

Zemahşerî'nin el-Keşşâf Tefsirinde Kur'an'daki Ruh Kavramına Yaklaşımı (Approach to the Concept of Rûh in the Qur'an in al-Kashshâf of al-Zamakhsharî)

Şafak ÇATAL

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Assistant Professor, Sinop University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Tefsir Anabilim Dalı Department of Tafsir
Sinop | Türkiye Sinop | Türkiye
scatal@sinop.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6451-3871>
ROR adresi: <https://ror.org/004ah3r71>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 31 / Temmuz /2025
Kabul Tarihi | 16 / Aralık /2025
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2025
Bir İç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 31 / July /2025
Accepted | 16 / December /2025
Published | 31/December/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the preparation of this study
No conflict of interest declared
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Çatal, Şafak. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf Tefsirinde Kur'an'daki Ruh Kavramına Yaklaşımı [Approach to the Concept of Rûh in the Qur'an in al-Kashshâf of al-Zamakhsharî]". *Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat* 13/2 (Aralık | December 2025), 521-543.

<https://doi.org/ilmiyat.1752206>

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Approach to the Concept of Rūh in the Qur'an in al-Kashshāf of al-Zamakhsharī

Abstract: This study examines how al-Zamakhsharī (d. 538/1144), one of the leading figures of the Mu'tazilite school, interprets the concept of *rūh* in his Qur'anic commentary *al-Kashshāf*. The research aims to reveal how al-Zamakhsharī understands the term *rūh*—which appears in the Qur'an both independently and within various expressions—and to evaluate the meanings he ascribes to it in relation to his exegetical methodology. The scope of the study is limited to the Qur'anic verses in which the word *rūh* occurs and to al-Zamakhsharī's explanations of these verses. Sufi, kalām-based, and philosophical approaches are not discussed in detail; other exegetes' views are mentioned only for comparison when necessary. Although the concept of *rūh* has been examined from different perspectives across disciplines in the existing literature, no independent study has been identified that focuses specifically on al-Zamakhsharī's interpretation of this concept. Therefore, this research aims to fill that gap. The study employs a qualitative research design, which is preferred because it allows for an in-depth analysis and interpretation of al-Zamakhsharī's text-centered exegetical approach. The verses containing the term *rūh* in *al-Kashshāf* were analyzed through textual analysis, and the resulting findings were evaluated in a limited comparative framework in light of the relevant literature. The findings indicate that al-Zamakhsharī does not confine the concept of *rūh* merely to the principle of life; instead, he interprets it at times as divine command, revelation, Gabriel, or a spiritual force. This approach offers a linguistic and interpretive framework that aims to understand the Qur'anic usage of the concept. In conclusion, *rūh* in al-Zamakhsharī's exegesis is predominantly understood as the vitality and consciousness that revelation imparts to the human heart.

Keywords: Tafsir, Qur'an, al-Zamakhsharī, al-Kashshāf, Rūh.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf Tefsirinde Kur'an'daki Ruh Kavramına Yaklaşımı

Öz: Bu makalede, Mu'tezile ekolünün önde gelen temsilcilerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirinde, Kur'an'da gerek müstakil olarak gerekse farklı terkipler içerisinde geçen *rūh* kavramına yaklaşımı ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, Zemahşerî'nin *rūh* kavramını nasıl yorumladığını ortaya koymak ve bu kavrama yüklediği anlamları tefsir yöntemiyle ilişkilendirerek değerlendirmektir. Araştırmanın kapsamı, Kur'an'da *rūh* kelimesinin geçtiği âyetler ile Zemahşerî'nin bu âyetlere yaptığı açıklamalarla sınırlandırılmıştır. Tasavvufî, kelâmî ve felsefî yaklaşımlar ayrıntılı olarak ele alınmamış; diğer müfessirlerin görüşlerine yalnızca karşılaştırma amacıyla yer verilmiştir. Literatürde *rūh* kavramı farklı disiplinlerde çeşitli yönleriyle incelenmiş olmakla birlikte, Zemahşerî'nin bu kavrama yaklaşımını doğrudan ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle araştırma, alandaki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Araştırma, nitel araştırma yöntemi esas alınarak yürütülmüştür. Bu yöntem, Zemahşerî'nin metin merkezli yorumlarının çözümlemesine ve açıklanmasına imkân tanıdığı için tercih edilmiştir. *el-Keşşâf*'ta *rūh* kavramının geçtiği âyetler metin analizi yöntemiyle incelenmiş; elde edilen bulgular, ilgili literatür ışığında sınırlı ölçüde karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular, Zemahşerî'nin *rūh* kavramını yalnızca canlılık ilkesiyle sınırlı görmediğini; kavramı zaman zaman ilâhî emir, vahiy, Cebrâil veya manevî güç bağlamında yorumladığını göstermektedir. Zemahşerî'nin bu yaklaşımı, *rūh* kavramına ilişkin Kur'an'daki kullanımları anlamaya yönelik dil merkezli ve yorumsal bir çerçeveye sunmaktadır. Sonuç olarak, Zemahşerî'nin tefsirinde *rūh*, çoğunlukla vahyin insan kalbine kazandırdığı dirilik ve bilinç anlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zemahşerî, el-Keşşâf, Ruh.

Giriş

Ruh kavramı, İslâm düşüncesinde kelâm,¹ felsefe² ve tasavvuf³ alanlarında en çok tartışılan meselelerden biridir. Ruhun mahiyeti ve işlevine ilişkin farklı dinî ve felsefî yaklaşımlar geliştirilmiştir.⁴ Kur'an'da geçen *ruh* kavramının anlam alanını incelemek, söz konusu yaklaşımların dayandığı metinsel zeminin daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda Zemahşerî'nin *rūh* kavramına yaklaşımının ele alınması, mevcut literatürdeki bir boşluğu doldurmanın yanı sıra, kavramın tefsir geleneği içerisindeki yorum çeşitliliğini örnekleriyle görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde *rūh* kavramına yaklaşımını belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Kur'an'da *rūh* kelimesinin geçtiği âyetlerle sınırlandırılmış; Zemahşerî'nin bu âyetlere ilişkin yorumları incelenmiştir. Konunun daha bütüncül biçimde değerlendirilmesi amacıyla, farklı dönem ve ekollerden birçok müfessirin görüşlerinden de yararlanılmıştır. Bu çerçevede, Zemahşerî'den önce yaşayan Taberî, Mâtürîdî ve Semerkandî gibi klasik dönem müfessirlerinin yanı sıra, Zemahşerî ile çağdaş olan

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2018), 35/187-192.

² İlhan Kutluer, "Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2018), 35/193-197.

³ Süleyman Uludağ, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2018), 35/192-193.

⁴ Musa Coçar, "Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Ocak 2006), 57-68.

ve Endülüs tefsir geleneğinin önemli temsilcilerinden biri kabul edilen İbn Atıyye; ayrıca Zemahşerî'den sonra gelen Râzî, Kurtubî, Beyzâvî, Âlûsî ve diğer bazı âlimlerin görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu değerlendirmeler, Zemahşerî'nin rûh kavramına dair yorumlarını daha iyi anlamak ve söz konusu kavramı tefsir geleneği içindeki anlam seyriyle birlikte değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Çalışma, kavramsal çözümleme ve yorum merkezli nitel bir yöntemle yürütülmüştür.

Literatürde rûh kavramına dair çok sayıda klasik ve modern çalışma bulunmakla birlikte, Zemahşerî'nin konuya yaklaşımını doğrudan ele alan müstakil bir araştırmaya rastlanmamıştır. Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Semerkandî (ö. 373/983), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler, ilgili âyetlerde “rûh”un anlam sınırlarını farklı açılardan yorumlamışlardır. Buna karşılık Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi düşünürler, kavramın felsefî ve kelâmî boyutlarına ilişkin değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Modern dönemde yapılan çalışmaların büyük bir kısmı ruhun mahiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan bazı akademik araştırmalar şu şekilde özetlenebilir: Ruhattin Yazzoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm* adlı tezinde Gazâlî'nin düşüncesinde ruh-ölüm ilişkisini felsefî ve tasavvufî bir çerçevede incelemiştir.⁵ Kemal Sayar, *Sana Ruhtan Soruyorlar* adlı eserinde modern insanın manevî arayışını psikolojik bir perspektifle ele almıştır.⁶ Mehmet Dalkılıç, *İtikâdî İslâm Mezheplerinde Rûh Kavramı* başlıklı doktora tezinde farklı mezheplerin ruh anlayışlarını karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir.⁷ Hüseyin Çelik, *Kur'an'da Rûh* adlı çalışmasında kavramı semantik açıdan incelemiştir;⁸ Yusuf Topyay ise *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi* başlıklı tezinde bu kavramları kutsal metinler arasında karşılaştırmalı biçimde değerlendirmiştir.⁹ Bu çalışmayı farklı kılan yönü, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde rûh kavramına yaklaşımının müstakil bir inceleme konusu yapılmasıdır. Literatürde rûh kavramına dair çalışmalar çoğunlukla felsefî, kelâmî veya tasavvufî boyutlara odaklanmakta; tefsir geleneği içerisindeki kavramsal yorum çeşitliliği ise sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Bu araştırma ise rûh kelimesinin Kur'an'da geçtiği âyetleri merkeze alarak, Zemahşerî'nin ilgili âyetlere dair yorumlarını sistematik bir şekilde analiz etmektedir. Böylece çalışma, rûh kavramının tefsir literatüründeki anlam seyrini Zemahşerî ekseninde ortaya koymaya katkı sunmayı hedeflemektedir.

Zemahşerî, 467/1075 yılında Hârizm'de doğmuş olup dil, belâgat, tefsir ve kelâm alanlarında derin bir birikime sahip bir âlimdir.¹⁰ Hayatının önemli bir bölümünü ilim yolculuklarıyla geçirmiş; özellikle Mekke'de bulunduğu beş yıllık süre zarfında *el-Keşşâf* adlı tefsirini kaleme almış ve eseri 528/1134 yılında tamamlamıştır.¹¹ 538/1144 yılında Cürcâniye'de vefat eden Zemahşerî, Mu'tezile¹² mezhebine mensup olup eserlerinde akılcı ve rasyonalist bir yorum tarzını ön plana çıkarmıştır.¹³ Fıkıh alanında Hanefî mezhebine bağlı olan müfessir, ahkâm

⁵ Ruhattin Yazzoğlu, *Gazâlî düşüncesinde ruh ve ölüm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).

⁶ Kemal Sayar, *Sana Ruhtan Soruyorlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000).

⁷ Mehmet Dalkılıç, *İtikâdî İslâm mezheplerinde rûh kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

⁸ Hüseyin Çelik, *Kur'an'da rûh* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

⁹ Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁰ Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 7/178; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs'il-Arabî, 1957), 12/176-177.

¹¹ M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013), 44/236.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1994), 5/170.

¹³ Ziriklî, *el-A'âm*, 7/178.

