutumuna karşı çıkarak *ilmü'n nefis* geleneğinin devamı olan bir psikoloji düşüncesini sürdürmek istemişlerdir. Ancak bu gelenek sürdürülmeye çalışılırken Batı'nın bilimsel gelişmelerine karşı kayıtsız kalınmamıştır.<sup>404</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde yazılan ve çevirilen psikoloji eserlerinin içerikleri incelendiğinde bu eserlerin daha çok anti-materyalist bir bakış açısı ile yazıldıkları ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde Psikoloji bilimi ile ilgili Yusuf Kemal *Gāyetü'l-beyân Fi'l-Hakikati'l-İnsân Yâhud İlm-i Ahvâl-i Rûh* (1295) Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eseri (1327) Hoca Tahsin'in *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh* (1309) adlı eserleri batılı anlamda yazılmış ilk eserlerdir.

Ayrıca Babanzâde Ahmed Naim'in (ö. 1934) George Fonsgrive'den tercüme ettiği *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefis* (ö. 1137), Mehmet Ali Ayni'nin (ö. 1945) Ribeaü'dan (ö. 1947) tercüme ettiği *Rûhiyat Dersleri* (1335) ve Mehmet Emin Erişirgil'in (ö. 1965) Emile Boirac'tan (1917) Osmanlıcaya tercüme ettiği *Felsefe Yâhud Hikmet-i Nazariyye: İlm-i Ahvâl-i Ruh* (1330) gibi eserler Batı'dan psikoloji dalında çevrilen ilk eserlerdir.<sup>405</sup>

Bu eserler incelendiğinde Yeni İlm-i Kelam döneminde yazılan psikoloji eserlerini üç kategoride telif edildiği göze çarpmaktadır.

1. Batı'daki bilimsel veriler ışığında materyalist bir tutum ile yazılan eserler.
2. Batı'daki anti-materyalist bakış açısı baz alınarak telif edilen çeviri eserler.
3. Müslümanların, geleneksel İslamî literatür ile Batı'daki verileri harmanlayarak oluşturdukları eserler.

Çalışmamızda psikoloji ilminin İslam düşüncesinde ne anlam ifade ettiğini ve ruh ile ilgili ne gibi tespitler yapıldığını anlayabilmek için Osmanlı'da batılı anlamda yazılan ilk psikoloji eserlerinden Hoca Tahsin'e ait *Psikoloji yâhud İlm-i Rûh* adlı eserini,

<sup>403</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti*, 118-119.

<sup>404</sup> İlhan Kutluer, "İlmü'n Nefs", *DİA*, c.22 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 149.

<sup>405</sup> Kutluer, "İlmü'n Nefs", 150.

tercüme eserlerden ve Darulfünün mekteplerinde okutulan<sup>406</sup> Babanzade Ahmed Naim'in *İlmü'n Nefs Tercümesi* adlı yapıtını ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin yazmış olduğu *İlm-i Ahvali'r- Ruh* adlı eserlerini ele aldık.

Hoca Tahsin *ilmü'n nefis* tabirini kullanarak nefsin tanımını yapmıştır. Hoca Tahsin'e göre nefis, duyuma açık olan beden ile vicdan ve bilince sahip olan ruhi özelliklerin tümüdür.<sup>407</sup> Buna göre Hoca Tahsin'in nefis tanımında üç unsur öne çıkmaktadır: duyum, vicdan ve bilinç.

Hoca Tahsin, duyum, vicdan ve bilinç üzerine açıklamalar yaparak kitabını telif etmiştir. O duyu ve duyum arasındaki farka değinmiştir. Hoca Tahsin'e göre duyu faaliyeti sadece duyu organları ile yapılır ancak duyum duyu organlarından gelen verileri anlamlandırma gibi daha girift bir faaliyeti olarak anlaşılmalıdır.<sup>408</sup>

Hoca Tahsin, vicdan ve bilinçten bahsetmeden önce ruh, akıl, tasavvur, fikir, düşünce duyum gibi kavramların soyut, karmaşık ve soyut unsurlarla anlatılmaya çalışılmasının yanlışlığından bahseder. Ona göre bu tarz bir tutum bu terimlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. O *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh* adlı eserinde böyle bir tutumu benimsemeyeceğini vurgular.<sup>409</sup> Bu yaklaşımının bir gereği olarak vicdan ve şuurdan bahsederken beynin işleyişi ile ilgili verilere başvurur.

Hoca Tahsin vicdan ve şuuru soyut unsurlardan kurtarmak amacıyla beynin fonksiyonları ve bunun düşünce ve irade ile olan ilişkisini açıklama yolunu takip eder. O insan beyninin öneminden bahsederken beynin insan soyunu oluşturan ana etken olarak anlamlandırır. Hoca Tahsin beynin kısımları ile ilgili kavramlara yer verir ve bu kavramların insanın beş duyusunun yanında keşif, duygular, vicdan ve fikirleri sentezleme gibi insanî özelliklerin beynin ve ona bağlı sinirlerin bir fonksiyonu olduğunu belirtir.<sup>410</sup>

Hoca Tahsin idrâk ve hafıza ile ilgili insanın beyin fonksiyonlarının yanında soyut unsurlara da yer verilerek açıklanmasını faydasız ve varsayımsal görüşler olarak nitelendirir.<sup>411</sup> O insan iradesini beynin fonksiyonları ile ilişkilendirmiştir. Müellifimiz beyindeki *mukoz epitel* denen kısmın genişlik kazanmak için kıvrımlar oluşturduğunu

<sup>406</sup> Georges Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, çev. Babanzade Ahmed Naim, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 7.

<sup>407</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 65.

<sup>408</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 66.

<sup>409</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 66.

<sup>410</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 69.

<sup>411</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 70-71.

söyleyerek bu kıvrımların irade ve düşünmenin merkezi olmasının muhtemel olduğunu belirtir.<sup>412</sup>

Hoca Tahsin Batı'da almış olduğu bilgilerle bir *ilmü'n nefis* geleneği başlatmak istemiştir. Nitekim onun 8 Nisan 1869 tarihinde Darulfünun mektebinin başına getirilmesi ve bu mektebin kurucularından olması Batı'nın bilimsel metodlarının Osmanlı'da ilgi çektiğinin bir göstergesidir. Ancak Hoca Tahsin Darulfünun-ı Osmanî müdürü sıfatını sadece yirmi ay taşıyabilmiştir. Onun bu görevine dönemin din anlayışına uygun görüşlere karşı bir tavır takındığı gerekçesi ile son verilmiştir. Hoca Tahsin'in görevinden azledilişi bu dönemde henüz Batılı anlamda bir eğitim faaliyetine halkın ve dönemin ilmi çevresinin hazırlıklı olmadığını kanıtlar mahiyetindedir.<sup>413</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminin başlangıcı sayılabilecek bir dönemde Hoca Tahsin'in yazmış olduğu bu eser Müslümanların dönemin bilimsel verilerine hâkim olduklarını gösterir. Hoca Tahsin'den sonra birçok psikoloji eseri beyin ve beynin fonksiyonları merkeze alınarak kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler daha çok Materyalizm savunuculuğu yapılmak için yazılmıştır. Hoca Tahsin'in mezkûr eseri ise müslüman bir aydının psikoloji ilmini yorumlama biçimini yansıtan bir eserdir.

Bu dönemde yazılan çeviri eserlerden en meşhuru Babanzade Ahmed Naim'in çeviri eseri olan *İlmü'n-Nefs Tercümesi* adlı eseridir. Babanzade bu eserin Fransız lise programlarına uyumlu bir şekilde yazıldığını söylemiştir.<sup>414</sup> O *İlmü'n-Nefs Tercümesi* eserinden Darulfünun öğrencilerinin yararlanması arzusunu eserinde dile getirmiştir.<sup>415</sup>

Babanzade Ahmed Naim'in çevirdiği bu kitap insana dair yazılmış hacimli bir eserdir. Bu eserde insana dair birçok başlık bulunmaktadır. Bu eserde şuurun mahiyeti, *garize* (içgüdü), hayal, hafıza, şahsiyyet, rüya, akıl ve irade gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu eserde *ilmü'n-nefsin* iki boyutu olduğu dile getirilmiştir: fizyolojik boyut ve metafizik boyut.<sup>416</sup> Kitabın müellifi *ilmü'n nefis* çalışmalarının önceden metafizik, mantık ve ahlak ilmi ile birlikte işlendiğini ancak bu dönemde fizyoloji ile *ilmü'n nefis*

---

<sup>412</sup> Hoca Tahsin, *Psikoloji Yâhud İlm-i Rûh*, 78.

<sup>413</sup> Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *DİA*, c. 18 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 203-204.

<sup>414</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 6.

<sup>415</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 8.

<sup>416</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 35.



çalışmalarının sürdürüldüğünü dile getirir. Bu durum ise psikoloji ilminin dar bir alana sıkışmasına neden olmaktadır.<sup>417</sup>

*İlmü'n-Nefs Tercümesi* adlı eser bize dönemin psikoloji bilimine ve insan anlayışına dair ipuçları sunmaktadır. Bu eserde insanın şahsiyeti ile ilgili kadim dönemlerde de sık sık kullanılan -insanın değişime tabi olması ancak benlik algısının değişmemesi- üzerinde durulmuştur.<sup>418</sup> Daha sonra bu argümana karşı sunulan eleştiriler savuşturulmaya çalışılmıştır. Bu eleştirilerin en önemlisi bazı doktorlara gelen şikayetlerde kişilerin kendilerini farklı bir kimse olarak algılaması olduğu söylenmiştir. Bu eleştiriye ise “kişinin farklı bir kimse olarak kendisini algılayabilmesinin psikolojik bir rahatsızlık olduğu ancak o kişinin benliğinin aynı kaldığı ve bu kişinin benliğinin kendisini farklı bir kişi olarak algılamasının olduğu” antitezi ile cevap verilmiştir.<sup>419</sup> Bu eserde insanın benlik algısının idrâkinin gereği olarak anlaşılmasına vurgu yapılmıştır.

