

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

SİRRİ GİRİDİ'NİN “RUH” RİSALESİNİN TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Mustafa ERTAŞ**

**Tez Danışmanı
Doç.Dr. Muammer ESEN**

Ankara-2010

ONAY

Mustafa ERTAŞ tarafından hazırlanan "SIRRI GİRİDİ NİN "RUH" RİSALESİNİN TAHLİLİ" başlıklı bu çalışma, 08.11.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kelam Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan
Prof. Dr. Sabhan Şahin

Üye
Doç. Dr. Muhammed İsen

Üye
Y. Doç. Dr. Gürbana DENİZ

ÖNSÖZ

Yaratılışı itibariyle insan, kâinatın merkezi konumundadır. Başta sahip olduğu akli ve onu kullanmak sûretiyle hükmettiği varlıklar insanı bu konuma taşımıştır. Bu açıdan insan araştırmaların temel konularından birisi olmuş ve pek çok bilimsel alan gibi dini ilimler de araştırmaların temeline insanı koymuştur.

İnsanla ilgili yüzyılları bulan bu kapsamlı araştırmaların tamamının hep birden ele alınması hem mümkün olmayıp hem de dikkatleri dağıtacağından dolayı, konuya dikkatlerini yoğunlaştırmış bazı ilim adamları ve onların konuyla ilgili görüşlerinin, günümüz insanı için verilmesinin faydalı olacağı mülâhazasından hareketle bu çalışmanın yapılması gerektiği düşüncesi oluşmuştur.

İnsanı, varlığı ve varoluşu pek çok yönüyle ele alan kelâm ilmi, çeşitli bakış açılarıyla insan konusunu tartışmış ve bir insan anlayışı oluşturmaya çalışmıştır. İnsanın mahiyetini tartışan kelâmcılar, onun fiziki yönlerinin yanı sıra ruhî yönü itibariyle de tartışılmasından kendilerini alıkoyamamışlardır. Ruhun mahiyeti, insan hakikatini oluşturmadaki yeri ve önemi, geçmiş devirlerdeki ve günümüzdeki bakış açısıyla 'ruh' kavramı gibi sorular da kelâmcıların yakından ilgilendiği konular arasında yer almıştır. Tarihi süreçte insanı doğrudan ilgilendiren bu tartışmaların günümüzde de aktüalitesini sürdürdüğü görülmektedir.

İslam akâidi ve kelim konusunda yaptığı çalışmalarla tanınan Sırrı Girîdî'nin ruh konusunu ele aldığı, "Ruh" adlı bir eserinin de olduğu bilinmektedir. Girîdî, sözü edilen bu eserinde, birtakım büyük İslam âlimleri ile birlikte bazı filozofların da konuya ilişkin görüşlerini ele almaktadır. Biz onun işte bu 'Ruh' isimli eserini sadeleştirerek tahlil etmeyi ve günümüz insanı için bir nebze de olsa anlaşılabilir bir 'ruh' algısı oluşturulmasına katkı sağlamak amacıyla böyle bir çalışmayı gerekli gördük.

Tezimiz Osmanlıca matbu bir eser olmasına rağmen, gerek lâtinize edilmesi ve gerekse Türkçeleştirilmesi esnasında birçok problem ve zorlukla karşılaştığımızı itiraf etmek mecburiyetindeyim. Bunların en başında da hiç şüphesiz eserin kelâmî bir dille yazılmış olması gelmektedir. Girîdî'nin ne dediğini kaynağından göstermek ve yaptığımız sadeleştirmeyi aslıyla karşılaştırma imkânı sunmak maksadıyla 'Ruh' adlı eserin hem Osmanlıca metnini hem de yaptığımız sadeleştirmeyi ek olarak tezime dahil ettim. Ayrıca şunu da belirtmeliyim ki, kitaptaki bazı basım hatalarını da düzelterek verdim. Çalışmam esnasında karşılaştığım problemlerin aşılması ve kaynak tavsiyesi sürecinde çok kıymetli zaman ve bilgilerini benden esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Muhit Mert'e, teze ait proje oluşumu, raporlandırma ve tez yazım süresince maddi ve manevi desteklerini esirgemeyerek bana yardımcı olan kıymetli hocam Doç. Dr. Muammer Esen'e ve kütüphane kaynak taramalarıyla, tezin yazımı esnasında bana çok yardımları dokunan eşim Hülya Hanım'a ve burada isimlerini zikredemediğim, bana moral ve motivasyon desteği sağlayan aile çevresiyle iş arkadaşlarıma da teşekkür ediyorum.

Mustafa ERTAŞ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1.1. İNSANIN SERÜVENİ	7
1.2. RUHUN HAKİKATI	9
1.3. 'EMR' KELİMESİNE YÜKLENEN ANLAM	17
1.4. YARATILIŞ GERÇEĞİ VE İNSANA AİT BİLGİNİN SINIRI	20
İKİNCİ BÖLÜM	
2.1. RUH BİLGİSİNİN DİNİ KAYNAĞI	25
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3.1. RUHUN BEDENE KATILMASI	30
3.2. RUHUN YARATICIYLA OLAN BAĞI	33
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
4.1. RUHUN TASNİFİ	36
4.2. RUHUN BEDENLE İLİŞKİSİ	38
4.3. HAYVÂNÎ RUH	42
4.4. RABBÂNÎ RUH	43
BEŞİNCİ BÖLÜM	
5.1. RUHUN BEDENDEN AYRILMASI	46
5.2. RUHUN SONSUZA GİDEN YOLCULUĞU	49
SONUÇ	51
KAYNAKÇA	53
EKLER	
EK-I SADELEŞTİRİLMİŞ METİN	56
EK-II OSMANLICA METİN FOTOKOPİSİ	89
ÖZET	120
ABSTRACT	121

GİRİŞ

İnsanın yaratılışı akıllara şaşkınlık verecek derecede diğer varlıklardan farklılık göstermesi yönüyle dikkatleri üzerine çekmektedir. Yaratılıştaki bu ayrıcalık, diğer bütün varlıkları ve doğayı inceleme duygusu içerisinde insanı harekete geçirerek, onun bu inceleme ve araştırma mekanizmasını kendi tabiatı lehinde de kullanmasına sebep olmuş ve insanoğlu var olduğu günden bu yana kendisini de gözlem altına almaya çalışmıştır. Nitekim insan bazen türüne ait diğer fertler üzerinde bu mekanizmayı çalıştırırken, bazen de bizzat kendi şahsını tanımaya gayret göstermiştir. İnsanın bu açıdan kendisine yönelttiği, “ben kimim, neyim, nereden geliyor, nereye gidiyorum, içinde yaşadığım dünyadaki bana ait konum ve statü beni niçin diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı kılıyor?” gibi sorular hep türünü ve onların çevresiyle olan ilişkilerini anlamaya dönük olarak devam edegelmiştir.

Kendini tanıma çabası içinde olan insan "ilk yaratılıştaki nefsinden bile haberi olmayacak kadar gafil, kendini bilmeyecek kadar cahil iken, soyut olan yaratılıştaki kabiliyetlerinin sevk etmesiyle dibi bulunmayan deryada, gerçeğin özünü araştırmacı (olarak) semanın sınırsız boşluklarında öteye beriye koşuşturup araştırır."¹

Hiç şüphesiz insanı en çok meraklandıran konuların başında da, yaşadığı hayatın doğumla-ölüm arası bir hayat olup olmadığı konusu gelmektedir. Doğumdan öncesinde kendisinin bir ilgisi var mıdır? Varsa şayet bu ilgi hangi düzeyde bir ilgidir? Aynı şekilde kendi ölümünden sonra devam edecek olan hayatla onun bir ilişkisi olacak mıdır? Eğer olacaksa bunun anlaşılması ve kavranılması nasıl mümkün olabilir?

¹ Sırrı Giridî, Ruh, İstanbul, İdare-i Şirket Mürettebiye, 1303, s.8.

İşte insanın kendisinden önceki ve sonraki hayata dair kafasında oluşan bu çeşit sorular, onu düşünme ve araştırmaya sevk etmiş, "kendi gerçeğini ve akıbetini anlamaksızın bu yok olup giden güzergâhtan geçip gitmeli midir?"² düşüncesi ve "ölümsüzlük inancının evrensel bir geçerliliği olmasa da şu yada bu şekilde dünya çapında genel kabul görmesi gerçeğiyle"³ o da kendi başlangıç ve sonunu irdeleme çabası içine girmiştir. Bilim dallarının çeşitliliği bu araştırmaların da çok yönlü yapılmasına olanak sağlamış, tıp, fizik, kimya, psikoloji, felsefe ve sosyolojiden dini ilimlere kadar pek çok sahada konu derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır.

"Şunu da itirafa mecburuz ki, insanoğlunun bilgisi ne kadar gelişirse gelişsin, kendisini tanıması hususundaki bilgisizliğini artırmaktan başka bir şeye hizmet edemez. Bununla beraber insanın, bilgilerin en üstününe sahip olabilmesi de kendisini tanımaya bağlıdır."⁴

Kendini tanıma çabasında olan her insan, kendisinde var olan maddi yönden başka bir de manevi yön diyebileceğimiz (olaylardan ve beden hareketlerinden etkilenmesi sonucu) üzüntü, sevinç mahcubiyet gibi duyguları yaşaması sebebiyle ikinci bir yönünün olduğunu kabul etmektedir.

"Nitekim kendi varlık şartları üzerinde derinlemesine düşünen çoğu insan kendinde bir ikilik bulunduğu kanaatine sahip olagelmiştir veya böyle bir duyguya kapılmıştır."⁵ İnsanın maddi-manevî iki yönünden maddi olanını, üzerinde incelemelerde bulunmak ve hatta deneyler yapmak suretiyle anlamak imkân dahilinde iken, buna mukâbil onun mânevî yönü bizi çoğu zaman bu imkânlardan mahrum bırakmaktadır.

"Her bilgi, bizim bakışımızca, güzel ve hayranlık verici bir şeydir"⁶ diyen Aristo, aynı metnin devamında, manevi yönün bilgisi olarak

² Giridi, a.g.e., s.9.

³ Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul, İz Yayınları, 2005, s. 10.

⁴ Giridi, a.g.e., s.10-11.

⁵ Koç, a.g.e., s.48.

⁶ Aristoteles, Anima, Ruh Üzerine, Trc. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yayınları, 1990, s.1.

nitelendirdiğimiz insanın ikinci yönüne ait bilgiyi en önemli bilgi olarak vurgulamakta ve sıralamada da "ruhun" bilgisini ilk sıraya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında Aristo'ya göre manevi bilgi, maddi bilgiden daha önemli olmakta ve diğer bilgilerin önünde yer almaktadır. Fakat bütünüyle ve her anlamda en güç şey yine Aristo'ya göre ruh konusunda güvenli bir bilgi sağlamaktır.⁷

Görünmeyen şeylerin bilgisine dair, Gazâli'nin verdiği örnek de oldukça dikkat çekicidir: "Mıknatısı veya mıknatısın demiri çektiğini hiç görmemiş olan kimseye bu hâdise anlatılsa, asla kabul etmez ve "demir yalnızca kendisine bağlanan iple çekilir" der. Çünkü onun gördüğü çekme hadisesi yalnız böyle olur. Mıknatısın arada ip olmadan demiri çektiğini görünce de şaşar ve bilgisinin, kudretin acaip taraflarını ihata etmeye yetersiz olduğunu anlar."⁸

Tarih sürecinde ilmî sahalarda yapılan araştırmalar maddeye dair pek çok sonuca ve yeterliliğe ulaşabildiği halde, fizik ötesi dediğimiz manevi sahada maalesef net ve somut sonuçlar ortaya koyabilmiş değildir. Bu da bize fizik ötesi sahalarda yapılacak araştırmaların ne denli zor olduğu fikrini vermektedir. Bu konuda en güvenilir bilgiler sonuç olarak dini ilimler sahasında karşımıza çıkmakta ve insanın deney-gözlem çalışmalarının yetersiz kaldığı yerlerde insanlığın muhtaç olduğu bilgileri onun yardımına sunmaktadır. "Ruh" a dair - onun yapısı, oluşumu, bedene tesir gücü veya bedenle birlikteliği gibi - konular da bu fizik ötesi saha ile ilgili olması münasebetiyle, yine onun kapsam ve sınırları daha çok ilahi bir bilgi yardımıyla anlaşılabilmekte ve bu da bize dini kaynakların insan hayatındaki önemini göstermektedir. Ferit Kam, psikoloji ile meşgul olan ilim adamlarının, ruh konusunda yaptıkları araştırmaları, bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benzetmekte ve bu araştırmaların, ruhun mahiyeti hakkında

⁷ Aristoteles, a.g.e, s.2

⁸ Ebu Hamid Muhammed el-Gazâli, Filozofların Tutarsızlığı, Trc. Bekir Sadak, İstanbul, Ahsen Yay., 2002, s.238.

bize sağlam bir fikir veremeyeceğini vurgulamaktadır. O, araştırmaların bize verebileceği çok az bir malumat ile de o Şeyin hakikatine tamamıyla nüfuz edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre insan bu inceleme ve araştırma sahasından "sıfıra sıfır, elde var sıfır" olarak çıkmak zorunda kalacaktır.⁹

Çalışma konumuz olan ve Sırrı Giridi tarafından kaleme alınan 'ruh' adlı bu eser, batılı filozof ve düşünürler ile doğulu felsefeci ve kelimcilerinin görüşlerine - bazen ismen atıf yaparak, bazen de isimsiz - yer vermekle birlikte, daha çok İslam dininin temel kaynaklarına atıf yaparak, Kur'an ayetleri ve hadis-i Őerifler ile bir 'ruh' tanımı yapmakta ve onun yaratılışından başlayarak sonsuza giden yolculuğunu bizlere anlatmaktadır.

Kitapta konular belli bir tertibe göre düzenlenmiş olmakla birlikte, kitabı oluşturan bölümlere, bazen isim verilmiş bazen de isim verilmeden 'Bölüm' adı altında doğrudan konunun anlatımına geçilmiştir. Başlangıçta bu tarz bir tasnif bizim için bir zorluk gibi görünmüş olsa da, konuların muhtevasına ilişkin bölüm başlıkları koymak suretiyle biz bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalıştık.

Birinci Bölüm'de bir bütün olarak insan ele alınarak, onun hayat serüveni üzerinde durulmuştur. Burada insanın nereden gelip, nereye gittiği; yaratılış hikmetlerinin neler olduğu gibi hususlara değinilmesinin yanında, insanda bulunan bedeni ve maddi yönün yanında manevi yönünün varlığı hakkında da tespitler yapılmaya çalışılmıştır. 'Ruh' adı verilen bu manevi yönün insana kazandırdıkları ile bu ruhun hakikatinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durularak, ruhun varlığına dair İsra, 17/85 ayet-i kerimesinde geçen "emr" kelimesine yüklenen anlam anlatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümde maddenin oluşumuyla ilgili bir temellendirme yapılmış, oluşumu sağlayan faktörler, oluşumun yeri ve zamanıyla ilgili kavramlar, oluşuma etki eden iç ve dış unsurlar üzerinde durularak bu

⁹ Ömer Ferit Kam, Dini Felsefi Sohbetler, Sadeleş. S. Hayri Bolay, Ankara, D.İ. Başkanlığı Yay., y.t, s.110.

konuda insanın sahip olduğu bilginin sınırı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde yazarın temas etmeye gerek görmediği, basit ve anlaşılabilir açıklama ve örneklerle kapsam genişletilecek, gerek felsefi ve gerekse dini yaklaşımlar, tarafımızdan kaynaklarına işaret edilerek vurgulanmaya çalışılacaktır.

İkinci Bölüm'de, "ruh" bilgisinin dînî kaynakları ve onun dînî öğretilerdeki yeri vurgulanmıştır. Değişik kaynaklara yapılacak atıflarla bu süreç günümüze taşınmaya çalışılacak ve tahlil edilecektir.

Üçüncü Bölüm, eserin ana konusunu oluşturacak bir içeriğe sahip olması itibariyle, diğer bölümlere nazaran, dikkatleri daha çok üzerine çekmektedir. Çünkü bu bölümde ruhun bedene katılması ve yaratıcısıyla olan bağı açıklanmaktadır. Ayrıca bu bölümde ruh-beden ilişkisi ile ruh-yaratıcı ilişkisi hem felsefi hem de dini kaynaklar aracılığıyla tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Dördüncü Bölüm'de "ruh" anlayışının evrensel bir çerçevesi yapılmış olup, felsefeci ve kelamcıların görüşlerine değinilmiştir. Kaynaklara inilmeden verilen bu görüşlerin tespitleri yapılarak, bazı filozof ve âlimlerin de değişik bilim dalları altında yaptıkları konuya ilişkin değerlendirmeler, yapılacak tahlil içerisinde verilecektir. Bu bölümün ana temasını oluşturan ruhun tasnîfi, 'hayvânî ruh', 'sultânî ruh' ya da başka bir tarifle 'bedenle ilgili olan ruh' ile 'rabbanî ruh' gibi kavramların bölümde incelenmiş olduğunu görmekteyiz. Bölüm tahlilinde bu şekilde yapılmış olan tasnifin detaylarına girilecek ve her iki ruhun da ayrı ayrı kapsam ve sınırlılıkları belirtilecektir.

Eserin Beşinci Bölümü'nde ise ruhun bedenden ayrılması ve sonsuza giden yolculuğu anlatılmaktadır. Bu bölümde yapılan örneklendirme ve âyet-i kerimelerin tefsiriyle, kapsamlı bir değerlendirme yapılarak eserin tahlili süreci noktalanacaktır.

Eserin tahlili yapılırken bizim tarafımızdan dikkat edilecek hususların başında, hiç şüphesiz esere bağlılık gelecektir. Çünkü tahlilimiz daha çok müellifin ifade ve beyanlarından hareketle konuyu kavramaya yönelik olacağı için, sıklıkla bu ifadelere müracaat etme zarureti hâsıl olacaktır. Bu açıdan bazen birebir cümle veya paragraf alıntısı şeklinde bazen de anlam ve muhteva yönüyle yazarın düşünce ve fikirleri tezimizin bölümleri içerisinde yer alacak ve bu alıntılara dipnotlarla işaret edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. İNSANIN SERÜVENİ

İnsan, ebedi olarak kalamayacağı bu dünyada bir misafir hükmündedir. Çünkü binlerce yıllık geçmişi olan dünyanın ömür süresine kıyasla insan ömrünün kısalığı, onu misafir konumuna koymaktadır. Başka bir açıdan insana ait ortalama ömür süresinin, tasavvurda uzun, gerçekte çok kısa olması da bu hususu teyit etmektedir. Nitekim kaç yaşında olursa olsun pek çok insan, zamanın çok hızlı geçtiğini ve ömrün çok çabuk tükendiğini söylemektedir. Diğer yandan insan, yaptığı yolculukları ve gittiği misafirlikleri büyük ölçüde planlarken, ne yazık ki dünyaya geliş ve gidişini kendisi planlayamamaktadır. Bu husus da onu içinde yaşamış olduğu dönem şartlarına uyum sağlama zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmakta ve insan, çıkmış olduğu yolculuğun kurallarına, ya da misafir olduğu yerin normlarına uyarak adım adım ilerlemektedir. Girîdî'nin ifadesiyle; "hızla yok olan bu uçsuz bucaksız çölde, konar-göçer yaratılmış bir varlığız ki, nefes aldıkça, çok az bir mesafe, hayattan bir adım ilerleriz."¹⁰

İnsanın kendini ve çevresini tanıma, kendisinde ve çevresinde olup-biten olayları anlamlandırma çabası, hep onun kendisi ve çevresiyle alakadar olmasının bir neticesidir. Varlık sahasında kendisine bir konum belirleyerek, hakimiyetini, icra edebileceği en uzak noktalara kadar ulaştırma çabası içinde olması da, onun akıl ve şuur sahibi bir varlık olmasının doğal bir sonucudur. Nitekim Girîdî bu hususta şunları söylemektedir: "Şimdi şu Allah vergisi kabiliyetler üzere yaratılan insan, başlangıç ve sonunu, kendi gerçeğini ve akıbetini anlamaksızın bu yok olup giden güzergâhtan geçip gitmeli midir? Bu husus üzerine peygamberlerin en bilgisi (s.a.v.) efendimiz 'Kendini bilen, Hâlikını/Yaratıcısını da bilir'¹¹ ve bilakis 'kendini bilmeyen, mevlasını da bilemez' demektir. Doğrudur. Görmez misin ki; 'Ben cinleri ve insanları,

¹⁰ Girîdî, a.g.e., s.15-16.

¹¹ Celaleddin ed-Devvânî, Seb'u Resâil, Thk, Ahmet Tuysirkânî, Tahran, YY., 2001, s.159.

ancak bana kulluk etsinler diye yarattım¹² ayet-i celilesindeki *'liya'büdûn'* kelimesini büyük tefsircilerin çoğu *'liya'rifûn'* kelimesi ile açıklamışlardır."¹³ İbn Kesîr, İbn Cüreyc'in "Ancak beni tanısınlar diye yarattım" dediğini rivâyet ediyor.¹⁴ İ. Hakkı Bursevî¹⁵ ile Muhyiddin İbn Arabî¹⁶ de *'liya'büdûn'* kelimesini, *"liya'rifûn"* olarak açıklayan müfessirlerdendir. Mehmet Vehbi ise; "Cinnin efrâdından her ferdini ve insanların efrâdından her ferdini ben halk etmedim, ancak beni 'bilsinler' ve bana tevhidle tezellül ederek ibadet etsinler için halk ettim" açıklamasını yaparak tefsirin devamında "insin ve cinin yaratılışından maksat, aslının *'marifet-i ilâhiyye'* ve *'ibâdet-i sübhâniyye'* olduğu"¹⁷ nu vurgulamıştır.

Yukarıda alıntıladığımız sözleriyle yazar, burada, insanın yaratılış gayesine dikkat çekmektedir. Çünkü, insanın ve kâinatın *'yüce bir kudret tarafından yaratıldığı'* düşüncesi, sadece İslamiyet Dini'ne ait bir inanış olmayıp, diğer dini inanışların da temel felsefesini oluşturmaktadır. Bu kanaat, semâvi veya ona yakın olan bütün din mensuplarının yaygın kanaati olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâmiyet dininin temel kaynağı Kur'ân'a yapılan bu atıf da, insanın yaratılış gayesine yönelik, değişik asırlarda tefsircilerin yapmış oldukları açıklamaların, "Allah'ın bilinmesi, tanınması ve sadece O'na kulluk edilmesi" şeklinde olduğunu göstermektedir.

Yukarıda geçtiği şekliyle yazar, bilgi konusunda insanların müracaat ettiği kaynakların başında peygamberlerin geldiğini, yaratıcının en bilgili kıldığı kişilerin, elçilikle görevlendirdiği kişiler olduklarını vurgulamaktadır. Bu husus da dini düşüncenin ikinci ana kaynağına yapılan vurgu şeklinde belirtilebilir. İslam düşünce tarihinde, inanç konularıyla ilgili yaptığı çalışma ve ürettiği fikirlerle, kendisinden sonraki dönemler için ilham kaynağı olan Ebu Mansur el-Mâtürîdî, aklın, her şeyin üstesinden gelemeyeceğini, insanın

¹² Zâriyât, 51/56

¹³ Giridi, a.g.e., s.9-10.

¹⁴ İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, İstanbul, Kahraman Yay., 1985, c.7, s.401.

¹⁵ İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân, İst, Eser Matb., h.1389, c.9. s.176.

¹⁶ Muhyiddin İbn. Arabî, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, yy., yt.c.2, s.545.

¹⁷ Mehmet Vehbi, Hulâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, İst, Evkâf-ı İslâmiye Matb, h.1341, c.14. s.211.

kendisini sahip olduğu akılı aracılığıyla tam manasıyla tanıyamayacağını vurgulayarak, aklın acizliğinden yaratıcının varlığına götüren delilleri¹⁸ açık bir şekilde sıralamaktadır. Gazâlî de ilâç örneğinden hareketle, kişilerin ihtiyacı olan ilaçların tabipler tarafından yapılan tavsiyelerle kullanıldığını ve bu sayede hastalıklara yararlılık sağlanabildiğini belirtmiş ve, "Akıl bizi elimizden tutarak şefkatli tabiplere teslim eder gibi nübüvvete teslim eder"¹⁹ demiştir.

Sırrı Girîdî'nin, eserin 'Giriş' bölümünde, dînî düşüncenin iki ana kaynağına yapmış olduğu atıflar ve bizim de İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerine ait bilgileri içeren alıntılarımızdan da anlaşılacağı üzere, eser bu temel kaynaklar üzerine binâ edilmiş olup, ileriki bölümlerde de yeri geldikçe buna temas edilecek ve eserin anlaşılmasına çalışılacaktır. Bunun yanında bu bölümde ve eserin tamamında kaynakların gösterilmemesi, bir güçlük olarak karşımıza çıkmasına rağmen, gerek esere ait ve gerekse tezimize ait kaynaklara ulaşmak suretiyle bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalıştık.

1.2. RUHUN HAKİKATI

İnsanoğlu yaşamış olduğu hayatın anlam ve muhtevasını kavramaya çalışırken pek çok zorluk ve güçlükle karşı karşıya kalmaktadır. Bu zorlukların maddeyle ilgili olanlarının genellikle - bazen uzun bazen kısa uğraşlar neticesinde - üstesinden gelebilmekte belki de çok az bir kısmında takılıp kalmaktadır. İnsana verilen istidat ve kabiliyet bu konuda onu oldukça başarılı kılabilmiştir. Fakat metafizikî sahada karşılaşılan güçlükler, onun sınırlarını zorlamakta ve neticeye varma konusunda çoğu zaman insan, sadece kendisine ait düşünce ve fikirlerini serdetmekle sınırlı kalmaktadır. Çünkü insan eliyle tutamadığı ve gözıyla göremediğı (beş duyu organının kapsama alanı dışında kalan) şeylerle ilgili olarak, ya elde edilmiş

¹⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, İsam Yay, 2002, s.130.

¹⁹ İmam el-Gazzâlî, el Munkızu Min-Ad-Dalâl, Çev. Hilmi Güngör, İst. Meb Yay., 1994, s.71-72.

bulgulardan hareketle ya da olması muhtemel varsayımlar aracılığıyla tahminlerde bulunabilmektedir. Bilim adamları, henüz ışığı dünyaya ulaşmayan yıldızlardan ve gök cisimlerinden bahsetmektedirler. Eldeki teknik ve teknolojik imkanların yetersizliği ve henüz bu gök cisimlerinin tespiti yapılamamış olmasına rağmen, bilim adamlarını bu teze götüren sebep hiç şüphesiz ki, uzayın büyüklüğü ve uzayda hareket halinde olan milyonlarca gök cisimidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, deney ve gözleme olanak tanımayan, duyu alanının dışında kalan sahalardaki araştırmalar, insanı çok defa çaresiz kılmakta ve birtakım tahminlerle konu kavranılmaya çalışılmaktadır.

Özellikle psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi sosyal bilimler ile din bilimleri sahasında yapılan araştırmalar da, bu çerçevede değerlendirilmektedir. Temelde insanı ve insan davranışlarını konu edinen sosyal bilimler, deney ve gözlemden daha çok, geçmiş yaşantıların getirmiş olduğu tecrübelerden hareketle insanı incelemekte ve onun davranışlarını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Din bilimleri sahasında ise, daha çok dini öğretilere yer verilmekte, ilahi olan yada olmayan dinlerin temel doktrinleri ön kabul şeklinde ele alınmakta ve dini konulara ilişkin meseleler o dinin temel kaynakları etrafında değerlendirilmektedir. Tahlilini yapmaya çalıştığımız eserin, detaylı bir şekilde inceleme ve araştırmaya tabi tuttuğu 'ruh' konusu da bu bahsedilen metafizikî konular içinde - belki de en başında - gelmektedir.

“Ruh” isimli eseri kaleme alan Girîdî; “Ruhun hakikatı nedir? Ruh toprak, hava, su, ateş unsurları ile, kan, salya, safra ve dalağın karışması neticesinde, bu toprakla ilgili beden içinde bulunan cisimlerden mi ibarettir, yahut bu karışım ve terkinin ta kendisi midir? Yahut bu cisimlerle varolan, kendi kendine vücut bulmayıp, başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyet midir? Yahut bu gövdelere ve kendi kendine vücut bulmayıp, başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyete aykırı başka bir varlık mıdır?

Ruh kadim midir, hadis midir?"²⁰ sorularıyla, ruhun ne olduğu, nasıl yaratıldığı ve hakîkatinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda, okuyucunun dikkatlerinin konu üzerinde yoğunlaşmasını sağlamış ve konunun hangi açılardan incelenmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Felsefî düşüncenin tarihine dair ulaşılabilen ilk kaynaklarda gerek Platon ve gerekse Aristo tarafından "ruh"a dair tanımlamalar yapıldığını görmekteyiz. Platoncu ölümsüzlük öğretisine göre, ruh bir "cevher", daha açık söylemek gerekirse "manevî bir cevher" olarak düşünülmekte ve ölümsüzlük de bu basit ve yok olmaz nitelikteki cevherin ölümsüzlüğü olmaktadır. Heraklitosçu ünlü "zıtların uyumu" doktrinine dayanan bu kanıtla göre, "ölüm hayattan geldiği gibi, hayat da ölümden gelmektedir."²¹ Aristo ise ruhu, "biçim anlamında töz" olarak açıklar. Ona göre ruh bir cevherdir. Yani ruh, bir bedenin "niteliği"dir. "Göz bir hayvan olsaydı, görme onun ruhu olurdu. Çünkü gözün formel tözü budur. Oysa göz görmenin maddesidir. Görmesi eksilirse artık göz olmaz."²² diyen Aristo ruhun bedenden ayrılamayacağını söylemektedir. İslâm düşünce tarihinde ise daha çok Platon'cu bir yaklaşım sergilenmiş, Fârâbi İbn Sinâ ve Gazâlî ruhun bir cevher olduğu anlayışını - aralarında bazı farklar bulunmakla birlikte - kabul etmişlerdir. Onlar 'düalist' insan anlayışını benimseyerek, İnsanın 'beden ve ruh bütünlüğü'nden oluştuğu görüşünü savunmuşlardır. Düalizm ekolünün, kelimâ âlimleri arasında da, ciddi taraftarlarının olduğunu görmekteyiz. Kelamcılardan Hişam b. Hakem (ö.190/805), insanın ruh ve bedenden ibaret olduğunu, bedenin ölü olup, ruh ile hayat bulduğunu söylemektedir.²³ Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) de Hişam b. Hakem ile aynı görüşte olmakla birlikte, bedenin ölü değil, her ikisinin de canlı olduğu görüşündedir. Ona göre faal olan, beden ve ruhtan teşekkül etmiş insandır.²⁴ İnsanın ruh ve bedenden ibaret olduğu görüşünü savunan bir diğer kelamcı da İbn Hazm

²⁰ Giridî, a.g.e., s.17.

²¹ Koç, a.g.e., s.25-26.

²² Aristo, a.g.e., s.71-72.

²³ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, M. Muhyiddîn Abdülhamid, Mısır, 1985, s.331

²⁴ Eş'arî, a.g.e., s.331

(ö.456/1064)'dır. O, insanın, ruh ve bedenden *müteşekkil* bir varlık olduğu düşüncesini bile hatalı bulmaktadır. Ona göre insan ruh ve bedeni *müştemil* olan bir canlıdır ve her ikisinin de ayrı ayrı gerçeklikleri bulunmaktadır. İbn Hazm; " Biz ölüye de insan demekteyiz. Ne var ki o ruhsuz bir cesettir. Yine biz, insanın kıyamet gününden önce azap gördüğünü veya mükâfata kavuştuğunu söyleriz. Bundan kastımız ise, cesetsiz ruhtur."²⁵ demek suretiyle de, bu görüşünü delillendirmektedir. İbn Rüşd ise Aristo'nun tekçi insan görüşüyle paralellik arz eden, beden ve ruhu tek bir gerçekliğin iki ayrı yüzü olarak görmektedir. İbn Rüşd'e göre; "Yeni bir diriliş olmaksızın veya yeni bir beden verilmeksizin insan, hiçbir kişisel ebedî hayat umudu taşıyamaz" demektir.²⁶

Müellifin sorduğu sorulardan hareketle esere geri dönecek olursak, ruhun hakikatını anlamaya yönelik olarak yine kendisinin vermiş olduğu cevabın, çok net ve sade bir cevap olduğunu görmekteyiz: "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."²⁷

Gerek yukarıda geçen soruların içeriği ve gerekse bu sorulara verilen cevap, yazarın ilk Müslüman düşünürlerden ve ilk tefsircilerden etkilenmiş olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Fahreddin Râzî'nin "Ben yaptım", "Ben anladım" cümlelerinde geçen "ben" kelimesiyle kişinin, bir cisimi mi, yoksa cisme ait olan şeyi mi, veya cisim olmayan, cisme de ait olmayan şeyi mi, ya da iki veya daha çok şeyden oluşmuş olan başka bir şey mi olduğunu, sorguladığını²⁸ görmekteyiz. Yine ilk Müslüman düşünürler, ruhun 'Allah'ın emr'inden olduğu' (İsra 17/85) beyanını, kendi felsefî görüşleri

²⁵ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Beyrut, yy., yt., c.5, s.66.