âyetlerinin tefsirinde bu mezhebin görüşlerini yansıtmıştır. Onun eserleri, İslâm düşüncesinde akılcı tefsir anlayışının önemli örneklerinden birini oluşturmuş ve sonraki müfessirler üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.¹⁴

1. Rûh Kavramının Lügat ve Istılah Anlamı

“Ruh” kelimesi, Arapça’da r-v-h kökünden türemiş olup; gitmek, geçmek, rüzgârlı olmak ve ferahlık vermek anlamlarına gelir.¹⁵ Terim olarak ise “ruh”, genellikle canlılara hayat veren temel öz cevher olarak tanımlanır ve ayrıca “nefes” anlamında da kullanılır.¹⁶

İlk dönem Arapça sözlüklerde ruh kavramı, bedene hayat veren unsur olarak ele alınmıştır.¹⁷ Ferrâ (ö. 207/822), ruhu insan hayatının varlığıyla doğrudan ilişkili bir cevher olarak ifade eder.¹⁸ İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239) ise ruhun farklı bağlamlarda geçtiğini, ancak temel olarak bedene hayat veren unsur olduğunu vurgulamıştır.¹⁹ Arapça ifadelerde kullanılan “خَرَجَتْ رُوحُهُ” ifadesi, ruhun bedeni terk etmesini ölüm ile ilişkilendirir ve hayatın sona erdiğini ifade eder.²⁰ Benzer şekilde Ebû’l-Heysem (ö. 20/641), ruhu nefes almayı sağlayan ve bedende dolaşan, bedeni terk ettiğinde ise hayatın son bulmasına yol açan bir cevher olarak tarif eder. Ruhun mahiyetinin Allah’a ait bir sır olduğu ve yaratılmış varlıklarca tam olarak bilinemeyeceği vurgulanır. Ayrıca, ruh kavramının bazen nefis ile eş anlamlı kullanıldığı bildirilir.²¹ Ferâhîdî (ö. 175/791), ruhu “nefis” olarak açıklar.²² Ruh ile nefis arasındaki ayrım ise genellikle dilbilgisel düzlemde açıklanmakta; ruh kelimesi müzekker, nefis ise müennes olarak kullanılmaktadır.²³

Zemahşerî’ye göre ruh, yalnızca manevi bir varlık olarak değil, farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanılan bir kavramdır. Onun eserlerinde ruh; insana hayat veren unsur, vahiy, ilahî yardım, merhamet ve kimi zaman Cebrâil anlamında geçer. Meleklerin Allah’ın ruhani yaratıkları şeklinde tanımlanması ise kavramın teolojik boyutunu öne çıkarır.²⁴

Bu çerçevede Feyyûmî (ö. 770/1368), Âl-i İmrân sûresi 169. âyet ekseninde ruhu, bedenle sınırlı olmayan ve cesedin yok olmasıyla ortadan kaybolmayan; düşünme ve konuşma gibi yetilerin gerçekleşmesini mümkün kılan bir unsur olarak tanımlar.²⁵ Zebîdî (ö. 1205/1791) ise İbnü’l-Arabî’ye (ö. 231/846) atıfla ruhun Kur’an, ferahlık, emir ve nefis gibi farklı anlam alanlarına sahip olduğunu belirtir.²⁶

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/173; Zehebî, *A’lâmi’n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 20/155; Daha geniş bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 1/46; M. Edip Çağmar, “ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 77-98; Şafak Çatal, *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur’an İlimleri Açısından Mukâyesesi* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022), 25-37.

¹⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Sıhâh* (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 1987), 1/367-371; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1992), 205-206; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2/459-468; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs* (Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, 2001), 407-438; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru’l-furkân fî şerhi lugati’l-Kur’ân* (İstanbul: TYEK Yayınları, 2015), 1/451-452.

¹⁶ Cevherî, *eş-Sıhâh*, 1/367-371; İsfahânî, *el-Müfredât*, 205-206; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/459-468; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 407-438; Elif Efendi, *en-Nûru’l-furkân*, 1/451-452.

¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1985), 3/291.

¹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, 2001), 5/144.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/463; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 6/409.

²⁰ Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 3/291.

²¹ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 5/144; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/462; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 6/408.

²² Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, 3/291.

²³ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 1/242.

²⁴ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/392.

²⁵ Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 1/242.

²⁶ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 2/410.

2. İslâm Düşüncesinde Ruh Yorumları

Âlimlerin çoğunluğuna göre rûh, “ana rahminde bedeninin oluşumu sırasında melek tarafından üflenen ve ölüm anında bedenden ayrılan, idrak ve bilinç sahibi hakikat” şeklinde tanımlanır. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî,²⁷ Gazzâlî,²⁸ Râgıb el-İsfahânî²⁹ (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî³⁰ (ö. 816/1413) tarafından yapılan tanımlar da bu yaklaşımı destekler niteliktedir. İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) ise ruhu nuranî, latîf, ulvî, canlı ve hareketli bir cevher olarak nitelendirir. Ona göre ruh, bedende suyun bitkide dolaşmasına benzer bir biçimde varlığını sürdürür ve canlılık, bilinç, akıl, kavrayış ve irade gibi temel işlevlerle ilişkilidir.³¹

İnsanla hayvan arasındaki farkın, ruhların mahiyetindeki farklılıktan ileri geldiği kabul edilirken; insanlar arasındaki bireysel ayrımlar ise ruhların derecelerine atfedilmektedir. Bu bağlamda, peygamberlerin gayb bilgisine sahip olmaları, ruhlarının daha yüksek bir mertebede bulunmasıyla ilişkilendirilir.³²

Dinî literatürde *nefis* ve *ruh* kavramları, kimi zaman eş anlamlı, kimi zaman ise anlam bakımından birbirinden farklı terimler olarak değerlendirilmiştir. Ruh, canlılığın ötesinde idrak ve bilinç kapasitesini de içerirken; nefis, daha çok algılama, arzu ve farkındalık yönüyle tanımlanır. Bazı geleneksel yorumlarda ise nefis ateş ve topraktan, ruh ise nurdan yaratılmış bir varlık olarak kabul edilir.³³

İnsan ruhu, İslâm felsefesinde genellikle “nefis” kavramıyla anılır. Kur'an'da yer yer “kişi” anlamında kullanılan *nefs*, felsefi açıdan ruhun benlik ve kişilikle ilişkisini dolaylı biçimde yansıtır. Kur'an'da geçen Rûh,³⁴ Rûhu'l-kudûs³⁵ ve Rûhu'l-emîn³⁶ kavramları, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesine dayalı kozmolojilerinde “faal akıl” (el-aklû'l-feâl) ile özdeşleştirilir.³⁷ Bu düşünürlere göre faal akıl,³⁸ ay altı âlemindeki varlıkların şekil ve suretlerinin kaynağı olup insanın bilgi edinim sürecinde belirleyici bir rol oynar.³⁹

İbn Sînâ, ruhu “tabîî organik cismin ilk kemâli” olarak tanımlar.⁴⁰ Bu yaklaşım Aristoteles'in (entelekheia) kavramına dayanır; fakat ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu da belirtir.⁴¹ Ona göre ruhun ölümsüzlüğü aklen ispatlanabilir, ancak ahiretteki cismanî hayat ancak vahiy yoluyla bilinir ve inanç meselesidir.⁴² İbn Rüşd ise ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmekle beraber bireysel ruhun bekâsı konusunda kesin bir görüş ileri sürmemiştir.⁴³

Ruhun mahiyeti ve bekâsı tartışmaları, İslâm filozofları arasında tenâsüh (ruh göçü) anlayışının değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Pisagorcu ve Platoncu geleneklerde ruhun bedenden bedene geçişi arınma sürecinin zorunlu bir aşaması olarak görülse de, Fârâbî ve İbn Sînâ bu görüşü reddetmiştir. Onlara göre

²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/213, 421.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/3-4; Mustafa Akçay, “Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru”, *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 87-116.

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “rvh”, 205.

³⁰ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1983), “rûh”, 117-118.

³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 1/97-115.

³² Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: TYEK Yayınları, 2023), 3/927-935.

³³ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 15/157-158.

³⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâlî* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), el-İsrâ 17/85; eş-Şuarâ 26/193; el-Mü'min 40/15; en-Nebe 78/38.

³⁵ el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

³⁶ eş-Şuarâ 26/193.

³⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi M. Neccâr (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1993), 31-32.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, thk. G. C. Anawati - Saïd Zâyed (Kahire, 1960), 2/413.

³⁹ Kutluer, “Felsefe”, 35/193.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*, thk. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1970), 39-40.

⁴¹ İlhan Kutluer, “İlmü'n-Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/148-151.

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, 2/423; Ayrıca bk. Kutluer, “Felsefe”, 35/195.

⁴³ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 98, 272-273.

nefis, kimliğini maddî bedenden değil, aklî yetkinliğinden alır; bu nedenle ruhun başka bir bedende yeniden doğması bireysel benliğin devamıyla bağdaşmaz.⁴⁴

Sonuç olarak, ruh kavramı İslâm düşüncesinde hayat, idrak ve bilinçle ilişkilendirilen temel bir varlık ilkesi olarak görülmüştür. Mahiyeti insan bilgisiyle tam olarak kavranamasa da onun canlılığı ve benliği mümkün kılan ilahî bir unsur olduğu kabul edilmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ ruhu aklî bir temelde açıklarken, kelâmcılar onu Allah'ın yaratmasıyla var olan bağımsız bir cevher olarak değerlendirmiştir. Böylece ruh, hem metafizik hem de teolojik açıdan insanın varoluşunu anlamlandıran merkezî bir kavram hâline gelmiştir.

3. Kur'an'da Ruh Kelimesinin Anlam Alanları

Kavramsal çerçevede genel hatlarıyla tanımlanan ruh'un Kur'an'daki kullanımları, kavramın anlam alanını ve işlevini daha somut biçimde ortaya koymaktadır. Kur'an'da ruh lafzının geçtiği âyetlerin incelenmesi, bu terimin ilâhî söylemde hangi bağlamlarda kullanıldığını anlamaya yardımcı olmaktadır.

Ruh kelimesi Kur'an'da toplam yirmi âyette yirmi bir kez geçmektedir.⁴⁵ Bu kullanımların yedisi yalın hâlde *er-rûh*,⁴⁶ dördü *rûhu'l-kuds*,⁴⁷ biri *er-rûhu'l-emîn* şeklindedir.⁴⁸ Kalan dokuz âyette ise kelime; *rûhu*, *rûhum*, *rûhunâ*, *min rûhihî* (ondan bir ruh) ve *min emrinâ rûh* (emrimizden bir ruh) gibi farklı terkiplerle Allah'a nispet edilerek yer almaktadır.⁴⁹

Kur'an'da ruh üç temel anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, Cebrâîl (a.s.) anlamındadır.⁵⁰ İkincisi, ruh kelimesi bazı bağlamlarda vahiy veya ilâhî buyruk anlamını taşımaktadır.⁵¹ Üçüncüsü, ruh insanın manevî varlığını ve hayat kaynağını ifade etmektedir.⁵²

Klasik tefsir geleneğinde bu farklı anlamlara dikkat çeken müfessirlerden biri İbnü'l-Cevzî'dir. Ona göre Kur'an'da ruh sekiz farklı anlamda kullanılmıştır:

1. Vahiy,⁵³
2. Büyük bir melek,⁵⁴
3. İlâhî emir,⁵⁵
4. Cebrâîl (a.s.),⁵⁶
5. Üfleme sonucu oluşan hava,⁵⁷

⁴⁴ Fârâbî, “‘Uyûnül-mesâ’il”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 125-126; İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*, 233-234; Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), 32/526-529.

