

T. C.

A.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
(İSLÂM FELSEFESİ ANABİLİM DALI)

İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİNE GÖRE

R U H V E N E F S

(Yüksek Lisans Tezi)

Ankara-1995

Tezi Alan:

Hayri KAPLAN
No:91602706

Danışman:

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ
Felsefe ve Din Bilimleri
Bölüm Başkanı

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ.....	VI

GİRİŞ

A.RUH VE NEFS KELİMELEERİNİN SÖZLÜK ANLAMLARI.....	1
1.Ruh Kelimesinin Sözlük Anlamları.....	2
2.Nefs Kelimesinin Sözlük Anlamları.....	3
B.KUR'ÂN-I KERÎM VE HADİSLERDE RUH VE NEFS.....	4
1.Kur'ân-ı Kerîm'de Ruh.....	4
2.Hadislerde Ruh.....	8
3.Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs.....	10
4.Hadislerde Nefs.....	13
C."TARİF" VE ZORLUKLARI.....	15

I.BÖLÜM

UÇ İSLÂM FİLOZOFUNA GÖRE RUH VE NEFS

I.1.KİNDÎ'YE GÖRE NEFS.....	17
I.2.FÂRÂBÎ'YE GÖRE RUH VE NEFS.....	20
A.Genel Anlamı İle Nefs.....	20
B.Nefs-i Nâtıka.....	22
I.3.İBN SÎNÂ'YA GÖRE RUH VE NEFS.....	25
A.Ay Üstü Alem Nefsleri.....	29
B.Ay Altı Alem Nefsleri.....	31
1.Bitkisel Nefs.....	31
2.Hayvânî Nefs.....	31
3.İnsânî Nefs.....	34
C.Varlıklar Arasında İnsânî Nefsin Konumu.....	37
I.4.FİLOZOFLARIN NEFS-İ NÂTIKA TARİFİNİN TAHLİLİ.....	40

III

II.BÖLÜM

RUHUN HAKİKATİ BİLİNEBİLİR Mİ?

II.1.RUHUN HAKİKATİ AKIL İLE BİLİNEBİLİR Mİ?.....	44
A.İslâm Filozofları.....	44
B.Kelâmcılar.....	46
C.Mutasavvıflar.....	47
II.2.RUH ÜZERİNDE FİKİR BEYAN EDİLEBİLİR Mİ?.....	47
A."Edilemez" Diyenlerin Delilleri.....	47
B."Edilebilir" Diyenlerin Delilleri.....	48

III.BÖLÜM

ÇEŞİTLİ RUH TARİFLERİ

III.1.CİSİM, ARAZ, KUVVET, NUR, CEVHER OLARAK TARİFLER.	52
III.2.RUH, NEFS, AKIL, KALP İSİMLERİ ARASINDAKİ ORTAK VE FARKLI ANLAMLAR.....	54
III.3.MUTASAVVIFLARDA NEFS VE RUH AYIRIMI.....	56
A.Nefs-Ruh Ayırımı.....	56
B.Nefsin ve Ruhun Sıfatları (Merteveleri).....	58
C.Felsefedeki ve Tasavvuftaki Nefs-i Nâtika.....	59
D.Ruh Latîfesi ve İnsan Ruhı.....	59

IV.BÖLÜM

RUHUN MEVCUDİYETİNİN DELİLLERİ

IV.1.FELSEFİ DELİLLER.....	61
IV.2.DİNİ DELİLLER.....	63

V.BÖLÜM

İNSAN RUHUNA ATFEDİLEN BAZI ÖZELLİKLER

V.1.RUH, EMİR ALEMİNDENDİR.....	65
V.2.RUH, CANLIDIR VE CANLI KILICIDIR.....	66
V.3.RUH, ARAZ DEĞİLDİR.....	69
V.4.RUH, CİSİM DEĞİLDİR.....	70
V.5.RUH, BÂKİDİR; YOK OLMAZ.....	74
V.6.RUH, HEM CÜZİYYÂTI HEM KÜLLİYYÂTI AKLEDER.....	74

IV

VI.BÖLÜM

RUH VE YARATILIŞ MESELESİ

VI.1.RUHUN MAHLUK OLUP-OLMAMA MESELESİ.....	75
A."Ruh Mahluk Değildir" Diyenlerin Delilleri.....	75
B."Ruh Mahluktur" Diyenlerin Delilleri.....	76
VI.2.YARATILIŞ AÇISINDAN RUHUN MENŞEİ.....	77
VI.3.RUHUN NE ZAMAN YARATILDIĞI MESELESİ.....	78
A.Ruh, Bedenden Önce Yaratılmıştır.....	78
B.Ruh, Beden İle Birlikte Yaratılmıştır.....	83
VI.4.RUHUN BEDENLE OLAN İLİŞKİSİNİN SEBEP VE MAHİYETİ...	87
A.Ruhun Bedenle Olan İlişkisinin Sebebi.....	87
B.Ruhun Bedenle Olan İlişkisinin Mahiyeti.....	89

VII.BÖLÜM

İSLÂMÎ DEYİMLER ARASINDA RUH

VII.1.MUHAMMEDÎ RUH.....	92
VII.2.RUHULLAH (İSA PEYGAMBER).....	94
VII.3.ULVÎ RUHLAR.....	97
VII.4.RUHLAR ALEMİ (BERZAH).....	98
VII.5.NEFSİNİ TANIMAK.....	103
SONUÇ.....	109
BİBLİYOGRAFYA.....	114

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser
bkz. : bakınız
c. : cilt
b. : ibn
s. : sayfa
vb. : ve benzer



ÖNSÖZ

İnsanlığın varoluşundan itibaren, "kendi varlığını" ve "âlem içindeki konumunu" öğrenme gayreti süregelmıştır. Her toplum; her düşünce sistemi ve dînî kültürde, bu konu mutlaka ele alınmış ve çeşitli yorumlar-fikirler serdedilmiştir.

"İslâm Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs" adlı bu çalışmada, İslâm Filozofları, Kelâmcılar ve Mutasavvıfların, insan ruhu hakkındaki zengin görüşlerinin ana hatları ile sunulması amaçlanmıştır. Konuyla ilgili eserler, sayılamıyacak kadar boldur. Bu yüzden, daha ziyade sistemlere göre konuların sunulmasına gayret edilecektir.

Her bilimsel çalışmada olduğu gibi, kavram tanıtımı amacıyla, giriş bölümünde "ruh" ve "nefs" kelimelerinin, sözlük ve dînî edebiyattaki anlamları belirtilecektir.

Birinci bölümde, Kindî ve Farabî'nin görüşleri sınırlı, İbn Sînâ'nın görüşleri geniş bir şekilde ele alınarak, varlık âlemi içinde insanın konumu ele alınacaktır.

İnsan ruhunun "akıl" ile idraki ikinci bölümde, ruhun bazı Kelâmcılar ve Mutasavvıflara göre tarifleri üçüncü bölümde, ruhun mevcut olduğunun isbatı dördüncü bölümde, insan ruhuna atfedilen bazı özellikler de beşinci bölümde ele alınmaya çalışılacaktır.

Ruhun yaratılışı, bedenle ilişkisinin sebebi ve bu ilişkinin mahiyeti altıncı bölümde, ruh kelimesinin kullanıldığı bazı İslâmî deyimler yedinci ve son bölümde açıklanmaya gayret edilecektir.

Bu araştırmanın meydana gelmesinde rehberliğini ve yardımlarını esirgemeyen danışmanım ve kıymetli hocam Prof.Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a şükran duygularımı belirtmek isterim.

Hayri KAPLAN

GİRİŞ

A. RUH VE NEFS KELİMELERİNİN SÖZLÜK ANLAMLARI

Her iki kelime de, dilimize Arapça'dan geçmiştir(1).

Her ikisi de isimdir ve çok sayıda deyim içinde kullanılırlar(2).

Arapça'daki anlamlarından bazıları, dilimizde yaygın olmakla beraber, bazı anlamları dilimize tamamen yabancıdır. Aynı şekilde, Arapça'da mevcut olmayan bazı anlamları da Türkçemizin zenginliği içerisinde türetilmiş ve özellikle edebiyatımızda kullanılmıştır(3).

Arapça asıllı olmaları sebebiyle, bu dildeki sözlük anlamları sunularak, bu anlamların geçtiği örnek cümleler, Kur'ân ve Hadislerde geçen anlamları sunulurken gösterilecektir.

Felsefî ve Kelâmî açıdan bu iki kavrama yüklenilen anlamlara ışık tutacağı kanaatiyle, sözlük, Kur'ân ve Hadislerde geçen anlamları geniş şekilde ele alınacaktır.(Mesela, -ileri- de görüleceği üzere, "ruh"u "nefes", "nefs"i "beden" veya "kan" olarak kabul eden telakkiler mevcuttur. Özellikle "ruh"u "latîf bir cisim" olarak kabul eden Kelâmcıların yorumları, büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır. İlk bakışta, alışılmışın dışında görülen bu anlamların, kendi içindeki tutarlı yorumları ve tenkitleri belirtilmeye çalışılacaktır.)

1.Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara-1988, s.1230,1080.

2.A.g.e., aynı sayfalar.

3.Bu anlam ve deyimlerin örnek ve geniş açıklamaları için bkz.

Büyük Sözlük, Arkin Yayınevi, İstanbul-tarihsiz, c.3, s.1770-1772, 1582.

1. Ruh Kelimesinin Sözlük Anlamları:

1-Ruh:Nefs, yani bedene hayat veren, onu canlı kılan şey anlamında. En çok kullanıldığı anlam budur(1).

2-Ruh:Nefes, yani soluk(2). İnsanın hayatta olduğuna ve ruhun bedendeki mevcudiyetine işaret ettiği için, ruh kelimesine bu anlam -mecazî olarak- yüklenilmiştir. Ayrıca nefes, insan boğazından girip-çıkan hava olduğu için, hareket halindeki havaya işaretle ruha "rüzgâr" ismi de verilmiştir(3)

Ruh kelimesinin "nefes" ile ve dolaylı olarak "hava", "rüzgâr" ve "hareket" ile irtibatlandırılması, sadece Arapçaya mahsus bir durum olmayıp, hemen hemen bütün dillende mevcuttur(4).

3-Ruh:Hayat, canlılık, dirilik(5). Ruha bu anlamın verilmesi, ruhun, bizzat hayat olduğunu ifade etmek için değil, hayatın ve canlılığın kaynağı olduğunu ve ruhun en başta gelen özelliğinin "hayat sahibi" olmasını ifade etmek içindir. Bu yüzden "ölüm" kelimesi ruhun değil, "hayatın-canlılığın" zıddı olarak kullanılır. Dolayısıyla, ölüm, ruh için değil, beden için kullanılır.

Bu anlamların dışında, sözlüklerde "ruh" kelimesi, "Cebrail, İsa Peygamber, Kur'ân, Vahiy, Rahmet, Allah'ın Emri ve Hüküm" gibi anlamlara da galmektedir. Bu anlamlar, daha ziyade, Kur'ân ifadeleri ile kazanıldığı için, Kur'ân ve Hadislerdeki

1.Cevherî, es-Sıhâh Tâcü'l-Luğa, Beyrut-1984,c.3,s.984. Fîrûz-âbâdî, Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît, Beyrut-1979,c.4,s.413. İbn Manzur, Lisânu'l-Lisân, Beyrut-1993,c.1,s.523. Kefevî, el-Külliyyât, Beyrut-1993,s.469-470.

2.Kefevî, a.g.e.,s.470.Isbahânî,el-Müfredât,İstanbul-1984,c.2, s.406.

3.İbnu'l-Cevzî, Nüzhetü'l-A'yun, Beyrut-1987, s.323.

4.Bu anlam irtibatı için bkz.İnternational Dictionary,Milliyet yayınları,İstanbul-1987, ilgili maddeler.Büyük Sözlük, aynı maddeler ve nefis,can,tin,öz,esans maddeleri.Oxford Ansiklopedik Sözlük,İstanbul-1990, sprit,esprit,soul,anima,breath, psyche,essence,wind maddeleri.

5.Kefevî, a.g.e., s.471.

anlamları sunulurken ele alınacaktır. Bununla beraber, İslâm Kültürü kimliğini kazandıktan sonra, sözlüklere yerleşmiş durumdadır(1)

2. Nefs kelimesinin Sözlük Anlamları:

1- Nefs:Ruh, yani bedene hayat veren, onu canlı kılan şey anlamında. "Nefsi çıktı" derken "ruhu çıktı" anlamı kastedilir(2).

2- Nefs: Bir şeyin özü, özvarlığı, zâtı, kendisi, hakikati, aslı, künhü anlamında olup, tekid için de kullanılır(3)

3- Nefs: İnsanın kalıbı, bedeni anlamında(4).

4- Nefs: Nazar, göz değmesi anlamında(5).

5- Nefs: Kan anlamında. "Nefsi aktı" derken "kanı aktı" anlamı kastedilir. Bu anlam, insanın kan kaybetmesi sebebiyle ölümü -özellikle eski çağlarda- kaçınılmaz bir son olarak görülmesi ve "kan"ın, bedendeki canlılığın bir temsilcisi olarak kabul edilmesinden dolayı verilmiştir. Bu yorum, özellikle "tabibler" tarafından ifade edilmiş, fakat, Felsefî ve Kelâmî ıstılahta yer bulamamıştır(6) Hadislerde ise, bu anlamı ile kullanıldığı yerler mevcuttur.

6- Nefs: Kalp anlamında. Yani, maddî kalp değil, gönül adı verilen kalptir(7). Bu anlam, daha çok ayet ve hadislerde geçer.

1. Bu anlamlar için bkz. Cevherî, es-Sıhah, c.1, s.397. Fîrûzâbâdî, Tertîbu'l-Kâmûs, c.2, s.406. İbn Manzur, Lisânu'l-Lisân, s.1, s.523. Kefevî, el-Külliyât, s.470-471.

2. Cevherî, a.g.e., c.3, s.984. Fîrûzâbâdî, a.g.e., c.4, s.413. İbn Manzur, a.g.e., c.2, s.636. Kefevî, a.g.e., s.897.

3. Cevherî, Fîrûzâbâdî, Kefevî, aynı yerler.

4. Cevherî, Fîrûzâbâdî, aynı yerler.

5. Cevherî, Fîrûzâbâdî, aynı yerler.

6. Cevherî, İbn Manzur, Kefevî aynı yerler. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitabu'n-Nefs) s.15

7. Kefevî, a.g.e., s.897

7- Nefs:İnsan şahsı,kişi anlamında. "Üç nefis geldi" derken "üç kişi geldi" anlamı kastedilir(1)

8- Nefs:Azamet,izzet,himmet, irade büyüklüğü gibi anlamlarda da kullanılmıştır(2).

B. KUR'ÂN-I KERÎM VE HADİSLERDE RUH VE NEFS

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Ruh:

1- Cebrâil:

Bu anlamda kullanım, üç tarzda geçmektedir:

a)"O (Kadir) Gece(sin)de melekler ve "Ruh", Rablerinin izniyle (bölük bölük) inerler."(3)

"Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu gün..."(4)

"Melekler ve "Ruh", oraya, miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselirler."(5)

b)"De ki:Onu (Kur'ân'ı) "Kudsî Ruh", Rabbinden hak olarak indirdi."(6)

"Meryem oğlu İsâ'ya apaçık ayetler (delil ve mucizeler) verdik ve onu "Kudsî Ruh" ile destekledik."(7)

"(İsâ'ya hitaben) Seni, "Kudsî Ruh" ile desteklemiştim..."(8)

"Onu (Kur'ân'ı) "Emîn Ruh" senin kalbine indirdi."(9)

c)"Ona (Meryem'e) "Ruhumuzu" gönderdik ve ona tam bir beşer olarak şekillendi (göründü)."(10)

"Ona (Meryem'e) "Ruhumuzdan" üfledik."(11)

1.Cevherî, es-Sihâh,c.3,s.984.

2.Fîrûzâbâdî,Tertîbu'l-Kâmûs,c.4,s.413. Kefevî,el-Külliyyât, s.897.

3.Kadr,4.

7.Bakara,87,253.

4.Nebe',38.

8.Mâide,110.

5.Meâric,4.

9.Şûarâ,193.

6.Nahl,102.

10.Meryem,17.

11.Enbiyâ,91.

Görüldüğü üzere, Cebrâil'in "Ruh" olarak nitelendirilmesiyle, meleklerin de asıl varlıklarının "ruh" olduğu ve bazı özel durumlarda beşer şekline bürünüp "suret" ile görünebildikleri ifade edilmiştir. "Emîn" sıfatının verilmesi, vahyi iletme görevi açısından dır. "Kudsî" sıfatı ise, tertemiz ve mübarek anlamlarını ifade eder. "Ruhumuz" ifadesiyle, Allah'a izafe edilmesi, sadece Allah katındaki değeri, şerefi, hususiyeti açısından dır. (VII.Bölümde, İsâ Peygamber için de aynı izafetin yapılması açıklanırken, gerekli bilgiler sunulacaktır.)

2- İsâ Peygamber:

"Mesîh (lakabıyla anılan) Meryem oğlu İsâ, sadece, Allah'ın Rasûlü, Meryem'e ulaştırdığı bir kelimesi ve O'ndan bir "Ruh"tur."(1)

Bazılarınca buradaki "ruh" kelimesi "emir,iş" anlamındadır(2).İsâ Peygamber'in, her iki anlamda da, insanlar arasında, yaratılış şekli ve kendisine mahsus özellikleri açısından, farklı bir yeri olduğundan "Ruhullah" lakabıyla anılması Hz.Peygamber'in hadislerinde yerini bulmuştur.

3-Vahiy:

"(Allah) kavuşma günüyle uyarmak için, kullarından dilediğine, emrinden (olan) "ruh"u indirir."(3)

"Melekler, (O'nun) emrinden (olan) "ruh"u, kullarından dilediğine indirirler."(4)

Böylelikle, "nübüvvet" anlamı da verilebilmektedir.

4- Kur'ân-ı Kerîm:

"İşte böylece sana, emrimizden (olan) bir "Ruh" vahyettik.(Daha önce) kitap nedir, iman nedir bilmiyordun. Fakat, biz onu (Kur'ân'ı), kullarımızdan dilediğimizi -onunla hidayet edeceğimiz- bir nur kıldık."(5) Buradaki "ruh" keli-

1.Nisâ,171;

4.Nahl,2.

2.İbnu'l-Cevzî,Nüzhetü'l-A'yun, 5.Şûrâ,52.

s.332.Kefevî,el-Külliyât,s.470

3.Mümin,15.

mesinin "Kur'ân" anlamında kullanıldığı, ayetin ikinci cümlesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca, Kur'ân, gerçek ve sonsuz hayatın-canlılığın bulunduğu Ahiret'teki saadete ilettiği için kendisine "Ruh" ismi verilmiştir(1). "Doğrusu, Ahiret Yurdu; işte o (gerçek ve sonsuz olan) hayattır, keşke bil-seler."(2) ayetini, bu anlamla irtibatlandıranlar mevcuttur(3).

5- Hayat, Canlılık, Diri Olma:

"(Ölen kişi) eğer mukarreblerden (yakınlaştırılmışlardan) ise, onun için "ruh" ve reyhan (güzel rızık-koku) ve Naîm Cenneti vardır."(4)

Bu anlamı kabul edenler, ayette geçen "ravh" okunuşu yerine, "ruh" okunuşunu temel alırlar. Fakat, yaygın olan okunuşu "ravh" şeklindedir(5). "Ravh" kelimesi ise, "rahatlık, esenlik, genişlik" anlamlarını taşır.

6- Rahmet ve İnâyet:

"(Allah,) işte onların kalplerine imanı yazmış ve O'ndan bir "ruh" ile onları desteklemiştir."(6)

7- İnsan Ruhu:

İnsanın maddî yapısının düzenlenip, uygun kemâle ermesiyle birlikte, o yapıya hayat verici-canlılık kazandırıcı özellikte olan ve şeref, önem, hususiyet açısından Allah'ın kendisine "izafe" ettiği "ruh" anlamındadır.

"Sonra onu tesviye edip (şekil verip-düzenleyip) ona "ruh"undan üfledi."(7)

"Onu (Adem'i) tesviye ettiğim ve ona "ruhumdan" üflediğim zaman, siz, hemen onun için secdeye kapanın."(8)

1.İsbahânî,el-Müfredât,s.299.Kefevî,el-Küllîyyât,s.470

2.Ankebût,64.

3.İsbahânî,a.g.e.,s.299

4.Vâkıa,88-89.

5.İsbahânî,a.g.e.,s.299.İbnu'l-Cevzî,

Nüzhetü'l-A'yun,s.324.Kefevî,a.g.e.,

s.471

6.Mücâdele,22.

7.Secde,9.

8.Hıcr,29.Sâd,72

Ruh kelimesinin Cebrâil ve İsâ anlamındaki kullanımında da Allah'a izafette bulunulduğu belirtilmişti. Fakat, insan ruhuna işaret eden bu ayetlerde, bir de "üfleme" tabiri eşlik etmektedir. Ayrıca, ya "ruhum" ya da "ruhu" şeklinde, Allah'a izafe edilmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, bu izafet, bir şeref, önem ve hususiyeti insanlara anlatmak içindir. Yoksa, Adem Peygamber'in ruhunun, diğer peygamberlerinkinden; diğer insanlarınkinden -mahiyet açısından- "ruh" olma noktasında bir farkı yoktur.

Ayrıca, bu izafet tabirlerinden, Allah'ın da bir "ruh sahibi varlık" olduğu sonucu çıkarılamaz. Yani, "Allah ruhtur" veya "ruhtan ibarettir" denilemez. Yine Allah için -insanların idrâk edebileceği- bir mahiyet de düşünülemez. Bilindiği üzere, "mahiyet", "o nedir" sorusuna cevap teşkil eder. Allah hakkında bu sorunun cevabı yerine, Allah'ın özelliklerini ve sıfatlarını bildiren cevaplar verilmiştir(1) Bu yüzden, bütün sıfatlarını içine alan "Allah" isminin tarifi yapılabilmiş, mahiyet tarifi yapılamamıştır. Bunun sebepleri de geniş olarak açıklanmıştır(2). Allah için mahiyet sözkonusu değildir derken, "Allah" ismi ile kastedilen "isim sahibi"nin tarifi, bilinen mantikî cümle kalıpla-

-
- 1.Bkz.İbn Sînâ, Risâle fi'l-Hudûd (Tis'a Resâil içinde), İstanbul-1297, s.78-79. İbn 'Abdisselâm, Hallü'r-Rumûz, Mısır-1899, s.43-47. Nasîruddîn Tûsî, Telhîsu'l-Muhassal, Beyrut-1984, s.96. Muhammed b.Bahâiddîn, el-Kavlu'l-Fasl, İstanbul-1975, s.122-123. Buna örnek olarak Firavn'ın Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?" şeklindeki sorusuna, Musa'nın Allah'ın ne olduğuna yönelik değil, sıfatına yönelik olarak "Göklerin ve yerin, ve ikisi arasındakilerin Rabbidir." (Şûarâ, 23) şeklindeki cevabı gösterilebilir. Yani Firavn, mahiyyetten sormuş, Musa ise kudret ve sıfattan haber vermiştir.
 - 2.Bkz.İbn Sînâ, a.g.e., s.79. Razi, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, Beyrut-1990, c.1, s.120-129. İcî, el-Mevâkıf, Beyrut-tarihsiz, s.48. İbn Ebî Şerîf, el-Müsâmere, İstanbul-1979, s.21.

rıyla yapılamaz demektir(1).

Aynı şekilde -ileride görüleceği üzere- insan ruhunun tarifinde de, onun mahiyetinden ziyade bedenle olan ilişkisi gözönüne alınarak; sıfat ve özellikleri belirtilerek tarifler yapılmıştır. Bununla birlikte, ruhun mahiyetinin insan tarafından idrâk edilebileceği de açıklanacaktır.

İnsan ruhunun Allah'a izafe edilmesi sebebiyle, bazı mutasavvıflarca, insan ruhuna "izâfî ruh" adı verilmiştir. Aynı zamanda, "Ruhların Ruhu" kabul edilen Hz.Peygamber'in "hakikati" de bu isimle anılmıştır(2).

2.Hadislerde Ruh:

1- Cebrâîl:

"Peygamber, rükû' ve secdesinde "Meleklerin ve "Ruh"un Rabbi Sübbûh ve Kuddüstür" derdi."(3)

"Kudsî Ruh nefsimi vahyetti.."(4)

"(Hassan b.Sâbit'e hitaben) Allah seni Kudsî Ruh ile desteklesin, o, seninledir."(5)

"Emîn Ruh bana indi ve dedi ki..."(6)

"Seni, aslî suretin üzere görmek isterim ey Ruhullah"
(7)

1.İbn Sînâ, Risale fi'l-Hudûd, s.79.İbn Ebî Şerîf, el-Müsâmere, s.21.

2.İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, İstanbul-tarihsiz (Kitsan Yayınları), s.25,233-235,259.

3.Ahmed b.Hanbel, el-Müsned, İstanbul-1982,c.6,s.35,94.
(Müslim,Ebû Davud,Nesâî) Süyûtî,ed-Dürre'l-Mensûr,Beyrut-1983,c.8,s.400.

4.(İbn Hıbbân, Taberânî, Ebû Nu'aym) Süyûtî,a.g.e.,c.1,s.213

5.Ahmed b.Hanbel, a.g.e., c.4,s.401.(Buhârî,Ebû Davud,Tirmizî) Süyûtî, a.g.e., c.1,s.213.

6.(İbn Ebî Şeybe, İbn Mürdeveyh) Süyûtî, a.g.e., c.6,s.321.
Ebû Nuaym,İbn 'Asâkir) Ali Muttakî Hindî,Kenzü'l-Ummâl, Beyrut-1985,c.11,s.754.

7.(İbn Mürdeveyh)Süyûtî,el-Habâik,Beyrut-1988,s.23.

2- İsâ Peygamber:

"İsâ, Allah'ın kulu, O'nun Rasûlü ve O'ndan bir "ruh"-tur."(1)

"Ruhullah İsâ, Muhakkak inecektir.."(2)

"(Mehdî, İsâ'ya hitaben) öne geç ey Ruhullah, der."(3)

3- Kur'ân-ı Kerîm:

"Allah'ın zikri ve "ruhu" ile birbirinizi seviniz."(4)

4- Hayat,Can:

"Kim bir ruh sahibinin (kulak,burun gibi) dış organlarını canlı canlı keserse veya onu hedef olarak kullanırsa.."(5)

5-Rahmet,İnayet:

"Rüzgâra sövmeyiniz, çünkü o, Allah'ın ruhundandır."(6)

Buradaki "ruh" kelimesinin okunuşu, meşhur şekliyle "ravh" olarak kabul edilir. Her iki halde de, insanlara canlılık veren temiz hava dolaşımının, rüzgârlar sayesinde gerçekleştiğine dikkat çekilmiştir.Zaten,"ruh" ve "ravh" kelimeleri de, rüzgâr anlamındaki "rîh" kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.

1.Ahmed, el-Müsned, c.5,s.314.(Buhârî, Müslim) Ali Hindî, Kenzü'l-Ummâl,c.1,s.71.

2.(Hâkim) Ali Hindî, a.g.e., c.14,s.335.

3.Ahmed, a.g.e., c.3,s.368, c.4,s.217. (Hâkim, İbn Huzeyme, Ebû Ya'lâ) Ali Hindî,a.g.e., c.14,s.326.

4.İbnu'l-Esîr,en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs,İran-1394,c.2,s.272.

5.Ahmed, a.g.e., c.2,s.92,115. (Taberânî, İbn Kânî) Ali Hindî,a.g.e., c.5,s.394.

6.Ahmed, a.g.e., c.5, s.123. (Ebû Davud, İbn Mâce, Nesâî, Hâkim) Ali Hindî, a.g.e., c.3, s.601-602.

6- İnsan Ruhu:

"Sonra ona (cenine) ruh üflenir.."(1)

"(Musa, Adem'e hitaben) Sen ki, Allah seni (kudret) eli ile yarattı, sana ruhundan üfledi..."(2)

7- Bedenden Ayrı Haldeki İnsan Ruhu:

"Ruhlar, sıra sıra dizilmiş askerlerdir."(3)

"Ölülerinizin göz(kapak)larını kapayınız, çünkü, kabz anında göz, ruhu takip eder."(4)

"(Şeytan dedi:)Ruhları bedenlerinde olduğu sürece Adem-oğullarını saptıracağım."(5)

3.Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs

1- Zâtullah (Allah'ın zâtı-kendisi):

"(Musa'ya hitaben) seni, "nefsim" için seçtim."(6)

"Allah sizi,"nefsinden" sakındırır."(7)

"De ki:Allah"nefsi" üzerine rahmeti yazmıştır (rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır)."(8)

-
- 1.Ahmed,el-Müsned,c.1,s.382,430. (Buhârî,Müslim,Ebû Davud, Tirmizî,Nesâî,İbn Mâce) Ali Hindî, Kenzü'l-Ummâl,c.1,s. 112.
 - 2.Ahmed,a.g.e.,c.2,s.398. (Buhârî,Müslim,Ebû Davud,Tirmizî, İbn Mâce) Ali Hindî,a.g.e.,c.1,s.116-117.
 - 3.Ahmed,a.g.e.,c.2,s.295. (Buhârî,Müslim,Ebû Davud) Ali Hindî,a.g.e.,c.9,s.6.
 - 4.Ahmed,a.g.e.,c.4,s.125. (Müslim,Beyhakî,Hâkim,İbn Sa'd) Ali Hindî, a.g.e.,c.15,s.560-563.
 - 5.Ahmed,a.g.e.,c.3,s.41. (Hâkim,EbûYa'la) Ali Hindî,a.g.e., c.1,s.476.
 - 6.Tâhâ,41.
 - 7.Âlü Imrân,28.
 - 8.En'âm,12.

- 2- Allah'ın Azameti, İzzâti; Kûnhü ve Mahiyetinin Bilinemezliği (Ğaybı), Hakikati, veya O'nun Ukûbeti (cezalandırması):

"Allah sizi, "nefsinden" sakındırır."(1) ayeti, bazılarına göre, bu anlamları içermektedir. Yine "Allah "nefsi" üzerine rahmeti yazmıştır."(2) ayeti, "Rahmetim, gazabımı geçmiştir"(3) hadisince yorumlanarak, burada zikrâdilen anlamlar yüklenilmiştir(4).

3- İnsan Ruhü:

"Ey mutmain olmuş "nefs", Rabbine dön.."(5)

"(Melekler, ölüm anındaki zalimlere hitaben) haydi, "nefslerinizi" çıkarın! derler."(6)

4- İnsan Bedeni:

"Her "nefs" ancak Allah'ın izni ile ölebilir."(7)

"Her "nefs" ölümü tadar."(8)

"(Yûsuf dedi:) O, benim "nefsimden" murâd almak istedi."

(9)

"Nefse nefis, göze göz, buruna burun.."(10)

-
- 1.Âlü Imrân, 28.
 - 2.En'âm, 12.
 - 3.(Buhârî, Müslim, Tirmizî) Ali Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c.4, s.249-252.
 - 4.Kefevî, el-Küllîyyât, s.897.
 - 5.Fecr, 27.
 - 6.En'âm, 93.
 - 7.Âlü Imrân, 146.
 - 8.Ankebût, 57.
 - 9.Yûsuf, 26.
 - 10.Mâide, 45.

5- Beden İle Birlikte Ruh:

"Allah, bir "nefse" ancak taşıyabileceği kadar sorumluluk verir."(1)

"Fakat insanlar "nefslerine" zulmederler."(2)

"De ki: Allah'ın dilediği dışında, "nefsime" ne bir fayda, ne de bir zarar (verme gücün)e sahip değilim."(3)

6- İnsan; İnsan Zâtı, Şahsı; Kişi:

"Yaratılmanız da, diriltilmeniz de, tek bir "nefs"(in yaratılması ve diriltilmesi) gibidir."(4)

"Hiçbir "nefs", yarın ne kazanacağını bilmez."(5)

"Her "nefs", kazandığının rehinidir."(6)

7- İnsan Cinsi:

"Doğrusu, sizin "nefsinizden" size, aziz bir peygamber gelmiştir."(7)

"Sizin "nefslerinizden" sizler için eşler yarattı."(8)

"Nefslerinizden bir peygamber göndermekle, Allah, müminlere ihsanda bulunmuştur."(9)

Bu ayetlerdeki "cinsinizden" anlamı yanında "aranızdan, içinizden, topluluğunuzdan.." gibi anlamlar da verilebilir.

8- Bazı, Kısım:

"Nefslerinizi ayıplamayın."(10) Yani, "kendinizi ayıplamayın" anlamında değil, "birbirinizi; bir kısmınız bir kısmınızı, bazınız bazınızı ayıplamayın" anlamındadır.

"(Yahudilere hitaben) sonra, öyle kimseler oldunuz ki, "nefslerinizi" öldürüyorsunuz."(11)

"Evlere girdiğiniz zaman "nefslerinize" selâm verin."(12)

1.Bakara,286.

2.Yûnus,44.

3.Yûnus,49.

4.Lokman,28.

5.Lokman,34

6.Müddessir,38

7.Tevbe,128.

8.Şûrâ,11.

9.Âlü Imrân,164.

10.Hucûrât,11.

11.Bakara,85.

12.Nûr,61.

9- Kalp, Göğüs (Sadır), İç :

"İyi biliniz ki Allah, "nefslerinizde" olanları bilir."(1)

"Tazarru (yakarış) ile ve gizlice "Nefsinde" Rabbini zikret."(2)

"Yûsuf bunu "nefsinde" sakladı ve onlara açmadı."(3)

102 Kötülüklere Kaynak olan; Tezkiyesi, Terbiyesi ve Cihadı Gereken Bir Cevher Anlamında Olan Nefs:

"Sizi, "nefsiniz" (böyle) bir iş yapmaya sürükledi."(4)

"Onu (nefsi) temizleyen, felâha ermiştir."(5)

11- Adem Peygamber:

"O ki, sizi bir "nefsten" yarattı ve ondan da eşini kıldı."(6) Burada, bütün beşeriyetin aslı ve ilki olan Adem'in, maddeden ibaret olan bedeni kastedilmektedir.

4. Hadislerde Nefs:

1- İnsan Ruhu:

"Müminin "nefsi" kabzolununca, onu rahmet ehli karşılar."(7)

"Müminin "nefsi", Allah'a hameder halde çıkar."(8)

1.Bakara,235.