İdrâkın nereden geldiği ile ilgili olarak bu eserden bilgi edinilebilir. *İlmü'n-Nefs Tercümesi* adlı eserden idrâkın iki boyutu olduğu anlaşılır: *İdrâk-ı batın* ve *idrâk-ı hariç*. *İdrâk-ı batın* insanın benlik şuurunu fark edip ona göre davranmasını sağlayan unsurdur.<sup>420</sup> *İdrâk-ı hariç* ise insanın, duyuları aracılığıyla fark ettiği varlığı algılaması ve yorumlamasıdır.<sup>421</sup> Bu eserde spiritüalist bir bakış açısını rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu bakış açısı idrâkın mahiyetinde de ortaya çıkmaktadır. Eserde insanın idrâkı cismani unsurlardan arındırılarak açıklanmaya çalışılmıştır.

*İlmü'n Nefs Tercümesi* adlı eserde insanın irade sahibi olmasının açıklanması ile ilgili girişimlerde spiritüalist bakış açısı korunmuştur. Nitekim mezkûr eserde insanın iki fiilden birini seçerken insanın hiçbir bedensel özelliğinin etkisinin olmadığı vurgulanır. Böylece müellif insanın irade sahibi olmasının metafizik unsurlarla açıklanmasına kanaat getirmiştir.

*İlmü'n Nefs Tercümesi* adlı eserde insan ile ilgili sadece şahsiyet, idrâk ve irade gibi kavramlara değinilmemiştir. Mezkûr eserden mizaç yaratılış ve içgüdü gibi unsurlar

---

<sup>417</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 62.

<sup>418</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 305.

<sup>419</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 314-316.

<sup>420</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 308.

<sup>421</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 321.

üzerinde durularak insan daha etraflıca incelenmiştir. Geleneksek dört mizaç türünün<sup>422</sup> geçerliğini koruduğu ve bu türlerin izahı kitapta yer almıştır.<sup>423</sup>

Eserde içgüdü *garize* kelimesi ile kavramlaştırılmıştır. Bu kavramın *ilmü'n nefis* ile ilişkili olduğu ancak fizyoloji ile daha ilişkili o olduğuna kanaat getirilmiştir.<sup>424</sup> Bu eserde *garize* kavramı beyinin bir fonksiyonu olarak ele alınmıştır.<sup>425</sup> Şüphesiz bu tutum insanın hayvandan derece farkı ile değil mahiyet farkı ile üstün olduğu düşüncesini ön plana çıkarmak için desteklenmiştir. Nitekim eserde insan ve hayvan arasındaki fark konu edilmiş ve mezkûr görüş doğru kabul edilmiştir.<sup>426</sup>

Yeni İlm-i Kalam döneminde yazılmış başka bir psikoloji kitabı Filibeli Ahmed Hilmi'ye ait *İlm-i Ahvâli'r Ruh* adlı eserdir. Filibeli bu eseri 1911 yılında neşretmiştir. Bu eser Darulfünun-ı Osmanî'de tedaris edilmiş bir eserdir. Filibeli psikolojiyi konu edindiği bu eserinde ruhun mahiyetinden bahsedilmesinin gereksiz olduğunu ancak zeka ve his gibi insanî özelliklerin ruhun ispatı niteliğini taşıdığını belirtir.<sup>427</sup>

Ahmed Hilmi eserinde ruhun ayrı bir mevcudiyeti olup olmadığına, cesedin bir mahsulü olup olmadığına veya beden bir vazifesi olup olmadığına fennin karar veremeyeceğini dile getirir.<sup>428</sup> Filibeli Ahmed Hilmi ruh ilminin metafizik ve aklî bir ilim olduğunu ancak *ilm-i ahvali ruhun* tetkik ve tecrübeye dayalı bir ilim olduğunu söyler.<sup>429</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi spiritüalist bakış açısını *İlm-i Ahvâli'r Ruh* adlı eserine yansıtmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre psikoloji ilminin konusunu insan ruhunun değişimi, halleri ve bireye ait olayları oluşturur.<sup>430</sup> O mezkûr eserinde vicdan, zeka, hafıza, hayal ve dikkat gibi insanın temel özelliklerine değinmiştir. O psikolojiye dair bu eserinde vicdan ve zekanın üzerinde durmuş dikkat, hafıza ve hayal gibi ruhî unsurları alt başlıklarda incelemiştir.

---

<sup>422</sup> Eski tıpta tedavi yöntemleri bireylerin mizaç türlerine göre uygulanırdı. Bu metot ile her bireyin hastalığa vermiş olduğu tepki farklı olduğundan kişiyi mizacı önemli bir yer tutmaktaydı. Bireylerin dört ana mizaç üzerine inşa edilen huylar üzerine yaratıldığı meşhur görüştür. Bu dört mizaç türü: Mizacı demevî, mizacı sevdevî, mizacı safaravî, mizacı balgamîden ibaretti. (Zeynep Koyuncu, "Ahlat-ı Erbaa", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10, (2019), 83-84.).

<sup>423</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 500.

<sup>424</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 164.

<sup>425</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 167.

<sup>426</sup> Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, 507.

<sup>427</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 49.

<sup>428</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 52.

<sup>429</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 40.

<sup>430</sup> Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 261.

Filibeli vicdanı “Ruhun kendini, safhalarını ve amellerini idrâk etmesi” olarak tanımlamaktadır. Ona göre vicdanın üç temel özelliği bulunmaktadır.

1. Vicdan, ruhi eylemlerin esas ve ortak şeklidir. Vicdan, bu özelliğine göre ruhî eylemlerin tamamını kapsamaktadır.

2. Vicdan şahsî ve müşterek olmayan bir yapıdadır. Bu özelliğe göre her birey farklı bir yapıya ve vicdani özelliklere sahiptir.

3. Vicdan vicdanî eylemlerin aslıdır. Filibeli vicdanı bu özelliğini “ızdırap ile ızdırap hissi aynıdır.” diyerek vicdanın üçüncü özelliğini ızdırap kavramı ile açıklar. Filibeli ruhun işleyişinde vicdana önemli bir rol biçmektedir. Nitekim o fikirlerin dahi vicdana ulaşması gerektiği kanaatindedir. Ona göre vicdana ulaşamayan bir tefekkür farkına varılamayacağı için insan ruhunda oluşamaz.<sup>431</sup>

Filibeli zeka ile ilgili olarak genel bir tanım verir. O bu tanımda zekanın tanıma, anlama ve düşünmekten ibaret olduğunu dile getirir.<sup>432</sup> Daha sonra zekaya ait bu üç unsuru tartışır. Filibeli Ahmed Hilmi hafızanın ve hayal kurma kabiliyetinin zeka ile gerçekleştiğini düşünür.<sup>433</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi psikoloji ilmine dair kendi argümanlarını Batılı birçok düşünürün görüşlerine atıfta bulunarak güçlendirmek istemiştir. Aynı zamanda o psikoloji ilmini açıklarken ruhu tasnif etmek durumunda kalsa bile diğer eserlerinde olduğu gibi *İlm-i Ahvâli'r Ruh* adlı eserinde de insanın birliğini savunmuştur. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre insanda duyan başka, düşünen başka ve algılayan başka olamaz. Müellifimiz, bu düşüncesini “İnsandan zeka alınsa kör, his alınsa hareketsiz; irade alınsa kudretsiz ve esir olur.” diyerek ispat etmek istemiştir.<sup>434</sup>

Çalışmamıza konu olan dönemde psikoloji bilimi üzerine çalışma yapan âlimler bulunmaktadır. Nitekim psikolojiye dair önemli tasavvurlar İslam kültüründe şekillenmiştir. Ancak bilimin metotlarının değişmesi ile birlikte psikolojiye dair bilimsel gelişmeler paralel bir şekilde değişmiştir. Osmanlı'da ve diğer İslam toplumlarında bu gelişmelerden uzak durmak istendiği gözlemlenebilir. Bu dönemde İslam toplumları kendi psikolojik argümanlarını koruma adına Batı'daki gelişmelerden uzak durmaya çalışmışlardır.

<sup>431</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 116-117.

<sup>432</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 87.

<sup>433</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 105.

<sup>434</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r Ruh*, 82-83.

Batı'daki ilmi gelişmelerden yaralanan âlimlerin bir çoğu materyalist görüşlerini savunma adına katı pozitivist bir tutumla psikoloji ilmine yaklaşmış ve argümanlarını oluşturma temayülünde olmuşlardır. Bu tutumun bir sonucu olarak muhafazakâr bir refleks ile İslam âlimleri tutucu bir tavır takınmak durumunda kalmışlardır. Ancak bu tavırla hareket eden âlimlerin ruh üzerine geliştirdikleri psikolojik teoriler insana ait özelliklerin daha geniş bir çerçeve ile ele alınmasına imkân sağlamıştır. Nitekim psikoloji ilmi ile birlikte huy, karakter, mizaç gibi kavramlar ruhun fonksiyonları olarak ele alınmıştır.

### **2.2.3. Ruhun Ontolojik Boyutu İle İlgili Tartışmalarda Sunulan Nakli Deliller**

Çalışmamızın bu kısmında Yeni İlm-i Kalam döneminde ruh ve ruha yorumlanan ayetlerin nasıl ve hangi metotlar ile tevil edildiğini açıklamayı hedefledik.

Ruh ile ilgili bahislerde ruha dair tartışmaları tasnif ederek açıklamalarda bulunmak ruh üzerine yapılan çalışmaların anlaşılabilirliğini artırmaktadır. Bundan dolayı biz ruha dair tartışmaları üçe ayırdık ve ruh ile ilgili nakli delillerde bu üç unsur üzerinde durarak açıklamalar yapma yolunu seçtik.

#### **2.2.3.1. Ruhun Mahiyeti**

Vahiy İslam keliminde doğru bilgi kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bundan dolayı kalam âlimleri kalam ilminin oluşmaya başladığı ilk dönemden itibaren ayet-i kerimeleri referans alarak itikadî argümanlarını güçlendirmek istemişlerdir. Yeni İlm-i Kalam dönemi kelamcılar tarafından ruh bahsi göz önünde bulundurularak ayet-i kerimeler tevil edilmiştir. Ayet-i kerimeler referans alınarak bu dönemdeki bazı felsefi düşüncelere karşı çıkılmış bazı felsefi düşüncelerin doğruluğu ise kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan Yeni İlm-i Kalam döneminde ruhun mahiyetine dair çok fazla tartışma olmamıştır. Bu dönemde ruhun araz olduğu görüşüne karşı çıkılmıştır. Bu tutumun ana nedeni ise "Ruh bir arazdır." düşüncesinin Materyalizme kapı aralayacağı varsayımdır. Ruhun araz olamayacağını gerekçelendirebilmek için ise XX. yüzyıl kalam âlimleri ayet-i kerimelere atıfta bulunmuşlardır.