⁴⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzî'l-Şurâ'ni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), “rûh”, 326.

⁴⁶ en-Nahl 16/2; el-İsrâ 17/85; el-Mü'min 40/15; el-Meâric 70/4; en-Nebe 78/38; el-Kadr 97/4.

⁴⁷ el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

⁴⁸ eş-Şuarâ 26/193.

⁴⁹ en-Nisâ 4/171; el-Hicr 15/29; Meryem 19/17; el-Enbiyâ 21/91; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; eş-Şûrâ 42/52; el-Mücâdele 58/22; et-Tahrîm 66/12;

⁵⁰ el-Bakara 2/87; Meryem 19/17; eş-Şuarâ 26/193; el-Meâric 70/4; el-Kadr 97/4.

⁵¹ en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15; eş-Şûrâ 42/52.

⁵² el-İsrâ 17/85; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

⁵³ en-Nahl 16/2; eş-Şûrâ 42/52.

⁵⁴ en-Nebe 78/38.

⁵⁵ en-Nisâ 4/171.

⁵⁶ en-Nahl 16/102; Meryem 19/17; eş-Şuarâ 26/193; el-Kadr 97/4.

⁵⁷ et-Tahrîm 66/12.

6. Rahmet,⁵⁸
7. Hayat verici unsur,⁵⁹
8. Bizzat hayat.⁶⁰

Kavramsal inceleme bölümünde ortaya konan teorik çerçeveye birlikte düşünüldüğünde, Kur'an'daki ruh kullanımları bu kavramın hem ilâhî alan hem de insanî varlık boyutlarını kapsadığını göstermektedir. Bazı âyetlerde vahyi getiren melek olan Cebrâil'i, bazılarında doğrudan vahyin kendisini veya ilâhî emri, bazı yerlerde ise insana üflenen manevî cevheri ifade etmektedir. Bu çeşitlilik, ruh kavramının Kur'an'daki anlam alanının genişliğini ve çok yönlü kullanımını ortaya koymakta; ayrıca kavramın tefsir yorumlarda farklı yönlerinin öne çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

4. Zemahşerî'nin Tefsirinde Ruh Kavramı

Zemahşerî'nin “er-Rûh” kavramını nasıl yorumladığını anlamak için, kelimenin geçtiği âyetleri ve bu âyetler bağlamında yaptığı açıklamaları incelemek yerinde olacaktır.

4.1. er-Rûh Lafzının Geçtiği Âyetler ve Yorumları

Kur'an'da *er-Rûh* kelimesi yedi âyette⁶¹ geçmekte olup Zemahşerî, her birinde kavramı bağlamına göre farklı şekillerde açıklamıştır.

1. Nahl sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ... يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ “Allah, “Benden başka tanrı olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin” hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine, emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir.”⁶²

Klasik müfessirler bu âyetteki *er-Rûh* kavramını genellikle “vahiy” veya “ilâhî emir” anlamında yorumlamışlardır. Taberî, *er-Rûh* kelimesini “Allah'ın hakikati ortaya koyup batılı ortadan kaldırdığı şey” olarak tanımlar ve bu görüşünü sahâbe ile tâbiünden naklettiği rivayetlerle destekler.⁶³

Benzer şekilde İbn Atıyye (ö. 541/1147), Fahreddin er-Râzî ve Hâzin (ö. 741/1341) de *er-Rûhu* “vahiy” olarak açıklamışlardır. Bu yaklaşım, beden ruhla dirilmesi gibi, insan kalbinin de vahiy sayesinde manevî canlılık kazandığı düşüncesine dayanır.⁶⁴

Zemahşerî'nin dil merkezli yorum tarzı, özellikle Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi sonraki müfessirler üzerinde etkili olmuştur. Beyzâvî, *er-Rûhu* “vahiy ve kalpleri diriltiren ilâhî nur” şeklinde açıklayarak Zemahşerî'nin yaklaşımını sürdürmüştü;⁶⁵ Neseî ise bu yorumu özetleyerek aktarmıştır.⁶⁶

Zemahşerî, *er-Rûh* kavramını önceki müfessirlerle paralel biçimde “vahiy” olarak değerlendirmekle birlikte, “Yunzilu (indirir)” ve “yunezzilu (peyderpey indirir)” kıraatlerini birlikte ele alarak âyetin anlam derinliğine dikkat çeker. Ayrıca “tenezzelü'l-melâike” kıraatini esas alarak meleklerin “Allah'ın emrinden olan

⁵⁸ el-Mücâdele 58/22.

⁵⁹ el-İsrâ 17/85; es-Secde 32/9.

⁶⁰ el-Vâkıa 56/89; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhâtü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 322-324; Ekrem Keleş, “Cenine Ruh Ne Zaman Verilir?”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/2 (2002), 107-128.

⁶¹ en-Nahl 16/2; el-İsrâ 17/85; el-Mü'min 40/15; el-Meâric 70/4; en-Nebe 78/38; el-Kadr 97/4.

⁶² en-Nahl 16/2.

⁶³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 14/161-164.

⁶⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz* (Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmîyye, 2001), 3/378; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 19/167-171; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmîyye, 1994), 3/66.

⁶⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3/319.

⁶⁶ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/202.

ruh” ile indirildiklerini vurgular. Zemahşerî’ye göre *er-Rûh*, cehaletle ölü hâle gelmiş kalpleri diriltiren ilahî bilgidir. Bu yönüyle sadece bilginin değil, aynı zamanda dönüştürücü bir ilahî etkinin sembolüdür.⁶⁷

Zemahşerî, Nahl sûresindeki *er-Rûh* kavramını klasik müfessirlerle uyumlu biçimde “vahiy/ilâhî emir” olarak yorumlar; ancak onlardan farklı olarak kelimenin anlamını kıraat farklılıkları ve dilsel yapı üzerinden temellendirir.

2. İsrâ sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ...وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ “Sana ruh hakkında soru soruyorlar...”⁶⁸

Bu âyette geçen *er-Rûh* ifadesi, tarih boyunca farklı biçimlerde yorumlanmış olmakla birlikte, bütün yaklaşımlar onun mahiyetinin insan idrakini aşan bir nitelik taşıdığı konusunda birleşmiştir. Âyetin “Sana ruh hakkında soru soruyorlar...” ifadesi, bilginin sınırlarını hatırlatan bir bağlamda yer almaktadır.

Taberî, bu âyette geçen *er-Rûh* kavramına ilişkin üç temel görüş zikreder. İlkine göre *ruh*, insana hayat veren cevherdir; yani bedene üflenlen canlılık unsurudur. Rivayete göre Yahudiler, Hz. Peygamber’e “Allah tarafından bedene konulan ruha nasıl azap edilir?” sorusunu yöneltmiş; bunun üzerine söz konusu âyet nazil olmuş ve insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekilmiştir. İkinci görüş, *ruhun* Cebrâil olduğu yönündedir. Üçüncü görüşe göre ise *ruh*, çok büyük bir melekten ibarettir. Taberî, bu farklı rivayetleri aktardıktan sonra âyetin sonunda yer alan “Size ancak az bir bilgi verilmiştir” ifadesinin, (ruh hakkında) insan bilgisinin sınırlılığını vurguladığını özellikle belirtir.⁶⁹

Şevkânî (ö. 1250/1834), *ruhu*, insanı insan kılan öz varlık olarak değerlendirir. Ona göre bir varlığın mahiyetini bilmek, niteliklerini bilmekten daha önemlidir. Bu bağlamda soru sahiplerinin insanın hakikatini öğrenme arzusu, onları doğrudan *ruh* kavramına yöneltmiştir.⁷⁰

Zemahşerî’ye göre *ruh*, canlılara hayat veren bir unsurdur; varlıkların hayatini sürdürürebilmeleri bu cevherin varlığına bağlıdır. Âyetteki “Rabbimin emrindendir” cümlesi, *ruhun* Allah’ın yaratıcı kudretiyle doğrudan ilişkili, mahiyeti ise insan aklıyla kavranamayacak derecede yüce bir varlık olduğunu gösterir. Zemahşerî, âyeti yorumlarken farklı görüşlere de yer verir: bazılarına göre *ruh*, meleklerden üstün bir varlıktır; bazılarına göre Cebrâil veya Kur’an’dır. Abdullah b. Büreyde’den (ö. 115/733) nakledilen “Hz. Peygamber vefat ettiğinde ruhu bilmiyordu” (لَقَدْ قَبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا يَعْلَمُ الرُّوحُ) rivayetini aktararak, konunun gaybî niteliğine ve insan bilgisinin sınırlılığına dikkat çeker.⁷¹ Ayrıca Yahudilerin Hz. Peygamber’i imtihan amacıyla *ruh*, Zülkarneyn ve Ashâb-ı Kehf hakkında soru sormalarına değinir; verilen cevabın, *ruhun* ilahî bir sır olarak korunduğunu ortaya koyduğunu belirtir.⁷²

Zemahşerî, İsrâ sûresindeki *er-Rûh* kavramını klasik yorumlarla uyumlu biçimde “canlılığa kaynaklık eden ilâhî cevher” olarak değerlendirir; ancak âyeti, ruhun mahiyetinin insan idrakini aşan bir gayb alanı olduğunu vurgulayacak şekilde yorumlayarak, tartışmayı bilgi sınırları ve ilâhî irade bağlamına yerleştirir.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1987), 2/593; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: TYEK Yayınları, 2020), 3/932.

⁶⁸ el-İsrâ 17/85.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/70-73.

⁷⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994), 3/301.

⁷¹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/332.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 2/690.