2.A'râf,205.

3.Yûsuf,77.

4.Yûsuf,18

5.Şems,9.

6.A'râf,189.

7.(İbnu'l-Mübârek, Taberânî) Ali Hindî,Kenzü'l-Ummâl,c.15, s.683-684.

8.(İbn Hıbbân) Ali Hindî, a.g.e., c.15, s.569.

2- İnsan Bedeni:

"(Hamza'ya hitaben) Diri tuttuğun "nefsini" mi, yoksa öldürdüğün "nefsini" mi tercih edersin?" dedi."Bilakis, diri tuttuğum "nefs"i tercih ederim" deyince,"Öyleyse "nefsine" dikkat et; özen göster" buyurdu.(1)

"Kim "nefsini" bir dağdan atarak öldürürse..."(2)

3- İnsan Cinsi; Şahıs, Kişi:

"Cennete ancak müslüman "nefsler" girer."(3)

4- Bazı, Kısım:

"Nefslerinize (yani bazınız bazınıza,birbirinize) ancak hayır duada bulunun, çünkü, melekler sizin dediklerinize â-mîn derler."(4)

5- Kalp, Göğüs, İç:

"Zenginlik, "nefs" zenginliğidir."(5)

Ayrıca, düşünce ve duyguların kaynağı şeklinde "hadî-sü'n-nefs" deyimi, hadislerde bol miktarda geçer.(6)

6- Kötülüklere Kaynak Olan; Cihadı, Terbiye ve Tezkiye-si Gereken Nefs :

"Nefsimin şerrinden sana sığınırım."(7)

"Nefs heva peşindedir, vesvese verir.."(8)

"Doymayan nefsten sana sığınırım."(9)

1.Ahmed, el-Müsned, c.2,s.175.

2.Ahmed, a.g.e., c.2,s.254,478. (Buhârî,Müslim,Tirmizî,Ne-sâî) Ali Hindî, a.g.e.,c.15,s.36.

3.Ahmed, a.g.e.,c.2,s.309.

4.Ahmed, a.g.e.,c.6,s.297.

5.Ahmed, a.g.e.,c.2,s.443. (Buhârî,Müslim,Tirmizî,İbn Mâce) Ali Hindî,a.g.e.,c.3,s.404.

6.Bkz.Süyûtî,ed-Dürü'l-Mensûr,c.2,s.127-134.

7.Ahmed, a.g.e.,c.2,s.196.

8.Ahmed, a.g.e.,c.2,s.349.

9.Ahmed, a.g.e.,c.2,s.198

7- Allah'ın Zâtı, Kendisi:

"Allah "nefsi" için yazmıştır (üstlenmiştir) ki: Rahmetim, gazabımı geçmiştir."(1)

8- Kan:

"Akılcı "nefsi" olmayan her şey, içine düştüğü suyu kirletmez."(2)

9- Nazar, Gözdeğmesi:

"Sadece "nefs" ve (yılan-akrâp) sokmasında rukya vardır (caizdir)."(3)

"Her "nefsin" ve gözün şerrinden..."(4)

C. "TARİF" VE ZORLUKLARI

Özellikle Felsefede "tarif" (had, tahdîd) en önemli ve en zor işlemlerdendir. İncelenecek konuların doğru değerlendirilebilmesi ve düzgün ifade edilebilmesi için, kullanılan terimlerin belirgin ve sistematik olması zaruridir.

Bu sebeple, düşünürlerin kullandıkları terimlerden , hangi anlamları kastettiklerini belirleme çalışması, araştırmacı için en önde gelen görevdir. Ancak bu yolla, düşünürlerin fikirleri doğru olarak kavranılabilir ve aynı konu üzerinde farklı düşünürlerin fikirlerini karşılaştırma mümkün olabilir.

Her bilimin kendi sahasında kullanılan terimleri olduğu gibi, Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf alanlarında da kullanılan özel ve ortak terimler mevcuttur. Düşünürlerimiz, konunun önemini bilerek, eserlerinde kullandıkları ıstılahları açıklama yoluna gitmiş, bazıları da bunu, müstakil eserler yazarak gerçekleştirmişlerdir. Zaman içinde, özellikle dinî ilimlerde usûl ve metod kitapları yaygın hale gelmiştir. Yine, ansiklopedik eserler de kaleme alınmıştır. Tabii ki,

1.(Tirmizî,İbn Mâce)Süyûtî,ed-Dürre'l-Mensûr,c.3,s.253.

2.İbnu'l-Esîr,en-Nihâye,c.5,s.96.

3.Ahmed, el-Müsned,c.3,s.486.

4.Ahmed,a.g.e.,c.3,s.28.

Mantık , bu çalışmaların ayrılmaz yardımcısıdır.(1)

Tez çalışmasıyla ilgisi açısından, bu sahada ilk defa müstakil eser veren düşünürümüz olarak Câbir b.Hayyân'ı görüyoruz. Kendi ifadesiyle "eserlerinin anlaşılabilmesi için, gerekli tarifleri içeren Hudûd Risalesi'nin sık sık okunmasını ve bir başucu kitabı olması gerektiğini" ifade eder.(2)Kindî'nin ve İbn Sînâ'nın Hudûd Risaleleri de aynı amaçla kaleme alınmışlardır.

Fakat, bu tarif işleminin hiç te kolay olmadığını İbn Sînâ'nın birkaç cümlesiyle örneklendirebiliriz:

"Hakîkî hadler (gerçek ve tam tarifler), bir şeyin mahiyetini; onun zâtî varlığını bildirmelidir.Yani, ona özel ayırıcı özelliklerin hiç biri, tarifin dışında kalmamalıdır."(3)

Bu kaide "efrâdını câmi, ağıârını mâni " cümlesiyle ifade edilegelmiştir.

"Fakat, bu özelliğe sahip hakîkî bir had yapmak, -nadir durumlar hariç- cidden çok zordur.Bu yüzden "bu işlemi hakkıyla yapmaya gücümüz yeter" demekten özellikle kaçınıyoruz."(4)

Sözkonusu zorluk, maddî konularda kendisini hissettirdiği gibi, mücerred konularda çok daha ağır basmaktadır.Her zaman içiçe olunmasına rağmen, meselâ bir "cisim" kavramının dahi, bilimsel bir dille tarifini yapmak, insanı etraflıca düşünmeye sevketmektedir.Dolayısıyla, mücerred kavramlardan olan "ruh"un tarifi de, bu zorluktan nasibini almıştır. Sonuçta, aynı "mana"ya işaret eden farklı tarifler ortaya çıkmıştır.

1.Istılahlar üzerine müstakil eserler ve yazarları için bkz.

Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn (takdim bölümü),İstanbul-1984, (Kahraman Yayınları) c.1,s.1-8. Cafer Âl-i Yâsîn,el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihi,Beyrut-1985,s.7-40.

2.Câbir,Muhtâru'r-Resâil,Kahire-1354,s.138.

3.İbn Sînâ,Risâle fi'l-Hudûd,s.73

4.İbn Sînâ, aynı yer.

I. B Ö L Ü M

ÜÇ İSLÂM FİLOZOFUNA GÖRE RUH VE NEFS

I.1.KİNDÎ'YE GÖRE NEFS

Kindî'nin eserlerinden sadece az bir bölümü -risaleler şeklinde- ilmî istifadeye sunulduğundan, "nefs" ile ilgili açıklamalarında geniş kapsamlı bir araştırma yapılamamaktadır. Dolayısıyla, bu konudaki farklı yorum ve bakış açılarından ziyade, Eflâtun ve Aristo'nun nefis ile ilgili görüşlerini özetleyen risalesi ve akıl, rüya konularında yazılmış risalelerinden cüzî alıntılarının dışında, müracaat edilecek fazla bir eseri yoktur.

Kindî, nefis tarifini yaparken üç çeşit tarif sunmuştur:

Ona göre "nefs, canlılığı (hayatı) kabullenebilecek mahiyette ve akıl sahibi olan tabiî cismin kemâlidir". Yine "nefs, bilkuvve hayat sahibi tabiî cismin ilk kemâlidir". Bir de akıl gücünü esas alarak şu tarifi sunar: "Nefs, kendisine ait kuvvetlerin sayısınca, bizâtihi hareket (işlem) yapabilen aklî cevherdir." (1)

Fakat, Kindî'nin nefis görüşü, tariflerindeki ifadelerden ziyade, onun özelliklerini anlatırken daha iyi anlaşılmaktadır.

Ona göre nefis, bedene hayat verir ve onu yönetir, fakat, gözle görülmez; sadece, bedendeki etkilerinden yola çıkarak onun varlığı anlaşılabilmektedir. (2) Dolayısıyla, nefis "cevheri" cisim değildir. Onun fiil ve özelliklerinin, cisimde ortaya çıkması, cisimle birleştiği anlamına gelmez. Bu sadece, cisim üzerindeki tasarruf ilişkisini gösterir (3).

Şu hususa dikkat edilmesi gerekir ki, Kindî'nin risalelerinde nefis açıklamaları yapılırken, genelde "insânî nefse", yani ruha yönelik açıklamalar yapılır. Canlı ve akıllı kabul et-

1.Kindî,er-Resâilü'l-Kindî,Kahire-1950,c.1,s165

2.Kindî,a.g.e.,c.1,s.174.

3.Kindî,a.g.e.,c.1,s.281.

tiği "felekler"den söz ederse de, "felekî nefsler" üzerinde ayrıntılı fikirler sunmaz. Bu yüzden, nefsin kaynağı, bedenle ilişkisi, ölüm ve sonrasındaki durumu ve benzeri tahlilleri gözönüne alınırsa, "nefs" açıklamalarının "insânî nefis" üzerinde yoğunlaştığı görülür.

Nefsin bir cevher olduğunu kabul eden Kindî, bu cevherin kaynağı olarak Allah'ı zikreder. Güneşin ışığı, nasıl güneşten kaynaklanıyorsa, nefis cevheri de Allah'tan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla nefis, Allah nurundan bir nurdur.(1) Bu yüzden, nefis, çok büyük bir şeref ve kemâl konumuna sahiptir. Bedene-mahiyet ve özellikleri açısından- tamamen zıttır. Çünkü nefsin cevheri, ilâhî ve rûhânî kökenlidir. Aslında şehvet ve gazap gibi nefse zıt düşen haller, nefsin bedenle birlikteliğinden ve bedenden dolayı ortaya çıkar(2).

Nefs, "Rubûbiyyet Alemi"nden, Allah nuru olarak, bu aleme geçici bir süre için gelmiştir. Sonra, esas vatanına geri dönecektir(3). Fakat, kendi aslına dönüşünde, terakkî etmesi gerekmektedir. Bu yüzden kirlerden arınması gerekir. Bu işlem, her insan için asıl büyük görevidir. Çünkü, asıl temizlik, beden temizliği değil, nefis temizliğidir(4)

Kindî'ye göre nefis, ölüm sebebiyle bedenle ilişkisinden ayrılmadan da, şehvetleri terkederek, kirlerden arınarak, aşırı şekilde tefekkürde bulunarak, sonunda bir ayna gibi parlar ve orada Allah'ın nuru belirir. Bu temizlik arttıkça, o nur da artar. Artık öyle bir hale gelir ki, varolan herşeyin sureti o aynada belirir ve nefis, hepsini de bilir halledir(5). Kindî'ye göre, bu arınmanın ilk belirtileri rüyalarda ortaya çıkar. Ona göre, aslında nefis için uyumak diye bir şey yoktur; uyuyan sadece bedendir. Jyku, nefsin, bedene ait dış duyu organlarını kullanmayı terketmesinden ibarettir, yoksa bedenden tamamen ayrılmış değildir. Eğer nefis için de uyku söz-

1. Kindî, a.g.e., c.1, s.273, 278-279.

2. Kindî, a.g.e., c.1, s.273.

3. Kindî, a.g.e., c.1, s.277-278.

4. Kindî, a.g.e., c.1, s.278-279.

5. Kindî, a.g.e., c.1, s.276.

konusu olsaydı, rüyada gördüklerini hatırlayamazdı. İşte, Kindî'ye göre bu nefis, temizlenip parlayınca, uyku esnasında, bedenlerinden ayrılmış diğer nefisler ile görüşebilir; Allah'ın rahmet ve nur ihsanına erişebilir. Bu lezzet ise, bütün bedenî lezzetlerden üstündür(1).

Kindî'ye göre, bedenle ilişkisinin sona ermesi ile nefsin, bilgi açısından çok daha geniş, hatta sınırsız bir bilme olayı başlar. Tabii ki bu, dünyada iken nefisini temizleme başarısı gösterebilenler içindir. Diğerlerâ ise, bu başarının derecesine göre, münasip sınırlarda kalırlar. Fakat, temizlenmiş nefis, bu ilişkiden ayrılınca, alemde olan ne varsa hepsini yakînen bilir; hiçbir şey ondan gizli kalamaz. O halde nefis, bedene ve süflî isteklere bağlı kaldığı müddetçe karanlıklar içindedir. Ayrıldığı zaman ise, Allah nurunun bulunduğu "Hak Alemi"ne ulaşır. Zaten özellikleri itibariyle nefsin, Allah'ın sıfatlarına benzer sıfatları vardır.(2) Kudreti de ilmi de Allah'tan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, her şeyi, Allah'ın bilmesi gibi veya bir derece aşağı şekilde bilir. Çünkü, artık Allah'ın nuru içindedir, Allah'ı görmüştür; nuru O'nun nuruyla bir olmuştur. Artak, Allah'ın nuru ile bakmaktadır(3).

Görüldüğü üzere, nefsin kaynağı, bedenle ilişkisinin sebebi, bu ilişki sırasında kazanması gereken özellikler, bu özelliklerle, geldiği kaynakla irtibat kurması gibi konularda Kindî'nin sahip olduğu fikirler, mutasavvıfların yorumları ile bir yakınlık arz etmektedir.

1.Kindî, er-Resâilü'l-Kindî, c.1,s.277.

2.Kindî, a.g.e., c.1,s.274.

3.kindî, a.g.e., c.1,s.276-277.

I.2.FÂRÂBÎ'YE GÖRE RUH VE NEFS

İbn Sînâ'nın üstadı konumunda olan Fârâbî'de "nefs" kavramı, çalışmamız açısından, iki kısımda incelenebilir: Genel anlamda nefis ve "nefs-i nâtika".

A. GENEL ANLAMI İLE NEFS:

Kindî'de olduğu gibi, Fârâbî de şu genel tarifi yapar: "Nefs, bikkuvve hayat ve alet sahibi (âliyy) olan tabiî cismin ilk kemâlidir."(1)

Fakat, bu tarif, "ay altı aleminde bulunan nefisler için geneldir. Yani, bitkisel, hayvânî ve insânî nefisleri içine alır. Çünkü, Fârâbî'nin sudûr ve feyz nazariyesine göre, onuncu akıl olan "Faal Akıl", bütün bu nefis türlerinin feyezân ettiği kaynaktır. Dolayısıyla, bu tarif içine, "ay üstü alem"deki nefislerin girmediği görülmektedir.

Fârâbî'nin "bizâtihi mufarak" (2) olarak nitelendirdiği, ay üstü alemdeki felekî nefisler, cisim olmadıkları gibi, cisimle alakaları da olmadığından, insan aklına cisimle ilgili olarak gelen bütün düşünce, tasavvur ve benzetmelerin dışındadır. Bu yüzden, felekî nefisleri, gerçek halleri ile idrak etmek, insanlar açısından çok çok zordur(3).

Yine, bu nefisler, kıyas ve istidlâle muhtaç olmayan ve gelen feyzi bir defada kabullenebilen nefislerdir. Bu yüzden, "kudsî" ve "ulvî"dirler. Bu özellik onlarda, her zaman ve "bilfiil" olarak mevcuttur(4)

1.Fârâbî,Mesâilü Müteferrika,Leiden-1899,s.99 . Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî, s.615.

2."Mufarik" veya meşhur şekliyle "mufarak" kelimesi, "mücerred" kelimesiyle eşanlamlı kullanılır.Duyularla değil, ancak akılla idrak edilir."Cisimden ayrı" anlamına gelir.Fârâbî'ye göre dört çeşittir:Vâcibu'l-Vücûd,Faal Akıllar,Semavî kuvvetler,bedene ve aracılığına muhtaç olmayacak hale ulaşan insânî nefisler(Cafer Âl-i Yâsîn,a.g.e.,s.555-556).

3.Cafer Âl-i Yâsîn,a.g.e.,s.619

4.Cafer Âl-i Yâsîn,a.g.e.,s.617

Fârâbî, ay altı alemde bulunan bitkisel ve hayvânî nefslerin terifini yaparken -hareket kuvvetini temel alarak- genel tarife şu ayırıcı özellikleri ekler: Bitkisel nefsler, iradeye dayalı hareketler değildir, fakat, hayvânî nefsler, iradeye dayalı hareketlerden ibarettir(1). Burada sözü geçen "irade", "akl"a değil, "hisler"e dayalı olarak gerçekleşmektedir.

Ayrıca, ay altı alemdeki nefsler, "sûret" ve "madde"ye sebep ve mebd (temel, ilke) olma özelliğine sahiptirler(2). Fakat, kendileri sûret veya madde değildirler. Çünkü, Fârâbî'ye göre "cisim", sûret ve maddeden oluşur. Varolmak açısından ne sûret maddesiz, ne de madde sûretsiz varolur. Bu durumda, her ikisinin de varolması açısından, "cisim olmayan bir etken"in mevcut olması kaçınılmazdır. Bu da, "nefs" denilen şeydir.(3) Yine, Fârâbî'ye göre, her üçü de yani, sûret, madde ve nefis, cisimlerle ilgili olmasına rağmen, kendileri bizzat cisim değildir.(4).

Şu halde, filozofun, bazen "kuvvet" bazen "hareket" olarak nefsi tanımlaması, nefsin cisim olmadığını, ama cisimle ilgili olabildiğini anlamaya yöneliktir.

Diğer iki nefis çeşidinden farklı olarak "insânî nefis"-te "akıl sahibi" ve "cevher olma" özelliği mevcuttur(5). Dolayısıyla, ondaki hareketler, hem hislere, hem de akıla dayalı olarak gerçekleşebilir.

1. Fârâbî, 'Uyûnu'l-Mesâil, Leiden-1890, s.60. Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî, s.617-618.

2. Cafer Âl-i Yâsîn, a.g.e., s.615.

3. A.g.e., s.180.

4. A.g.e., s.615.

5. A.g.e., s.618.

B.NEFS-İ NÂTIKA (AKLEDEN-DÜŞÜNEN NEFS):

Bu nefis, ay altı alemin en etkin nefsidir. Kendisi bizzat "cevher" olup, "akıl gücü"ne sahip alması sebebiyle "nâtık" sıfatı verilmiştir.(1)

Bu açıdan, insânî nefis, zâtı ile kâim olup (2), kendi zâtını idrâk ettiği gibi, diğer mahlûkâtı ve mânâları da idrâk etmektedir.(3)

"Zâtı ile kâim" ifadesinden maksat, -Allah'ın kendi zâtı ile kâim olması gibi bir anlamda değil- varolması ve varlığının devamı açısından cisme muhtaç olmayan demektir.

Fârâbî, sık olmasa da, nefis-i nâtika yerine "ruh kelimesini de kullanır(4). Çünkü, ona göre, "insan" denilen canlı, şu iki asıldan meydana gelir:

Birincisi: Şekil sahibi, tasavvur edilebilen, keyfiyet ve kemiyet kabul edebilen, hareket ve sükûnu olan, uzuvlardan müteşekkil, hissedilebilen asıl, yani beden.

İkincisi: Bütün bu özelliklerden uzak, idrâk edilmesi sadece akılla mümkün olan, "vehim" ve "hayal" gücünün kavrayamayacağı "cevher" aslı; yani ruh.(5)

İnsan ruhu, Fârâbî'ye göre, herhangi bir ölçüye tabi tutulamaz. Mufarak bir cevher olması sebebiyle, kavranılabilmesi ve tarifi çok zordur. Çünkü, "emir âlemi"nden olduğu için, oranın özelliklerini taşımaktadır.(6) O âleme mensup olması, bedenden önce yaratılmış olmasını gerektirmez(7).Bilakis, beden, ruhu kabullenecek hale gelmesiyle birlikte yaratılmış

1.Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî, s.264.

2.A.g.e.,s.616.

3.A.g.e.,s.618.

4.Fârâbî,Füsûsu'l-Hikem,Leiden-1890,s.71,74-75.

5.Fârâbî, a.g.e.,s.70-72.

6.Fârâbî, a.g.e.,s.71.

7.Cafer Âl-i Yâsîn, a.g.e.,s.618.

ve bedeninin ölümünden sonra da bâkî kalacaktır(1).

Fârâbî'ye göre insan, aslında ruhu ile insandır. Hayal, vehim, hafıza, tefekkür gibi kuvvetleri bulunmakla birlikte, insânî nefis tek cevherdir. Bu yönler, onun farklı sıfat ve âzellikleridir.(2)

Nefsin, bedenle olan birlikteliğinden ötürü, emir âleminde olan özellikleri "bilkuvve" olarak mevcuttur. Ama, akıl yönü ile kemâle ulaşır "bilfiil akıl" olunca, mufârak nefislere dahil olur(3).

Fakat, Fârâbî'yi göre, bu özelliği kazanması, "Rûhu'l-Emîn, Rûhu'l-Kuds" olarak bilinen "Faal Akıl" ile iletişime geçmesi ve ondan feyz alması ile mümkün olabilir. Özetle, insânî nefsin ulaşabileceği bu en yüksek kemâl, yine kendisinden feyezân ettiği kaynağa ulaşması ile mümkündür(4).

İşte bu yüzden, Fârâbî'ye göre, insânî nefisler "cevher" olma açısından aynı mahiyette iseler de, "akıl" gücünün olgunluğuna göre aralarında mertebe farklılıkları vardır. Bu farklılığın sonuçları, bedenle birlikteyken de, bedeninin ölümünden sonra da devam eder(5)

Şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî'ye göre "akıl" ile "ilim", "âkıl" ile "âlim" ve "ma'kûl" ile "ma'lûm" arasında hiçbir fark yoktur(6) Dolayısıyla, Fârâbî, bir açıdan insan aklını, bazen nefsin kendisi, bazen nefsin bir kuvveti olarak kabul ederken (7), bazen de nefsi, akla bağlı bir ışık olarakve ondan üstün şekilde takdim eder(8).

1.Cafer Âl-i İâsîn, el-Fârâbî, s.618.

2.A.g.e.,s.618-619.

3.A.g.e.,s.477.

4.A.g.e.,s.477.

5.A.g.e.,s.476.

6.A.g.e.,s.356.

7.A.g.e.,s.369.

8.A.g.e.,s.615.

Zıt gibi görünen bu ifadeler, şöyle yorumlanabilir:

Suğûr nazariyesine göre, feyezân eden akıllar, nefslerden bir önceki mertebeyi oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, bu akıllar, nefslerden üstün ve öncedir.

İnsandaki "bilkuvve" durumdaki akıl ve ona sahip olan "nefs" gözönüne alındığında, "akıl sahibi" olmaksızın kendisine "insânî nefs" denilemeyeceği için, sanki akıl, nefsin kendisi gibi kabul edilir. Çünkü, nefsin kemâli ve saadete ermesi de, aklın kemâliyle doğru orantılıdır.

Nefsin, kendisini ve başka varlıkları idrâk edebilmesi açısından ise, "akıl" nefsin bir sıfatı ve kuvveti olarak kabul edilebilir.

İnsânî nefisle eşanlamlı olarak dilimizde kullanılan "ruh" kelimesinin, -henüz felsefeyle içiçe olduğu dönemlerde- "tıb ilmi"nde farklı bir anlamı vardı. Bu yüzden, filozoflarımız aynı zamanda "tabiblik" vasfını da haiz olabiliyorlardı. Genelde yaygın olan anlamının dışında olarak, o zamanki tıbda kullanılan bu "ruh"u Fârâbî "ğarîzî ruh" (yaratılıştan gelen, tabiî ruh) olarak adlandırır ve "damarların genişleyip daralmasıyla -rüzgârın esmesi gibi- damarlarda esen (akan) tabiî hararet" olarak tarif eder(1).

İleride görüleceği üzere, bu "tıbbî anlamdaki ruh", insânî nefsin, bedenle iletişim kurmasıyla ortaya çıkar. Bu ilişkinin kurulmasında ve devamında bir "aracı" konumundaki "latîf bir cisim" ve "buhar"dan ibarettir. Dolayısıyla bu ilişkinin sona ermesiyle, varlık sahasından silinir(2).

1.Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fânâbî, s.265.

2.Özellikle İbn Sînâ, çok titiz davranarak, insan ruhu anlamında sürekli "nefs-i nâtika" veya "nefs-i insânî" deyimlerini kullanmış; tıbbî anlamdaki ruh kelimesini, bu anlamda kullanmamaya özen göstermişti. İlerde gelecektir.

1.3. İBN SİNA'YA GÖRE RUH VE NEFS

İslâm Filozoflarına göre "nefs" kavramı açıklanırken, özellikle İbn Sina'nın görüşleri daha tafsilâtlı olarak ele alınacaktır. Bunun başlıca sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

a)İbn Sina'nın, genel olarak kendi felsefesinde ve özel olarak nefis konusundaki görüşleri, kendisinden öncekilere kıyasla tam bir bütünlük arzeder; ayrıca, sistematik olması yanında, ifadeleri arasında çelişkiler yoktur. Yani kendi içinde tutarlı olduğu gibi, ilk eserleri ile son eserlerinde de buna dikkat etmiştir. Aynı hususu, meselâ bir Fahrüddin Râzî için söyleyemiyoruz. (1)

b)Kendisinden önce gelen Kindî ve Fârâbî'nin nefisle ilgili yazılarında, nefsin varlığının isbatı ve mahiyetinin inceliklerle araştırılması yönünden, İbn Sînâ'daki kadar üzerinde durulmamıştır.Nefis ve halleri konusunda en kapsamlı ve en çok kafa yoran İslâm Filozofunun İbn Sînâ olduğunda şüphe yoktur(2)

c)İbn Sînâ, "eş-Şifâ" ve "el-İşârât" gibi eserlerinde, nefis ile ilgili zengin bilgiler sunmakla kalmamış, insan aklına nefis ile ilgili gelebilecek bütün sorulara cevap vermeye çalışarak, bizzat müstakim eserler de yazmıştır. Dolayısıyla eserleri, kendisinden öncekilere ve hatta sonrakilere göre, hem muhteva, hem de sayı açısından, daha zengindir. Yine, en az bu husus kadar önemli olan bir gerçek de şudur: Onun bu eserleri günümüze kadar ulaşabilmiştir.

d)Eserlerinde, kendisinden öncekilerin görüşlerini de nakledip, tahlillerini yapar ve sonra kendi görüşlerini ve isbatlarını sunar. Bu yüzden kendisine ait orjinal fikirlerin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlar.

1.Bkz.Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, c.2, s.237.(Dipnotta, muhakkik Muhammed Bağdâdî, Râzî'nin çeşitli eserlerinden alıntılarla bunu örneklendirir.)

2.Geniş bilgi için bkz.Mehmet Aydın,Din Felsefesi, İzmir-1987, s.202.

İbn Sînâ'nın nefs ile ilgili görüşlerinin, çalışmanın amacına bağlı olarak, şu başlıklar altında incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür: Ay üstü alem nefsleri ve ay altı alem nefsleri.

Fakat -takdir edileceği üzere- İbn Sînâ'nın felsefesinde nefsi açıklayabilmek için, konuyla alâkalı diğer nefs çeşitlerinin de ifade edilmesi zaruridir. Bu konu da, alemin ortaya çıkışı konusuyla bağlantılıdır.

Bu yüzden, ilk önce, kısaca, "sudûr ve feyz" nazariyesini hatırlamak gerekir.

İbn Sînâ'ya göre alemin ortaya çıkışı şöyle izah edilir:

Mevcut olan her şey, Allah'ın kendi vadlığına ait bilgisinden (ilminden) zuhur etmiştir(1). Ona göre Allah hem "akıl" hem "âkıl" hem de "ma'kûl"dur(2).

Allah'ın bilgisi (ilmi) ise tektir. İşte O'nun bu tek bilgisinden ancak "bir tek varlık" meydana gelir; sudûr eder. Bu da "İlk Akıl"dır. Diğer adlarıyla "Küll'ün Akıl"(3) ve "Sırf Akıl"dır(4).

Bu "İlk Akıl"ın, Allah'ı bilmesinden bir "ikinci akıl" meydana gelir.

Yine, "İlk Akıl"ın, kendi varlığını, Allah'ın varlığı sebebiyle "zorunlu varlık" olarak bilmesinden "Felek-i Aksâ" (Cirm-i Aksâ)'nın, yani ilk sudûr eden ve en kuşatıcı "semâ'nın nefsi" meydana gelir(5).

Yine, "İlk Akıl"ın, kendi varlığını, kendisi açısından, "mümkün varlık" olarak bilmesinden, bu "ilk semâ"nın "sûreti ve maddesi" (yani feleği) meydana gelir(6)

1.İbn Sînâ, eṣ-Şirâ (el-İlâhiyyât), c.1, s.401-403.

2.İbn Sînâ, a.g.e., s.357; (Kitâbü'n-Nefs), s.212-213.

3.İbn Sînâ, a.g.e. (el-İlâhiyyât), c.1, s.403.

4.İbn Sînâ, a.g.e., s.404.

5.A.g.e., s.406.

6.A.g.e., s. 406-407.

Bu husus, ikinci, üçüncü... akıllarda da, aynı şekilde gerçekleşir. En son olarak, ay aştı alemdeki bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği ve onuncu akıl olan "Faal Akıl"-da son bulur(1), Yani, semâvî feleklerin de etkileriyle bu son akıldan, dört unsur, maden, bitki, hayvan ve en son olarak -nefsi ve bedeni ile- insan feyezân eder(2).

Nazariyenin özetinden sonra, şimdi İbn Sînâ'nın nefs ile ilgili genel tarifleri sunulacaktır. Ardından, çeşitlerine göre nefslerin özel tarifleri ve özellikleri, ay üstü ve ay altı alem sınıflaması içinde belirtilecektir.

GENEL OLARAK NEFS TARİFLERİ:

a)"Nefs, tabiî cismin hayat sahibi olmadaki ilk kemâlidir." Yani, (ister felekî, ister bitkisel vs.) tabiî cismin bağlı olduğu tür, kendi kemâlini "nefs" ile bulmuştur. Dolayısıyla, canlı cismin tüm fiillerinin kaynağı nefstir. Buradaki "kemâl"den maksat şudur: Meselâ, "bitki" diye adlandırılan varlığın, "bitki" adını hak edecek, yani bizzat "bitkidir" denilebilecek hale kavuşmasını sağlayan yetkinlik demektir. Çünkü, bu hale gelmesi demek, onu, diğer türlerden ayıran temel özelliklere sahip olması demektir. Aynı husus, bütün nefsler için geçerlidir(3).

b) Bu tarif, ilk tariften daha dar kapsamlıdır. Bitki, hayvan ve insan nefslerini içine almaktadır:"Nefs, alet sahibi olduğu gibi, bilkuvve hayat sahibi de olan tabiî cismin ilk kemâlidir."(4) "Alet sâhibi" demek, o cismin kendi bünye-

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât),c.1, s.401-407.

2.Geniş bilgi için bkz. a.g.e.,s.401-412. İbn Sînâ bu akla "faal" denilmesinin bir diğer sebebini şöyle izah eder:İnsanda bilkuvve olarak mevcut olan akıllı, bu Faal Akıl aydınlatır ve onu bilfiil hale getirir(Risale fi'l-Hudûd,s.81)

3.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),s.2,6.

4.İbn Sînâ, Risâle fi'l-Hudûd,s.81.

sine veya harice yönelik fiillerinde kullanabileceği "nefsle bağı kuvvetler"i demektir. Meselâ, insanda kalp ve beyin bunların başında gelir, fakat, cisim olan bu organların kendileri bizzat alet değil, onlarla ilişkiye giren ve onları idare eden nefsin "kuvvetler"i alet olarak kastedilir. Bu yüzden, meselâ tasavvur, hafıza... kuvvetleri, alet olarak anılırlar(1).

c) Bu tarif de, ilk tarife göre dar kapsamlıdır. Semâvî nefisleri ve insânî nefisleri içine alır: "Nefs, aklî bir irade ile, cismi hareket ettiren, cisme ait kemâldir." Fîlozofumuz, bu tarifteki nefsin, mücerred bir "cevher" olduğuna dikkat çeker. Ayrıca, tarifte geçen aklı, "bilfiil akıl" şeklinde vasıflandırarak semâvî nefisleri, "bilkuvve akıl" şeklinde vasıflandırarak insânî nefisleri tanımlar(2). Bilindiği gibi, semâvî nefislerin cisimleri "semâvî felekler", insanlarınki ise "bedenler"dir.

İbn Sînâ, nefisle ilgili tarifleri ele alırken şu önemli noktaya dikkat çeker: "Nefs" kelimesi -madde olmayan bu varlığın- kendi cevheri açısından ismi değil, o cevhere izafe edilenler, yani fiil ve kuvvetleri açısından ismi -dir(3). Dolayısıyla, harîçteki varlıklarla ilişkisine göre verilmiş bir isimdir(4).

Bu yüzden İbn Sînâ, değişik açılardan bakarak "nefs"e aşağıdaki isimlerin de verilebileceğini söyler:

a) Nefsten sadır olan fiillere kıyasla: "kuvvet" ismi,

b) İlişkiye girdiği ve birlikte olduğu maddeye kıyasla: "cevher" ismi,

c) Diğer varlıklardan ayırdedilebilecek belirli bir cins haline gelmesine kıyasla: "kemâl" veya "sûret" ismi verilebilir(5).

1. İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), s.206; a.g.e., (el-Hayavân), c.3, s.190, 225.

2. İbn Sînâ, Risâle fi'l-Hudûd, s.81.

3. İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), s.5.

4. İbn Sînâ, a.g.e., s.7.

5. A.g.e., s.5-6.

Yine, meselâ "insan, bitkisel ve hayvânî nefse sahiptir" derken, üç ayrı nefsin bileşiminden oluşan bir nefis anlamı kastedilmez. İfade edilmek istenen şey, insanda, bitkisel ve hayvânî nefsin kuvvetlerinin mevcut olduğudur.