Kur'an-ı Kerim'de ruhun mahiyetini konu edinebilecek ayet-i kerimelerin en başında "*Sana ruhtan hakkında soruyorlar: De ki "Ruh, Rabbimin emrindedir. Bu*

*husuta size çok az bilgi verilmiştir.*<sup>435</sup> ayeti gelir. Bu ayet-i kerime gerek Mütেকaddimun gerekse Mütעהhirun döneminde ruhun mahiyetini açıklamak üzere referans gösterilmiştir.

İsra Suresi'nin 85. ayet-i kerimesinin bilinen ve müfessirlerce sık kullanılan bir sebab-i nüzülü vardır.<sup>436</sup> Buna Yahudiler, müşriklere “*Hz Muhammed'in peygamber olup olmadığını anlamak için Hz Muhammed'e Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruhu sorun eğer üçüne birden cevap verirse peygamber değildir. Şayet ruhun ne olduğuna cevap vermez diğerlerine cevap verirse o peygamberdir.*” demişlerdir.<sup>437</sup> Bahsi geçen ayet-i kerime de *ruh* lafzının Kur'an-ı Kerim veya Cebrail olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen birçok müfessir bulursa bile meşhur olan kıssa tefsir kitaplarında mezkûr ayetin inmesine sebep olarak sıkça anılmıştır.<sup>438</sup>

Yeni İlm-i Kelam dönemi öncesinde bazı âlimler ruhun bilinemeyeceğini İsra Suresinin 85. ayet-i kerimesini delil olarak sunmuşlardır. İsmail Hakkı İzmirli bu ayet-i kerimeyi açıklarken ruh hakkındaki görüşlerin imani bir mesele olamayacağını mezkûr ayet ile kanıtlandığını ifade eder. Yine ona göre ruhun keyfiyeti ile ilgili herhangi bir düşünce tevhit inancı ve bu inanç çerçevesince şekillenen İslam esalarına aykırı bir tavır oluşturmaz.<sup>439</sup>

Abdullatif Harputî bu ayet-i kerime mucibince İslam kelimasında muhalif görüşlerin ortaya çıktığına dikkat çeker. O ihtilaflara rağmen mütেকellimlerin ortak bir görüşü olarak ruhu değerlendirir ve ruhu “*Ruh zatı itibari ile soyut, temessüli, ancak ilişki itibari ile maddidir.*” diyerek tanımlar.<sup>440</sup> O bu tanım ile birlikte ruhun manevi bir cevher olma özelliğini korumak istemiştir. Nitekim o ruhun soyutluğuna dikkat çekerek<sup>441</sup> ruhların mucize, keramet, sihir nazar gibi olayları önceden sezme ve rüyada görülen olayların benzerlerini görme özelliği olduğunu iddia eder.<sup>442</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen İsra Suresi'nin 85. ayeti kerimesini tevil ederken insanın ruhu anlamlandırmasında agnostik bir tavır içersine girmesindense ruhu idrâk etmeye çalışmasının doğru bir tavır olacağı kanaatini taşır. Ona göre ayet-i kerime bize ruhun

<sup>435</sup> İsra, 17/85.

<sup>436</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, c.4, (İstanbul: BilmenYayınevi,1985), 1907.

<sup>437</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kuran Dili*, c.5, (İstanbul: Şura-Çelik Yayınları,1993), 149-150.

<sup>438</sup> Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Hulasatü'l Beyan Fi Tefsiru'l Kur'an*, c.8, (İstanbul: Üçdal Neşriyat), 3048.

<sup>439</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 197; Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* 157.

<sup>440</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 109.

<sup>441</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 107.

<sup>442</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 111-113.

hiçbir yönünün bilinemeyeceğini değil tam olarak anlaşılamayacağını anlatır. O ruhun üç şekilde anlaşıldığını ancak İslam kelimasında manevi cevher görüşünün daha uygun görüldüğü kanaatini aktarır. Ruhun manevi cevher olduğu görüşünü temellendirebilmek için elektrik akımını örnek verir. Nitekim ona göre nasıl ki tren elektrik ile hareket ediyor ve biz elektrik akımını göremiyorsak ruh da insanı hareket ettiricidir ve onu göremeyiz.<sup>443</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen İsra Suresi 85. ayet-i kerimenin dışında “*Ey huzura kavuşmuş olan nefis! O senden sen de ondan razı olarak rabbine dön.*”<sup>444</sup> ayet-i kerimesini nefislerin maddi bir boyutu olmadığını kanıtlar mahiyette görür. Çünkü ona göre cismani bir varlığın Allah’a dödürülmesi muhaldir. Yani cismani bir varlığın Allah’a rücu etmesi düşüncesi ile Allah’a bir cismaniyet atfedilmiş olur.<sup>445</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır dönemin önemli müfessirlerinden birisidir. O İsra Suresinin 85. ayet-i kerimesini ruhu felsefî akımların etkisi ile yorumlama yolunu seçmiştir. O ruhun kadim felsefede ve İslam düşüncesinde nasıl anlaşıldığını konu edinir. O ruhun mahiyeti ile ilgili ruhun geniş bir çerçevesi olduğunu belirtir. Ona göre ruh zaman duygu, şuur, akıl ve algı kuvvetleri ile birlikte irade ve kudret sahibi bir cevheri varlık olarak anlaşılmalıdır.<sup>446</sup>

Hamdi Yazır ruhun tasarımında üç unsurdan bahseder: benlik, emir ve rab. Elmalılı’nın ruh tasavvurunda bu üç unsur birbiri ile ilişkilendirilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Nitekim o ruh ile ilgili bir başka tanım da “Ruh, Allah’ın özel bir etkisiyle Allah’a bağlılığını ifade eden bir emirdir” diyerek ruh ile Allah’ın tekvin sıfatına vurgu yapmak ister.<sup>447</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır *Hak Dini Kur’an Dili* adlı eserinde döneminin felsefî argümanlarını kullanmakta çekinmemiştir. Bundan dolayı o eserinde ruh hakkında birçok görüş serdetmiştir. Buna örnek olarak “*O, geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanıncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir (uyandırandır). Sonra dönüşünüz yalnız O’nadır. Sonra O, işlemekte olduklarınızı size haber verecektir.*”<sup>448</sup> ayet-i kerimesinde ruh hakkında derin tahlillerini sürdürmektedir. Elmalılı’nın bu ayet-i kerimeyi yorumlarken ruh hakkında ön plana çıkardığı kavram benliktir. Burada benlik

<sup>443</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 349.

<sup>444</sup> Fecr, 89/27.

<sup>445</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 347.

<sup>446</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c.1, 333.

<sup>447</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c.5, 150.

<sup>448</sup> Zümer, 39/42.

idrâk ile olmaktadır.<sup>449</sup> Elmalılı'nın ruh düşüncesinde benlik ve idrâk girift bir şekilde ele alınmış ve ruhun temel unsurları olarak yorumlanmıştır.

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun mahiyeti üzerine yapılan yorumlarda klasik dönemden farklı olarak ruhun araz, cevher ve cisim olabileceği üzerine durulmamıştır. Bu durum dönemin âlimlerinin kısır tartışmalardan uzak durmak istediklerini göstermektedir. Ancak dönemin mütefekkirlerinin ruhun nasıl bir varlık olabileceği ve işlevi hakkında kendilerini yorum yapmak zorunda hissetmeleri ruhun önemli bir tartışma konusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ruhun mahiyeti ile bağlantılı olarak ruhun bedenlerden önceki hali ve ölümden sonraki keyfiyeti hakkındaki tetkikler önem arz etmektedir.

### 2.2.3.2. Ruhun Kıdemi

İslam âlimleri klasik dönemden itibaren ruhun yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. İslam alimlerinin ruhun kıdemi ile ilgili tartışmaları ruhun bedenle birleşmeden önce bir varlığının olup olmadığı hakkındadır.

Kur'an-ı Kerim'de ruhun kıdemini konu alan ayet-i kerimelere atıf yapılarak Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun bedenlerden önce yaratıldığı vurgulanmak istenmiştir. Bu dönemde önceki kelam dönemlerinde olduğu gibi "*Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet şahit olduk." demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü "Biz bundan habersizdik." dememeniz içindir.*"<sup>450</sup> ayet-i kerimesi en bariz örnek olarak sunulur.

Araf Suresinin 172. ayet-i kerimesi iki şekilde değerlendirilmiştir. İlk görüşe göre bu ayet-i kerimede Allah gerçek manada bir söz almamıştır ve bu anlatılan teşbihten ibarettir. Bu görüşü savunan İslam âlimleri bu konu hakkındaki hadislerin tamamının zayıf olmasını kendi düşüncelerine delil olarak sunmuşlardır. İkinci görüşe göre ise Allah'ın misak alması gerçektir ve bizzat yaşanmıştır. İkinci görüşe göre Allah Hz Âdem'in sırtından insanları zerrelere halinde çıkarmış ve onlara ruh ve akıl vererek söz almıştır.<sup>451</sup> Misak hakkındaki ikinci görüş beraberinde birçok soru işaretini akla getirir

<sup>449</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c.5, 263.

<sup>450</sup> Araf, 7/172.

<sup>451</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *DİA*, c.6 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 106-107.

bile İslam düşüncesinde genel görüş olarak kabul edilir. İkinci görüşü savunan âlimlere göre Allah'ın misak alması gaybî bir olaydır ve gerçek manada vuku bulmuştur.