3. Mü'min sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ...يُنَزِّلُ الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... “...O, emr'inden olan ruhunu kullarından dilediğine indirir...”⁷³

Taberî, bu âyette yer alan “Allah, kullarından dilediğine emrinden bir ruh indirir” ifadesini, önceki müfessirlerin görüşlerini mukayeseli biçimde ele alarak yorumlar. Ona göre Katâde *ruhu* “vahiy”, Dehhâk “kitap”, İbn Zeyd “Kur'an”, Süddî ise “nübüvvet” olarak açıklamıştır. Taberî, bu farklılıkların lafız düzeyinde görünmekle birlikte, anlam bakımından aynı hakikate —yani Allah'tan gelen ilahî bilginin insana ulaştırılmasına— işaret ettiğini belirtir. Böylece *ruh*, ilahî bilginin tecelli ettiği ve insanın manevî dirilişine vesile olan vahiy süreciyle özdeşleşmiştir.⁷⁴

Râzî, vahyin *ruh* kavramıyla ifade edilmesini, onun insan ruhlarına ilahî bilgi ve kutsal hakikatler kazandırmasıyla açıklar. Ona göre ruhlar, ilahî hakikatlerle hayat bulur; bu nedenle vahiy, manevî hayatı sağlayan unsur olarak *ruhla* nitelendirilmiştir.⁷⁵

Kurtubî (ö. 671/1273) de âyetteki “emrinden bir ruh” ifadesini, vahiy ve nübüvvetin kendisi olarak değerlendirir. Allah Teâlâ'nın bu ilahî hakikate *ruh* adını vermesi, insanların onun aracılığıyla manevî hayat bulmaları sebebiyledir. Nasıl ki beden biyolojik ruhla dirilik kazanıyorsa, küfür karanlığında bulunan kalpler de vahiy ve nübüvvet sayesinde dirilir.⁷⁶

Zemahşerî ise “emrinden olan ruh” ifadesini, hayatın kaynağı olan ruh kavramından hareketle mecazî bir biçimde vahiy olarak yorumlar. Ona göre burada “emr” kelimesi, hayra yönlendiren ilahî buyruk anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda *ruh*, insana manevî diriliş kazandıran ilahî mesajı temsil eder. Nitekim Kur'an'daki “Ölü iken kendisine hayat verdiğimiz kimse...”⁷⁷ ifadesi de vahyin diriltici niteliğini vurgulayan paralel bir anlatım olarak görülmelidir.⁷⁸

Zemahşerî, Mü'min sûresindeki *er-Rûh* ifadesini diğer müfessirlerle uyumlu biçimde “vahiy” olarak yorumlar; ancak bunu ruhun hayat verici niteliği üzerinden açıklayarak, vahyin kalpleri diriltten ilâhî bir güç olduğunu vurgular. Böylece ortak yoruma anlam yönünden derinlik katar.

4. Meâric sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ...تَرْجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ... “Melekler ve *rûh* O'na, miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.”⁷⁹

Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu âyette geçen *rûh* kelimesiyle kastedilen Cebrâil'dir (a.s.). Taberî, *rûhun* Cebrâil olduğunu belirtir ve bu yorumunu sahâbe rivayetleriyle temellendirir.⁸⁰ Buna karşılık Mâtürîdî'nin, söz konusu âyette yer alan *rûh* kavramına ilişkin herhangi bir açıklama veya değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir.⁸¹

Kurtubî (ö. 671/1273) de *rûh* kelimesini Cebrâil olarak tefsir eder ve bu yorumunu, İbn Abbas'ın “Onu Rûhu'l-Emîn indirdi”⁸² ifadesine yaptığı atıfla destekler. Bazı diğer yorumlarda ise *rûh*, yaratılışı itibarıyla büyük bir melek olarak kabul edilmiştir. Ebû Sâlih (ö. 101/719-720), *rûhu* insan şeklinde görünen fakat insan olmayan,

⁷³ el-Mü'min 40/15.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/294-296.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 37/498.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 15/299.

⁷⁷ el-Enâm 6/122.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/156.

⁷⁹ el-Meâric 70/4.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/251.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 10/197.

⁸² eş-Şuarâ 26/193.

Allah tarafından yaratılmış özel bir varlık olarak açıklar. Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705 [?]) ise *rûhun* insanın ölüm anında kabzedilen nefsi ruh olduğunu ileri sürer.⁸³

Zemahşerî, âyetteki *rûh* kelimesini Cebrâil olarak yorumlamakla birlikte, onun fazilet ve üstünlüğü sebebiyle meleklerden ayrı olarak zikredildiğine dikkat çeker. Ayrıca bazı rivayetlerde *rûhun* melekler üzerinde denetleyici ve koruyucu bir konuma sahip olduğu görüşünü aktarır. Bu anlayışta, meleklerin insanlar üzerinde belirli görevleri olduğu gibi, *rûhun* da melekler üzerinde benzer bir yetkiye sahip olduğuna işaret edilmektedir.⁸⁴

Zemahşerî, Meâric sûresindeki *er-Rûh* kelimesini çoğunluk müfessirlerle uyumlu şekilde Cebrâil olarak tanımlar; ancak *rûhun* meleklerden ayrı ve üstün bir varlık olarak özellikle zikredilmesini vurgulayarak, ona diğer meleklerden farklı bir konum ve işlev atfeder. Böylece yorum, *rûhun* hiyerarşik üstünlüğünü öne çıkaran daha açıklayıcı bir çerçeveye kazanır.

5. Nebe sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ...يَوْمَ يُعْطَى الرُّوحُ وَالْمَلَكُ صَفًا... “Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün...”⁸⁵

Taberî, bu âyette geçen *rûh* kavramının anlamı konusunda kesin bir hüküm vermekten kaçınır. Öncelikle farklı yorumları nakleder: bazılarına göre *rûh* Cebrâil’dir (a.s.), bazılarına göre meleklerin en yücesidir; kimilerine göre insan veya insan biçiminde bir varlık, hatta Kur’an yahut insan ruhlarıdır. Ancak Taberî, bu görüşlerin hiçbirini kesin olarak benimsemez. Ona göre *rûh*, Allah’ın yarattığı varlıklardan biridir ve mahiyeti hakkında açık bir nass bulunmadığından belirli bir anlama indirgenmemelidir.⁸⁶

Râzî, İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi sonraki müfessirler de *rûh* kavramına ilişkin farklı yorumları aktarmışlardır. Bazılarına göre *rûh*, büyük meleklerden biri veya Cebrâil’dir; bazıları ise onu meleklerin önde gelenlerinden biri olarak değerlendirmiştir. Bunun yanında, bazı müfessirler *rûhu* Kur’an, Âdemoğulları yahut melek olmayan ilahî ordulardan biri şeklinde de açıklamışlardır.⁸⁷

Zemahşerî, *rûhun* Allah’a en yakın, meleklerin en şerefli ve en yüce olanı olduğunu belirtir. Bazı rivayetlerde *rûhun*, Arş’ın dışında yaratılmış en muazzam melek olduğu ifade edilir. Zemahşerî ayrıca, *rûhun* meleklerden farklı bir varlık olabileceğini, hatta besin tüketen veya farklı bir yaratılış biçimine sahip bir tür olabileceğini belirten rivayetleri de aktarır. Bununla birlikte, *rûhun* doğrudan Cebrâil olarak yorumlandığını ifade eden görüşlere de yer verir.⁸⁸

Zemahşerî, Nebe sûresindeki *er-Rûh* kelimesini farklı yorumları aktarmakla birlikte, özellikle onun melekler arasında en yüce ve Allah’a en yakın varlık olduğu yönündeki yorumu öne çıkarır. Böylece kavramı belirli bir kimlikle sınırlandırmak yerine, *rûhun* mahiyetinin üstün ve seçkin bir varlık olduğuna dikkat çeker. Bu yaklaşım, diğer müfessirlerin çoklu ihtimaller içeren aktarımına göre daha belirgin bir hiyerarşik vurgu taşır.

6. Kadr Sûresindeki *er-Rûh* Kelimesi

İlgili âyet şöyledir: ...تَنْزِيلُ الْمَلَكِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ... “O gece, melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle her iş için iner dururlar.”⁸⁹

Taberî, âyette geçen *rûh* kelimesini Cebrâil (a.s.) olarak tefsir eder. Ona göre Kadir Gecesi’nde melekler ve Cebrâil, Allah’ın o yıl için takdir ettiği rızık, ecel ve benzeri hükümlerin icrası için yeryüzüne inerler. Abdullah

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmî’l-Ḳur’ân*, 18/281.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/609.

⁸⁵ en-Nebe 78/38.

⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/46-50.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 31/24-25; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/447.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/691.

⁸⁹ el-Kadr 97/4.

b. Abbâs'tan aktarılan, melekler ile Cebrâil'in o gece karşılaştıkları her mümine selâm verdikleri yönündeki rivayeti nakleder; ancak bu rivayetin sahih olmadığını, Katâde'nin açıklamasına uygun olan ilk yorumun daha isabetli bulunduğunu belirtir.⁹⁰

Mâtürîdî, *rûh* kelimesine dair farklı görüşleri aktarır. Bazı müfessirler bu kelimeyle Cebrâil'in kastedildiğini söylemişlerdir. Diğer bir yoruma göre ise *rûh*, insanların işlerinden sorumlu kılınan, yani belirli görevlerle müvekkel melekleri ifade eder. Mâtürîdî ayrıca, kelimenin "rahmet" anlamında da yorumlanabileceğini belirtir. Bu anlayışa göre Kadir Gecesi'nde melekler, Allah'ın rahmet ve bereketini yeryüzüne ulaştırmakla görevlidir; dolayısıyla *rûh*, bu geceye özgü ilahî rahmetin sembolü olarak değerlendirilebilir.⁹¹

Benzer biçimde Râzî ve Şevkânî de *rûhu* Cebrâil olarak yorumlar. Onlara göre Cebrâil, melekler arasında yer almakla birlikte, üstün makamı sebebiyle âyetle özellikle zikredilmiştir. Öte yandan bazı müfessirler, *rûh* kelimesini "meleklerin seçkinleri", "Allah'ın görünmeyen ordularından bir grup" veya "rahmet" anlamlarıyla açıklamışlardır.⁹²

Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise *rûhu*, Cebrâil yahut meleklerden oluşan özel bir topluluk olarak değerlendirir. Ona göre diğer melekler bu topluluğu yalnızca Kadir Gecesi'nde görebilirler. Nesefî ayrıca, bazı yorumlarda *rûh* kelimesinin "rahmet" manasında kullanıldığını da ifade eder.⁹³

Zemahşerî, âyetteki *rûh* kelimesini Cebrâil olarak açıklamakla birlikte, bazı rivayetlerde bunun meleklerin yalnızca Kadir Gecesi'nde müşahade edebildikleri farklı bir melek türü olduğunu da belirtildiğini aktarır.⁹⁴

Zemahşerî, Kadr sûresindeki *er-Rûh* kelimesini genel kabul doğrultusunda Cebrâil olarak yorumlar; ancak farklı rivayetlere de işaret ederek, bu ifadenin Kadir Gecesi'nde melekler tarafından görülebilen özel ve seçkin bir melek topluluğunu ifade edebileceği ihtimalini aktarır. Böylece Zemahşerî, mevcut yorumu benimserken kavrama istisnâ ve ayrıcalıklı bir konum atfeder.

4.2. *Rûhu'l-Kuds* Terkibinin Geçtiği Âyetler ve Yorumları

Rûhu'l-Kuds ifadesi Kur'an'da dört âyette⁹⁵ geçmekte olup Zemahşerî, bu terkipleri Cebrâil'in görevi, vahiy süreci ve peygamberlere yönelik ilahî yardım bağlamında yorumlamıştır.