İbn Sînâ, farklı açıdan verilen bu isimlerden en uygun olanının "kuvvet"ten ziyade "kemâl" ismi olduğunu, bu yüzden tariflerde bu kelimenin kullanıldığını belirtir(1).

İbn Sînâ'nın nefis ile ilgili genel ve özel tariflerinde geçen felsefî terimlerin anlamları ve özellikle nefis-i nâtıka tarifindeki kavramların konumları, "Filozofların Nefs-i Nâtıka Tarifinin Tahlîli" başlığı altında, bu bölüm sonunda daha ayrıntılı olarak sunulacaktır.

Şimdi, İbn Sînâ Felsefesinde, nefslerin çeşitlerine göre özel tarifleri ve gayet kısa şekilde bu nefslerin özellikleri (kuvvetleri) sunulacaktır.

A.AY ÜSTÜ ALEM NEFSLERİ (SEMÂVÎ NEFSLER):

İbn Sînâ'ya göre, bu alemde, semâvî akıllar, semâvî nefsler ve felekler bulunmaktadır. Varoluş ve şeref açısından da sıraları aynıdır. Semâvî nefsler veya diğer adıyla felekî nefslerin tarifi şöyledir: "Bilfiil akıl sahibi ve iradeye dayalı olarak hareket eden tabîî cismin kemâlidir."(2)

Bu nefsler, cisim olmadıkları gibi, kendi cisimleri (cirmleri)ni, yani feleklerini hareket ettirip, onlarla belli bir derecede ilişki içerisindeyler(3). Bu nefslerin başka nefsler üzerindeki etkileri, ancak kendilerine ait olan cisimleri aracılığıyla olur; doğrudan etkileri yoktur(4).

1.İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c.2, s.7.

2.İbn Sînâ, eş-Şifâ (el-İlâhiyyât), c.1, s.436, 445; Risâle fi'l-Hudûd, s.81.

3.İbn Sînâ, eş-Şifâ (el-İlâhiyyât), c.1, s.445.

4.İbn Sînâ, a.g.e., c.1, s.407.

Dinî edebiyatta bunlara "Rûhânî Melekler" veya "Amele-Müvekkel Melekler" adı verilir(1).

Her biri "faal" olan "mufarak akıllar" yani "semâvî akıllar" ise "Mücerred Rûhânî Melekler"dir ki, cisimle hiçbir alâkalari olmadığı için, Allah'a en yakın varlıklardır. Bu meleklerle "mücerred" vasfı verilmesi, bu özelliklerini vurgulamak içindir. Dinî edebiyatta bunlara "Mukarrebûn-Kerbiyyûn" adı verilir(2).

Semâvî akıllar, mufarak bir cevher iken, semâvî nefsler mufarak degillerdir.Öyle olsalardı, bunlara "nefs" değil, "akıl" adı verilmesi gerekirdi(3). Fakat, semâvî nefslere "mufarak cevher" denilmesi, bizzat kendilerinin cisim veya madde olmadıklarını anlatmaya yöneliktir(4).

Hareket açısından ele alındığında görülür ki, semâvî nefslerin hareketleri (dolayısıyla feleklerinin hareketleri) her zaman tek yönlü ve tekdüzedir. Yani hep aynı hal üzere olup, değişiklik arz etmez(5).

Hayat sahibi varlık olmaları açısından, farklı özelliklerinden biri de "kevn ve fesâdı" kabul etmez olmalarıdır. Dolayısıyla, bâkîdirler(6).

İbn Sînâ'ya göre, semâvî nefslerin sayısı, feleklerin sayısı kadardır. Felek-i Aksâ'dan, Ay Feleğine kadar dokuz ile sınırlanan bu sayı, dünya ile alakaları açısından belirtilmiştir. Aslında, feleklerin adedinçe "bilinemez çoklukta" olabilirler(7).

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât),c.1,s.435.

2.İbn Sînâ, aynı yer.

3.İbn Sînâ,a.g.e.,s.407.

4.A.g.e.,s.386-387.

5.İbn Sînâ,eş-Şifâ (es-Semâ ve'l-Âlem),c.2,s.47-48.

6.İbn Sînâ,Risâle fi'l-Hudûd,s.89.

7.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât),c.1,s.401.

B. AY ALTI ALEM NEFSLERİ (YERYÜZÜNE BAĞLI NEFSLER):

Bitkisel, hayvânî ve insânî nefsler, bu alemde bulunan nefslerdir.Varoluş açısından sıralara aynı, şeref açısından ise tersinedir.

1)BİTKİSEL NEFS:

"Alet sahibi tabiî cismin doğum, gelişme ve gıdalanma yönünden ilk kemâlidir."(1) Üç kuvveti vardır:

a)Beslenme Kuvveti:Bitkinin gıdasını -ayrışan parçacıkların yerine geçmek üzere- kendisine benzeten kuvvettir.

b)Büyüme Kuvveti: Gıdayı, bitkinin hücrelerine sokmak suretiyle, tabiî oran içinde kemâlini buluncayadek üç boyutta gelişmesini temin eden kuvvettir.

Bu iki kuvvet, bitkinin kendisinin devamına hizmet eder.

c)Üreme Kuvveti: Bitkinin kuvvetçe kendisine benzeyen bir parçasını -beslenme ve büyüme kuvvetinin yardımıyla- fiilen ona benzer bir bitki haline getirmesini temin eder.

Bu kuvvet ise, bitkinin türünün devamına hizmet eder(2).

2)HAYVÂNÎ NEFS:

"Alet sahibi tabiî cismin, idrâk etme ve istekli hareketi açısından ilk kemâlidir."(3) Dolayısıyla, bitkisel nefsin kuvvetleri, hayvânî nefste de mevcuttur. O yüzden, tarifte zikredilmemiştir. Bu nefsin iki kuvveti vardır:

a)Hareket Ettirici Kuvvet: Bu da iki çeşittir: Uyarıcı ve yapıcı kuvvet.

Uyarıcı Kuvvet: Hareket ettirici kuvvet, eğer hareketin uyarıcısı ise bu adı alır.Bu da, bilinen bir matlûb (yarar) veya mehrûb (zarar)a yönelik olur. Birinci halde "şehvânî kuvvet", ikinci halde "gazabî kuvvet" adını alır(4)

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.32.

2.A.g.e.,s.33

3.A.g.e.,s.33

4.A.g.e.,s.33

Yapıcı (Haberci) Kuvvet: Uyarıcı kuvvetin etkisi altında organlarda değişik hareketler üretmek üzere, organları gerip-gevşeten, adaleleri sıkıp-salıveren kuvvettir(1).

b)İdrâk Kuvveti: Bu kuvvet de ikiye ayrılır: Hâricî ve dâhilî idrâk kuvveti.

Hâricî İdrâk Kuvveti: Zâhirî duyularla gerçekleşen idrâk kuvvetidir. Beş duyu kuvveti bunları oluşturur.

Dâhilî İdrâk Kuvveti: Bunların sayısı da, beştir:

1-Ortak Duyu (Fantazya): Hâricî ve dâhilî idrâk kuvvetleriyle gelen idrâklerin toplandığı merkezdir.

2-Hayal-Musavvire: Ortak duyunun aldığı ve idrâk ettiği suretleri saklar ve korur.Aslında, ortak duyu ile, hayal kuvveti, biri diğeri olmaksızın çalışamaz(2).

3-Hayal Kurma-Tefekkür: Hayal kuvvetindeki suretler ile, (biraz sonra gelecek olan) belleme (hafıza) ve hatırlama kuvvetlerindeki manaları birbiriyle birleştiren (terkîb) ve ayıran (tafsîl) kuvvetidir. Bu birleştirme ve ayırma işlemini yapan kuvveti "vehim kuvveti" kullanırsa buna "hayal kurma kuvveti", eğer "akıl kuvveti" kullanırsa "tefekkür kuvveti" adı verilir(3).

Veya, bu kuvvet hayvânî nefse kıyasla "hayal kurma kuvveti", insânî nefse kıyasla "tefekkür kuvveti" adını alır(4)

Hayal kurma kuvveti, nefsin en işlek olan kuvvetidir. Mevcut olmayan mana ve suretleri bile tasavvur edebilir.

Bu kuvvet, hayvânî nefse ait olmakla beraber, hayvanlarda da insanlardaki gibidir denilemez.

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.33-34.

2.A.g.e.,s.34-36.

3.A.g.e.,s.36,147.

4.A.g.e.,s.36,147. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.241.

4-Vehim Kuvveti:Beş hâricî duyunun idrâk ettiği cismânî suretlerde mevcut olan -ama, hâricî duyularla idrâk edilemiyen- "mânâ"ları idrâk eden kuvvettir. Hiç görmediği halde, koyunun, kurttan korkması gibi. Bu kuvvet, akli olan ve olmayan bütün canlılarda mevcuttur(1).Vehim kuvveti bu mânâları iki yolla elde eder: Biri, yaratılıştan gelen sezgiler (iç-güdü), diğeri tecrübe; köpeklerin insan elindeki taş veya sopadan korkmaları gibi(2).

5-Belleme-Hatırlama Kuvveti: Vehim kuvvetinin idrâk ettiği mânâların korunduğu merkez ve kuvvettir. Ortak duyunun idrâklerini nasıl hayâl kuvveti koruyorsa, vehim kuvvetinin kileri de bu kuvvet korur(3).

İbn Sînâ, hayal kurma, vehim, belleme kuvvetlerinin arasındaki incelikli farkları şöyle açıklar: "

"Haddızâtında, vehim kuvveti, hayal kurma ve belleme kuvvetlerine de benzemektedir.Aslında, vehim kuvveti, hareket ve fiillere tek başına hakimdir. Fark, belleme kuvvetinin, vehim kuvvetine merkez olmasıdır."(4)

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.36-37.

2.A.g.e.,s.36,163-164.

3.A.g.e.,s.37,165. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.343.

4.İbn Sînâ,a.g.e.,s.147,150. Razî'ye göre İbn Sînâ, bu kuvvetlerin ayırımı hususunda net bir sonuca ulaşabilmiş değildir. Bu yüzden Râzî, bu kuvvetlerin tahlili üzerinde geniş bir şekilde durmuştur.Bkz. el-Mebâhis,c.2, s.338-344.

3) İNSÂNÎ NEFS (NEFS-İ NÂTIKA, NEFS-İ ÂKİLE):

"Alet sahibi tabîî cismin, külliyyatı (tümellâri) akletme ve istinbât (akıl yürütme) açısından ilk kemâlidir."(1)

Bitkisel ve hayvânî nefse ait kuvvetler, insânî nefste de mevcut olduğu için tekrar ifade edilmeyecektir.

Görüldüğü üzere, insânî nefste "akıl" ve buna bağlı olarak -cüziyyâtı (tikelleri) idrâk ettiği gibi- külliyyâtı da idrâk etme özelliği ve üstelik, bu idrâklerin ardından bir de "istinbât" özelliği vardır.

İbn Sînâ'nın, insânî nefsin özellikleriyle ilgili açıklamalarında -özetle- şu tesbitler sunulabilir:

Bitkisel ve hayvânî nefsler mücerred bir cevher değikken, insânî nefis mücerred bir cevherdir. Ay altı alemdeki bu üç nefsin cevher olup-olmamasını belirleyen husus, beden mizacıdır. Bunların içinde en mutedil olanı ve üstelik Faal Akıldan gelen feyzi kabul edebilen, sadece insânî nefstir. Zaten kendisi de, Faal Akıldan feyezana etmiş olan mücerred bir cevherdir(2).

Bedenin bozulması ile, bitkisel ve hayvânî nefsler yok olurken, insânî nefis bâkî kalmaktadır. Çünkü, ilk iki nefis, beden adeta ayrılmaz bir tabiatı ve maddî sureti durumundadırlar(3). Yani, bedenle birlikte yok olurlar.

Bu nefslere içinde, sadece insânî nefis, kendi varlığının bilincindedir. Hayvanlarda, hisse dayalı idrâk kuvvetleri varsa da, akla dayalı idrâkleri yoktur. Ayrıca, insânî nefsin, kendisini idrâki, arada herhangi bir vasıta olmaksızın gerçekleşir(4).

Yâne, "akıl" sayesinde insânî nefis, istinbâta dayalı olarak konuşma, sanat, icad vb. özelliklere sahiptir ve top-

1. İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c.2, s.32.

2. A.g.e., s.207.

3. Aynı yer.

4. A.g.e., s.13, 225-227.

lumsal bir varlıktır. Bu açıdan insan, çok çeşitli olan ihtiyaçlarını karşılamak için, toplum içinde hayat sürmek zorundadır(1).

İbn Sînâ'nın da katıldığı, insânî nefsin özelliklerinden bazıları V.Bölümde -düşünürlerin ortak görüşleri olarak- sunulacağından, bu örnek tesbitlerle yetinilecektir.

TİBBÎ RUH:

Fârâbî'nin görüşleri incelenirken belirtildiği üzere , İbn Sînâ "nefs-i Nâtıka"ya "ruh" ismini vermemeye özellikle dikkat etmiştir. Çünkü, aynı zamanda büyük bir tabib olan İbn Sînâ, "ruh" kelimesini -"latîf bir cisim" veya "buhar" benzetmesiyle- maddî bir kavram olarak kullanmaktadır(2). Böyle davranması, kendisinden önceki tabib-filozofların ıstılahına bağlı kalmayı uygun görmesinden dolayıdır. Bu dâk -kati, eserlerinde; insan ve hayvan bedenini, idrâk ve fiillerini açıklarken gayet başarılı şekilde göstermiştir(3).

İbn Sînâ, bu "tıbbî ruh" kavramıyla ilgili olarak şu özellikleri sunar:

a)Bu ruh "cisimdir". Nasıl ki akıl, cisim olmayan cevherlerin en üstünü ise, cisim olan cevherlerin en üstünde, bu ruhtur. Şu halde, bu ruh, cisim olduğuna göre, ilâhî bir cevher değildir(4).

b)Nefs-i nâtıka, kendisine bağlı kuvvetler ile doğrudan doğruya bedende tasarruf yapamaz. Ancak "cismin en ince ve latîf olanı" ile, yani bu tıbbî ruh ile, kuvvetlerini uzuvlara iletebilir. Bu "maddî ruh"un esas merkezi ise, bedende ilk varolan yer; yani kalptir(5).

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.181,183; (el-İlâhiyyât)c.1,s.441.

2.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-Hayavân),c.3,s.204.

3.A.g.e.,s.12-16,23,166,170,199,204,230,275,281,287,298; (Kitâbü'n-Nefs)s.146,232,236,159,161.

4.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-Hayavân),c.3,s.104

5.İbn Sînâ,a.g.e.(Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.232-233.

c)Merkezi kalp olan bu ruh "hareketli"dir(1). Bu hareketliliğin sebebi, kalpten diğer iki asıl merkeze (beyin ve karaciğere), nefsin kuvvetlerini iletme hususunda aracılık yapıyor olmasındandır(2).Dolayısıyla İbn Sînâ, nefse beden arasında aracı olan ve nefsin emrine bağlı olan bu ruhu, -nefse bağlı olduğunu vurgulamak amacıyla- "nefsânî ruh" olarak da adlandırır(3).

d)Aynı zamanda, tüm bedene nefsin "canlılık" özelliğini ileten bu ruh, çok latîf olması sebebiyle ancak "buhar"a benzetilebilmiştir(4).Ruh, bu görevi yaparken, damarları kullanır ve kan içinde her tarafa ulaşır(5).

e)Bu ruh, kanda ve menîde, o vücudu temsil eder şekilde mevcuttur. Bu ikisine, kalbin, beynin ve karaciğerin ortak çalışması ile, bu ruh yüklenilir(6).

f)İbn Sînâ bu "cismânî ruh"u üçe ayırır. Aslında tek olan bu ruh, asıl olan tak merkez (kalp) ve buna bağlı iki yan merkezle (beyin ve karaciğer) bütün bedenin canlılığını temin ettiğinden, ilişkiye girdiği maddî organa göre farklı isimler kazanır:

Hayvânî Ruh:Kalbe aittir. Bütün bedene hayat bahşetmesi açısından insânî nefse aracılık eder.

Nefsânî Ruh:Kalpten gelen, beyine ait ruhtur.Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunan bu ruh ile, insânî nefsin, hissî idrâkleri ve hareket kuvvetinin fiilleri gerçekleşir.

Tabîî Ruh:Kalpten gelen, karaciğere ait ruhtur.Bu ruh ile gıdalanma, büyüme ve üreme filleri, insânî nefis tarafından gerçekleştirilir.Şu halde, tek olan ve vasıta konumundaki "tıbbî ruh", nefsin en başta gelen aletlerindendir(7).

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-Hayavân),c.3,s.287,298.

2.A.g.e.,s.230.

3.A.g.e.,s.226,230.

4.A.g.e.,s.204.

5.A.g.e.,s.198.

6.A.g.e.,s.170-171,183.

7.Bu ayırım için bkz.a.g.e.,s.15;(Kitâbü'n-Nefs)c.2,s.56,232.

g)İbn Sînâ, bir başka tıbbî anlamdaki ruhtan da bahse-
der.Ona göre, insan bedeninin, dışarıdan aldığı iki önemli
hayat kaynağı vardır.Birisi gıdalar, diğeri de "nefes" ile
alınan "hava". İşte bu nefese de "ruh" adı verilir(1) Çün-
kü, gıdalar ve özellikle su, beden için, hava da "maddî
ruh" için mutlaka gereklidir. Bu iki hayatî kaynak, dışa-
rıdan "basît" olarak değil, her zaman "mürekkeb" cisimler
şeklinde bedene alınırlar(2).

Şu halde bu ruh ile, bugünkü anlamda, vücudun bütün
hücrelerinin ihtiyacı olan ve nefes ile temin edilen ok-
sijen ifade edilmiştir demek yanlış olmaz.

C.VARLIKLAR ARASINDA İNSANÎ NEFSİN KONUMU:

İnsânî nefsin, varlık alemindeki konumu çeşitli
açılardan ve şematik olarak sunulmaya çalışılmıştır:

Varoluş açısından varlıklar:

İbda' (yoktan yaratma)
yoluyla varolanlar.
Diğer ifadeyle, arada
bir vasıta olmaksızın
südûr-feyezan edenler

Semâvî Akıllar,Semâvî
Nefsler,Madde, Sûret.

Sun'(varolanlardan ya-
ratma) yoluyla varolan-
lar.Yani, tekvîn ile,
terakkî dönemi geçire-
rek varolanlar

Dört Unsur (Hava,Su,Top-
rak,Ateş),Maden,Bitki,
Hayvan,İnsan.

Burada insan, bedeni ile ikinci grup,nefs-i nâtıkası

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ(el-Hayavân),c.3,s.275.

2.A.g.e.,s.281.

ile birinci gruba dahildir(1)

İnsanın maddî hisleri ve
aklıyla kavranılabilmesi açısından
varlıklar:

Emir Alemi Varlıkları:

Hislerle kavranılamaz,
ancak akılla kavranılabili-
rler; mücerred ve bâkîdirler.

Semâvî Akıllar, Semâvî
Nefsler, İnsânî Nefsler.

Halk Alemi Varlıkları:

Hislerle ve akılla kavranılabili-
rler; cismânîdirler ve fesâd, yok-
luğu kabullenirler.

Tabiî-cismânî olan bütün varlıklar.

Burada da insan, bedeni ile ikinci grup, nefsi ile birinci gruba dahil olmaktadır(2).

Kendini bilme
açısından
varlıklar

Kendilerini bilfiil
bilen varlıklar

Semâvî Akıllar, Semâvî Nefsler.

Kendilerini bilkuvv
bilen varlıklar

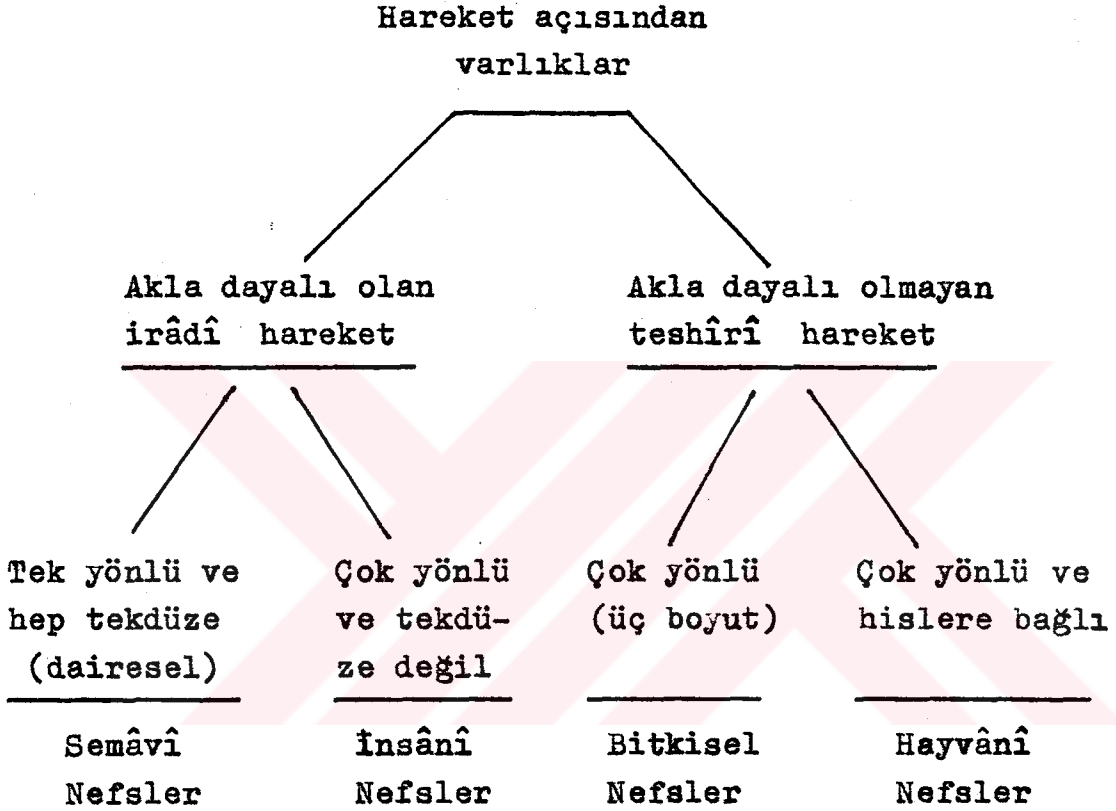
İnsânî Nefsler

İnsan, normalde, "bilkuvv akıl" sahibidir. Fakat, nazârî ve amelî yönden aklını geliştirerek, "Faal Akıl"dan feyz

1.İbn Sînâ, eş-Şifâ (el-İlâhiyyât), c.1, s.342, 374.

2.A.g.e., s.435.

alabilecek şekilde, akıllı, "bilfiil" ve "müstefâd" hale gelebilir. O halde insan, her iki gruba da dahil olabilmekte - dir(1).



Bilindiği üzere, bu nefslerin hareketlerinden maksat, nefslerin ilişki içerisinde olduğu cisimlerinin hareketle- ri anlamındadır(2).

1.İbn Sînâ, Risâle fi'l-Hudûd, s.81.

2.İbn Sînâ, eş-Şifâ (es-Semâü't-Tabîî), Kahire-1983, c.1, s.30.

I.4. FİLOZOFLARIN NEFS-İ NÂTIKA TARİFİNİN TAHLİLİ

Daha önce de belirtildiği gibi, filozofların, insan ruhunu "nefs" kavramı ile ifade etmeleri, ruhun bedenle ilişkisi ve bedene kıyasla tarifini ve özelliklerini sunabilmek içindir. Kendisi cisim olmamasına rağmen, tarifi içine, cisim olan bedenin de alınması, bu yüzden kaçınılmaz olmuştur. Diğer ifadeyle, filozoflarımızın nefs-i nâtik tariflerinde, asıl ve cevher açısından nefsin mahiyetini idrâk ettirebilecek bir ifade bulunamaz(1).

Bu yüzden, mantıkî bir tarif üzerinde titizlikle duran filozoflarımız, insânî nefse ait temel ve ayırıcı özellikleri cümle içine almaya gayret etmişlerdir.

Şimdi bu tarifi tahlili sunulacaktır

"İnsânî Nefs, alet ve bilkuvve hayat sahibi
1 2
tabiî cismin külliyyâtı akletme ve istinbât
3 4 5
açısından ilk kemâlidir."
6

1.ALET SAHİBİ (آل):Burada filozoflarımızın kastettiği aletler, el,ayak,kulak gibi vücut organları değildir. Yaygın olan görüş budur. Buna göre, nefsin beden ile birlikteliği sırasında, nefsin bedendeki tasarrufunu, fiillerini ortaya çıkaran kuvvetler, nefsin aletleri demektir. Aynı, zamanda geniş anlamı ile, bitkisel, hayvânî ve insânî nefiste zikredilen "kuvvetler" ile, bu aletler dile getirilmektedir. Yani, beslenme kuvveti, büyüme kuvveti, üreme kuvveti, uyarıcı ve yapıcı kuvvetler, beş hâricî duyu kuvvetleri, hayal kurma, vehim, hafıza gibi dâhilî kuvvetler bunla-

1.Ibn Sînâ, eş-Şirâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.5,9. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.246-247.

ra örnek olarak verilebilir. Şu halde, bu kuvvetlerin fiile dönüştüğü bedenî organlar (kalp, karaciğer, beyin vs) ve uzuvlar (dil, kulak, göz, deri vs.), bizzat kendileri, nefsin aletleri değildir. Bunlar sadece, nefsin aletleri olan kuvvetlere aracılık ederler(1). Dolayısıyla bunlar nefsin değil, bedenın aletleridir. Aslında, diğer bir ifadeyle, bu organ ve uzuvlar, nefsin ikinci dereceden aletleri diye de ifade edilebilir.

Nefsin aletlerinin başında, "latîf cisim, buhar" diye nitelendirilen maddî ruh gelir ki, nefsin bedendeki aletlerine aracılık ederek, bedendeki tasarrufunu sağlar(2).

Filozoflarımıza göre, "tek olan nefis cevheri"nin, bedenle olan ilişkisinde, yine ancak "tek alet-aracı" ile tasarrufta bulunması gerekir (Tekten, ancak tek sudûr eder). İşte bu tek alet, sözü edilen maddî ruhtur. Bunun merkezi ise kalp olup, buradan bütün vücuda yayılır ve nefsin kuvvetlerini iletir(3). Madem ki, nefis, bedene "hulûl" etmediği gibi, bedenın tabiatından bir özellik halinde de değildir, şu halde, meselâ gören bizzat göz organının kendisi değil, o organdaki görme kuvvetini kullanan nefstir. Yani, görme kuvveti, nefsin bir aleti iken, göz de görme kuvvetinin aleti olarak kabul edilir. Göz organı, cismânî ve sûretsel bir alet olduğu için, doğrudan doğruya mücerred olan nefse izafe edilemez. Bunun yerine, görme kuvveti nefse izafe edilir(4). Bu yorumların nefis tarifine yansımaları, Arapça kaidelerine göre şu sonuca bizleri ulaştırır: Tarif cümlesinde "alet sahibi" anlamına gelen "âliyy" (أَلِيٍّ) kelimesi, "kemâl" (كَمَالٍ) kelimesinin sıfatıdır ve merfudur. Yani, "Tabîî cismin, alet sahibi ilk kemâli nefstir" anlamı çıkar. Dolayısıyla, nefse izafe edilen aletler, cisim olan organlar değil, onlardaki nefse bağlı kuvvetler demek olur.

1. İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c.2, s.232-233.

2. A.g.e., s.233. Râzî, el-Mebâhis, c.2, s.288, 302, 333, 419.

3. A.g.e., s.56, 222, 233. Râzî, a.g.e., c.2, s.419-420.

4. A.g.e., s.29, 187-198, 232. Râzî, a.g.e., c.2, s.390.

Eğer tarif cümlesindeki "âliyy" kelimesi, "tabiî cism"in sıfatı olarak kabul edilip mecrûr olursa, anlam şu şekilde çıkar: "Alet sahibi tabiî cismin ilk kemâli nefstir."

Bu durumda, aletler doğrudan doğruya cisme, yani bedene yüklenilmiştir. Bununla birlikte, bu aletlerin işlevlerini yerine getirebilmeleri, yine nefsin onlar üzerindeki tasarrufuna bağlıdır. Dolayısıyla, "âliyy" kelimesi ister "kemâl" kelimesine, isterse "tabiî cism" kelimesine sıfat olsun, belirtilen yorumlarda bir değişiklik arzedecek mahiyette değildir(1). "Tabiî cism"e sıfat olduğunda, beden birbiriinden farklı cüzlere sahip olduğu, "ilk kemâl"e sıfat olduğunda nefsin birbiriinden farklı kuvvetlere sahip olduğu vurgulanmış olmaktadır.

2.BİLKUVVE HAYAT SAHİBİ:"Bilkuvve" ifadesi, beden ile ilgilidir. Yani, nefsin ilişki içine girdiği bedenin "hayat sahipliği" (canlılığı) her zaman bilfiil değildir, ama, bilkuvve olarak hayat sahibi olma özelliğine sahiptir. Nitekim, beden bu sahiplik halini, ölüm olayı ile kaybetmektedir(2). Halbuki, bedenin varolarak nefsi kabullenebilecek olgunluğa erişmesiyle birlikte varlık sahasına çıkan nefs, bedenle birlikteliğinde de, ölümden sonra da bilfiil hayat sahibidir.

3.TABIÎ CİSİM:Cisim olan bedenin "tabiî" sıfatıyla belirtilmesi şu amaca yöneliktir: Yani, beden "sınâî" değildir; doğal organik bir bedendir. Nefsin kuvvetleri sebebiyle, çeşitli fiillere ve infiallere müsaittir(3). Meselâ, uzuvların hareket ettirilmesi "fiğl", dolayısıyla nefsin "fâilî" (etken) kuvveti, bir bilgiyi idrak etmek "infiâl", dolayısıyla "infiâlî" (edilgen) kuvveti demektir. Her ikisi de, bunlara müsait olan beden üzerindeki nefsin tasarruflarıdır.

1.Bu konudaki tartışmalar için bkz.Râzî,el-Metâlibü'l-Âliye, Beyrut-1987,c.7,s.247-254. Tarifin Arapçası:

«النفس هي: كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة من حيث يعقل الكليات وليست بنيط»

2.Taftazânî, Şerhu'l-Mekâsıd, Beyrut-1989, c.3, s.298-302. Ebyârî, Bâbü'l-Fütûh, Mısır-1304, s.22.

3.Ebyârî, a.g.e., s.21.

4.KÜLLİYYÂTI AKLETME: Yani tümelleri akıl ile idrak etmek anlamındadır.Aynı zamanda, doğrudan doğruya akıl sahibi olduğu da belirtilmiş olmaktadır. Cüziyyâtı(tikelleri) akletmek, külliyyâtı akletmeye zemin hazırladığından, cüziyyâtı idrak ettiğini belirtmeye lüzum kalmamıştır. Burada artık, nefse ait özelliklere geçilmiştir. Çünkü akıl, mücerred bir kavramdır(1). Bu özelliği ile nefis, hayvânî nefsten ayrıldığı için, tarifte belirtilmesi zorunludur.

5.İSTİNBÂT:Yani akıl yürütme; bilinenlerden yeni sonuçlar, fikirler üretmek demektir ki, bu da akla dayalı bir özelliktir.Bedenle birlikteliğindeyken nefis, bu özelliği ile, çeşitli sanatlar, meslekler, ilimler vb. sonuçlar elde etmiş ve insan, toplumsal bir varlık olarak hayat sürme zorunluluğunu hissetmiştir(2).

6.İLK KEMÂL: Yani, ilk yetkinlik anlamındadır ve burada hem nefsin hem de bedenın varlığı gözönüne alınmıştır. Yani, bedenın "insan" denilebilecek ve onu başka cinslerden ayırt etmeye imkân sağlayacak "ilk özelliğe" sahip olması demektir.Bu da nefsten başkası değildir.

İkinci kemâl ise, nefsin bedenle birlikteliğindeki diğer özellikleridir, kuvvetleridir. O halde, "insan türü" gözönüne alındığında nefis-i nâtık "ilk kemâl"; nefis-i nâtıkın fiil ve infialleri ise ikinci kemâl demektir. Diğer ifadeyle, ikinci kemâldeki hususlar, birinci kemâlin (nefsin) sıfat ve özellikleri demektir(3)

1.İcî,el-Mevâkıf,Beyrut-tarihsiz,s.229. Ebyârî,Bâbü'l-Fütûh,s.21-22.

2.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.181.

3.İbn Sînâ,a.g.e.,s.6-10. Râzî, el-Mebâhis, c.2,s.234-235.

Kuvvet, cevher, suret kelimeleri yerine kemâl kelimesinin tercih edilmesinin sebepleri için bkz. İbn Sînâ,a.g.e.,s.5-12. Râzî,a.g.e., s.2,s.232-235.

II. B Ö L Ü M

RUHUN HAKİKATİ BİLİNEBİLİR Mİ?

Hemen hemen, bütün İslâm Filozofları, Kelâmcılar ve Mutasavvıflar, gerek bedenle birlikteliğinde, gerekse bedenden ayrı konumdaki fiilleri ve özellikleri açısından, ruh hakkında fikir beyan etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Dahası, bu yönleri ile ruh, bu düşünce sistemlerinde mutlaka ele alınması gereken bir konu olarak kaynaklarda yerini almıştır.

Tartışma konusu olarak soruda geçen temel nokta ise şudur: Her üç düşünce sisteminde de "emir aleminden bir cevher" olarak kabul edilen insan ruhunun "hakikati", yani, özü ve kühünün idraki mümkün müdür, değil midir? İdrak kavramına yüklenilen çeşitli anlamları sınırlamak üzere, soru "akıl ile idrâki mümkün müdür?" şeklinde netleştirilebilir.

Bu sorunun cevapları üzerinde durulduktan sonra, ruh üzerinde fikir beyan etmenin doğru olup-olmayacağı konusu ele alınacaktır.

II.1. RUHUN HAKİKATİ AKIL İLE BİLİNEBİLİR Mİ?