²⁶ Koç, a.g.e., s.43.

²⁷ İsrâ, 17/85

²⁸ Fahrüddin er-Râzî, Kitâbu'l-Erbâin fi Usûli'd-Dîn, Thk. Ahmed Huccâzî es'Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Cil, 2004, s.257.

için bir dayanak noktası olarak görmüşler ve düşüncelerini bu temel üzerine bina etmişlerdir.²⁹

Ruhla ilgili olarak, bu görüşlere kısaca değindikten sonra, Girîdî'nin ruhun yapısına dair vermiş olduğu bilgilere geçebiliriz. Girîdî konuya ilişkin şunu söylemektedir:

"Ruh, hayatın bir ışığıdır ki, 'ona ruhumdan üflediğim zaman'³⁰ âyet-i celîlesinin işâret ettiği üfleme ile parlamıştır."³¹ Gazâlî'nin ikici/düalist bir yaklaşımla insanı tanımladığına daha önce değinmiştik. Gazâlî'nin şu sözleri, hem onun insan tanımını anlamada, hem de Girîdî'nin 'hayatın ışığı' olarak nitelendirdiği ruhu anlamada bize ışık tutacaktır; "Allah, insanı iki farklı şeyden yaratmıştır. Birincisi karanlık, yoğun, varlık ve yokluk ilkesine tabi, başka varlıklara muhtaç, anâsırdan (toprak, hava, su ve ateş) mürekkep cisim; ikincisi de tek, aydınlık, idrak eden, yapan, hareketli, bedeni ve organları tamamlayan, cevherî nefistir. Allah, cesedi, gıda parçalarıyla toprağın cüzlerinden terkip etti ve şekillendirdi. Cevher olan nefsi de, kendi, tek, kâmil, mükemmel ve faydalı emrinden çıkardı."³² Burada Gazâlî'nin *aydınlık* olarak tanımlamış olduğu ruhu, Girîdî *ışık* olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşım bize, Girîdî'nin, Gazâlî çizgisinde bir ruh anlayışına sahip olduğunu hissettirmektedir. Yine Gazâlî, "*Ravdatü't-Tâlibîn*" isimli eserinde, yukarıda Girîdî tarafından zikredilen İsrâ 17/85 âyetinin tefsiri konusunda da şunları söylemektedir: "Tesviye, ruhu kabul eden mahalde fiildir. Bu mahal Hz. Âdem (a.s.) hakkında "tıyn" ve evlâdı hakkında ise tesviye ve mizacın ta'dîli şartıyla 'nutfe'dir. 'Nefh' ise nutfede ruh nurunun parlamasına sebep olan şeyden ibârettir."³³ Gazâlî'nin bu yaklaşımına baktığımız zaman da, yukarıda Girîdî'nin ifade ettiği, '*üfleme ile parlaması*' şeklindeki yaklaşım, yine aynı paralelde görünmektedir.

²⁹ Koç, a.g.e., s.46.

³⁰ Hicr, 15/29, Sa'd, 38/72

³¹ Girîdî, a.g.e., s.16.

³² Gazâlî, er-Risâletü'l-ledünniye, (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmam el-Gazâlî içinde), thk., İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, t.y, s.241

³³ Gazâlî, Ravdatü't-Tâlibîn, , (Mecmûatü'r-resâil) a.g.e., s.127.

Girîdî, ruhun mahiyeti ve hakikatinin anlaşılmasına yönelik olarak, onu meydana getiren unsurların neler olabileceği, bir karışım ya da terkipten mi oluştuğu, yoksa başka bir cevherle mi meydana geldiği veya oluşumunun hangi aşama ve süreçlerle gerçekleştiği konusunda, kendisine yönelttiği sorulardan³⁴ sonra, çok kısa ve net bir cevap vermektedir:

"Ruh basit ve soyut bir cevherdir ki kün³⁵ emriyle vücut elbisesini giymiş ve oluşmuştur."³⁶ Bu cevabın açılımı olarak da Girîdî, ruhun var olan bir şey olduğunu, bu toprakla ilgili bedene hayatın dolmasında, yaratıcı olan Allah'ü Teâlâ'nın emriyle, yaratmasıyla, işlemesiyle, sonradan meydana geldiğini ve ortaya çıktığını, ruha özel olan gerçeği bilememekten ise, onun yokluğunu düşünmek gerekmediğini söylemektedir. O, birçok hakikat ve eşyanın içeriğinin bilinemediğini, fakat bunların bilinmemesinin de, olmadıkları anlamına gelmeyeceğini ifade ederek, bu konuda elektrik örneğini çok güzel bir örnek olarak zikretmektedir. Zira elektrik, gözle görünmemesine rağmen, hem çok hızlı hareket etmekte, hem de elektriğin ortaya koyduğu neticeler herkes tarafından görülmekte ve akıllara şaşkınlık vermektedir.³⁷

Müellifin burada yapmış olduğu tanım bize, hiç şüphesiz ki tarihi süreçte yapılmış olan tanımlamalara benzerliği ihsas ettirmekte olup, Girîdî'nin de batılı filozoflardan Descartes ile büyük İslam düşünürleri ve filozoflarının takip ettikleri bir yolda ilerlediğini göstermektedir. Günümüz akademisyenlerinden Ş. Ali Düzgün, modern dönemde, ruh-beden düalitesini formüle eden düşünür olarak karşımıza Descartes'in çıktığını, onun, ruh ve bedeni hem nicelik (bir şey olma açısından) hem de tür yönünden (ontolojik

³⁴ Girîdî, a.g.e., s.17.

³⁵ Yâsin, 36/82

³⁶ Girîdî, a.g.e., s.18.

³⁷ Girîdî, a.g.e., s.18.

olarak) birbirinden farklı gördüğünü söylemektedir.³⁸ Bir başka makalesinde Düzgün; “ İnsanın hem somut hem de soyut/ruhsal bir yapısı vardır. Başka bir deyişle insan, hem çıplak gözle algılanan bir cisim, hem de basiretle idrak edilen bir ruhsallıktan mürekkeptir. Bunlardan birincisi insanın *halk* yönüyle, ikincisi ise *emr* yahut *ruh* tarafıyla ilgilidir.”³⁹ demek suretiyle insana ait bu dual yapıya işaret etmektedir. Girîdî'nin de, yukarıda toprakla ilgili bedene hayatı dolduran şey olarak tanımladığı ruhu, bedenden ayrı tuttuğu (nicelik ve tür olarak) aşikârdır. Konuya bu açıdan baktığımız zaman da, Girîdî'nin, düalist bir insan anlayışı içerisinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Ruh ile ilişkisi bağlamında, Gazâlî'nin, *nefh* kavramıyla ilgili görüşünü daha önce aktarmıştık. Ruh kavramı konusunda detaya inebilmemize katkı sağlayacağını düşünerek, müfessirlerin *nefha* ile ilgili görüşlerini burada vermenin, konunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Son dönem müfessirlerinden biri olan Elmalılı, burada geçen *nefh* tabirinin bir temsil olduğunu, yani "maddenin isti'dadını kemâle erdirip bâtınına ilâhi bir 'emr' olan ruhtan feyz verdiğim vakit..."⁴⁰ diyerek tefsir etmiştir. Bir diğer müfessir Mehmet Vehbi, *nefh* kelimesini; "icad ettiğim ruhtan onun bedenine hulûl ettirip, ruhla beden imtizaç ederek, matlup olan insan kıyâfetini takınınca..."⁴¹ şeklinde yorumlamıştır. Seyyid Kutub ise bu 'nefha' nın kühünü bilemeyeceğimizi fakat Allah'ın kendi ruhundan beşerin vücûduna üflemesindeki hikmeti, Allah'ın insanı yeryüzünün halîfesi olarak yaratması irâdesine bağlamıştır.⁴² Yine Kutub, "İşte o basit ve alelâde organik yapıya, o üstün ve yüce insanlık şerefini veren unsur bu ilâhi ruhtur."⁴³ demektedir.

³⁸ Düzgün, Şaban Ali, Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar; Eleştirel Bir Tahlil, duzgun@divinity.ankara.edu.tr

³⁹ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonucusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 10 cilt, y.y., Eser Neşriyat, y.t, c.5, s.3062

⁴¹ Vehbi, a.g.e., c.8, s.262.

⁴² Seyyid Kutub, Fızılâl-il-Kur'ân, Terc. Bekir Karlığa, v.d., İstanbul, Hikmet Yay., y.t. c.12. s.404.

⁴³ Kutub, a.g.e., c.9, s.119.

Tefsir kaynaklarından -sınırlı olmuş olsa bile- yapmış olduğumuz bu iktibaslar, hem geçmiş döneme bakan hem de yakın dönemi kapsayan kaynakların 'ruh' konusunda içermiş oldukları bilgilerin birbirlerine olan benzerlik ve yakınlıklarını bize göstermektedir. *Nefha* kelimesiyle ilgili olarak, günümüze ait tahlil ve yorumların da, bu perspektifte olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Düzgün, insanın evrelerden geçirilerek yaratılması/tekâmül konusunu işlediği makalesinde, insanın programlanarak, kendi kendine işlemesini mümkün kılan bir yapıya kavuşturulduktan sonra, bir üst aşamaya geçildiğini ve kendisine Allah'ın ruhundan üflendiğini söylemektedir. Düzgün'e göre, insana Allah'ın ruhundan üflenmesi, insanın özel bir bilinç ve kişilik sahibi kılınıp, ilâhî bir bilgisel donanıma kavuşturulmasını ifade etmektedir. O, insan türünün bütün diğer türlerden bu ruhsal aşamayla ayrıldığını ve saygınlık kazandığını belirterek şunları söyler; "Burada anılan ruhun, insanın yapısını tartışırken gündeme getirilen *ruh-beden* ilişkisindeki *ruh* terimiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Burada *ruh*, insanın hem kendi varlığını, hem yaratıcısını, hem de diğer varlıkları bilmesini mümkün kılan, bilgisel bir donanıma işaret etmektedir."⁴⁴ O halde Sırrı Girîdî'nin ruh konusuyla ilgili, "*ruhun, varlığı, bedene hayat katması, Allah'ın emriyle, yaratmasıyla, işlemesiyle, sonradan meydana gelmesi ve ortaya çıkması*"⁴⁵ şeklindeki görüşleri, yazmış olduğu eserin temel fikrini oluşturmaktadır. Nitekim onun bu yöndeki düşüncelerinin, ruh-beden şeklindeki bir düalizm geleneğinin devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmcıların, 'insanı tanımlamaları' açısından üç ayrı gruba ayrıldığına işaret eden akademisyen Muhit Mert, bu grupları şu şekilde sıralamaktadır;

“1-İnsan sadece bedendir.

2-İnsan, bedeni olmakla birlikte yalnızca ruhtur.

3-İnsan, beden ve ruhtan mürekkeptir.”⁴⁶

⁴⁴ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁴⁵ Girîdî, a.g.e., s.19.

⁴⁶ Muhit Mert, İnsan Nedir?, Ankara, Ankara Okulu Yay, 2004, s.19.

Mert, Gazâlî, Râzî ve Devvânî gibi bazı kelâmcıları ikinci gruba, yani; “*İnsan, bedeni olmakla birlikte yalnızca ruhtur.*” diyenlerin grubuna dahil etmektedir. Çünkü Mert'e göre bu kelâmcılar, insanı beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımladıkları halde, insanın hakîkatını oluşturmada daha çok ruha atıf yapmaktadırlar.⁴⁷

Ruhun Hakîkati konusunda, Girîdî'nin yazmış olduklarından hareketle, buraya kadar yapmış olduğumuz araştırmalar, kelâmi görüş ve fikirleri yönüyle onun, yukarıda isimleri geçen kelâmcılardan etkilendiğini göstermektedir. Sırrı Girîdî'nin, yukarıda Mert'in sözünü ettiği sınıflandırmalar içerisinde, hangi gruba gireceği hususunda karar vermenin, henüz erken olduğunu düşünüyoruz. Çünkü tezin bundan sonraki bölümlerinde konunun anlaşılmasına yönelik detaylar üzerinde durulacak ve tahliller yapılacaktır. Bu çerçevede Girîdî'ye ait görüşler netleşmeden, kendisi hakkında bu değerlendirmeyi yapmayı uygun görmediğimiz için, tezin ileriki bölümlerine havale ederek, yeri geldiğinde bu konuya ayrıca değinmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

1.3. 'EMR' KELİMESİNE YÜKLENEN ANLAM

İsra süresinde geçen; "Deki: Ruh, Rabbimin emrindedir."⁴⁸ âyet-i celîlesinde geçen 'emr'in ne olduğunun anlaşılması, 'ruh'a dair bilgilerimizi daha anlaşılır kılacaktır. Bu itibarla, 'emr' sözcüğünün gerek lügat ve gerekse istilâhî olarak hangi anlamları içerdiğini görmek gerekmektedir.

'Emr' kelimesi lügatte; iş, şey, husus, vâkıa, hâdise, iş buyurma, buyruk gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹ Elmalılı, bu 'emr' kelimesiyle ilgili oldukça kapsamlı bir açıklama yapmaktadır.⁵⁰ Onun konuya ilişkin görüşlerinin tümünü vermeyi burada gerekli görmüyoruz. Ancak kısaca değinmek istersek, ona göre ayette geçen *emr*, ya “*umûr*” un tekilidir ki, bu

⁴⁷ Mert, a.g.e., s.19.

⁴⁸ İsrâ, 17/85

⁴⁹ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ank., Aydın yay., 1997

⁵⁰ Elmalılı'lı, a.g.e., c.5, s.3200

durumda o, *şe'n*, *iş* demektir. Yahut da *emr* “*evâmir*” in tekilidir ki, bu durumda o, *kumanda* mânasına gelir.⁵¹ Elmalılı, “*Deki: Ruh, Rabbimin emrindendir.*”⁵² âyet-i celîlesini, tefsircilerin çoğunun şöyle tefsir ettiklerini söylemektedir; “Ruh, ancak rabbimin bileceği iştedir. Ruhun hakîkatı öyle umûrdandır ki, ilmini Allah Teâlâ kendisine tahsis etmiştir.”⁵³ O halde Elmalılı’ya göre bu şekilde yapılan tefsir, *emr* kelimesine *iş* anlamı yüklemektedir. *Emr* kelimesine, *fiil* anlamı yüklenmesine delil olarak da Elmalılı, başka bir grup tefsircilere atfen şu âyeti delil gösterir ve; “Yâsin Sûresinde geçen 82. ayetin “ol” emr-i ilâhîsinden hareketle: “olduruvermekten ibaret bir emirdir; bir ibdâi filîdir”⁵⁴ demek sûretiyle, onların *fiil* manasını tercih ettiklerini bildirir.

Düzgün, *emr* kelimesine; “*yaratmak (halk) ve programlamak (emr) Allah’a aittir.*”⁵⁵ Âyet-i celîlesinin ışığında, farklı bir bakış açısıyla bakmakta ve *emr* kelimesine, alışlagelmişin dışında bir anlam yüklemektedir. Ona göre, bu ayette geçen *halk*, varlıkların maddi yapısını, *emr* ise, bu maddi yapının programını göstermekte, *halk* somut ve mekanik olanı, *emr*, soyut ve ruhsal olanı temsil etmektedir.⁵⁶ Daha önce de geçtiği üzere Düzgün, insanın hem somut, hem de soyut/ruhsal bir yapısının olduğuna işaret etmekteydi. Onun, burada, insanın soyut/ruhsal yapısını, *emr* kelimesiyle özdeşleştirmesi oldukça dikkat çekicidir. O, *emr* kelimesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir;

“*Emr*, maddi varlıkların programlanarak, genetik kodları yüklenmiş halidir. Bu ruhsallığı sebebiyle *emr*, sevk ve idare edicidir, zira bu özelliğini Allah’tan almaktadır. İnsanın biyolojik ve fizyolojik yönüne işaret eden *halk* ifadesi, aynı zamanda insanın *beşer* halini tanımlar. İnsanın nitelikleri ve soyut özellikleri, adalet duygusu, inanma hissi, sezgileri ise onun *emr/ruh* yani *insan* yönünü oluşturur.”⁵⁷ Düzgün’e ait yukarıda geçen ifadelerin

⁵¹ Elmalılı’lı, a.g.e., c.5, s.3200

⁵² İsrâ, 17/85

⁵³ Elmalılı’lı, a.g.e., c.5, s.3200

⁵⁴ Elmalılı’lı, a.g.e., c.5, s.3200

⁵⁵ A’raf, 7/54

⁵⁶ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁵⁷ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

işığında özetle söyleyecek olursak; insan önce yaratılmakta, sonra da programlanmaktadır. Bu programlamanın Kur'an'daki karşılığı ise, *emr* kelimesidir. Kendisi bunu, şu şekilde formüle eder; “Halk *îcad*, *emr* *îcâb*'tır. Başka bir deyişle, henüz somut bir varlığı olmayan, sadece Allah'ın yaratma programının soyut bir parçası olan insanın, maddi bir yapıya kavuşturulmaya başlangıcına *halk etmek* yahut *îcad etmek* denmekte, halk edilen bu varlığın, diğer varlıklardan farklılığını sağlamak üzere, kendini yönetecek otonom bir sistemle donatılmasına ise, *emr* yahut *îcâb* denilmektedir.”⁵⁸

Girîdî ise, İsrâ süresinde geçen *emr* kelimesiyle ilgili olarak şöyle demektedir; "Emir bazen (fiil) manasına da gelir. Yine Kur'an-ı Kerim'de 'Oysa Firavun'un emri doğru değildi.'⁵⁹ ve 'Emrimiz gelince!'⁶⁰ âyet-i celîlelerinde buyrulmuştur ki; ikisinde de '*emir*'den kastedilen (fiil)dir. Bundan dolayı '*min emri Rabbî*', '*min fi'li Rabbî*' demek olur."⁶¹

“Ruhun Hakîkati” başlıklı bölüm içerisinde yapmış olduğumuz, Girîdî'nin, *ruhun gerçeği* hakkındaki görüşlerinin, felsefî ve dinî yaklaşımlarla mukayesesine dair izahlardan ve yine onun, yukarıdaki paragrafta geçen, çok açık ve net bir şekilde ifâde ettiği cümlelerden hareketle, Girîdî'nin tercihinin 'fiil' anlamında olduğu kesindir.

1.4. YARATILIŞ GERÇEĞİ VE İNSANA AİT BİLGİNİN SINIRI

Yazar, *Ruh* isimli eserinin, yaratılışla ilgili bilgileri aktardığı kısmında, varlık sahasında olan şeylerin, var olmalarına ve ortaya çıkmalarına temel teşkil eden teorilerden bahsetmektedir. Bu teoriler, varlıkların gerçekliklerini görmemize ve mahiyetlerini anlamamıza yardımcı olmaları açısından önem

⁵⁸ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁵⁹ Hûd, 11/97

⁶⁰ Hûd, 11/82

⁶¹ Giridî, a.g.e., s.19.

arzeder. Dış dünyadaki varlıkların hepsinin birer hakikatinin olduğuna⁶² işaret eden Girîdî, İnsanın hakikatine dair bilgiyi, eserin ileriki bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alarak, insanın ruh ve beden bütünlüğü içerisindeki gerçekliğini izah etmektedir. Girîdî, varlık sahasında olan şeylerin, var olmalarına ve ortaya çıkmalarına temel teşkil eden teorilerin üç tane olduğunu söylemektedir. Ona göre;

Bunlardan birincisi; oluşumu maddeye ve zamana muhtaç olmayan (icatlar, yeni buluşlar, soyut mefhumlar gibi) şeylerdir.

İkincisi; oluşumu maddeye ve zamana muhtaç olan şeylerdir ki, bunlar; meydana gelmiş olanlar, yaratılmış toprak, hava, su, ateş ile bunların birbirleriyle karışmış olanlarıdır.

Üçüncüsü ise; oluşumu zamana muhtaç olan, fakat maddeye muhtaç olmayan şeylerdir.⁶³

Yine Girîdî, bazı kimselerin; *'insana ait ruhun, geçici olan bedenini ortaya çıkmasıyla, onunla beraber o da ortaya çıkar'* düşüncesine sahip olduklarını ve bundan dolayı da, ruhun bu üçüncü kısma girdiğini yani; zamana muhtaç olan, fakat maddeye muhtaç olmayan, sonradan ortaya çıkan ve oluşan kısımdan olduğunu söylemektedir.⁶⁴

İnsanın beşer olarak oluşumu ya da yaratılışıyla ilgili biyolojik evreleri, geçmiş dönemler ve -özellikle tez konumuz kapsamında söyleyecek olursak- Girîdî'nin yaşamış olduğu dönem açısından, birtakım bilinmezlikler ve sırlarla örtülü konumdaydı. Çünkü, içinde bulunduğumuz son yüzyıla gelinceye kadar, teknoloji ve bu teknolojiye dayanan tıp ilmi, henüz o dönemlerde, bu bilgileri ihtiva edecek bir kapasiteye sahip değildi. Oysa

⁶² Sırrı Girîdî, Nakdû'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, (İlm-i Kelâmın Özü, çev.Kâzım Albayrak, İst. Tahkim yay.1987 s.14

⁶³ Girîdî, Ruh, s.20.

⁶⁴ Girîdî, Ruh, s.20.

günümüz teknolojisi, insanın, anne karnında geçirmiş olduğu biyolojik evreleri, bütün açıklığıyla gözler önüne sermekte ve modern tıbbın verileriyle Kur'ân ayetleri arasındaki müspet ilgiyi çok net bir şekilde göstermektedir.

Düzgün, Kur'ân'da insanın yaratılışından bahseden ayetlerde, maddeden ruhsallığa doğru bir tekâmül sürecinin işlediğinin görüldüğünü söylemektedir. O, evreler halindeki bu yaratmaya işaret eden; "Nitekim Allah, sizi evreden evreye geçirerek yarattı."⁶⁵ Ve "Siz halden hale geçeceksiniz."⁶⁶ Ayetlerinin, evreler halindeki yaratmaya, topraktan başlayarak insanın akıl ve bilinç sahibi son halka (halîfe) varlık olarak ortaya çıkışına kadar devam eden uzun bir evrime işaret ettiğini belirtir. Düzgün'e göre, bu süreç içinde insan, önce maddi bir varlık olarak gelişimini tamamlamakta (*beşer aşaması*), sonra da kendisine ruh üflenerek *insanlığa* kavuşturulmaktadır.⁶⁷ İnsanın anne karnındaki yaratılış aşamalarına gelince, bu husus Kur'ân'da şu şekilde anlatılmaktadır;

"Biz insanı üremeye imkân veren özel bir balçıktan (sülâleten min tîn) yarattık. Sonra onu sağlam bir bekleme yerinde bir damlacık (nutfe) haline getirdik. Sonra o damlacığı embriyo ('alaka) olarak biçimlendirdik, sonra onu bir dölüt (mudğa) haline getirdik. Sonra onu kemikleri kabul edecek şekilde biçimlendirdik ve ona kemik giydirdik. Bütün bunlardan sonra onu başka (son/âher) bir yaratılışla yeniden inşa ettik."⁶⁸

İnsanın evrelerden geçirilerek yaratıldığını söyleyen Düzgün'e göre, "ayette anılan evreler, şöyle bir sıra takip etmektedir:

1. Tamamen zihinsel olan bir şeye şekil vermeye başlamayı ifade eden evre, (*halaka*-خلق),

⁶⁵ Nuh, 71/14

⁶⁶ İnşikâk, 84/19

⁶⁷ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁶⁸ Mü'minûn, 23/12-14

2. Şekil verilen bu şeyi, tamamen farklı bir hale dönüşecek şekilde bir değişime uğratarak var kılma evresi, (*ce'ale*- جعل) ve
3. Bunu kendi başına işlemesine imkân verecek şekilde programlama evresi (*enşee*- أنشأ).⁶⁹

Bu sıralamaya göre Düzgün, önce insanın topraktan yaratıldığını söyleyen bölüm olarak (*halaka*- خلق)'nın, insanın yaratılma aşamalarından, botanik döneme işaret ettiğini, sonra botanik dönemden hayvani döneme geçişin, şekil değişikliğinden ziyade yapısal (genetik) bir değişim olduğunu göstermek üzere (*ce'ale*- جعل) fiilinin kullanıldığını ve insanın biyolojik gelişiminin anlatıldığı evrelerden sonra da, insanın başka bir yaratılışla (*âher*- اخر), yeniden inşa edilmesinden (*enşee*- أنشأ) kastın, onun soyut değerlerle donatılması olduğunu ifade ederek, insanın yaratılış aşamalarını sistematik bir şema ile çözümlenmektedir.⁷⁰

İnsana ait bilginin sınırına dair açıklamalar tezimizin giriş bölümünde zikredilmişti. Girîdî insanın sahip olduğu bilginin sınırıyla ilgili olarak, İsrâ Süresinde geçen "Size ilimden çok az bir miktar verildi"⁷¹ âyet-i kerimesinin insanların bütününe kapsadığını ifade etmektedir.⁷² Elmalı'lı, buradaki "siz" hitabıyla kastedilen kimselerin, bazı tefsircilere göre, ruh hakkında soru soran kişiler olduklarını beyan etmekle birlikte, kendisi, bu kimselerin, sadece soruyu soran Yahudi topluluğu olmadığını ve bütün insanların kastedildiğini söylemektedir. O, bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak, şunları söylemektedir;

" Ve size ilimden ancak biraz verildi – hiç verilmedi değil – fakat az. Bildiğiniz de az, bilişiniz de azdır. Çünkü hâdistir, izafîdir. Sofestaîlerin dediği gibi, hiçbir şey bilmez değilsiniz, bazı müddeîlerin dediği gibi, bütün hakîkatı bilir de değilsiniz, haktan bazı şeyler bilirsiniz ama hakîkatın bütün derinliği ile değil, bazı vücûh ile, ruhunuzun mertebesine göre, Rabb'inizi tanıyacak,

⁶⁹ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁷⁰ Düzgün, Şaban Ali, Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü

⁷¹ İsrâ, 17/85

⁷² Girîdî, Ruh, s.21.

vazîfelerinizi anlayacak kadar nisbî bir surette bilirsiniz. Binâenaleyh ruh hakkında bileceğiniz de bu kadardır.”⁷³

Girîdî'nin yaklaşımının da, son dönem müfessiri Elmalılı ile aynı ekseninde olduğunu görüyoruz. Girîdî, inançlı ya da inançsız şeklinde bir ayırım yapmaksızın, insanoğlunun bilgisinin az ve sınırlı oluşuna dikkat çekmiş, ruh, emir âleminden olduğu için, onun ve benzerlerinin gerçek bilgisine insanın ulaşamayacağını belirtmiştir. O, her ne kadar sınırlı olmuş olsa bile, insanın sahip olduğu duyular vasıtasıyla da, ilmin çok az bir kısmının elde edilebileceğini söylemiştir.⁷⁴

Gazâlî "Elif" harfi, insan hafızasındaki biçimiyle incedir, lâtiftir. Şekil ve işleme kabul ettikten sonra kabadır, yoğundur. O yıkansa, silinse yok olur gider. O halde kaba olan, çözülme ve bozulmayı kabul eder ama ince olan, lâtif olan, hâfızalarda olan ise çağdan çağa, asırdan asıra kalplerin cevherlerinde akar gider. Hakikatlerin hazineleri olan bu işâretler, çok zor anlaşılır.”⁷⁵ Gazâlî'nin vermiş olduğu bu örnek, maddi olan şeylerle manevi olan şeylerin, gerçekte ve hafızalarda varlığını devam ettirip-ettirmemesi yönüyle, bir de her ikisinin kalıcı olan özelliklerini mukayese etme anlamında dikkat çekicidir. “Osmanlı Devleti” dediği zaman, günümüze kadar gelen tarihi mirasıyla, kaynaklarda yazılı olan tarihiyle ve nesilden nesile ulaşan sosyo-kültürel mesajıyla, büyük bir devlet akla gelmektedir. Fakat, o büyük devletten asırlar sonrasına ulaşan tarihi/maddi miras, ancak belirli bir sayı ve belirli bazı mekanlarla sınırlı kalmaktadır. Oysa ki bu büyük devletin bırakmış olduğu sosyo-kültürel/manevî miras (misafirperverlik, nezaket, hoşgörü, saygınlık, yardımseverlik... v.b) ise, daha yoğun ve yaygın bir şekilde, akıllardan akıllara ve nesillerden nesillere akıp gitmektedir. İşte Gazâlî, çözülme ve bozulmayı kabul eden maddi unsurların, zamana ve çağlara karşı direnme gücünün zayıflığına işaret ederek, bir gün silinip yok olacaklarını

⁷³ Elmalılı, a.g.e., c.5, s.3203.

⁷⁴ Girîdî, Ruh, s.21.

⁷⁵ İmam el-Gazzâlî, el-Meârifü'l-Aklyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine) Çev. Ahmet Kamil y.y., İnsan Yay., y.t. s.76.

vurgulamakta, buna karşılık manevi unsurların dayanma gücünün ise daha yüksek olduğunu, çağlardan çağlara ve asırlardan asırlara, hafızalarda ve kalplerde tazeliğini koruduğunu belirtmektedir.

O halde Girîdî'nin "yalnız duyular vasıtasıyla, ilmin çok az bir kısmı elde edilebilir"⁷⁶ şeklindeki görüşü, insanın sahip olduğu bilginin sınırlarının genelde duyu organları çerçevesinde dolaştığını ve bu yüzden de insanların daha çok maddi tabana dayanan bilgiler edinebildiklerini göstermektedir. Aynı zamanda Girîdî burada, insanın edinebildiği bilgilerin, edinemediklerinin yanında çok az olduğunu ve soyut/manevi olan ruh bilgisine ulaşmanın da gerçek manada mümkün olmayacağını vurgulamaktadır. Nitekim o, bu görüşünü ifade etme sadedinde de şöyle demektedir; "Ruh hakikat-ı zâtiyyesinin bilinmesi ve anlaşılması mümkün olmayan şeylerdendir."⁷⁷

⁷⁶ Girîdî, Ruh, s.21.

⁷⁷ Girîdî, Ruh, s.22.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. RUH BİLGİSİNİN DİNİ KAYNAĞI

Sırrı Giridî'nin ruha dair yazmış olduğu bu eserde detaylarını açıklamak üzere ele aldığı, risalenin ana düşüncesini oluşturan âyet, İsrâ süresinin 85. ayeti olarak algılanmaktadır. Çünkü buraya kadar yapmış olduğumuz inceleme, eserin hep bu âyet çerçevesinde gelişip şekillendiğini göstermektedir. Yazar bu âyetin indiriliş sebebiyle ilgili olarak burada bir rivâyete atıf yapmaktadır. Bu rivâyetin akabinde de onu eleştiri ve tenkide tabi tutmuş ve kabul edilemez olduğunu ispatlamıştır. Biz bu tenkit ve ispata geçmeden önce kaynağına işâret edilmeyen bu rivâyetin, tefsir ilmi içerisindeki konumuna işâret etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Araştırmalarımız çerçevesinde müracaat ettiğimiz kaynaklardan, Karaman,⁷⁸ Seyyid Kutub,⁷⁹ İbn-i Kesir,⁸⁰ Elmalılı,⁸¹ Mehmed Vehbi⁸², Mustafa el-Merâğî⁸³ ve Mevdûdî⁸⁴'nin tefsirleri içinde konuya dair rivayetin sadece Mehmed Vehbi, Elmalılı ve İbn-i Kesir tefsirlerinde zikredildiğini gördük. Aralarındaki farka işâret etmeden önce, müellifin rivayetin burada hatırlatılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Bu rivayete göre;"Yahudi topluluğu, Kureyş'in müşriklerine demiş ki; Muhammed'e şu üç şeyi sorunuz! Eğer ikisinin cevabını verir de, üçüncüsünden kaçınırsa, biliniz ki kendisi hak peygamberdir! O'na Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarını sorunuz! Bir de ruhdan sual ediniz! Kureyş'in müşrikleri de, Rasulullah (s.a.v.) efendimizden bu üç şeyi sual

⁷⁸ Hayreddin Karaman v.d. Kur'an Yolu, DİB Yay., Ankara, 2007, c.3. s.16.