Bu noktada Yeni İlm-i Kelam döneminde bazı İslam âlimleri *misak* hadisesinin gerçekliğini kanıtlama adına farklı teviller yapmışlardır. Hüseyin el-Cisr dönemin bilimsel gelişmelerinin Hz Âdem'in sırtından bütün insanlığın çıkarılması görüşüne ispat ettiğini savunur. Ona göre nasıl ki bir damla su milyarlarca mikroskobik canlıyı barındırabiliyorsa Hz Âdem'in bütün insanlığı zerrelere halinde sırtında barındırabilmesi imkân dâhilindedir. O bu görüşünü kuvvetlendirmek için ruhun vücudumuzda bir zerre olması gerektiğini savunur.<sup>452</sup>

Zerre olan ruhun bütün bedene işlevsellik kazandırdığı görüşünü savunan el-Cisr bu savunusunu yine bilimsel bir görüş üzere bina etme eğilimindedir. el-Cisr'e göre vücuda giren bir mikrop nasıl bütün vücudu rahatsız edebiliyorsa ruh da bütün bir vücudu harekete geçirebilecek yetenekte yaratılmıştır.<sup>453</sup>

Hüseyin el-Cisr Hz Âdem'in sırtından insan ruhlarının çıkarılması ile ilgili görünmeyen mikroskobik varlıklar ve hava deliklerinin insanın vücudunda milyarlarca olduğu gibi örnekler vererek ruh savunusunu kuvvetlendirmek istemiştir.<sup>454</sup> O fenni gelişmelerin ruhun zerre olarak anlaşılmasında herhangi bir engel olmadığını kanıtladığını söylemektedir. O bu zerrenin kalpte olması gerektiğini zira kalbin bütün vücudu harekete geçirmede etkin olduğunu düşünür.<sup>455</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen ruhun kıdemi hakkında nassların yeterli derecede açık olduğunu ve bu konu ile ilgili hadislerin bulunduğunu bildirir. Bilmen, hadis-i şerifi referans göstererek ruhların bedenler yaratılmadan iki bin sene önce yaratıldığını söyler. O "*Ben peygamberlerin evveliyim.*" hadis-i şerifine dayanarak ilk olarak Hz Muhammed'in ruhunun yaratıldığını söyler.<sup>456</sup>

Çalışmamızın ilk kısmında *misak* ile ilgili ayet-i kerimeyi Mütakaddimun döneminde Mu'tezile ve Mâtürîdîye ekolüne mensup âlimlerin teşbih olarak algılama eğiliminde oldukları tespiti karşımıza çıkmıştı. Yeni İlm-i Kelam döneminde aynı temayül içerisinde bulunan İslam âlimleri bulunmaktadır. Bu isimlere örnek olarak Elmalılı Hamdi Yazır, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler verilebilir. Yazır ve

---

<sup>452</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 348.

<sup>453</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 349.

<sup>454</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 351.

<sup>455</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 351.

<sup>456</sup> Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, c.4, 1911.



Reşid Rıza tefsir eserlerinde *bezm-i eleste* delil olarak sunulan bu ayet-i kerimeyi teşbihi olarak ele amışlardır.

Elmalılı Hamdi Yazır *misak* hadisesinin gerçekleşebilmesi için muhatap olarak insanların olması gerektiğini postulat olarak seçer. O insanın sadece bir ruhtan veya Hz. Âdem'in sırtından çıkarılan bir zerre olarak düşünülmesinin rasyonel olamayacağı gerekçesi ile ruhların ilahi bir hitab ile karşılaşmasını muhal görür.<sup>457</sup>

Reşid Rıza *misak* ayetininin mecazi bir anlam içerdiğini tefsir eserinde belirtmiştir. Rıza'ya göre insanoğlunun Âdem'in sulplerinden çıkarılması ifadesi insanın kendi türünden neşet ettiğini anlatmak amacı ile kullanılmıştır. Ona göre Allah'ın insandan şahitlik alması ise insanın yaratılışına tevhid inancını yerleştirmesi manasına gelebilecek mecazi bir söylemdir.<sup>458</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi ruhun bedenlerden önce yaratılması ile ilgili kesin bir kanaat getirmemiş olsa bile Gazzali'nin ruh anlayışını anlatırken bu mesele üzerinde durmuştur. O Gazzali'nin “*Ona şekil verdikten sonra ona ruhumdan üfledim.*”<sup>459</sup> ayet-i kerimesini açıklarken konuya değindiğini belirtir. Ahmed Hilmi Gazzali'nin nutfeden sonra ruhun yaratılması görüşünü benimsediğini hatırlatarak konu hakkında onu destekler mahiyetteki açıklamaları Ahmed Hilmi'nin de ruhun bedenle birlikte yaratıldığı görüşünü savunur.<sup>460</sup>

#### **2.2.4. Ruhun Mekansal Boyutu İle İlgili Tartışmalarda Sunulan Nakli Deliller**

İslam kelamında ruhun bekası problemi kabir hayatı ve ahiret hayatına odaklanılarak tartışılmıştır. Bundan dolayı akli delillerden daha fazla nakli delillere yer verilerek ruhun ebediliği mevzuu işlenmeye çalışılmıştır. Ahiret hayatına ve böylece ruhun bekasına dair görüşler Yeni İlm-i Kelam döneminde fazlaca yer bulamamıştır.<sup>461</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde diğer kelami dönemlerde olduğu gibi ahiret ile ilgili bahisler ve ayrıntılar daha çok müteşabih olarak addedilmiş ve nasslara başvurularak bir anlayış geliştirilmek istenmiştir.<sup>462</sup> Yeni İlm-i Kelam döneminde bu alışkanlık dönemin

<sup>457</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c.3, 176.

<sup>458</sup> Yavuz, “Bezm-i Elest”, 106-107.

<sup>459</sup> Hicr, 15/29.

<sup>460</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 162.

<sup>461</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 211.

<sup>462</sup> Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Akide-i Hayriyye*, Sad. Resul Öztürk, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 144; Muhammed Abduh, *Risaletü't Tevhid*, Çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fevr Yayınları, 1986), 128.

âlimleri tarafından devam ettirilmiştir. Ruhun ebediliği ile ilgili ayet-i kerimeleri kabir azabı ve ahiret olarak iki başlık altında incelemek çalışmamızı daha anlaşılır kılacaktır.

#### 2.2.4.1. Kabirde Ruh

Kabir ölüm ile mahşer arasındaki bekleyişi ifade eden bir terimdir. Geçmişten günümüze ilkel dinlerden evrensel dinlere kadar bütün insanlık tarihinde bir kabir kültürü bulunmaktadır.<sup>463</sup> Nitekim arkeolojik kazılar bunun en bariz ispatıdır. İslam düşüncesinde kabir hayatı önemli bir yer tutar. Meadın en önemli ve tartışmalı konuşarından birisi kabirdir. İslam kelamındaki kabir ile ilgili konuları üç başlık altında toplamak mümkündür. Bu konular sırasıyla; kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimetidir.<sup>464</sup>

İslam mezhepleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde ehl-i sünnet olarak anılan Eşariyye ve Maturidiyye kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimetini kabul ederken Mutezile ekolü kendi içerisinde farklı görüşleri olan bir mezheptir. Bunun en bariz örneği ise iki önemli Mutezile alimi olan Kadı Abdulcabbar ve Zemahşeri'dir. Zemahşeri Kabir azabının İslam inancında yer almaması gerektiğini düşünürken Kadı Abdulcabbar ise kabir azabının varlığından bahseder.<sup>465</sup>

İslam kelamında kabir hayatının var olduğu genel bir görüş olarak kabul edilir. Bu inanışa dair Kur'an-ı Kerim'de net bir şekilde cevap verilmemişse de müfessirler ve kelam âlimleri bazı hadisleri kaynak göstererek kabir azabının varlığını naslarla dayandırılarak kabul edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de geçen “*Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Şimdi günahlarımızı itiraf ettik. Buradan bir çıkış yolu var mı? diyecekler.*”<sup>466</sup> ayet-i kerimesi kabir azabının varlığına delil olarak sunulmuştur. Bu ayet-i kerimedeki iki defa öldürülme ifadesinin birincisinin dünyada diğerinin ise kabirde olacağı müfessirler tarafından tevil edilerek açıklanmıştır.

İslam âlimleri “*Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun denilecektir.*”<sup>467</sup> ayet-i kerimesini de kabir azabına delil olduğunu söylemişlerdir. *Kıyametin kopacağı günde de* ifadesi firavun ve

<sup>463</sup> Kürşat Demirci, “Kabir”, *DİA*, c.24 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 33.

<sup>464</sup> Süleyman Toprak, “Kabir”, *DİA*, c.24 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 37-38.

<sup>465</sup> Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mutezileye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, c.1, (2017), 74.

<sup>466</sup> Mü'min, 40/7.

<sup>467</sup> Mü'min, 40/46.

ailesinin, kıyamet kopmadan önce yani kabirde bir azaba uğrayacakları düşüncesini akıllara getirmiştir.

Kabir hayatı ile ilgili çalışmamıza konu olan bölüm kabirde insanın nasıl bir hal ile azap ya da mükâfat göreceğidir. Bu noktada ise İslam kelamı karşımıza iki farklı perspektif sunmaktadır. Bunlardan birincisi; insan kabirde bedeni ile azap veya mükâfata erişecektir. İkincisi ise insan kabirde kabusda yaşadığı sıkıntılara benzer bir şekilde ruhî bunalımla kabir azabını hissedecektir.<sup>468</sup>

Mehmed Vehbi Efendi kabir azabı konusunu kelam eserine taşımıştır. O kabir azabının hak olduğunu söyler. Ölü mezarda bulunmasa dahi onun kabir azabına maruz kalabileceğini düşünür. Vehbi Efendi'ye göre insanlar ölü bir beden azap gördüğünü anlamasa bile bu ölü bedenin bir azap görmeyeceğine delelat etmez.<sup>469</sup> Nitekim ona göre kabir azabı gaybî bir meselesidir.

Abdullatif Harputî meşhur kelam kitabında kabir hayatının gerçekliğini vurgular. Harputî kabir hayatı ile ilgili insanın rüyasında elem, acı ve sevinç gibi duyguları hissedebilmesini örnek vererek ispatlamaya çalışır. O kabirde bir hayatın, azap ve mükâfatın olduğuna dair birçok hadis zikreder. Harputî kabirde ruh-beden bütünlüğü ile ilgili olarak ise genel görüşün ruhun cesetle birleşerek gerçekleşeceği olduğunu ifade eder. Ancak ona göre ruh ile beden birleşecek olsa dahi bu asgari bir biçimde olmalıdır.<sup>470</sup>

Kabir azabı ile ilgili en önemli bilgi kaynağı Hz Muhammed'in hadisleri olduğundan Yeni İlm-i Kelam döneminin hadis eserlerine bakmak dönemin kabir azabı ve kabirdeki ruhun keyfiyeti hakkında önemli bilgiler sunacaktır. Yeni İlm-i Kelam dönemindeki en önemli hadis kaynağı *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı yapıttır. Bu eser Babanzade Ahmed Naim tarafından yazılmaya başlanmış ancak Kamil Miras Efendi (ö. 1957) tarafından tamamlanmıştır.