A?İSLÂM FİLOZOFLARI:

İbn sînâ ve Fârâbî'ye göre bu mümkündür. Zaten, onlara göre ruhun en üst seviyedeki idrâk gücü "akıl"dır. Dolayısıyla, akıl ile idrâk edilebilir. Fakat, doğrudan doğruya ruhun mahiyetini ifade etmede kelimeler yetersiz kaldığından, ruhun bedenle ilişkisi açısından; fiil ve sıfatlarına dayalı olarak tarifi yapılmak zorunda kalınmıştır(1).

Fakat, bu idrâk ediş, Faal Akıl ile iletişime geçerek, ondan gelen feyezânı kabul edebilen "bilfiil akıl" mertebesine erişmiş; diğer ifadeyle "müstefâd akıl" haline gel-

1.Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî, s.264,477. İbn Sînâ, eş-Şifâ (el-İlâhiyyât) c.1,s.357,366.Ayrıca Kindî, Resâilü'l-Kindî (Hudûdu'l-Eşyâ),c.1,s.172-173.

gelmiş insânî nefisler için geçerlidir. Dolayısıyla, "mufârak" varlıkların hakikatlerini, öncüllere ve akıl yürütmeye gerek duymaksızın idrâk edebilir(1). Şu halde bu durum, filozoflara (hakîmlere) ve peygamberlere mahsustur. Bununla beraber, filozof, hiçbir zaman peygamber gibi olamaz. Çünkü -bir çalışmada bulunmasalar da- "Kudsî Ruh" olan Faal Akıldan peygamberlere gelen bir "feyezân" sözkonusudur. Filozofların ise, tüm benlikleri ve tefekkürleri ile, o kaynağa yönelip, çalışmaları gerekmektedir(2). Burada, aklın "muhayyile" gücü, çok önem arzeder. Çünkü, akıl, bu güç sayesinde, mücerred varlıkları-mânâları, muşahhas gibi kavrayabilmektedir(3).

Aklı, "bilfiil akıl" mertebesine ulaşmamış olanlar ise, ancak, nefsin bedendeki tasarruflarına bakarak, nefse ait bazı özellikleri kavrayabilirler; en azından onun varolduğunu idrâk edebilirler. Bu özellik, hemen her insan için geçerlidir(4).

Sudûr nazariyesinâ tenkid eden ve kabul etmeyen filozoflarımıza göre, nefsin hakikatini kavramada, Faal Akılın aracılığına gerek yoktur. İnsan, zaten, en üstün akıla dönüşebilecek bir "bilkuvve" akıl ile muttasıftır. Hakikatleri, makûlâtı idrâk ederken, en önemli idrâk kemâli, yine kendisinde mevcuttur. Yalnız, bu kemâli elde ederken, dinî kaynaklardan ve kendisine ait tefekkürden azami derecede istifade etmesi gerekir (5).

Aslında bu "idrâk etme" meselesi, bir açıdan "ilim" (bilme) anlayışına göre de değişiklik arzetmektedir. Çünkü, ilim kelimesinden şu anlamları veya birini kabul eden-

-
1. Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî, s. 371-372, 374, 477. İbn Sînâ eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c. 2, s. 37, 40, 157, 208, 220.
 2. İbn Sînâ, a.g.e., s. 151-155, 208-209.
 3. İbn Sînâ, a.g.e., s. 219. Cafer Âl-i Yâsîn, a.g.e., s. 444.
 4. İbn Sînâ, a.g.e., s. 6-10.
 5. Râzî, el-Mebâhis, c. 1, s. 446-447.

lere göre "ruhun akıl ile idrâki" yorumu farklı farklı olmaktadır.Çünkü "ilim" kavramında "idrâk etmek, akletmek, hüküm vermek, tasavvur etmek, vâsfetmek, tanımak (marifet), kuvvetli itikad" gibi anlamlar telakkî edilegelmiştir(1).

Bu arada bir varlığın "hem âkıl, hem makûl" olması da bu sorunun cevabıyla yakından ilgilidir. Çünkü, aklın bağılı olduğu nefs-i nâtikanın bu anlamda, kendisini de idrâk ediyor olması konusu ortaya çıkmaktadır. Bu ortak nokta etrafında, filozoflarımız arasında farklı yorumlar cereyan etmiştir(2)

B.KELÂMCİLER:

Kelâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, ruhun hakikatini idrâk etmede akıl, gerekli ise de, yalnız başına, bu konuda yetersiz kalmaktadır. Çünkü, onlara göre, emir aleminden olan bu hakikat, his, yön, mekân, ölçü gibi halk aleminin niteliklerinden tamamen uzaktır. Halbuki akıl, halk alemindeki varlıkları idrâk etmede söz sahibidir. Dolayısıyla, sadece ruhun varolduğunu ve bazı özelliklerini idrâk edebilir.

Kelâmî usüllere göre ifade edilecek olursa, aklın idrâk sınırı içine, "gaybî" yani "sem'îyyât" konusuna dahil olan varlıkların hakikatleri girmez. Sadece vahiy yoluyla; peygamber ifadeleriyle, mevcut olduğu ve bazı özellikleri belirtilen varlıklar, sem'îyyât konularını oluşturur. Arş, Sidre, Cennet-cehennem, Kabir Hayatı, Mîzân, Melek vs.gibi. İşte ruh da, bu sahaya dahildir. Bu yüzden akıl, bu konularda, daha ziyade verilen haberleri değerlendirebilir; tasdîk veya reddeder. Yani, verileri asıl alarak, hükümlere ulaşır.(3).

Aynı zamanda bir filozof olan Fahrüddîn Râzî, bunu şu cümleyle özetler:"Aklın tamamıyla hâkim olduğu saha, keyfi-

1.Râzî,el-Mebâhis,c.1,s.450-453(Muhammed Bağdâdî dipnotu).

2.A.g.e.,s.459-464.

3.Şa'rânî,el-Yevâkît,Mısır-1959,c.2,s.166.Ebyârî,Bâbü'l-Fütûh,s.19.Kâsım Hanefî,Hâşiye ale'l-Müsâyere,Mısır-tarih-siz,s.212,222.

fiyet ve kemiyet âçeren bu ölçülü alemdir. Akıl, bu sahada, bir odayı aydınlatan lamba gibidir ve gereklidir. Fakat , ruhlar alemi ve ruhun hakikatini kavramada, güneş ışığı yanında, sahradaki lambanın konumu gibi bir durum arzeder."(1)

Bazı kelâmcılar bu sonuca, şu yorumla ulaşırlar: Kurân ve hadislerde, ruhun özelliklerine yönelik bilgiler verilirken, onun mahiyeti hakkında bilgiler verilmemesi ve bilhassa açıklamada bulunulmaması, insanların aklî yöntemlerle bu hakikati kavrayamayacağına delildir, derler(2).

Akıl, bu idrâkte, tek başına yeterli değil ise, aklın yanında ek olarak hangi şey gereklidir? Râzî'nin açıklamasına göre, insan ruhunun hakikatini idrâk etmek, yine insan ruhu ile mümkündür. Yani, rûhâniyyet gözünün kullanılması gerekir. Zirâ, akıl -kendisi de mufarak olmasına rağmen- rûhâniyyetle ilgili hakikatlerde yetersiz kalacağından, "rûhânî nurlar"a ihtiyacı vardır(3).

C.MUTASAVVIFLAR:

Çoğunluğu, akılı devreden çıkararak, ancak ruh ile idrâk edilebileceğini savunurlar. Onlara göre akıl, ruhun hakikati hakkında söz sahibi değildir ve tamamiyle yetersizdir. Nasıl ki, göz, koklama işlemini, kulak, görme işlemini yerine getiremez ise, akıl da ruhun hakikatini idrâk etmede aynı durumdadır. O halde ruh, kendi hakikatini, ancak kendi yöntemi ile, yani "keşif ve müşâhede" ile idrâk edebilir(4).

1. Râzî, el-Metâlibu'l-Âliye, c.7, s.282-284.

2. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh, Beyrut-1987, s.130. Ebyârî, Bâbü'l-Fütûh, s.17-18.

3. Râzî, a.g.e., c.7, s.282-283.

4. Kelâbâzî, et-Tearruf, Beyrut-1983, s.74. Gazâlî, el-Maznûnu's-Sagîr, Mısır-1316, s.93. Sühreverdî, Avârifu'l-Meârif, İstanbul-1990, s.554. İbn Arabî, el-Fütûhât, Beyrut-tarihsiz, c.2, s.569. İmam Rabbânî, Mektûbât, İstanbul-1963, c.2, s.51. Şarânî, el-Yevâkît, c.2, s.51, 127, 166. İbrahim Hakkı, Marifetnâme, İstanbul-tarihsiz (Kitsan Yay.), s.112.

Seleften bazı zatların, ruhun mahiyetinin ne akılla, ne de başka bir yolla idrâk edilemeyeceğini, hatta Hz.Peygamber'in dahi bilmediğini ifade eden sözleri olmuşsa da (1), bu görüş taraftar bulamamıştır. Çünkü, tasavvufî düşünceye göre, "marifetullah"a ulaştıran en büyük asıllardan birisi, insanın kendi hakikatini idrâk etmesidir. İnsan kendi varlığının ne olduğunu idrâk etmedikçe, marifetullah'a ulaşamaz. Ayrıca ruh, varlık olması açısından, Allah'tan daha yüce ve kavranılamaz değildir. Madem ki, yaratılmıştır, o halde idrâk edilebilir demektir(2).

Bu özet bilgilerden sonra şimdi, ruh hakkında fikir beyân edilemez ve edilebilir diyenlerin delilleri takdim edilecektir. Yalnız, şunu da belirtmek gerekir ki, fikir beyân edilemez diyenler de, bunu dile getirirken, bir yerde ruh hakkında fikir beyân etmiş olmaktadırlar. Fakat, tabii ki, bu beyân, düşünürlerimizinki gibi sistematik bir mahiyet arzetmez.

II.2. RUH HAKKINDA FİKİR BEYÂN EDİLEBİLİR Mİ?

A. "EDİLEMEZ" DİYENLERİN DELİLLERİ:

a)"Sana Ruhtan sorarlar, de ki:Ruh, Rabbimin emrindedir. Size, ilimden sadece az bir şey verilmiştir."(3) ayetinden yola çıkarak, ruh hakkında konuşmamak gerektiği, çünkü ruhun, insanların işinden değil, Rabbin işinden olduğu; üstelik bize verilen ilmin ve idrâkin bu konuda yetersiz kalacağı sonucuna varmışlardır. Özellikle, "selefiyye" adı verilen, fakih ve müçtehitlerin temsil ettiği görüşe katılanlar, bu konuda Kur'ân ve hadisin zahirine itikad etmeyi esas almışlardır. Bu yüzden, akla dayalı yorumlardan ve araştırma yapmaktan kaçınmış-

1.Kelâbâzî,et-Te'arruf,s.73-74. Süyûtî,ed-Dürri'l-Mensûr, c.5,s.332.

2.Şemseddin Günaltay,Felsefe-i Ulâ,İstanbul-1994,s.221.

3.İsrâ,85.

lardır(1).

b)Ruhun hakikatine yönelik bilgi, sadece Allah'a mahsus-tur. Bu fikri savunmaların bakış açıları, biraz daha değişik-lik arz etmektedir. Şöyle ki, Allah, bu hakikat hakkındaki bilgiyi, kendi zatına has bilgiler içinde tutmuş, dolayısıy-la mahlûkattan hiçbirine âşinâ kılmamıştır(2). Hatta, ne "mukarreb bir melek, ne de bir peygamber" bunun dışında de-gildir(3).

d)Ruhun hakikati, akıl ile kavranılamaz bir şeydir. Bu fikri savunmaların görüşleri belirtilmişti. Ek olarak, İbn Abbâs'a atfedilen şu yorum sunulabilir: Cennetle ilgili olarak Kur'ân'da anlatılan şeyler, dünyadakilerle sadece i-simleri açısından benzerlik arz eder. Hakikatleri ise, dün-yadaki bilinen örneklerinden tamamiyle farklıdır. Dolayı-sıyla, emir aleminden olan ruhun durumu da, insan açısın-dan böyledir. O halde ancak irâdî veya tabîî ölümden son-ra idrâk edilebilmesi sözkonusudur(4).

e)Ruhun mahiyeti, bilinebilir olsa da, onun mahiyetini idrak ettirebilecek şekilde bir beyanda bulunmaya insanın gücü yetmez. Dolayısıyla, kelimelerle onun mahiyeti anla-tılamaz; fikir beyân edilemez(5).

f)Hz.Peygamber'in sünnetine uymak açısından, ruh hak-kında fikir beyân etmek doğru olmaz. Bu görüşte olanlara göre, insanların en üstün ve bilgilisi olduğunda şüphe ol-mayan Hz.Peygamber'in susmayı tercih ettiği bir konuda, fi-kir beyân etmek, sünnete uymamak demektir. Eğer gerekli bir açıklama olsaydı, bizzat kendisi yapardı(6).

1.Günaltay,Felsefe-i Ūlâ,s.220-221.

2.Kelâbâzî,et-Te arruf,s.74. Ibnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.130.

Şarânî,el-Yevâkît,c.2,s.137.

3.Kasım Hanefî,Hâşiye ale'l-Müsâyere,s.222.

4.Şarânî,a.g.e.,c.2,s.166.

5.Şarânî,a.g.e.,c.2,s.137. Sühreverdî,Avârif,s.554.

6.Sühreverdî,a.g.e.,s.555.

B."EDİLEBİLİR" DİYENLERİN DELİLLERİ:

a)"Size ilimden, sadece az bir şey verilmiştir"(1) hitabı, Yahudiler için geçerlidir. Dolayısıyla, bu ayet, müslümanlardan hiçbir şahsın, ruhun hakikatini bilemeyeceği anlamını içermez(2).

b)Bazılarına göre, bu ayette, ruhun hakikatinin "tam bir kesinlik sağlayacak şekilde bilinemez" olduğu anlatılmak istenilmiştir.Diğer ifadeyle, hakikati hakkında konuşmak yasaklanmış olmakla birlikte, ruhun özelliklerinden bahsetmek yasaklanmamıştır. Bu görüşte olanlara göre, zaten insanın beyân ettiği bu özellikler de, biz insanlara verilmiş olan "az bir ilim"den sayılır(3). Dolayısıyla, ruh üzerinde mütalaalar yapılabilir.

c)"De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir, size ilimden sadece az bir şey verilmiştir"(4) ayeti, bazılarına göre, ruh hakkında konuşmamayı veya onun idrâk edilemeyeceği anlamını taşımaz. Çünkü, ayetin iniş sebebi araştırıldığında görülür ki, Hz.Peygamber'e soru yönelten Yahudilere verilebilecek en uygun cevap "Ruh, Rabbimin emrindendir" cevabıdır. Bilindiği üzere, soru yönelten Yahudiler de "ruh" kelimesinin hem İsâ Peygamber, hem Cebrâîl, hem de insan ruhunu ifade eden ortak bir isim olduğunu biliyorlardı. Eğer Peygamber, bu anlamlardan birini kastederek cevap verseydi, Yahudiler "bunu kastetmemiştik.." diyerek, onu ve inananları üzmeğe çalışacaklardı. Bu yüzden cevap, genel bir anlamda ve kimsenin itiraz edemeyeceği bir tarzda gelmiştir. Yoksa, ruh hakkında fikir beyan etmekte bir yasaklama anlamı, bu ayetten çıkarılamaz(5).

1.İsrâ,85.

2.Süyûtî,ed-Dürri'l-Mensûr,c.5,s.332-334. Dehlevî,Huccetul-lâhi'l-Bâliğa,İstanbul-1980,s.162.

3.Kasım Hanefî,Hâşiye ale'l-Müsâyere,s.223.

4.İsrâ,85.

5.Şarânî,el-Yevâkît,c.2,s.137.

d) Bazılarına göre, Kur'ân ve Sünnette sükût ile geçirilen her konu, "bilinemez" veya "hakkında fikir beyan edilemez" olarak nitelendirilemez. Bilindiği üzere, bazı konular, bazı kişilerce bilinebilir olsa da, toplum geneli gözönüne alınarak, çoğukez o konularda tafsilatlı bilgi verilmemiştir. Çünkü, her ferdin o konuyu biliyor olması mümkün değildir. Yoksa, hiçbir zaman fikir beyân edilemez ve araştırılamaz demek değildir(1).

e) Bazılarına göre, eğer ruh, gerçekten bilinemez ve üzerinde konuşulması yasak bir konu olsaydı, Kur'ân'daki cevap "De ki: Ruhun bilgisi Rabbimin katındadır" şeklinde gelirdi. Çünkü, bilinemez konularla ilgili sorulara Kur'ân'ın cevap tarzı, hep bu şekilde gelmiştir(2). Madem ki, cevap bu tarzda gelmemiştir, o halde fikir beyan edilebilir demektir.

f) Bazı düşünürlerimize göre, Hz. Peygamber'in, ruh hakkında açıklama yapmaması, ruhun hakikatini bilmediği ve hakkında fikir beyân edilemeyeceği için değildir. Ruhunu bilmesine rağmen Peygamber, insanların idrâki ve kabullenmesi zor olacağından dolayı, bu konu hakkında bilgi vermemiştir. Aksi taktirde, idrâklerin çok zorlanacağı ve yanlış itikada yönelebilecekleri düşünülmüş ve bu yüzden sadece, özet bilgi ile yetinilmiştir. Yoksa, insanlar içinde, idrâk açısından ehil ve kemâl sahibi olanlara bu açıklamalar yapılabilir(3).

Gazalî, yanlış anlayışa meydan vermemek ve zihinleri karıştırmamak için, ruh hakkında fazla tafsilat verilmediğini belirterek şöyle der: "Ruhun öyle acaip özellikleri vardır ki, Allah'ın sıfatları hakkında nasslarda verilen bilgiye çok yakınlık arzeder. Eğer biz, bunlardan bazılarını açıklayacak olursak bize "Sen, insana ilâhlık vasfı veriyorsun! Allah'a ait olan özellikleri, nasıl olur da insana yük-

1. Dehlevî, Huccetullâhi'l-Bâliğa, s. 162.

2. Ebyârî, Bâbü'l-Fütûh, s. 19. Ahmed Müseyyer, er-Rûh, Kahire-1988, s. 20

3. Gazalî, el-Maznûnu's-Sagîr, s. 91-93. İmâm Raboânî, el-Mebde ve'l-Meâd, İstanbul-1963, s. 53.

lersin?" denileceğini kesinlikle biliyoruz."(1)

Bu yüzden, bu fikirdekilere göre, insanlar arasında ruhun hakikatini, ne olduğunu bilenler, çok az sayıdadırlar. Fakat, ruhun özellikleri ve ne olduğu konularında fikir beyân etme kapısı kapalı değildir(2).

g)Kur'ân, insanları, kendi varlıkları üzerinde tefekküre yönlendirmektedir. Bazı ayetler: "Ufuklarda ve kendi nefslerinde olan ayetlerimizi onlara göstereceğiz."(3) "İnsan, hangi şeyden yaratıldığına bir baksın!"(4) "Nefslerinde olanları tefekkür etmezler mi?"(5) "Sizin nefslerinizde deliller var, görmüyor musunuz?"(6).

İşte, bu ve benzeri ayetler, insanın kendi varlığı üzerinde fikir edinmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir. Madem ki, insan, beden ve ruhtan müteşekkildir, o halde, ruh da üzerinde düşünülmesi ve kavranılması gereken hususlardandır. Nitekim bu tefekkür, insanı marifetullahâ iletmektedir(7).

Ayrıca, Kur'ân'da, "nefs" adı altında, ruhun birçok hallerinden bahsedilmektedir. Madem ki, bu bilgiler sunulmuştur, o halde onu idrâk etmeğe yönelik çabalar yasak değildir(8).

h)Özellikle kelâmî açıdan, itikadın düzgün olmasını temin etmek ve İslâm İtikadını -muhaliflere karşı- savunmak gözönüne alındığında, ruh hakkında derinlemesine araştırmalar yapmakta ve fikirler beyan etmekte hiçbir sakınca

1.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.93.

2.İmâm Rabbânî,el-Mebde ve'l-Meâd,s.53. Kınalızâde,Ahlâk-ı Âlâî, tarihsiz,s.46.

3.Fussilet,53.

4.Târık,5,

5.Rûm,8.

6.Zâriyât,21.

7.Ebyârî,Bâbü'l-Fütûh,s.19. Günâytay,Felsefe-i Ülâ,s.222.

8.Ahmed Müseyyer,er-Rûh,s.16-17.

yoktur. Hatta, kelâmcılar açısından bu, bir vazifedir. Çünkü, dînî nassları sahih bir akılla yorumlamaktan kaçınarak, muhaliflere ve inananlara doğru sonuçları sunmak mümkün değildir(1).

i)Özellikle tasavvufî "Kim nefsinin bilirse Rabbini bilir" düsturu, büyük bir tefekkürü teşvik etmektedir. Nefs kelimesi içinde, belki en çok vurgulanan yön, insanın manevî yönüdür denilebilir. Dolayısıyla, dînî nasslar ve mantîkî usûller dahilinde , ruh hakkında fikir yürütmek ve beyân etmekte bir sakınca yoktur.

1.Sühreverdî,Avârif,s.556. Günaltay,Felsefe-i Ulâ,s.221-222.

III. BÖLÜM

ÇEŞİTLİ RUH TARİFLERİ

Bu bölümde farklı ruh tarifleri sunulacak , ayrıca, akıl, nefis, kalp isimlerinin ruh anlamında kullanımı vurgulanarak, mutasavvıflarda nefis ve ruh ayırımı açıklanacaktır.

III.1.CİSİM,ARAZ,KUVVET,NUR,CEVHER OLARAK TARİFLER:

Filozoflarımızın ortak tarifi ve tahlili daha önce sunulmuştu. Bu tarifi dışında değişik tarifler sunulurken görülecektir ki, bazı tarifler tamamen bilimsellikten uzak telakkîleri içermektedir. Fakat, tarih içinde dile getirilmiş ve eserlere geçmiş olduğu için zikredilecektir.İslâm düşünürleri bu değişik ruh telakkîlerini eserlerine alırken, bunların tenkitlerini de dile getirmiş ve kendi bilimsel tariflerini takdir etmişlerdir.

Bilimsel tariflerin de içinde bulunduğu bu değişik tarifleri, beş grupta sunmak mümkündür:

a)Cisim Olarak Tarifler:

"Ruh, kalpte bulunan en küçük parçadır (cüz'ü lâ yete-cezzâ)"(1).

"Ruh, kandan ibarettir."(2)

"Ruh, merkezi kalp olan, buhar gibi latîf bir cisimdir."(3)

"Ruh, dört unsurdan oluşan bir terkiptir."(4)

"Ruh, havadan yani nefesten ibarettir."(5)

"Ruh, insanın -ömrü boyunca değişmeden sabit kalan- aslî cüzlerinden ibarettir."(6)

1.Bkz.İbn Sînâ,eş-Şifâ(Kitâbü'n-Nefs),c.2,s.14-15, Râzî,el-Metâlib,c.7,s.36-37. İbn Bahâiddîn,el-kavlu'l-Fasl,s.46.

İcî,el-Mevâkıf,s.259-260. Günaltay,Felsefe-i Ülâ,s.259.

Bu görüş İbn Râvendî'ye aittir.

2,3,4,5,6 aynı kaynaklar.

"Ruh, bedenden ibarettir. Yani, hissedilebilen (mahsûs) beden şeklinden (hey'e) ibarettir."(1)

Her ne kadar Râzî, bu son tarifi, kelâmcıların ekseriyeti tarafından benimsendiğini ifade ederse de(2), esasında onlara ait olan tarif şudur:

"Ruh, mahiyet olarak hissedilen bedene muhalif ve -gül suyunun gülde, ateşin kömürde sirayet ettiği gibi- bedenle içiçe karışmış vaziyette bulunan; latîf, ulvî, dûrânî, diri ve hareketli bir cisimdir."(3)

Bu tarifi açıklaması, "Ruh cisim değildir" başlığı altında, V.Bölümde gelecektir.

b)Araz Olarak Tarifi:

"Ruh, hayattır. Hayat ise, arazdır; ruh da arazdır."(4)

c)Kuvvet Olarak Tarifler:

"Ruh, sayesinde bedenin canlılık kazandığı kuvvettir."(5)

"Ruh, kalpteki hayvânî, karaciğerdeki nebâtî ve beyindeki nefsânî olmak üzere, üç orgândaki üç kuvvetten ibarettir."(6)

d)Nur Olarak Tarif:

"Ruh, nurdan ibarettir."(7)

1.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.35. İbn Bahâiddîn,el-Kavlu'l-Fasl, s.46. İcî,el-Mevâkıf,s.260. Günaltay,Felsefe-i Ülâ,s.226.

2.Râzî,aynı yer.

3.Râzî,a.g.e.,c.7,s.36-37. İbn Bahâiddîn, aynı yer. Hucvîrî, Keşfü'l-Mahcûb,Beyrut-1980,s.507. İbn Hazm,el-Fasl,Beyrut-1975,c.5,s.89-93. Taftazânî,Şerhu'l-Mekâsıd,c.3,s.305-306. İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.100-101.Ebyârî,Babü'l-Fütûh,s.29.

4.Râzî, aynı yer.İbn Hazm,a.g.e.,c.5,s.74.İbnu'l-Kayyim,a.g.e.,s.100,159.Günaltay,a.g.e.,s.225,424.Ebyârî,a.g.e.,s.24.

5.Harezmi,Miftâhu'l-Ulûm,Beyrut-1992,s.158.

6.İcî,a.g.e.,s.259. İbn Bahâiddîn,aynı yer.

7.İbn Arabî,el-Fütûhât,c.2,s.350.İbrahim Hakkı,Marifetnâme, s.113.

e)Cevher Olarak Tarifler:

"Ruh, "basît" bir cevherdir."(1)

"Ruh, "latîf" bir cevherdir."(2)

"Ruh, "bâkî" bir cevherdir."(3)

"Ruh, "rûhânî" bir cevherdir."(4)

"Ruh, "nûrânî" bir cevherdir."(5)

Bütün bu tarifler, ruhun maddeden, dolayısıyla beden-
den farklı ve mücerred bir cevher olduğunu; mücerred cevhe-
rin özelliklerini taşıdığını anlatmak için yapılmış tarifler-
dir. Mutasavvıflar genelde "cevher" yerine "latîfe" kelimesi-
ni -aynı anlamda- kullanırlar. Meselâ: "Ruh, Rabbânî bir la-
tîfedir."(6) gibi.

III.2.RUH,NEFS,KALP,AKIL İSİMLERİ ARASINDAKİ ORTAK VE FARKLI ANLAMLAR:

Gazâlî bu konuyu şöyle izah eder:

KALP: İki anlama gelir:

Birincisi, sanovberî (kozalak) şeklindeki etten oluşan,
göğüsün sol tarafında bulunan, hissedilir (maddî) bir organ-
dır ki, buna yürek adı da verilir. Tabiblerin kastettikleri
kalp, bu anlamdaki kalptir.Hayvanlarda da, insanlarda da var-
dır.

İkincisi, Kur'ân ve hadislerde geçen, Rabbânî ve rûhânî
bir latîfedir ki, etten ibaret olan kalple de bir ilişkisi
mevcuttur. İşte bu "latîfe" olan kalp, marifetleri, bilgile-
ri idrâk edicidir. Hakikatte insan budur. Sorumluluk, hitab,
sevap ve ceza buna bağlıdır. İnsanlar, bunun, cisimden iba-
ret olan bedenle ilişkiye girmesinden hayrete düşmüşlerdir.

1.Azîzüddîn Nesefî,İnsân-ı Kâmil,İstanbul-1990,s.27.Kınalızâ-
de,Ahlâk-ı Âlâî,s.46,49.

2.Nesefî,a.g.e.,s.36. Kelâbâzî,ek-Tearruf,s.74.

3.Kâsım Hanefî,Hâşiye ale'l-Müsâyere,s.222. Nazzâm'dan naklen.

4.Kasım Hanefî,aynı yer.İbnu'l-Cevzî,Nüzhetü'l-Ayun,s.594.

5.İbn Bahâiddîn,el-Kavlu'l-Fasl,s.46.

6.Kasım Hanefî, aynı yer. Gazâlî'den naklen.

RUH: Bu kelime de iki anlamda kullanılır:

Birincisi, tabiblerin kastettikleri ve maddî kalbin boşluğundan kaynaklanan, kalbin çarpması ve damarlar aracılığıyla, bütün bedene yayılan latîf bir cisimdir. Hücrelere hayat taşır. Sanki, evin bir köşesine koyulmuş kandil gibi ki, ışığının ulaştığı yer aydınlanır. Kandilin ışığı, "hayat" misâlidir. Diğer ifadeyle bu ruh, kalbin hararetinden hasıl olan latîf bir buhardır.

İkincisi ise, kalbin ikinci anlamı ile aynıdır.

NEFS: Bu da iki anlamda kullanılır:

Birincisi, insandaki gazap, şehvet ve benzer kuvvetleri kendisinde toplayan "nefs" anlamındadır ki, mutasavvıfların, cihad ve terbiye edilmesini ifade ettikleri nefis, bu nefistir.

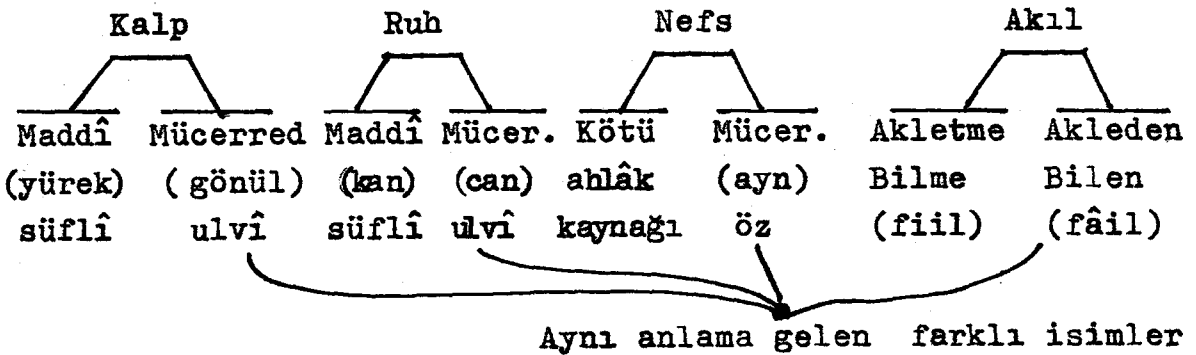
İkinci anlam ise, kalp ve ruh kelimelerinin ikinci anlamıyla aynıdır.

AKIL: Bu kelime de, birden fazla anlam ifade eden ortak bir isimdir. Konuyla ilgisi açısından iki anlamı vardır:

Birincisi, olayların hakikatini "bilmek" anlamında "ilim" sıfatıdır. Bu sıfat fiili temsil eder.

İkincisi, ilimleri "bilen" anlamında, ilim sıfatına, dolayısıyla, ilim fiiline sahip olan şeyin bizzat kendisi demektir.(1)

Şematik olarak gösterilecek olursa:



III.3.MUTASAVVIFLARDA NEFS VE RUH AYIRIMI:

Tasavvufun özü kabul edilen "kulluk" gereklerinden biri de "nefsi ıslah etmek"tir. Çünkü, kötü ahlâkın kaynağı olarak kabul edilen -tasavvufî anlamıyla- nefis; cihad edilmesi gereken bir kuvvettir.

Tasavvufta nefis ve ruh ayırımı ve buna dayalı olarak ortaya çıkan kavram farklılıklarını şu şekilde incelemek mümkündür:

A.NEFS-RUH AYIRIMI:

Bu ayırımı, iki türlü yorumlanmıştır.

a)Ruha izafe edilen bir vasıf olarak "nefs": Bazı mutasavvıflara göre, "nefs" ve "ruh" kelimeleri, tek ve aynı varlığa, yani insan ruhuna verilmiş isimlerdir. Akıl ve kalp isimleri de buna dahildir. Bu isimler, ruhun, bedenle ilişkisi sırasındaki, çeşitli vasıflarını ifade edebilmek için kullanılmıştır. Yani, ruhun, değişik hal ve durumlarını dile getirir(1). Buna göre:

Eğer ruh, maddî lezzetlere bağlı kalır; şehvet, günah, isyan vb. karanlıklar içinde olursa "nefs" adını alır ve ıslahı zarûrîdir.

Ruh, bu bağlardan bir uyanışla kurtulmaya başlarsa, bu halde ona "akıl" adı verilir.

Ruh, bu bağlardan tamamen kurtulamamış, bazen "gaflet" bazen "huzur" içinde bulunuyorsa ve durmadan ikisi arasında değişiyorsa (devamlı değişen anlamında) "kalp" adını alır.

Ruh, bu değişmelerden sükûnete erip, tam anlamıyla "huzurda sabitleşirse, bu halde ona "ruh" adı verilir ve artık gerçek vasfına bürünür. Kendisine özgü üstün özellik ve kabiliyetleri açığa çıkar(2)

Görüldüğü üzere vurgulanmak istenen husus şudur: Bu isimler, ruhun kendi aslî yapısından dolayı değil, bedenle olan ilişkisinden dolayı, ruha izafe edilmektedir.

1.Gazâlî,İhyâ Ulûmi'd-Dîn,c.3,s.3. İbn Acîbe,İkazu'l-Himem, Beyrut-tarihsiz,s.111.

2.İbn Acîbe,a.g.e.,s.111.

b)Bedene izafe edilen bir vasıf olarak "nefs":Bazı mutasavvıflar, nefs ve ruh arasındaki ayırımı, daha kesin ifadelerle dile getirmişlerdir. Bu yüzden nefse "hayvânî ruh" ismini de verirler. Onlara göre, tasavvufî anlamdaki nefs, ruhun bedenle olan ilişkisinin bir ürünüdür. Aynı zamanda, bu ilişkide, bir "vasıta" (aracı) konumundadır(1). Ruh, bedene "âşık-maşûk" ilişkisi içinde bağlandığı için, kendi vatanını ve kendisine ait özelliklerini unutmuş ve nefsin hâkimiyeti altına girmiştir. Adeta, kendi hizmetçisinin esiri olmuştur(2).