1. Bakara Sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* Terkibi

İlgili âyet şöyledir: ...وَأَيَّدْنَا بُرُوحَ الْقُدُسِ... "...ve onu *Rûhu'l-Kuds* ile destekledik..."⁹⁶

Mâtürîdî (ö. 333/944), Hz. Îsâ'nın *Rûhu'l-Kuds* ile desteklendiğini bildiren bu âyetlerdeki terkinin anlamı üzerinde durmuş ve farklı yorumları aktardıktan sonra *Rûhu'l-Kuds*'ün Cebrâil anlamına geldiği görüşünü benimsemiştir. Ona göre kelimenin aslı *kuddûs* olup, vav harfinin hazfiyle *kudûs* şekline dönüşmüştür. Mâtürîdî, *kuddûs* isminin vahiy ile ilişkisinden hareketle, Cebrâil'in getirdiği vahye şeytanın müdahale edemeyeceğini ve bu yönüyle vahyin ilahî koruma altında bulunduğunu vurgular. Bu nedenle Hz. Îsâ'nın *Rûhu'l-Kuds* ile desteklenmesi, Cebrâil aracılığıyla vahyin muhafazası ve ilahî teyit anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî, *rûh* kelimesinin *Rûhullah* biçiminde de yorumlandığını aktarır. Bu nispet, Hz. Îsâ'nın yüceliğini ve

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/547-548.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 10/585-586.

⁹² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/234; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/576.

⁹³ Nesefî, *Medârik*, 3/666.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/871.

⁹⁵ el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

⁹⁶ el-Bakara 2/87.

Allah katındaki seçkinliğini ifade eder; nitekim benzer şekilde Hz. Mûsâ “Kelîmullah”, Hz. İbrâhim ise “Halîlullah” olarak anılmıştır.⁹⁷

Karaman ve diğerlerine göre *Rûhu'l-Kuds* ifadesi “kutsal ruh” veya “temiz ruh” anlamına gelir ve çoğunlukla Cebrâil olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte bazı yorumlarda bu terkinin Hz. İsâ'nın kendi ruhunu, Allah'ın İsm-i A'zamını veya İncil'i temsil ettiği de ileri sürülmüştür. Nahl sûresi 102. âyette ise *Rûhu'l-Kuds*'ün açıkça vahiy meleği Cebrâil olduğu ifade edilmiş, Hz. İsâ'nın da bu ruh aracılığıyla desteklendiği belirtilmiştir.⁹⁸

Zemahşerî, *Rûhu'l-Kuds* terkinin “kutsal ruh” şeklinde açıklayarak bu ifadenin Hz. İsâ'nın mânevî yüceliğine işaret ettiğini belirtir. Ona göre ruhun “kuds” (kutsallık) vasfıyla nitelendirilmesi, “O'ndan bir ruh”⁹⁹ ifadesinde olduğu gibi Hz. İsâ'nın ilahî seçkinliğini vurgulamak içindir. Zemahşerî ayrıca farklı yorumlara da yer verir: bazılarına göre *Rûhu'l-Kuds* Cebrâil'i, bazılarına göre ise İncil'i temsil eder. Şûrâ sûresi 52. âyette geçen “emrimizden bir ruh” ifadesini bu bağlamda hatırlatarak vahyin ilahî kaynağına dikkat çeker. Zemahşerî, ayrıca *Rûhu'l-Kuds*'ün Hz. İsâ'nın ölüleri diriltirken zikrettiği İsm-i A'zam olduğu yönündeki bir rivayeti de nakleder.¹⁰⁰

Zemahşerî, *Bakara* sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* terkinin müfessirlerin genel yaklaşımına uyumlu biçimde Cebrâil'e işaret eden bir ifade olarak yorumlamaktadır.

2. Bakara Sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* Terkibi

İlgili âyet şöyledir: ... وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ... “... ve onu *Rûhu'l-Kuds* ile destekledik...”¹⁰¹

Taberî, bu âyetteki “*Rûhu'l-Kuds* ile desteklenme” ifadesini, Cebrâil'in Hz. İsâ'ya sağladığı ilahî yardım ve koruma olarak yorumlar.¹⁰² Ona göre bu destek, Allah'ın Hz. İsâ'yı nübüvvet görevinde güçlendirmesi ve düşmanlarına karşı teyit etmesidir.

Mâtürîdî, peygamberlerden bazısına diğerlerinden üstün meziyetler verildiğini belirten bu âyetin tefsirinde, Hz. İsâ'nın *Rûhu'l-Kuds* ile desteklendiğini hatırlatır. Bu bağlamda *Bakara* sûresinin 87. âyetinde yer alan aynı ifadeye atıfta bulunur ve önceki açıklamalarını esas alarak yeni bir yorum getirmez.¹⁰³

Fahreddin er-Râzî, *Rûhu'l-Kuds* kavramına dair üç farklı görüşü sistematik biçimde sıralar. İlk görüşe göre, Hasan el-Basrî *el-Kudüs*'ü Allah'a, *rûhu* ise Cebrâil'e nispet eder; bu izafet, Cebrâil'in Allah'a yakınlığını ve üstün konumunu ifade eden bir teşrîf (şeref verme) anlamı taşır. İkinci görüş, İbn Abbâs'a aittir; o, *Rûhu'l-Kuds*'ü Hz. İsâ'nın ölüleri diriltme mucizesinde kullandığı İsm-i A'zam olarak yorumlar. Üçüncü görüş ise Ebû Müslim'e dayanır ve *Rûhu'l-Kuds*'ün, Hz. Meryem'e üflenerek Hz. İsâ'nın doğumuna vesile olan saf ve tertemiz ruh olduğunu ileri sürer.¹⁰⁴

Zemahşerî, bu âyette *Rûhu'l-Kuds* hakkında özel bir açıklama yapmaz; ancak *Bakara* sûresinin 87. âyetine ilişkin yorumunda bu terkinin “kutsal ruh” olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu ifade, Hz. İsâ'nın mânevî yüceliğini ve ilahî destekle güçlendirildiğini göstermektedir.¹⁰⁵

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/507.

⁹⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 1/154-155.

⁹⁹ en-Nisâ 4/171.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 1/162.

¹⁰¹ el-Bakara 2/253.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/521.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 2/233.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/528-529.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 1/162.

Taberî ve Mâtürîdî, *Rûhu'l-Kudsü* Hz. İsa'ya ilahî destek sağlayan Cebrâil olarak açıklar; Râzî bu yorumu ek olarak farklı ihtimalleri de tartışır. Zemahşerî ise ayrıntıya girmeden Bakara 87. âyetine atıfla terkibi “kutsal ruh/ilahî destek” şeklinde değerlendirir.

3. Mâide Sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* Terkibi

İlgili âyet şöyledir: ... إِذْ أَيْدُنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ... “...*Seni Rûhu'l-Kuds ile desteklemiştim...*”¹⁰⁶

Taberî, Mâtürîdî ve Semerkandî, bu âyette geçen *Rûhu'l-Kuds* ifadesini ortak biçimde Cebrâil olarak yorumlar. Onlara göre bu ifade, Allah'ın Hz. İsa'ya lütfettiği ilahî yardımın aracı olan melek Cebrâil'e işaret eder. Bu destek, Hz. İsa'nın beşikte ve yetişkinlik döneminde insanlarla konuşabilmesi, vahiy alması, mucizeler göstermesi ve nübüvvet görevini yerine getirmesi gibi olağanüstü niteliklerin temelinde yer alan mânevî bir güçlendirmedir.¹⁰⁷

Elmalılı Hamdi Yazır (1878–1942) da *Rûhu'l-Kudsün* genel olarak Cebrâil'i ifade ettiğini kabul eder. Ancak ona göre Hz. İsa'nın durumu diğer peygamberlerden farklıdır; zira Allah, onun doğumunda, mucizelerinde ve tebliğ sürecinde Cebrâil'in desteğini özel olarak *Rûhu'l-Kuds* ifadesiyle vurgulamıştır.¹⁰⁸

Zemahşerî ise *Rûhu'l-Kuds* terkiibini farklı biçimde değerlendirerek bunu “dinin hayat bulduğu ilahî kelâm” anlamında yorumlar. Ruhun “kudüs”e izafe edilmesini, kelâmın insanı günah kirlerinden arındıran ilahî bir kaynak oluşuyla açıklar. Bu görüşünü âyetin devamındaki “...insanlarla konuşuyordun” ifadesine dayandırır. Bununla birlikte Zemahşerî, bazı müfessirlerin *Rûhu'l-Kudsü* Cebrâil olarak tefsir ettiğini de nakleder ve Hz. İsa'nın Cebrâil ile desteklenmesinin, delilin kuvvetlendirilmesi anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁹

Zemahşerî, Mâide sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* terkiibini, diğer müfessirlerin Cebrâil merkezli yorumundan farklı olarak “dine hayat veren ilâhî kelâm” şeklinde açıklayarak kavramı mânevî destek ve arındırıcı ilâhî etki bağlamına yerleştirir; Cebrâil yorumunu ise olası bir görüş olarak aktarır.

4. Nahl Sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* Terkibi

İlgili âyet şöyledir: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ... “De ki: Onu, Rabbinin katından hak olarak *Rûhu'l-kudüs* indirmiştir...”¹¹⁰

Taberî, âyette geçen *Rûhu'l-Kuds* ifadesini Cebrâil olarak yorumlar. Ona göre bu melek, Kur'an'ı Allah'tan hak olarak indirmiş; böylece müminlerin imanını pekiştirmiş, onlara hidayet ve müjde getirmiştir.¹¹¹

Mâtürîdî de benzer biçimde *Rûhu'l-Kuds*'ün Cebrâil olduğunu belirtir. Bu âyetin, vahyin uydurma bir söz olmadığını; Allah'tan, Cebrâil aracılığıyla indirilen hakikat içerikli bir mesaj olduğunu ortaya koyduğunu vurgular.¹¹²

Kurtubî, *Rûhu'l-Kudsün* Hz. Cebrâil'e işaret ettiğini ifade eder ve Kur'an'ın —nâsîh ve mensûh âyetleri dâhil olmak üzere— tamamının onun aracılığıyla indirildiğini belirtir.¹¹³

¹⁰⁶ el-Mâide 5/110.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/114; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3/647; Ebu'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/428.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/784-785.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 1/691.

¹¹⁰ en-Nahl 16/102.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/363-364.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6/572-573.

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 10/176-177.