⁷⁹ Seyyid Kutub, a.g.e.,

⁸⁰ İbn-i Kesir, Hadislerle K.Kerim Tefsiri, çev.Bekir Karlığa v.d,16cilt, İst.,Çağrı yay.1991 c.9 s.4818

⁸¹ Elmalılı a.g.e., c.5, s.3198.

⁸² Vehbi, a.g.e., c.9, s.111

⁸³ Ahmed Mustafa el-Merâğî, Tefsîrul-Merâğî, y.y, 1974, c.15. s.88.

⁸⁴ Ebu'l A'lâ Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, trc.Muhammed Han Kayânî vd.,7cilt, İst.,İnsan yay, 1997, c.3, s.134

etmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) efendimiz; "sabah size cevap vereyim" buyurmuşlar. Fakat –nasılsa- "inşallah" demeyi unutmuşlar. Bunun üzerine kendilerinden ilahi vahiy kırk gün kesilmiş oldu."⁸⁵ Râzî, İlâhî vahyin peygamberden kesilmesi süresini, ihtilafı olarak rivayet etmekte ve bu sürenin bir rivayette on beş gün, bir başka rivayette ise kırk gün olarak zikredildiğini söylemektedir.⁸⁶ Girîdî, kıssanın devamında; "Kırk gün sonra, "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için, "*Bunu yarın yapacağım!*" deme"⁸⁷ ayet-i kerimelerinin nazil olduğunu, bu sürenin sonunda da, Hz.Peygamber'in onlara, Ashâb-ı Kehf'in ve Zülkarneyn'in kıssalarını beyân buyurduğunu, fakat kıssa-i ruhu müphem bıraktığını söylemektedir.⁸⁸

Biraz önce sözünü ettiğimiz rivayetler arasındaki farka dönecek olursak o da şudur: Hem Elmalı'lı hem de Mehmed Vehbi, nakletmiş oldukları rivâyetlerde Kureyş'in kâfirlerinin bu üç şey hakkındaki sorularını bize aktarmışlar, fakat rivayetin ikinci kısmı olarak zikrettiğimiz 'vahyin kesilmesi' olayından bahsetmemişlerdir. Bu husus da bize rivayetin - henüz tenkit bölümüne geçmeden önce- zayıf ve uydurma olabileceği fikrini vermektedir. Burada bu âyetlerin nâzil olmasına sebep olan olaya farklı bir bakış açısıyla bakmanın, bu âyetlerin anlaşılmasını ne kadar etkilediğini göstermek amacıyla, Mevdûdî'nin şu açıklamalarına dikkat çekmek istiyoruz. Mevdûdî şöyle demektedir; "Eğer âyeti, yer aldığı bölüm/bütünlük içinde okursak 'ruh' kelimesinin, vahyi getiren melek olduğunu anlarız. Bu, 'Kur'ân'ı nereden alıyorsun?' sorusunun cevabı olmaktadır.' Ve devamında ise, 'bu görüş, İbn-i Abbâs, Katâde ve Hasân-ı Basrî'nin de kabul ettiği görüştür."⁸⁹ demektedir.

Müellifin kaydettiği bilgilere geri dönecek olursak o, Râzî'nin açıklamalarına atıf yaparak, bu rivâyetin yerildiğini ve değersiz olarak

⁸⁵ Girîdî, Ruh, s.22-23.

⁸⁶ Fahrüddîn er-Râzî, Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (el-Müştehiru bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, c.21, s.109.

⁸⁷ Kehf, 18/23-24

⁸⁸ Girîdî, Ruh, s.23.

⁸⁹ Mevdûdî, a.g.e, c.3, s.134

gösterildiğini belirtmiştir. Girîdî'nin ifade ettiğine göre, bu eleştirilerden birincisi şudur:

“Ruh Allah'ü Teâlâ Hazretlerinden şân olarak da konum olarak da yüce olamaz. Bu açıdan bakacak olursak; Allah'ı bilmek mümkün ve belki de bu bilgi elde edilmişken, niçin bizi ruhun bilgisinden men etsin?”⁹⁰ Kanaatimizce buradaki Allah bilgisi/ma'rifetullah, vahiy yoluyla elde edilen bilgi olup, insan bu bilgiye ulaşabildiğine göre, Allah bilgisi/marifetullah'a göre daha alt düzeyde bir bilgi olan, ruh bilgisine ulaşamama gibi bir problem olmamalıdır. Akıl ve mantık, ruh bilgisinin ulaşılmazlığını kabul etmeyecektir.

Girîdî'nin anlatmış olduğu rivayetteki ikinci eleştiri noktası ise şudur; “Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn kıssaları, hikâyelerden bir hikâyeye olmaktan başka bir şey değildir. Bir hikâyeyi bilip de nakledivermiş ise Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sıhhatine delil olabilmesi imkânsızdır.”⁹¹ Buna göre, halkın dilinde olan, az ya da çok herkes tarafından bilinen kıssa ve hikâyeler, peygamberlik gibi çok ulvî ve yüce bir mesleğin ispatı olamayacaktır. Bunları bilmek kişiye bir şey kazandırmayacağı gibi, bilmemek de bir şey kaybettirmeyecektir. Bu kıssaların anlatılmasıyla ilgili eleştirinin devamında Girîdî; “Şurası da apaçıktır ki, Hz. Muhammed'in onlara nakil ve beyan buyuracakları hikâyeye, eğer şerefli peygamberimizin, çok kıymetli peygamberliklerini tasdikten önce ise, yine onda da kendilerini yalancı duruma düşürebilirlerdi. Eğer çok kıymetli peygamberliklerini tasdikten sonra idiyse, o takdirde de çok kıymetli peygamberlikleri, onların nazarında bilinmiş ve tasdik olmuş olacağından böyle bir soru imtihanının yapılmasına ne ihtiyaç vardı?”⁹² diyerek, bu hikâyeyi hatırlamanın ve anlatmanın bir faydasının olmayacağını vurgulamaktadır.

⁹⁰ Fahrüddîn er-Râzî, Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî, a.g.e., c.21, s.38, Girîdî, Ruh, s.24.

⁹¹ Girîdî, Ruh, s.24.

⁹² Girîdî, Ruh, s.24-25.

Üçüncü eleştiri noktası; “Ruhun hakikatından cevap vermeme”⁹³ konusudur ki, Girîdî, buradaki suskunluğu, peygamberliğin sıhhati konusunda delil olarak kullanmanın, akıldan büsbütün uzak olacağını söylemektedir.⁹⁴ Çünkü, ona göre, ruh meselesi öyle bir şeydir ki, bırakın peygamberlerin en faziletlisi Efendimiz Hazretlerini, bu konuyu, henüz felsefeyle yeni yeni meşgul olan felsefeciler ile kelimacılar dahi bilmektedir. O halde, bu konuyu, peygamberlerin en bilgisi, Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) efendimizin bilmediği nasıl düşünülebilir?

Eleştirilerin sonuncusu olarak da Girîdî şu hususları hatırlatmaktadır: “Allah'ü Teâlâ Hazretleri, en keremli ve en bilgili peygamberi, Efendimiz hakkında; *'Rahmân Kur'ân'ı öğretti*⁹⁵, *'Allah, sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.*⁹⁶ ve yine; *'Rabbim benim ilmimi artır, de.*⁹⁷ ve Kur'ân'ın sıfatı hakkında da; *'Yaş ve kuru ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır.*⁹⁸ buyurmuştur. Aleyhissalâtü vesselâm Efendimiz dahî; *'Herşey bize olduğu gibi gösterildi.*⁹⁹ buyururlardı. Şimdi, şu sıfat ve hal üzere anlatılan, saygıdeğer büyük zâtın; *'ben bu meseleyi bilmem'* demesi O'na nasıl lâayık görülebilir?”¹⁰⁰

Girîdî, bu eleştiri ve tenkitlerden çıkarılabilecek sonucun, bu rivayetin doğru olmadığı ve kendisine sorulan soru üzerine Efendimiz Hazretleri'nin güzel bir tarzda cevap verdiği, yönünde olduğunu söylemektedir.¹⁰¹

Müellif eserin bu bölümüne yapmış olduğu takirde, ruha dair soruların çoğaltılabileceğini, fakat bu soruyu soran kişilerin ruhla ilgili

⁹³ Girîdî, Ruh, s.25

⁹⁴ Girîdî, Ruh, s.25.

⁹⁵ Rahmân, 55/1-2

⁹⁶ Nisa, 4/113

⁹⁷ Tahâ, 20/114

⁹⁸ En'âm, 6/59

⁹⁹ Devvâni, a.g.e., s.217.

¹⁰⁰ Girîdî, Ruh, s.26.

¹⁰¹ Girîdî, Ruh, s.26.

sorulardan hangisini veya hangilerini kastettiklerini gösteren açık bir kayıt olmadığını ifade etmektedir.

Sırrı Girîdî İsrâ suresi 85. ayet-i kerimesinin, ruh hakkındaki: 'Ruhun içeriği nedir, ruhun başlangıcı yok mudur, ruh sonradan mı yaratılmıştır, sorularına pek güzel bir cevap olduğunu ve bunun da buraya kadar ki bölümlerde ispatlandığını söylemiştir.¹⁰²

Bu bölüm içerisinde yapmış olduğumuz çalışmalar, Girîdî'nin, Râzî'nin görüş ve fikirlerini temel alarak yaptığı, ruh bilgisinin dini kaynağı yönündeki açıklamalarının, ruha dair yeni bir şeyler ortaya koymadığını açıkça göstermektedir. Biz, burada müellifin, sadece Râzî'ye ait görüşleri aktarmakla yetinmiş olduğunu görüyoruz. Girîdî, konuyla ilgili, başka bir kaynaktan veya kendisinden bir şey ortaya koymamıştır. Bu da bize eserin, ya hızlı bir şekilde yazıldığı veya üzerinde araştırılmaya gerek görülmeden bir-iki kaynaktan iktibaslar yapmak suretiyle oluşturulduğu fikrini vermektedir. Hiç şüphesiz ki bu şekilde kaleme alınan eserler, hem ilmîlikten uzak, hem de okuyucuyu tatmin etme düzeyi düşük olarak kalmaktadır.

Kitabın bundan sonraki bölümleri dikkate alındığında ise, Girîdî akla gelebilecek olan başka sorulara da cevap aramaktadır. Ruhun içeriğinin yer tutup-tutmadığı, yer tutan bir şeyde mi yoksa yer tutmayan bir şeyde mi gerçekleştiği, cesetlerin ölmesinden sonraki durumları ile ruhların saadet ve şekâvet gerçekliklerinin ne olduğu¹⁰³ gibi sorular, sırası geldikçe cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

¹⁰² Girîdî, Ruh, s.28.

¹⁰³ Girîdî, Ruh, s.27.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. RUHUN BEDENE KATILMASI

Müellif bu bölümü 'İnsanın Yaratılışı' başlığı altında incelemektedir. Kanaatimizce konu, insanın bedeninin yaratılmasından çok, o bedene ruhun katılmasını içerdiği için, biz bu başlığı kullanmayı uygun gördük. Konuya temel teşkil eden Hicr ve Sâd¹⁰⁴ sûrelerinde geçen âyet-i kerimelerde insanın bedenî yaratılışının (topraktan-nutfeden) detaylı olarak verilmemesi de bizim bu kanaatimizi etkileyen başlıca faktördür. Ayrıca Elmalılı da, "tesviye'nin 'halk'dan sonra olduğunu belirtmiş ve; "Demek ki insan, maddesi çamurdan yaratıldıktan sonra, bir de insan suretini almak, insanlık seviyesine gelmek için, bir müddet de tesviye olunmuş, bedeninin eczâsı kıvamına getirilmek için düzeltilmiştir."¹⁰⁵ demiştir.

Biz bu bölümde öncelikli olarak "Onu tamamlayıp içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman..."¹⁰⁶ âyet-i kerimesinin ışığında ruhun bedene katılması konusunu inceleyen yazarın görüşlerini özetle nakletmek istiyoruz.

Girîdî, burada üfleme ile kastedilen şeyin, lügat manası olan 'üfürmek' olmadığını, yeniden bir hayat vücuda getirmeden kinaye olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre 'nefh', "rüzgarı tutmaya ve rüzgar ile dolgunluğa salih olan cismin iç boşluğuna rüzgarın akıtılmasından ibarettir."¹⁰⁷ Girîdî buradaki üfürmenin, gerçekte olan var olan bir şeyin (*ism-i fail*), yine var olan başka bir şeye (*ism-i mef'ul*) rast gelip kavuşmasından ve aslının varlığı var olan şeyde yayılmasından ve sıfat ve fiilin var olan şeyde ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığını ifade ederek şunları söylemektedir; "Şeyh İzzettin'den alıntı yaparak, İsmail Hakkı *Rûhu'l-Beyan'da* demiş ki; *Nefh*, kabul eden yerde ruhun ateşini tutuşturan (ışığını

¹⁰⁴ Sâd, 38/72, Hicr, 15/29.

¹⁰⁵ Elmalılı, a.g.e., c.6, s.4109.

¹⁰⁶ Sâd, 38/72

¹⁰⁷ Girîdî, Ruh, s.29

parlatan) şeyden ibârettir. Bu takdirce '*nefh*' tutuşturma sebebi demek olur. Yoksa yaratıcı olan Cenâb-ı Hakk'ta '*nefh*' için sûret düşünmek imkânsızdır. Fakat buna sebep olma imkânsız değildir. Bunun üzerine *nefh*in sonucuna, yine '*nefh*' adı verildi ki, bu da tutuşturmada ibarettir."¹⁰⁸ Gazâlî'nin verdiği örnek bu yaklaşımı daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır: "Görmesi sağlam olan bir kişiye 'bilkuvve görür' denilir. Yani kendisinde görme kuvveti vardır, denilir. Bunun manası, görme meydana gelebilmek için gözde bulunması lâzım gelen vasıf kendisinde var, demektir."¹⁰⁹ Biz bu örneği elektrik ve lamba örneğiyle özdeşleştirecek olursak, lambada yanma kabiliyeti, elektrikte de yakma kabiliyeti vardır. Fakat bu lambanın yanması işinin bir sebebe ihtiyacı vardır. Bu sebebi "elektriği bir hat ile lambaya iletmek" veya "anahtarı elektrik akımı için serbest bırakmak" şeklinde izah etmek zannediyorum yanlış olmayacaktır.

Sonuç olarak yazar '*emr*' kelimesine '*fiil*' anlamı yüklediği gibi - tezimizin birinci bölümünde belirttiğimiz şekilde - burada da '*nefh*' kelimesine '*tutuşturma*' (fiil) anlamı yüklemiştir.

Ruhun ışığını parlatan sebebe (yukarıda geçen sebep olma işi) gelince, Girîdî bunu, hem işi yapanda (*ism-i fail*), hem de kabul edici olan yerde (*ism-i mef'ul*), bir sıfat olarak açıklamaktadır. Ona göre faildeki sıfat; "Varlığın kaynağı olan cömertlikten ibarettir. Varlığın kaynağı, her mevcudun varlığının gerçeğini kendine bizatihi iade edendir ki, bu bolluğu (bereketi) verenin sıfatına, '*Kudret sıfatı*' adı verilir."¹¹⁰ Girîdî burada güneşi örnek vererek konuyu anlaşılır bir hale getirmeye çalışmaktadır; "Güneşin aydınlatma (*ışıklandırma*) kabiliyeti olan her şeye, ışıklarını (*ziyâsını*) yayması, nasıl ki o ikisi arasından engel olan perdenin kalkması bağlı ise, bolluğu (*bereketi*) verenin sıfatı da, o bolluk ve bereketi vermesi esnasında

¹⁰⁸ Girîdî, Ruh, s.29

¹⁰⁹ Gazâlî, Filozofların Tutarsızlığı, s.220.

¹¹⁰ Girîdî, Ruh, s.30.

durum, o tarz (*yol, suret*) üzeredir.”¹¹¹ Girîdî, kabul edici olan yerdeki (*ism-i meful*) sıfatı ise, “tesviyede (düzleme-düzeltilme) ortaya çıkan ölçülülük ve denklik”¹¹² olarak tanımlamakta ve buna örnek olarak da dışarıda aynanın cilâlanmasını örnek olarak göstermektedir. Çünkü karşıda olanın görüntüsünün aksetmesi, ancak aynanın cilâlanmasıyla mümkün olabilecektir. O, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir; “Parlak ayna, parlaticı olmadan önce – tam kendine karşı ve aynı hizada bulunmuş olsa bile – bir görünüş kabul etmez. Fakat parlaticı olunca ona karşılık ve aynı hizada bulunan her şeyin görünüşü kendine akseder ve ortaya çıkar.”¹¹³

Yukarıda vermiş olduğu örnekten hareketle Girîdî, *insanın yaratılışı* ve *ruhun insana üflenmesi* olayını açıklamakta ve bu hususta şunları söylemektedir; “Demek ki spermde de bir denklik ve ölçülülük ortaya çıkması durumunda ruh, sonradan meydana gelir ve ortaya çıkar. İşte şu âyet-i celile işaret eder ki, insanın yaratılışı ve vücuda getirilişi, aşağıdaki şu iki iş olmadan tamamlanmaz. Birincisi; *tesviye*. İkincisi; *ruhun üflenmesi*.”¹¹⁴ Girîdî, insana ait cesedin oluşması olayını; “Ceset ise menîden, menî âdet kanından, o da kan, salya, safra ve dalaktan (*ahlât-ı erbaa*) bunlar da toprak, hava, su ve ateşten (*erkân-ı erbaa*) ortaya çıkar. Bu tesviyenin oluşumunda ise, bu sayılanların her birinden hususi birer miktara dikkat etmek lazım”¹¹⁵ şeklinde açıklamaktadır. Yine Girîdî, yukarıdaki karışımla oluşmuş olan cesede ruhun üflenebilmesi için de, bu karışımın belli bir süre beklemeye ihtiyacı olduğunu ve ancak bu sayede cesedin, insan ruhunu kabule elverişli hale gelebileceğini söylemektedir.¹¹⁶

Buraya kadar Girîdî tarafından söylenmiş olan şeylerin, asırlar öncesinde Gazâlî tarafından da söylenmiş olduğunu görüyoruz. Nitekim Gazâlî, insanın cesedinin yaratılmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir;

¹¹¹ Girîdî, Ruh, s.30.

¹¹² Girîdî, Ruh, s.30.

¹¹³ Girîdî, Ruh, s.31.

¹¹⁴ Girîdî, Ruh, s.31.

¹¹⁵ Girîdî, Ruh, s.31.

¹¹⁶ Girîdî, Ruh, s.32.

"İnsanın, insan olabilmesi için, miktarları belli olan hususî karışımların, özel ve uzun süreli şartlarla imtizaç etmiş olduğu halde bir arada bulunması gerekir. Yoksa değil insan, hayvan da olmaz bitki de." ¹¹⁷ Biz Gazâlî'den yapmış olduğumuz bu iktibastan hareketle Girîdî'nin, insanın yaratılışıyla ilgili olarak da, yine ilk dönem kaynaklarına müracaat ettiğini ve oralardan almış olduğu bilgilerle yetinmiş olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce ya Gazâlî'den Girîdî'ye gelene kadar arada geçen zaman zarfında, tıp ilmi konusunda hiç mesafe katedilememiş, ya da Girîdî, bir önceki bölümde olduğu gibi kaynaklarda geçen mevcut bilgilerle yetinmiş olmalıdır.

Girîdî'nin, insanın ana rahmindeki yaratılışıyla ilgili olarak vermiş olduğu bilgilere gelince; elbette ki bu bilgiler –şayet güncel ise- o döneme ait tıp ilminin tahminlerinden ibarettir. Bu gün artık şu iyi bilinen bir gerçektir ki insan, erkeğin menisiyle kadının yumurtasının rahim yolunda döllenmesinden ve döllenmiş yumurtanın gidip rahim duvarına yapışmasından teşekkül eder, yoksa Girîdî'nin eski tıp bilgilerine dayanarak dediği gibi, meni ile adet kanı ve sıvısının karışmasından değildir.

3.2. RUHUN YARATICIYLA OLAN BAĞI

Hicr Sûresi, 29. âyet ile Sâd Sûresi 72. âyetlerinde geçen 'rûhî' kelimesi, ruhun Allah ile münasebetini göstermektedir. "Çünkü Hâlik-ı Teâlâ Hazretleri, ruhu kendine bağlamakla, onu saygıdeğer kılmış olduğundan bu bağlanma, ruhun şerefli, yüce ve kutsal bir öz olduğuna işaret eder. Yoksa dalâlet gruplarından olan 'Hulûliyye' fırkasının dediği gibi, 'rûhî' kelimesinden önceki 'min' kelimesi kısım kısım ayırmaya işâret etmez. Onların bu düşüncesi (hâşâ) ruhun Allah'a ait parçalardan bir parça olduğu vehmine düşürür ki, bunun fesâdının sonu yoktur."¹¹⁸ Elmalı'lı da müellif ile aynı kanaati taşıdığını gösteren şu cümleleri söylüyor; "Rûhî" izâfeti cüz'iyet için

¹¹⁷ Gazâlî, Filozofların Tutarsızlığı, s.236.

¹¹⁸ Girîdî, Ruh, s.32.

değil, şeref içindir. Çünkü ruh, Allah'ın emrindedir."¹¹⁹ "Allah her şeyin yaratıcısıdır."¹²⁰ Âyet-i kerimesini İbn Kayyım, ruhun yaratılmış olduğunun delili olarak göstermektedir. Ona göre, bu ayette geçen 'yaratma' lafzı umumidir. Hiçbir surette tahsis yoktur. İbn Kayyım, Allah'ın, hem zatıyla hem de sıfatlarıyla yaratan, onun dışındaki her şeyin ise mahluk/yaratılmış olduğunu, buna göre de, Allah'ın zât ve sıfatlarından biri olmayan ruhun, mahluk/yaratılmış olduğunu söyleyerek, "melek, cin ve insanların yaratılması nasılsa, ruhun yaratılması da öyledir" demektedir.¹²¹ İbn Kayyım, Allah'a izafe edilen şeylerin iki kısım olduğunu ve *ruhun Allah'a izafesi* konusuna da, bu taksimata göre bakılması gerektiğini belirterek şunları söylemektedir; "Allah'a izafe edilen şeylerden birincisi, sıfatlardır. Sıfatlar tek başlarına bulunmazlar. İlim, kudret, kelam, işitme ve görme gibi. Bunlar, mevsufa sıfatların izafesidir. Allah'ın ilmi, kelâmı, iradesi, kudreti ve hayatı O'nun sıfatlarındandır. Mahluk değildirler. Allah'ın eli ve yüzü de böyledir. İkincisi ise, Allah'a ilişmeyen birtakım eşyaların izafe edilmesidir. Ev, deve, kul, rasül ve ruh izafeleri böyledir. Bu izafeler hâlikı/yaratıcısı tarafından yaratılmış, mucidi/icat edeni tarafından icat edilmiştir. Ama bunlar, izafetle benzerlerinden şereflenme ve özelleştirme ile ayrılmıştır."¹²² Konuya İbn Kayyım'ın bakış açısıyla yaklaşan Koç da, Allah'ın kendisine işitme, görme vb. sıfatları izâfe ettiği gibi ruhu da izâfe ettiğini, fakat bunun sıfatlar gibi olmayıp, tahsis ve teşrife işâret eden bir izâfet olduğunu, ruhun bununla üstünlük kazandığını ve dolayısıyla da bu salt izâfetten, *ruhun ezeli olduğu* anlamını çıkaramayacağımızı nakletmiştir.¹²³

Girîdî'ye göre ise; "Nefsin özü, şeffaf, nurlu, basit unsurlardan yüce, özü kutsal olan bir takım cisimlerden ibaret olup -ışığın havaya, ateşin kömüre dağılıp yayılması gibi- insanın bedenine yayılır. Bilineni bu kadardır. İçeriğini Allah'tan başkası bilemez."¹²⁴ Girîdî, *nefs* kelimesini burada *ruh*

¹¹⁹ Elmalılı, a.g.e., s.4109.

¹²⁰ Ra'd 13/16, Zümer 39/26

¹²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Kitâbu'r-Ruh, İz Yay., y.y, y.t. (www.darulkitap.com). 15.08.2010 bölüm 2, 17.mesele, 2.fasıl

¹²² İbn Kayyım el-Cevziyye, a.g.e., bölüm 2, 17.mesele, 2.fasıl

¹²³ Koç, a.g.e., s.46.

¹²⁴ Girîdî, Ruh, s.33.

anlamında kullanılmaktadır. Ancak; Mert bu *nefs* kelimesini *ruh* anlamında kullanmanın dini dayanağı olmadığını, *nefs* kelimesinin Kur'an'da dört farklı şekilde kullanıldığını belirterek bu kullanımlar arasında *ruha* işaret eden bir delil olmadığını¹²⁵ söylemiş ve konuya farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Ancak biz burada müellifin kaydetmiş olduğu; “insanın özü, ilk yaratılışta pek çok kuvvete sahip tek bir hakikattir. Tasavvufçulara göre (*ruh* ve *kalp*) ve felsefecilerde (*insan ruhu*), isimleriyle meşhur olan da budur.”¹²⁶ sözünden hareketle *akıl*, *kalp*, *nefs* ve *ruh* gibi isimler alan *nefs* tanımlamasının Mert'in söyledikleriyle aynı şeyler olduğunu düşünüyoruz. Çünkü *nefisle* kastedilen, uhrevî yöne bakan cihetiyle cezâyı veya mükâfatı hak eden bazen *akıl* olur, bazen *kalp* olur, bazen âzâ ve organlardan müteşekkil olan *insanın cesedi* olur...

Netice olarak müellif, burada, yaratıcısıyla muhatap olma anlamında tek bir hakikat olduğunu söylemektedir ki, o hakikat; ister *ruh* ve *kalp* olarak isimlendirilsin, isterse *insan ruhu* olarak, değişmez. Girîdî buradaki muhatap olma keyfiyetini de, iki şekilde izah etmektedir. Birincisi; “Cenab-ı Hakk'a yönelip kutsal âleme dönüşü halinde *ruh* adını alır.”¹²⁷ Kanaatimizce buradaki *kutsal âleme dönüş*, ruhun bedenden ayrılması ve ebedî yolculuğuna çıkmasıdır. İkincisi ise; “Cenâb-ı Hakkın zâtına, sıfatlarına, isimlerine hepsine birden ve teker teker, aşikâr olan öğrenme ve bilme itibariyle *kalp* olarak isimlendirilir.”¹²⁸ Müellif tarafından kullanılan buradaki *kalp* kelimesinin de *yaratıcısını tanıyan ve bilen ruh* olarak kullanıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Girîdî'ye göre yapılan bu tasnif, her iki şekilde de, yaratıcısıyla muhatap olacak varlığın, *ruh* olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹²⁵ Mert, a.g.e., s.89.

¹²⁶ Girîdî, Ruh, s.36.

¹²⁷ Girîdî, Ruh, s.36.

¹²⁸ Girîdî, Ruh, s.36, 37.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.1. RUHUN TASNİFİ

Ehl-i sünnetten Gazâli ve Râzî gibi birçok filozof ve mutasavvıfın ruhu, "soyut bir eser" ve "bedenî olmayan bir oluş" olarak algıladığını, ruhun bedenle münasebetinin de 'aşığın maşuka olan alakası' gibi olduğunu ifade eden müellif, ruhun icraatının gerçek mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre ruh *sultânî* ve *hayvânî* olmak üzere ikiye ayrılır.¹²⁹

Tezimizin birinci bölümünde 'ruhun hakikati' ne dair Platon ve Aristo'nun ruh tanımlarının birbirlerinden farklı olduğunu belirtmiştik. Fakat burada yeri geldiği için özet şeklinde bir tekrarın faydalı olacağını düşünüyoruz:

"Aristoteles'e göre, ruh bedene şekil kazandıran, onu belli bir insanın bedeni kılan bir form ve bedenün yetkinliği olurken; Plâton'a göre, ruh tek başına ve yalnız kendisi için varolan basit bir cevher olmaktadır."¹³⁰

Aristo ruhun bedene şekil kazandıran bir form olduğundan hareketle bu formu tasnife tabi tutmuş, bu formun ancak belli bir düzen içerisinde bedenün yetkinliğini sağlayabileceğini söylemiştir. Ona göre; "en alttaki ruh besleyicidir. (Tüm canlılarda olur. Bitki, hayvan, insan) Sonra bütün hayvanlarda ve insanda olan duyusal ruh gelir. (Görme, işitme, koklama, haz ve acıyı hissetme) En üstteki ruh ise sadece insana özgü olan, akıl yetisidir."¹³¹

¹²⁹ Giridi, Ruh, s.37.

¹³⁰ Koç, a.g.e, s.38.

¹³¹ W.D. Ross, Aristoteles, thk. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 1993, s.157.

Plâton'a gelince; "O 'ideler'in zaman üstü formlar olması ve gerçek varoluşlarının da başka bir dünyada gerçekleştiği"¹³² anlayışına sahip olduğu için böyle bir tasnife gitmemiştir.

Ruhu soyut bir cevher olarak niteleyen yazar, onu bedenden ayrı tutmuş ve dolayısıyla Platon, Gazâli, Farâbi, Râzi çizgisinde 'dual' bir anlayış sergilemiş, fakat bedene atfettiği işlevsel ve fonksiyonel olan hayvânî ruhu da bedenle bir tutarak Aristo ve İbn. Rüşd metodunda olduğu gibi 'monistik' bir tavır takınmıştır. İleriki safhalarda da belirteceğimiz bu tasnif "Sultâni ruhun yok olmaz bir ruh, hayvânî ruhun da beden ölümüyle görevi sona eren, yok olan bir ruh olduğu"¹³³ şeklinde tanımlanmaktadır.

Mert, en azından kişisel kimliğin gerçekleştirilmesi anlamında *bedenden ayrılmış olan ruh* düşüncesinin birçok problem içereceğine değinmiş, ayrılmaz ruh-beden bütünlüğüne dayanan *monistik insan* anlayışını Kur'an'ın kabul ettiği ve modern bilimin ürettiği insan anlayışı olarak belirtmiş ve ikisi arasındaki tekâbuliyetin ilgi çekici olduğunu söylemiştir.¹³⁴

Ruhun tasnifine dair eserde verilen bilgilere baktığımızda kısaca şunları görüyoruz:

"Büyük ruh (Sultâni) terbiye edici olması yönüyle, İlâhi Zât'a mazhar olan insanî ruhtur."¹³⁵ diyen Girîdî, bu ruhun yapısını ve fonksiyonelliğini ise şu cümlelerle ifade etmektedir; "Sultânî ruh, *emr* âleminde dir. Bedenden ayrılmış ve bedene hükmederek, onun tasarrufuyla ilgili olması açısından *mufârik* adını da alır. İşte bu toprakla ilgili beden yıkılıp gitmesiyle yok olmayan ruh bu ruhtur. Bedenin yıkılıp gitmesiyle yok olan, ancak ruhun,

¹³² Koç, a.g.e, s.37.

¹³³ Girîdi, Ruh, s.38.

¹³⁴ Mert, a.g.e., s.102.