Birinci ayırımı nazaran, daha kesin dille ruh ve nefsi birbirinden farklı kabul eden mutasavvıflarımıza göre, bu hayvânî ruh olan nefse karşı ruhun üstünlüğü ve zayıflığına göre verilen (emmâre,levvâme..) isimler, ruha değil, nefse izafe edilen isimlerdir. Ruhun, bedenle birlikteliğinden önce bu nefis söz konusu olmadığı için, bu isimler bedenın temsilcisi gibi addedilen nefse atfedilen isimlerdir. Yani, beden kökenlidir(3). Halbuki, bu isimler, ruh için kullanılmazlar.Dolayısıyla, kötü vasıflar, ruha değil, nefse yükletilir. Bu yüzden ruha karşı değil, nefse karşı cihad söz konusudur(4). Ahsen-i takvîm üzere yaratılan ruh, nefis ile savaş halindedir. Ruh, nefsi esir ettiği gibi, nefis de ruhu esir edebilir (5). Fakat, nefis, hiçbir zaman öldürülmez. Zaten amaç bu değildir.Amaç, ondaki kötü sıfatları ıslah etmektir(6).

Görüldüğü üzere, nefis, ruha bağlı veya ruhun değişik bir vasfı olmaktan ziyade, bedenın tabiatının ve süflî isteklerinin bir karakteri olarak tasvir edilmektedir.Yani, bu karakteriyle nefis, ruha değil, bedene izafe edilmektedir.

1.Kâşânî,Istılâhâtü's-Sûfiyye,Kahire-1992,s.115.İbrahim Hakkı, Marifetnâme,s.78,153,257.

2.İbrahim Hakkı,a.g.e.,s.78-79.

3.Rahmi Serin,Halvetîlik ve Halvetîler,İstanbul-1984,s.47. Gazâlî,Mîzânü'l-Amel,Ankara-1970,s.47,51.Cîlî,el-İnsânü'l-Kâmil,Mısır-1316,c.2,s.45.

4.Nablûsî,Esrârü's-Şerîa,Beyrut-1985,s.113.Hakîm Tirmizî,Nevâdiru'l-Usûl,Beyrut,s.321.Baklî,Meşrabu'l-Ervâh,İst-1973,s.13.

5.Yaşar Nuri Öztürk,Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf,s.124-125.

6.A.g.e.,s.128.

Bu görüşte olanlara göre, nefs ve ruh, insandaki "benlik"in iki kutbu gibidir. Dolayısıyla, nefsin, sıfat ve mertebeleri olduğu gibi, ruhun da sıfat ve mertebeleri vardır. Ruh, ilâhî menşeli, nefs ise beden menşelidir(1)

Nefsin özelliklerinden biri de doyumsuz olmasıdır. Bir vadi dolusu altını olsa ikincisini, ikincisi olsa üçüncüsünü ister. Nefs, ıslah edilmedikçe, insan için en zararlı düşmandır. Fakat, ıslah olunca bu doyumsuzluk özelliği kaybolmaz, sadece -artık kötü şeylere değil- iyi şeylere yönelir. Halbuki, ruhta, nefisteki gibi bir "doyumsuzluk" özelliği yoktur. Bu yüzden ruh, tasavvufî halleri yaşarken, terakkî edip ilâhî nurlara garkolunca doyuma erişir. ıslah olmuş ve böylece ruha tabi olmuş nefs, bu durumda devreye girer ve doyumsuzluğunun gereği olarak, daha çok nur almak ister. İşte, genelde insana en çok zarar veren nefs, ıslah olduğu zaman, ruhun daha çok ilerlemesine sebep olur ve insanı Allah'a daha çok yaklaştırır.

B.NEFSİN VE RUHUN SIFATLARI (MERTEBELERİ):

Nefsin sıfatları şunlardır: Emmâre, Levvâme, Mülhime, Râdiye, Merdıyye, Kâmâle (veya Kudsiyye, Sâfiyye)(2).

Ruhun latîfeleri şunlardır: Kalp, Ruh, Sır, Hafî, Ahfâ(3).

Bu latîfelere -mahalli iki kaş ortası olan- "nes-i nâ-tık" latîfesi de eklenir ki, bu lâtîfenin nuru, diğer beş latîfe nurlarının birleşiminden ibarettir(4). Kalp latîfesi ise diğer latîfelerin -nur açısından- kaynağı ve başıdır. Diğer latîfelerin bağlı olduğu ortak latîfe, kalp ve nefs latîfesi olmaktadır(5) Nefsin, kendi mertebelerine göre değişik nur renkleri olduğu gibi, ruh latîfelerinin de değişik nur renkleri vardır(6).

1.Y.Nûri Öztürk,Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf,ş.128.

2.Bkz.Hayrânî Altıntaş,Tasavvuf Tarihi,Ankara-1991,s.45-48.

Y.Nuri Öztürk,a.g.e.,s.131-144.

3.Y.Nuri Öztürk,a.g.e.,s.128.

4.Şeyh-i Meczûb,Muhtasarı's-Sülûk,Ankara-1991,s.128,136.

5.Şeyh-i Meczûb,a.g.e.,s.128.

6.Hayrânî Altıntaş,age,s.51.Şeyh-i Meczûb,a.g.e.,s.137.

C.FELSEFEDEKİ VE TASAVVUFTAKİ "NEFS-İ NÂTIK":

İslâm filozoflarının, nefs-i nâtıkadan kasıtı, insan ruhudur. Tasavvufta, bu anlam ile kullanılırsa da, esas olarak, ruhun mertebelerinden yani latîfelerinden biri olan "nefs latîfesi" anlamında da kullanılır. Şu halde, mutasavvıflara göre, bu nefis latîfesi ile, insanda kötü ahlâkın kaynağı olan nefis aynı değildir(1).

Ayrıca, mutasavvıfların "hayvânî ruh" dedikleri nefis kavramı, şu iki açıdan filozoflarımızın (tıbbî anlamdaki) "maddî ruh" kavramına yakınlık arzeder:

1-Tasavvufta, şehvet, gazap vb. özelliklerin kaynağı olarak gösterilen nefis, filozofların bahsettiği "hayvânî nefis"teki "kuvvetler"i taşımaktadır. Şu var ki, filozoflarımıza göre insanda, sadece tek bir nefis yani insânî nefis vardır. Bunun yanında bir de, hayvânî nefis vardır, denilemez. Ama, hayvânî nefsin sahip olduğu kuvvetler vardır, denilebilir. İnsandaki nefsin (ruhun) bu hayvânî nefis kuvvetlerini bedende kullanmasına aracılık eden ise, tıbbî anlamdaki maddî ruhtur. Fakat, filozoflarımız, hayvânî nefis kuvvetlerini insânî nefse (ruha) doğrudan izafe ederken, bazı mutasavvıflarımız bunları, kötü anlamdaki nefse izafe etmektedir.

2-Yine, tasavvufta, beden ile ruhun birlikteliğini sağlamada "vasıta" ve aynı zamanda bu birlikteliğin ürünü olan nefis, aynı şekilde filozoflarımızın nitelendirdiği "maddî ruh"u yansıtmaktadır. Fakat, filozoflarımıza göre bu ruh, cisim iken, mutasavvıflarımıza göre cisim değil, mücerred bir kavramdır.

D.RUH LATİFESİ VE İNSAN RUHU:

Bu fark, tasavvufta, ancak zikir ve zikr sonucu meydana gelen haller açısından izah edilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, insan ruhu, bu latîfelerin toplamından ibaret değildir denilemez. Latîfeler, insan ruhunun mertebeleri olarak ele alınırken, ruhun bizzat kendisinden ziyade, ruhun beden-

1.Rahmi Serin, Halvetîlik ve Halvetîler, s.48.

deki yansıma ve irtibat noktalarının , zikir ve hal açısından sınıflamasını belirtmeye yöneliktir.

Buna göre, zikrin esas yeri kalptir. Zikir, ilk önce burada başlar. Kalp latîfesinde olgunlaşan zikir işlemi, ruh latîfesine geçer. Aynı şekilde, sırayla nefis-i nâtık latîfesine kadar gelir. Burada da olgunlaşınca artık "sultânü'z-Zikir" hasıl olur. Yani, bütün latifelerin ve beden her zerresinin Allah'ı zikrettiği müşahede edilir(1)

İşte, ruh latîfesinin de iştirâk ettiği bu zikir olayında, insan henüz "terakkî ve urûc" etme aşamasındadır. Yani, diğer latîfelerde olduğu gibi, ruh latîfesinin zikrinden de "gaybet ve fenâ" denilen tasavvufî hâl ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu durumda, insan ruhunun zikri değil, ruh latîfelerinin zikri gerçekleşmiştir.

İnsan ruhunun zikrinde ise, tasavvuftaki "huzur ve şu-hûd" hâli ortaya çıkar. Yani, artık, zikir kesilmiştir; gerçekleşemez. Bunun yerine, "ihسان ve tefekkür" olgusu kesin-tisiz şekilde yerleşir(2).

1.Mevlânâ Hâlid,Mektûbât,Şam-1334,s.49.Şeyh-i Meczûb,Muhtasaru's-Sülûk,s.128.

2.Şeyh-i Meczûb,a.g.e.,s.121,128.

IV. BÖLÜM

RUHUN MEVCUDİYETİNİN DELİLLERİ

İslâm düşünürleri bu hususta birçok deliller serdetmişlerdir. Felsefî ve dînî delillerden beşer adet örnek sunulacaktır.

IV.1.FELSEFÎ DELİLLER :

1)İnsânî Ruh, Kendisini Bilir.

Bu biliş, ruhun mevcudiyetini isbattaki en güvenilir ve kestirme yoldur, denilebilir. Çünkü insan, "ben" diye ifade ettiği ve sadece bedenden ibaret olmayan kendi varlığının mevcudiyetini bilir. Uyku, sarhoşluk, baygınlık halleri de dahil, insan, kendi varlığından hiçbir zaman tamamiyle habersiz değildir. Bütün dış duylardan kesilmiş, boşlukta duran bir insan dahi -bedenini görmese, dokunarak hissetmese bile- kendi asıl varlığını idrak eder. Bu idrak, vasıtalarla dayalı değil, isbata gerek duyulmayacak derecede açık ve nettir (bedîhî).(1)

2)"Ben" Diye İşaret Olunan Şey, İnsanın Ruhudur.

Bilindiği üzere, tek başına bu "beden", insanın "ben" diye işaret ettiği şey değildir. Çünkü:

İnsan, çocukken küçüktür, büyüdüğünde irileşir.

İnsan, bazen zayıf, bazen şişman olur. Yani, beden cüzleri -noksanlık ve ziyadelik açısından- değişebilir.

Bedenin bütün hücreleri zamanla ölür, yerine yenileri gelir, yani sürekli değişim olmaktadır.

Halbuki, "ben" diye işaret olunan şey, ömrün başından sonuna kadar bâkî kalmaktadır. İşte bu "ben" denilen ve bâkî

1.Günaltay,Felsefe-i Ülâ,s.256. Ali Durusoy,İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri,İstanbul-1993,s.40-45.

Ayrıca ruh,kendi varlığını bildiği gibi,varlığını biliyor olduğunu da bilir.İşte bu özellikteki akıl gücüne sahip olan şey de, bedenden farklı bir şey olan ruhtur.(Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.383)

kalan şey insânî nefis, yani ruhtur(1).

3)Cisim Tanımları İdrâk Edemez.

Küllî (tümel) kavramları idrâk eden akıl gücü, cisim ile kâim bir güç veya cisimsel bir cevher olamaz. Halbuki insanda, bu idrâk gücü mevcuttur. O halde, bu güce sahip olan, cisim veya cisimsel olmayan bir cevher vardır ki o da ruh denilen şeydir(2).

4)Bedenden Uzuvar Ayrılrsa da "Ben" Denilen Şeyde Eksilme Olmaz.

İnsanoğlu, "ben" derken ilkönce, kendi bedenini hayal eder. Sonra iyicâ düşününce bilir ki, elleri, kolları, ayakları ve bacakları bedeninden ayrılrsa bile, işaret olunan "ben"deki mânâ yok olmamakta veya eksilmemektedir. Demek ki, bu mana, bedenden farklı bir şey olmakla birlikte, ilişki mahalli bedendir. İşte, insanlandaki bu "mânâ", onların hakîkî zâtıdır. Bu da nefis, yani ruh demektir(3).

(3)İnsanda İradeye Dayalı ve İrade Dışı Fiiller olmakta.

İnsanda ihtiyârî hareketler olduğu gibi, hücrelerin gıdalanması, büyümesi, yenilenmesi, kalbin atması .. gibi hareket ve fiiller olmaktadır. İradeye dayalı çeşitli fiiller, maddî yönün bir sonucu olamaz. Öyle olsaydı, bir çeşit ve tek yönlü fiiller olurdu. Demek ki, bu cisimlerin (bedenlerin) içinde, cisim olmayan, ama bu cisimlerle ilgili ve fâil (etken) olan bir kuvvet vardır. Bu da ruhtur(4).

Yine aynı şekilde, bedenimizde, işitme, görme, düşünme, hayal etme gibi hususlar, meselâ bacak ve ellerimizde yoktur. Hatta, bir çok azamızda yoktur. Bedenimizin her tarafı, bu özelliklerle donanmış değildir. Bunların hepsini ü-

1.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.101. İbn Hazm,el-Fasl,c.5,s.75. İbrahim Hakkı,Marifetnâme,s.61-62.

2.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.376.Taftazânî,Şerhu'l-Mekâsıd,c.3,s.308.

3.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.387.

4.Ebyârî,Bâbü'l-Fütûh,s.20,

zerinde toplayan bir beden noktamız da yoktur. O halde, bu sıfatlara, uzuv ve organlar vasıtasıyla sahip olan ve mad-dî olmayan bir cevher olması gerekir(1).

IV.2. DİNİ DELİLLER

1)"Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin, bilakis onlar diridirler; Rablerinin katında rızıklanırlar."(2)

Aklen sabittir ki, ölüm olayından sonra beden, bir cesed haline dönüşür. Allah, bedenın ölümünden sonra, insandan "canlı-diri" olarak bahsetmiştir. Demek ki, beden, bütün cüzleri ile ölüm olayından sonra "ölü" ise, "insan" denilenden maksat, bu "beden"den farklı ve ayrı bir şeydir. Çünkü, canlı iken de insanda, bu bedenden farklı ve onu canlı kılan bir şey vardır.İşte o, ruhtur(3).

2)"Sizden birinize ölüm geldiğinde, elçilerimiz onun canını alırlar(vefat); onlar hiç de geri kalmazlar.Sonra onlar, gerçek Mevlâları olan Allah'a döndürülürler."(4)

Burada, insanların, ölümden sonra bâkî olmalarından, canlı kalmalarından söz edilmektedir. Demek ki, ölüm olayı ile, bedenden -bedende olan fakat- bedenden farklı bir şey ayrılmaktadır. O da, insanın ruhudur. Madem ki, bedenın ölümü sırasında, insandan canlı bir şey olarak bahsediliyor, o halde insanın hakikati, bedenden farklı bir şey olan ruhudur(5).

3)"Ey mutmain nefis, sen O'ndan, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön! Kullarımın arasına katıl,cennetime gir."(6)

Anlaşılabacağı üzere, ayette, hem ruhun bedenden farklı

1.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.116-117.

2.Âlü Imrân,168.

3.Râzî,a.g.e.,c.7,s.130.

4.En âm,61-62.

5.Râzî,a.g.e.,c.7,s.133.

6.Fecr,27-30.

bir şey olduğuna, dünyada bedenle birlikteyken, bedenın ölü-
münden sonra da diri, akıllı ve bâkî kaldığına deliller mev-
cuttur(1).

4)"Biz, insanı süzme çamurdan yarattık.Sonra onu, bir
nutfe olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi,
alakaya çevirdik.Sonra alakayı, bir çiğnemlik ete çevirdik.
Sonra, bir çiğnemlik eti, kemiklere çevirdik; kemiklere de
et giydirdik. Sonra onu, bambaşka bir yaratılışla inşâ et -
tik."(2)

Ayette anlatılan ilk beş mertebe (evre), cisme (bedene)
bağlı değişim ve dönüşümlerden bahsetmekte, sonra altıncı
mertebede "bambaşka bir yaratılışla" ifadesi kullanılarak,
önceki mertebelerde mevcut olmayan farklı bir şeyden bahse-
diliyor. Şu halde, insan, cisimden ve bedenden farklı bir
şey ile ortaya çıkarılıyor ki, bu ruhtur(3).

5)"Onu (Adem'i) tesviye edip, ruhumdan üflediğim za-
man..."(4).

Ayette, birinci kısım bedenle ilgilidir. İkinci kısım
ise, insana canlılık veren, bedeni ayakta tutan farklı bir
cevherle ilgilidir. Yani, ruhu anlatmaktadır(5).

Yukarıda sunulmuş olan, aklî ve naklî istidlâller, aynı
zamanda -dolaylı olarak- ruhun, bedenden farklı özelliklere
sahip olduğunun, bedenden bir parça veya bedenın tümü olma-
dığının, araz ve cisim olmadığının, bedenın ölümünden sonra
da canlı, akledici ve bâkî kaldığının isbat örnekleri ola-
rak kabul edilebilir.

1.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.132-133.

2.Mü'minûn,12-14.

3.Râzî,a.g.e.,c.7,s.133-134.

4.Hıcr,29.

5.Günaltay,Felsefe-i Ülâ,s.292.

V. B Ö L Ü M

İNSAN RUHUNA ÂTFEDİLEN BAZI ÖZELLİKLER

Bu konu, bir açıdan ruh ile ilgili tariflerin bir tahlili olarak da kabul edilebilir.

V.1. RUH, EMİR ÂLEMİNDENDİR.

Bütün düşünürlerimizin ortak olarak fade ettikleri bu husus, insan ruhuna ait özelliklerin hepsinin bir cümle ile ifadesidir denilebilir.

Bizlerin içinde bulunduğu, akıl ve duyularımızın hükmünü icra edebildiği bu madde alemine "mülk alemi, şehâdet alemi, kevn ve fesâd (oluş ve bozuluş) alemi, cisimler alemi, cesedler alemi, fizik alemi, mahsûsât alemi, keyfiyyet ve mekân alemi, süflî alem" gibi isimler verilmiştir.

Bu isimlerle ifade edilmek istenen özelliklerden çok daha farklı özelliklere sahip olan aleme işaretle "melekût alemi, gayb alemi, mücerred alem, metafizik alem, ruhlar alemi, mane-vî alem, tertîb alemi, makûlât alemi, keyfiyyetsizlik ve mekânsızlık alemi (lâkeyfî lâmekânî), ulvî alem" gibi isimler verilmiştir.

Fakat, bu isimler arasında en yaygın olanı -Kur'ân'da da kullanıldığı için- "emir ve halk alemi", "gayb ve şehâdet alemi" ifadeleridir(1).

Bu ayrımlar, varlık aleminin "insan" gözönüne alınarak yapılan sınıflamasından kaynaklanır. Yani, insana göredir. İnsan, bu ikilemin keşiştiği nokta özelliğini taşır. Bedeni ve fizigi ile birinci, gönlü ve ruhu ile ikinci gruptandır.

Fakat, "emir ve halk alemi" ifadesi, insan ruhunu anlamda en kapsamlı ve uygun olanıdır. Çünkü, cinler de duyularımızdan ayrı ve maddî olmayan varlıklar olmasına rağmen,

1. "İyi bilin ki halk ve emir onundur." (A'râf, 54) "Ruh, rabbin emrindendir." (İsrâ, 85) "Gayb ve şehâdeti bilen (Allah)" (En'âm, 73) (Dokuz ayette daha kullanılmıştır.)

"emir aleml" ifadesi içine dahil değillerdir.Cinlerin bu sınıflama içindeki konumu, ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.

"Ruh, emir alemindendir" ifadesi ile, hem kaynağı hem de özelliklerinin, bu aleme özgü olduğu anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla, aşağıda sıralanacak özellikleri ile, aynı zamanda bu alemin bir nevi açıklaması da yapılmış olacaktır.

V.2. RUH, CANLIDIR VE CANLI KILICIDIR

Bu ifade "ruh, diridir, diri kıcılıdır" veya "ruh, hayat sahibidir, hayat vericidir" diye de belirtilebilir. Bu cümle Arapça'da "ruh hayydır ve muhyîdir" ifadesiyle belirtilir.Bu sıfatlar, aynı zamanda Allah için de kullanılmaktadır. Aradaki mahiyet farklılığı, yaratıcı ile Yaratan arasındaki farklılık kadardır.Dolayısıyla, ruh, bu zellikleri, Allah'ın ona bu özellikleri yüklemesiyle kazanmaktadır. Bu yüklenilen özellikler sebebiyle, ruh, bizzat kendisi hayat sahibi olduğu gibi, ilişkiye girdiği (tealluk) şeye de hayat vermektedir(1)

Özellikle mutasavvıflar bunu bir benzetme ile açıklarlar.Buna göre, "hayt"ın "ruh" ile ilişkisi, "ışık"ın "güneş" ile ilişkisine ve ondan kaynaklanmasına benzer. Allah, kendi adeti (kanunu-sünneti) üzere, güneş olduğu müddetçe ışığı yaratır. Aynı şekilde, ruh ilişkide bulunduğu müddetçe, bedende hayatı yaratır(2).

Ayrıca, ruhun, bu özelliğini bedene aktarması, sadece kendisine ait ve tek yönlü olmayıp, bedeninde onun bu özelliğini kabul edecek kabiliyet ve durumda olmasına bağlıdır. Bu hususu, yine güneş örneği ile şöyle açıklarlar:

Güneş ışığı, aydınlanmaya ve yansıtmaya kabiliyetli her şey üzerine vurmaktadır. Arada bir perdelenme olmadığı

1.Azîzüddîn Nesefî,İnsân-ı Kâmil,s.103. Cîlî,el-İnsânu'l-Kâmil,c.2,s.9. Kâşânî, Şerhu'l-Füsûs,Mısır,s.172,175-176.

2.Kasım Hanefî,Hâşiye ale'l-Müsâyece,s.222.

müddetçe, bu aydınlanma ve yansıtma devam eder. Aynada bir suretin görülmesi, o suretin aynanın karşısına geçmesine bağlı olduğu kadar, aynanın sırlanmış olmasına da bağlıdır. Suret, ayna, aynalık özelliğini kazanmadan önce de mevcuttur. Fakat, yansıma ve görüntü, ayna sırlanınca ve suret onun hizasına gelince gerçekleşir. Bunun gibi, beden de, ruhun bu özelliklerinin gereğini, kabullenme ve kabiliyet derecesine göre gösterir(1).

Fakat, burada şu hususa da dikkat çekilmiştir: Suretin aynada belirmesi-yansıması demek, o suretin kendisinin veya bir kısmının kopup ayrılarak, aynaya yapıştığı veya girdiği anlamına gelmez. Sadece, aynada o suret görüntüsünün belirme sebebinin, suretin kendisi olduğu belirtilebilir(2).

Ruhta bulunan "muhyî"lik özelliği, mutasavvıflara göre a)Ruhun kuvvet ve tasarruf özelliğinin derecesine, b)Bünyesinde "hayat"ı kabullenme kabiliyetine göre ruhun tesirinin belireceği varlığın durumuna bağlı olarak -muhtelif tarzlar- da- belirir. Bunu şu örnekle ifade ederler(3):

Bizzat hayat sahibi olan ruh, hangi cisme tesir ederse, o cisme ve o surete uygun bir "hayat hâssası" kazandırır. Eğer, o suret, canlılığı kabullenebilecek kabiliyette "mutedil bir mizac" sahibi ise, onda, o mizaca uygun -his,hareket vb.- "hayat özellikleri" görülür. Nitekim, Sâmirî, -bir ismi de Ruh olan- melek Cebrâîl'in bu özelliğini bildiği için, insan suretinde görüldüğü bir zaman onun ayak izinin bulunduğu yerden bir avuç toprak alarak, buzağı heykelinin içine kattı. Böylece, o buzağı heykelinde "böğürme" şeklinde bir

1.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.90.

2.Gazâlî,a.g.e.,s.91.

3.Kâşânî,Şerhu'l-Fusûs,s.172.

hassası belirdi(1).

Mutasavvıflara göre, ruh, ne kadar kuvvetli olursa, tesir ve tasarrufu da o kadar kuvvetli olur. Buna örnek olarak İsa Peygamber'i verirler.

İsa Peygamber'de, ruh tasarruf kuvvetinin çokluğu sebebiyle -mucize kabilinden bu özelliğe uygun olarak- ölüleri diriltmek, kör gözleri açmak, hastaları iyileştirmek, çamurdan kuş yapıp onlara üfleyerek canlı hale getirmek gibi hassalar mevcuttur. Çünkü, İsa Peygamber'in yaratılışında da, diğer insanlardan farklı olarak ruh tasarrufunun taşkın bir özelliği mevcuttur(2).

Bilindiği üzere, mutasavvıflar, buradaki yaratma hususiyetinin, arada İsa Peygamber sebep kılınarak, bizzat Allah'a ait olduğunda hemfikirdirler.

Bazı düşünürlerimiz, ruhtaki "hayat" ve "hayat verici" olma sıfatının sürekli olmasını "feyz" (3), bazıları da "tecellî" (4) terimleriyle Allah'a bağlantılı kılmışlardır.

1.Sâmirî'nin bu işlemi ile ilgili ayetler:

"(Sâmirî) onlar için, böğürmesi olan bir buzağı heykeli çıkardı. Dediler ki: İşte bu, sizin ve Musa'nın ilâhıdır."(Tâhâ,88)

"(Musa:)Nedir senin zorun ey Sâmirî, dedi. O da: Ben, onların görmediklerini gördüm. Elçinin (Cebrâîl'in) izinden bir avuç (toprak) alıp, onu, erimiş mücevherâtın içine) attım."(Tâhâ,95-96)

2.Kâşânî,Şerhu'l-Fusûs,s.174-175 (ilgili ayetler:"Çok ifetli Meryem'e, ruhumuzdan üfledik."(Tahrîm,12) "Size, çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim, Allah'ın izni ile o, kuş oluverir.Allah'ın izni ile, körü ve alacalıyı iyi eder, ölüleri diriltirim."(Âlü Imrân,49)

3.ve 4. Bkz.Gazâlî,el-Maznûn,s.91.Durusoy,İbn Sînâ Felsefesinde İnsan,s.137.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.413.İbn Arabî,el-Futûhât,c.3,s.67.

V.3. RUH, ARAZ DEĞİLDİR

Bilindiği üzere, arazın kendi başına varlığı yoktur. Portakaldaki turuncu renk, masadaki dörtgenlik, alimdeki ilim gibi. Halbuki, insan, ilim, kudret vb.sıfatlarla vasfedilebilmektedir.Bunlar, insan açısından arazdır. Eğer insanî nefsi araz kabul edecek olursak, biliyoruz ki "araz, arazda" veya "araz, araz ile" kâim olamaz.Dolayısıyla, bu sıfatlarla vasıflandırılan, insanın bedeni değil, ruhu olduğu için, ruh da araz olamaz(1).

Yalnız, bazı kelâmcıların, "mizacın itidal üzere olması" anlamında ruhu, "hayat" ile tabir ettikleri için, "hayat"ı bir araz olarak kabul etmeleri sonucu, ruhu da araz diye kabul ettiklerini Kadı İyâz'dan nakledenler mevcuttur(2).

Bu görüşü savunan kelâmcılarınagöre "hayat", insan ölünce -hadislerde belirtilen- "acbu'z-zenb"e (kuyruk sokumundaki kemiğe) bırakılır ve sonra oradan tekrar zuhur ettirilir. Ya eski beden, ya da o cüzden yeni ve farklı bir beden yaratılır(3).

Fakat, ruhun, hayat olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla araz olması görüşü, revaç bulamamıştır(4).

1.Ebyârî, Bâbü'l-Fütûh,s.24.

2.Ebyârî,a.g.e.,s.24. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh,s.100,159.(Cüb-bâî ve Bakillânî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.) İbn Hazm, el-Fasl,c.5,s.74-76. Günaytay,Felsefe-i Ülâ,s.424. (Ebû İshâk İsferâyînî'nin de bu görüşte olduğunu Kadı İyaz dan nakleder)

3.İbnu'l-Kayyim,a.g.e,s.101. İbn Hazm,a.g.e.,s.5,s.77. İbn Bahâiddîn,el-Kavlu'l-Fasl,s.88. Bu anlamı ifade eden hadisler için bkz.Ahmed,Müsned,c.2,s.322,499,c.3,s.28. (Müslim,Ebû Davud,Nesâî,Hâkim) Beğavî,Şerhu's-Sünne,Beyrut-1983,c.15,s.122. tahkikten.

4.Hucvîrî,Keşfu'l-Mahcûb,Beyrut-1980,s.502.Kınalızâde,Ahlâk-ı Âlâî,s.48.

V.4. RUH, CİSİM DEĞİLDİR

Ruhun mevcudiyetinin delilleri sunulurken, aynı zamanda cisim olmadığının delilleri de sunulmuş oldu. Orada belirtilenlerin dışında iki felsefî örnek daha sunulacaktır.

Cismânî kuvvetler, fiilleri çoğaldıkça ve sürekli kullanıldıkça zayıflarlar, işlevleri azalır. Toparlanması için belli bir sürenin geçmesi gerekir. Çünkü, bu hal, onlarda, kuvvet kaynaklarının azalması ve çözülmesine yol açar. Bu yüzden de zafiyet ortaya çıkar. Halbuki, akıl kuvveti, fiil ve işlevi çoğaldıkça; ne kadar çalışırsa o kadar kuvvetlenir ve zayıflamaz. Dolayısıyla, aklî kuvvetler, maddî değildir. Bu kuvvete sahip olan ruh da maddî ve cismânî değildir(1)

Bu açıklamada "fiilleri çoğaldıkça...zayıflar, işlevleri azalır, toparlanması için belli bir sürenin geçmesi gerekir" ifadesinden maksat, meselâ gök gürültüsünü duyduktan hemen sonra kulağın, sinek vızıltısını farkedememesi, güneşe devamlı baktıktan sonra, gözün, kıvılcıma baktığında onu görememesi gibi bir durumu anlatmaktır.

Diğer örnek: İdrâklerin mahalli eğer cisim olsaydı, -her cisim bölünebilir olduğundan- bu cismin bazı parçaları "idrâk olunan"ı bilici, bazı parçaları ise bilmiyor haldedir denilebilecektir. O halde, insan, bir şeyi hem biliyor, hem de bilmiyor gibi anlamsız ve imkânsız bir sonuca varmak gerekir ki, bu akla terstir(2).

LATÎF CİSİM:

Bu arada, özellikle kelâmcıların ve hadisçilerin saşvunduğu ve ruhu "latîf cisim" olarak kabul eden görüşün açıklanması gerekmektedir.

1.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.383. Taftazânî,Şerhu'l-Mekasîd,c.3,s.311.

2.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.96. Benzer deliller için bkz.İbn Sî-nâ,eş-Şifâ(Kitâbü'n-Nefs)c.2,s.187-197.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.359-392;el-Metâlib,c.7,s.33-100.

Bu görüşe göre ruh, mahiyet açısından bedenden tamamen farklı; nûrânî, latîf, ulvî, bizâtihi canlı, uzuvlara nüfûz edebilen ve ateşin kömürde, gülsuyunun gülde gizli bulunması gibi, uzuvlarda sereyan eden bir cisimdir. Beden, bu latîf cisimden gelen etkileri kabullenmeye müsait olduğu müddetçe, onunla içiçe kalır. Bedenin bu özelliği bozulunca bedenden ayrılır ve ruhlar alemine intikal eder.

Beden gibi bir cisim olmadığı için, bedenin bozulması veya değişime uğramasıyla, bozulması ve değişimi, dolayısıyla yok olması düşünülemez.

Bu görüşün, kelâmcılar arasında yaygın olmasının sebebi, ayet ve hadislerde, ruhun cismânî özelliklere sahip olduğu izlenimini veren ifadelere uygunluk arzemesidir. Yani, ruhun mücerred kabul edilmesi sonucu ortaya çıkacak çelişkileri ortadan kaldırmaya yöneliktir(1).

Zaten, bu görüşte kullanılan "cisim" kelimesi, sözlük anlamı ile bilinen örfî anlamda bir cisim değildir. Tek sebep, ayet ve hadislerde ruha ait olarak "his, hareket, intikal, yükselme, iniş, karşılaşma, azap ve nimetlere maruz kalma, serbestçe gezme, hapsolünme, tutulma(kabz), girme, çıkma.." gibi fiil ve sıfatları, ruh için kullanabilme imkânını sağlıyor olmasıdır(2)

Denilebilir ki, aslında kelâmcılar da ruhu, maddeden mücerred bir cevher olarak kabul etmek taraftarıdır. Fakat, dînî edebiyatta -sözü edilen- ifadelere uyum sağlayabilmek için, başka bir çökar yol bulamamışlardır.

1. Râzî, el-Metâlib, c.7, s.36-37. Ebyârî, Bâbü'l-Fütûh, s.29.

2. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh, s.181 (latîf cisim görüşünü savunmak için yirmiden fazla delil getirir, bkz. s.181-195.) İbn Hazm, el-Fasl, c.5, s.89-93. Taftazânî, Şerhu'l-Mekasid, c.3, s.307.

RUH VE MEKÂN-ZAMAN İLİŞKİSİ:

Ruh, cismânî ve maddî bir varlık olmadığına göre, boşlukta bir yer kaplamaz; mekân sınırlamasına (kaydına) bağlı değildir. Zaman mefhumu da, maddî cisimlerin hareketleri ve birbirlerine göre olan konumları sonucu ortaya çıkan "göreceli" bir mefhum ise, ruh zaman sınırlamasına da bağlı değildir denilebilir.

Bütün düşünürlerimizin ortak görüşü olarak sunulan bir tesbit vardır: Zaman, harekete bağlı bir mefhumdur. Hareketin varlığı ise, maddenin varlığına bağlıdır. Şu halde, madde, hareket ve zaman üçlüsü, birbirinden bağımsız olmaz. Birinin varlığı, diğer ikisinin de varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla, birinin yokluğu, diğer ikisinin de yokluğu demektir(2). (Düşünürlerimiz, buradan yola çıkarak, maddenin, hareketin ve zamanın sonlu olduğunu, dolayısıyla her üçünü içine alan uzayın da sonlu olduğunu isbat etmişlerdir.)