Beyzâvî de *Rûhu'l-Kuds*'ü Cebrâil olarak açıklar. Ona göre *rûh* kelimesinin *kuds* lafzına izafesi, “Hâtimü'l-Cûd” (Cömert Hâtim) örneğinde olduğu gibi mevsûfun sifata izafetidir; dolayısıyla ifade “temiz ve kutsal ruh” anlamını taşır. Ayrıca İbn Kesîr'in kelimeyi sükûnla (*kuds*) şeklinde okuduğunu da zikreder.¹¹⁴

Zemahşerî, *Rûhu'l-Kuds* ifadesinin Kur'an'da Cebrâil'i temsil ettiğini belirtir. *Rûh* kelimesinin “temizlik ve kutsiyet” anlamındaki *kudse* izafesi, Arap dilinde nitelik ile niteleneni birleştiren bir kullanımdır. Bu yapı, *Hâtimü'l-Cûd* (Cömert Hâtim) ve *Zeydû'l-Hayr* (Hayırlı Zeyd) örneklerinde de görülür. Dolayısıyla burada kastedilen anlam *er-Rûhu'l-Mukaddes* (Kutsal Ruh) ifadesine denktir. Zemahşerî, “mukaddes”in günah ve eksiklikten arınmışlığı ifade ettiğini, *kudûs* kelimesinin ise dâl harfi sükûnla (*kuds*) şeklinde de okunduğunu belirtir.¹¹⁵

Zemahşerî, Nahl sûresindeki *Rûhu'l-Kuds* terkiibini diğer müfessirlerle uyumlu biçimde Cebrâil şeklinde yorumlamaktadır.

4.3. *Rûhu'l-Emîn* Terkiibinin Geçtiği Âyetler ve Yorumları

Kur'an'da *er-Rûhu'l-Emîn* ifadesi yalnızca Şuarâ sûresinde geçmektedir.

İlgili âyet şöyledir: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ “Onu güvenilir Ruh indirmiştir”¹¹⁶

Taberî, söz konusu ifade hakkında nakledilen kıraat farklılıklarını iki temel rivayet üzerinden ele alır. Hicaz ve Basra kıraatlerinde fiil hafif (*nezele bihi'r-rûhu'l-emîn*), *er-Rûhu'l-Emîn* ise merfû okunur ve anlam “Kur'an'ı güvenilir Ruh (Cebrâil) indirmiştir” şeklinde olur. Kûfe kıraatinde ise fiil şeddeli (*nezzele bihi'r-rûhu'l-emîne*) okunur; bu durumda anlam “Âlemlerin Rabbi, güvenilir Rûh'u (Cebrâil'i) Kur'an ile indirmiştir” biçimindedir. Taberî, her iki kıraatin de sahih olduğunu ve anlam açısından birbirine yakınlık gösterdiğini belirtir. Ona göre, metinde geçen *er-Rûhu'l-Emîn* ittifakla Cebrâil'dir; bu yorum İbn Abbâs, Katâde, İbn Cüreyc ve Dahhâk gibi erken dönem müfessirlerden nakledilen rivayetlerle desteklenir.¹¹⁷

İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî ve İbn Âşûr (ö. 1973) gibi müfessirler de *Rûhu'l-Emîn* terkiibini Cebrâil olarak yorumlar. Bu ifade, Cebrâil'in vahyi eksiksiz, tahriften uzak ve tam bir sadakatle ileten güvenilir bir melek olduğunu vurgular. “*Emîn*” sıfatı, onun risalet görevini ilahî güven ve emanet bilinciyle yerine getirdiğini ifade eder.¹¹⁸

Muhammed Esed (1900–1992), *er-Rûhu'l-Emîn* ifadesini “mutlak güvenilirliğe sahip vahiy” anlamında yorumlamıştır. Ancak bu yaklaşım, dilbilgisel yapı ve bağlam açısından eleştirilmiştir. Çünkü “*nezele bihi*” ifadesinde fiilin faili “*er-Rûhu'l-Emîn*”, mef'ûl ise “*bihi*” zamiridir; dolayısıyla ruh indiren konumundadır, indirilen değil. Ayrıca vahyin melek aracılığıyla iletiliğini belirten diğer Kur'anî ifadeler¹¹⁹ dikkate alındığında, *Cebrâil* yorumu hem bağlam hem de dil açısından daha tutarlıdır.¹²⁰

Zemahşerî, âyetteki iki kıraat farkına dikkat çeker:

1. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ (*nezele bihi'r-rûhu*): Bu kıraatte fiilin faili *er-Rûh* olup anlam “Onu güvenilir Ruh indirdi” şeklindedir. Buradaki “Ruh”, doğrudan vahyin taşıyıcısı Cebrâil'dir.

¹¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/240.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 2/634-635.

¹¹⁶ eş-Şuarâ 26/193.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/641-642.

¹¹⁸ Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/242; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/530; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 19/188-189.

¹¹⁹ el-Bakara 2/97; en-Nahl 16/102; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Bedü'l-vahy”, 2.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/530.

2. نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ (nezzele bihî'r-rûha): Bu okunuşta fiil tef'îl babındadır ve *er-Rûh* mef'ûl konumundadır. Anlam “Allah, güvenilir Ruh’u onunla birlikte indirdi” biçiminde olur.

Zemahşerî’ye göre her iki kıraat de anlam bakımından birbirini tamamlar; her ikisi de vahyin Cebrâil aracılığıyla güvenilir biçimde iletildiğini vurgular. Böylece Zemahşerî, Kur'an'ın ilahî kelâm oluşu ile vahyin aracısının güvenilirliği arasında bütüncül bir anlam ilişkisi kurar.¹²¹

Zemahşerî, Şuarâ sûresindeki *er-Rûhu'l-Emîn* ifadesini diğer müfessirlerle benzer şekilde Cebrâil olarak yorumlar; ancak kıraat farklılıklarını anlam ilişkisi üzerinden açıklayarak yorumuna dilsel-semantik bir derinlik kazandırır.

4.4. Diğer Ruh Terkiplerinin Geçtiği Âyetler ve Yorumları

Kur'an'da *rûhu*, *rûhum*, *rûhuna*, *rûhumuz*, *ondan bir ruh* ve *emrimizden bir ruh* gibi farklı formlarda kullanılan toplam dokuz âyet bulunmaktadır.¹²² Bu çeşitlilik, kavramın ilâhî kökenine ve farklı bağlamlardaki işlevine işaret eder.

1. Nisâ Sûresindeki *Rûhu'n minh* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... وَرُوحٌ مِنْهُ ... “...Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur...”¹²³

Taberî, “Allah'tan bir ruh” (*rûhun minhu*) ifadesine ilişkin farklı yorumlar aktarır. Bazı müfessirler bu ifadenin, Allah'ın emriyle Cebrâil'in Meryem'e üfleme sonucu meydana gelen “ilahî üfleme”ye; bazıları ise “Allah tarafından bahşedilen bir hayat” yahut “ilahî rahmet”e işaret ettiğini belirtir. Diğer bir yoruma göre ifade, insan ruhlarından biri olarak yaratılıp Meryem'e gönderilen ve Hz. İsa'ya hayat veren ruha delalet eder. Bazı rivayetlerde ise bu ifade, “Allah'ın ruhu” olarak nitelenen Cebrâil'in Meryem'e getirdiği vahyi temsil eder. Taberî, bu yorumların her birinde doğruluk payı bulunduğunu ifade eder.¹²⁴

Râzî, “Allah'tan bir ruh” ifadesinin çok yönlü anlam alanını ele alır. Bu ifade, Hz. İsa'nın babasız yaratılışıyla “temiz ve seçkin bir varlık” olduğuna, ayrıca “ilahî şeref ve üstünlüğüne” işaret eder. Bunun yanında Hz. İsa'nın insanlara manevî canlılık kazandırması sebebiyle “ruh” olarak nitelendirildiğini; bazı yorumlarda ise bu ifadenin “Allah'tan bir rahmet” veya Cebrâil'in Allah'ın emriyle gerçekleştirdiği “üfleme” anlamına geldiğini belirtir. Râzî'ye göre kelimenin nekre (belirsiz) olarak kullanılması, “kudsî ve yüce bir ruh” vurgusunu güçlendirmektedir.¹²⁵

Zemahşerî, âyetteki “وَكَلِمَةٌ” (O'nun kelimesi) ve “وَرُوحٌ مِنْهُ” (O'ndan bir ruh) ifadelerinin, Hz. İsa'nın babasız ve spermsiz olarak, doğrudan Allah'ın kelimesi ve emriyle yaratıldığını gösterdiğini belirtir. Ona göre bu ifadeler mecazî değil, doğrudan ve hakiki anlamdadır.¹²⁶ Bu yönüyle âyet, Hz. İsa'nın yaratılışındaki olağanüstü durumu ve mucizevî yönü açıkça ortaya koyar.

Zemahşerî, Nisâ sûresindeki “O'ndan bir ruh” ifadesini Hz. İsa'nın babasız olarak Allah'ın kelimesi ve emriyle yaratıldığını belirten hakikî bir niteleme şeklinde yorumlayarak, diğer müfessirlerin mecaz ve çoklu anlam ihtimallerine dayalı açıklamalarından ayrılır.

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 3/334.

¹²² en-Nisâ 4/171; el-Hicr 15/29; Meryem 19/17; el-Enbiyâ 21/91; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; eş-Şuarâ 42/52; el-Mücâdele 58/22; et-Tahrîm 66/12.

¹²³ en-Nisâ 4/171.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/703-705.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/271.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 1/593-594.

2. Hicr Sûresindeki *min Rûhî* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي “Onu düzenleyip ruhumdan kendisine üflediğimde...”¹²⁷

Mâtürîdî, bu âyette yer alan “Ona ruhumdan üfledim” ifadesinin, yaratılmışların üflemesi anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre Allah’ın fiili, mahlûkatın fiiline benzetilemez. Buradaki “ruhum” ve “ruhumuz” ifadeleri, yaratıklara hayat veren ilahî kudreti temsil eder.¹²⁸

Râzî, “üfleme” fiilinin fiziksel bir aktarım anlamı taşımadığını; bunun, ruhun mahiyetinin insana kapalı olmasından dolayı kullanılan mecazî bir ifade olduğunu vurgular. Ona göre bu kullanım, insan idrakine yakınlştırılmış bir teşbih niteliğindedir. Allah’ın ruhu kendisine nispet etmesi, ruhun şeref ve üstünlüğünü belirtmek içindir; bu, ruhun Allah’ın zatından bir parça olduğu anlamına gelmez. Amaç, insanın yaratılışındaki ilahî değeri ve onuru vurgulamaktır.¹²⁹

Zemahşerî ise “Ruhumdan üflediğimde” ifadesini, Allah’ın insana hayat vermesi olarak yorumlar. Burada gerçek bir üfleme eylemi veya üflenene somut bir unsur bulunmadığını, bunun Allah’ın insana bahşettiği hayatın teşbihî bir anlatımı olduğunu belirtir.¹³⁰ Dolayısıyla “üfleme” fiilini mecazî bir tasvir olarak değerlendirir.

Zemahşerî, Hicr sûresindeki “*min rûhî*” ifadesini Allah’ın insana hayat vermesini anlatan mecazî bir kullanım olarak yorumlayıp “üfleme”yi hakiki bir fiil olarak değil, ilâhî kudretin tasviri şeklinde değerlendirir.