¹³⁵ Girîdi, Ruh, s.38.

bedenin âzâları üzerindeki kullanma yetkisidir. Ve bu ruhun belirlenmiş yeri kozalak şeklindeki kalptir.”¹³⁶

“İkinci ruh (hayvânî), yaratma alemindedir ki, ona, kalp, akıl, nefis de denir. Ve bu ruh bedenin bütün uzuvlarına yayılır (hükmeder). Hayvânî ruh, yumuşak bir maddedir ki, kaynağı vücuda ait olan kalbin içidir. Damarlar vâsıtasıyla bedenin diğer kısımlarına yayılır (hükmeder).”¹³⁷

Sultanî ruh ile hayvânî ruhun tanımlarını yaparak onlara ait konumları belirten müellif, hayvânî ruhu sultânî ruhun eseri, fiillerinin ve hareketlerinin kaynağı olarak göstermektedir. Girîdî'ye göre; "Nasıl ki ilâhî fiillerin ortaya çıkması, zâtın sıfatla bir araya gelmesi üzerine kurulu ise, insanın fiillerinin ortaya çıkması da, sultanî ruhun hayvani ruh ile bir araya gelmesi esasına dayanır. Ve nasıl ki Allah-ı Zülcelâl'in mükemmel sıfatları, şu fiil ve eserlerin varolmasından önce, tek olan zâtın, zâtının içinde gizli idiye, bu hayvânî ruh dahi, şu insanın bedenine verilmeden önce, sultânî ruhun içinde potansiyel olarak mevcuttu.”¹³⁸

Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi konu edinen bundan sonraki kısım, hem yukarıda tasnifi yapılan ruhun görevlerinden bahsetmekte hem de bedenle münasebetini açıklamaktadır. Bu yüzden bu kısma ait tahlilin bir sonraki konu içerisinde yapılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz.

4.2. RUHUN BEDENLE İLİŞKİSİ

Müellif '*sultânî ruh*' ve '*hayvânî ruh*' olarak tasnife tabi tuttuğu ruhun, bu bölümde bedenle ilişkisini konu edinirken, *hayvânî ruha* yeni bir isim vermekte ve onu '*yumuşak buğu*' olarak tanımlamaktadır. Hiç şüphesiz ki bu tanımlama da, beden ile ruhun ilişkisini açıklamada bir çözüm yolu

¹³⁶ Girîdî, Ruh, s.38.

¹³⁷ Girîdî, Ruh, s.38.

¹³⁸ Girîdî, Ruh, s.39.

olmaktadır. Girîdî'ye göre soyut ve lâtif olan *sultani ruh*, kaba ve yoğun olan bedenle ilişkisini bu *yumuşak buğu* ile sağlamaktadır. Çünkü Allah'a ait olan *lütuf ve cömertlik* sıfatları ki (hayatın devamı için zarûridir) insana *sultânî ruh* aracılığıyla ilâhi bağış olarak verilmektedir. Bu yumuşak buğu ise sultânî ruhtan aldığı Rabbâni ateş ile bedendeki hayatın devamını sağlamaktadır. Yumuşak buğunun sönmesi, ruh ile beden arasındaki ilişkinin kesilmesi anlamına geleceği için, o anda ruh da bedenden ayrılmak zorunda kalacaktır.¹³⁹ Girîdî, ruhun bedenden ayrılması hadisesinin de bazen mecburiyetle ve bazen de ruhun kendi tercihiyle olduğunu; mecburiyetle çıkmasının ölüm, kendi tercihiyle çıkmasının ise *'insilah'*ı sıyrılıp çıkma (tasavvufî ifadesiyle) olacağını söylemektedir. Kendi tercihiyle çıkması durumunda, istediğinde tekrar geriye dönebilecektir. Çünkü ilişkili olma konumundan çıkmamıştır.¹⁴⁰ Rahman süresindeki "Göklerin ve yerin çerçevesinden çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa (yani sûretlerden ve bedenle ilgili olan şeylerden arınarak yeryüzünden ve göklerden geçmeye güç yetirebilerseniz) geçiniz (ki Hz. İlâhiyye'ye ulaşmakla şereflenmiş olasınız) Ancak büyük bir güçle çıkıp gidebilirsiniz. (Tevhid, tecrid, ilim ve amel ile nurlanmak, Allah'ın varlığında yok olmak demektir.)"¹⁴¹

Günaltay, Kimyâu's- Saadet'ten yaptığı iktibasla, Gazzâlî'nin ruhu bir hükümdara, bedeni de onun yönettiği bir ülkeye¹⁴² benzettiğini ve spiritualizme yaklaştığını söylemiştir. Günaltay; "Aslında bu örneğe göre insanın hakikatı ruhtan ibarettir. Ruh bedenden müstakil bir varlığa sahiptir. Beden onun tasarrufuna hasredilmiş bir ülke, ikametine ayrılmış bir ev, tasavvufî deyimiyle, geçici olarak hapsedilmiş olduğu bir kafestir."¹⁴³ demek suretiyle, Gazzâlî'nin, ruh-beden ilişkisindeki aktif rolü, ruha verdiği ifade etmiştir.

¹³⁹ Girîdî, Ruh, s.41, 42.

¹⁴⁰ Girîdî, Ruh, s.42.

¹⁴¹ Rahman, 55/33

¹⁴² Gazzâlî, Kimyâu's- Saâde, (Mecmûatü'r-resâil), a.g.e., s.451.

¹⁴³ M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, edit.Nuri Çolak, İst, İnsan Yay. 1994, s.271

Razî; "*nefislerden* kastedilen şeyin, kendi zatları itibariyle lâtif olan (sonradan değil) cisimler olduğunu ve (beden olarak tarif edilen) heykele ortak olduğunda; gülün suyunun gülün yaprağında, ateşin kömürde, susam yağının susamda yayıldığı gibi bu heykelde yayılıp onun hayat bulmasını sağladığını"¹⁴⁴ ifade etmektedir. Girîdî, ruhun fonksiyonelliğini anlatırken, Râzî'nin söyledikleriyle aynı paralelde şeyler söylemektedir. Girîdî, herkesin '*ben*' sözüyle kastettiği şeyin ne olduğunu da, yine Râzî'nin ifadeleriyle anlatmakta ve; "Herkesin (ben) sözüyle kendisine işaret olunan şey, bir takım parçalardır ki, bu hususi heykele – gül suyunun güle, yağın susama, ateşin kömüre dağılıp yayılması gibi – sirayet eder."¹⁴⁵ demektedir. Ruhun vücûda tesirini ya da vücutla münasebetini, bu cümlelerle vermiş olması, Girîdî'nin, Râzî'nin yaklaşımını teyit ettiğini göstermektedir.

Girîdî, '*nefs*' kelimesiyle ilgili olarak, insanın gerçekliğini; "Şüphe yok ki insan, ömrünün öncesi ve sonrasındaki ölümsüz bir ruhtur"¹⁴⁶ cümlesiyle tanımlamaktadır ki, bu tanım bize, İbn Sina'nın meşhur; " İnsana ait nefisler, beden ölmesiyle ölmezler."¹⁴⁷ tanımını hatırlatmaktadır. Zira İbn Sina, insanın gerçeği olan cevherin, beden ölmesiyle yok olmadığını, aksine kendisini yaratanın bâkî olması sebebiyle bâkî olarak kaldığını ve bunun da, ruhun cevherinin beden cevherinden daha güçlü olması ve bedenin ruha tabi olması (ruh, bedeni hareket ettiren ve beden üzerinde tasarrufta bulunandır.) sebebiyle gerçekleştiğini¹⁴⁸ söylemekteydi. Ruhun ölümsüzlüğünü yukarıdaki ifadeyle net bir şekilde tanımlayan Girîdî, burada, insana ait olan beden bozulduğu veya değiştiği halde, bu lâtif, yumuşak, nurani cisimlerin bozulmayacağını, cesetten ayrılarak -eğer kutlular topluluğundan iseler - temiz ve pâk âleme, - eğer kötüler (eşkiyâlar) topluluğundan iseler -

¹⁴⁴ Râzî, Kitâbu'l-Erbâin fi Usûli'd-Dîn, s.261

¹⁴⁵ Girîdî, Ruh, s.46.

¹⁴⁶ Girîdî, Ruh, s.46.

¹⁴⁷ İbn-i Sina, İlmü'n-nefs, (el-Fennü's-Sâdis-i min et-Tabîyyât min Kitâbi'ş-Şifâ), Beyrut, y.y, 1988, s.224

¹⁴⁸ İbn-i Sina, Risâle fi ma`rifeti`n-nefs, nşr. Muhammed Sâbit el-Fendî, el-Meşrik, y.y, 1934, s.329

cehenneme ve felâketler alemine gideceklerini¹⁴⁹ söyleyerek, bu sefer de Gazâlî'nin etkisinde bir anlayış ortaya koymuştur.¹⁵⁰

Fazlurrahman, gerek ruhun tasnifi ve gerekse ruhun bedenle ilişkisi konularında, müellifin yazdıklarına aykırı bir tutum sergilemektedir. O, Hicr 15/29, Sâd 38/72. âyet-i kerimelerinden yola çıkarak şunları söylemektedir; “Kur'an'ın, Yunan felsefesi, Hıristiyanlık ve Hindu dinindeki gibi müfrit ruh-beden ayrımını ileri süren bir ikiciliği tasdik etmediği anlaşılmaktadır. Aslında insanın sadece farklı değil, hatta birbirinden ayrı, ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden meydana geldiğini söyleyen bir ibareyi Kur'an'da bulmak çok zordur. Daha sonra gelişen geleneksel İslâm düşüncesinde özellikle Gazâlî sonrasında ve ağırlıklı olarak onun düşüncesinin etkisiyle bu görüş benimsenmiştir.”¹⁵¹ Geleneksel anlayış ve Girîdî'nin yaklaşımı göz önüne alındığında, Fazlurrahman'ın bakış açısı, onun bu tasnife, ta en başından karşı olduğunu ortaya koymaktadır.

Dördüncü Bölüm içerisinde, “Ruhun bedenle ilişkisi” başlığı altında yapılan bu çalışma, bir taraftan Girîdî'nin ruhu tasnifini ve ruhun bedenle ilişkisini yansıtırken, diğer taraftan da Girîdî'nin, kendilerinden faydalandığını düşündüğümüz ilk dönem kaynaklarının -sınırlı olmuş olsa da- bu konudaki bakış açılarını göstermektedir. Daha önceki bölümlerde de dikkatimizi çektiği kadarıyla Girîdî, ağırlıklı olarak İbn Sina, Gazâlî ve Râzî çizgisinde bir yaklaşım sergilemekte ve görüşlerini bu doğrultuda ifade etmekteydi. Yine bu bölümde de aynı etkinin devam ettiğini söylemek kanaatimizce hatalı olmayacaktır. Çünkü Girîdî, kendisine ait görüşleri ifade ederken, yukarıda isimleri geçen ilim adamlarını bazen birebir ve bazen de yakın anlamlı cümlelerle takip etmekte ve onlarla aynı çizgide olduğunu ihsas ettirmektedir. Sonuç olarak bu da bize, Girîdî'nin klasik kelâmî görüşün bir takipçisi olduğu fikrini vermektedir.

¹⁴⁹ Girîdî, Ruh, s.47.

¹⁵⁰ İmam el-Gazâlî, Meâricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş), çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s.126.

¹⁵¹ Fazlur Rahmân, Ana Konularıyla Kur'ân, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ank., Fecr yay., 1993, s.66

4.3. HAYVÂNÎ RUH

Tezimizin giriş bölümünde, kitabın gerek tasnif ve gerekse konu başlıkları açısından bizi zaman zaman güçlüklerle karşı karşıya getirdiğini söylemiştik. Bu dördüncü bölüm içerisinde de, konular arası geçişin bir uyum sergilememesi, tam konu değişecek derken tekrar aynı konuya farklı bir tanımlamayla girilmiş olması da bizi zor durumda bırakmaktadır.

Bu kısma ait başlık sanki yeni bir ruh tanımı yapar gibi gözükse de, daha önce yapılmış olan 'hayvânî ruh' tanımını dışında değil, bilâkis örneklerle onun açılımını yapan bir tanım şeklindedir.

Girîdî, hayvânî ruhu, *bedenle ilgili ruh* olarak nitelendirmede ve onu; “hissetme ve hareket etme gücünü taşıyan ruhtur.”¹⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Girîdî'ye göre bu ruh, “kalpten doğan ve insanın bedeninde toplanmış, damarlar ve sinirlere yayılmış olarak, o şaşılacak vasıtalar ile görme hissi, ışığını göze, işitme hissi, ışığını kulağa ve bunun gibi diğer güçlerin ve duyuların ışıklarını yerli yerine taşıyan, hayata ait güçtür. Bu bedene ait ruh, dışarıda şu parlayan kandile benzetilebilir ki, içinde bulunduğu odaya ışığını yaymasıyla, onun her yanını aydınlatır.”¹⁵³ Girîdî, bu ruhun gerek insanlarda ve gerekse hayvanlarda olsun, aynı ruh olduğunu; ölüm ile yok olan ruhun da bu ruh olduğunu haber vererek, yağ tükenecek veya kendisine üflenen kandil söndüğü gibi, gıdası kesilen veya öldürülen hayvanın da öldüğünü söylemektedir.¹⁵⁴ Ona göre bu ruhu “düzeltmede ve güçlendirmede tıp ilmi tasarruf yetkisine sahiptir.”¹⁵⁵

Günümüz akademisyenlerinden Erkan Yar, Girîdî'nin, ruhu lâtif bir cisim olarak kabul etmesine rağmen, ölümü ve ruhların bedenleri terk etmesini açıklamak için, Gazâlî'nin kullandığı analogiyi kullandığını

¹⁵² Girîdî, Ruh, s.49.

¹⁵³ Girîdî, Ruh, s.49.

¹⁵⁴ Girîdî, Ruh, s.50.

¹⁵⁵ Girîdî, Ruh, s.50.

söylemektedir.¹⁵⁶ Yar'a göre; Gazâlî'nin, kalpten doğarak beyne tırmanan ve damarlar vasıtasıyla bedenin bütününe yayılan latif buhar şeklindeki, ölümlü olan *hayvansal ruh* tanımından hareketle yaptığı analogi, Girîdî tarafından da kullanılmıştır.¹⁵⁷ Ve yine Yar, ölüm meleğinin ruhları kabzetmesi hadisesinin de, Gazâlî tarafından bir analogiyle açıkladığını¹⁵⁸ söylemektedir ki, bize göre; Gazâlî'nin, *iki üfleme* teorisinden yola çıkarak yaptığı bu analogi de, yine Girîdî tarafından kullanılmıştır. Çünkü, Gazâlî'nin ruh-beden ilişkisinde kullanmış olduğu, *tutuşturucu üfleme/ruhun bedene verilmesi* ile, *söndürücü üfleme/ruhun bedenden alınması* şeklindeki iki çeşit üflemenin olduğu¹⁵⁹ teorisi, Girîdî'nin, "ruha nispetle öldürme, kandile nispetle üfleme gibidir"¹⁶⁰ teşbihi ile çakışmakta ve bizim bu konudaki kanaatimizi pekiştirmektedir.

4.4. RABBÂNÎ RUH

"Rabbânî ruh" başlığı altında incelediğimiz bu kısım da, ruha dair yeni bir tasnifi içermeyip, *sultânî ruh* tanımının, örneklerle açılımını ihtiva etmektedir.

Girîdî'ye göre Rabbânî ruh, insana has olup, "Allah bilgisini ve emâneti taşıyan ruh"¹⁶¹ tur. Burada Girîdî, emânetten kastedilen şeyin, Allah'a karşı verilmiş olan *kulluk* sözünün sorumluluğunu yerine getirmek olduğunu söylemiştir. Ona göre ölmeyen ve yok olmayan ruh, *rabbânî* (*sultânî*) ruhtur ve bu ruh, ölümden sonra da ya cennette ya da cehennem de ebedi olarak kalacaktır. Aynı zamanda o, bu ruhun, Allah bilgisinin yeri olan tertemiz bir ruh olduğunu söyleyerek; "Mezar toprağı ise, Allah bilgisinin

¹⁵⁶ Erkan Yar, Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi, Doktora Tezi, 1999, T.C. Yükseköğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi, T 74853, s.89.

¹⁵⁷ Yar, a.g.e., s.89.

¹⁵⁸ Yar, a.g.e., s.92

¹⁵⁹ Gazâlî, el-Maznûn'u bihî alâ Gayr-i Ehlihî, (Mecmûatü'r-resâil) ,a.g.e., s.369

¹⁶⁰ Girîdî, Ruh, s.50.

¹⁶¹ Girîdî, Ruh, s.51.

yerini ve imanını yiyerek yok edemez.”¹⁶² demektedir. Yar, Gazâlî'nin bu fikri (ruhun, bilgi ve imanın yeri olması düşüncesi), hem ruhun ölmezliğini ispatlamak, hem de ruhun bedenden ayrılığı fikrini savunmak için kullandığını¹⁶³ söylemektedir. Yar'ın bu yaklaşımı, hiç şüphesiz ki bize, Girîdî'nin Allah bilgisinin yeri olarak ifade ettiği sultânî ruh tanımının, Gazâlî'nin tanımıyla özdeş oldukları fikrini vermektedir.

O halde, rabbânî ruhla ilgili olarak, Girîdî'nin yukarıda yapmış olduğu tanımlar açık bir şekilde göstermektedir ki; Girîdî, hayvânî ruh tanımında olduğu gibi, rabbânî ruh tanımında da, yine Gazâlî'nin düşünce ve fikirlerinin etkisinde kalmış ve bunun dışında farklı olarak herhangi bir şey de söylememiştir.

Rabbânî ruhla ilgili olarak yukarıda yaptığı izahatlardan sonra da Girîdî, vermiş olduğu avcı örneğiyle, konuyu anlaşılabilir bir hüviyete dönüştürmeye çalışmıştır. Kısaca özetleyecek olursak; Avcı, rabbânî ruhtur, silâh ta onun kullandığı bedeni. Ruh, kullanmış olduğu bu bedenle ebedi mutluluğu yakalamaya çıkmıştır. Eğer onu yakalayamazsa sonu pişmanlık, yakalarsa mutluluktur. Bu avlama işi devam ederken şayet silahı kaybolduysa (beden ölse), onu taşıma yorgunluğundan da kurtulmuş olur ki, bu bile ganimet sayılır. Çünkü avlanma esnasında yorulan bedene, silâhı taşımak büyük bir külfettir. Eğer, asıl maksadını (avlama işini) bırakıp da başka güzelliklere gönlünü kaptırırsa, âhirette boş yere; "Rabbim! der, beni geri gönder; tâ ki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım"¹⁶⁴ ağlamalarıyla, çığlık atacaktır.¹⁶⁵

Ehl-i sünnet akidesinin, âhiret hakkındaki yaygın kanaati olarak kabul edilen bu görüşleri, herkesin malumudur. Fakat Ferit Kam farklı bir bakış açısıyla nazarları, ruhtan ziyade onun aleti konumunda olan bedene çevirmektedir. Vermiş olduğu piyano örneği bu farklı bakış açısını özetle şu

¹⁶² Girîdî, Ruh, s.51.

¹⁶³ Yar, a.g.e., s.89.

¹⁶⁴ Mü'minûn, 23/99-100

¹⁶⁵ Girîdî, Ruh, s.54.

şekilde göstermektedir: "Piyanist ruh olmakta, piyano da onun kullandığı aleti yani bedeni. Piyanist (ruh) mükemmel piyano çalan birisi olmasına rağmen, piyano (beden) telleri kırık, bozuk olduğu için, piyanistin ustalığının faydası olmamaktadır. İşte ruhla beden arasındaki mükemmellik ilişkisi tıpkı böyledir. Yani ruhun mahiyetinde bir değişme yoktur. Yalnız vücuttaki tasarrufu o vücudun sahip olduğu istidada, gelişmeye göredir."¹⁶⁶ Buradan hareketle Kam, sanki bedeni ön planda tutuyor gibi bir düşünce oluşmuş olsa da bunun doğru olmadığını, bir sonraki bölümünde Kam; "İnsan bedeniyle değil, ruhuyla insandır." sözüyle izah etmektedir. Ona göre ruh, sade (üzerine bir şey yazılmamış) bir levha gibidir. Bedenimize girdikten sonra, maddi şekiller, duyular yoluyla insanda nakış olunmakta, o da bu vasıtayla dış âlemin varlığından haberdar olmaktadır.¹⁶⁷

Buraya kadar yapılan iktibas ve alıntılardan hareketle ruh ve beden in ayrı ayrı şeyler olduğuna dair (monistik bakış açıları hariç) karşımıza yaygın bir kanaat çıkmaktadır ki, ehl-i sünnet çizgisi, münferid olarak ifade edebileceğimiz düşünceler dışında, hep bu anlayışa göre şekillenmiş, gerek dünya ve gerekse ahirete ilişkin konuları hep bu temel üzerine bina etme yolunu tercih etmiştir.

¹⁶⁶ Kam, a.g.e., s.112.

¹⁶⁷ Kam, a.g.e., s.113.

BEŞİNCİ BÖLÜM

5.1. RUHUN BEDENDEN AYRILMASI

Ölümün, dünyadaki her canlı varlık için kaçınılmaz bir fenomen olduğunu söyleyen Yar; "İnsan da evrende yer alan canlı bir varlık olduğundan, onun ölümü de kaçınılmazdır." demek suretiyle, insanın kendisinden kaçamadığı bir gerçek olarak ölümü göstermektedir.¹⁶⁸ Ölüm gerçeği, zihinleri hep zorlamış ve insanlık bu acı olayı çözme, içeriğini kavrama ve onu kabullenme adına değişik anlayışlar geliştirmiştir. Heraklitosçu 'zıtların uyumu' prensibine göre, varlığın olduğu dünyada yokluğu, soğğun olduğu yerde sıcaklığı ve hayatın olduğu yerde de ölümü insanlık kabul etmek zorunda kalmıştır. Koç, İbnü'l-Kayyum'dan yaptığı iktibasta, ölüm konusundaki en somut gerçeği bizlere şu şekilde bildirmektedir: "Ölüm, ölen kimse tarafından tecrübe edilmiş bir olaydır." Koç, felsefî anlamda ise ruhun ölümsüzlüğü öğretisini ilk kez Platon'un tartıştığını söyler: "Ölüm ruhla beden biribirinden ayrılması, böylece, daha önce herhangi bir şekilde karşılıklı ilişkide bulunmuş olsalar da, artık kendi başlarına kalmalarıdır. Buna göre ölümsüzlük, ruhun yoluna tek başına devam etmesinden başka bir şey olmuyor."¹⁶⁹ Monistik anlayışın temel kaynağı durumundaki Aristo'ya göre "Ruh ve beden iki töz değil ama, tek bir tözdeki 'ayırddilemez' öğelerdir. Ancak bu 'ayırddilemez' sözcüğünün dikkatle düşünülmesi gerekir. Genellikle form ve madde gibi ruh ve beden de bir anlamda ayrılabilirler. Canlı bir varlık oluşturmak için şimdi bir ruhla birleşen madde, birleşme gerçekleşmeden önce de vardı ve birlik sona erdikten sonra da var olmaya devam edecektir. Bu maddenin 'ayrılmaz' olduğu şey bu form değil, genel olarak formdur."¹⁷⁰

¹⁶⁸ Yar, a.g.e., s.90.

¹⁶⁹ Koç, a.g.e., s.11-13.

¹⁷⁰ Ross, a.g.e., s.160.

Felsefi temellendirmesini yapmaya çalıştığımız ruh beden ayrılığını Girîdî, felç örneğiyle işlemektedir. Ona göre ölüm; “Bedenin felç olmasıdır ki, baştan ayağa kadar bedenin kötürümlüğü demektir.”¹⁷¹ Girîdî’ye göre bu kötürümlük de, var olan azanın (el, ayak, göz ... vb.) onu kullanmaya vasıta olan kuvvetin yokluğu sebebiyle, kişinin kontrolünden çıkmasıdır. Bu sûretle bedendeki bütün âzâların bu felç sebebiyle etkisiz kalması olmaktadır.¹⁷²

Birinci bölümde 'ruhun hakikati' konusu işlenirken Râzî'nin 'ben yaptım' veya 'ben anladım' gibi cümlelerden hareketle 'ben' denilen şeyi sorguladığını¹⁷³ belirtmiştik. Girîdî; “Sana, ‘sen’ dediğim vakit, muhatabımdan maksat, bilinen âzâ ve organlardan oluşmuş bu hususi heykel değildir. Maksat, senin gerçekliğindir ki, beni sana ‘sen’ dediren o’dur. Çünkü sen, şimdi hala o insansın ki, çocukluğunda da ondan başka bir şey değildin. Fakat olur ki, çocukluğunda vücudunu oluşturan unsurların parçacıklarından şimdi sende hiçbir şey kalmamıştır.”¹⁷⁴ İfâdeleriyle, beden değişmesinin (yaşlanma, hastalanma, ölme) ruhu etkilemeyeceğini, ‘sen’ olarak kalmaya devam edeceğini söylemektedir. Burada ruhun bedenle münasebeti açısından Gazâlî’de de karşımıza çıkan ‘âşık-mâşuk ilişkisi’ ikisinin birbirlerine bağlılığını anlattığı için dikkat çekicidir. Her ikisinin de, birbirinden ayrılığı ister gizlenmek suretiyle olsun, isterse de araya bir perde çekmek suretiyle olsun (fark etmez) her ikisini de acı içerisinde bırakacaktır.¹⁷⁵ Girîdî, Gazâlî’ye ait bu örneği, biraz daha müşahhas hale getirip bu şekilde vermek suretiyle, konuyu daha da anlaşılabilir bir kıvama getirmeye çalışmıştır. O, gönlü hasta olan âşığın acı ve ıstırabının, yalnız sevdiğini görememekten geldiğini söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında da, malını, eşini, mülklerini, atını, cariyesini, kılık-kıyafetini seven kimse ise, bu eşyanın ayrılığı ve yokluğuyla acı çekecektir. İster bu eşya kendisinden zorla alınsun, isterse kendi bir yana, o eşya da diğer bir yana itilerek, ikisi arasında bir engel

¹⁷¹ Girîdî, Ruh, s.56.

¹⁷² Girîdî, Ruh, s.56.

¹⁷³ Râzî, Kitâbu'l-Erbâin fi Usûli'd-Dîn, s.257.

¹⁷⁴ Girîdî, Ruh, s.57.

¹⁷⁵ İmam el-Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s.122.

bulunmakla, o kişi kendi sevdiği eşyasından uzaklaştırılsın, fark etmeyecektir. O çaresize göre her ikisi de ona acı vermede eşit olacaktır.¹⁷⁶

Yukarıda verdiği örnekle Girîdî, birbirlerini seven âşık-mâşuk ikilisinin ayrılıklarını *ölüm* olarak tanımlayarak, bunun verdiği acıyı anlatmaya çalışmıştır. Buradaki yaklaşım, hiç şüphesiz ki ölümü, negatif bir olgu olarak hissettirmektedir. Çünkü yaşanan şey ayrılık, hissedilen şey ise ıstıraptır. Girîdî burada, manevî olanın (ruh), maddi olana (beden) düşkünlüğünü ve sevgisini konu edindiği için, ölümü/ayrılığı acı veren bir gerçek olarak tanımlamıştır. Bu acının boyutunu ise, sevgi ve düşkünlüğün miktarıyla doğru orantılı olarak belirtmiş ve şöyle demiştir; “İşte korkunç ölüm, seni o sevgili eşyadan ayırır da, aranızda bir perde gibi engel olmakla, ahiretteki azap ve elemelerin de, o eşyaya olan, aşk ve düşkünlüğün miktarınca olur.”¹⁷⁷

Girîdî'nin, ölümü pozitif bir olgu olarak algılama şeklini ise, ona ait şu cümlelerde görmekteyiz; “Yine bu ölümdür ki, Allah'ü Teâlâ hazretleriyle senin aranı boşaltarak şu belirsiz, düzensiz, seni meşgul eden hisleri senden kesiverir. Bunun üzerine yüce huzura vardığında, uzak bir yoldan gelmenin tadı, izzet sahibi yüce Rabb'e olan sevgi ve iştiyakın, Allah'ı zikre olan alışkanlığın miktarınca olur.”¹⁷⁸ Girîdî burada, manevî olanın (ruh), yine manevî olana (Allah'a) düşkünlüğünü ve sevgisini konu edindiği için, ölümü/ayrılığı, haz/lezzet veren bir gerçek olarak tanımlamıştır. Gazâlî'nin ‘şevk’ olarak tarif ettiği bu sevgi “şayet ruh-beden ayrılığı zamanına kadar elde edilememiş olursa, o zaman ebedî bir şekâvet vuku bulur. Çünkü ayrılıktan sonrası için gereken saadet, ancak bedenle kazanılabilen bir saadettir.”¹⁷⁹

Ölüm konusuna farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Düzgün ise, insanın geçirdiği her bir aşamanın (ölüm dahil), kendinde bir gerçekliği olduğunu söylemektedir. Düzgün'e göre *ölüm* bu durumda, *hayat* teriminin *karşıtı*

¹⁷⁶ Girîdî, Ruh, s.58.

¹⁷⁷ Girîdî, Ruh, s.58.

¹⁷⁸ Girîdî, Ruh, s.58.

¹⁷⁹ Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s.123.

olarak değil, bizzat kendi gerçekliği olan ve tanımlanabilen bir hal olarak görülmektedir. O, insandan bahsederken kullandığımız ‘ben’ işaretinin, şu an ‘var olan’ varlığı mı yoksa bir süreçte ‘olmakta olan’ varlığı mı gösterdiği? sorusundan hareketle, insanın bir ‘varlık’, bir de ‘oluş’ halinden bahsedilebileceğini ifade etmektedir. Şayet insanın ‘oluş’ halinden bahsedilecek olursa, bu durumda fiziksel ölüm, olmakta olan insanın oluşunun bir aşaması olarak görülecek ve ölüm *pozitif* bir tanıma kavuşacaktır. O halde insan ölümle, ne olmakta oluyorsa, -oluş halinin devamıyla- gerçek ‘ben’liğine doğru giden bir yaratma eyleminin konusu olmaktadır. Yok eğer insanın ‘varlık’ halinden bahsedilecekse, (yani insan ‘o’ ise ve önünde başka bir aşama yoksa) bu durumda fiziksel ölüm, bir yokluğu gösterecek ve *negatif* bir durum oluşacaktır.¹⁸⁰

5.2. RUHUN SONSUZA GİDEN YOLCULUĞU

Girîdî, âhiret nimetlerini müjdeleyen ibarelerin en geniş kapsamlısı olarak; “Orada onlar için her çeşit meyve vardır. Bütün arzuları yerine getirilir.”¹⁸¹ ve âhiret azabını haber veren ibarelerin de en geniş kapsamlısı olarak da; “Artık, -bundan önce benzerlerine yapıldığı gibi-, kendileriyle arzu ettikleri şey arasına, perde çekilmiştir.”¹⁸² âyet-i celîlelerini göstermektedir. Ona göre bu âyetler, insanın hissettiği acı ve lezzet gibi duyguların kaynağı olarak, insanın şehvet duygusunu ve insanda oluşan iştiyâkı göstermektedir.

Girîdî, insandaki şehvet hissinin, insana vermiş olduğu lezzeti ve acıyı şu cümleleriyle anlatmaktadır; “Şehvetten başka daha çok zevk veren bir şey yok ki, bu da arzu edilenin rast gelmesi ve bulunması halinde belli olur. Yine de şehvetten başka daha çok acı veren bir şey yok ki, bu da arzu edilenin ayrılığı ve yokluğu halinde bilinir.”¹⁸³

¹⁸⁰ Düzgün, Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar;

¹⁸¹ Yâsîn, 36/57

¹⁸² Sebe, 34/54

¹⁸³ Girîdî, Ruh, s.59.

İnsanın çok sevdiği ve üzerine düştüğü şeyler onu mutlu eden şeylerdir. Bu bazıları için dünyevî bir *meta'* (dünyalık arzu ve istekler) ve bazıları için de uhrevî bir *ameldir* (ahiretle ilgili olan işler). Kişinin sevdiği şeyle beraber olması onu mutlu kılmakta, ondan ayrılığı ise ona elem ve ıstırap vermektedir. İnsan psikolojisinin bu yönü dini açıdan ele alındığında, ona şevk (yukarıda geçtiği şekliyle) veren, ruhla bedenini, Allah'ın sevgisini kazanmaya yönelik birlikteliğidir. Bu bir ibâdet de olabilir, dinin kişiye yüklediği başka bir misyon da. İşte yukarıda işaret edilen ve Girîdî'nin, eserin son kısmında cariyeye örneği ile anlattığı, insanın canına kıymasına bile sebep olabilecek şeyin '*aşırı bağlılık*', diğer bir ifadesiyle '*şevk*' olduğudur.