Şu halde, madem ki ruh, madde değildir, o halde mekân ve zaman kaydından bağımsızdır. Fakat, böyle bir cevher nasıl olur da, bu kayıtlarla sınırlı beden ile ilişkiye geçmiştir? Kendisinden tamamiyle farklı ve adeta kendisinin özelliklerini fazlasıyla kısıtlayıcı bu ilişkiyi niçin kabullenmiştir? Madde ve cisim olmadığı, yer de kaplamadığı için, bedeninin içinde veya dışında diyemediğimiz ruhun, bedenle olan ilişkisinin niteliği nasıl izah edilecektir? Belki de, ruhun tarifi kadar, ruhun bedenle ilişkisinin sebep ve mahiyeti, ruh konusundaki en zor noktadır. (Bu nokta VII.Bölümde ele alınacaktır)

Fakat, ruhun mekân ve zaman sınırlamasından bağımsız oluşu, Allah'ın mekân ve zamandan beri olması; alemin ne içinde ne de dışında olmaması gibi değildir. Mutasavvıflar

1.Kindî,Resâilü'l-Kindî,c.1,s.119-120. Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî,s.210. İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât),c.1,s. 19,117. Râzî,el-Mebâhis,c.1,s.788-791. İcî,el-Mevâkıf, s.110-111.

bu noktaya dikkat çekerek şu açıklamayı yaparlar: Ruh, mekân ve zamanla kayıtlı değildir. Bu yüzden, beden içinde veya dışındadır denilemez. Bununla birlikte bedeni yönetmektedir. Yine, ruha göre, bütün zamanlar eşitlik arzeder. Bir anda bütün kâinatta olabilir. Şu halderuh, mekânsız olduğu gibi, keyfiyetsizlik özelliğine de sahiptir. Fakat, bütün bu ifadeler, ruhun halk alemine göre durumu gözönüne alınarak söylenilmiştir. Allah'ın varlığına ve O'nun keyfiyetsizliği ve mekânsızlığına göre ise, keyfiyetli ve mekânlı kabul edilir(1). Dolayısıyla, aynı karşılaştırma, ruha ait diğer özelliklerde de geçerlidir.

Mekân ve zaman kaydından uzak olan ruhun, bu özelliğinden ötürü "halk alanında" şahit olunan harkulâde olaylara "mucize, keramet, istidrâc .. gibi isimler verilmiştir. Düşünürlerimize göre, bu tür olayların örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Süleyman Peygamber'in veziri Âsaf'ın, Belkıs'a ait tahtı saniyelik bir anda, uzak yerden getirmesi, mirac olayında Hz.Peygamber'in Cennet ve Cehennemi dolu olarak görmesi, Musa'yı hem kabrinde hem altıncı gökte görmesi, Hz.Ömer'in çok uzaklarda cereyan eden savaşı görerek Sâriye'ye seslenmesi, bazı insanların gelecekle ilgili olayları önceden rüyada görmesi gibi bir çok örnekler verilebilir(2)

1.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.91-97. İmam Rabbânî,Mektûbât, c.1,s.325; el-Mebde ve'l-Meâd,s.43,52-53. Nesefî,İnsân-ı Kâmil,s.22. Cîlî,el-İnsân-ı Kâmil,c.2,s.19-20. İbrahim Hakkı, Marifetnâme,s.108-111.

2.Geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c.2,s.174-178. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.431-438;el-Metâlib, c.8,s.127-153. Şarênî,eş-Yevâkît,c.1,s.156-162,c.2,s.101-106. (Filazoflardan özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, bu tür olayları, alemin tabiî düzeni içinde, nefslerin fiil ve etkilerinin yine tabiî bir sonucu olarak görürler.Harkulâde denilmesi ise, nadir gerçekleştiği için verilmiş bir isimdir.Kelâm ve tasavvuf ehli ise, alemdeki tabiî düzenin dışında olarak -Allah'ın yaratma ve tasarrufuna bağlı- ve tabiî adetlerin dışında harkulâde olaylar olarak görürler.

V.5. RUH, BÂKÎDİR; YOK OLMAZ

Ruh, bedenin ölümü ile ölmez, varlığı devam eder(1)

Ruh, haddızâtında "mufarak" ve "mücerred" bir cevherdir. Bu özelliğe sahip olan cevher, maddî bir sebep nedeniyle, bedenin ölümü ile fesada uğramaz ve yok olmaz(2)

Mutasavvıflara ve bazı kelâmcılara göre şu yedi şey, sonradan yaratılmış olmalarına rağmen, yok olmazlar: Arş, Kürsî, Levh, Kalem, Cennet, Cehennem ve ruh. Fakat bu yok olmama durumu, bu sayılan şeylerin "fesâdı" (yok olmayı) hiç kabullenemez kabiliyet ve özellikte olduklarından değil, Allah'ın bunları bâkî kılmasından ötürüdür(3)

Aslında, bütün varlıklar, varolma ve varlıklarının devamı açısından, her an Allah'a muhtaçtırlar ve bu özellik onlarda "zâtî" olarak mevcuttur(4).

V.6. RUH, HEM CÜZİYYÂTI HEM KÜLLİYYÂTI AKLEDİR

İbn sînâ'ya göre bu akletme "küllîler"de alet olmaksızın, "cüzîler"de ise aletle sözkonusu olmaktadır(5). Râzî ise, her ikisinde de alete ihtiyacı olmadığını savunur ve delillerini getirir(6). Yine, bütün düşünürlerimize göre, ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da küllîleri ve cüzîleri idrâk edicidir(7).

1.İbn Sînâ, eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs), c.2, s.202-207. Râzî, el-Mebâhis, c.2, s.408-412. Kasım Hanefî, Hâşiye ale'l-Müsâyere, s. 223.

2.Râzî, a.g.e., c.2, s.410; el-Metâlib, c.7, s.220 (Devamında delilleri sıralar, s.220-241)

3.Imam Rabbânî, Mektûbât, c.2, s.73.

4.İbn Arabî, el-Fütûhât, c.3, s.66.

5.İbn Sînâ, a.g.e., c.2, s.52. Ruhun, tümel ve tikelleri hangi metodlarla aklettiği hakkında bkz. Râzî, el-Metâlib, c.7, s.247. Taftazânî, Şerhu'l-Mekasîd, c.3, s.333. Tûsî, Şerhu'l-Muhassal, Beyrut-1984, s.336.

6.Râzî, el-Metâlib, c.7, s.261.

7.Râzî, el-Metâlib, c.7, s.261-262. Taftazânî, a.g.e., c.3, s.338.

Nesefî, İnsân-ı Kâmil, s.24. İbn Bahâiddîn, el-Kavlu'l-Fasl, s.67.

VI. B Ö L Ü M

RUH VE YARATILIŞ MESELESİ

Bu bölümde, ilk önce, ruhun mahluk olup-olmama konusu, sonra, yaratılış açısından menşei (kaynağı), sonra ne zaman yaratıldığı ve ardından, beden ile ilişkisinin sebebi ve mahiyeti üzerinde durulacaktır.

VI.1. RUHUN MAHLUK OLUP-OLMAMA MESELESİ

Hemen hemen bütün dinlere göre ruh, mahluktur. Yani, "hâdis"tir (sonradan varolmuş bir varlıktır). Sadece, Allah kadîm ve ezelîdir(1)

Bu konuda, Eflâtun'un görüşünü paylaşanlar ve pek taraftar bulamamış bazı tasavvufî yorumculardan başka, bütün düşünürlerimiz, ruhun mahluk olduğu nektasında hemfikirdirler. Doğru olmamasına rağmen, delillerini görmek amacıyla, ruhun mahluk olmadığını savunanların görüşleri de takdim edilecektir.

A."MAHLUK DEĞİLDİR" DİYENLERİN DELİLLERİ:

a)Felsefî Açıdan: Derler ki: Ruh, eğer ezelî olmasaydı, ebedî ve bâkî de olamazdı. Çünkü, her "hâdis", fesadı-yokluğu zaruri olarak kabul edâcidir. Bu durum, ebedî olmaya ters düşer. Dolayısıyla, bâkî olduğu bilinen bir şeyin, ezelî olması gerekir. O halde, ruh da ezelîdir, mahlûk değildir(2)

b)Tasavvufî Açıdan: Bu azınlık "Ruh Rabbimin emrindedir"(3) ayetini esas alarak şu yorumu yaparlar: Allah'ın emri demek, O'nun "kelâmı" demektir. Allah'ın kelâmı ise, mahluk değildir. O halde, ruh da mahluk değildir(4).

-
- 1.İcî, el-mevâkıf, s.260. Ibnu'l-Kayyim, er-Rûh, s.130.
 - 2.İcî, a.g.e., s.261. Râzî, el-Mebâhis, c.2, s.400. Taftazânî, Şerhu'l-Mekasîd, c.3, s.321. Ebyârî, Bâbü'l-Futûh, s.37.
 - 3.İsrâ, 85.
 - 4.Sühreverdî, Avârifu'l-Meârif, s.557. Ibnu'l-Kayyim, a.g.e., s.130.

Aynı yorum metodunu, "Ona ruhumdan üfledim"(1) ayetinde de kullandıkları gibi, ruhu, bir "Allah nuru" olarak kabul ederek, ruhun mahluk olamayacağını savunurlar(2).

B."RUH MAHLUKTUR" DİYENLERİN DELİLLERİ:

a)Felsefî Açıdan: Her "hâdis"in fesadı-yokluğu kabul edici olması zaruridir, madem ki ruh bâkîdir, o halde hâdis değildir şeklindeki yoruma karşı şöyle cevap verirler: Her hâdis bizâtihi yok olmayı kabullenicidir. Bu doğrudur. Fakat, her hâdisin, mutlaka yok olma zorunluluğu yoktur. Çünkü, ruhu yaratan, dilerse onun "yokluğu kabullenme" özelliğini ortadan kaldırıp, bekâsını temin edebilir(3).

b)Kelâmî ve Tasavvufî Açıdan: "Ruh, rabiimin emrindedir"(4) ayetindeki "emir"den maksat, Allah'ın kelamı olduğu doğrudur. Fakat, ruh, bu "emr"in bizzat kendisi değildir; sadece "emr"in bir "sonucu"dur. Yani, o emir ile yaratılmış demektir(5). Aynı husus "ruhumdan" ifadesine de, ruhu Allah nuru kabul eden ifadelere de cevap olarak verilebilir. Kısacası ruh, "kün emri"nin kendisi değil, onun sonucu olarak varolandır.

Bu cevaplardan ayrı olarak, şu iki genellemeyle, basit bir akıl yürütme sonucu ruhun mahluk olduğu söylenebilir:

Birincisi: "Allah haricinde her şey mahluktur"; o halde ruh da mahluktur(6).

İkincisi: "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"; ruh da bir "şey"dir, o halde ruh da yaratılmıştır(7).

1.Sâd,72.

2.İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.130-131.

3.İcî,el-Mevâkf,s.261. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.400. Taftazânî, Şerhu'l-Mekasîd,c.3,s.321.

4.İsrâ,85.

5.Sühreverdî,Avârif,s.557. İbnu'l-Kayyim,a.g.e.,s.130.

6.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.95. İcî,a.g.e.,s.260.

7.Gazâlî,aynı yer.

Gazâlî, "mahluk değildir" ifadesinin, "ölçü ve maddî sınırlamalara tâbî değildir" anlamında kabul edilebileceğini söyler. Bunu yaparken, "ha-la-ka" fiilinin "yaratma" anlamının değil "takdîr" (belirleme) anlamının asıl alınabileceğini söyler(1). Fakat, ruhun mahluk olmadığını savunanların. bu ikinci anlamı kastetmedikleri âşikârdır. (Ruhun ne zaman yaratıldığı açıklanırken, bu ikinci anlam üzerinde durulacaktır.)

VI?2.YARATILIŞ AÇISINDAN RUHUN MENŞEİ

Sudûr ve feyz nazariyesini kabullenen filozoflarımıza göre, insânî nefslerin ortaya çıktığı ve onlara tesir eden kaynak (illet) "Faal Akıl"dır. Zaten, bu yüzden bu isimle anılmıştır.

Burada, doğrudan doğruya Vacibu'l-Vücûd'un belirtilmesi, nazariyenin temelini teşkil eden "tekten, ancak tekin sadır olabileceği" kaidesinden kaynaklanmaktadır(2).

Mutasavvıflara göre ise, insânî nefslerin, yani ruhların menşei, -"Ebu'l-Ervâh, Küllî Ruh ... gibi- çok sayıda değişim deyimlerle ifade edilen "Muhammedî Ruh"tur. Bu isimlerden bazıları ilerde zikredilecektir. Kısacası, insan ruhu, bu "Muhammedî-Küllî Ruh"tan ortaya çıkmış ve yaratılmıştır(3).

Kullanılan terimlerden kastedilen mânâlarda tam bir uygunluk sağlanamamış olsa da, filozoflarımızın "İlk Cevher" veya "İlk Akıl" diye ifade ettikleri hakikat ile, mutasavvıfların "İlk Cevher", "İlk Akıl", "İlk Hakikat", "İlk Ruh", "Küllî Ruh" vb. ifadelerle dile getirdikleri hakikatin aynı şey olduğu söylenilebilir.

Fakat, ruhun menşei ve illeti olarak, filozoflarımızın

1.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sagîr,s.95.

2.Durusoy,İbn Sînâ Felsefesinde İnsan,s.137. Râzî,el-Mebâhis, c.2,s.413.

3.İbn Arabî,el-Futûhât,c.2,s.575.İbrahim Hakkı,Marifetnâme, s.25,80.

takdim ettiği Faal Akl'ı, mutasavvıflar dînî ıstılahta Ceb-râîl olarak kabul ettiklerinden, filozoflardan bu hususta ayrılırlar. Çünkü, filozofların sudûr nazariyesine göre, insânî nefsler "Küllî Nefs"ten değil, ancak "Faal Akıl"dan feyezân etmiştir(1)

VI.3.RUHUN NE ZAMAN YARATILDIĞI MESELESİ

Burada "zaman" tayininde esas olarak alınan nokta "insan bedeni"dir. Yani, insanın ruhu, bedeninden önce mi, yoksa bedeniyle birlikte mi yaratılmıştır, diye sorunun içeriği açıklanabilir. Yoksa, ruhun, kâinât içinde zaman kavramına göre ne vakit yaratıldığı kastedilmemiştir.

Bu soruya cevap arayan düşünürlerimiz -insan bedeni kıstas olmak üzere- iki meşhur görüş sunmuşlardır.

A.RUH, BEDENDEN ÖNCE YARATILMIŞTIR:

İslâm Filozoflarının aksine, genelde Kelâm ve Tasavvuf alâmleri bu görüşü savunurlar(2). Hatta, İbn Hazm, bu hususta icmâ bulunduğunu iddia eder(3). Bu görüşü savunanların delilleri, ayet ve hadislerden kaynaklanmaktadır. Örnek ayet ve hadis delilleri aşağıda sunulmuştur.

AYETLER:

1- "Hani Allah, ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini alıp, onları kendilerine şâhit tutarak "(Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (demişti), onlar da "Evet, şâhidiz (ki Sen, bizim Rabbimizsin) demişlerdi.(İşte bu,) Kıyâmet günü "Biz, bundan habersizdik" veya "Babalarımız daha önce Allah'a ortak koşmuşlardı; halbuki, biz, onlardan sonra gelen bir zürriyet idik.(İşlerini) boş çıkaranların yaptıklarından dolayı bizi helâk mı ediyorsun?" dersiniz diyedir."(4)

1.Durusoy,İbn Sînâ Felsefesinde İnsan,s.77. Cafer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî,s.372.

2.Ebyârî,Bâbü'l-Futûh,s.51.

3.İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.141. Aclûnî,Keşfu'l-Hafâ,Beyrut-1351, c.1,s.112.

4.A'râf,172-173.

Ahid alınışı ile ilgili bu ayet ve ilgili hadisler (1) gözönüne alınarak, bu hitab sırasında insan ruhlarının mevcut bulunduğu, dolayısıyla dünyada yaratılacak bedenlerinden önce yaratılmış olduklarını savunurlar(2).

2- "Sizi yarattık, sonra size şekil (sûret) verdik."(3) Bu ayeti, şu şekilde açıklarlar: "Sizin ruhlarınızı yarattık, sonra -ruhun bir şekli olamayacağına göre- bedenlerinizi yarattık ve şekillendirdik."(4)

3- "Biz, insanı ahsen-i takvîm üzere yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına döndürdük-indirdik."(5) Birinci bölümde, insanın yaratılması demek, insanı insan yapan esas unsurunun yani, ruhunun yaratılması demektir. Çünkü, ikinci bölümde, "aşağıların aşağısına" iletmekten bahsedilmiş ve "yaratma" ile, bu "döndürme-indirme" işlemi arasında "sonra" kelimesi ile bir zaman farkı bulunduğu ifade edilmiştir. Ayetle ilgili şu yorumlar yapılabilir:

a)Meşhur tefsirlere, ayetteki "aşağıların aşağısı"ndan maksat, insanın yaşlanarak, gençliğinde kuvvetli olan özelliklerini, tederîcen kaybetmesi, mesejâ bilgi sahibi iken, bilemez halde bunaması gibi bir anlam ifade eder(6).Ayetteki "insân" kelimesinin "insan cinsini-beşeriyeti" ifade etmesi gözönüne alındığında, bu açıklama umûmîlik ifade edemez. Çünkü, her insan yaşlanarak ölmez, çocukken ve gençken ölenler de mevcuttur. O halde "aşağıların aşağısı"na inen, bedenden ayrı bir şeydir.

b)Yine, insan, anne karnındaki ortamına göre çok çok daha serbest olan, geniş imkânları kullanabileceği bir ortam, yani dünyaya gelmektedir.Fakat, bu dünya ortamı, insa-

1.Bu hadisler için bkz.Süyûtî,ed-dürü'l-Mensûr,c.3,s.598-606.

2.İbn Arabî,el-Futûhât,c.2,s.629. 3.A râf,11.

4.Kelâbâzî,et-Tearruf,s.74. Sühreverdi,Avârif,s.556.

5.Tîn,4-5.

6.Hamdi Yazır,Hak Dini Kur'ân Dili,İstanbul-1994,c.9,s.311.

nın "bedeni" esas alındığında, "aşağıların aşağısı" olamaz. Çünkü, anne karnına kıyasla, dünya bu vasıfla anılamaz. Şu halde, insan bedeninden ayrı bir şeyden söz edilmektedir.

c) Bazılarına göre "aşağıların aşağısı" cehennemdir.(1) Fakat, bu da umûmîlik ifade etmez. Üstelik insanın, ahsen-i takvîm üzere yaratıldıktan sonra, dünyaya gelmeden cehenneme gâtmesi sözkonusu olmadığı gibi, dünyaya gelenlerin hepsi de cehenneme gitmemektedir. O halde, bütün insanların ortak bir özelliği olacak şekilde "aşağıların aşağısı"nın belirlenmesi gerekir.

d) Yaratma ve ardından döndürme-indirme işlemine dikkat çekilerek araya "sonra" ifadesi konulduğuna göre, insanın ruh ve bedeninin birlikte yaratılmadığı ve birlikte "aşağıların aşağısı"na indirilmediği dolaylı olarak belirtilmiş olmaktadır.

e) Sonuç olarak, bütün insanların ortaklaşa maruz kaldığı "umûmî bir işlem" şeklinde şu yorum yapılabilir: Her insanın ruhu, bedeninden önce yaratılmış, ve sonra -ruhun sahip olduğu özelliklere göre "aşağıların aşağısı" tabiri-ne uygun şekildeki- çok sınırlı vekisîtlî olan "beden"e indirilmiştir. Dolayısıyla, bedenin bulunduğu dünya sahası da, emir aleminden olan ruha göre "aşağıların aşağısı"dır. Şu halde ruh, bedenden önce yaratılmış demektir.

Bu ayet üzerinde çok durulmasının sebebi -eğer ilgili hadisler gözönüne alınmazsa- diğer ayetlere dayanan delillerden daha tutarlı olmasıdır.

HADİSLER:

Hadislere göre, insan olarak sadece Adem mevcut iken, Allah'ın, onun sırtından -kıyametede- gelecek- tüm insanları (yani zürriyetini) çıkardığı ve onlara "elest hitabı"-nı yaptığı bildirilir. O vakit, insanların bedenleri yaratılmamış olduğuna göre, bu hitab ruhlara yönelik gerçekleş-

1. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, c.9, s.314.

miş olmaktadır(1).

1.Bu hadislerden birkaç örnek:

"Muhakkak ki Allah, Adem'in sırtından, onun sulbünden gelecek olan bütün zürriyetini, zerreler halinde çıkardı ve onlara ayânen konuştu:"Rabbiniz değil miyim?".Dediler:"Evet." (Ahmed,Nesâî,Hâkim,Beyhakî,İbn Cerîr,İbn Mürdeveyh, Bezzâr,Taberânî) Süyûtî,ed-Dürü'l-Mensûr,c.3,s.601. Ali Hindî,Kenzü'l-Ummâl,c.1,s.113,c.6,s.127.

"Ahid ile ilgili ayetten sual edilince Hz.Peygamber şöyleder:"Allah, Adem'i yarattı, sonra sırtını sağ eli ile sıvazladı -ki Allah'ın her iki (kudret) eli sağdır,mübârek-tir- oradan bir zürriyet çıkardı ve dedi ki:"Onları cennet için yarattım, cennet ehlinin amelini işlerler." Sonra tekrar sırtını sıvazladı ve bir zürriyet daha çıkardı ve dedi ki:"Onları da cehennem için yarattım, cehennem ehlinin amelini işlerler." (Mâlik,Ahmed,Buhârî -et-Târîhu'l-Kebîr'-de- Ebû Davud,Tirmizî,Nesâî,İbn Cerîr,İbnu'l-Münzir,İbn Ebî Hâtim,İbn Hıbbân,Âcurrî -eş-Şerî a'da- ,Hâkim,İbn Mürdeveyh,Beyhakî,Ebu's-Şeyh,Lâlekâî,İbn Mende,Saîd b.Mansûr) Süyûtî,a.g.e.,c.3,s.601. Ali Hindî,a.g.e.,c.2,s.409-410.

"Allah, insanları yarattı ve hükmü takdir etti. Arşı su üzerinde iken, peygamberlerden misaklarını (ahidlerini) aldı. Cennetlikleri sağ (kudret) eline aldı, cehennemlikleri de diğerine -ki, Rahmân'ın her iki (kudret) eli de sağdır- ve buyurdu: "Rabbiniz değilmiyim?" Dediler: "Evet." Sonra, cehennemliklere sordu: "Rabbiniz değil miyim?" Dedilen: "Evet." Sonra onların hepsini, Adem'in sulbüne geri koydu." (Hakîm Tirmizî,Taberânî,Beyhakî,Âcurrî,İbn Mürdeveyh,Ebu's-Şeyh) Süyûtî,a.g.e.,c.3,s.603-604.

Bazı müfessirler, bu hitabın sadece temsîlî bir ifade olduğunu, insanın yaratılışında Allah'ın rubûbiyetini kabul etmek ve ikrar etmek özelliğinin "fitrî" şekilde mevcut olduğunu söylerler. Bazıları da, bu hitabın, anne karnında ruh üflenirken, bazıları da buluş çağına erdiğinde meydana geldiğini ve bazıları da bu hitabın, peygamber tebliği metodu ile dünyada iken gerçekleştiğini ifade ederler(1). Fakat bu açıklamalar -hadislerdeki açık ifadelere bakıldığında- hadislerin anlamıyla tam bir tezat teşkil etmektedir.

Ruhun, bedenden önce yaratıldığına delil kabul edilen diğer hadisler şöyledir:

"Allah, insanları bir zulmet içinde yarattı. Sonra onların üzerine, kendi nurundan bir nur bıraktı (serpti). Bu nur, kime isabet etti ise, o kişi, hidayete erdi. Kime isabet etmedi ise, sapıttı. Bu yüzden ben size, "Kalem kurmuştur" diye söylüyorum."(2)

"Ruhlar, cesedlerden ikibin sene önce yaratılmıştır(3)

"Ruhlar, sıra sıra dizilmiş askerlerdir. Daha önce tanışanlar, kaynaşır-ülfet ederler. Tanışmayanlar ise ayrı dururlar (kaynaşmazlar)."(4)

"Ben, yaratılış açısından peygamberlerin ilki, gönderiliş bakımından da sonuncusuyum."(5)

"Adem ruh ile cesed arasındayken, ben peygamber idim (veya peygamber oldum)."(6)

1. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.171-175.

2. (Ahmed, Tirmizî, Hâkim, Beyhakî, Taberânî) Ali Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c.1, s.123. Âcurrî, eş-Şerîa, Beyrut-1983, s.175. İbn Hibbân, es-Sahîh, Beyrut-1987, c.8, s.16. Deylemî, el-Firdevs, Beyrut-1986, c.1, s.170.

3. Deylemî, a.g.e., c.2, s.187. (İbn Ebî Şeybe) Ali Hindî, a.g.e., c.6, s.162.

4. (Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Beyhakî, Taberânî, Ebû Ya'lâ, Askerî, İbn Asâkir) Ali Hindî, a.g.e., c.9, s.22-23.

5. (İbn Sa'd, İbn Ebî Hâtim, İbn Cerîr, İbn Asâkir, İbn Mürdeveyh, Ebû Nuaym) Süyûtî, ed-Dürre'l-Mensûr, c.5, s.570.

6. (Buhârî -et-Târîh'-de- Ahmed, Tirmizî, Hâkim, İbn Sa'd, Ebû Nuaym, Âcurrî, Taberânî, Bezzâr, Hatîb, İbn Asâkir) Süyûtî, a.g.e., c.6, s.569.

B.RUH, BEDEN İLE BİRLİKTE YARATILMIŞTIR

Yani, beden, ruhu kabullenebilecek kabiliyete ulaşmasıyla birlikte yaratılmıştır. İslâm Filozoflarının hemen hepsi, Gazâlî başta olmak üzere bazı Kelâmcılar, bu görüştedirler. Hemen belirtmek gerekir ki, tutarlı delilleri olduğu gibi, özellikle "tenâsüh"e açık kapı bırakmama gayreti, bu görüşe ağırlık vermelerine sebep olmuş (1) ve bu yüzden, "beden, ruhun varolması için, ruh da beden, ruhun varolması için tek ve yeterli sebep değildir" ifadesini de eklemişlerdir (2).

Ruhun, bedenden önce yaratıldığını savunanların delillerine karşı, beden ile birlikte yaratıldığını savunanların cevap ve delilleri şöyle sıralanabilir:

AYETLERE

1- Ahid alınışını anlatan ayette (3) "Ademoğullarının sırtlarından" denilmiş, "Adem'in sırtından" denilmemiştir. Yine, "zürriyetlerini" denilmiş, "Adem'in zürriyetini" denilmemiştir. "Onları kendilerine şahit tuttu" ifadesi ise, ruhlar aleminde olan bir olay değil, peygamberlerin gönderilişi ve tebliği yoluyla, insanlardan ahid alınışını anlatır. Yani, bu dünyada gerçekleşmektedir. Çünkü, insanın sorumlu tutulması, peygamber tebliği şartına bağlıdır. Ayrıca, ruhlar aleminde böyle bir olay olmuş olsaydı, sorumlu tutulacak insanın hepsi de bu ahdi hatırlıyor olması gerekirdi (4).

2- "Sizi yarattık, sonra size şekil verdik." (5) ayeti, ruhun, bedenden önce yaratılışına delil olamaz. Çünkü, ayetin devamında şu ifade vardır: "Sonra meleklerle Adem'e secde edin dedik." Demek ki, "sizi yarattık" cümlesinden

1. Râzî, el-Mebâhis, c.2, s.402.

2. Râzî, a.g.e., c.2, s.409.

3. A'râf, 172-173.

4. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh, s.151, 158.

5. A'râf, 11.

maksat, insanlığı temsilen, insanların ilki ve atası olan "Adem'i yarattık" demektir(1).

HADİSLER:

Ahid alınışıyla ilgili hadisleri, hadis usûlü açısından tenkîde tabi tutarak, kelâm usûlü açısından da, ayetin hadislere tercih edilmesi ve asıl alınmasını savunurlar(2).

Ruhların cesedlerden önce yaratıldığını ifade eden zayıf hadisi, Gazâlî şu iki açıdan yorumlar:

Birincisi: Hadiste geçen "ruhlar", insan ruhları değildir. "Cesedler"den maksat da insan bedenleri değildir. Hadiste geçen "ruhlar" ile "melekler", "cesedler" ile de "alem"i oluşturan Arş,Kürsî,gökleryıldızlar,hava,su,toprak kastedilmiştir. Çünkü, bütün insanların toplamı, yeryüzüne göre küçük kalır. Yeryüzü de güneşe, güneş de göklere, gökler de Kürsî'ye, Kürsî de Arş'a göre küçüktür.Dolayısıyla, bütün bunlar gözönüne alındığında, insanların varlığı, sözü edilemeyecek değerde küçük ve önemsiz kalır. O halde "cesedler" kavramı ile, sadece insanların kastedilmiş olması doğru olmaz.Aynı husus, insanların ruhları ile, meleklerin ruhları arasındaki karşılaştırmada da geçerlidir(3).

İkincisi:Hadiste geçen "yaratma" (ha-la-ka'dan maksat, (bu fiilin ikinci anlamı olan) "takdîr" (belirleme)dir, denebilir. Yani, bilfiil yaratma değildir.Buna şu örnekle açıklama getirilebilir: Bir evin, biri mühendisin zihninde mevcut olan varlığı vardır, bir de gerçekten zahirde ortaya çıkan varlığı vardır. O halde, insanlarla ilgili olarak, biri Levh-i Mahfûz'da varolan varlıkları (sûretleri), diğeri de, anne karnından dünyaya gelerek gerçekleşen hakîkî varlıkları vardır. Dolayısıyla "zihnî yaratma" yani "belir-

1.İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.154.

2.Geniş tahlil için bkz.İbnu'l-Mayyim,a.g.e.,s.150-158.

3.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.97-98.

leme" anlamında olarak "ha-la-ka" fiili kabul edilmelidir(1).

Gazâlî, bu ikinci yorumu, "Adem, ruh ile cesed arasındayken ben peygamberdim" ve "Ben, yaratılış (halk) açısından peygamberlerin ilki, gönderiliş açısından sonuncusuyum" hadislerinde de yapmıştır(2).

Fakat, bu yorumlara karşı -haklı olarak- şu tenkid yapılmıştır:

Eğer, hadislerde geçen "ha-la-ka" fiili, "yaratma" değil de, "takdîr etme" (belirleme) anlamında ele alınırsa, yani bu olay, sadece ilâhî hafızadaki bir belirleme ve tayinden ibaretse, Hz.Peygamber'in "Adem ruh ile cesed arasındayken peygamber olduğunu" bildirmesinin bir anlam ve önemi kalmaz. Ortada, övünülebilecek bir hususiyet ve ayrıcalık kalmaz. Çünkü, "takdîr" olarak ele alındığında, bütün peygamberler, bütün varlıklar ve alem, hepsi de bu noktada eşit konumdadır.

Peki, peygamberlik vasfı, Hz.Peygamber'e bu dünyamızda iken ve üstelik kırk yaşında verildiğine göre, daha bu dünyada vücûd bulmadan önce, nasıl bu vasfı alabilir? Buna, şu yorumla cevap verilmiştir: Hz.Peygamber'in "...ben peygamberdim (veya peygamber oldum)." ifadesinde kastettiği şey, bedeni değil, ruhudur. Yani, diğer ifadeyle "hakikati"dir. Hakikatlerle ilgili bilgilerimiz çok sınırlı olmakla beraber, şu sonuca ulaşmak mantîken yanlış olmaz: Allah, bu hakikatlere, dilediği vasfı, dilediği zaman ve ortamda verebilir. Kabiliyet ve uygunluğu sebebiyle Hz.Peygambere de "peygamberlik vasfını", daha Adem'in yaratılışı tamamlanmadan önce bahşetmiştir. Her ne kadar "peygamberlik" ile vasıflanacak bedeni, çok sonra -en son peygamber olarak- dünyaya gelecek olsa da, onun ruhu (hakikati), daha o zaman bu vasfı

1.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sağîr,s.98.

2.Gazâlî, aynı yer.

almıştır. Geciken ise, sadece, bu vasfın dünyadaki, tebliği ve zuhurudur(1).

Tabii ki, bu yorum, ruhun bedenden önce mevcut olduğu esasına dayanmaktadır. Gazâlî böyle kabul etmediği için, bu hadisleri tevil etmek yoluna gitmiştir.

Ruhun bedenle birlikte yaratıldığına delil olarak gösterilen bir hadis te şudur:

"Her birinizin "halkı" (cisimsel yaratılışı) anne karında kırk gün "nutfe" olarak toplanır. Sonra "alaka" (kan pıhtısı gibi,yapışkan) olur. Sonra "mudğa" (bir çiğnemlik et gibi) olur, sonra Allah ona bir melek gönderir ve şu dört hususu yazması emrolunur: Ameli, rızkı, eceli, cennetlik veya cehennemlik olduğu. Sonra ona (cenîne) "ruh" üflenir."(2) Hadiste geçen "ruh üflenmesi"ni "ruhun yaratılması" olarak kabul ederler.Fakat, bazıları da, buradaki üfürülüştün yaratma değil, daha önceden varolan bir şeyi, bedenle irtibatlandırmak olarak kabul etmektedir(3).

FELSEFİ AÇIDAN:

Filozoflarımıza göre, ruhun bedenle birlikte yaratıldığının en kuvvetli delili şudur:

Nefs tarifinde de geçtiği üzere, ruh, bedenın kemâli olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla, bedenden önce varolması düşünülemez. Çünkü ruhlar , bir nev' (cins) olmak açısından aynı mahiyet ve özelliktedirler. Değişiklik ve çeşitlilik, o mahiyeti (ruhu) kabullenen beden ile olan ilişkidenden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bedenden önce varolması farzedilse bile, onları birbirinden ayırdedecek farklılıklar mevcut olmayacaktır. O halde, her ruhun, bir "şahsiyet" ifade eder şekilde "mümtaz" olması, ancak bedenle birlikte

-
- 1.Süyûtî,el-hasâisu'l-Kübrâ,Beyrut-1985,c.1,s.9 (Takıyyuddîn Sübkî'den naklen)
 - 2.(Buhârî,Müslim,Ebû Davud,Tirmizî,Nesâî,Ahmed,İbn Mâce) Ali Hindî,Kenzü'l-Ummâl,c.1,s.112.
 - 3.Aclûnî,Keşfu'l-Hafâ,c.1,s.113. İcî,el-Mevâkıf,s.260.

yaratılmış olmasıyla açıklanabilir(1).