Kamil Miras kabir azabı ile ilgili bir hadisi açıklarken kabir azabı ile ilgili akıllara takılabilecek bazı sorular sorar ve bu soruları cevaplar.

**1.** Kamil Miras “*Orada ilk ölümden başka ölüm tatmazlar.*”<sup>471</sup> ayetinin kabir azabına zıt bir ifade olup olmadığını sorar. Ona göre bu ayet müslümanların cennete girdikten sonra bir daha ölümü tatmayacaklarını anlatan bir ifadedir.

<sup>468</sup> Süleyman Toprak, “Kabir”, 38.

<sup>469</sup> Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Akaide-i Hayriyye*, 98-99.

<sup>470</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 238-239.

<sup>471</sup> Duhan, 44/56.

2. Kamil Miras Efendi “*Dirilerle ölüler de bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.*”<sup>472</sup> ayetinin kabir azabına muhalif bir ifade olabileceği hakkındaki görüşü irdeler. O bu görüşe kabirdeki duyma hissini yokluğunun idrakten yoksun olmayı gerektirmeyeceği fikri ile karşı çıkar.

3. Kamil Miras “Sorgu melekleri kabirdeki kula sorularını sorduktan sonra kulun hali ne olacaktır? ” sorusunu cevaplar. Ona göre iyi kulların ruhu kabirdeki sorgudan sonra cennete mükafatlanmaya başlayacaktır. Günahkar kulların ruhu ise cehennemde azaba maruz kalacaktır.<sup>473</sup>

Kamil Miras'ın bu açıklamaları kabirdeki kulun ruhu ile hayatini devam ettireceği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Nitekim onun kabirdeki kul hakkında duyma duygusu olmadan idrak edebileceğini ifade etmesi ve cennete ve cehennemde ruhların kıyamet kopana kadar yaşam süreceğini söylemesi bu düşüncenin bir tezahürüdür.

Kamil Efendi Hz Aişe'nin naklettiği “*Nebi (“Bedir maktülleri işitir” demedi.) Bu ölüler kendilerine söylemekte bulunduğum sözümün hak ve doğru olduğunu şimdi bilir buyurdu. Nitekim Allah da “Sözünü ölülere duyuramazsın” buyurmuştur.*” hadisini aktardıktan sonra Hz Aişe'nin Bedir Savaşında bulunmadığını söyleyerek rivayetin zayıflığı üzerinde durmuştur. Aynı zamanda o Hz Muhammed'in “işiterler” ifadesi ile “bilirler” ifadesini aynı kasıt ile söyleyebileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Böylece Kamil Miras, kabir azabına kesin bir şekilde iman edilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur.<sup>474</sup>

#### 2.2.4.2. Ahirette Ruh

Mead ile ilgili konuların omurgasını ahiret hayatı oluşturmaktadır. Bu bakımından ahiret ile ilgili konular kelim âlimleri tarafından her dönemde birçok alt başlık altında tartışılmıştır. Bu konular kelim ilminin her ne kadar semiyat kısmını oluştursa bile kelimcilerin tartışma odaklarının en başında gelmektedir. Ahirette ruhun keyfiyeti meselesini ise cismani haşr ve kâfirlerin ebedi olarak azap görmesi ekseninde değerlendirmek ve bu iki eksende tartışmak konuyu daha iyi tahlil etmeye imkan sağlayacaktır.

---

<sup>472</sup> Fâtır, 35/22.

<sup>473</sup> Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, c.4, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982), 504.

<sup>474</sup> Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, c.4, 579-580.

### 2.2.4.2.1. Cismani Haşr

Cismani haşr tartışmaları müslümanların gündemine filozofların ahiretteki varlık durumunun ruhi olarak gerçekleşeceğini iddia etmelerinden sonra girmiştir. İslam filozoflarının etkisinin İbn-i Rüşd'ün vefatından sonra zayıflamasına rağmen kelim âlimleri cismani haşr meselesini ele almaya devam etmişlerdir. Yeni İlm-i Kelam döneminde bu durum devam etmiştir. Bu durumun devam etmesinde İslam filozoflarının etkisi zayıflasa bile aşırı ruhçu görüşlerin ve Hint medeniyetinin müslümanlar üzerindeki etkilerinin etkili olduğu varsayılabilir. Diğer tarafından İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed Abduh gibi önemli âlimlerin kelim kitaplarında bu konuyu işlememiş oldukları dikkat çekmektedir. Bunun nedeninin cismani haşr konusunu gündemde tutan âlimlerin kelim literatürünü korumak istemelerinin olduğu söylenebilir.

Abdullatif Harputî cismani haşrin keyfiyetine dair açıklamalar yapan bir kelim âlimidir. O cismani haşrin kabul edilmesi gerektiğini ve müslümanların genel tutumunun bu yönde olduğunu savunur. Filozofların cismani haşri savunanları zorlamak için sordukları insan yiyen insanın ahiretteki durumunun ne olacağı sorusuna Gazzâlî'den bir alıntı ile cevap verir. "Ahirette insan bedeninin aynı ya da farklı parçalardan oluşması durumu değiştirmez. Zira insanın aslının ruhu olduğunu ve insanın madde ile değil ruh ile insna olduğunu aktarır."<sup>475</sup>

Abdullatif Harputî cismani haşr ile ilgili ayetlerin herhangi bir müteşabihat içermediği gerekçesi ile tevil edilmesinin gereksiz olduğu kanaatini taşır. O bu konu ile ilgili ayet-i kerimeleri sıralar.<sup>476</sup> Onun bu konuda vermiş olduğu ayet-i kerimelerin tamamı ahirette cismani haşrin olacağına dair sunulacak türden ayet-i kerimelerdir.<sup>477</sup> Harputî'nin cismani haşr ile ilgili birçok ayet-i kerimeyi yorumsuz bir şekilde aktarması cismani haşr konusunda tevil yapılmasının yanlışlığını ortaya koyma amacı gütmektedir.

Abdulatif Harputî haşri kabul edenleri üç kısımda inceler: birinci kısım, cismani haşri kabul etmeyip ruhani haşri kabul eden filozoflar, ikinci kısım ruhani haşri kabul etmeyip cismani haşri kabul eden kelimciler, üçüncüsü ise hem ruhani haşri hem cismani haşri kabul eden kelimciler.<sup>478</sup> O İslam kelamında üçüncüsünün asıl görüş olduğunu savunur.

<sup>475</sup>Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 246.

<sup>476</sup> Rum, 30/27; Lokman, 31/28; Kıyamet, 75/34; Nisa, 4/87; Ankebut, 29/57; Enam, 6/94.

<sup>477</sup> Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 247.

<sup>478</sup>Harputî, *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam*, 248.

Hüseyin el-Cisr ahirette tekrar yaratılış hakkında ruhların ilk kez yaratılma ile ilgili görüşlerini tuttarlı bir şekilde aktarmak istemektedir. O *acbüzzene* ile ilgili hadis-i şeriflere<sup>479</sup> yer vererek insanın bu kemikten tekrar yaratılacağını söyler. el-Cisr bu kemiğin kuyruk sokumu olduğunun hadis-i şeriflerde beirtildiğini hatırlatır. O, Hz. Âdem'in zürriyetinden çıkarılan ve Allah'a kulluk edeceğine dair söz veren zerrelere tekrar yaratılmada vesile olacağını söyler.<sup>480</sup> el-Cisr böylece ruhun kıdemi ve bekası arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmek istemektedir.

Hüseyin el-Cisr haşr konusundaki düşüncesinin bağlayıcı olmadığını sadece bir bakış açısı sunduğunu dile getirerek cismani haşrin farklı bir şekilde gerçekleşebileceği ihtimali üzerinde durur. Ona göre ahirette cismani haşrin gerçekleşmesi kalp ile de olabilir. Nitekim ona göre insanın hakikatının yeri ve merkezi kalptir.<sup>481</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen *acbüzzene* ile ilgili hadis rivayetine değindikten sonra yaratılış ve tekrar dirilişin bu kemikle olacağına kanaat getirir. O cismani haşri savunur ve "Kur'an'a iman ile cismani haşri inkâr aynı kalpde bulunamaz." ifadesi ile meseleye dikkat çeker.<sup>482</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır ruhun bekasını "*Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutat, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.*"<sup>483</sup> ayet-i kerimesine atıfla açıklamalar. Müellif bu ayet-i kerimenin ruhların Allah'a döndürüleceğine dair bir delil olduğunu söyler. Ona göre Azrail insanın ölümü esnasında sadece hayvani ruhu alır. İnsani ruh ise Allah'a döndürülür. Elmalılı bu görüşünü desteklemek amacıyla dönüşün Allah'a olduğunu bildiren<sup>484</sup> ayet-i kerimeleri kullanır.<sup>485</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır "*O'nun zatından başka her şey helak olucudur.*"<sup>486</sup> ayet-i kerimesinin ruhun beka sahibi olması ile çeliştiğinin farkındadır. Bundan dolayı ona göre ruha her ne kadar beka sahibi denilse bile zatımızda bir fanilik vardır. Ruhun bekası ise

<sup>479</sup> Hanbel, Müsned, II, 315.

<sup>480</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 354-355.

<sup>481</sup> el-Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, 356.

<sup>482</sup> Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 338-339.

<sup>483</sup> Zümer, 39/42.

<sup>484</sup> Bakara, 2/245; Maide, 5/105; Enam, 6/60.

<sup>485</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.5, 264-265.

<sup>486</sup> Kasas, 28/24.

ancak Allah tarafından saklı tutulmaktadır. Böylece o ruhun beka sahibi olmasının Allah'ın iradesine bağlı olduğuna dikkat çekerek bu çelişkiden kurtulmak istemektedir.<sup>487</sup>

Yeni İlm-i Kelam döneminde her ne kadar yalnızca ruh ile dirilişin olacağını iddia eden âlimler olmasa da dönemin mütefekkirleri cismani haşre dikkat çekmişler ve cismani haşrin zorunlu olduğunu gerek kelam kitaplarında gerekse tefsir eserlerinde ifade etmişlerdir.

#### 2.2.4.2.2. Ruhun Ebediliği

Ahiretin ebedi olması konusunda kelam âlimlerinin çoğu hemfikirdir ve kelam âlimlerinin çoğu cennet ve cehennemden sonsuza kadar süreceği ve içinde bulunanların da hakettikleri kısımda sonsuza kadar kalacakları görüşüne sahiptir. Ancak daha önceki dönemlerde olduğu gibi Yeni İlm-i Kelam döneminde de bu konu üzerinde durulmuştur.