İnsanın sonsuza giden yolculuğunda, ruhun bedenden ayrılmasıyla, yoluna nasıl devam edeceği, bu yolculuğun bedenli mi yoksa bedensiz mi olacağı konusu da, insanlar arasında tartışmalara konu olmuş ve hem dini kaynaklar hem de felsefi düşüncelerden hareketle insanlık çok çeşitli fikirler üretmiştir. Bizim konumuz bu tartışmaları ihtiva edecek bir kapsama sahip bulunmadığı için, Koç'un şu ifadeleriyle diriliş konusunu özetlemek istiyoruz: "Öyle görünüyor ki, Müslüman düşünürler arasında olduğu gibi, Hıristiyan düşünürler arasında da ruhun varlığını inkâr eden olmamasına rağmen, her iki dinde de ruhun ölümsüzlüğünden çok, bedenli diriliş kabul görmüş ve savunulmuştur."¹⁸⁴

Bu açıklamalardan sonra, ruhun sonsuza giden yolculuğunu, Girîdî'nin daha önce de zikretmiş olduğumuz şu cümleleriyle tamamlamak istiyoruz: "İşte korkunç ölüm, seni o sevgili eşyadan ayırır da, aranızda bir perde gibi engel olmakla, âhiretteki azap ve elemelerin de, o eşyaya olan aşk ve düşkünlüğün miktarınca olur."¹⁸⁵

¹⁸⁴ Koç, a.g.e, s.15.

¹⁸⁵ Girîdi, Ruh, s.58.

SONUÇ

İnsanın hayat serüveninin ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. İnsanoğlunun yüzyıllar boyunca çözmeye çalıştığı geçmişin karanlık sayfalarına ait bilinmezlikler, belki de bilinebilenlerden çok fazla olmasına rağmen, eldeki mevcut kaynaklar ise sadece belli dönemlere ait bulgulardan istifadeye imkân sağlamaktadır. Hayat ve ölümün, geçmişin bu karanlık sayfalarında da mevcut bir hakikat olmasından hareketle, bu gerçeğin anlaşılması adına mutlaka o dönemlerde de hayata ve ölüme dair felsefi ve dîni anlayışların gelişmiş olacağını düşünmek hiç de uzak bir ihtimal değildir.

Bizim ruh konusu üzerinde yapmış olduğumuz bu çalışma, çok da kapsamlı olmamasına rağmen, yukarıda sözünü ettiğimiz gerçeğe dair ipuçları vermeye yetecektir. Her insanı, kendi anlayışı içerisinde küçük bir dünya kabul edecek olursak, o zaman yaşamış olan insanlar sayısınca duygu ve düşünce farklılıkları ile, hayata ve ölüme dair çeşit çeşit anlayışların karşımıza çıkması ise kaçınılmaz olacaktır. Fakat meşguliyetler sahası olan dünya hayatında her insanın bu meseleye kafa yorması ve bu konuda bir felsefe geliştirmesi mümkün olamayacağından, insanlık belli dönemlerde ve belli mekanlarda temayüz etmiş, görüş ve fikirlerine kitlelerin değer verdiği filozof, bilgin ve din adamlarının anlayışı çerçevesinde sözünü ettiğimiz konularla ilgilenmiş ve bu manada söyleyecek sözü olanlar da görüş ve fikirlerini bazen yazılı, bazen de sözlü olarak ifade etmişlerdir.

Bizim, Sırrı Girîdî'nin 'Ruh' isimli eseri çerçevesinde çalışmasını yaptığımız ruh konusu da, hiç şüphesiz ki bu konular arasında yer almaktadır. Bu konuyla ilgili tüm söylenenleri ve yazılanları bu çalışmanın kapsamına dahil edememenin sıkıntısı da çalışma süresince yer yer karşımıza çıkmaktadır. Fakat ana hatlarıyla konuya yaklaşarak hem felsefi hem de dîni anlayışların etkisiyle oluşan ruh kavramını, müellifin ifadeleri ve

temel kaynaklara yapılan atıflarla okuyucunun zihninde bir yere koymaya çalıştık. Özet olarak karşımıza şöyle bir netice çıkmaktadır:

Temeli ister felsefeye, isterse dine dayansın, üç çeşit insan anlayışı vardır. Birincisi; *“sadece bedenden oluşan insan”* anlayışı, ikincisi; bedeni olmakla beraber *“sadece ruhtan oluşan insan”* anlayışı, üçüncüsü de *“beden ve ruhun karışımıyla oluşan insan”* anlayışıdır. İslam düşüncesinde çoğunluk tarafından kabul edilen anlayış ise, hiç şüphesiz ki *“beden ve ruhun karışımıyla oluşan insan”* anlayışı olmuştur. Bu anlayışın kökleri, ister Yunan düşüncesine dayandırılınsın isterse dinin asıl kaynaklarına değişmez. Son yüzyıla gelinceye kadar bu çizgede gelişen ve olgunlaşan bu anlayış, hem geçmiş dönem düşünür ve filozoflarının fikirlerine atıfla, hem de dinin ana kaynaklarından yapılan iktibaslarla desteklenerek geliştirilmiştir. Sırrı Girîdî de, bu çerçevede ruh kavramını incelemiş ve tezimizden de anlaşılacağı üzere *“Ehl-i Sünnet”* çizgisinin sınırları içerisinde kalmak şartıyla sadece ‘ruh’ konusunu detaylıca ele alarak istifadeye sunmuştur.

Günümüz akademisyenlerinin yapmış oldukları çalışmalar dikkate alındığında ise, geçmişten gelen ve kendi ifadeleriyle “Yunan felsefesinin tesiriyle oluşup” Müslüman düşünür ve filozofları -çoğunlukla- etki altına alan bu ruh-beden ayrılığı anlamındaki düalist yaklaşım Kur'an'a uygun bir yaklaşım olmamakta ve ortaya konan deliller de, buna açık bir delâlet gösterememektedir. Onlar, Kur'an'a göre insanı *“ruh-beden bütünlüğü”* içerisinde işleyen bir organizma olarak düşünmektedirler.

Öyle anlaşılıyor ki, Sırrı Girîdî'nin de ifâde ettiği şekliyle; “Bu konuda söylenecek daha çok söz var” dır.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTOLES, **Anima/Ruh Üzerine**, Trc. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yayınları, 1990.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân**, İst., Eser Matb., h.1389.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, Aydın yay., 1997.
- DEVVÂNÎ, Celâleddîn, **Seb'u Resâil**, Thk, Ahmet Tuysirkânî, Tahran, YY., 2001.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar; Eleştirel Bir Tahlil**, (Yayınlanmamış Ders Notları), duzgun@divinity.ankara.edu.tr
- Varlık Halkasının Sonuncusu (Halife) İnsanın Yaratılışı ve Tekâmülü** (Yayınlanmamış Ders Notları), duzgun@divinity.ankara.edu.tr
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, M. Muhyiddîn Abdülhamid, Mısır, y.y., 1985.
- FAZLURRAHMAN, **Ana Konularıyla Kur'ân**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ank, Fecr Yay, 1993.
- GAZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed, **Filozofların Tutarsızlığı**, Trc. Bekir Sadak, İstanbul, Ahsen Yay., 2002.
- el-Maznûn'u bihî alâ Gayr-i Ehlihî**, (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmam el-Gazâlî), thk., İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kâhire, y.t.
- el-Munkiz'u mine'd-Delâl**, Çev. Hilmi Güngör, İst. Mat, Yay., 1994.
- el-Meârifü'l-Akliyye** (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine) Çev. Ahmet Kamil y.y., İnsan Yay., y.y., y.t.
- el-Meâricü'l-Kuds** (Hakikat Bilgisine Yükseliş), çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yay., 2002.
- er-Risâletü'l-Iledünniye** (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmam el-Gazâlî), thk., İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kâhire, y.t.

- Kimyâu's- Saâde** (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmam el-Gazâlî), thk., İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kâhire, y.t.
- Ravdatü't-Tâlibîn**, (Mecmûatü'r-resâil li'l-İmam el-Gazâlî), thk., İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kâhire, y.t.
- GİRÎDÎ, Sırrı, **Ruh**, İstanbul İdare-i Şirket Mürettebiye, 1303.
- Nakdü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm**, (İlm-i Kelâmın Özü, çev.Kâzım Albayrak, İst., Tahkim yay., 1987.
- GÜNALTAY, M.Şemseddin, **Felsefe-i Ülä İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri**, edit.Nuri Çolak, İst., İnsan Yay., 1994.
- İBN-İ ARABÎ, Muhyiddin, **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, y.y, y.t.
- İBN HAZM, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Beyrut, y.y, y.t.
- İBN KAYYIM, el-Cevziyye, **Kitâbu'r-Ruh**, İz Yay., y.y, y.t. (www.darulkitap.com). 15.08.2010
- İBN-İ KESÎR, Hafız, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm**, İstanbul, Kahraman Yay., 1985.
- İBN-İ SİNA, **İlmü'n-nefs**, (el-Fennü's-Sâdis-i min et-Tabîiyyât min Kitâbi's-Şifâ), Beyrut, y.y, 1988.
- Risâle fi ma'rifeti'n-nefs**, nşr. Muhammed Sâbit el-Fendî, el-Meşrik, y.y, 1934
- KAM, Ömer Ferit, **Dini Felsefi Sohbetler**, Sadeleş. S. Hayri Bolay, Ankara, D.İ. Başkanlığı Yay., 1997.
- KARAMAN, Hayrettin v.d, **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali**, Ankara, T.D.V.yay., 2000.
- Kur'an Yolu**, DİB Yay., Ankara, 2007.
- KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul, İz Yayınları, 2005.
- KUTUB, Seyyid, **Fızılâl-il-Kur'ân**, Terc. Bekir Karlığa, v.d., İstanbul, Hikmet Yay., y.t.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mensur, **Kitâbü't-Tevhîd**, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, İsam Yay, 2002.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, **Tefsîrul-Merâğî**, y.y, 1974.

MERT, Muhit, **İnsan Nedir?**, Ankara, Ankara Okulu Yay, 2004.

RÂZÎ, Fahrüddin, **Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn**, Thk. Ahmed Huccâzî es'Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 2004.

Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (el-Müştehiru bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, y.y, y.t.

VEHBÎ, Mehmet, **Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, İst, Evkâf-ı İslâmiye Matb, h.1341.

YAR, Erkan, **Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi**, Doktora Tezi, 1999, T.C. Yükseköğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi, T74853,

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, y.y, Eser Neşriyat, y.t.

EKLER**EK.1****RUH****SIRRI GİRİDÎ**

[8-9]

MÜELLİFİN GİRİŞİ

Hem başlangıcı ve hem sonu insanın,
Kalsın mı gizli kavis içinde.

Bilgi edinmeye yok mu imkan?
Gaflet gede-i cihan içinde.

İnsan denilen şekilleri şaşılacak bilmece, tuhaf şeyleri içinde barındıran ve müthiş şeyleri bir araya toplayan büyük bir nüshadır ki, ilk yaratılışta nefsinden bile haberi olmayacak kadar gafil, kendini bilemeyecek kadar cahil iken, soyut olan yaratılıştaki kabiliyetlerinin sevk etmesiyle dibi bulunmayan deryada, gerçeğin özünü araştırmacı olup, semanın sınırsız boşluklarında öteye beriye koşuşturup, araştırır.

Çürümüş bedenlerde – türleri henüz bilinmeyen – nice hayat sahibi cisimler, ucu bucağı olmayan uzaklıklarda – ışıkları henüz küçük dünyamıza ulaşmayan – nice parlak cansız cisimler keşfeder.

Şimdi şu Allah vergisi kabiliyetler üzere yaratılan insan, başlangıç ve sonunu, kendi gerçeğini ve akıbetini anlamaksızın bu yok olup giden güzergâhtan geçip gitmeli midir?

Bu husus üzerine peygamberlerin en bilgisi (s.a.v.) efendimiz (kendini bilen hâlikını da bilir. Ve bilakis kendini bilmeyen, mevlâsını da bilemez) demektir. Doğrudur.

Görmez misin ki (vema halaktü'l-cinne ve'l-inse illa liya'büdün.) (Zariyat 51/ 56) ayet-i celilesindeki 'liya'büdün' kelimesini

[10-11]

büyük tefsircilerin çoğu 'liya'rifün' ile tefsir etmişlerdir.

Demek ki şu ilim ve irfan insanların ve cinlerin vücuda gelme sebebidir.

Meşhur kutsî hadis dahi bize haber verir ki, yaratıcı olan Allah'ü Tealâ ve Tekaddes Hazretlerinin kâinatı yaratması, yalnızca kendi Zât-ı Ulûhiyet'ini bildirmek içindir.

Allah'ın zatının ve sıfatlarının delillerle ortaya çıkması için de, insanın kendisinden büyük delil mi olur?

Ne ihtiyaç var ki! Hekimlere soralım ki; cansız olan cisimler arasında geçerli olan çekim gücü kanunu acaba ruhtan daha çok mu eşi benzeri olmayandır?

Mümkün değil!

Şunu da itirafa mecburuz ki, insanoğlunun bilgisi ne kadar gelişirse gelişsin, kendisini tanıması hususundaki bilgisizliğini artırmaktan başka bir şeye hizmet edemez.

Bununla beraber İlâhi olan hususi gerçeğin bilgisine sahip olması dahi kendisini tanımaya bağlıdır.

Bu halde bizim bilgimizin en üst noktası, bilgisizliğimizi anlamaktan ibaret kalır.

İdraklerin en üstünü, âcizliğini anlamaktır

Kişinin kendisini bilmesinden daha üstün bilgi olmaz.

En büyük kanun koyucu (Allah c.c) ise (Leyse lil-insâni illâ mâ seâ)
(Necm 53/39) buyurmuştur.

Binaen aleyh, geceye ait çalışmanın neticesi olarak bu aciz kul dahi,
ruh ve ölüm hakkındaki bazı kabul görmüş (ilmi) nakilleri

[12-13]

bir araya toplayarak şu risaleyi yazmış ki, din kardeşlerine güzel bir hatıra
olsun.

&

Bu hoş eser, Allah'ü Teala'ya hamd olsun, mübarek hicri bin üç yüz
senesi, Muharrem ayının ilk onunda, sahifelerin kendisiyle cilveleştiği,
insanlığın efendisi hazretlerinin ruhânî yardımlarıyla kaleme alınmıştır.

&

(Elhamdülillâhillezî hedânâ lihâzâ vemâ künnâ linehtediye levlâ en
hedânallâhü) (A'raf 7/43) ve salât-ü selam, gönderilen peygamberlerin en
şereflişinin ve O'nun âlinin ve ashabının hepsinin üzerine olsun. Muvaffak
kılan ve doğru yola ulaştıran Allah (c.c)'dir.

Hakk'ın vücudunun âyinesi, hep apaçık, gizli ise de, alametleri gözlerin içinde
değil midir?

Görünür hem yeryüzünde, hem göklerin içinde.

SIRRI GİRÎDÎ

Ankara 303

[14-15]

RUH

Burada olunca cânın özü, meydana gelme ki; 'ol' 'oldu' içinde
Âdem oluverdi bilgi sahibi, bir anda melekler içinde.

İnsan bâki olmayan bu misafirhaneye gelir gider; ama nereden gelir,
nereye gider, bilir mi?

Ne yazık!

İnsan nedir?

Kainat içinde bir zerre!

Hayır! Değil insan, insanın yetişme yeri olan şu cihan bile, kâinatın
büyüklüğüne nispetle zerre olamaz!

Dünya nedir?

Yok olan bir geçiş yeridir ki, buradan geçmedikçe, bâkiyâtü's-sâlihâtı
kazanmak nasip olamaz.

Biz neyiz?

[16]

Hızla yok olan bu uçsuz bucaksız çölde, konar-göçer yaratılmış bir
varlığımız ki, nefes aldıkça, çok az bir mesafe, hayattan bir adım ilerleriz.

Hayat nedir?

Göz kamaştıran bir şimşek! (Kim göz yumup açınca zamanı
geçiverir.)

Öyleyse bu esrarengiz yaratılmış varlığı ehemmiyetlendiren nedir?

Bilgiyi ve emaneti taşıyan ruh!

Emanetle murâd nedir?

Mükâfat ve ceza, emir hatırına, itaat ve isyana rıza ile, kulluk adına
verilen sözü taklitten ibarettir.

Ya ruh nedir?

Ne zor bir soru? Sanki sorulan, sorandan iyi mi bilir?

Hele şu ruh nedir?

Hayatın bir ışığıdır ki, (venefahtü fîhi min rûhî) (Hıcr 15/ 29, Sa'd 38/
72) üflemesiyle parlamıştır.

Ne parlak cevap!

Bu basit yöntem, gerçi kalpleri aydınlatır. Lakin insanı da, ifrat ve tefrite yönlendirir

[17]

Onun için soru yönünden müşkillik perdesini kaldıracak bir cevap yardımıyla sorarım ki;

“Ruhun hakikati nedir?”

Ruh toprak, hava, su, ateş unsurları ile, kan, salya, safra ve dalağın karışması neticesinde, bu toprakla ilgili beden içinde bulunan cisimlerden mi ibarettir?

Yahut bu karışım ve terkinin ta kendisi midir?

Yahut bu cisimlerle var olan, kendi kendine vücut bulmayıp, başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyet midir?

Yahut bu gövdelere ve kendi kendine vücut bulmayıp, başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyete aykırı başka bir varlık mıdır?

Ruh kadim midir, hâdis midir?

İşte can ve cihanı yaratan Allah, bu suallerin cevabından (ve yes’elûneke ani’r-Rûh. ku’li’rrûhu min emri Rabbî vema ûtîtüm mine’l-ilmi illâ kalîlâ.)(İsra 17/85) âyet-i celilesiyle habibini bilgili, haberli kılmıştır.

Demiş ki; Ruh, insan bedenini karışımlarla oluşturan cisimlere ve başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyete aykırıdır.

Zira bu gövdeler, kan, salya, safra, dalak ve toprak, hava, su, ateş unsurlarının birleşmesiyle sonradan peyda olan şeylerdir. Amma ruh öyle değildir.

[18]

Ruh madde halinde olmayan ve kâinatın ruhunu meydana getiren basit, mutlak bir nesnedir ki, (kün) (Yasin 36/ 82) emriyle vücut elbisesini giymiş ve oluşmuştur.

Ya ruhun gövdelere ve kendi kendine vücut bulmayıp, başka bir cevherle meydana gelen hal ve keyfiyete aykırı olmasına sebep nedir?

Ruh bir mevcuttur ki bu toprakla ilgili bedene hayatın dolmasında, yaratıcı olan Allah'ü Tealâ'nın emriyle, yaratmasıyla, işlemesiyle sonradan meydana gelir ve ortaya çıkar.

Ruha özel olan gerçeği bilememekten ise onun yokluğunu düşünmek gerekmez.

Zira birçok hakikat ve eşyanın içeriği bilinmemektedir. Fakat bunların bilinmemesi, olmadıkları anlamına gelmez.

Nasıl ki hemen, ruh kadar eşi-benzeri olmayan, fikir kadar çok hızlı hareket eden elektrik dahi, hakikatı bilinmeyenlerdendir. Müşahede edilemez ve gözle görülemez. Gelgelelim bunun varlığı nasıl inkâr olunabilir? Bilir ki, kendi gözle görülemez de, akıllara şaşkınlık veren meydandaki neticelerini herkes görmektedir.

Bundan dolayı, bir şeyin gerçeği ve kendine ait özellikleri bilinmemekle, o şeyin yok olduğu düşünülemez.

[19]

İşte (vemâ ûtîtüm mine'l-ilmî illâ kalîlâ)(İsra 17/85) kavli kerîminden kastedilen, budur.

İLAVE – ZEYL

Âyet-i kerimede (kuli'r-rûhu min emri Rabbî)(İsra 17/85) buyurulmuştur. Emir bazen (fiil) manasına da gelir.

Yine K.Kerim’de (vemâ emr-u Fir’avne bi-raşîd) (Hud 11/97.ayet) ve (felemmâ câe emrunâ) (Hud 11/82) buyurulmuştur ki; ikisinde de emirden kastedilen (fiil) dir.

Bunda dolayı (kuli’r-rûhu min emri Rabbî)(İsra 17/85) “min fi’li Rabbî” demek olur.

Bazıları da bu (emir) şe’n manasınadır.

Bunun yüce Allah’a bağlanması, ilmi uzmanlık sebebiyle olup, yeni bir şeydeki uzmanlık için değildir. Çünkü ruh olsun, diğer maddi oluşumlar olsun, bunların tamamı, yeni bir şeyin uzmanlığında aynıdırlar dedi.

BÖLÜM

Kendine yeniden bir şey çıkarmayla ilgisi olup da varlığın oluşum sırasına dahil

[20]

olan şeyin ortaya çıkması ve var olması, ya “min ğayri mâ’ddetin velâ fi müddetin” olur ki, yani;oluşumu maddeye ve zamana muhtaç olmayan, (icatlar), yeni buluşlar bunlardır. (Soyut mefhumlar) gibi.

Yahut “min mâ’ddetin ve fi müddetin” olur ki, yani;oluşumu maddeye ve zamana muhtaç olan, (meydana gelmiş olan) denilenler bu kısımdır. Ve yaratılmışların bu kısmı, toprak, hava, su, ateş ile bunların birbirleriyle karışmış olanlarındandır.

Yahut “fi müddetin lâ min mâ’ddetin” olur ki, yani; zamana muhtaç olan, maddeye muhtaç olmayan, bu kısım yaratılmışların varlıkları yok denilir de, vardır.

Zira ortaya çıkması ve oluşumu zamana muhtaç olan ne varsa, mutlaka maddeye de muhtaç olur.

Yalnız bazıları, “insana ait ruhun, geçici olan bedenine ortaya çıkmasıyla, onunla beraber o da ortaya çıkar” düşüncesine sahip olduklarından, onlara göre insanın nefsi, “fi müddetin lâ min mâ’ddetin” yani; zamana muhtaç olan, maddeye muhtaç olmayan, sonradan ortaya çıkmış ve oluşmuş kısımdandır.

BÖLÜM

Allah dostlarından bazıları demiş ki ;

- (1) Tekvîni maddeye, müddete muhtaç olmayan.
- (2) Tekvîni maddeye, müddete muhtaç olan.
- (3) Tekvîni yalnız müddete muhtaç olup, maddeye muhtaç olmayan.

[21]

(Yaratma) ruhen ve bedenen âlem-i ayn ve kevn ve hudûstur.

(Emr) âlem-i ilim ve âle ve vücûptur.

(Yaratma alemi), emir âlemine tâbidir.

Çünkü (emir alemi) yaratma aleminin aslı ve başlangıcıdır.

BÖLÜM

(Vemâ ûtütüm) (İsra 17/85) hitabı, tüm mü’minleri ve inanmayanları kapsayıcı olup, “Eyyühe’l-Mü’minûn ve’l-Kâfirûn”, yani; “Ey mü’minler ve inkârcılar!” demektir.

(Mine’l-ilmi İllâ kalîlâ) (İsra 17/85) – Yani ruh, emir âleminden olduğu için onun ve benzerlerinin gerçek bilgisi, insanoğlunun bilgisi dahilinde değildir.

Yalnız duyular vasıtasıyla, ilmin çok az bir kısmı elde edilebilir.

Çünkü aklın teorik bilgileri elde etmesi, ancak küçük şeyleri hissetmeye elverişli olan zorunluluktandır.

Bunun içindir ki “Men feкаде hissen feкаде ilmen” denilmiştir. Yani bir hissi noksan olanın bir biliş eksik olur. Bir de câiz ki, “his” eşyanın çoğunu ve hele Allah (c.c)’in zâtına ait bilgiden hiçbirşey anlayamaz.

[22]

Bu da şuna işarettir ki; “ruh” hakikatının gerçek manada bilinmesi ve anlaşılması mümkün değildir. Bilinebilse de, yalnız kendine benzemiş olan şeyden kendini ayıran hususiyetlerle bilinebilir.

İSTİDRAD

(Veye’s-elûneke ani’r-rûh. Kuli’rrûh-u min emri Rabbî. Vemâ ûtîtüm mine’l-ilmî illâ kalîlâ) (İsra 17/85)

Şu âyet-i celîlenin, indiriliş sebebi hakkında meşhur bir rivayet gelmiştir ki, onu tefsircilerden bazıları kitaplarında nakletmişlerdir.

Şöyle ki;

Yahudi topluluğu, Kureyş’in müşriklerine demiş ki; Hz. Muhammed’e şu üç şeyi sorunuz! Eğer ikisinin cevabını verir de, üçüncüsünden kaçınırsa, biliniz ki kendi hak peygamberdir!!

O’na Ashab-ı Kehf’in, Zülkarneyn’in kıssalarını sorunuz! Bir de ruhtan sual ediniz!

[23]

Kureyş’in müşrikleri de, Rasûlüllah (s.a.v.) efendimizden bu üç şeyi sual etmişler. Hz. Muhammed (s.a.v.) efendimiz, “sabah size cevap vereyim” buyurmuşlar. Fakat “nasılsa inşâallah” demeyi unutmuşlar.

Bunun üzerine kendilerinden İlâhi vahiy kırk gün kesilmiş oldu. Kırk gün sonra (Velâ tekûlenne lişey’in innî fâilü’n zâlike ğaden illâ en yeşâellâh) (Kehf 18/ 23 ve 24) nazil olmuştur ki; bu neticenin meydana gelmesinin hikmetinin özeti olarak, Alla(c.c.)’in dilemesine havale etmeksizin yani “inşâallah” demeksizin sakın ha! “ben yarın şu işi işlerim” demeyiniz! demektir.

Ondan sonra Ashab-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarını onlara beyan buyurmuşlar ve fakat kıssa-i ruhu kapalı bırakmışlar.

Şöyle ki;

Ruh hakkında (Veye's-elûneke ani'r-rûh. Kuli'rrûh-u min emri Rabbî) (İsra 17/85) ayet-i celilesi nazil olup, "insanların akılları, ruhun hakîkatının bilgisinden çok az haberdardır" "vemâ ûtîtüm mine'l-ilmî illâ kalîlâ" (İsra 17/85) demişler.

İşte meşhur rivayet budur.

[24]

Ancak İmam Fahrüddîn-i Râzî'nin açıklamasına göre, bazıları bu rivayeti birkaç yönüyle yermiş ve değersiz olarak göstermişlerdir.

Demişler ki;

Birincisi – Ruh, Allah'ü Tebâreke ve Tealâ Hazretlerinden ne şân olarak yüce, ne de konum olarak yüksektir.

Şimdi Allah'ı bilmek mümkün ve belki de elde edilmişken, ne engel var ki, bizi ruhun bilgisinde men etsin?

İkincisi – Anlatılan rivâyette deniliyor ki; Yahûdiler, inançsız olan Araplara "eğer Ashâb-ı Kehf'in, Zülkarneyn'in kıssalarından cevap verir de, rûh'un cevabını vermez ve kapalı bırakırsa, hak peygamberdir." demişler. Bu ise akıldan uzak bir sözdür. Zira Ashâb-ı Kehf'in,

Zülkarneyn'in kıssaları hikâyelerden bir hikâye olmaktan başka bir şey değildir. Bir hikayeyi bilip de nakledivermiş ise Hz.Muhammed'in peygamberliğinin sıhhatine delil olabilmesi imkânsızdır.

Şurası da apaçıktır ki, Hz.Muhammed'in onlara nakil ve beyan buyuracakları hikâye, eğer şerefli peygamberimizin çok kıymetli peygamberliklerini tasdikten önce ise yine onda da kendilerini yalancı duruma düşürebilirlerdi.

Eğer çok kıymetli peygamberliklerini tasdikten sonra idiyse, o

[25]

takdirde de çok kıymetli peygamberlikleri, onların nazarında bilinmiş ve tasdik olmuş olacağından böyle bir soru imtihanının yapılmasına ne ihtiyaç vardı?

Demek ki bu hikâyeyi hatırlamada ve açıklamada bir fayda mülâhaza edilemez.

Gelelim ruhun hakikatından cevap vermeme konusuna ; böyle ruhun hakikatından cevap vermemeyi peygamberliğin sıhhatine delil kılmak, akıldan büsbütün uzaktır.

Üçüncüsü – Ruh meselesi öyle bir şeydir ki, bunu filozofların en küçükleri ile kelamcılarının en yenileri dahi bilir!

Bunun üzerine peygamberlerin en bilgisi (s.a.v.) efendimiz şayet “ben bu meseleyi bilmiyorum!” demiş olsa, yüce zâtları hakkında küçük görülme ve nefreti gerektirecek bir muameleye sebep olurlardı.

Çünkü böyle bir meseleyi bilememek hangi insan olursa olsun, onun hakkında hor ve hakir görülmeyi gerektirir.

Şimdi; ilmî anlamda en bilgili ve fazilet olarak en üstün olan Hz.Resûl-ü Ekrem (s.a.v.) Efendimiz hakkında bu nasıl tasavvur edilebilir ?

Dördüncüsü - Allâh'ü Teâlâ hazretleri en bilgili ve en keremli

[26]

Efendimiz hakkında (errahmân-ü alleme'l-Kur'ân) (Rahman 55/1,2) ve (ve allemeke mâ lem tekün ta'lem ve kâne fadlül'llâh-i aleyke azîmâ) (Nisa 4/113) ve yine (ve ku'r-rabbi zidnî ilmâ) (Tâhâ 20/114) ve Kur'an'ın vasıfları hakkında da (velâ ratbin velâ yâbisin illâ fî kitâbi'n-mübîn) (En'am 6/59.ayet) buyurmuştur.

Aleyhissalâtü vesselâm efendimiz dahî (erina'l-eşyâe kemâ hiye) buyururlardı.

Şimdi şu sıfat ve hal üzere anlatılan, saygıdeğer büyük zatın, “ben bu meseleyi bilmem” demesi ona nasıl lâıyk görülebilir !

Bununla beraber ki, o mesele alimlerin çoğunluğu tarafından bilinen meşhur ve çok hatırlanan meselelerdendir.

Demek ki şu rivâyet doğru değilmiş !

Bize göre tercih edilen görüş budur ki; Hz. Muhammed (s.a.v.) Efendimiz'den “ruh nedir?” diye sormuşlar.

Peygamberlerin en bilgilisi Efendimiz hazretleri de soranlara, güzel bir tarzda cevap vermişler.

KONU TEKRARI

Ayet-i celile, yalnız Hz.Peygamber efendimize ruhtan

[27]

sual ettiklerini haber verici olup, ruh hakkında gelen bu soru dahi birçok açıdan gerçekleşir.

Birincisi – sorulabilir ki ; ruhun içeriği, yer tutar mı? Veya yer tutan bir şeyde mi gerçekleşir? Veyahut da, ne yer tutan ve ne de yer tutan bir şeyde gerçekleşmeyen bir varlık mıdır?

İkincisi – sual olunabilir ki ; ruhun varlığının başlangıcı yok mudur? Sonradan mı yaratılmıştır?

Üçüncüsü – sorulabilir ki ; ruhlar, cesetlerin ölmesinden ve yok olmasından sonra da bâki kalır mı? Yoksa yok olur gider mi?

Dördüncüsü – denilebilir ki ; ruhların saadet ve şekavetinin gerçekliği nedir?

Özetle, ruhla ilgili konular çoktur. (Ye’s-elûneke ani’r-rûh) (İsra 17/85) kavli-i kerîminde ise, soru soranların bu konulardan mı, başka konulardan mı, hangisinden soru sorduklarını gösteren açık bir kayıt yoktur.

Şu kadar ki, Allah-ü Teâlâ Habîb-i Ekrem ve rasûl-i muhteremine gerçekleşen soruya cevap olmak üzere (Kuli’r-rûh-u min emri Rabbî) (İsra 17/85) buyurmuştur. Bu dosdoğru İlâhi cevap ise, şu anlattığımız

[28]

konulardan yalnız iki konuya pek güzel cevap olur.

Biri – Ruhun içeriği hakkındaki soru

Diğeri - “Ruhun varlığının başlangıcı yok mu?” sorusuyla “Ruh sonradan mı yaratılmıştır?” sorusu.

İşte bu soruların cevapları da, yukarıda açıklanmış olmakla tekrar etmeye gerek yoktur.