Eğer, bedenlerden önce ruhlar, nev' olarak kendi zât-larında mümtaz değil, dolayısıyla farklı değil iseler, bedenlerle birlikteliklerinde, Zeyd'in ruhunun, Ömer'in ruhunun aynı olması gerekir. Bu böyle olmadığı açıkça bilinen bir husustur. Çünkü, bu durumda, bilme,kudret,lezzet, elem gibi hususlarda ortak olmaları gerekir.Yine, bedenlerden önce aynı ve tek ruh olarak kabul edilirse, bunun şahıslara göre bölünüp dağılması nasıl düşünülebilir? Çünkü, ruhun, cisim değil, mücerred bir cevher olduğu isbat edilmişti. O halde, bu çeşitlilik ve farklılıklar, ancak ruhun, bedenle birlikte varlık sahasına çıkmasıyla izah edilebilir(2).

VI.4. RUHUN BEDENLE OLAN İLİŞKİSİNİN SEBEBİ VE MAHİYETİ

A.RUHUN BEDENLE OLAN İLİŞKİSİNİN SEBEBİ:

Bütün düşünürlerimizce, bu ilişkinin sebebi "ilâhî bir hikmet"e dayalı olarak açıklanmıştır. Bu ilâhî hikmet, şu cümleyle özetlenmiştir: "Ruh, kendi kemâlini bulmak üzere bu bedene ve bu aleme irtibatlandırılmıştır."(3)

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bu "kemâl", insanın rezil sıfatları terkederek, nazarî akıl gücünü Kudsî Âleme yönlendirip, bilfiil akıl haline gelmesi ve böylece, en büyük lezzet ve saadeti elde etmesidir. Zaten, felsefe, bir açıdan, nefsin tezkiyesi ile "Hak Âlemi"ne,

1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (Kitâbü'n-Nefs) c.2,s.198-199.

2.İbn Sînâ,a.g.e.,s.200.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.400;el-Muhasal,s.332;el-Metâlib,c.7,s.190.İcî,el-Mevâkıf,s.260.

3.Kindî,Resâil,c.2,s.274.Âl-i Yâsîn,el-Fârâbî,s.477.İbn Sînâ,a.g.e.(el-İlâhiyyât)c.2,s.424-428.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.392;el-Metâlib,c.7,s.286-288.Cîlî,el-İnsânü'l-Kâmil,c.2,s.19.Mesefî,İnsân-ı Kâmil,s.35.İmam Rabbânî,el-Mebde ve'l-Meâd,s.54-55.İbrahim Hakkı,Marifetnâme,s.255.Ebyârî,Bâbü'l-Futûh,s.54.

"Melekût Âlemi"ne, "Akıl Âlemi"ne dahil olma sanatıdır(1).

Kelâmcılar ve Mutasavvıflar, farklı kelimelerle de olsa, aynı açıklamalarda bulunmuşlardır.Buna göre, ruh, her ne kadar ruhlar alemindeyken üstün sıfatlarla bezenmiş olsa da, oradayken sahip olmadığı bazı kemâlleri elde etmesi için, bu bedenle irtibatı kaçınılmazdır. Kısacası, insan ruhu, bu dünyaya bir terakkî için gelmiştir. Bu da, faydalı ilim, salih amel ile kazanılır. Bunun gerçekleşmesi için-beden, ruhun kaçınılmaz aletidir(2). Meleklerde böyle farklı bir durum olmadığından, terakkîleri de, düşüşleri de sözkonusu değildir. Bu özellik, sadece insana hastır(3).

Yalnız, Fahrüddîn Râzî, insan için amaç olması gereken kemâli, -ilâhî hikmeti gözönünde tutarak- iki yönlü olarak ele alır.Ona göre, ruhun kendi kemâlini bulması demek, ilk yaratılıştaki mevcut olmayan yüksek ve faziletli sıfatları kazanması demek olduğu gibi, düşük ve rezil sıfatları kazanması da buna dahildir. Yani, ilâhî hikmet açısından bakılınca, bahsedilen kemâl, sadece iyi yöndeki kemâl değildir. Nitekim, cehennemlikler, o kötü sonuca ve kemâle, kendi kesbleri ile ulaşmışlardır(4).

Mutasavvıflara göre, Kur'ân açısından ele alındığında, bu kemâlin zirvesi, Allah'a gerçek anlamda kul olmaktır. Bu da, ebedî saadetin en kısa yolu olan "ilâhî aşkı" gerektirir. Kul olmanın amacı ve sonucu "marifetullah" olarak açıklandığına göre, bunu sağlayacak "aşk" metodunda, akıla yer kalmaz. Çünkü, akıl, marifetullahın inceliklerinde söz sahibi değildir. Öyleyse, akıl, aşka teslim olmalıdır.Diğer i-

-
- 1.Kindî,Resâil,c.2,s.274-280.Cafer Âl-i Yâsîn,el-Fârâbî,s.473-474,417-418,422-423.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)c.2,s.425-429.
 - 2.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.286-288.Nesefî,İnsân-ı Kâmil,s.37.İmam Rabbânî,Mektûbât,c.1,s.105.Ebyârî,Bâbü'l-Futûh,s.54,78.
 - 3.İbn Arabî,el-Futûhât,c.3,s.67,99.Nesefî,a.g.e,s.109.
 - 4.Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.392-393.

fadeyle, aşkın olduğu yerde akıl kalamaz. Kul için maksat, Allah olduğuna göre, melekût, cennet vs. kul için maksat olamaz. Çünkü kulun maksadı "Hâlık"tır, "mahluk" değildir. Bu yüzden mutasavvıflar, ruhun bedenle ilişki sebebini şu cümleyle de dile getirmişlerdir: "İnsan, bu aleme, tahsîl-i kemâl ve seyr-i cemâl amacıyla gönderilmiştir."(1)

B.RUHUN BEDENLE OLAN İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ:

Düşünürlerimiz, bu konuyu açıklarken, şu ortak tesbitleri belirtmişlerdir:

a)Ruhun bedenle ilişkisi (tealluku), bedeni yönetmek (tedbîr) ve onda tasarruf etmek şeklindedir(2).

b)Ayrıca, bu ilişkinin mahiyeti, "âşık ile maşuk"un, ilişki ve bağıllığını da içermektedir. Ruh, bedene o kadar bağlanmıştı ki, tamamiyle bedene yönelmiş ve kendine özgü kuvvet ve özelliklerini unuttuğu gibi, kendisini dahi unutmuş; kendisini bedenden ibaret zannedecek hale gelmiştir. Adeta, kendisine alet olması gereken beden, alet ve esiri olmuştur(3). Bu yüzden ruh, beden müsait olduğu müddetçe, ayrılmak istemez ve bedenle birlikteliğinden bıkmaz(4).

Râzî'ye göre, birinci ilişki, ikinci ilişkiden daha kuvvetli bir durumdadır. Çünkü, bedeni müsait olmayan ve bedenle birlikteliğinden bîzâr olmuş ruhlar -hâricî bir müdahale olmadığı takdirde- hemen kolaylıkla bedeni terkedecek durumda değildirler(5)

-
- 1.Y.Nuri Öztürk,Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf,İstanbul-1979, s.439-445. Şeyh-i Meczûb,Muhtasarı's-Sülûk,Ankara-1991,s.30. İbn Abdisselâm,Hallü'r-Rumûz,Mısır-tarihsiz,s.12,15,18.
 - 2.Cafer Âl-i Yâsîn,el-Fârâbî,s.104-105.Kindî,Resâil,c.2,s.275. Râzî,el-Mebâhis,c.2,s.393.İcî,el-Mevâkıf,s.258.
 - 3.İbn Sînâ,eş-Şifâ(el-İlâhiyyât)s.427.Râzî,a.g.e.,c.2,s.393. Cîlî,el-İnsânü'l-Kâmil,c.2,s.19,İmam Rabbânî,Mektûbât,c.1, s.76,105. İ.Hakkı,Marifetnâme,s.115.
 - 4.Râzî,a.g.e.,c.2,s.392.İ.Hakkı,a.g.e.,s.154.
 - 5.Râzî,a.g.e.,c.2,s.393.

c) c)Asıl itibariyle beden ve ruh, birbirinin zıddıdır.Çünkü, mahiyetleri tamamen farklıdır.Dolayısıyla, hakikatte beden için lezzet olan bir çok şey, ruh için elemidir. Bedene ağır gelen ve hoşlanılmayan bir çok şey de, ruh için lezzettir.Fakat ruh, bedenle olan kuvvetli ilişkisinden ve ilgisinden ötürü, adeta bedenle aynîleştiğinden, bedenle lezzetleri ile lezzetlenir ve elemeleri ile elemelenir olmuştur. Ruh, bu ilişkide adeta hasta gibi olmuş, lezzeti elem, elemi de lezzet gibi algılar hale gelmiştir(1). Diğer bir ifadeyle ruh, bedene olan aşırı bağılılığı sebebiyle, bedenle tabiatı ile sarhoş olup, kendisinden geçmiştir(2).

d)Bununla birlikte, beden kötü değildir. Çünkü, ruhun kendi başına elde edemeyeceği kemâlâtı, ruha kazandıracak olan alet, bedendir.Bu yüzden, nasıl ki beden, ruhtan, sayısız üstünlükler kazanmış ise, ruh da bedenden, çok büyük faydalar elde etmektedir. Bu faydaları, bedenden ayrılınca kazanamaz, geriye dönüş ise sözkonusu değildir(3).

e)Mutasavvıflara göre, ruh, bu bedende "garip" olduğu gibi, beden de ruh ile birlikteyken aslında gariptir. Garip tabiri ile, asıl kaynaklarından uzakta, yani gurbatte olan anlamını kastederler. Bu yoruma göre, bedenle aslı topraktır.Toprak, ademoğlundan önce de mevcuttu. Ruh ise, yüksek bir alemden, bu bedene gelmiştir. Dolayısıyla, ikisi de gariplik konumunda ortaktırlar.Her ikisi de, sonunda asıl vatanlarına döneceklerdir.Bu yüzden Hz.Peygamber "Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi ol!" demiştir(4).

-
- 1.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)c.2,s.426-427,430-431. İmam Rabbânî,Mektûbât,c.1,s.76.İ.Hakkı,Marifetnâme,s.115.
 - 2.İbrahim Hakkı,aynı yer.
 - 3.İbn Sînâ,a.g.e.,s.425.İmam Rabbânî,el-Mebde ve'l-Meâd,s.54-55.
 - 4.İbn Abdisselâm,Hallü'r-Rumûz,s.49-50. Hadis için bkz. (Buhârî,Ahmed,Tirmizî,İbn Mâce) Ali Hindî,Kenzü'l-Ummâl,c.3,s.194.

f)Bu ilişki sırasında, bedenın ve ruhun gıdaları farklıdır.Dolayısıyla, bedenın gıdalarına özen gösterilip, ruhun gıdaları ihmal edilirse, ruh zayıflar.Bedenın gıdaları ve kuvvetlenmesi malumdur. Ruhun gıdaları ise, manevîdir. Yani, salih amelleri, tefekkürü, marifeti, aşkı elde etmesi gerekir(1).

e)Ruh-beden ilişkisini, çeşitli benzetmelerle açıklamaya çalışanlar olmuştur.Bunlardan birkaç örnek:

Beden bir ülke, ruh da o ülkenin hükümdarı gibidir(2).

Beden bir at, ruh da onun binicisi gibidir(3).

Beden yelkenli bir gemi, ruh da -eserek onu hareket ettiren- rüzgâr gibidir.

Bu benzetmelerin kendi içinde değişik tahlilleri vardır. Buna örnek olarak, gemi-rüzgâr benzetmesinden bazı kesitler sunulabilir:

Geminin değişik yönlere hareketi, ancak rüzgâr ile mümkündür.Bedenin hareketleri de, ancak ruh ile mümkündür.

Rüzgâr durduğu zaman, gemi hareketsiz kalır, fakat kendi alet ve edevâtından bir eksilme olmaz.Beden de -ruh onu terkedince- his,hareket,hayat özelliklerini kaybeder,ama uzuv ve organları yerinde durmaktadır.

Rüzgâr, mahiyet itibariyle gemiden tamamen farklı bir şeydir. Gemiye dahil olmuş da değildir.Ruh da, bedenden tamamen farklı bir şeydir. Bedenin içinde de dışında da değildir, fakat onu yönetir.

Gemi, rüzgârı yüklenmiş ve onu taşıyor değildir.Rüzgâr gemiyi gideceği istikamete ulaştırır.Beden de ruhu taşıyor veya içine almış değildir.

Gemi ve gemidekiler, rüzgâr kesildiği zaman herhangi bir metodla onu geri çeviremezler.Ruh da, ilişkisini kestiği zaman, beden ve nicelikleri onu geri döndüremezler.

Rüzgâr, geminin yok olması ile yok olmaz, esmeye devam eder.Ruh da bedenın ölümüyle ölmez, bâkî kalıcıdır...(4)

1.Ebyârî,Bâbü'l-Futûh,s.78.

2.ve 3.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.287.

4.Ebyârî,a.g.e.,s.83-84.

VII. B Ö L Ü M

İSLÂMÎ DEYİMLER ARASINDA RUH

VII.1. MUHAMMEDÎ RUH

Tasavvuf erbabı, Hz.Peygamberin hadislerinden yola çıkarak, zengin tasavvuf istılahları içinde, ona, değişik açılardan isimler ve lakablar vermişlerdir.Aynı zamanda "Ebu'l-Ervâh" (Ruhların Aslı) olan Muhammedî Ruh, bu isimlerden sadece biri olup, Hz.Peygamber'in -bedenî değil- rûhî açıdan konumunu yani "hakikati"ni ifade etmektedir. Bu isimlendirmelerde gözönüne alınan bazı hadisler şunlardır:

"Adem ruh ile beden arasındayken ben peygamberdim."

"Ben, yaratılış açısından peygamberlerin ilki, gönderiliş açısından sonuncusuyum."(1)

"Muhakkak ki ben, henüz Adem, toprağında bırakılmış bir halde iken, Allah katında -Ümmü'l-Kitâb'da- peygamberlerin sonuncusu oldum."(2)

"Ey Câbir! Allah, bütün varlıklardan önce, senin peygamberinin nurunu, kendi nurundan yarattı. O vakit henüz, ne Levh, ne Kalem, ne Cennet, ne Cehennem, ne melek, ne semâ, ne yeryüzü, ne güneş, ne ay, ne cin ve ne de insan mevcut değildi. Allah, mahlûkâtı yaratmak murad edince, bu nuru dört kısma ayırdı...."(3)

"Allah'ın ilk yarattığı şey Akıldır..."(4)

"Allah'ın ilk yarattığı şey Kalemdir..."(5)

1.Bir önceki bölümde geçti.Bkz.s.82.

2.(Ahmed,Hâkim,Beyhakî,Taberânî,Âcurrî,İbn Sa'd,İbn Hıbbân, Ebû Nu'aym,Bağavî) Ali Hindî,Kenzü'l'Ummâl,c.11,s.417,449.

3.(Abdurrezzak,Beyhakî) Zürkânî,Şerhu'l-Mevâhib,Mısır-tarih-siz,c.1,s.47.Aclûnî,Keşfu'l-Hafâ,c.1,s.265.

4.(Ebû Nu'aym,Taberânî,İbn Ahmed,Deylemî) Aclûnî,a.g.e.,s.237.

5.(Ebû Davud,Tirmizî,Ahmed,İbn Ebî Şeybe,Ebû Yâ'â,Taberânî, İbn Cerîr,Ebû Nuaym,Beyhakî)Ali Hindî,a.g.e.,c.6,s.122-123. (Tayâlisî,İbn Ebî Âsım,Âcurrî,Deylemî) Deylemî,el-Firdevs, c.1,s.11-12 (tahkîkten).

Mutasavvıflar bu hadisleri ve bazı ayetleri ele alarak şu yorumları yapmışlardır:

Asıl ve ilk olma açısından üç "baba-ata" vardır:

1)"Ebu'l-Ecsâm" (Bedenlerin Babası) Adem Peygamberdir. Bütün insanlık onun sulbünden gelmiştir.Bu yüzden insanlara "ademoglu" adı verilir(1).

2)"Ebu'l-İslâm" (İslâm'ın Babası) İbrâhîm Peygamber - dir(2). Ayet: "Babanız İbrahim'in dini ki, daha önce o, sizi "müslümanlar" diye isimlendirdi."(3)

3)"Ebu'l-Ervâh" (Ruhların Babası) Hz.Muhammed Peygamberdir. Ayet: "Peygamber, müminler için kendi nefslerinden evlâdır (önde ve üstün tutulur); onun eşleri de, müminlerin anneleridir."(4) Hz.Peygamberin "evlâ" olması, "müminlerin babası" olduğunu gösterir. Nitekim, ayetin sonunda da, onun eşlerinin "müminlerin annesi" olduğu belirtiliyor. "Muhammed sizin erkeklerinizden birinin babası değildir."(5) ayeti ise, bedenen müminlerin babası olmadığını ifade etmektedir. Yani, beden açısından müminlerin "atası,ilki,aslı" değildir(6).

Şu halde, bütün ruhların aslı ve ilk meydana geleni, Hz. Muhammed'in ruhudur(7).Ayrıca, bütün peygamber ruhlarının kendisinden faydalandığı "Rûhu'l-Küll" de odur(8).Hadisler de gözönüne alındığında, hem âlemin hem de Âdem'in babası, "Muhammedî Ruh"tur.Bu yüzden kendisine "Ebu'l-Evvel" denilir(9).

1.İbn Arabî,el-Futûhât,c.1,s.136,c.3,s.50,457.Nablusî,Esrâr-ru'ş-Şerîa,Beyrut,1985, s.240.

2.İbn Arabî,a.g.e.,c.1,s.5. Nablusî,aynı yer.

3.Hâc,78.

4.Ahzâb,7.

5.Ahzâb,40.

6.Nablûsî,aynı yer.

7.İbn Arabî,a.g.e.,c.3,s.50.

8.İbn Arabî,a.g.e.,c.1,s.151.Nablusî,aynıyer.

9.İbn Arabî,a.g.e.,c.1,s.136.

Çeşitli yönlerden ele alınarak Muhammedî Ruh'a birçok isimler verilmiştir. İlk yaratılan nur olması açısından "en-Nûru'l-Evvel", "en-Nûru'l-Muhammedî", ilk akleden mahluk olması açısından "el-Aklu'l-Evvel, "el-Aklu'l-Ekher", ilk yaratılan ruh olması açısından "er-Rûhu'l-A zam", "er-Rûhu'l-Küllî", "Ebu'l-Ervâh", ilk beliren varlık olması açısından "et-Teayyünü'l-Evvel", varlık sahasına gelen ilk hakikat olması açısından "Hakîkatü'l-Hakâik", en üstün insan olması açısından "el-İnsânü'l-Ekmel" ve benzer isimler verilmiştir. Yaratılış konusunu ele alan birçok tasavvuf kaynaklarında benzer ifadeler yer verilmiştir(1).

VII.2. RUHULLAH (İSA PEYGAMBER)

İsa Peygambere bu lakabın verilmesiyle ilgili yorumlar, ilgili ayetten yola çıkarak takdim edilecektir.

Kur'ân'da İsa Peygamber ile ilgili olarak "...ve O'nun Meryem'e bıraktığı bir kelimesi ve O'ndan bir ruhtur." (2) şeklinde geçen ayetteki "kelime", "kün (ol) emri" demektir. Fakat, İsa, "kün emri"nin bizzat kendisi değil, "kün emri" sonucu meydana gelendir. Yani, Allah'tan sadır olması açısından "kün" kelimesi (kelâmı) mahluk değildir; onun ile varlık sahasına çıkan İsa ise mahluktur. Ayette geçen "O'ndan bir ruh" ifadesi ise, Allah'ın zatından değil, Allah'ın emir ve işinden anlamında kabul edilir(3)

Ayrıca, "Kelimetullah" ve "Ruhullah" ifadeleri, bu isimlerin verildiği İsa Peygamber'in, Allah yanındaki kıymet, hususiyet ve bir ayrıcalığı vurgulamaya yönelik isimleridir. Nitekim, benzer şekilde Kur'ân'da "Allah'ın Evi, Allah'ın Devesi, Allah'ın Kulu" gibi ifadeler geçmektedir. Alemin Yaratıcısı ve dolayısıyla hepsinin sahibi ve Melik'i olması

1. İ. Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân, Beyrut-tarihsiz, c.10, s.100-104; Kenz-i Mahfî, İstanbul-1979, s.6-47. İbn Arabî, el-Futûhât, c.2, s.394, c.3, s.12, 346, 461, 516. İ. Hakkı, Marifetnâme, s.233-235, 259.
2. Nisâ, 171.
3. Sühreverdi, Avârif, s.557. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh, s.130.

sebebiyle, aslında bütün evler, bütün develer, bütün kullar, bütün varlıklar Allah'ındır. Fakat, Allah'a izafe edilmekle anlatılmak istenen şey, sadece, o şeylere cinsleri arasında ayrı bir tahsis, şeref ve üstünlük verildiğini bildirmektir. Yoksa, onların, Allah'ın zatından bir şey, veya Allah'ın öyle şeylere ihtiyacı olduğu anlamında değildir(1).

Hristiyanların inandığı şekilde, İsa Peygamber Allah-tan bir cüz veya parça veya bir asıl değildir. "...ve O'ndan bir ruh" ifadesinden böyle bir sonuç çıkarılamaz. Öyle olsa, şu ayete dayanarak, göklerde ve yerde olanların da Allah'tan bir parça veya cüz olması gerekirdi: "Hepsi de "O'ndan" olarak göklerde ve yerde olanları size musahhar kıldı (emrini-ze verdi)."(2)

Özellikle İbn Arabî ve takipçisi Kaşânî, peygamberler arasında sadece İsa Peygambere "Ruhullah" lakabının verilmesini detaylıca ele almışlardır. Onlara göre, çeşitli açılardan ele alındığında, şu noktalar tesbit edilebilir:

a)Yaratılış Açısından Farklılık:

Normalde, insanoğlu, anne karnında cenîn halinde iken, 120. gününde kendisine ruh üflenir. Bu işlem, ruh üfleme ile görevli melek tarafından gerçekleştirilir. İsa Peygamber ise, anne karnına doğrudan doğruya ruh olarak girmiştir. Burada üfleme ile görevli melek ise Cebrâîl'dir. Zaten, Cebrâîl'in diğer adı da Ruh'tur. Dolayısıyla İsa, yaratılış açısından, babasız olarak dünyaya gelecektir. Yani, yaratılışının bir yönü anne suyu, diğeri -baba suyu yerine- doğrudan üflenene bir ruh ve o ruhtaki hayat özelliği ile gerçekleşmiştir.

b)Mucizeler Açısından Farklılık:

İsa Peygamber, yaratılışı sırasında ve yaşamı esnasında, rûhî yönü, bedenî yönüne ağır basan bir konumda olduğu

1.İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.130,132,139.

2.Câsiye,13. Bkz.Bursevî,Rûhu'l-Beyân,c.2,s.328-329.

vurgulanırcasına, bu özelliğine uygun mucizeler kendisine verilmiştir. Ölülerini diriltmek, kör gözleri açmak, hastaları iyileştirmek, çamırdan kuş sûreti yapıp üfleyerek canlı hale getirmek gibi. Ruh ve ruhun hayat verici özelliğinin böyle açıktan tēzahürü, diğer peygamberler hakkında nakle dilmemiştir.

c)Vefatı açısından:Bu meşhur mesele Kur'ân tarafından dile getirildiği gibi, hadislerde de tekrar yeryüzüne ineceği belirtilmiştir. Halbuki bu özellik, bir başka peygamber için ifade edilmemiştir.

İşte bu üç farklılık sebebiyle İsa Peygamber'e -daha çok hadislerde ifade edilen- Ruhullah isminin verilmesi gayet anlamlıdır(1).

İbn Arabî, yaratılış açısından İsa Peygamber'in özel durumunu anlatırken, insanların beden olarak meydana gelişlerindeki dört farklı oluşumu dile getirmeden geri kalmaz. Bu açıdan da, İsa Peygamber'in konumuyla kıyasta fayda mülâhaza edilebilir. Ona göre, Adem'in, Havva'nın, İsa'nın ve normal olarak anne-babadan meydana gelen insanoğlunun bedenî yaratılışları birbirinden farklı, fakat, ruh ve bedenden müteşekkil "insan" olması açısından ortaktırlar. Bu farklılığın sebebi, ilâhî kudretin, insanı sadece tek bir metotla yaratıyor sınırlamasından, insan vehmini uzaklaştırmaktır, uyarmaktır.Bu farklı yaratılış metodunu şu şekilde gösterebiliriz:

evreler geçirip
ADEM → Toprakten (organizma hali-) + Ruh üfleniyor
ne geliyor (tesviye sonrası)

HAVVA → Adem'den (bedenden) + Ruh üfleniyor
(sadece erkekten) (tesviye sonrası)

İSA → Meryem'den (bedenden) + Ruh üfleniyor
(sadece kadından) (tesviye sonrası)

İNSANOĞLU → Adem ve Havva'dan + Ruh üfleniyor
(iki bedenden) (tesviye sonrası)
(kadın ve erkekten) (120. günde)

İbn Arabî, bu dört yaratılış çeşidinin, şu ayette topluca belirtildiğini savunur:

"Ey insanlar, biz sizi yarattık bir erkekten ve bir dişiden."(1)

"Sizi yarattık": İnsanlığı temsilen ata Adem'in yaratılışı.

"Bir erkekten" : Havva'nın Adem'den yaratılışı.

"Bir dişiden" : İsa'nın Meryem'den yaratılışı.

"Bir erkekten ve bir dişiden": Ayetin topluca ilk anlaşılan anlamı ile, insanoğlunun anne babadan yaratılışı(2).

VII.3.ULVÎ RUHLAR (MELEKLER VE KÂMİL İNSAN RUHLARI)

Bu tabir, her ne kadar felsefe ve kelâmda kullanılmış ise de (3), en geniş kapsamlı sınıflama, tasavvuf alanında ortaya çıkmıştır. Bu sınıflamada bakış açısı, bu ruhların alem ile ilişkilerine göredir.

A.MÜCERRED RUHLAR:

Bunların alem ile hiçbir ilişkileri yoktur. Bunlara "Âlûn Ruhları" veya "Müheymûn Ruhlar" da denilir. Sırf Allah'ın cemâli (güzelliği) içinde olup, devamlı onunla meşguldürler. Bu yüzden "Mukarrebûn Melekler" ve "Kerbiyyûn Melekler" adıyla da anılırlar(4). Hatta, "melek" kavramındaki "elçilik ve vazife" anlamı gözönüne alındığında, bunlara "melek" yerine sadece "ruh" denilmesi de mümkündür(5).

1.Hucurât,13.

2.İbn Arabî, el-Futûhât,c.1,s.124-125.

3.Bkz.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât) c.2,s.401,436,445.Râzî,el-Metâlib,c.7,s.7-23.Süyûtî,el-Habâik,Beyrut-1988,s.11-202.Şarânî,el-Yevâkît,c.2,s.49-56.

4.İbn Sînâ,a.g.e.,c.2,s.435.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.250-255. Nablusî,Esrâru's-Şerîa,s.178.

5.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.255.Cîlî,el-İnsânü'l-Kâmil,c.2,s.10-11.

Devamlı Allah ile meşgul olan bu ruhlar, Allah'ın Adem'i ve diğer mahlukatı yarattığını da bilmezler(1) Dolayısıyla, Adem'e secde etmekle de emrolunmamışlardır. Bu yüzden secde etmekten kaçınan İblis'e hitaben "Yoksa sen Âlûn'dan mı oldun?!"(2) denilmiştir(3).

B.MUSAHHAR RUHLAR:

Bunların, alem ile belirli bir ilişkileri vardır. Bu ilişki, görev niteliğinde olduğundan bu meleklerle "Amele Melekler" veya "Müvekkel Melekler" denilir(4). Bunların çeşit ve sayıları, bilinemez çokluktadır. Bazıları şunlardır:Dört büyük melek, ilham ile görevli melekler, cenîne ruh üflemele görevli melekler, her semânın melekleri, dünya üzerindeki tabiat olaylarıyla görevli melekler, yazıcı melekler, müminler için istiğfar eden melekler, insan ruhlarını almakta yardımcı melekler, sorgu süal melekleri, zikir halkalarını arayan melekler, rüyalarla görevli melekler gibi(5).

C.MÜDEBBİR (YÖNETİCİ) RUHLAR:

Bu ruhlar, "Gavs", "Kutub", "İki İmam", "Ebdâl" gibi isimlerle anılan, bütün alemin yönetiminde -derecesine göre- tasarruf izni verilmiş olan "Kâmil İnsân Ruhları"dır. Bu da, onların "halîfetullah" vasfını gerçek anlamda hak etmiş olmalarının tabîî bir sonucudur.

Filozoflarımız, "ruh" kelimesini daha ziyade tıbbî anlamda kullandıkları için, büstâflamalarda "nefs" kelimesini kullanırlar. Yine, felsefî açıdan konuları ele aldıkları için, dînî tabir olan "melek" ismini de kullanmamışlardır. Bunun yerine "ulvî-semâvî nefsler" adı altında bu meleklerin özelliklerini sıralayarak, genelde insandan daha üstün ve şerefli olarak kabul etmişlerdir.Buna karşın Kelâmîcılar

1.İbn Arabî, el-Futûhât,c.3,s.289.

2.Sâd,75.

3.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.255.

4.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.251-254.

5.İbn Arabî,aynı yer.İbn Sînâ,eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)c.2,s.435.

ve özellikle mutasavvıflar tenkidlerde bulunmuş, ve çeşitli yönlerden konuyu ele alarak, aksini savunmuşlardır. Bu yüzden, kitaplarda bol miktarda karşılıklı deliller sunulmuştur(1).

VII.4.RUHLAR ALEMİ (BERZAH)

Bu konuda, yine tafsilatlı açıklamalar, kelâmcılar ve özellikle mutasavvıflar tarafından yapılmıştır.

Bilindiği gibi, "berzah" tabiri, sadece dînî edebiyatta ruhlar alemini ifade etmek için değil, iki şeyin ortasında ve o iki şeyi birbirinden ayıran her varlık ve ortam için kullanılır. Aynı zamanda berzah olan şeyin, her iki tarafa da cephesi yani ilgisi vardır. Bu yüzden, bedenlerinden ayrılan ruhların intikal ettiği ve dünya ile ahiret hayatı arasında bulunduğu için, bu aleme "Berzah Alemi" adı verilmiştir(2).

Kelâmcıların ıstılahında "Kabir Alemi" diye de anılan Berzah Alemi, "Sûr" olarak da ifade edilmiştir. Sûr kelimesi, "sûret"in çoğulu olarak ele alınır(3). O halde şu tahlil sunulabilir:

-
- 1.Bu tartışma ve deliller için bkz. Râzî,el-Muhassal,s.323-325; el-Metâlib, c.7, s.405-429. İcî, el-Mevâkıf,s.368-370. Süyûtî, el-Habâik,s.203-250. İbn Bahâiddîn, el-Kavlü'l-Fasl,s.24-28. İbn Arabî, el-Futûhât, c.3,s.67,99, 250. Şarânî,el-Yevâkît,c.2,s.40,49-56.
 - 2.İbnu'l-Kayyim, er-Rûh,s.58-59.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.568, c.3,s.75.
 - 3.İbn Arabî,a.g.e.,c.3,s.66. Nablusî, el-Kevkebü'l-Mütele'lî, İstanbul-1327,s.17-21.

1. İnsan bedeni, ölümün ardından, dirilişe kadar toprak altında bulunduğu için, bu esnadaki konumuna atfen:"Kabir Alemi","Kabir Hayatı",

2. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında olması açısından:"Berzah",

3.İçinde bulunulan ve tekrar çıkılacak-değişecek olan oraya özgü ruh suretleri açısından (suretin çoğulu olarak): "Sûr",

4.İki alem arasında -geçici de olsa- müstakil bir varlık sahası olduğu için:"Alem",

5.Ruhların bu alemde ikameti açısından:"Ruhlar Alemi" adı verilmiştir(1).

"Sûr" kelimesi aynı zamanda,"boynuz" anlamına da gelmektedir.Bu benzetme de iki yönden ele alınmıştır:

Birincisi: Cisimle alakası olmamakla beraber, insanların idrak edebilmesi için, bir benzetme yapılmış ve "sûra üfleme" tabiri kullanılmıştır.

İkincisi: Alet olarak insanların kullandığı boynuzun altı dar, üstü geniştir. Cismî bir alem olmamakla birlikte, ruhların bir müddet kaldığı bu alemin, üst tarafının genişliği, alt tarafının darlığı vurgulanmıştır. Halbuki "sûr" cisimle alakası olmayan bir şeydir. Burada anlatılmak istenen şudur: Bu aleme, müminlerin de mümin olmayanların da ruhları intikal etmektedir. Müminler için, bu alemde nimetler, rahatlık ve "genişlik" vardır. Yani, dünyadaki durumlarına kıyasla böyledir. Aynı açıdan, mümin olmayanlara ise, azap, sıkıntı ve "darlık" vardır. İşte, üstü geniş, altı dar bir boynuza benzetilmesinin sebebi budur. Yoksa, maddî bir boyut değildir.Bu yüzden Kur'ân'da müminler açısından "sûr", kâfirler açısından "nâkûr" kelimesi ifade edilmiştir(2).

Peki, insan, ölüm olayından önce ruhlar alemiyle iletişim kurabilir mi ve bu ilişkinin kuvvet derecesi nedir? Bu hususta, mutasavvıflar arasında iki görüş vardır.

1.İbn Arabî,el-Futûhât,c.3,s.66.

2.Nablusî,el-Kevkebü'l-Mütele'lî,s.20.