Cennetin ebedi olması konusunda kelam âlimlerinin hemfikir oldukları görülmektedir. Ancak bazı İslam âlimleri cehennemden baki olmasının Allah'ın adaletine hâlel getirebileceği gerekçesi ile cehennemden sonsuza kadar sürmemesi gerektiği kanaatini taşımaktadırlar. Ancak Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın cehennem azabının kâfirler için sonsuza kadar süreceğine dair vâdinin bulunması İslam âlimlerini bu konuda yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Kelam âlimleri bu çıkmazdan “Kısıtlı bir süre olan dünya hayatında Allah'a şirk koşmuş bir insanın sonsuz bir şekilde azap görmesi Allah'ın adaletine uygun mudur?” ve “Eğer kâfirler sonsuza kadar azap görmeyecekse Allah'ın vâdinden dönmesi Allah için uygun mudur?” sorularına cevaplar arayarak aşmaya çalışmışlardır.

Kelam âlimlerinin bir çoğu cehennemde azabın sonsuza kadar olacağını söylese de bu görüşün aksini savunan gerek ehli sünnet mensubu gerekse farklı akımlardan birçok âlim bulunmaktadır. Cehm b. Safvan, Ebu'l Huzeyl el-Allaf, İbn-i Teymiyye, İbn-i Cevziyye, İbn-i Arabî, Mevlana Celaleddin-i Rumi gibi isimler cehennem azabının ebedi olmadığını savunan âlimlere örnek olarak gösterilebilir.<sup>488</sup>

Muhammed Abduh'a göre Allah'ın kullarını ebedi bir azapa maruz bırakması imkânsızdır.<sup>489</sup> Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Reşid Rıza ise cehennemde görülecek olan azapla ilgili farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Reşid Rıza insanların günah

<sup>487</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.2, 438.

<sup>488</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, c.4 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 307.

<sup>489</sup> Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 210.

işleyerek ruhlarının bu günahlara alıştığını iddia eder. O mahşer gününden sonra ise hem cehennem hem de cehennem girecek kimselerin ruhlarının birbirlerini çekeceğini ve cezbedeceğini iddia eder. Bu bakımdan Reşid Rıza'ya göre cehennem Allah'ın hem adaletinin hem de azabının gereğidir.<sup>490</sup>

Cehennem azabının sonsuz olamayacağı hakkında bu dönemde yazılan münhasır eserlere rastlanmaktadır. Bunların ilki İzmirli İsmail Hakkı'ya ait olan *Narın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat* adlı risaledir. O cehennem ebediliği meselesi ile ilgili olarak sekiz farklı görüşün olduğunu söyler.<sup>491</sup>

İzmirli ateşe giren kimsenin bir daha çıkamayacak olması ile ilgili görüşün Mu'tezile ve Hariciyye ekolüne ait bir görüş olduğunu söyler. Daha sonra İbn-i Arabî'nin bu konudaki fikrini cehennem ebediliği hakkındaki fikirlerden bir tanesi olarak ifade eder. Nitekim İzmirli, İbn-i Arabî'nin "kâfirlerin cehennemde çektikleri azaptan bir müddet sonra bu azabın onlara lezzet vereceği" hakkında beyanları olduğunu mezkûr risalede vurgular. Bir başka görüş olarak ise Hz Ömer, İbn-i Mesud ve Ebu Hureyre gibi selef âlimlerinin cehennem ateşinin fani olacağı görüşünü dile getirir.<sup>492</sup>

İzmirli farklı bir görüş olarak kendi savunduğu görüşü ise en son açıklar. İzmirli'ye göre kâfirler dünyada ne kadar günah işlemişlerse o kadar kalacaktır. İzmirli bu görüşünü savunmak için Allah'ın adaletli bir şekilde kullarına ahirette karşılık vereceğine dair ayet-i kerimleri delil olarak kullanır.<sup>493</sup> Bunun ardından İzmirli risalesinde cehennem belli bir süre olduğuna dair tevil edilebilecek ayet-i kerimleri sıralar.<sup>494</sup> İzmirli konu hakkındaki hadisleri de aktararak risalesini tamamlar.<sup>495</sup>

Musa Carullah Bigiyev cehennemdeki azabın sonsuz olamayacağını düşünmüştür.<sup>496</sup> Bu düşüncesini ise sadece nakli delillerle temellendirme gayreti içerisinde. Onun sadece nakli delillerle cehennem ebedi olamayacağını savunması kendisine muhalif görüş sunacakların ayet-i kerimleri delil gösterecek olmalarıdır.<sup>497</sup> O *Rahmeti İlahiyye Burhanları* adlı eserinde birçok ayet-i kerimeyi tevil ederek cehennem

---

<sup>490</sup> Yavuz, "Azap", 306.

<sup>491</sup> Veysel Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* c.18, (2009), 536.

<sup>492</sup> Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", 536.

<sup>493</sup> Enam, 6/165; Burûc, 85/12; Gâfir, 40/3.

<sup>494</sup> Hud, 11/106-107; Nebe, 78/23; Enam, 6/128.

<sup>495</sup> Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", 538-540.

<sup>496</sup> Ahmet Kanlıdere, "Musa Carullah", *DİA*, c.31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 215.

<sup>497</sup> Rifat Suyargulov, "Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 52, c. 20, (2017), 208.



sonsuz olamayacağı sonucuna ulaşır.<sup>498</sup> O daha çok Allah'ın bağışlayıcı olması düşüncesinden hareketle cehennemin baki kalamayacağı görüşüne yönelmiş görünmektedir.<sup>499</sup>

Cehennemin ebedi olamayacağı hakkında görüşler serdeden âlimlerin cehennemden çıkan kâfirlerin durumu hakkında herhangi bir fikir ileri sürmemeleri dikkat çekicidir. Onların bu tutumu konuya ruh düşüncesini merkeze alarak yaklaşmadıklarını gösterir. Ancak Reşid Rıza'nın cehenneme giden kâfirlerin ruhları hakkında yapmış olduğu yorumla meşşai filozfların düşüncelerini anımsatmasına rağmen dünya hayatı ve ahiret hayatı açısından konuyu daha bütüncül bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

---

<sup>498</sup> Müminün, 23/117-118; Maide, 5/118; Şura, 42/5; Zümer, 39/53; Taha, 20/5; Araf, 7/156; Mü'nin, 40/7; En'am, 6/128; Hud, 11/106-107.

<sup>499</sup> Musa Carullah, *Rahmet İlahiye Burhanları*, (Orenburg: Şark Matbaası, 1911), 33-34.

## SONUÇ

İslam dini insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak amacıyla gönderilmiş bir dindir. Dünyadaki varlığını hisleri ve akli ile ispat eden insan ahirette var olacağını ve burada dünyada yaptıklarının karşılığını göreceğini dinlerin öğretilerinden haber almaktadır. İslam dini her din gibi insanın ahiretteki varlığına atıfta bulunmuştur. Bu noktada İslam düşüncesinde ruh algısı insana zamanın dışında olma vaadinin bir yansımasıdır. Bu zaman dışı olma vaadi ile insanın ruhu olduğu düşüncesi bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de genel kanaat olagelmıştır.

İslam düşüncesinde hadis-i şerifler, ayet-i kerimeler ve bu nakli bilgilerin müslümanlar tarafından tevil edilişi İslam düşüncesinde ruh anlayışının ilk zamanlardan itibaren var olduğunun delillerindendir. Ancak İslam dinin ruh düşüncesinin Hz Muhammed'in anladığı şeklini koruduğunu söylemek güçtür. Nitekim dinlerin diğer hükümleri ve emirleri gibi ruh anlayışı da müslümanların yaşadığı coğrafyaya, zamana, kültüre ve epistemolojik kurgularına göre farklı şekillerde yorumlanarak ele alınmıştır.

İslam keliminde ruh selef döneminde ve erken dönemde ahirete geçiş ile ilgili bir olgu iken daha sonra insana canlılık veren güç olarak anlaşılmıştır. Müteahhirun döneminde ise insanın şehvi arzularının kaynağı olan, acıkmasına neden olan, büyüyüp gelişmesine etki eden, düşünmesine ve iradeli bir varlık olmasını sağlayan bir olguya dönüşmüştür. Böylece Yunan felsefesinin etkisi ile ruh nebati, hayvani ve insani olarak bir tasnife tabi tutulmuştur. Ruhun anlamlandırılmasını kolaylaştıran bu tasnif ruhun somutlaştırılabilmesi endişesi ile Fahreddin er-Râzî gibi âlimler tarafından reddedilmiştir. Yeni İlm-i Kalam döneminde ise Râzî'nin bu tutumunu koruyan Filibeli Ahmed Hilmi olmuştur.

Müslümanların, inanç sistemini felsefi bir alt yapı üzerine inşa etme arzusu onların ruh hakkında farklı yorumlar yapmalarına ve farklı düşünce biçimleri geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. İslam felsefesinde ve ruh hakkında yapılan yorumlar daha bütüncül şekilde ele alınmıştır. İslam filozoflarının ruh anlayışlarında ruhun mahiyeti, ruhun kıdemi ve bekası üzerine oluşturulan argümanlar bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Ancak kalam âlimlerinin ruhu anlama biçimleri kendi ekollerinin önem verdikleri konulara göre şekillenmiştir. Bunun en bariz örneği ise İmam-ı Mâturîdî'nin kader anlayışında insanın özgürlüğünün elinden alınacağı gerekçesi ile ruhların bedenlerden önce yaratıldığı düşüncesini reddetmesidir. Bu durumla ilgili bir diğer örnek

ise Gazzali'nin bâtinî akımların görüşlerini çürütme refleksi ile ruhun bedenlerden önce yaratılması görüşünü reddetmesidir. Fahreddin Râzî'nin tasavvuf geleneğinin bir yansıması olarak ruhun bedenden önce yaratıldığını savunması ise yaklaşımıza başka bir örnek olarak sunulabilir.

Kadim felsefede ruh ile ahlak kavramları birbiri ile ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Ancak özellikle Mütekaddimun dönemi kelim ilminde ruh tasavvuru ahlak ile ilişkilendirilmeden yalın bir şekilde tartışılmıştır. Bunun nedeni ise bu dönemin varlık ve ontoloji konusunda yoğun tartışmaların yaşandığı bir döneme rast gelmesidir.