İNSANIN YARATILIŞI

(Feizâ sevveytühû venefahtü fihi min rûhî

(Sa’d 38/72 ve Hicr 15/29)

İnsanlığın yüce atasının yaratılışının suretini bildiren Kur’an ayetlerinden şu âyet-i celîlede Cenâb-ı Hakk’a izafe olunmuş, insanların gerçekliğinden ibaret olan ruh, nedir? Üfleme neden ibarettir? Bunların bilinmesi de amacımızı açıklayacak şeylerden olması yönüyle, büyük tefsircilerin, bu konudaki çok değerli inceleme ve araştırmalarını özetle nakledeceğiz.

İlk olarak; bilgin olsun ki, burada üfleme ile istenilen şey,

[29]

kelimenin lügat manası olan “üfürmek” değildir. Yeniden bir hayat vücuda getirmeden kinayedir.

Çünkü (nefh) rüzgarı tutmaya ve rüzgar ile dolgunluğa sâlih olan cismin iç boşluğuna rüzgarın akıtılmasından ibarettir.

Yaratıcı Allah'ü Teâla ve Tekaddes hazretlerinin hürmete layık Âdem (a.s)'ı yaratıp ona vücut verdiği ise, bizim şu lügat manasından anlayacağımız gibi ne üfürme var idi ne de üfürülen.

Belki gerçek olan, üfürmeden kastedilen var olan bir şeyin, yine varolan başka bir şeye rastgelip kavuşmasından ve aslının varlığı var olan şeyde yayılmasından ve sıfat ve fiilinin var olan şeyde ortaya çıkmasından başka bir şey değildir.

Şeyh İzzettin'den alıntı yaparak, İsmail Hakkı Rûhu'l-Beyân'da demiş ki; (nefh) kabul eden yerde ruhun ateşini tutuşturan (ışığını parlatan) şeyden ibarettir. Bu takdirce (nefh) tutuşturma sebebi demek olur.

Yoksa yaratıcı olan Cenab-ı Hakk'ta nefh için suret düşünmek imkânsızdır. Fakat buna sebep olma imkânsız değildir.

Bunun üzerine nefhın sonucuna, yine (nefh) adı verildi ki, bu da tutuşturmaktan ibarettir.

[30]

Gelelim ruhun ışığını parlatan sebebe; bu hem işi yapanda hem kabul edici olan yerde bir sıfattır.

Faildeki sığata gelince ; bu sıfat, varlığın kaynağı olan, cömertlikten ibarettir.

Varlığın kaynağı, her mevcudun varlığının gerçeğini kendine bizatihi iade edendir ki, bu bolluğu (bereketi) verenin sıfatına, (Kudret Sıfatı) adı verilir.

Bu bolluğu (bereketi) verenin sıfatına, dışarıda parlak güneş örnek olabilir, şöyle ki;

Güneşin aydınlatma (ışıklandırma) kabiliyeti olan her şeye, ışıklarını (ziyasını) yayması, nasıl ki o ikisi arasından engel olan perdenin kalkmasına bağlı ise, bolluğu (bereketi) verenin sıfatı da o bolluk ve bereketi vermesi esnasında durum o tarz (yol, suret) üzeredir.

[Güneşin ışığından, ışıklandırma (aydınlatma) kabiliyeti olan eşya da renklenmiş (boyanmış) olup, yoksa renksiz olan hava değildir.]

Kabul edici olan yerdeki sığata gelince; bu da beraber etmede (düzleme) ortaya çıkan ölçülülük ve denklidir. (kaplama, örtme)

Nitekim yaratıcı olan Allah'ü Teala (feizâ sevveytühû) (Sa'd 38/ 72 ve Hicr 15/29) buyurmuştur.

Buna da dışarıda, aynanın cilâlanması örnek olabilir.

[31]

Çünkü parlak ayna, parlaticı olmadan önce – tam kendine karşı ve aynı hizada bulunmuş olsa bile – bir görünüş kabul etmez. Fakat parlaticı olunca ona karşılık ve aynı hizada bulunan her şeyin görünüşü kendine akseder ve ortaya çıkar.

Demek ki spermde de bir denklik ve ölçülülük ortaya çıkması durumunda ruh, sonradan meydana gelir ve ortaya çıkar.

İşte şu ayet-i celile işaret eder ki, insanın yaratılışı ve vücuda getirilişi, aşağıdaki şu iki iş olmadan tamamlanmaz.

Birincisi – Tesviye (beraber etme, düzleme)

İkincisi – Ruhun üflenmesi

Bu, doğrudur. Çünkü insan denilen, yapısına hayret edilecek bir ceset ve ruhtan terkip edilmiştir. (bir araya getirilerek karıştırılmış)

Ceset ise meniden, meni adet kanından (1) o da, kan, salya, safra ve dalaktan, bunlar da toprak, hava su ve ateşten ortaya çıkar.

Bu tesviyenin oluşumunda ise, bu sayılanların her birinden hususi birer miktara dikkat etmek lazım; diğeriyle karışabilmelerine,

1-[Kandan kastolunan, hayız kanıdır. Vücudun toplaması yönüyle, toplu gelişi itibariyledir. Ve onların her biri, keyfiyet, incelik ve kıvam yönüyle değişik parçalardır. Ketife vezninde (meşice) mimin esresiyle, başka bir şey ile karışmış olan şeye denir. Ve bunların tamamının çoğulu (emşac) gelir. Ve Allah'ü teala'nın şu beyanı da ondandır ; (innâ halakne'l-insâne min nutfetin emşac İnsan suresi, 2.ayet) yani kadının sıvısıyla onun kanı karışıktır.]

[32]

karışım oluşturmaya dikkat lazım ; o karışımın ortaya çıkması için ne kadar süreye gerek var ki, insan ruhunu kabule elverişli hale gelmesi için oluşan kabiliyet, o karışım sebebiyle hasıl olmuş olur ; işte buna da dikkat etmek lazımdır.

Gelelim nefse ; buna da (ve nefahtü fihî min rûhî) (Sa'd 38/72 ve Hicr 15/29) kavli kerimiyle işaret buyurulmuştur. Ve çünkü Hâlik-i Teâla Hazretleri ruhu kendine bağlamakla onu saygıdeğer kılmış olduğundan bu bağlanma, ruhun şerefli, yüce, kutsal bir öz olduğuna işaret eder.

&

Dalalet gruplarından olan (Hulûliye) fırkası şu görüşe kanaat getirmiş ki ; "(min ruhî)deki (min) kelimesi kısım kısım ayırmaya işaret eder." Onların bu yanlış yola sapmaları ise, ruhun "hâşâ"eczâu'llahtan bir cüz olduğu

(Allah'a ait parçalardan bir parça) vehmine (kuruntu, şüphe ve tereddüt) düşürür ki, bunun ortaya çıkaracağı bozukluğun sonu yoktur.

Çünkü parçaya ve bütüne ait olan her şey iki veya daha çok şeyin karışmasından meydana gelmiştir. Varlığı mümkün olan şey, kendiliğindedir. Sonradan meydana gelmiştir.

Teâlallâhü an zâlik uluvven kebîrâ. (Allah'ü Teâla Hazretleri bundan çok yüce ve çok büyüktür.)

Gelelim ruh üflenmesinin içeriğine ; bilgin olsun ki,

[33]

Nefsin özü, şeffaf ve nurlu, basit unsurlardan (mürekkep cisimleri meydana getiren basit cisimler) yüce, özü kutsal olan birtakım cisimlerden ibaret olup – ışığın havaya, ateşin kömüre dağılıp yayılması gibi – insanın bedenine yayılır.

İşte bilineni bu kadarıdır. Fakat üflemenin içeriğini yaratıcı olan Allah'ü Teala ve Tekaddes hazretlerinden başkası bilemez.

BÖLÜM

(FE İZÂ SEVVEYTÜHÛ) (Hicr 15/29)

Bunun tefsirinde de iki görüş vardır.

Birinci görüş; Adem(a.s)'in şeklini, insan sureti ve insanın yaratılışı ile tesviye (beraber etme, düzleme) ettiğimde demektir.

İkinci görüş ; Yüce Âdem'in, bedeninin parçalarını, yaratılışların en ölçülüsü ve en uygun katıp-karıştırma (1) ile karıştırdığımda demektir.

(1) Emşâc, meşecin çoğuludur. (meşece) mimin üstünü ile bir şeyi başka bir şeye katıp karıştırmak manasınadır.

[34]

Nitekim yaratıcı olan Allah'ü Teala (innâ halakne'l-insâne min nutfeti'n-emşâc İnsan suresi, 2.ayet) buyurmuştur.

BÖLÜM

Yaratıcı olan Allah'ü Teâla üflemeği niçin en kutsî zâtına bağılı kıldı ?

Çünkü yüce yaratıcı, insanlığın babasının tesviyesine (düzleme, beraber etme) ta'diline (doğrultma, değıştirme) – onu hikmet ve kudretinden ibaret olan başlamayla – en mukaddes iki el ile yaratma, beraber etme ve değışiklik buyurduktan sonra Adem'in bedeninin boşluğuna kendi izafi olan ruhundan ki, (elem tera ilâ rabbike keyfe medde'z-zilli) (Furkan 25/45) kutsal beyanıyla kendisine işaret olunan

[35]

Ve (varolmanın gölgesi) denilen Rahmân'ın kendisi demektir. Hususi olarak nefh eyledi.

Bu nefh ise vasıta ile olmayıp, bizzat olduğı için, en mukaddes iki el ile düzeltilen şeyde (yani insanların yüce babasında- Hz.Adem'de) gerek Rahman'ın hoş ve güzel isimleri ve gerekse, kahredici büyük isimlerinin ortaya çıkması ilim ve marifetini gerektirmiştir.

BÖLÜM

Ruh, yön ve mekandan uzaktır.

Eşyanın tamamını bilmek, eşyanın tamamının içeriğini kavrayabilmek, ruhun gücünde saklıdır.

Bu uygunluk ve benzeme, ruha ait bir özellik olup, vücuta ait olan şeylerin hiç birinde yoktur.

Bu münasebetledir ki ; ruh yüce yaratıcıya bağlanmış olmakla, hususiyet bulma şerefine nail olmuştur.

[36]

İnsanın özü, ilk yaratılışta pek çok kuvvete sahip tek bir hakikattir.

Tasavvufçulara göre (ruh ve kalp) ve felsefeciler de (insan ruhu) isimleriyle meşhur olan da budur.

Bu (öz) insanın bedenine ait olduğunda güçleri dağılmış, aydınlığı kısaltılmış ve kendi için çok dereceler ortaya çıkar.

Ortaya çıkan perdelerle, örtü altına gizlenmesi ve alışılmış işlere inkılap etmesi ve dönüşmesi halinde de (nefs) olarak isimlendirilir.

Yenilendiğinde şimşek parıltısı gibi yayılan ışık ortaya çıktığında (akıl) denilir.

Cenab-ı Hakk'a yönelip kutsal âleme dönüşü halinde de (ruh) adını alır.

Cenâb-ı Hakkın zâtına, sıfatlarına, isimlerine hepsine birden ve teker teker

[37]

aşikâr olan öğrenme ve bilme itibariyle (kalp) olarak isimlendirilir.

Yalnız aklın ayrıntıları ve fiillerin kaynağı olan alışkanlıklar ve görünüşler ile vasıflanmış olması itibariyle de (nefs) adını alır.

BÖLÜM

İmam-ı Gazalî, İmam-ı Râzî gibi ehl-i sünnetten bir çok saygıdeğer filozof ve mutasavvıf ittifakla şu görüşe sahip olmuştur ki ;

(Ruh) soyut bir eserdir. Bedeni bir oluş değildir. Ruhun bedenle alakası, aşığın maşuka alakası gibidir.

(Ruh) bedene ait olan emir, yaratıcı Allah'ü Teâla ve Tekaddes hazretlerinden başka kimsenin bilemediği ve anlayamadığı bir icraat ile hareket eder.

ARAŞTIRMA

Ruh ikidir,
Sultânî, hayvânî.

[38]

Sultânî ruh, emr (işlerin sadece bir emir ile hemen olduğu, arşın üstündeki) âlemindeendir.

Bedenden ayrılmış ve bedene hükmederek, onun tasarrufuyla ilgili olması yönüyle (mufarık) adını da alır.

İşte bu toprakla ilgili bedenın yıkılıp gitmesiyle yok olmayan ruh bu ruhtur. Bedenin yıkılıp gitmesiyle yok olan, ancak ruhun bedenın azaları üzerindeki kullanma yetkisidir. Ve bu ruhun belirlenmiş yeri, kozalak şeklindeki kalptir.

Kalp de, ruhtar ve melekler alemindeendir.

Büyük ruh, terbiye edici olması yönüyle, İlahi Zat'a mazhar olan insani ruhtur.

İkinci ruh, yaratma alemindeendir ki, ona, kalp, akıl, nefis de denir. Ve bu ruh, bedenın bütün uzuvlarına yayılır.(hükmeder)

AÇIKLAMA

Hayvani ruh, yumuşak bir maddedir ki, kaynağı vücuda ait olan kalbin içidir. Damarlar vasıtasıyla bedenın diğer kısımlarına yayılır.(hükmeder)

[39]

Çıktığı yerin (göründüğü yerin) en kuvvetlisi kandır. Açığa çıktığı yer beyindir.

Bu hayvani ruh, sultani ruhun eseri, fiillerinin ve hareketlerinin kaynağıdır.

Bu hayvani ruh, zatın sıfatı konumundadır.

Şimdi nasıl ki İlahi fiillerin ortaya çıkması, zatın sıfatla bir araya gelmesi üzerine kurulu ise, insanın fiillerinin ortaya çıkması da, sultani ruhun hayvani ruh ile bir araya gelmesi esasına dayanır.

Ve nasıl ki Allâh'ı Zülcelâl'in mükemmel sıfatları, şu fiil ve eserlerin varolmasından önce, tek olan zatın zatının içinde gizli idiyse, bu hayvani ruh dahi şu insanın bedenine verilmeden önce, sultani ruhun içinde potansiyel olarak mevcuttu.

BÖLÜM

Gizli tutulan ve gözle görülmeyen şeyler alemi ki ; çok gizli sır ve diğer bir deyişle, Allah (c.c.) tarafından bilinen gerçeklerin özü demektir. Olumlu ve olumsuz bütün ortaya çıkmalardan, asla mensup özü salıverme

[40]

İtlâk-ı hakkı-i vücûdî ile mutlak olan ve vücudun mazharıdır.

(Sır) taayün-i evvel zâtı-i ehadî-i cem'înin mazharıdır.

(Rûh-i sultânî) teayyün-i sâni sıfatı-i vâhîdi-i farkının mazharıdır.

(Rûh-i hayvanî) teayyün-i sâlisi fi'linin mazharıdır.

Ve nefsin kendini bilmemesinden, ve kendinden habersiz olmasından başka gerçeği örten bir perde yoktur.

Bunun üzerine cehalet perdesi ve gaflet aradan kalkacak olsa, insanın kendisi göğün ortasında parlayan güneşin ışığını gözle görüp inceleyebildiği gibi, (emr)i yani ruhun hakikatını da gözle görüp inceleyebilir.

“Ey Allah'ım! Gayp aleminin kapıları açılıncaya kadar kalplerdeki perdeyi kaldır.

Allah'ü Teala bazı kutsal kitaplarda buyurmuştur ki ; “ A’rif nefseke yâ insânü, tearraf rabbeke”

Yani ey insan ! nefsinı kendini bil ki hâlikını da bilesin.

Aleyhissalâtü vesselâm Efendimiz dahi buyurmuştur ki : (A’rafüküm binefsihi, a’rafüküm birabbihi.)

[41]

Yani, yaratıcısını en iyi bileniniz, kendini en iyi bileninizdir, demektir.

İnsana ilahi bağış olan, lütuf ve cömertlikte sınır ve nihayet yoktur. Bütün bunlardan bir tanesi de, insanın küçük kapasitesine rağmen, dünyadaki bütün tuhafliklara benzer olabilecek, görünen, var olan dünyadan özeti çıkarılmış bir bölüm gibi, pek çok tuhaf, anlaşılmaz şeyleri, şahsında bir araya getirmek suretiyle, ona rabbini tanıyabilme bilgisine ulaşmanın yolunu öğretmiştir.

Ademi çist berzah alemini içine alır
Yaratmanın biçimi, haktır ve gerçektir

Allah'ın büyüklüğünün incelikleri
Ruhlar ve melekler aleminin gerçeklerini içine alır.

BÖLÜM

Ruh denilen yumuşak cisim ile beden tabir edilen kaba ceset arasında bir yumuşak buğu var ki o da, ruh ile beden arasındaki ilişkiden ibarettir.

Bu yumuşak buğuya sebep açısından “hayvani ruh” adı verilir.

[42]

Bu yumuşak buğu, ruh ile beden arasındaki ilişki devam edebilecek şekilde ebedi olacak hayat denilen Rabbanî ateş dahi ışık verir ve devam eder. Ve bu yumuşak buğu, sönerek ruh ile beden arasındaki ilişkiyi devam

ettirmesi sona erince, hayat ateşi de söner gider ki, o anda ruh da bedenden ayrılmak zorunda kalır.

Ve nasıl ki ruh bedenden mecburiyet ve çaresizlikle çıkıyorsa, bazen kendi tercihi ile de çıkar ve istediği zaman yerine geri döner.

Tasavvuf ehlinin ifadeleriyle, “soyulma, sıyrılıp çıkma” denilen durum bu durumdur. Çünkü bu kendi tercihiyle çıkması sonucu, o yumuşak buğu sönmez, ikisi arasında ilişkili olma konumundan da çıkmaz. Onun için ruh ile beden arasındaki irtibat kesilmez.

İşte (mûtû kable en temûtû) yüce hadisinin hikmet yönü şu ifademizden anlaşılmış olur.

[43]

BÖLÜM

Filozofların bazısı demiş ki ; diriliş, üç türdür.

Birincisi ; genel diriliş

İkincisi ; özel diriliş

Üçüncüsü ; en özel diriliş

Genel diriliş, diriliş gününde, cesetlerin kabirlerden mahşere çıkmasıdır.

Özel diriliş, ahirete ait ruhların, şu anki hayatlarında, tasavvufi bir terbiye yoluyla, dünyaya ait cesetlerden, ruhlar alemine çıkmasıdır. Çünkü onlar cesede ait görünüşten, ölüm ile ölmeden önce, kendi istek ve seçimleriyle, insanın bedenine ait görünüşten çıkıvermişlerdir.

En hususi diriliş, ruha ait benlikten, Rabbe ait bir kimliğe yükseliştir ki, bu konum, sevgili konumu olmakla, o konumda kendinden de geçerek...

[44]

BÖLÜM

(Lî ma'allah-i vaktün lâ yesa'nî fihi melekün mukarrabün velâ nebiyyün mürselün)

hadîs-i şerîflerindeki (melekün mukarrebûn) dan kastedilen, Cebrail (a.s)'dir.

(Nebiyün mürselün) den de kastedilen, Hz. Rasûl-i Ekrem (s.a.v) efendimizin kendi yüce kişilikleridir.

İşte (Hâmîm) kavli-i kerîminde kendisine işaret olunan vahdet sırrı budur.

Çünkü (hâ) ve (mîm) harfleri Rahmân ve Muhammed (a.s) ism-i şerifleri arasındaki kendisiyle ortak olunan şeydir.

Allah için!

Ve nasıl ki (ölüm) kendi seçimi ve mecburi olarak iki çeşit ise (doğum) da böyle iki çeşittir.

Biri- Mecburîdir ki, Allâh'ü teâlâ ve tekaddes Hz.'nin yaratması ve ortaya çıkarmasıyla meydana gelir ki, bunda çalışmanın ve istemenin rolü yoktur. Ve bu da açıktır.

Diğeri- Tercihe bağlıdır ki, çalışıp kazanma ile meydana gelir. Ve bu kendi isteğiyle olan doğum o doğumdur ki, İsa aleyhisselâm

[45]

(Lenyelice melekûtü's-Semâvâti men lem yûled merrateyni) sözüyle ona işaret buyurmuşlardır.

(İni's-teta'tüm en tenfüzû min aktâri's-Semâvâti ve'l-ard) (Rahman 55/33)

Yani suretlerden ve bedenle ilgili olan şeylerden arınarak, yeryüzünden ve göklerden geçmeye güç yetirebilerseniz, (fenfüzû) geçiniz ki, meleklerin ruhlarına ve Allah'ın (c.c.) büyüklüğüne giden yola giresiniz. Yahut geçiniz ki, Hz. İlahiyye'ye ulaşmakla şereflenmiş olasınız.

(La tenfüzûne illâ bi sultân) (Rahman 55/33) bu şerefe ulaşmaya gücünüz yetmez. Ancak bedene ait bir delil ile ulaşabilirsiniz ki, bu da tevhid ve tecrid ve ilim ve amel ile nurlanmak Allah'ın varlığında yok olmak demektir.

BÖLÜM

Filozofların Görüşü

İnsanın bu özel heykelden ibaret olması nasıl mümkün olabilir ki, onun mertebesi daima solmaktan

[46]

artmaktan, eksilmekten, tamamlanmaktan uzak değildir. Bununla beraber şek ve şüphe yok ki insan, ömrünün öncesi ve sonrasındaki ölümsüz bir ruhtur. Ebedinin dışında ise ebedi değildir.

Bu, herkesin (ben) dediği sözün kendisine işaret olunanı, bu hususi heykele aykırı olması gerekir.

Ya kendisine işaret olunan şey nedir?

Bu konuda çok söz söylendi. O sözleri özetlediğimizde şu sonuç çıkar ki; herkesin (ben) sözüyle kendisine işaret olunan şey bir takım parçalardır ki, bu hususi heykele – gül suyunun güle, yağın susama, ateşin kömüre dağılıp yayılması gibi – sirayet eder.

ARAŞTIRMACI ÂLİMLERİN GÖRÜŞÜ

Ömrün başlangıcından sonundaki ebedi olan cisimler, bu heykelin alıştığı cisimlere içerik ve gerçeklik yönünden farklı bir takım diğer cisimlerdir ki, onların hayatları da, idrakleri de, nuranîlikleri de sonradan olma değildir. Bizzat kendisindedir.

[47]

Bunun üzerine o cisimler – gül suyunun güle, ateşin kömüre yayılması gibi – hususi bedenimize yayıldığı anda, bu beden onların nuru ile nurlanır ve yine o nurun hareket ettirmesiyle hareket eder.

Ve bu hususi beden, daima erimeden, çözülme ve değişiklikten uzak değilse de, anlatılan nurani parçalar, ona benzer değişmelerden korunmuş olarak baki kalır.

Ve nurani parçalara sonradan çözümlene ilişmemesi de yalnız onların bu kalbi parçalara gerçekte zıt olmaları sebebiyledir.

Onun için bu kalbe ansızın bir bozukluk iliştiğinde o nurani yumuşak cisimler geçici olan cesetten ayrılarak – eğer kutlular topluluğundan iseler – insanın olgunlaşıp yükseldiği pak, temiz aleme, ve – eğer eşkıya (kötüler) topluluğundan iseler – cehenneme ve felaketler alemine giderler.

[48]

BÖLÜM

(RUH VE ÖLÜM)

Ölüm gerçeğini mi soruyorsun ?

Ne yazık !

Sen hayatın gerçeğini bildin mi ki, ölümün gerçeğini anlamaya hevesleniyorsun?

Ölümün içeriğini ve gerçeğini anlamak için ilk olarak senin kendi gerçeğin demek olan Rabbânî ruhu tam olarak anlaman gerekir.

Lakin ne fayda ki, bu senden gizli olan şeylerin en gizlisidir.

- “ Benim nefsim nedir? ” mi diyorsun ?

- Senin nefsin (Kulî'r-rûh-u min emri Rabbî) (İsra 17/85) (Venefa'htü fîhi min rûhî) (Sa'd 38/72 ve Hicr 15/29) ayetlerinde yüce ve aşkın olan Allah'ü Teala hazretlerine bağlanmış ve insanın içeriğinden ibaret olan ruhtur ki bu, öğrenmesi her kula kolay olmayan gizli, saklı ilahi sırlardandır.

[49]

BEDENLE İLGİLİ RUH

- Ondan başka bir de bedenle ilgili ruh mu vardır?
- Var!
- O nedir?
- Bedenle ilgili ruh, hissetme ve hareket etme gücünü taşıyan ruhtur.
- O güç nasıl şeydir ?

Kalpten doğan ve insanın bedeninde toplanmış, damarlar ve sinirlere yayılmış olarak o şaşılacak vasıtalar ile görme hissi, ışığını göze, işitme ışığını kulağa ve bunun gibi diğer güçlerin ve duyuların ışıklarını yerli yerine taşıyan, hayata ait güçtür.

Bu bedene ait ruh, dışarıda şu parlayan kandile benzetilebilir ki, içinde bulunduğu odaya ışığını yaymasıyla, onun her yanını aydınlatır.

İşte bu bedene ait ruh konusunda hayvanlar da insanlar gibidir. Ve ölüm ile yok olan ruh bu ruhtur. Çünkü karışık olan tabiatlar ölçülü bir haldeyken, onun da kıvamı

[50]

ölçülü, mizacı (tabiatı) kabul edince, yok olur. Nitekim yağı tükense yahut üflense de parlayan kandil sönse, ondan yayılan, parıldayan ışık da söner gider.

Hayvandan gıdanın kesilmesi de, bu bedene ait geçici olan ruhu bozar. Çünkü bu ruha nispetle gıda, kandile nispetle yağ gibidir. Bundan dolayı bu ruha nispetle öldürme, kandile nispetle üfleme gibidir.

Bu bedene ait ruh o ruhtur ki, onu düzeltmede ve güçlendirmede tıp ilmi, tasarruf yetkisine sahiptir.

[51]

RABBÂNÎ RUH

Peki, Allah bilgisini ve emaneti taşıyan ruh hangisidir ?

Allah bilgisini ve emaneti taşıyan ruh, insana has olan Rabbani ruhtur.

Emanet ile kastolunan (insan) mükafat ve azap, emir hatırına Allah'a itaat ve O'na isyanla ilişkili olarak, üzerine aldığı sorumluluğu yerine getirmekten ibarettir.

İşte bu ruh o ruhtur ki, ne ölür ve ne de yok olur. Bil ki ölümden sonra da, ya cennette ve mutlulukta, veyahut cehennemde ve halinden şikayette ebedi kalır. Çünkü Allah bilgisinin yeri, bu tertemiz olan ruhtur. Mezar toprağı ise, Allah bilgisinin yerini ve imanı yiyerek yok edemez. Bunu bize gelen haberler de bu şekilde söylemektedir. Buna şahitler ve basiretli olanlar da şahittir.

Kanun koyucu olan Allah (c.c.) ise bu tertemiz ruhun sıfatını araştırmaya bize izin vermemiştir.

[52]

Çünkü bu inceleme ve araştırmaya, ilimde derinleşenlerden başkası tahammül edemez ve buna gücü yetmez.

Rabbani ruh, nasıl dilin anlatmasına kabiliyetli olabilir ki, halkın akıllarının çoğuna sığmayacak şekilde, onun pek çok şaşılacak vasıfları vardır.

[53]

KOLAY AÇIKLAMA

- Rabbânî Ruhun Ölümünden Sonraki Hal ve Sıfatı -

Rabbânî ruh yok olmaz. Ölmez. Bil ki ölüm ile sadece şekli değişir. Derecesi de değişerek, bir konumdan bir başka konuma yükselir. Kabir ise onun hakkında ya cennet bahçelerinden bir bahçedir. Ya cehennem çukurlarından bir çukurdur. Bu değişimin sebebi ve illeti de şudur ki ; Rabbânî ruhun duygular ağı vasıtasıyla Allah bilgisinin evveliyatını tuzak kurup avlamakta (ustaca bu bilgiyi elde etmede) bedeni kullanmaktan başka beden ile hiçbir alakası yoktur. Bu toprakla ilgili beden o Rabbânî ruhun adeta aleti, bineği ve bağlı olduğu ağı demektir. Aletin, bineğin ve ağın yokluğu ise, avcının da yokluğunu gerektirmez.

Evet! Av meşguliyetinden vazgeçtikten sonra ağ yok olacak olursa, onun yokluğunu bile ganimet bilmelidir.

[54]

Çünkü avın artık yorgunluktan başka bir şeye yaramayan onun yükünden, ağırlığından kurtulmuş olur.

Sebebi budur ki; şeriat sahibi ve bütün hakikatların keşfedicisi olan, selamların en mükemmeli onun üzerine olsun, Efendimiz hazretleri (mü'minin hediyesi ölümdür.) buyurdular.

Fakat eğer avlanmadan önce ağ yok olacak olursa, bu şekilde ortaya çıkacak yokluk, apaçıktır ki elem ve pişmanlığa sebep olur ve hüsrandır. Sebebi de budur ki; Allah bilgisini elde etmede kusur, ve ömür süresi günah ve isyan ile geçen nefsine düşkün şahıs, (Rabbî'rci'ûnî leallî a'melû sâlihan fî mâ teraktü kellâ) (Mü'minun 23/99-100) ağlamalarıyla ahirette boş yere çığlık atar.

Bu pişmanlık ve üzüntünün ise zerre kadar faydası olmadığından başka, belkide eğer ağa benzettiğimiz beden ile anlaşma ortaya koymuş olup

da, onu fazlasıyla sevmiş ve gönlü ona bağlanmış kalmış da, ağın görünen yüzünü, sanatını ve diğer alakalı olduğu şeyleri beğenmiş bulunursa, avlanması ancak beden ağına muhtaç ve sadece onunla olabilen avı elinden kaçırmaması ve kendine gönül verip onunla güzel bir anlaşma

[55]

etmiş bulunduğu ağın yok olması gibi, kederli haller ile (zavallı) çaresizin acı ve ızdırabı katlanarak artar.

İşte kabir azabının bilinen başlangıçlarından bu bir başlangıçtır ki, onu inceden inceye araştırırsan, şüphe yok ki hakikatine de erersin.

[56]

DETAYLI İNCELEME

Bizi doğru olup-olmadığına götürecek olan detaylı araştırmayı mı arzu ediyorsun?

Fakat bilmelisin ki bu kitap o bilgiyi taşıma kapasitesinde değildir. Bunun üzerine istenilen araştırmadan göstereceğimiz kolay bir örnek ile yetinmelisin!

Ölüm nedir?

Bedenin felç olmasıdır ki; baştan ayağa kadar bedenin kötürümlüğü demektir.

Sen ise pekala bilirsin ki, elin kötürümlüğü manası, (kişinin eli) mevcut olmakla beraber, yalnız onu kullanmaya vasıta olan kuvvetin yokluğu sebebiyle, senin takip ve kontrolünden çıkmasıdır.

Şimdi bilmelisin ki; ölüm denilen karşımıza çıkmış dehşet, yalnız güç ve kuvvetlerin yokluğu sebebiyle, bedenin bütün uzuvlarında ansızın ortaya çıkan kayıtsız şartsız bir kötürümlüktür ki, dehşetli ölüm bu suretle elini, ayağını, gözünü ve diğer aza ve organlarını etkisiz kıldığı halde, sen yine evvelki gibi ayrıcalıksız olarak ebedisin.

[57]

Sana “sen!” dediğim vakit, muhatabımdan maksat, bilinen aza ve organlardan oluşmuş bu hususi heykel değildir. Maksat, senin gerçekliğindir ki, beni sana “sen!” dediren odur.

Çünkü sen, şimdi hala o insansın ki, çocukluğunda da ondan başka bir şey değildin.

Fakat olur ki, çocukluğunda vücudunu oluşturan unsurların parçacıklarından şimdi sende hiçbir şey kalmamıştır.

Belki de çocukluğundaki cisimler, tamamıyla çözülmüş olarak gıda vasıtasıyla onların bedeli ortaya çıkmıştır.

Halbuki sen yine sensin! Yani çocukluğunda ne idiysen, şimdi büyüklüğünde de osun! Bununla beraber cesedin o evvelki ceset değildir.

Şimdi eğer, hislerin ve duyuların isteğine ve meramına ulaşmaya muhtaç ve fakir bir maşukun var ise, o maşukundan ayrılman sebebiyle azabın büyür.

Halbuki dünyada ne varsa hepsi, sevilen ve kendisine aşık olunan şeydir. Ve bu sonsuz maşukların isteğine ve meramına ulaşma da, hisler ve duyular olmaksızın mümkün ve kolay olamaz.