3. Meryem Sûresindeki *İleyhâ Rûhanâ* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا “Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü.”¹³¹

Taberî’ye göre “Biz ona ruhumuzu gönderdik” ifadesi, *Rûhu’l-Emîn* olan Cebrâil’in Meryem’e gönderilmesi anlamındadır. Bu bağlamda “ruh” kelimesi, Allah’ın vahiy meleğini temsil eder.¹³²

Mâtürîdî, bu ifade hakkında farklı görüşleri nakleder. Ubey b. Ka’b’a göre burada kastedilen, Hz. İsa’nın ruhudur; Allah onu Meryem’e bir insan sûretinde göndermiştir. Nitekim âyetin devamında “O da ona düzgün bir insan sûretinde göründü” buyrulmaktadır. Bununla birlikte, tevil ehlinin bir kısmı *rûh* kelimesini Cebrâil olarak açıklamıştır. Zira Kur’an’da Cebrâil başka yerlerde de “ruh” olarak nitelenmiştir (*Rûhu’l-Kuds, Rûhu’l-Emîn vb.*).¹³³

Râzî ve İbn Âşûr gibi müfessirler de *rûh* kelimesini Cebrâil olarak tefsir etmiş ve onun Allah tarafından gönderilen bir elçi, vahyin taşıyıcısı ve ilahî rahmetin sembolü olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁴

Zemahşerî’ye göre de burada geçen *rûh* kelimesi Cebrâil’i ifade eder. Bu yorumu iki temele dayandırır: Birincisi, dinin onun aracılığıyla hayat bulması; ikincisi ise Allah’ın Cebrâil’e olan yakınlığını ifade eden mecazî anlam. Zemahşerî, bu mecazı “sevilen kişiye ‘Sen benim ruhumusun’ denilmesi” örneğiyle açıklar. Ayrıca Ebû Hayve (ö. 203/818) lafzı “*ravhenâ*” (rahatlığımız) şeklinde okuyarak Cebrâil’in vahiy aracılığıyla insanlara huzur ve rahmet getirdiği yorumunu öne sürmüştür.¹³⁵

¹²⁷ el-Hicr 15/29.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 6/437.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 19/139.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 2/577.

¹³¹ Meryem 19/17.

¹³² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/480.

¹³³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 7/227.

¹³⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 21/520; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 16/80.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 3/9.

Zemahşerî, Meryem sûresindeki “*ileyhâ rûhanâ*” ifadesini diğer müfessirlerle uyumlu biçimde Cebrâil olarak yorumlar; ancak rûhun Cebrâil'e nispetini mecazî bir değer atfı ve “hayat verme/diriltme” işlevi üzerinden açıklaması, yorumunu anlam yönünden daha derin ve dil merkezli kılar.

4. Enbiyâ Sûresindeki *min Rûhinâ* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... فَتَفَخَّنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا... “...Ona ruhumuzdan üfledik...”¹³⁶

Mâtürîdî, “Ona ruhumuzdan üfledik” ifadesini Cebrâil'in fiziksel bir üflemesi şeklinde değil, Hicr sûresinde geçen “Ona ruhumdan üfledim”¹³⁷ ifadesine benzer biçimde “onu ruhumdan yarattım” anlamında mecazî bir anlatım olarak yorumlar. Ona göre bu ifade, Hz. İsa'nın Hz. Meryem'deki yaratılış sürecini ve canlılık kazandıran unsurun doğrudan ilahî yaratım yoluyla meydana gelişini anlatır. Mâtürîdî, “üfleme” fiilinin yaratılışın bedene yayılışını veya canlılığın süratle gerçekleşmesini ifade eden bir teşbih olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, ruhun önceden var olup sonradan bedene girdiği anlayışını reddeder; ruhun, canlı varlıkla birlikte yaratıldığına işaret eder.¹³⁸

Beyzâvî (ö. 685/1286) de âyeti benzer biçimde yorumlayarak, Allah'ın Cebrâil aracılığıyla İsa'ya ruh üflediğini ve ona hayat verdiğini belirtir. “Ruhumuzdan” ifadesi ise bu özel görevlendirmenin ve ilahî tasarrufun bir göstergesi olarak değerlendirilir.¹³⁹

Zemahşerî, “Ona ruhumuzdan üfledik” ifadesinin Meryem'in rahmindeki İsa'ya ruh verilmesine işaret ettiğini söyler. Bu yorum, İsa'nın ilahî kudretle canlandırıldığını vurgular. Ayrıca Zemahşerî'ye göre “Rûhinâ” nitelemesi, Cebrâil'in bu ilahî tasarrufu Allah'ın emriyle gerçekleştirdiğini de ima eder. Dolayısıyla “min Rûhinâ” ifadesi, yaratılışın hem doğrudan ilahî iradeye hem de Cebrâil'in aracı rolüne işaret eden çok katmanlı bir anlam taşır.¹⁴⁰

Zemahşerî, Enbiyâ sûresindeki “*min rûhinâ*” ifadesini Hz. İsa'ya ruh verilmesinin doğrudan ilahî kudretle gerçekleştiğini belirten bir anlatım olarak yorumlar; ayrıca bu sürecin Cebrâil'in aracılığıyla yürütüldüğünü ima ederek, ifadeye ilahî tasarruf ve aracılık boyutunu birlikte dâhil eder.

5. Secde Sûresindeki *min Rûhihî* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ثُمَّ سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا... “Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhumdan ona üflemiş; ...”¹⁴¹

Mâtürîdî, bu âyetteki “Ona ruhumdan üfledim” ifadesini, Allah'ın insanda ruhu yaratması ve bu ruhun bedene yayılması şeklinde yorumlar. Ona göre “üfleme” (nefha) eylemi, ruhun rüzgâr gibi bedene dağılmasını temsil eden mecazî bir anlatımdır. Bu ifade, Allah'ın zatından bir parçanın insana geçtiği anlamına gelmez; bilakis, ruhun yaratılışının ilahî kudretle gerçekleştiğini vurgular.¹⁴² Mâtürîdî, ruhun yaratılmış (*mahlûk*) bir varlık olduğunu özellikle vurgular ve “üfleme”yi fiziksel bir temas değil, yaratma fiilinin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirir.

Karaman ve diğerlerine göre âyetteki “...ve ruhumdan ona üflemiş” ibaresi, “Allah'ın ruhu” nitelemesinin mecazî bir anlam taşıdığını gösterir. Bu kullanım, “Allah'ın evi” (Beytullah) veya “Allah'ın kulu” (Abdullah)

¹³⁶ el-Enbiyâ 21/91.

¹³⁷ el-Hicr 15/29.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/373.

¹³⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/59.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 3/133.

¹⁴¹ es-Secde 32/9.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 8/332-333.

ifadelerinde olduğu gibi aitlik ve şeref bildiren bir izafedir. Dolayısıyla burada kastedilen, Allah'ın zatından bir parçanın insana geçtiği değil, insanın yaratılış itibarıyla onurlu ve seçkin bir varlık olduğudur.¹⁴³

Zemahşerî ise ruhun Allah'a izafe edilmesini, onun mahiyetinin insan idrakini aşan bir hakikat oluşuyla açıklar. Ona göre “ve ruhundan ona üfledi” ifadesi, Allah'ın ilminden ve iradesinden bağımsız olarak kavranamayacak derecede yüce bir ilahî emaneti temsil eder. Bu yaklaşım, “Sana ruhtan sorarlar; de ki: Ruh Rabbimin emrindendir”¹⁴⁴ âyetindeki sınırlı bilginin vurgusuyla da paralellik arz eder.¹⁴⁵

Zemahşerî, Secde sûresindeki “*min rûhîhi*” ifadesini ruhun Allah'a nispetinin mecazî bir şeref izafesi olduğu yönündeki müfessir görüşleriyle uyumlu şekilde açıklar; ayrıca ruhun mahiyetinin insan idrakinin dışında kaldığını belirterek kavramın ilahî ve aşkın niteliğini öne çıkarır.

6. Sâd Sûresindeki *min Rûhî* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي “Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit...”¹⁴⁶

Mâtürîdî'ye göre âyetteki “Ona ruhumdan üflediğim zaman” ifadesinde, ruhun Allah'a izafe edilmesi, yaratılmış bir varlığın şeref ve üstünlük bildiren biçimde Allah'a nispet edilmesidir. Çünkü ruh da diğer tüm varlıklar gibi Allah'ın yarattığı bir mahlûktur.¹⁴⁷

Süyûtî, Allah'ın Âdem'i şekillendirip tamamladıktan sonra ona kendi ruhundan üflemesini, insanın canlılık kazanması ve ilahî bir değerle onurlandırılması olarak yorumlar. Ona göre ruh, insan bedenine nüfuz eden ve hayatı mümkün kılan latif bir cevherdir; Allah'a izafe edilmesi ise şeref ve yücelik bildiren bir ifadedir.¹⁴⁸

Ebüs-suûd Efendi (ö. 982/1574), “ruhun üflenmesi” ifadesini temsili bir anlatım olarak değerlendirir. Burada ne üfleyen bir fail ne de üfürülen somut bir unsur vardır; bu ifade, hayat için elverişli hale getirilen maddenin doğrudan canlılıkla donatılmasını temsil eder. Yani Allah'ın “emrinden” olan ruhun verilmesi, maddenin canlı bir varlığa dönüşmesini ifade eder.¹⁴⁹

Zemahşerî ise insanın yaratılışını iki aşamada açıklar. İlk aşama, fizikî yapının tamamlanması; ikinci aşama ise “Allah'ın ruhundan üflemesi”dir. Bu ikinci aşama, insanın salt biyolojik bir varlıktan ilahî bir nefha ile şuurulu ve idrak sahibi bir varlığa dönüşmesini ifade eder. Zemahşerî'ye göre bu aşama, insanın ontolojik değerini belirleyen temel noktadır.¹⁵⁰

Zemahşerî, Sâd sûresindeki “*min rûhîhi*” ifadesini insanın bedenî yaratılışından sonra ilahî nefha ile idrak sahibi kılınışını ifade eden bir aşama olarak yorumlar; ruhun Allah'a nispetini mecazî bir şeref izafesi olarak açıklayan müfessirlerle uyumlu olmakla birlikte, bu nefhanın insanın ontolojik değerini belirlediğini vurgulamasıyla öne çıkar.

7. Şûrâ Sûresindeki *Rûhan min Emrinâ* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: ... وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا “İşte biz böylece sana da emrimizden Kur'an'ı vahyettik”¹⁵¹

Taberî, Semerkandî ve İbn Atıyye'ye göre âyette geçen *rûh* kelimesi mecazî bir anlam taşımakta olup Kur'an'ı temsil eder. Bu yorumda *rûh*, insan bedenine hayat veren unsurun mecazî karşılığı olarak, kalpleri

¹⁴³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/349-350.

¹⁴⁴ el-İsrâ 17/85.

¹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 3/509.

¹⁴⁶ Sâd 38/72.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 8/645.