Müteahhirun döneminde Gazzâlî'nin etkisi ile dini ilimlerin birbirine yaklaşması ve bu yaklaşmanın tasavvufî argümanlardan beslenerek oluşması bir nebze de olsa ruhun ahlak ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak bu ruh-ahlak ilişkisi asgari seviyededir. Nitekim Müteahhirun döneminde ruh meselesi ekseriyetle ruhun mahiyeti ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

Müteahhirun dönemi kelim âlimlerinin üzerinde sıkça durduğu konulardan biri cismani haşr meselesidir. İslam filozfları cismani haşrin reenkarnasyon düşüncesine neden olacağı ve ruhun manevi bir cevher olması gerekçesi ile ahirette beden ile dirilişi reddetmişlerdir. Müteahhirun dönemi kelim âlimlerince bu düşünce naslar ile çeliştiğinden batıl görüşler arasında yer almıştır ve kelim âlimleri bu düşüncenin yanlışlığını her fırsatta ortaya koymuşlardır. Ancak bu dönemde her ne kadar İslam filozoflarının cismani haşri reddetmelerine karşı çıkılsa bile kelim âlimlerince ruhun manevi cevher olması konusunda hiçbir taviz verilmemiştir.

XIX. ve XX. yüzyılda Batı'daki bilimsel gelişimin seyri dini kurumları tehdit etmeye başlamıştır. Batı'nın pozitivist ve materyalist tutumu insanın yüceliğine ve ruhun varlığına şüpheci bir şekilde yaklaşılmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımın karşısında dindar Batılı aydınlar materyalist akımın antitezi olarak Spiritüalizm akımını benimsemişlerdir. Müslüman âlimler bu spiritüalist bilginleri önemseyerek kendi ruh düşüncelerine bir dayanak oluşturma çabası içerisinde olmuşlardır. Batı'nın bilim kisvesi ile din hakkındaki yoğun eleştirileri Müslümanların yaşadığı bazı çevrelerce olumlu şekilde ele alınmış ve tercüme hareketleri ile Müslüman topluma dayatılmak istenmiştir. Ancak dönemin İslam âlimleri bu durumu farkederek bu temayüle karşı çıkma adına reddiye yapıtları oluşturmuşlardır.

Yeni İlm-i Kelam döneminde oluşan reddiye kültürünün dönemin âlimlerinin bilgi düzeylerine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Yeni İlm-i Kelam dönemi âlimlerinin

materyalist-pozitivist akımlara karşı bir anlayış geliştirme saiki ile hareket etmesi ruh tasavvurlarına etki etmiştir. Müslüman âlimlerce Batılı filozofların ve bilginlerin görüşleri ele alınarak İslam dinine uygun görülen ruh tasavvurları sapkın görüşlere karşı bir antitez olarak sunulmuştur. Bilimin yeterince açıklayıcı görüşler sunamaması ve dimağ hakkında eksik kalan bazı noktalar bilimin acizliği olarak sunulmuş ve ruhun varlığına delil olarak kullanılmıştır.

Yeni İlm-i Kalam âlimlerinin ruh anlayışlarına etki eden bir diğer unsur ise müntesibi oldukları mezhep ve ekollerin ruh tasavvurlarını koruma amacı içerisinde olmalarıdır. Özellikle Osmanlı kültürü ile yetişen İslam âlimleri ruh hakkındaki mütalalarını tasavvufi argümanları kullanarak ruh tasavvurlarına yansıtılmışlardır. Bu noktada ruhun kıdemi hakkındaki Ömer Nasuhi Bilmen'in ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğunu kabulü onun mutasavvıfların görüşlerine ve selefinin âlimlerine olan bağlılığını gösterir. Muhammed Hamdi Yazır ve İsmail Hakkı İzmirli gibi âlimlerin *bezm-i elest* ile ilgili tutumları ilk dönem Mâtürîdîyye ekolünün görüşlerini takip ettiklerini gösterir.

Yeni İlm-i Kalam döneminde ruh hakkında sunulan akli deliller incelendiğinde dönemin bilmimsel ve felsefi verilerinden yaralanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra geleneksel anlayışın korunmaya çalışılması bazı dönemin alimlerinin tepkisel bir yaklaşım içinde olduklarını kanıtlamaktadır. Bu tutumun en bariz örneği olarak o dönemde ve günümüzde revaçtaki teori olan evrimdir. İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır ve Hüseyin el-Cisr gibi bazı âlimlerin bu teoriyi tepkisel bir şekilde ele almak yerine uzlaşmacı bir tutumla ele aldıkları görülmektedir. Bunun yanında Ömer Nasuhi Bilmen gibi bazı Müslüman bilginlerin tekâmül nazariyesine tepkisel bir şekilde yaklaştıkları ve reddedikleri görülür.

Yeni İlm-i Kalam döneminde ruh hakkındaki nakli deliller ele alınırken mezkûr dönemde bilimsel veriler dönemin âlimleri tarafından kullanılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra hem kadim felsefeden yaralanılmış hem de dönemin felsefi argümanları kullanılarak ruh hakkında müspet sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Yeni İlm-i Kalam dönemi âlimleri ruhun mahiyeti hakkında bazı görüşlerin üzerinde durmuşlardır. Bu dönemin ruh anlayışı hakkında bariz olarak karşımıza çıkan tespit ruhun soyut bir yapıda olduğunun düşünülmesidir. Nitekim bu dönemde Müttekaddimun dönemi ve Müteahhirun döneminde olduğu gibi ruhun cisim, araz ve manevi cevher olması hakkında yapılan tartışmalara rast gelinmez. Ancak ruhun soyut

bir olgu olduğu düşüncesi mezkûr dönemin müslüman alimlerinin benimsediği bir fikirdir. Bu düşünce biçimi bilinç ve iradeninin beynin bir özelliği olduğu görüşünün reddedilmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu dönemin bilimsel verilerini yakından takip eden Müslüman âlimler beynin bu fonksiyonlarının olduğunu reddetmezler. Onlar bu konuda bir ara formül bularak bilinç ve iradenin beyinle bir ilgisi olduğunu kabul etmişler ancak insandaki bilinç ve irade özelliğinin sadece beyinle açıklanamayacağı görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır.

Yeni İlm-i Kelam döneminde âlimlerin psikoloji hakkındaki görüşlerinin isabetli olduğu görülmektedir. Nitekim psikoloji ilmi ile ilgili yapıtlarda mizaç, karakter ve huy nedir ve insana olan etkileri nelerdir gibi soruların cevabı aranmıştır. Ancak bu sorulara verilen cevapların eski usulde bir psikoloji anlayışı ile verilmesi ve yeni fikirlerin ötelenmesi ruh hakkındaki farklı düşüncelerin gelişmesini engellemiştir. Bu anlayışın benimsenmesinde materyalist bir ilmü'n nefis geleneğinin oluşmasına izin vermeme gayreti açık bir şekilde gözlemlenebilir.

Yeni İlm-i Kelam döneminde ruhun beka sahibi olduğunda İslam âlimlerinin tamamı hemfikirdir. Bu dönemde cismani haşr meselesi farklı görüşlerden arındırılmış bir şekilde İslam düşüncesinde yer bulmuştur. Cehennemın ebedi olaması hakkında ise farklı düşünenen âlimler olmuş olsa bile bu görüşlerin ruh tasavvurlarının bir yansıması olmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde azabın ebediliği konusu Allah'ın rahmet ve adalet sıfatlarının odağında tartışılmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Risaletü't Tevhid*. Çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fevr Yayınları, 1986.
- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el- Mu'cemü'l Müfehres li El- Fazül Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmim Türkiye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Akkuş, Süleyman. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri Ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar". *Atatürk Üniversitesi Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu 1*. (2007): 452-472.
- Akpınar, Yılmaz. *Psikoloji Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Akün, Ömer Faruk "Hoca Tahsin". *DİA*. c.18: 198-206. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn-i Sînâ Metafizigi*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Altıntaş, Ramazan. "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mutezile: Önemli Eserler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*. Ed: Şaban Ali Düzgün. 63-91. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Bağçeci, Muhittin. "İnsanın Mahiyeti ve Ruhü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, C:3 sy: 8 (2005/2): 33-50.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev: Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr (Metin-Çeviri)*. çev: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, yy.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. c.2, 4, 6, 7. İstanbul: BilmenYayınevi,1985.

- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1981.
- Bulut, İsmail. *Nübüvveti Çağdaş Bir Yaklaşım -Muhammed Ferid Vecdi-*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cüfî. *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*. çev: Mehmet Sofuoğlu. Ankara: Ötüken Yay. 2017.
- Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. c. 10 İstanbul: Meydan Yayınevi, 1972.
- Cengiz, Yunus. “Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ ile İlişkisi”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*. (2014). c.2: 429-453.
- el-Cevziyye, İbn-i Kayyim. *Kitabu’r-Ruh*. çev: Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Coşkun, İbrahim. “Fahreddin er-Râziye Göre Nefs (ruh)’in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, sy. 2 (2005): 1-17
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* sy. 2 (1996): 1-94.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Ebi’l-Hasan el-Hüseyn el-Hanefî. *Şerhü’l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü’l İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Carullah, Musa. *Rahmet İlahiye Burhanları*. Orenburg: Şark Matbaası, 1911.
- Çağırıcı, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. er-Risâletü’l Hamîdiyye , *DİA*, c.35: 128-129 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde Konu Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2005), sy. 28: 5-35.
- Çüçen, Kadir. Melek Zeynep Zafer ve Adnan Esenyel. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

- Dalkılıç, Mehmet. “Ruh Bir Gayb Problemi midir? Kelam Bilginlerinin Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* 4, (2004), 253- 264.
- Demir Hilmi, Muzaffer Tan. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *DİA*. c.24: 33-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *İbn-i Arabî Metafiziği*. İzmir: Sufi Yayınları, 2017.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2017.
- Descartes, Rene. *Ruhun İhtirasları*. çev. Gamze Alparslan. İstanbul:Maviçatı Yayınları, 2016.
- Durusoy, Ali. “İbn-i Sînâ”. *DİA*. c.20: 322-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Dünya, Süleyman. *İmam Gazali ve İman Küfür Sınırı*. çev: Ahmet Turan Aslan. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.
- Ebu Hanife. *Fıkhu’l Ebsat*. *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* içinde çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ebu Hanife. *Fıkhu’l Ekber*. *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* içinde çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- el-Eş’arî, Ebu’l Hasan Ali b. İsmail. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev: Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- el-Eş’arî, Ebu’l Hasan Ali b. İsmail. *Risale fî İstihsâni’l-Havd fî İlmi’l-Kelâm*. çev. Melikşah Sezen. İstanbul: Kökler Yayınevi, 2016.
- Enver Ulaş, Emir Hüseyin Yiğit. “Ahmet Mitahat Efendi’nin İlhamat ve Taglitat Adlı Eseri Hakkında Bir Değerlendirme”. *İlhamat Ve Taglitat*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Fahri, Macid. “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, Çev Muhammet Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013), sy: 40: 389- 404.



- Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkiin müdür?* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti.* İstanbul: Tercüman Yayınları, 1984.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *İlm-i Ahvâli'r Ruh.* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Filibeli AHmed Hilmi. *Üss-i İslam.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Fonsegrive Georges. *İlmü'n-Nefs Tercümesi.* çev. Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulumid'-Din.* çev. Ahmed Serdaroğlu. c.3. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saadet.* çev: Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2004.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. "Tehâfütü'l Felasife". *Felsefe ve Ölüm Ötesi.* Ed. Mahmut Kaya. 68-85. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Tevhid ve Ledün Risaleleri.* çev. Furkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yayınları, 1995.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvan". *DİA*. 7: 233-234. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Tarihi,* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Güç, Ahmet. "Ruh", *DİA*, 35: 197-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslam Mezhepleri Tarihi,* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Felsefe-i Üla İsbat-ı Vacip Ve Ruh Nazariyeleri.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu,* Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Şeybanî. *Müsned.* çev: Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2014.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhü'l Kelam fî Akâidi Ehli'l İslam.* İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hoca Tahsin. *Psikoloji Yahud İlm-i Ruh.* İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2019.
- Hökelekli, Hayati. İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü. *İslami Araştırmalar Dergisi* 3. c. 19. (2006). 409-421.

- İbn Furek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1987.
- İbn-i Sina, Ebu Ali El- Hüseyin bin Abdullah. “el-Adheviyye fi'l-me'ad”. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. Ed: Mahmut Kaya. 1-47. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İbn-i Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin b. Muhammed b. Mükerrerem el-Mısırî, *Lisânu'l Arab*, Beyrut: 1990.
- İbn-i Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed bin Ahmed bin Ahmed. “Tehâfütü't- Tehâfüt”. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. Ed: Mahmut Kaya. 85-91. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İbn-i Sina, Ebu Ali El- Hüseyin bin Abdullah. “el-Adheviyye fi'l-me'ad”. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. Ed: Mahmut Kaya. 1-47. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İmam-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *İmam-ı Rabbânî Risaleleri*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Yayınları, 2013.
- İmamoğlu, Abdulvahit. Ruh Beden İlişkisi, *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi Üniversitesi*, (1995), sy.12: 345-356.
- İsfehânî, Râğıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev: Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Metafizik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Janet Paul Janet, Sealles Gabriel, *Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metalib Ve Mezahib - Maba'de't Tabi'a ve Felsefe-i İlahiye*-.“Takdim”. Çev: Elmalı Hamdi Yazır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kanlıdere, Ahmet. “Carullah”. *DİA*. c.31: 214- 216. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kanter, Özden. “Ragıp İsfehânî'nin Kelam Anlayışı (Kelamda Semantik Yöntem)”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Karataş, Cağfer. “Eş'ari Kelam Ekolü”. *Kelam El Kitabı*. Ed: Şaban Ali Düzgün. 111-133. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Karataş, Cağfer. *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

- Karataş, Cağfer. *Muhyiddin İbn-i Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Karataş, Cağfer. *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşa Süreci: Şer’i ve Metafizik Bir İlim olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (2015/2): 149-175.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *DİA*. c.12:145-162. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. “Kindî”. *DİA*. c.32:41-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. “Kindî ve Felsefesi”. *Kindî Felsefî Risalaler*. Ed. Mahmut Kaya. 15-63. İstanbul: Klasik yayınları, 2018.
- Kaya, Veysel. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*. c.18 (2009): 529-557.
- Kindî, Abdulmesih b. İshak. “Aristotelesin Kitaplarının Sayısı Üzerine”. *Kindî Felsefî Risalaler*. Ed. Mahmut Kaya. 268-286. İstanbul: Klasik yayınları, 2018.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh. “Cisimsiz Cevherler Üzerine”. *Kindî Felsefî Risalaler*. Ed. Mahmut Kaya. 240-244. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”. *Kindî Felsefî Risalaler*. Ed. Mahmut Kaya. 228-240. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh. “Nefis Üzerine”. *Kindî Felsefî Risalaler*. *Kindî Felsefî Risalaler*. Ed. Mahmut Kaya. 244-251. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kindî Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh. “Tarifler Üzerine”. *Kindî Felsefî Risalaler*, Ed. Mahmut Kaya. 178-190. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Konevî, Sadreddîn. *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Konevî, Sadreddîn. *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*. çev. Kâmil Yılmaz. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.

- Konyalı Mehmed Vehbi Efendi. *Akide-i Hayriyye*. Sad. Resul Öztürk. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Konyalı Mehmed Vehbi Efendi. *Hulasatü'l Beyan Fi Tefsiru'l Kur'an*. c.4, 8. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Koyuncu, Zeynep. "Ahlat-ı Erbaa". *Hikmet-Akademik Edebiyet Dergisi* 10. (2019): 75-97.
- Kula, Tahsin. "İslam Düşüncesinde Nefis ve Ruh Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8, sy. 16 (2010): 161-175
- Kur'an-ı Kerim.
- Kutluer, İlhan. "İlmü'n Nefs". *DİA*. c.22:148- 151. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Ruh". *DİA*. 35: 193-197. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Küçük, Hasan. *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*. İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1980.
- La Matrie. *İnsan Bir Makine*. çev. Zehra Bayramoğlu. İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-I*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Madelung, Wilferd. *Mâturîdîliğin Yayılışı*. Çev: Muzaffer Tan. *İmam-ı Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed:Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2011. 323-386.
- Malkoç, Mehmet. "Klasik Dönem Mâturîdiyyede Kıyamet ve Ahiret". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- el-Mâturîdî , Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitabü't Tevhid Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilatü'l Kur'an*. Çev. Bekir Topaloğlu, Yunus Vehbi Yavuz, Fadıl Ayğan, Kemal Sandıkçı, c.1, 3, 6, 12. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Miras, Kamil, Babanzade Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l Kelam*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille Fi Usûli'd-dîn*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1994.
- Nikhilinanda, Swami. *Hinduizm*. Çev: Asli Özer. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan. "Makalatu'l İslamîyyin". *DİA*. 27: 406-407. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Öngören Reşat. "Tasavvuf". *DİA*. c.40: 119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Özerverli, Mehmet Sait. "Gazzâlî". *DİA*. 13: 489- 505 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Özerverli, Mehmet Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları 19. Yüzyıl Sonu- 20. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- el-Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed. *Usulu'd Din Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Platon. *Phaidon*. çev: Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe -el Muhassal-*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. "Metalibü'l- Aliye Mine'l ilmi İlahi". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. Ed. Mahmut Kaya. 98-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Er-Râzi, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb*. Çev: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Cafer Sadık Doğru, c.11, 18, 19. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991.
- Rıza, Reşid. *Tefsirü'l Menar*. c.9. Kahire: 1947.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şerh". *DİA*. 38: 564-565 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebû'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî bi İbni. *es-Sevâdu'l Azam*, Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdulah Hiçdönmez, Fatih Kalender, Emin Ali Yüksel. İstanbul: Muallim Yayınları, 2017.
- Sönmez, Vecihi. "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 18 (2010): 176-227.
- Steffoff, Rebecca, *Evrin Devrimi*, çev. İnci Kalinyazgan. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2008.

- Suyargulov, Rifat. Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi. *Dini Araştırmalar* 52. c. 20, (2017): 201-222.
- Şahin, Eyüp. “İbn-i Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, sy. 50 (2009): 184-202.
- eş- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal*. çev: Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Taslaman, Caner. “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.33 (2007/2): 41-68.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *DİA*. c.28: 137-141 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Toprak, Süleyman. “Kabir”. *DİA*. c.24: 37- 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Turan, Maşallah. “İnsan Ruhı, Ezeli Olan Tanrısal Bir Öz müdür?” *Necmettin Erbakan Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), sy: 41: 102-130.
- Türkçe Sözlük*, c.2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988
- Türker, Ömer. “Kelam ilminin Metafizikleşme Süreci”, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, (2007), sy. 23: 75-92.
- Türkmen, Hasan. “Fahredden Râzî'nin Nefs Kavramı Ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi*, (2015), sy. 31: 95-128.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *DİA*. 32: 526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. “Ruh”. *DİA*. 35:192-193. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Uludağ, Zekeriyya. *Şehbenderzade Filbeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınlar, 1996.
- Uysal, Ekrem. “Ehl-i Sünnet ve Mutezileye Göre Kabir Azabı”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. (2017). sy.1: 68-79.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülkan Yayınları, 1967.
- Vecdi, Ferîd. “Hadika-i Fikriyye”. *Sıratı müstakim Mecmuası*. c.2. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012.

- Vecdi, Ferîd. “Ruh-i İnsan Felsefi İlm-i Bir Bahis”. *Sıratı müstakim Mecmuası*, c.10. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev: H.Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Wolfson H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Yar, Erkan. *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yasa, Metin. *İbn-i Arabî ve Spinoza’da Varlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. “Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefi ve Deneysel Dayanakları”. Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Azap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.4: 302-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ferîd Vecdi” *DİA*, c.12:393-395. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. c. 6: 106-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn-i Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, 20: 123- 127. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”. *DİA*. 25: 196-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *DİA*. 35: 187-192. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *DİA*. 12: 89-95 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yazıcı, Muhammet. “Sünni Kelamcılarda Varlık”. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2007), sy: 28: 201-260.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kuran Dili*. c.1,5. İstanbul: Şura-Çelik Yayınları, 1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi. “İlhâd Ne Büyük Cehalettir”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Ed. Cüneyt Köksal. 297-354. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Ruh, Öüm ve Ötesi-Gazzâlî Üzerine bir Araştırma-*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