Aşık acı içerisinde bırakmakta ise, aşık olduğu kimsenin, kendisinden

[58]

gizlenmesiyle, yalnız sevdiği kişiyi görememesi için zavallı aşığın gözlerini görme ışığından mahrum etmek arasında asla bir fark yoktur.

Çünkü apaçıktır ki, gönlü hasta olan aşığın acı ve ızdırabı, yalnız sevdiğini görememektir gelir.

Malını, eşini, mülklerini, atını, cariyesini, kılık-kıyafetini seven kimse ise, bu eşyanın ayrılığı ve yokluğuyla acı çeker.

İster bu eşya kendisinden zorla alıksun, isterse kendi bir yana, o eşya da diğer bir yana itilerek ikisi arasında bir engel bulunmakla kendi sevgili eşyasından uzaklaştırılsın! O biçareye göre ikisi de eşittir. İşte korkunç ölüm, seni o sevgili eşyadan ayırır da, aranızda bir perde gibi engel olmakla ahiretteki azap ve elemelerin de, o eşyaya olan aşk ve düşkünlüğün miktarınca olur.

Yine bu ölümdür ki, Allah-ü Teala hazretleriyle senin aranı boşaltarak şu belirsiz, düzensiz, seni meşgul eden hisleri senden kesiverir.

Bunun üzerine yüce huzura vardığında, uzak bir yoldan gelmenin tadı, izzet sahibi yüce Rabb'e olan sevgi ve iştiyakın, Allah'ı zikre olan alışkanlığın miktarınca olur.

[59]

BÖLÜM

Ahret nimetlerini müjdeleyen ibarelerin en geniş kapsamlısı

(velehüm fiha mâ yeştehûn) (Nahl 16/57)

Ve ahiret azabını haber veren ibarelerin de en geniş kapsamlısı

(ve hıyle beynehüm ve beyne mâ yeştehûn) (Sebe' 34/54)

Ayet-i Celileleridir.

Şehvetten başka daha çok zevk veren bir şey yok ki, bu da arzu edilenin rast gelmesi ve bulma halinde belli olur.

Yine de şehvetten başka daha çok acı veren bir şey yok ki, bu da arzu edilenin ayrılığı ve yokluğu halinde bilinir.

Bir kimse bu gurur dünyasından çıkmadıkça, elde bulunan çok az bir sermaye kadar dünyadan alakasını kesebildiğine yakinen kesin bir inanca sahip olamaz. Onun için kimse ölümden önce kabir azabından emin olduğunu iddia edemez.

Çünkü pek çok insan görülmüş ki, kendine alakası yok düşüncesiyle cariyesini çıkarır satar. Gün gelir müşteri cariyeyi alır gider. O halde bu cariyenin kalbinden ayrılık ateşi tutuşmaya

[60]

başlayarak, ona bulaşan sevdanın varlığı ile öyle bir feryat atar ki, yalnız o acı veren azaptan kurtulma ümidiyle, canına kıymak için, kendini suya ve ateşe bile attığı vardır.

Demek ki insan, dünya evinden çıkmadıkça gerçek manada bu korkusuzluğa ulaşamaz.

Bunun üzerine senin de kalbin şu dünyanın aranmayacak metalarından her neye takılıvermiş de kalmış ise, o şey hakkında kabirdeki halinde ona benzeyeceğinde şüphe ve tereddüt yoktur.

Bu sebepten ötürüdür ki, selamların en güzeli O'nun üzerine olsun Efendimiz Hazretleri; (sevdiğini sev, şüphesiz ki ondan ayrılacaksın) buyurmuşlardır.

Bu konuda söylenecek söz çoktur. O kadar çok ki, onu sınırlamaya imkan yoktur. Bunun üzerine biz de risalemizi İslam filozoflarından reis Ebu Ali b. Sînâ'nın meşhur Kasîde-i Rûhiyye'siyle güzel kokularla mühürleriz.

مکتبہ اہل سنت و جماعت

جلد : ۱

تقریر



سری کریدی

(انقرہ ولایتی والیسی)

—۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰—

صاحب کتب خانہ : کتابچی آراکل

معارف نظارت جلیہ سنک رخصتیلہ طبع اولشدر



استانبول

مطبعہ (ا.ق. توزلیمن) ادارہ شریعتی مرتبہ

۱۳۵۱ھ

۱۳۵۱ھ

۳۴ باب عالی جلد ہستدہ نومبر ۱۳۵۱ھ

لغات

هم مبدأ وهم معاد انسان، قالسونی خفی کان ایچنده
تحصیل و قوفه یوقی امکان، غناتکده جهان ایچنده
برورده اولنجبه جوهر جان، نشاتکده کن فکان ایچنده
ادم، اولی و برودی اهل عرفان، بردهمه فرشتگان ایچنده



اداره شرکت سیتی مطبعه سی — باب عالی چاده سی
نومرو ۳۴

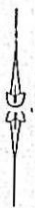
بر درلو خدمت ممرافده بولنامه مفتخر اولدینی کبی
عاجزلی دخی اون اون بش سندن بری کتابچیات
صنعت صرغو به سنه ساوک ایله بو باده کی آرزوی
ترقیجویانه می کوسستمک ایچون ایجه کتابلر طبع
ایتدیره رک میدانه بیوجک برکتبخانه تشکیل
ایده ججک درجده آتار قومیس اولقله مفتخر
بولیورم.

بوکره دخی نامی عثمانلی کتبخانه سی { اولوق
و شرق و غرب آتارم تنجه سندن شکل ایتک اوزره
برکتبخانه نشرینه اوز ندیم.
انقره والی والا شانی سعادتانو سری پاشا
حضرتلرینک ذروح { عنوانی اثر عالی بری کتبخانه مک
جلد اولنی تشکیل ایتشد.

— افاده مخصوصه —

معارف دیدیکمز شعله جواله جهان افروز
شه نشاه معارف پرور و معالی پناه ترقی کستر افندمز
حضرتلرینک روز جلوس میامن مائوس شاهانه.
لر ندن بری اقطار شریقی حقیله تنویره باشلامشدر.
بر درجده که ظلمت جهالت ایچینده قالدق دین
و دنیاسنی کورده مامک مخاطره سنده بولان اولاد
وظنک هربری بر حقیقت بین اولقلده و بوفیض
سارینک ایقاعی حق شکرانی فرائضدن عند ایدن
امت عثمانیه کمال اخلاص و عبودیتله ادعیه خوان
حضرت امیر المؤمنین بولنامه در.
سایه هایون یادشاهیده هرکس حدینه کوره

معارفك استنادكاهي اولان معارف عموميه نظارت
 جليله سینه شرف بخش اجلال دولتو منيف پاشا
 حضرتلر بناك زمان نظارت پناهيلر نده نشر اولدني
 ايجون دخی بشقه جبه حائر اولدنيهم حق شكرا ني
 بالاقتضار ايفايه مبادرت وهر حاله جناب حقدن
 استمدای موقفيت ايرم . كتابجي آراكل



كتبخانه مي عثمانلي ناميله توشيح ايلمكن مقصد
 كترانهام في الواقع ادباي عثمانيه ناك و ففون حاضره به
 واقف متفائل مركز آثار مؤلفه سني جمع ايتاك ايسوده
 منفعت عموميه به موافق كلن آثار مترجمه ايله دخی
 كتبخانه مي ترتيبه اهتمام و منفعت شخصيه سني منفعت
 عموميه ايجنده آرايائلرن اولدنيهمدن داخل كتبخانه
 اولان كتابلرك تهوين فيئاتنده اقدام ايدم جكم .
 كتبخانه همك مسلكه موافق اوله رق كتبيله -
 جاك آثار تدقيق اوله ورق لايق اولدني اجرتاك
 صاحبه مع المنويه اعطاسندن بر زمان كرى طو -
 ريله جقدر .
 كتبخانه چاكرانهم نشر معارف خصو -
 صنده ارباب قلمك و بنده لرى كبي عجزه خدمه

نیجه اجسام ذی حیات، ابعاد غیر متناهیده - ضیالی
هنوز کره صغیره مزه و اصل اولیان - نیجه اجرام
نیرات کشف ایدر.

ایمانی شو استعداد خداداد اوزره یاراد یالان
انسان، مبدأ و معاد نی، حقیقت و عاقبتی آکلامه سترین
بوگذرگاه فنادن کچوب کتملی میدر؟
علی الخصوص اعراف الانیا صلی الله علیه وسلم
افند من {من عرف نفسه فقد عرف ربه} بیوم مشلر در
که «کنند نی ییلن، خالقنی ده ییلیر.» و بالعکس
«کنند نی ییلین، مولاسنی ده ییله من.» دیکلدر.
طوغریلدر.

کور من میسین که {وما خلقت الجن والانس الا
لیعبون} آیت جلیله سنند که {لیعبون} کلمه سننی

مُقَدِّمَةٌ

المؤلفه

هم مبدأ وهم معاد انسان، قالسونی خلق کان ایچنده
حصیل و قوفله یوقی امکان، غفائکده جهان ایچنده

انسان دینان مهمای عجیب الاشکال، جامع
الغرائب و مستجمع العجائب بر نسخه کبرادرکه،
فطرت اولاده نفسندن ییله خیر اولیه جق قدر
غافل، کند نی بیله میه جک قدر جاهل ایکن، مجرد
استعداد جلی ساقه سیاه فقر نایاب دریاده جوهر
حقیقی جستجو، فضای بی منتهای ساده تک و یو
ایلر.
اجساد بالیده - نوعاری هنوز ییلنه میمان -

صند که جبهلمزی آریتر مقندن بشقه شیئه خدمت
ایده منز .

مع هذا حقیقت مخصوصه آلهیه به و قوف دخی
معرفت نفسه موقوفدر .

بو حاله بز م کال عرفانز ، عدم عرفانزی
ادراکن جبارت قالیر .

العجز عن درك الادراك ادراك

ع

کشی نقصاتی بیلک قدر صرقال اولیز

{ شارح اعظم ایسه { ایس الانسان الامسعی {
بیورمشدر .

بناء علیه محضو ل مساعی شیه اوله رقی بو عبد

عاجز دخی روح و موت حقیقه کی بعض نقول معتبره بی

اکثر مفسرین عظام { لیمرفون { ابله تفسیر ایتشلرد ؟
دیماک که شو علم و عرفان ، علت ایجاد انس و جاندر .
حدیث قدسی مشهور دخی بزه خبر ویرر که ،
خالق تعالی و تقدس حضر تلریناک کائناتی یاراقمه سی ،
مجرد گندی ذات الوهیتی بیلدیرماک ایچو ندر .
ذات و صفات مولایه استدلال ایچون ده نفس
انساندن بیوک دیلمی اولور ؟

نه حاجت ا حکمایه صورده لم که بین الاجرام ،
جاری اولان قوه جاذبه قانونی عجبا روحدان زیاده
بدیع الاثر میدر ؟
نه ممکن !

شونی ده اعتراضه مجبور زر که ، معارف بشریه
نه قدر ترقی ایدر سه ایتسون ؛ معرفت نفس خصوص-

مؤلفه

مرآت وجود حق، هب اعیان پنهان ایسه ده عیان ایچنده
آاری، دگیسدر و نمایان هم برده، هم آسمان ایچنده
سری کریدی

انقره ۳۰۳



جمع ایله شو رساله بی یازمش که اخوان دینه یادگار
اولسون.

§

بو اثر لطیف، حمد الله تعالی بیك اوچونز اوچ
سنه مئیمنه هجری به سی محرم الحرامک عشر اولنده
مددکاری روحانیت حضرت سید البشر له جلوه کر
صحیفه تالیف اولمشدر.

§

الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا
ان هدانا الله و صلی الله علی اشرف جمیع الانبیاء
والرسلین و علی آله و صحبه اجمعین . والله الموفق
والرشد .

— روح —

لؤلؤفه

برورده او ایچنه جوهر جان، نشاتکه کن فکان ایچینده
آدم، اولی و برودی اهل عرفان، برده فرشتگان ایچینده

انسان، بو مسافر خانه بی بقایه کبیر؛ اما نردن

کبیر، نزهه کبیر، بیلیری؟ هیهات!

انسان، قدر؟

کائنات ایچینده برززه!

خیر! دکل انسان، منشأ انسان اولان شو جهان بيله

عظمت کائناته نسبتله ذره اوله ماز!

دنا نهدر؟

بر کدرکاه فسادرکه، بو نندن کچمدکجه باقیات صالحاته

ظفر، میسر اوله ماز.

بز نه یز؟

۵۰
فلان صبح

مردم سنی ده سالیته صید سالی - انا لودر ادرکم هم ایش

بو دنیا بزم کرمده ده صبح کورس

رها صور ۶ آرد کیم ایلیم دور

ظفر ادرک زنی سالی

ا و ل س و ن ا ک

۶۶ ص آله صور کیم

ذبح ا ک م ا م ا م

طارت ۱۳۴۳ هـ

آنکجهون وجهه سؤالدن رفع نقاب اشکال ایده جیک

بر جواب التفاسیه صورارم که:

«روحک حقیقی نه در؟»

«روح، طباغ و اخلاطک امتزاجندن متولد اوله رفق

بو بدن خاکدانى داخلنده موجود اولان اجسامدن

عبارتدر.

«یاخوده، بومزاج و ترکیک تا کندیسی در؟»

«یاخوده، بو جسمله قائم برعرض دیگر میدر؟»

«یاخوده، بواجسام واعراضه منفا بر موجود آخر میدر؟»

«روح قدیم میدر؟ حادث میدر؟»

ج

ایسته جان و جهانی بارادان الله . بو سؤاللرک جو اینندن

(و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتینکم

من العلم الا قليلاً) آیت جلیله سیله حینی آگاه بیورمشدر.

دیش که:

روح، بدن انسانک متکب اولدنی اجسام واعراضه

مغایردر.

زیرا بواجسام، اخلاط وعناصرک امتزاجندن حدوث

ایدر شیلدر. اما روح اوله دکلدر.

۲

بو صحراى سریع الفساده قوتاز، کوجبر بر مخلوق که،

نفس آلهجه، مسأله قایل المقدر جاتدن برر خطوه قطع

ایلرز.

حیات، نه در؟

برق خاطف! (کیم کوز یوموب آسجه زمانى کدر

ایلر)

اوله ایسه بو مخلوق محیی اهمیتدیرن نه در؟

معرفت واماتی حامل اولان روح!

امانتاه مراد نه در؟

ثواب و عقاب، امر خطیرینه، طلعت و معصیتله

بالتعرض عهده تکلیفی تقلیددن عبارتدر.

یا روح، نه در؟

نه مشکل سؤال؟ صانکه مسئول، سائلدن اییی بیلر؟

هله شو روح نه در؟

شعاه جیاتدرکه، (و تفحنت فیه من روحى) تفحنه سیله

بارلا مشدر.

نه بارلاق جواب؟

بو طرز بسیط، کچه قلوبى تشییط ایلر. لکن

انسانی ده مائل افراط و تفریط ایلر.

ایشته (وما اوتیتم من العلم الا قليلاً) قول کریمین
مراد بودر.

تذنیب

آیت کریمه (قل الروح من امر ربی) بیورلشدر.
امر، بعضاً (نقل) معناسنده کابر.
ینه قرآن کریمه (وما امر فرعون برشید) و (فلا
جاء امرنا) بیورلشدر که ایکنسنده امر دن مراد (فعل) ادر.
بناءً غلبه (قل الروح من امر ربی) من فعل ربی دیک
اولور.

بعضیری ده بو (امر) شأن، معناسنده در.
و بونک مولای متعاله اضافتی، اختصاص علین ناشی
اولوب اختصاص ایجاد ایچون دکادر. چونکه روح
اولسون، سائر مکونات ماده اولسون، بونلرک مجموعی
اختصاص ایجادیده مشترکدر لر دیدی.

مبحث

کندینه ایجاد، تعلق ایدوبده سلسله وجوده داخل

روح بر جوهر بسیط مجرد در که (کن) امریله
زیاتیاب وجود و حصول اولشدر.

g

یا روحک بو اجسام و اعراضه مغایر اولهسنه سبب
قدر ؟

روح بر موجود در که بو جسد خاکدانی به افاضه جیاتده
خالق تعالایک امریله، تکوینیله، تأثیریه حادث و حاصل
اولور.

روحک حقیقت مخصوصه سی. یله ماکدن ایسه نفی
لازم کیز.

زیرا اکثر حقائق و ماهیات اشیا مجهولدر. فقط
بونلرک مجهولتی تغییرتی مستنم دکادر.

نصل که هان روح قدر بدیع الایز، فکر قدر سریع
السفر اولان الکتریق دخی مجهول الحقیقه در. بشهود
و مرئی دکادر. مع مافیه بونک وجودی نصل انکار اولنه.
بیلیر که کندی مرئی دکلسه ده محیر عقول اولان آتاری
مشهور دمنزدر ؟

بناءً علیه بر شیتاک حقیقت و ماهیت مخصوصه سی
بناگاهکه وجودینک نفی لازم کیز.

(خالق) روحاً و جسماً عالم عین و کون و حدودند.
 (امر) عالم علم و آله و وجودند.
 (عالم خالق) عالم امره تابعند.
 چونکه (عالم امر) عالم خالق اصلی و مبدئی در.

مبحث

(وما اوتیتم) خطابی مؤمنین و کافرینسه عالم اولوب
 «ایها المؤمنون و الکافرون» دیکدیر.
 (من العلم الاقیلاً) - یعنی روح، عالم امردن اولد.
 بیچون آنک، و امانتک حقیقی معلوم بشر دکلدیر.
 یالکر واسطه حواس ایه عاقلک مقدار قلیلی اکتساب
 اولله یایلیر.

زیرا عاقلک معارف نظریه بی اکتسابی، آتیق جزئیاتی
 احساسدن مستفاد اولان ضروریاتندندیر.
 بونک ایچوندرکه «من فقد حسا، فقد عا» دینشدیر.
 یعنی برحسی نقصان اولانک بر سببشی آکسک اولورد.
 برده جائزگه، (حس) اشیانک چوغنی، وهله معرفت

اولان بئیک حصول و وجودی، یا من غیر ماده و لافی مدته
 [۱] اولورکه (مبدعات) بونلردر. (مجردات) کبی.
 یاخود، من ماده و فی مدته [۲] اولورکه (محدثات)
 دینیلیر بوشمدر. و مخلوقاتک بوقسمی عناصر ایه عناصردن
 مرکب اولانلردر.

یاخود، فی مدته لامن ماده [۳] اولورکه بوقسم مخلوقاتک

وجودی یوق دینلرده واردر.

زیرا حصول و تکونی مدته محتاج اولان نه وارسه

همه حال ماده یه ده محتاج اولورد.

یالکر بعضیلری «نفس ناطقه انسانیه، بدن خاکدان
 حدوثیه برابر حادث اولورد» دیه ذاهب اولدقلردن آنلره
 کوره نفس ناطقه، فی مدته لامن ماده، حادث و حاصل
 اولش فسمندیر.

مبحث

اهل الاهدین بعضیسی دیشک:

[۱] تکونی ماده یه، مدته محتاج اولبان.

[۲] تکونی ماده یه محتاج اولان.

[۳] تکونی یالکر مدته محتاج اولوب ماده یه محتاج اولبان.

کفار قریش، دخی رسول الله صلی الله علیه وسلم
افندمزدن بو اوج شیئی سؤال ایتمش. جناب رسالتاب
افندم «صلح سزه جواب ویررم» بیورمشلر. فقط
«فصله ان شاء الله» دجه بی اونوتمش.

بناء علیه کندیلندن وحی آلهی قرق کون منقطع
اولدی. قرق کون صکره (ولاتقولن شیئی انی فاعل ذلک
غدا الا ان ینشاء الله) آیت کریمسی نازل اولمشدرکه: خلاصه
مال حکمت اشعالی، مشیت الهیهیه تقویض ایتمکسزین
یعنی «ان شاء الله» دیکسزین زهار (بن یارین شو ایشی
ایشلر) دیکر! دیکدر.

بعده اصحاب کهنک، ذوالقرنینک قصه لرینی آنلره
بیان بیورمشلر، و فقط قصه روحی مهیم بر اقلش.

شوبله که:

روح حقیقه (ویسألونک عن الروح قل الروح من
امر ربی) آیت جلیلهسی نازل اولوب «عقول خلق معرفت
حقیقت روحدن مفاصر درلر!» دیه بیان بیورمشلرده (وما
اوتینم من العلم الا قلیلاً) دیشلر.

ایشته روایت مشهوره بودر.

ذاتیه دن هیچ بر شی ادراک ایدمه من.
بوده ششو کا اشارتدرکه، (روح) حقیقت ذاتیه سنک
بیتمسی، و آکلاشلی ممکن اولیان شیردندر. بیله بیله ده
یالکر کندیه ملتبس اولان شیدن کندینی تمیز ایلیان
عوارضه بیله ییلر.

استطراد

(ویسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتینم)
(من العلم الا قلیلاً)

شو آیت جلیله ناک سبب نزولی حقیقه بر روایت
مشهوره وارددرکه آتی مفسریندن بعضیلری کتابلرنده نقل
ایتملر در.

شوبله که:

طایفه یهود، کفار قریشه دیش که: حضرت محمد شو
اوج شیئی صورکر! آکر اکیست ناک جوانی ویررده
او چیچیندن امساک ایلرسه. بیلکر که کندی حق بیخبردر! آ
آکا اصحاب کهنک، ذوالقرنینک قصه لرینی صورکر!
برده روحدن سؤال ایدکر!

تقدیر داده نبوت سیدلری عندلنده معلوم و مصدق اولش
اوله جفتدن بویله برسؤال امتحانی ناک ایرادینه نه احتیاج وار
ایدی؟

دیگ که بوحکایه بی ذکر و بیسانده بر فائده مخلوط
دکدر .

کلهلم حقیقت روحدن عدم جوابه : بویله حقیقت
روحدن جواب ویر مامه بی صحت نبوته دلیل قلیق عقلدن
بو سبتون بعیددر .

ثالثاً .- روح مسأله سی اولیله بر شیدر که بونی اصغر
فلا سفه آیله اراذل مشکلمین دخی بیلیر!

بناء علیه اعلم الا انیا صلی الله علیه وسلم اقدم من شاید
« بن بومسأله بی بیلورم ! » دیش اولسه، حق عالیله نده
محقر و تغیری موجب اولور معامله بی ایراث ایاردی .
زیرا بویله برمسأله بی بیله مامک هانکی انسان اولورسه
اولسون، آنک حقتنده محقری موجب اولور .

ایدی اعلم علما و افضل فضلا اولان حضرت رسول
اکرم صلی الله علیه وسلم اقدم حقتنده بو فصل تصور
اولنه بیلیر؟

راهما .- الله تعالی حضرتلری بی اکرم و اعلم

آنحق امام فخرالدین رازی ناک بیانه کوره بعضیلری
بو روایتی بر قاج وجه ایله طمن و تزییف المثلدر .
دیشلر که:

اولا .- روح الله تبارک و تعالی حضرتلرندن نه عشاق
اعظمدر! نه ده مکناً اعلادر!

ایدی معرفه الله ممکن، و بلکه ده حاصل ایکن نه
مانع وار که زری معرفت روحدن منع ایده بیلسون؟

ثانیاً .- روایت مذکورده دینله پور که : یهود، کفار

عربه «اکر اصحاب کهنک، ذوالقرنینک قصه لردن جواب
ویردهدور حک جوابی امساک و ابهام ایلرسه، حق بی شیمبردر،»
دیشلر . بو ایسه عقلدن بعید برسوزدر. زیرا اصحاب کهنک،
ذوالقرنینک قصه لری حکایاتدن بر حکایه اولقدن بشقه بر
شی دکدر . بر حکایه بی بیلورده نقل ایدی ویرمش ایسه
حضرت محمدک صحت نبوته دلیل اوله بی ناک تمتعدر .

شوراسیده بلیدر که حضرت محمدک آثاره نقل و بیان
بیوره جقاری حکایه ، اکر جناب رسالتاً بلر بیک نبوت
سیدلری تصدیقندن مقدم ایسه ینه آندهد کندیلری
تکذیب ایده بیلر لردی .

اکر نبوت سیدلری تصدیقندن صکره ایدیسه، او

سؤال اینست که زنی مشعر اولوب روح حقیقه وارد اولان سؤال دخی وجوه کیره اوزره واقع اولور.

او لایکسی - صوربله بیلیرکه: ماهیت روح، مختیر میسر. یا مختیرده حال میسر؟ و یا خود، نه مختیر، ونه ده مختیرده حال

اولیان بر موجود میسر؟

ایکنجیسی - سؤال اولنه بیلیرکه: روح، قدیم میسر؟

حادث میسر؟

او چنجیسی - صوربله بیلیرکه: ارواح، اجسامک

موت و فانیسندن صکرده باقی قالیرمی؟ یوقسه فنا پذیرمی

اولور؟

دردیجیسی - دنیاه بیلیرکه ارواحک سعادت و شقاوتناک

حقیقی، نه در؟

الحاصل روحه متعلق مباحث چوقدر. (ایسألونک

عن الروح) قول کرینده ایسه، سائلارک بو مسائلندن می،

مسائل سائرده دنی می، هانکیسندن سؤال اینست که بینه دلالت

ایدر بر قید صریح یوقدر.

شوقدرکه الله تعالی حیب اکرم و رسول محترمینه

سؤال واقع جواب اولق اوزره (قل الروح من امری ربی)

بیور میسر. بو جواب صواب الهی ایسه شوز ذکر اینست که

افندمن حقیقه (الرحمن عالم القرآن، وعلک ما تکن تعلم وکان فضل الله عنک عظیماً) وینه (وقل رب زدنی علماً) و صفت قر آمده ده (ولارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین) بیور میسر.

علیه الصلاة والسلام افندمن دخی (ارنا الاشیاء کاهی)

بیور لر دی.

ایندی شول ذات بزکوار که حال وصفتی بو اوله،

» بن بومسأله بی بیلم! « دیجیسی آکا نصل لایق کوربله بیلیر!

مع هذا که اومسأله بین الجمهور مشهور و منگور

اولان مسأله ندر.

دینک که شو روایت طوغری دکل ایش!

بزم عندمنده مختار اولان بودرکه: رسالتیناه افندمن دن

» روح، نه در؟ « دیه صور مشلر.

اعرف الانیا افندمن حضرت تازی دخی سائلاره حسن

وجوه اوزره جواب ویر مشلر.

تقریر مسأله

آیت جلیله یالکر حضرت پیغمبر افندمنه روحندن

لفظك منى لغوى اولان او فورمك دكلدر . ايجاد

جياتدن كياتدر .

چونكه (فخ) ريحى امساكه و ريح ايله امتلايه صالح

اولان جيمك جو فقه اجراى ريحدن عبارتدر .

خالق تعالى و تقدس حضر تباريك جناب آدمى خلق

وايجاد سيوردينده ايسه، بزم شو معنى لغوى ايدن آكلايه جهمز

كجى نه فخ وار ايدى، نه مفوخ .

بلكه عندا حقيقه فخذن مراد، موجدك (۱) موجدده (۲)

لقاسندن، وهو تبارك وجود موجدده سر يانندن و صفت

و فئانك موجدده ظهور نندن بشقه برشى دكلدر .

شيخ عز الدين تقيلاً اسماعيل حق روح اليسانده

ديش كه : (فخ) محل قابله نور روحى اشمال ايدن

شيدن عبارتدر .

بو تقديرجه (فخ) سبب اشمال ديمك اولور .

يوقسه حق باريده صورت فخ محالدر . فقط مسبب

محال دكلدر .

بناء عليه ففخك تبخهسته، يه فخ تمير اولندى كه بوده

اشمالدن عبارتدر .

(۱) اسم فاعل (۲) اسم مفعول .

مسائلدن يالكر ايكى مسأله به يك كوزل جواب اولور .

برى - ماهيت روحدن سؤال .

ديگرى - قدم و حدوث روحدن سؤال .

ايشته بو سؤاللرك جو ابارى ده بالاده بيان او لغله

استطرا ده بوراده ختام و بريلير .

خلفت لشر

—

فاذا سوتبه و نغبت فيه من روحى

صورت خافت جناب ابوالبشرى مشعر اولان آيات

قرآنيه دن شو آيت جليله ده جناب حقه مضاف، و حقيقت

انسن عبارت اولان روح، نه در؟ فخ، نه دن عبارتدر؟

بو نلرك بيشى دخى مقصد مزى ايضاح ايدم جاك شيلردن

اولسيه هفسرين عظامك او بالاده كي تدقيقات و محريرات

شريفه لرى مخلصاً نقل ايدم جكر .

§

اولا : معلومك اولسون كه بوراده فخ ايله مراد،

زیرا سرآت مجلا، حقیقتی از اولادین اول - ولو که
 کشیده مقابل و محاذی اولسون - صورت، قول ایترز .
 فقط صیقلی از لجه، آکا مقابل و محاذی کن هر شیء
 صورتی کشنده منکس و حادث اولور .
 دینا که نظفدهده استوا و اعتدال حصونده روح،
 حادث و حاصل اولور .

۲

ایشته شو آیت جلیله دلالت ایدرکه، بشرک خلق
 و ایجادی، آتی الذکر یکی امرسز تمام اولاز .

اولا - تسویه .

ثانیاً - شیخ روح .

بو، طوضی در . زیرا انسان، دینین بیان عجب نشان

جسد و روحین سر کبدر .

جسد دخی می دن، می دم طمندن (۱) اوده

اخلاط اربعه دن، اخلاط اربعه ارکان اربعه دن تولد ایدر .

بو تسویه نك حصونده ایسه شو نك هر برندن برز

مقدار مخصوصه رعایت لازم؛ یکدیگر به امتزاجانه،

(۱) طمئ، مکت و زننده، جماع ایگ، باشق، خاتون جین

کورمک، کبر یعنی دنس، برسنه فاسد اولوق مغزینته در .

کلام نور روحی اشمال ایدن سببه : بو، هم فاعله
 هم محل قابله برصفتدر .

فاعله کی صفته کلجه : بوصفت، ینوع وجود اولان
 (جود) دن عبارتدر .

ینوع وجود، هر موجودک حقیقت وجودی کشیده
 بذاته افاضه ایدندرکه بوصفت فیاضیه (صفت قدرت)
 تعیر اولور .

بوصفت فیاضیه خارجه شمس منیر، مثال اوله بیلیر .
 شویله که :

شسک قابل، استاره اولان هر شئیته، افاضه انوار
 ایلیسی، فصل که ینهمادن حجاب حائک قالمسنه متوقف
 ایسه، صفت فیاضه قدرتک دخی فیضانده حال اونوال
 اوزر در .

[نور شمسن قابل استاره اولان اشیا دخی ملو ناندن
 عبارت اولوب، یوقسه رنگسز اولان هوا دکلدز .]
 محل قابله کی صفته کلجه : بوده تسویه ده حاصل
 اولان اعتدال و استوادر .

نته کیم باری تعالی (فاذا سویته) بیورمشدر .
 بوکاده خارجه صفات سرآت، مثال اوله بیلیر .

جوهر نفس، شفافه، نورانیه، علویه المنصر، قدسیه
 الجوهر برطاق اجسامدن عبارت اولوب - ضیاءك
 هوایه، نازك فحمة سرانی کی، - بدن انسانه سران ایدر.
 ایشته برجه معلوم اولان بو قدر ایدر. فقط کیفیت
 نخی خالق تعالی و تقدس جخر تلرندن بشقهسی بیاه من.

مبحث

(فاذا سویته)

بونك تفسیر ندهده ایکی قول واردز .
 قول اول - شکل آدمی صورت انسانیه، و خالفت
 بشریه ایله تسویه ایتدیگهمده دیکلدر .
 قول ثانی - جناب آدمك اجزای بدنی اعتدال طابع،
 و تناسب امشاج [*] ایله تسویه ایتدیگهمده دیکلدر .

[ه] امشاج، مشیخ جعیدر . (مشیخ) فتحیم ایله برشی می شی
 آخره قانوب قاریشیر بر مق صفاستنددر .
 (مشیخ) قبیل وزنده (مشیخ) سبب وزنده (مشیخ) ۳

ترکیاتنه رعایت لازم؛ او من اجنك حصو لیچون نه قدر مدته
 لزوم وارک نفس ناطقه بی قبول ایچون حاصل اولان
 استعداد، او مناج سببیه حصو لیدر اولور؛ ایشته بوکاده
 رعایت لازمدر .