¹⁴⁸ Celâleddin el-Mahallî - Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 604.

¹⁴⁹ Muhammed b. Mehmed İmâdi Ebüs-suûd, *İrşâdül-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2015), 7/236.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/105.

¹⁵¹ eş-Şûrâ 42/52.

diriltlen ilahî mesaj anlamına gelir.¹⁵² Dolayısıyla vahiy, insanın manevî varlığına canlılık kazandıran ve onu hakikate yönlendiren ilahî bir “hayat kaynağı” olarak değerlendirilmiştir.

Hâzin ise *rûh* kelimesini vahiy meleği Cebrâil veya peygamberlik (nübüvvet) kavramı ile ilişkilendirir. Derveze (1888–1984) de kavramın çoğunlukla Cebrâil anlamında yorumlandığını belirtir; ancak bu yorumun âyet bağlamıyla tam bir uyum içinde olmadığı ifade edilir.¹⁵³

Zemahşerî'ye göre “emrimizden bir ruh” ifadesi, Hz. Peygamber'e indirilen ilahî vahyi temsil etmektedir. Müfessir, bu benzetmeyi açıklarken bedenın ruh aracılığıyla hayat bulması ile insanın cehalet ve sapkınlık karanlığından vahiy sayesinde kurtularak manevî dirilişe erişmesi arasında bir paralellik kurar. Ona göre Kur'an, kalpleri diriltlen ve insanlığa hakikat bilinci kazandıran ilahî bir ruhtur.¹⁵⁴

Zemahşerî, Şûrâ sûresindeki “*rûhan min emrinâ*” ifadesini Kur'an'ın vahiy yoluyla insana manevî hayat veren ilahî bir ruh olduğu şeklinde yorumlar; bu yaklaşım diğer müfessirlerle örtüşmekle birlikte, ruh-hayat ilişkisini vahyin dönüştürücü etkisi üzerinden açıklamasıyla açıklık ve anlam derinliği kazandırır.

8. Mücâdele Sûresindeki *bi Rûhin minh* İfadesi

İlgili âyet şöyledir:.... وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ “İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir...”¹⁵⁵

İbn Atıyye, “onları katından bir ruh ile desteklemiştir” ifadesini, müminlere Kur'an ve Peygamber'in öğretilerinden doğan bir *hidayet*, *nur*, *ilahî lütuf* ve *tevfik* verilmesi şeklinde açıklar. Ona göre *rûh*, ilahî rehberliğin ve başarının mecazî bir ifadesidir. Bazı müfessirler *rûhu* bizzat Kur'an olarak değerlendirirken, diğerleri Cebrâil olarak yorumlamıştır; zira Cebrâil de vahyin taşıyıcısı olarak “ruh” sıfatıyla anılmıştır.¹⁵⁶

Râzî, âyeti iki şekilde yorumlar. İlkine göre, İbn Abbas'tan naklen *rûh*, müminlere düşmanları karşısında verilen ilahî yardımın sembolik bir ifadesidir; bu yardım, onların manevî direncini canlı tutar. İkinci yoruma göre ise *rûh* kelimesi îmân'a râcidir; bu durumda âyet, Allah'ın müminleri iman kaynaklı manevî bir güçle desteklediğini belirtir. Râzî, bu anlayışın Şûrâ sûresi 52. âyetteki “emrimizden bir ruh” ifadesiyle de anlam yakınlığı taşıdığını belirtir.¹⁵⁷

Zemahşerî, “ve onları kendi ruhuyla desteklemiştir” ifadesini, Allah'ın katından gelen ilahî bir lütufla kalplerin dirilmesini sağlayan manevî bir destek olarak değerlendirir. Ayrıca zamirin îmân'a râci olabileceğini belirterek, bu durumda ifadenin “onları iman ruhuyla desteklemiştir” anlamına geleceğini ifade eder.¹⁵⁸

Zemahşerî, Mücâdele sûresindeki “*bi rûhin minhu*” ifadesini müminlere yönelik ilahî destek olarak yorumlaması bakımından diğer müfessirlerle uyum içindedir; ancak zamirin imana râci olabileceğini belirterek *rûhu* kalbi diriltlen imanî güç şeklinde değerlendirmesiyle onlardan ayrılır.

9. Tahrîm Sûresindeki *min Rûhinâ* İfadesi

İlgili âyet şöyledir: وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا... “İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştun, biz de ona ruhumuzdan üfledik...”¹⁵⁹

¹⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/541-542; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 3/259; Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/44.

¹⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/541-542; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/234; Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/44.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/234.

¹⁵⁵ el-Mücâdele 58/22.

¹⁵⁶ Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/282.

¹⁵⁷ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 29/500.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/497.

¹⁵⁹ Tahrîm 66/12.

Mâtürîdî, “ona ruhumuzdan üfledik” ifadesini “onda bedenlere canlılık kazandıran unsuru yarattık” şeklinde yorumlar. Ona göre “fîhi” zamiri Hz. İsa’ya, “fîhâ” kıraatinde ise onun nefesine işaret eder. Üfleme benzetmesi, ruhun bedende yayılışını veya bedene süratle nüfuz edişini temsil eden mecazî bir anlatımdır.¹⁶⁰

Râzî, âyeti benzer biçimde yorumlayarak “bedenlerin hayat bulduğu şeyi onda yarattık” ifadesiyle aynı anlamı vurgular. Ona göre “fîhi” zamiri Hz. İsa’ya râcidir; “fîhâ” okunuşunda ise Meryem’in nefesine işaret eder. Üfleme fiili, ruhun bedene yaratılış anında rüzgârın bir cismi doldurması gibi nüfuz etmesini temsil eder.¹⁶¹

Zemahşerî ise âyetteki zamirin işaret ettiği unsura dikkat çeker. Bazı kıraatlerde “fîhi”nin “fîhâ” olarak okunduğunu belirterek, bu durumda zamirin yalnızca Meryem’in iffetini değil, bütün bedenini kapsadığını ifade eder.¹⁶² Böylece o, kıraat farklılıklarının anlam alanını genişlettiğini vurgular.

Zemahşerî, Tahrîm sûresindeki “*min rûhinâ*” ifadesini ruhun ilahî yaratılışını ifade eden mecazî bir kullanım olarak diğer müfessirlerle benzer biçimde yorumlar.

Sonuç

Bu çalışmada, Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde rûh kavramına yaklaşımı, kavramın Kur’an’daki kullanımları temel alınarak incelenmiştir. Araştırmanın amacı, rûh kavramının anlam alanlarını tespit etmek ve Zemahşerî’nin bu kullanımlara yönelik yorumlarını ortaya koymaktır.

Elde edilen bulgular, Zemahşerî’nin rûh kavramını yorumlarken dilsel analiz ve bağlam temelli bir yöntem izlediğini göstermektedir. Zemahşerî, rûhu yalnızca “hayat veren öz” anlamıyla sınırlı tutmamış; kavramı bağlama göre vahiy, Cebrâil, ilâhî emir, rahmet veya manevî güç biçimlerinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, Kur’an’daki kullanım çeşitliliğini dikkate alan bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ona göre rûh, çoğu durumda insanın manevî dirilişini sağlayan ilahî etkinin sembolüdür.

Zemahşerî’ye göre rûh, ilahî hakikatin bir parçası olarak değil; ilahî emrin tecellisi ve insan bilincine yön veren bir kudret olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle Zemahşerî, kelâmî tartışmalardan ziyade lafız ve bağlam çözümlemelerine ağırlık vermiş; böylece yorumlarında kavramsal bir tutarlılık sağlamıştır.

Mukayeseli açıdan değerlendirildiğinde Zemahşerî’nin yaklaşımı, Taberî’nin rivayet merkezli yorumlarından, Mâtürîdî’nin kelâmî açıklamalarından ve Râzî’nin metafizik yorumlarından belirgin ölçüde ayrılmaktadır. Onun yöntemi, nakilden çok dilbilimsel çözümleme ve anlam bütünlüğü üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte, Cebrâil’in “Rûhu’l-Kuds” ve “Rûhu’l-Emîn” olarak yorumlanmasında klasik tefsir çizgisiyle paralellik göstermektedir.

Zemahşerî’nin rûh anlayışında dikkat çeken bir diğer husus, insanın yaratılışıyla ilişkilendirilen rûh kavramını Allah’ın zatından bir parça olarak değil, O’nun kudretinin yüceliğini ifade eden bir izafet şeklinde yorumlamasıdır. Bu yaklaşım hem teolojik dengeyi korumakta hem de Kur’an’daki “Rabbimin emrindendir” ifadesiyle uyum arz etmektedir.

Sonuç olarak, Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ta rûh kavramına ilişkin yorumları, dilsel duyarlılığı ve akılcı yorumu birleştiren bir örnek oluşturmaktadır. Zemahşerî, rûhu hem ilahî kaynağı hem de insanın manevî dirilişini ifade eden yönleriyle ele almış; bu yolla Kur’an’daki kavram çeşitliliğinin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Çalışma, bu yönüyle Zemahşerî’nin tefsir metodundaki rasyonel temelleri ve kavramsal tutarlılığı ortaya koymakta; ayrıca klasik tefsir geleneği içinde rûh kavramının anlam seyrine dair bütüncül bir değerlendirme sunmaktadır.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 10/99.

¹⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 30/575.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1987, 4/573.

Etik Kurul İzni: Bu çalışma etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission: This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Artificial Intelligence Ethical Statement: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Kaynakça

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1945.
- Ahmed, Halil b. *Kitâbü'l-Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1985.
- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru". *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 87-116.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Beyzâvî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *er-Rûh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1983.
- Çağmar, M. Edip. "ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 77-98.
- Çatal, Şafak. *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'an İlimleri Açısından Mukâyesesi*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'da rûh*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Dalkılıç, Mehmet. *İtikâdî İslâm mezheplerinde rûh kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Mehmed İmadi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2015.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Fevzi M. Neccâr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1993.
- Fârâbî. "Uyûnü'l-mesâ'il". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Elif Efendi, Hasîrîzâde. *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2015.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 2001.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1994.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Dâr el-Maşrik, 1992.
- İbn Sînâ. *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs*. thk. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1970.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*. thk. G. C. Anawati - Saîd Zâyed. Kahire, 1960.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Keleş, Ekrem. "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir?" *Diyanet İlmi Dergi* 38/2 (2002), 107-128.
- Koçar, Musa. "Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Ocak 2006), 57-68.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1964.

- Kutluer, İlhan. "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/193-197. Ankara: TDV, 2018.
- Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/148-151. İstanbul: TDV, 2000.
- Mahallî, Celâleddin-Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaü't-Türasi'l-Arabî, 2000.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Sayar, Kemal. *Sana Ruhtan Soruyorlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ʿulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Topay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: TDV, 2018.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2023.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Gazâli düşüncesinde ruh ve ölüm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.
- Zehebî. *A'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1987.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2020.
- Zemahşerî. *Esâsü'l-belâğ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002.