Tasavvufta özel haller ve kabiliyetler kazanmış insanlar ve doğuştan kendisinde özel kabiliyetler bulunan insanlar gözönüne alınmazsa, bütün insanların bu konuda ortak durumu "rüyalar"dır. Rüya, insanın, ruhlar alemiyle ilgisi açısından, inananlarda da inanmayanlarda da ortak bir olaydır. İşte burada, mutasavvıflara göre, biri doğrudan diğeri de dolaylı olarak iki ilişki kurma durumu sözkonusudur:

İbn Arabî'ye göre ruhlar, rüyada kısmen ve doğrudan Berzah Alemiyle ilişki kurabilir, oraya intikal edebilir. Ölüm olayında ise, tamamen ve doğrudan intikal sözkonusudur(1)

İmam Rabbânî'ye göre, ölüm olayıyla tamamen ve doğrudan Berzah Alemine intikal mevcuttur. Fakat, rüyâda, ruhlar Berzah Alemine intikal etmemekte ve doğrudan ilişkiye girmektedir. Ona göre, Berzah Alemi ile dünya hayatı arasında Misâl Alemi denilen bir ara alem daha vardır. Bu alem de, iki alem arasında aracı ve her ikisinden de özellikler yansıttığı için bir nevi "berzah"tır. Fakat, esasında Berzah Alemi ile kastedilen Ruhlar alemi olduğu için, buna berzah adı yerine, Misâl Alemi adı verilmiştir. Dolayısıyla, insan rüya esnasında Ruhlar Alemi ile doğrudan ilişkiye girmemekte, Misâl Alemi aracılığıyla dolaylı bir ilişkiye girmektedir(2).

Bu durumda İmam Rabbânî'ye göre, ruhların ilişki kurması açısından "imkân alemi" üç çeşittir:

1.Cisimler Alemi:Yani, cisimlerin; unsurların, madde-nin...insan bedeninin bulunduğu "Mülk-Şehâdet Alemi". İnsan, beden olarak, bu aleme mensup ise de, ruh olarak "Emir Alemi"ne mensuptur, asıl kaynağı ve vatani orasıdır.

2.Ruhlar (Berzah) Alemi:Buna "Kabir Alemi" de denir.Bu-alemdaki hayatta da, cesed kabre konulduktan sonra, ruhun tekrar bedenle ilişkisi sözkonusudur. Fakat, dünyevî haya-

1.İbn Arabî, el-Futûhât, c.3,s.188.

2.İmam Rabbânî, Mektûbât, c.3,s.44-45.

hayatın gereklerinden olan "hareket" ve "hissetme" özelliklerinden geriye, sadece "hissetme" özelliği kalmıştır. Bu yüzden Berzahdaki hayat, dünya hayatının yarısı gibidir; yani, bu aleme intikal eden ruhun bedenle ilişkisi, dünyadakinine kıyasla, yarıyarıya azalmış gibidir(1).

3.Misâl Alemleri:Bu alem, yukarıda geçen iki alem arasında, -her ikisinden de özellikler yansıtan- bir ayna gibidir. Ayrıca, burada (sevgi, düşmanlık, ilim, ahlâk gibi) manaların da temsîlî suretleri görünür. Yani, mücerred olan bazı kavramlar, bu alemde şekillenir(ilmin süt, düşmanlığın yılan ile temsîli gibi). Aslında Misâl Alemleri, şekil ve suretlerden yoksundur. Sadece her iki alemde oraya yansıyanları gösterir.Dolayısıyla, ruhun bedenle ilişkisinden önce de, ölüm ile ayrılmasından sonra da, Misâl Alemleri ile hiçbir ilişkisi ve alakası yoktur. Sadece, bu dünyada iken, bazı zamanlarda, insanın kendisine ait iyi-kötü yönleri açısından, kendisinin Misal Alemindeki durumlarına âşina olur. İşte rüyalar bu durumdadır.Dolayısıyla ruh, rüya olayında, Berzah Alemleriyle doğrudan ilişkiye girmemekte, sadece Berzah Alemlerinden Misâl Alemlerine yansıyan belirsizlerle ilişkiye girmektedir.Aynı şekilde, gayble ve gelecekle ilgili hususlar da rüyada, Misâl Alemindeki yansımalarıyla -doğrudan değil dolaylı ve temsîlî şekilde- belirir.

Bazen bu olay, hisler (şuur) kaybolmadan da vuku bulabilir.

Sonuç olarak, Misâl Alemleri, ancak "müşâhede" alemidir. Yoksa, sanıldığı gibi orada varolan bir şey yoktur. Zaten, varlıklara da bir yer ve mahal teşkil etmez. Kıyamet ile, bu alem, aynalık ve varlık özelliğini kaybeder, yani Misâl Alemleri diye bir şey kalmaz(2).

Filozoflarımızın aksine, Kelâmcılar ve Mutasavvıflara göre, Berzah-Kabir Aleminde, insanlar dünyadaki durumlarına

1.İmam Raboânî,Mektûbât,c.3,s.44,51.

2.İmam Rabbânî,a.g.e.,c.3,s.44-45.

göre karşılık görürken, hem beden hem de ruha yönelik olarak bunları hissederler. Bedenleri ister yekvücûd, isterse en küçük çüzlerine kadar ayrılmış olsun, ruhların bedenleriyle yine -sınırlı da olsa- bir alakaları vardır. Hem dünya, hem de ahiretle ilgili bilgilere âşinâ olabilirler. Fakat, dünyadaki insanlar, onların bu durumlarını, zâhirî idrâk güçleri ile algılayamamaktadırlar(1).

Kelâmcılar, dünya ile ahiret hayatı arasındaki geçici Berzah Aleminin mevcûdiyetine yönelik birçok ayet ve hadisleri delil olarak sunmuşlardır. Örnek olarak, şu üç ayet sunulacaktır:

"Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip-çat-
tığında "Rabbim!" der, "Ne olur) beni (dünyâya) geri gönder.
Ta ki, boşa geçirdiğim dünyada, iyi iş(ler) yapayım." Hayır,
Onun söylediği bu söz, (boş) bir laftan ibarettir. Onların
önünde de -yeniden dirilecekleri güne kadar (süren)- bir ber-
zah vardır."(2).

"O zalimleri, ölüm dalgaları içinde iken bir görsen!
Melekler, ellerini uzatmışlar "Çıkarın nefslerinizi (ruhla-
rınızı)! Bugün, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız -
nız."(3)

Ayette, meleklerin, ölüm anında onlara "alçaltıcı bir
azapla karşılık verileceği"ni "bugün" ifadesiyle belirtme-
leri, bu olayın, kıyametten önce ve farklı bir ortamda ger-
çekleşeceğini gösterir(4).

"Artık, çarpılacakları günlerine kavuşuncayadek onları
bırak! O gün, hileleri (kendilerine) bir fayda vermez ve yar-
dım da görmezler. Muhakkak ki, zulmedenlere, ondan başka bir

1.İbn Arabî,el-Futûhât,c.3,s.75.İbnu'l-Kayyim,er-Rûh,s.58-
59. İcî,el-Mevâkıf,s.382-383.

2.Mü'minûn,99-100.

3.En'âm,93.

4.İbnu'l-Kayyim,a.g.e.,s.69.

azap (daha) vardır, fakat çoğu bilmezler."(1)

Ayette, "çarpılacakları gün" ile kıyamet günü kastedilmiştir. Kıyamet günündekinden farklı bir diğer azap ise, iki ihtimali içerir:

Bazılarına göre bu "başka bir azap", zulmedenlerin, dünya hayatındayken "mağlûbiyet, hapis, öldürülme.." gibi şeylerle azap görmeleri demektir. Fakat, biliyoruz ki, bu dünyada zulmedenlerin birçoğu, eziyet çekmeden, rahat bir hayat sürerek yaşıyor ve ölüyorlar. O halde bu yorum doğru ve genel bir yorum olamaz.

İkinci ihtimal, kıyamet ve sonrasındaki azaptan önce, başka bir ortamda azap çekecekler demektir. İşte bu ortam Berzah Alemidir(2).

VII.5? NEFSİNİ TANIMAK

Mutasavvıflara göre, insanın kendini tanıması, Allah'ın marifetine ulaşmada büyük önem taşır. Bu sebeple "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü, tasavvufta büyük bir asıldır. Bu tanımaya konu olan insanın "kendisi", beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğuna göre, hem maddî hem de rûhî özelliklerini kavraması gerekmektedir. Bunu kavrayabilmesi için de, iki yönde araştırma ve tefekkürde bulunması kaçınılmazdır:

1. Doğrudan doğruya kendi varlığı üzerinde,

2. Bunun gerçekleşebilmesi ve daha iyi değerlendirilebilmesi için de, kendisi dışındaki varlıklar üzerinde, yani dünya ve alem üzerinde. Çünkü, alemin bir parçası olan insan, alem içindeki diğer varlıklar yanındaki konumuna göre kıyaslamalar yaparak kendisi hakkında bilgi kazanmaya muhtaçtır.

Tasavvufta, birinci yönü tanımaya yönelik sürece "enfûsî seyr", ikincisine ise "âfâkî seyr" denilmiştir. Bu i-

1. Tûr, 45-47.

2. İbnu'l-Kayyim, er-Rûh, s.69 (ve devamında ilgili ayet ve hadisleri sıralar.)

ki değim Kur'ân'dan alınmadır(1).

Her iki tanıma çabaşında da maddî ve manevî yönler konuya dahâldır. İnsan bedeni ve alemin maddî boyutuna yönelik araştırmalar, manevî boyuta göre daha kolay sayılır. Manevî yönün araştırılmasında ise daha ziyade "tefekür" ön plana çıkar. Bunu gerçekleştirmeye çalışan tasavvuf erbabı "Allah Adem'i sûreti üzere yarattı"(2) şerefine nail olan ve aynı zamanda "Allah'ın halifesi" konumunda bulunan insanın, manevî yönünü idrâk etmesi üzerinde özellikle durmuşlardır. Çünkü "nefsini bilmek" ifadesindeki "nefs" kelimesini, bedenden ziyade (kötü anlamdaki) "ben" ve dolayısıyla "ruh" olarak ele almışlardır. Allah'ın marifeti (bilinmesi), kendini tanımaya bağlı ise ve Allah'ın marifetine ileten ilim her müslümana gerekli ise, insanın, alem içindeki yerini ve Allah yanındaki konumunu bilmeye çalışması kaçınılmaz olmaktadır. Bu yüzden mutasavvıflar a)Ruhun, beden yanındaki konumu ile Allah'ın alem yanındaki konumunu karşılaştırmak, b)İnsan ile alemini karşılaştırmak, bu zorunlu bilgiye ulaşmak için çeşitli tahliller sunmuşlardır.

Bu tahlillerden bazıları, örnek olması açısından takdim edilecektir. Her ne kadar ilmî olarak, geniş kapsamlı bir araştırmayı gerektiriyorsa da, insan tefekkürünün enginliğini yansıtmak sebebiyle, çalışmaya dahil edilerek, üzerinde değerlendirme yapılmaksızın sunulacaktır.

-
1. Fussilet, 53. Bkz. Y. Nuri Öztürk, Kur'ân ve Sünnet'e göre Tasavvuf, s. 147, 385.
 2. (Müslim, Ahmed, Hâkim, Taberânî, Dârekutnî, Abdurrezzak, İbn Asâkir) Ali Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c. 1, s. 226-227. Âcurrî, eş-Şerîa, s. 314-315. İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevhîd, Beyrut-1983, s. 36-38. Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfât, Beyrut-tarihsiz, s. 289-291.

RUH - BEDEN

Bedeni yöneten ve hareket ettiren ruhtur ve tektir.

Bedendeki her zerre, her oluş ve hareket, ruha gizli kalmaz;haberi vardır.

Bedene, herşeyden daha yakın olan ruhtur; bu yakınlık, keyfiyetsiz ve mekânsız bir yakınlıktır.

Ruh, bedenden önce de mevcuttu, bedeninin ölümünden sonra da mevcut olacaktır: hâdistir,bâkîdir.

Ruh için bedende belli bir mekân belirlenememektedir; ne içinde ne de dışındadır.

Bedendeki ruh, maddî hislerle idrâk edilemez; göz ile görülemez, bir şekli ve sureti yoktur.

Ruh, hayat sahibidir, bedene hayat verir.

ALLAH - ALEM

Alemi yöneten ve hareket ettiren Allah'tır ve tektir (Ehad).

Alemdeki her zerre,her hareket Allah'a gizli kalmaz,O her şeyden haberdardır (Habîr).

Allah, alemdeki herşeye mekânsız ve keyfiyetsiz şekilde ve herşeyden daha yakın olandır (Karîb).

Allah, alemini yaratmadan önce de mevcuttu,kıyametten sonra da mevcut olacaktır:

Kadîm'dir,Bâkî'dir(1)

Allah için bir mekân belirlenemez; alemin ne içinde ne de dışındadır(2).

Allah, maddî hislerle idrâk edilemez; maddî gözlerle görülemez, şekil ve suretlerden münezzehtir(3).

Allah Hayy'dır ve her canlı-O'nunla hayat bulur (Muhyî).

1.Izzüddîn b.Abdisselâm,Hallü'r-Rumûz,s.38.İbrahim Hakkı,Marifetnâme,s.111,112.

2.İbn.Abdisselâm,a.g.e.,s.38.İmam Rabbânî,Mektûbât,c.1,s.325; el-Mebde ve'l-Meâd,s.52-53.Gazâlî,el-Maznûnu's-Sagîr,s.96.

3.İbn.Abdisselâm,a.g.e.,s.38.

Ruh, bedenin efendisidir; dilediği gibi onda tasarrufta bulunur.

Allah, alemlerin Rabbi'dır; dilediği gibi onlarda tasarrufta bulunur(1).

Bedendeki tesirlerinden ve işlerinden ruhun mevcudiyeti bilinir.

Alemdeki eserlerinden ve işlerinden Allah'ın mevcudiyeti bilinir(2).

Ruhun alim, işitici, görücü gibi sıfatları vardır.

Allah'ın Alim, Semî, Basîr gibi sıfatları vardır(3).

Mutasavvıflar, bu benzerlikler sebebiyle yanlış bir anlayışa meydan vermemek için, ortak noktalar yanında farklılıklarını da belirtmişlerdir:

Ruh, mahluktur.

Allah, Hâlık'dır.

Ruhun aslı-kühü bilinebilir.

Allah'ın kühü bilinemez.

Ruha ait alim, işitici, görücü gibi sıfatlar, sebeplere bağlı ve sınırlıdır.

Allah'ın sıfatları sebeplere bağlı değildir ve zâtı gibi sınırsız ve sonsuzdur.

Ruh, hayat sahibidir, fakat bu özelliği Allah vermiştir.

Allah Hayy'dır ve hayatı kendindendir.

Ruh için terakkî, düşüş vs. sözkonusudur.

Allah, zâtı ve sıfatlarıyla daima kemâl üzeredir(4).

Ruh, bedene kıyasla keyfiyetsiz ve mekânsız bir konum arzeder.

Allah'ın keyfiyetsizliği ve mekânsızlığına kıyasla, keyfiyetli ve mekânlı gibidir(5).

1. Gazâlî, el-Maznûn, s. 96. 1. Hakkı, Marifetnâme, s. 108-111.

2. Kindî, Resâil, c. 1, s. 173. İbn Arabî, el-Futûhât, c. 3, s. 315.

3. Gazâlî, a. g. e., s. 96-97.

4. Kâşânî, Şerhu'l-Fusûs, s. 124.

5. İmam Rabbânî, el-Mebde ve'l-Meâd, s. 43.

İNSAN

ALEM

İnsanın iki boyutu vardır:

Beden - Ruh
Cisim - Cevher
Madde - Mânâ
Mahsûs - Ma kûl
Yürek - Kalp

İnsan akıllı bazen kuvvetli
bazen zayıf olur ve nuru-
nu ruhtan alır.

İnsan, beden, akıl ve ruh-
tan müteşekkildir.

İnsanın bütün özellikleri
ve sureti menâde gizlidir.

Bedenin ölümü küçük kıya-
mettir.

Ruhun bedendeki halifesi
akıldır.

Akıl, bedende halifelige
oturunca, bütün melekeler
ona boyun eğdi, sadece
vehim boyun eğmedi.

Alemin iki boyutu vardır:

Halk - Emir
Mülk - Melekût
Şehâdet - Ğayb
Mahsûsât - Ma'kûlât
Süflî - Ulvî

Ay bazen hilâl bazen dolu-
nay olur ve nurunu güneş-
ten alır(1).

Alem, mülk, melekût ve Ce-
berût'tan müteşekkildir.

Alemin bütün özellikleri
insanda gizlenmiştir(2).

Alemin ölümü büyük kıya-
mettir(3).

Allah'ın alemdeki halife-
si insandır.

Adem'e halifelik bahşedi-
lince, bütün melekler ona
secde etti, sadece İblis
secde etmedi(4).

1.Ebyârî,Bâbü'l-Futûh,s.11.

2.Azîzüddîn Nesefî,İnsân-ı Kâmil,s.156,171.

3.İbn Arabî,el-Futûhât,c.3,s.389. İ.Hakkı,Marifetnâme,s.164.

Bursevî,Kenz-i Mahfî,s.35.

4.Azîzüddîn Nesefî,a.g.e.,s.71.

İnsan "küçük alem"dir.	Alem "büyük alem"dir.
İnsan "küçük insan"dır.	Alem "büyük insan"dır(1).
Ruhu olmayan beden, ölü demektir.	Kâmil insan olmaz ise, alem ölü demektir(2).

Bu arada, benzetmelerin yanında yine farklılıklar da belirtilmiştir. Bazı örnekler:

İnsan, alemden bir cüz-dür (parçadır).	Alem, insandan bir cüz değildir.
İnsan mücmel(özet) alemdir.	Alem, tafsîlî alemdir.
İnsan, marifetullah için yaratılmıştır.	Alem, insan için yaratılmıştır(3).
İnsan, alemin meyvesi ve muradıdır.	Alem, insanın meyvesi ve muradı değildir(4).
İnsan, kendi başına bizâ-tihî bir alemdir.	Alem, ancak içindeki insan ile alemdir.
Allah, kâmil insana hem isim ve sıfatları hem de zât tecellîsi ile tecellî eder.	Fakat, aleme, sadece isimleri ve sıfatları ile tecellî eder(5).

1.Kindî,Resâil,c.1,s.173-174.İbn Arabî,el-Futûhât,c.2,s.124,150.

2.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.67,468.

3.İbn Arabî,a.g.e.,c.2,s.67.

4.İ.Hakkı,Marifetnâme,s.102.Bursevî,Kenz-i Mahfî,s.35,39.

5.Imam Rabbâhî,Mektûbât,c.2,s.22.

S O N U Ç

İslâm kültürü içinde, "insan ruhu" üzerindeki görüşler ve araştırmalar, metod açısından iki belirgin ekolün varlığını hissettirmektedir.

Birincisi, İslâm Filozoflarının metodu ile; mantık ve akıl yürütmelerin, kavram ve mahiyetler üzerindeki teorik bilgi ve sonuçları. Yine, aynı metodun, dînî nasslar üzerinde tatbiki sonucu, Kelâm ilmindeki yansımaları. Dînî nassların bağlayıcılığının asıl olduğu Kelâm İlmi ile, bu zorunluluğun söz konusu olmadığı felsefî sistem arasında, ortak konular üzerinde, çoğunluğu ortak ve bir kısmı farklı olan sonuçlar elde edilmiştir.

İkincisi ise -ilmî olarak bağlayıcılığı tartışmaya açık olmakla birlikte- değişik bakış açıları ve zengin yorumları açısından, mutasavvıfların keşfî bilgileri ve tecrübî sonuçları.

Şüphesiz ki, genelde metodlarının farklılığına rağmen, bu iki ekolün ortak sonuçları ağır basmaktadır. Bu kайдen olarak:

İnsan, ruhu ve bedeni ile, varlık aleminde çok özel bir konumdadır. Varlığının özü açısından "ruh cevheri" temel ise de, bu cevherin kemâli açısından bedene muhtaçlığı da kaçınılmazdır. Bu şaşılacak birlikteliğin hikmet ve sırları, alemin yaratılış sırrı ile paralellik arzeder. Dolayısıyla, insanın, alemi ve kendisini tanıma çabaları, Yaradan'ını tanıma kapısını aralamaktadır. Filozoflarımızın, nazarî ve amelî akıl gücü ile ulaşmak istedikleri gerçek ve mutasavvıfların aşk ve keşif ile varmak istedikleri nokta aynıdır: "İlâhî Aşk". Nasıl ki, bu aşkın kaynağı olan Vâcibu'l-Vucûd hem sırf aşk, hem âşık, hem de maşuk ise, insan ruhu da aynı vasıfları -aynı derecede olmasa da- yüklenmiştir. Zaten, her iki ekolde de, yaratılış

sırrı, sonuçta "aşk"a dayandırılmaktadır. Dolayısıyla, ruhun hakikati ile, yaratılıştaki "aşk" sırrı arasında çok sıkı bir irtibat farkedilmektedir. Bir yerde, birinin açıklanması, diğerinin de açıklanmasını içermektedir. Kısacası, "ruh" da, "aşk" da, çözümü zor bir muamma gibidir. Bu muammayı, yine kendisi de bir muamma olan "insan" çözebilir. Fakat, her iki ekolün de ifade ettiği gibi, ölçülü aleme alışmış insan, burada edindiği kalıplarla, kelimelerle bunu ne derece ifade edebilir? Büyük bir mutasavvıfın ifadesiyle:

"Aşkın açıklamasını nasıl yapabilirim? Mümkün değil! Çünkü, ilâhî hikmetin "kün" emrinden de ezeldir."

Emir Aleminden olması noktasında hemfikir olunmakla birlikte, İslâm Filozoflarından sudûr nazariyesini kabul edenler, ancak Faal Akıl ile tam bir ittisal sonucu, insan ruhunun idrâk edilebileceğini savunurken, mutasavvıflarda bu ittisal Ruhların Ruhü olan Hz. Muhammed'in hakikatine yönelik ifade edilmiştir.

Çalışmamızda belirtilmeye gayret edilen ortak noktaların haricinde, insanı aydınlatma açısından, mutasavvıfların metod ve verileri -filozoflarımızınki kadar sistematik olmasa da- filozoflarınkinden aşağı kalmayacak derecede; hatta bazı açılardan daha çok pratiğe dönük ve ilgi çekici durumdadır. Belki de, İslâm toplumları içerisinde, tasavvuf ekolünün, felsefî ekolden daha çok rağbet görmesi ve etkin olarak tutunması, bunun bir göstergesidir denebilir.

Dolayısıyla, amaç aynı olmasına rağmen, bu hakikatin kavranılmasında, filozoflarımızla mutasavvıflarımız arasında "akl"ın mı, "aşk"ın mı rehberliği şeklinde bir metod farklılığı ötedenberi olagelmıştır.

Yine, filozoflarımıza göre, ruhun, bedenden önce var olması mümkün değilken ve bu yüzden "tabiî cismin ilk kemâ-

li" ifadesi kullanılırken, mutasavvıflardan "elest" hitabını duyduklarını ve bunu hatırladıklarını belirtenler çıkmıştır (semâ).

Bütün bu ortak ve farklı sonuçlarla, düşünce tarihine damgasını vurmuş zengin fikirler içinden, çalışmamızda sunabildiklerimizin sonucunda, insan ruhunun -hakikatini ifade edebilmekten ziyade- bazı özelliklerinin ve bedenle birlikteliğinde kazandığı vasıfların anlatımından öteye gidemediğimizi biz de itiraf ediyoruz. Fakat, bu özet bilgilerin ruhun "ne olduğu" hakkındaki yorumlara ışık tutabileceği kanaatindeyiz.

Bu konudaki şahsî kanaatimizi yansıtmayı açısından büyük bir mutasavvıfımızın beyitlerini sunarak, incelikli ifadelerine katıldığımı içtenlikle belirtiyorum.

"Ruh manasında, ruh cevherinin nurunu artırmak istiyorsan hayret! Ancak, mâsivâdan ve acizliklerden geçtikten sonra, Ruhun Ruh'u'na varmakla bu mümkün."

Rahmân'ı bilme uzûlünün inceliklerini gönül ehli bilir. Çünkü, vahdet rengi, ruh aynasının cilvesinde anlaşılır.

Cihana feyz veren ilâhî tecelliye mazhar o Ruh olmasaydı, onsuz başka ruhun yüksek cevheri asla halis olmazdı.

Hakikatte, güneşler, felekler ve bütün yaratılış, "ruh" manasıyla; "kün" emriyle bitişiktir.

O halde, hiç kimse, ruhun sırlarını ve nasıl bir şey olduğunu, akıl ile bilemez. Çünkü, ruhun mahiyeti, akıl hudutlarının dışında ve ondan önce yaratılmıştır.

Git o Güzele ki, sana ruhun cevherini keşfetsin! Sana açıklanacak ki, ruh, aynen Hz.Musa'ya görünen ateşin (ilâhî zât nurunun) güzelliği gibi..."()

() Kadri, Seyyid Muhammed. Dîvân-ı İrfân, Ankara-1991, s.435.

CONCLUSION

In Islamic Culture, opinions and researchs on the "human spirit" show us that there are mainly two different methods.

The first method which is used by Islamic philosophers is based on the theoretical knowledge and results of mental and logical thoughts on the concepts. The applications of this method on the religious elementaries ("nass") have had reflections on the science of Kelam in which the dependence on the religious elementaries is basic and Philosophy which doesn't have such a dependence, have reached results concerning the common subjects. Most of these results are same, whereas there are some different results.

The second method -which can be discussed scientifically- is the way of Sufists. The discovered knowledge and the results by experience because of their different points of view and rich interperetation are due to them.

It is evident that, even though there are methodoloci-al differences between these two methods have common results. In this manner:

Human being has a very special place between all beings with his body and spirit. Even if the essence of the being is the spirit, it is clear that a body is needed for its maturity.

The mystery and hidden secrets of this surprising unity, shows parallelity with the secrets of the creation of the universe. Therefore, making an effort to recognize himself and the universe, directs the man to the door of recognizing his Creator. Our philosophers try to reach the "real" with applied and experimental intelligence. This is just same as the point where the sufists would like to reach with love and discovery. This is the "Divine Love". The source of this love, Vacibu'l-Vucûd, is the pure love, the lover and also the beloved. Similarly, the spirit of

the man has same qualities, even not at the same degree. As a matter of fact, both methods base the secret of creation on the "love" at the end. Therefore, there is a strong connection between the reality of the spirit and the secret of love in the creation. In other words, the explanation of one includes that of the other. In short, both "spirit" and "love" are like complicated enigmas to explain. This mystery can be solved by man, who itself is a mystery. But, as the both methods have pointed out, in which degree can the man, which has statutes from his limited world, express this with words?

Meanwhile, methods and datas of sufists inform people at least as philosophers, in fact, they are more practical and interesting than that of philosophers in some aspects. It can be said that in Islamic societies the method of the sufists is in greater demand than the philosophical method, is an indicator of this.

Consequently, although the aims are the same, to comprehend the reality, there has always been a methodological difference concerning whether "love" should be our guide or "intelligence" should be.

Moreover, according to our philosophers, it is impossible for the spirit to exist before the body and due to this, they use the expression "the first maturity (perfection) of the naturel body". Meanwhile, there are some sufists saying that they had heard and remembered the expression "elest" (: "sema ").

There are some acknowledgements to make about this work, including some common and different results and rich ideas affected our thinking history. We have only expressed some features of the spirit and its gained qualitications due to its unity with the body. However, although we are far from explaining the essence of the spirit, we hope these summarized information can make the interpretations on what the spirit is clearer.

BİBLİYOGRAFYA

- ACLŪNÎ, İsmâil b.Muhammed. Keşfu'l-Hafâ, Beyrut-1351.
- ÂCURRÎ, Muhammed b.Hüseyn. eş-Şerîa, Beyrut-1983.
- ÂL YÂSÎN, Cafer. el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî, Beyrut-1985.
- ALTINTAŞ, Hayrani. Tasavvuf Tarihi, Ankara-1991.
- AYDIN, Mehmet. Din Felsefesi, İzmir-1987.
- BAĞAVÎ, Hüseyn b.Mesud. Şerhu's-Sünne, Beyrut-1983.
- BAKLÎ, Ruzbahân. Meşrabu'l-Ervâh, İstanbul-1973.
- BEYHAKÎ, Ahmed b.Hüseyn. el-Esmâ ve's-Sıfât, Beyrut-tarihsiz.
- BURSEVÎ, İsmâil Hakkı. Rûhu'l-Beyân, Beyrut-tarihsiz.
- , Kenz-i Mahfî, İstanbul-1979.
- CEVHERÎ, İsmâil b.Hammâd. es-Sihâh Tâcu'l-Luga, Beyrut-1984.
- CÎLÎ, Abdulkerrîm. el-İnsânu'l-Kâmil, Mısır-1316.
- CURCÂNÎ, Seyyid Şerîf Ali. et-Tarîfât, Mısır-1938.
- DEHLEVÎ, Şah Veliyyullah. Huccetüllâhi'l-Bâliğa, İstanbul-1980.
- DEYLEMÎ, Şîraveyh el-Hemedânî. el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb, Beyrut-1986.
- DURUSOY, Ali. İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri, İstanbul-1993.
- EBYÂRÎ, Abdulhâdî. Bâbu'l-Futûh li-Ma'rifeti Ahvâli'r-Rûh, Mısır-1304.
- ELMALILI, Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul-1994.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed. Uyûnu'l-Mesâil, Leiden-1890.
- , Mesâilü Mütferrika, Leiden,1890.
- , Fusûsu'l-Hikem, Leiden-1890.
- FÎRŪZÂBÂDÎ, Mecdüddîn. Tertîbü'l-Kâmûsi'l-Muhît, Beyrut-1979.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâü Ulûmi'd-Dîn, Mısır-1939.
- , el-Maznûnu's-Sağîr, Mısır-1316.
- , Mîzânü'l-Âmel, Ankara-1970.

- GÜNALTAI, Şemseddîn. Felsefe-i Ülä, İstanbul-1994.
- HAKKI, İbrâhîm. Marifetnâme, İstanbul-tarihsiz (Kitsan Yay.).
- HİNDÎ, Ali el-Muttakî. Kenzü'l-'Ummâl, Beyrut-1985.
- HUCVÎRÎ, Ali el-Ğaznevî. Keşfu'l-Mahcûb, Beyrut-1980.
- İBN ACÎBE, Ahmed Hüseyinî. İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem, Beyrut-tarihsiz.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn. el-Futûhâtü'l-Mekkiyye, Beyrut-Tarihsiz.
- İBN HANBEL, Ahmed. el-Müsned, İstanbul-1982.
- İBN HAYYÂN, Câbir. Muhtâru Resâil-i Câbir b.Hayyân, Kahire-1354.
- İBN HAZM, Ali b.Ahmed. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrut-1985.
- İBN HUZEYME, Muhammed b.İshâk. Kitâbü't-Tevhîd, Beyrut-1983.
- İBN KAYYÎM, Şemsüddîn. er-Rûh, Beyrut-1983.
- İBN MANZUR, Cemâlüddîn Muhammed. Lisânü'l-Lisân, Beyrut-1993.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyin. Tis'a Resâil, İstanbul-1298.
- , eş-Şifâ, et-Tabîyyât:
- 1.es-Semâü't-Tabîî, Kahire-1983.
 - 2.es-Semâ ve'l-Âlem, Kahire-1969.
 - 3.el-Kevn ve'l-Fesâd, Kahire-1969.
 - 4.el-Ef âl ve'l-İnfi âlât, Kahire-1969.
 - 5.el-Me'âdin ve'l-Âsâru'l-Ulviyye, Kahire-1965.
 - 6.Kitâbü'n-Nefs, Kahire-1975.
 - 7.en-Nebât, Kahire-tarihsiz.
 - 8.el-Hayavân, Kahire-1970.
- eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, Kahire-1960.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, Nüzhetü'l-A'yun, Beyrut-1987.
- İBNU'L-ESÎR, Mecdüddîn Cezerî. en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs, İran-1394.
- İCÎ, Adududdîn Abdurrahmân. el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm, Beyrut-tarihsizb

- İMÂM RABBÂNÎ, Ahmed Serhendî. el-Mektûbât, İstanbul-1963.
———, el-Mebde' ve'l-Me'âd, İstanbul-1963.
İSBAHÂNÎ, Râğıb. el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, İst.-1984.
İZZÜDDÎN, İbn Abdisselâm. Hallü'r-Rumûz, Mısır-tarihsiz.
KADRÎ, Seyyid Muhammed. Dîvân-i İrfân, Ankara-1991.
KASIM HANEFÎ, Zeynüddîn. Hâşiye ale'l-Müsâyere, Mısır-tarihsiz.
KÂŞÂNÎ, Abdurrezzâk. Şerhu Fusûsu'l-Hikem, Mısır-tarihsiz.
———, Istılâhâtü's-Sûfiyye, Kahire-1992.
KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ. el-Küllîyyât, Beyrut-1993.
KELÂBÂZÎ, Muhammed b.İshâk. et-Te'arruf, Beyrut-1993.
KINDÎ, Yakûb b.İshâk. er-Resâilü'l-Kindî, Kahire-1952.
MEVLÂNÂ HÂLİD, Ziyâüddîn. el-Mektûbât, Şam-1334.
MÜSEYYER, Seyyid Ahmed, er-Rûh, Kahire-1988.
NABLUSÎ, Abdulğani. Esrâru's-Şerîa, Beyrut-1985.
———, el-Kevkebü'l-Mütele'lî, İstanbul-1327.
NESEFÎ, Azîzüddîn. İnsân-ı Kâmil, İstanbul-1990.
ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. KUR'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf, İstanbul-1979.
RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b.Ömer. el-Muhassal, Beyrut-1984.
———, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyya, Beyrut-1990.
———, el-Metâlibü'l-Âliye, Beyrut-1987.
SERİN, Rahmi. Halvetîlik ve Halvetîler, İstanbul-1984.
SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn Ömer. 'Avârifü'l-Meârif, İstanbul-1990.
SÜYÛTÎ, Abdurrahmân Celâlüddîn. el-Hasâisu'l-Kübrâ, Beyrut-1985.
———, ed-Dürü'l-Mensûr, Beyrut-1983.
———, el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik, Beyrut-1988.
ŞARÂNÎ, Abdülvehhâb. el-Yevâkît ve'l-Cevâhir, Mısır-1959.
ŞEYH-İ MECZÛB, Saîd Seyfüddîn. Muhtasaru's-Sülûk, Ankara-1991.
TAFTAZÂNÎ, Sa'düddîn. Şerhu'l-Mekâsıd, Beyrut-1989.
TAHANEVÎ, Muhammed Ali. Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn, Kalküta-1862.