کلم نفسه : بوکاده (و نخت فیه من روحی)
 قول کریمیه اشارت بیورلشدر . و چونک خالق تعالی
 حضر تبری روحی کندینه اضافله اعزاز بیورمش اولدیغندن
 بواضافت، روحك شریف، علوی، قدسی بر جوهر
 اولدیغنه دلالت ایدر .

ع

فرق ضالهدن (حلولیه) فرقهسی شوکا ذاهب اولمش که:
 (من روحی) ده کی (من) کلهسی تبعیضه دلالت ایدر .
 آنراک بو ذهاب ناصوابی ایسه، روحك « حاشا »
 اجزاء اللهدن بر جزء اولدیغنی ایهام ایدر که بونك فسادی
 درجه نهادهدر .

زیرا جزء و کلی اولان هر شی مرکبدر . ممکن الوجود
 لذاتهدر . محمدنذر . تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً .
 کلم فتح روح کیفیتنه : معلومك اولسون که .

و (وجود ظلی) دینان نفس رحمانی دیگر . بذاته
فتح ایله .

بفتح ایسه بالواسطه اولیوب بالذات اولیون
یدین مقدستین ایله تسویه اولان شیده - یعنی جناب
ابوالبشرده - کراک اسمای جمالیه لطیفه، وکراک اسمای
جلالیه قهریه ناک حصول علم و معرفتی مستلزم اولشدور .

مبحث

روح، جهت و مکاندن مزهدور .
- جمیع اشیائی بیلک، جمیع اشیایه مطلع اوله بیلک روح
قوتنده مستکن در

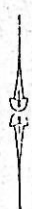
بومناسبت و مشابهاست، روحه مخصوص اولوب جمعیاتک
هیچ برنده یوقدر .

بومناسبتله درکه: روح، جناب باری به مضاف اولقله
حائر شرف اختصاص اولشدور .



نته کیم باری تعالی (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج)
بیورمشدور .

حسب



مبحث

باری تعالی نفخی نیحون ذات اقدسنه مضاف قلهدی ؟
چونکه جناب باری، ابوالبشرک تسویه سنه، تمدیلنه -
مباشرت برله، آنی - حکمت و قدر تدن عبارت اولان -
یدین مقدستین ایله خالق و تسویه و تعدیل بیورقدن صکره
جوف جسم آدمه گندی روح اضافیسندن که، (الم اثر
الی برک کیف مداعظال) قول کریمیه مشار ایله اولان

دمدن مراد، دم حیضدور . و جمیع بنیه سیله ورودی مجموع
اعتبار ایله در . و آنلرک هر زری خواص و وقت و قوام جهتیله
مختلفه الاجزادر .

کشف و زنده (مشیح) چیک کبریه شیخ آخر ایله مختلف اولان
شیخه دنیز . و بو نلرک مجموعتک جمعی (امشاج) کلیر . و منه قوله
تعالی (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج) ای مختلفه جاهلر آه
وردهما .

درکار اولان اطلاع و معرفی اعتباریه (قلب) تسبیحه

اولنور .

یا لکن جزئیاتی مدرك، و افعاك مصادری اولان

ملكات و هیات، ایله متصف اولسی اعتباریایده (نفس)

نامنی آ ایر .

مبحث

امام خزالی، امام رازی کی اهل سنتدن بر جمع محترم .

حکما و صوفیهیه وفاقاً شوکا ذاهب اولمشدرکه :

(روح) بر اثر مجرددر . بدنه حال دکادر . روحك

بدنه تعلق ، عاشقك معشوقه تعلق کی در .

(روح) اسر بدنی ، باری تعالی و تقدس حضر تلر ندن

ماعداً کیسه نك بیله مدیکي و آکلایه مدیعی بروجه ایله تدبیر

ایلر .

تحقیق

روح ، ایکیدر .

سلطانی ، حیوانی .

مبحث

جوهر انسان، فطرت اولاده قوای کثیرهیه مالک ،

حقیقت واحدهدر .

عندالصوفیه (روح و قلب) وعندالحکیم (نفس

ناطقه) ناملریله بنام اولان دخی بودر .

بو (جوهر) بدن انسانه تعلق ایتمدکده قوای

منتشر، نوری مختصر، و کندی ایچون مراتب کثیره

حاصل اولور .

غواشی نمنانه [*] احتجابی، و امور طیمیهیه انقلاب

و استخالسهی حالندهده (نفس) تسبییه قلنور .

تجدد اییوبیده نوری بارقه نشار ظهور اولدقده (عقل)

دنیاییر .

جناب حقه اقبال ایله عالم قدسه روحی حالندهده

(روح) نامنی آ ایر .

جناب حقاك ذاتنه، صفاتنه، اسماسنه جمماً و تفصیلاً

[*] غواشی، اورتق مناسنه اولان غاشیه نك جمیدر .

مظاهر نيك اقواسی (قان) در .

محل یعنی (دماغ) در .

بو روح حیوانی، روح سلطانی نك اثری، و افعال

و حرکات نك مبدئ در .

بو روح حیوانی، ذات نك صفتی منزله نشده در .

ایندی، نصل که افعال آلهیه نك صدوری، ذات نك صفتیه

اجتماعی اوزرینه مبتنی ایسه، افعال بشریه نك صدوری

دخی روح سلطانی نك روح حیوانی ایله اجتماعی اوزرینه

متفرع ددر .

و نصل که الله ذوالجلالک صفات کالیه سی، شو افعال

و آثارک وجودندن اول ذات احمدیه نك بطن ذات شده

ایدیه سی، بوروح حیوانی دخی شو بدن انسانه تعلق ایچرندن

اول بالقوه روح سلطانی نك باطنده ایدی .

~~~~~

### مبحث

غیب السرکه: سر اخفی، و تعسیر دیکرله سر السر

دیکدر . جمیع تعینات سلیه و ایجابیه دن اطلاق ذاتی اصلی،

روح سلطانی، عالم امر دندر .

بدندن مفارق، و بدنه تدبیر و تصرف تعلیقیه متعلق

اولق حبسیله (مفارق) نامی دخی آله .

ایشته بو بدن خاکدانی نك خرابیه فایذیر اولیان

روح، بو روح ددر . بدناک خرابیه فنا بولان آتجق روهک

اعضای بدنده کی تصرفی ددر . و بوروهک محل یعنی

(قلب صنوبری) در .

قلب دخی ملکو تندندر .

روح اعظم، من حیث الربوبیه ذات آلهیه

مظهر اولان «روح انسانی» در .

روح ثانی، عالم خلقندندر که آکا قلب، عقل، نفس

دخی دیر . و بو (روح) جمیع اعضای بدنه ساری در .

### ایضاح

روح حیوانی بر جسم لطیفدر که منبعی قلب جسمانی نك

ایچی در . صروق ضواریب واسطه سیله ساثر اجزای بدنه

ساری در .

یعنی خالق زیاده بیلکن، نفسی زیاده بیلکن در دیکدر.  
 انسانه بجمایش آلهی اولان فضل و کرمه حد و بیان  
 یوقدر. . جلهدن بری ده انسانک صغر حجمیه برابر، جلاه  
 عجائب عالمه موازی اوله بیله جک و کائن هیئت عالمدن بر نسجه  
 مختصره ایمن کنی نیجه عجایی شخصنده جمع ایتمک صور تپاه  
 آکا معرفت ربانیه سنک طریقی او کرته سیدر. .

آدمی حیست برزخی جامع  
 صورت خلق و حق در و واقع

متصل بادقائق جبروت  
 مشتمل برحقائق ملکوت

مصحف

مبحث

روح دینین جسم لطیف ایله بدن تعبیر ایدین جسم  
 کتیف آره سنده بر بخار لطیف وارکه اوده روح ایله بدن  
 بیتدمکی علاقه دن عبارتدر.  
 بو بخار لطیفه حکمتجه (روح حیوانی) تمیر اولنور.

اطلاق حقی وجودی ایله مطلق اولان وجودک مظهری در.  
 (سر) تعین اول ذاتی احدی جمعی تک مظهری در.  
 (روح سلطانی) تعین ثانی صفاتی واحدی فرقی تک  
 مظهری در.

(روح حیوانی) تعین ثالث فعلی تک مظهری در.  
 و نفسک کندنی بیلامه سنیدن، و کندندن غافل اوله سنیدن  
 بشقه بر حجاب حائل یوقدر.

بنه علیه حجاب جهل و غفلت آردن قائمه جق اولسه،  
 نفس انساننی آفتاب تابانی وسط سواده مشاهده و معاینه  
 ایده کلدیکی کنی (امر) یعنی حقیقت روحی دخی مشاهده  
 و معاینه ایدیه یابیر.

«اللهم ارفع الحجب عن القلوب حتى یتفتح ابواب الغیوب»  
 ج

الله تعالی بعض کتیب منزله ده بیورمشندرکه «اعرف  
 نفسک یا انسان تعرف ربک»

یعنی ای انسان! نفسکی، کندیکی بیلکه خالق ده بیلامه سنیدن.  
 ج

علیه الصلاة والسلام اقدمن دخی بیورمشدرکه:  
 (اعرفکم بنفسه، اعرفکم بر به)

مبحث

بعض حکما دیش که : حشر، اوج در.

اولکیسی - حشر عام.

ایکنجیسی - حشر خاص.

او چچیسی - حشر اخص.<sup>۲</sup>

حشر عام، یوم نشورده اجسادک قورودن محشره

چیقمسی در.

حشر خاص، ارواح اخزویه ناک حال حیاتلر نده سیر

کیر و سلوانک ایله اجساد دنیویه دن، روحانیت، عالمه

چیقمسی در. زیرا آنلر صورت حیوانی دن موت ایله

اولزدن اول، ارادت واختیارلر ایله صفات حیوانیت نفسا.

نیده دن اولی ویرمشلر در.

حشر اخص، انانیت روحانیه دن، هویت ربانیه به

خز و جدر که بومقام، مقام حیب اولغله او مقامده کندندن ده

کهرک

بو بخار لطیف، روح ایله بدن آرمسنده علاقه اوله.

بیله جاک بر صورتده باقی اولدجه حیات دینلن شمهه ربانی

دخی بر توتار قیام و دوام اولور. و بو بخار لطیف، منطقی

اولوبده روح ایله بدن آرمسنده علاقه اولوق صلاحیتدن

چیقمیه شمهه حیات دخی سوز کیدر که او آمده روح دخی

بدندن آیرلغنه مضطر قالر.

و نصل که روح بدندن خروج اضطراری ایله خروج

ایدیورسه، بعضا خروج اختیاری ایله ده خروج وینه

ایستدیکی وقت یرینه عودت ایلر.

اصطلاح اهل تصوفده (انسلاخ) دینلن حال بو حالدر.

چونکه بو خروج اختیاری سببیه او بخار لطیف،

منطقی اولان؛ بیته ماده علاقه اولوق صلاحیتدن ده چیقمان.

آنکچون روح ایله بدن آرمسنده کی علاقه کسبلن.

ایشته (موتوا قبل ان تموتوا) حدیث عالسنک وجه

حکمتی شوافاده مزندن معلوم اولور.

(ان بلج ملكوت السموات من اوله مرتين) قويله آكا

اشارت بيورمشلردر .

(ان استطعت ان تنفذوا من اقطار السموات والارض)

يعني هيات و تعلقات بدنيه دن مجرده اقطار زمين

و آسمانن چمكه مقدر ايسه كن (فانفذوا) چيكركه، ارواح

ملكوتيه، و نفوس جبروتيه سلاكنه منسلك اوله سيكن .

ياخوذ چيكركه حضرت الهيه به شريفاب وصول اوله سيكن .

(لانفذون الا بسطان) بوشرف نفوذه نائل اوله .

مازسيكن . الا حجت بدنيه ايله نائل اوله بيديسيكركه بوده

توحيد و تجريد و علم و عمل ايله تنوير و قفا في الله ديكدرد .

-----

مبحث

-----

قول حكما

-----

انسانك بوهيكل محسوسدن عبارت اولسي فصل چار .

اوله بيابركه آتاك اجزاي متركهسي دائما صورلقندن ،

مبحث

(لمع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل)

حديث شريفدهكي (ملك مقرب) دن مراد، جبرائيل عليه

السلامدر .

(نبي مرسل) دن ده مراد، حضرت رسول اكرم

صلى الله عليه وسلم افندمرك كندى هويت سنهاليدرد .

ايسته (حم) قول كرينده مشارايله اولان سر وحدت

بودر .

زيرا (حا) و (ميم) حرفلري رحمن و محمد عليه السلام

اسم شريفلري ييتندكي ماهه الا اشترا كدر .

باله !

ونصلكه (موت) اختياري واضطراري اوله رق ايكي

نوع ايسه (ولادت) دختي بوبله ايكي نوعدر .

برى - اضطراري دركه، الله تعالى و تقدس حضرت تاريناك

خالق و ايجاد ايله حاصل اولوب بونده كسب و اختياريك

مدخلي بو قدر . و بو ده ظاهر در .

ديكري - اختياري دركه، كسب ايله حاصل اولور .

و بو ولادت اختياريه، اولاد تدركه، عيسى عليه السلام

بناءً علیہ او جسمل - کل صوتک کله، نازک فحمه  
 سربانی کبی - هیکل محسوس ساری اولدینی آندہ بو هیکل  
 آنلرک نورایله مستتیر وینه او نورک بحریکله متحرک اولور.  
 و بو هیکل محسوس، دائماً ذوباندن - یعنی اریعدن -  
 محال و تبدلاندن خالی دکلمسهده، اجزای نورانیه مذ کوره  
 او مثالو محولاتدن مصون اوله برق حالیه باقی قالیر .  
 و بو اجزای نورانییه محال، عارض اولماسیده  
 مجرد آنلرک بو اجزای قالیه به بالحقه مخالف اوله لاندن  
 ناشی در .  
 آنکچون بو قابله فساد، طاری اولدقده او اجسام  
 لطیفه نورانیه جسد فاییدن آریله برق - اگر سعما  
 زمره سنندن ایسئلر - سوات، قدس، طهارت علنهو - اگر  
 اشقیای زمره سنندن ایسئلر - حقیقه و عالم آفاته کیدرلر .



آرتقدن، اکیسلیکن تاملا تفتسدن خالی دکلدن . مع هذا  
 شک وشبهه یوق که انسان، عمرینک اولندن آخر سنه دک  
 بر امر باقی در . غیر باقی اینسه غیر باقی در .  
 بو تقدیرجه هر کسک ( بن ) دیدیکی لفظک مشار  
 الیهی بو هیکل محسوسه مفایر اولق لازم کلیر .  
 یا او مشار الیه اولان شی نه در ؟  
 بو یابده چوق سوز سوبلندی . او سوزلی خلاصه  
 ایندکمزده شوتیجه چیتار که : هر کسک ( بن ) قولیه  
 مشار الیه اولان شی بر طاقم اجزادر که بو هیکل محسوسه  
 بت ممالوردک وردده، دهنگ سیسامه، نازک فحمه سربانی  
 کبی - ساری در .

قول محتملین حکما

عمرک اولندن آخر سنه دک باقی اولان اجسام، بو هیکلک  
 متائف اولدینی اجسامه ماهیت و حقیقیجه مختلف بر طاقم  
 اجسام دیکر در که آنلرک حیاتلری دهه، ادراکلری دهه،  
 نورانیسلیکری دهه عارضی دکلدن . ذاتی در .

روح جسمانی

- آئین بشقه برده روح جسمانی می وارد ؟
- وار !
- او نه در ؟
- روح جسمانی، حس و حرکه قوتی حامل اولان روحدر .
- او قوه فصل شی ؟
- قلبین منبعث، و مجموع بدن انساننده، کی عروق و اعصابه منتشر اوله رقاو وسائط حسیه ایله حس بصیر، نورینی کوزه، نور سمعی قولاعنه، و کذا سائر انوار قوی و حواسی برلو برینه افاضه ایلن قوه حیاتیه در .
- بو روح جسمانی خارجهه شمول قنیدیل فروزانه بکزه دیله بیلیر که ایچنده بولندیقی او طیه افاضه انوار ایله آناک هریاتی ضیادار ایلر .
- ایبنته بو روح جسمانی خصوصنده بهائم دخی انسانه مشارکدرلر . و موت ایله فناپذیر اولان روح، بو روح در . زیرا مزاج اخلاط، حال اعتداله ایکن، آناکده انجیحی

مبحث

( روح و موت )

- موتک حقیقتی می سؤال ای دیورسین ؟
- هیهات !
- موتک حقیقتی می سؤال ای دیورسین ؟
- هوسلیورسین ؟
- سن حقیقت حیاتی بیله کی که حقیقت موتی ده آکلامنه
- حقیقت و ماهیت موتی آکلامق ایچون اولان سنک نفسک حقیقتک دیمک اولان روح ربانی به و قوفک لازم کایر .
- لکن چه فائده که بو، سندن کیزی اولان شیلرک الک کیزیلسیدر .
- « نیم تقسم نه در ؟ » می دیورسین ؟
- سنک نفسک ( قل الروح من امر ربی ) ( و نفخت فیه من روحی ) آیتلنده مولای متعال حضرت تلبینه مضاف و خاصیت انسندن عبارت اولان روح در ککه بو، کشفی هر قوله مسر اولمان سرائر خفیة الهیه دندر .

روح ربانی

یا معرفت و امانتی حامل اولان روح ها نکسیسیدر ؟  
معرفت و امانتی حامل اولان روح انسانه خاص اولان

روح ربانی در .

امانت ایلهده مراد ( انسان ) ثواب و عقاب ، امر

خطرینه طاعت و معصیتله بالعرض عهدۀ تکلیفی تقلدن  
عبارتدر .

ایشته بو روح اول روحدرکه نه اولور . ونهده فنا

پذیر اولور . بلکه اولومدن صکرده یا نعیم و سعادتهده ،

ویا خود جحیم و شقاوتهده باقی قالیر . زیرا محل معرفت ،

بو روح با کدر . خاک مزار ایسه محل معرفت و ایمانی

اکل و نحو ایده من . بونی اخارده ناطقدر . بوکا شواهد

استصارده شاهددر .

شرح شریف ایسه بو روح پاک صفتی تحقیقه

بزی مآذون ایتمیشدر .

مقتل ، و مزاج خالیذیر او لجه باطل اولور . نته کیم یانی  
تو کلسه ، یا خود پو فانسدهده قندیل فروزان منطقی اولسه ،  
آندن فیضان ایمن نور باریق دخی سوزر کیدر .

حیواندن غدا تک انقطاعی ده بو روح فانی جسمانی بی

افساد ایدر . زیرا بو روحه نسبتله غدا تقدیه نسبتله

یاغ کی در . کذاک بو روحه نسبتله قتل ، قندیله نسبتله افخ  
کی در .

و بو روح جسمانی او روحدرکه آنی تعدیل و تقویایده

علم طیب ، تصرف ایله بیلیر .



تلویح لیسیر

— روح — ربانی ناک بعد الموت حال و صفی

روح ربانی، فانی اولساز . اولیز . بلکه موت ایله  
 یالکز خالی تبدل ایدر . منزلی ده متبدل اوله روق برمنزلدن  
 منزل دیگره ترقی ایلر . قبری ایسه آنک حقتنده یا جنت  
 باغچیلر نندن بر باغچه در . یا جهنم چقور لر نندن بر چقور در .  
 بو تبدلک سبب وعاتی ده شو و در که : روح ربانی ناک  
 شیکه حواسی ، واسطه سیله او ائیل معرفتی اصطیاد و اقتیاصده —  
 آولا مقننه — بدنی استعمال ایتکدن بشقه بدن ایله هیچ  
 بر علاقه سی یوقدر . بو بدن خاکدانی او روح ربانی ناک  
 عادتاً آتکی ، سرکی ، شیکه سی دیکدر . آتک ، سرکیک ،  
 شیکه ناک بطلانی ایسه ، صیادکده بطلاتی ایجاب ایتیز .  
 اوت ! مشغله صیدن فارغ اولدقن صکره شیکه  
 باطل اوله حق اولورسه ، آنک بطلاتی سیله غیبت ییلدیر .

چونکه بو تحقیقه علمه راسخ اولانلردن ماعداسی مختل  
 و مقتدر اوله ماز .

روح ربانی ، فصل قابل تعیر لسانی اوله بیلیر که اکثر  
 عقول خانته صیغماز صورته عجائب اوصافدن آنک نیجه  
 نیجه و صفیری واردر .



ایتمش بولندی شیکه ناک زوال بولهسی کی، حالات مکدره  
ایله بیچاره ناک الم واضطرابی قتمیشیر.  
ایشته عذاب قبرک مبادی معرفتمن بو، بر مبادی که  
آنی استقصا ایدرسهک شبره یوق که حقیقتده ایررسین!

چونکه صیادک آرتق بورغونقندن بشقه برشیه  
یارامان آتک یوکندن، آغیرلنندن قورتاش اولور.  
سبب بودر که صاحب شریعت و کاشف هر حقیقت  
علیه اکمل النجیة افندمن حضر تبری (حفه المؤمن الموت)  
بیوردیلر.

نقطه اگر قبل الصید، شبکه باطل اوله جق اولورسه،  
بو صورتله وقوع بوله جق بطالان، بدیدیر که موجب الم  
ویشیانی و خسر اندر. سببده بودر که تحصیل معرفنده  
قصور، و مدت عمری ذنب و معصیته مرور ایدن شخص  
برابتلا، (رب ارجعون لعل اعمل صالحاً فمات ترکت کالا)  
نوحه لر یله آخرتده بیهوده و اوایلا ایدر.

بوتندم و تخسروک ایسه ذره قدر فائدهسی اولادقدن  
بشقه باشگاهده، اگر شیکه به بکرتندیمکز بدن ایله حسن  
اشتلاف حاصل اتمش اولوب ده آنی زیاده جه سومش؛  
و کوکل آکا باغلاش قالمش ده شبکه ناک صورت ظاهره سی  
صنعتی، و سائر معنائی بگنمش بولورسه، اولاندهسی  
آجوق شبکه بدنه محتاج و متوقف اولان صیدی، اللن  
قاجیرمهسی، و کندینه کوکل و یروب آتکله حسن اشتلاف

سکا سن ! دیدیکم وقت مخاطبین مراد، اعضا و جوارح معلومدن مرکب اولان بوهیکل محسوس دکلدر. مراد، سنک حقیقتک درکه بی سکا سن ! دیدرن اودر .  
 زیراسن ! شدی حالا او، انسانین که چوققلانگده دخی آدن بشقه بر شی دکل ایلیک .  
 فقط جائز که حال صبا و تنگده وجودیکی ترکیب ایدن اجسام عنصریه دن شدی سنده هیچ برشی قالمشدر .  
 بلکه حال صباوتنگده کی اجسام بالکلیه مخل اولهرق غدا واسطه سیله آ نلرک بدلی حاصل اولمشدر .  
 حال بوکه سن یتنه سنسین ! یعنی حال صغیرکه نه ایلیک . شدی حال کبرکدهده اوسین ! مع هذا جسدهک او اولیکی جسده دکلدر .  
 ایلیدی اگر نیل وصالی حواس و مشاعره محتاج و منتظر، برمشوقک و ارایسه، او معشوقکلدن آیرمالک سیله عذابک بیور .  
 حال بوکه دنیاده نه وارسه هدیسی، محبوب و معشوقدر .  
 و بو نهایتسنر معشوقه لرک نیل وصالی ده، حواس و مشاعر سنر ممکن و میتسر اوله ماز .  
 عاشق معذب قیلنده ایسه معشوقه سنک کنیدیسنن

## استقصا

تحقیقه مفیدی و مؤدی اولان استقصائی می آرزو ایلیوریسن ؟  
 فقط بیالیسین که بو کتاب آکا مخمل دکلدر. بناء علیه تحقیق مطلوبدن کویسته جگیز انودج پسر ایله قناعت ایلیایسن !  
 موت ندر ؟  
 زمانه ایلیندر که سربا بدنک کویورملکی دیکلدر .  
 سن ایسه پک اعلا بیلیسین که مثلا بدنک کویورملکی معناسی ( شخص ید ) موجود اولقله برابر مجرد آتی استعماله واسطه اولان قوتک بطالانندن ناشی، سنک اطاعت و اقیانگدن خروجه در .  
 ایلیدی بیلیسین که : موت، دینان دهشت جسمه، مجرد بطالان قوی سیله جمیع اعضای بدنه طاری اولور بر زمانه مطلقه در که، موت مدشش بوصور تله الکی، آیاتیکی، کوزکی وسائر اعضا و جوارحکی سنندن سلب ایدر اولدیغی حالده سن یتنه اولرکی کی فرقتنر اولهرق باقیسن !

## مبحث

نعيم آخرتي مبشر اولان عباراتك اك جمعيتيلىسى  
( ولهم فيها ما ينبتون )

وعذاب آخرتي مشعر اولان عباراتك ده اك جمعيتيلىسى :  
( وحيل بينهم وبين ما ينبتون )

آيت جليله لر بدير .

شهو تدن بشقه زياده الذاذ ايديجي برشي يوق كه بوده  
مشتهاتك مصداقه سى و وجداني حالده بالو اولور .

ينه شهوتدن بشقه زياده ايلام ايديجي برشي يوق كه  
بوده مشتهاتك مفارقت و فقدانى حالده بيناير .

بر كيمسه بودار العز و وردن چيتمد قجه متاع كه قدر دنيان  
قطع علاقه ايديه بيلديكنه يقيناً جازم اوله ماز . آناك ايجون

كيمسه قبل الوفات عذاب قبردن ادعاى امان ايدمه سن .  
زيرا نجه آدم كورلش كه كندينه علاقه سى يوق ظنيله

جاريه سنى چيقارر صاتار . و قفا كه مشترى جاريه يى آير  
كيدر . او خالده بي چاره ناك قايندن نيران فراق اشتعاليه

احتجاب ايجيه سياه، مجرد مشوقه سنى كوره مامك ايجون  
زوالى عاشقك كوزلر يى نور نظردن محروم ايتك ديتنده  
اصلا بر فرق يوقدر .

زيرا بد بيدر كه عاشق دلخسته نك الم واضطرابى،  
مجرد مشوقه سنى كوره سامكندن كاير .

مانى، اهلى، عقاربى، فرسى، جاريه سنى، روبه سنى  
سون كيمسه ايسه، بو ايشياك فراق و فقدانيله متالم اولور .

ايستر بو ايشيا كنديسندن اخذ و سلب اولنسون ا ايستر سه  
كندى بريكا، او ايشيا دخی ديكر بريكا آتبه رق بينه ماده

جياوات وقوع بولقاه كندى سو كيلي ايشيا سندن سلب  
ايدلسون ! او بيجارديه كوره ايكيمى ده مسالو بدير .

ايشته موت حائل، سنى او سو كيلي ايشيان آيررده  
آره كره حائل اولغله آخرتده كى عذاب و آلامك دخی

او ايشياه اولان عشق و ضرامك مقدار بجه اولور  
ينه بو مو تدر كه الله تعالى حضر تدر بله سنك آراكى

نخايه ايدرك شو حواس شاغله مشوشه يى سندن كسى بو برر .  
بناء عليه حضور سنى ته و ازديفكده لذت قدرى مك .

جناب رب العزبه ته اولان شوق و محبتك، و ذكرك اللهه اولان  
انسك مقدار بجه اولور .

## قصیده روحیه

g

هطت الیک من الحبل الاریع  
 ورقاء ذات تعزز وتتمع  
 تحجور به عن کل مقلة عارف  
 وهی الی سفرت ولم تبرقع  
 وصلت علی کره الیک وریما  
 کرهت فراقک وهی ذات تتجع  
 انفت وما انست فلما واصلت  
 الفت مجاوره الخراب البقع  
 وانظنها نسبت عهوداً بالهی  
 ومنزلاً بفراقها لم تتقع  
 حتی اذا اتصت بهاء هبوطها  
 فی مبع همز کرها بذات الاجمع  
 عاقت بها تاء الثقیل فاصححت  
 بین المعالم والطلول الخضع

باشلا یه یوق وجود سیدو آلودینی اویله بریا قیش یا قارکه،  
 محرد او عذاب الیمن مخاض امید یله قتل نفس ایچمون  
 کندی صویه آتسه بیله آتدیغی وارد .  
 دیهک که انسان، دار دنیادن چیمد قجه بالحقیه  
 بو امانه نائل اوله ماز .

بناء علیه سنکده قیابک شومناع کسد دنیادن هر نیه  
 اصیلی ویرمش زده قاش ایسه او شی حقنه قبرده کی حالکده  
 اکا بکره یه جگنده شک وشبهه یو قدر .

وبو سیدین ناشیدر که خواجه کائنات علیه اکمل  
 الخیات افسد من حضر تری ( احبب ما احببت فانک  
 مفارقه ) بیور مشلدرد .

g

بو مجنده سویانه جنگ سوز چو قدر . اول قدر چوق که  
 احاطه سنه امکان یو قدر . بناء علیه بزده رساله منری فلا سفه  
 اسلامیه دن رئیس ( ابو علی بن سینا ) ناک مشهور قصیده  
 روحیه سیله مسکی الحتام ایلدز .

g

وهي التي قطع الزمان طرفها  
حتى لقد ضربت بغير المطامع  
فكأنها برق تألق بالحي  
ثم انطوى فكأنه لم يلمع



تبكي اذا ذكرت دياراً بالحي  
بمدامع تهمة ولما تقطع  
وتظل ساجدة على الدمن التي  
درست بتكرار الرياح الاربعة  
اذعاقها الشرك الكفيف وصدما  
قفص عن الاوج الفسح الاربعة  
حتى اذا قرب المسير الى الحي  
ودنى الرحيل الى الفضاة الاوسع  
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت  
ماليس يدرك بالعيون المجمع  
وعدت تغرد فوق ذرورة شهاق  
« والعلم يرفع كل من لم يرفع »  
فالاي شيء اهبطت من شهاق  
سام الى قعر الخفيض الاوضع  
ان كان اهبطها الآله الحكمة  
طورت عن الفطن اللبيب الاروع  
فهبوطها ان كان ضربة لازب  
لتكون سائمة بما لم تسجع

## ÖZET

[ERTAŞ, Mustafa]. [Sırrı Giridi'nin 'Ruh' Risalesinin Tahlili], [Matbaa Basımı], [Ankara], [2010]

'Ruh' kavramı, tarihin değişik dönemlerinde ele alınmış ve üzerinde derinlemesine düşünülmüş bir kavramdır. XIX. Yüzyılda yaşayan Sırrı Giridi'nin yazmış olduğu 'Ruh' risalesinin, ilk olarak günümüz Türkçe'siyle okunabilir bir hale dönüştürülmesi, sonra da eser kapsamında anlaşılabilir bir 'ruh' kavramı oluşturulması amaçlanmıştır. Yöntem olarak yazarın atıf yaptığı belirsiz kaynakların tespit edilmesi ve yardımcı kaynaklara ulaşarak eserin tahlil edilmesi yöntemi kullanılmıştır. Eserin, geçmişten günümüze kadar oluşmuş olan farklı insan anlayışları içinde, çoğunluğun kabul ettiği, 'beden ve ruhun karışımıyla oluşan insan' anlayışına dahil olduğu sonucuna varılmıştır.

### Anahtar Sözcükler

1. Cevher
2. Ruh
3. Beden
4. Tesviye
5. Şehvet

## ABSTRACT

[ERTAŞ, Mustafa], [Sırrı Giridi's Treatise on the Spirit; Analysis and Exposition], [Printhouse Publish], [Ankara], [2010]

The concept of "spirit" is one of the concepts which has been argued out and reflected upon by many in different periods of history. One of them was the 19th century scholar Sırrı Giridi, who wrote a treatise on the "spirit". In this dissertation we firstly aim to make the treatise a read-able modern Turkish text and secondly we intend to develop an graspable concept of "spirit" through the treatise. Our methodology was to use some relevant sources to help us in analysing the treatise, and also we also took upon ourselves to identify the unknown sources which was referred to by the author. The conclusion reached, in this work, is that the author's understanding of human being in his treatise is the fact that the human being is a composition of body and spirit which is the understanding of the majority over the course of history from amongst many different understandings.

### Key Words

- 1- **Esence**
- 2- **Spirit / Soul**
- 3- **Body**
- 4- **Creation / Preparation**
- 5- **Desire**