

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**OSMANLI BİLGİNLERİNDEN MUHYİDDİN**  
**EL-KÂFİYESİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ )**

**DANIŞMAN**  
**Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**HAZIRLAYAN**  
**Ahmet PİRİNÇ**

**ELAZIĞ-2009**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**OSMANLI BİLGİNLERİNDEN MUHYİDDİN**  
**EL-KÂFİYECİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Bu tez 17.09.2009 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile kabul edilmiştir.

**Jüri Başkanı**

Doç.Dr. Adem TUTAR

**Danışman**

Doç.Dr. İsmail ERDOĞAN

**Üye**

Yrd. Doç.Dr. Enver DEMİRPOLAT

**Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun .../.../..... tarih ve ..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.**

**ENSTİTÜ MÜDÜRÜ**

**Prof. Dr. Erdal AÇIKSES**

**ÖZET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin El-Kâfiyeci'nin Felsefi Görüşleri**

**Ahmet PİRİNÇ**

**Fırat Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**İslam Felsefesi Bilim Dalı**

**2009, Sayfa: XII+181**

On beşinci yüzyılda yaşamış olan Kâfiyeci, çağının temel özelliği olan tedvin ve şerhçi anlayışa rağmen, usulcü kimliğinin kendisine vermiş olduğu özgüvenle, geçmiş, çağın bilgisiyle harmanlayıp, metodolojik bir anlayışla, tekrar üreterek kendine özgü bir şekilde ortaya koyma becerisini göstermiştir.

Felsefenin temel konularından biri olan ruh kavramını, kendine özgü bir yaklaşımla ele alarak, meseleyi insanın ontolojik bütünlüğü ve ahlak felsefesine bağlayarak, insanın sorumluluğuna dikkat çekmiştir. Yine bu bağlamda olmak üzere berzah kavramını da, belirli bir disipliner açıdan ele alarak, kendine özgü bir şekilde inceler. O her iki kavram (ruh ve berzah) ile ilgili olarak bizlere yeni bir yöntem bilim teklif eder. Nitekim Kâfiyeci berzah düşüncesini belli bir sistem dâhilinde bir ilim dalı olarak ele alıp inceler. Bu ortaya koyduğu yaklaşımı “Berzah ilmi” olarak ifade eder.

Kâfiyeci'nin bilgi felsefesine olan ilgisini de burada belirtmek gerekir. Zira onun felsefi yetkinliğine vurguda bulunmamızın temel sebeplerinden biri de varlık ve bilgi felsefesindeki kabiliyetidir. Kâfiyeci bilgi felsefesi açısından vahiy, ilham ve rüya kavramlarını ele alarak bunların birer bilgi kaynağı olduğunu belirtir. Ayrıca bunlara tefekkür kavramını da ekler.

### III

Kâfiyeci'nin dikkat çeken diğerk önemli özelliklerinden biri de ahlakçı bir anlayışa sahip olmasıdır. Ahlakçı yönü ağır olan bu İslam bilgini pratik/ameli ahlaka önem vermiş, davranışa dönüşmeyen ahlaki bilgilerin önemsiz olduğunu belirterek, ahlakın bireysel ve toplumsal boyutlarına dikkat çekmiştir.

Kâfiyeci'nin felsefi görüşlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde daha çok Gazali ve tasavvuf çizgisine yakın durduğunu söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Kâfiyeci, Ruh, Berzah, Bilgi felsefesi, Ahlak.

**SUMMARY**

**Masters Thesis**

**Philosophical Views of Ottoman Scholar Muhyiddin El-Kâfiyeci**

**Ahmet PİRİNÇ**

**Fırat University**

**The Institute of Social Sciences**

**Department Of Philosophy And Religion Sciences,**

**Islamic Philosophy Field**

**2009, Page: XII+181**

Although codification and commentary approach of its era, Kâfiyeci, who lived in 15. century, shows an innovative approach with self-confidence of his methodical background which harmonises the past with knowledge of its era.

He addresses the responsibilities of human being, considering the concept of “soul”, which is one of the most fundamental subjects of philosophy, with his unique approach attributing ontological unity of human being and then philosophy of ethics. In this context, he analyzes the concept of “berzah” considering it from disciplinal aspect. He offer a new methodology on the concept of “soul” and “berzah”. He analyzes “berzah” as a unique scientific branch and names this approach as “Science of Berzah”.

It worths here mentioning on his interest in knowledge theory. It is one of the reasons why we emphasize his scholarship of ontology and knowledge theory. He states that “apocalypse”, “prophecy” and “dream” are source of knowledge in terms of knowledge theory. He also adds the concept of “meditation” to them.

Another salient side of Kâfiyeci is his moralist approach. He gives importance to applied morality, thinks that morality is unimportant without practice and draws attention to personal and social aspects of it.

It can be argued that philosophical views of Kâfiyeci have some similarities with the views of Gazali and Islamic mysticism.

**Key Words;** Kâfiyeci, Soul, Berzah, Knowledge theory, Morality

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	II
SUMMARY .....	IV
İÇİNDEKİLER .....	V
TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ .....	VIII
ÖNSÖZ .....	IX
KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ.....	1
I.1. Çalışmanın Kavramsal Çerçevesi.....	1
I.2. Çalışmada Takip Edilen Metod.....	3

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MUHYİDDİN EL-KÂFİYECİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Kâfiyeci'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti: .....	5
1.2. Kâfiyeci'nin Eserlerine Genel Bir Bakış .....	7
1.3. Kâfiyeci'nin Eserleri:.....	8
1.4. Tercüme ve Değerlendirmesini Yaptığımız Eserlerin Kısa Tanıtımı.....	11
1.4.1. Kitabü'r-Ravh fî 'İlmi'r-Ruh.....	11
1.4.2. Kitabu'r-Rahmeti fî Beyani Ahval-i Aleml-Berzahi .....	12
1.4.3. Kitabu'n-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi.....	13

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. KAFİYECİ'NİN FELSEFİ ESERLERİNİN ARAPÇA METNİ VE TÜRKÇE TERCÜMELERİ

2.1. Kafiyeçi'nin Felsefi Eserlerinin Arapça Metni .....	14
2.1.1. كتاب النزهة فى روضة الروح والنفس.....	14
2.1.2. كتاب الرحمة فى بيان احوال عالم البرزخ .....	16

2.1.3. كتاب الروح فى علم الروح .....	32
2.2. Kâfiyeci'nin Felsefi Eserlerinin Türkçe Tercümeleri.....	37
2.2.1. Kitabu'n-Nüzhe fi Ravdati'r-Ruhi ve'n-Nefsi .....	37
2.2.2. Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Alemi'l-Berzahi .....	42
2.2.3. Kitabü'r-Ravh fi İlmi'r-Ruh .....	70

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### 3. KAFİYECİ'NİN ESERLERİ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

3.1. Kâfiyeci'nin Metodolojisine Dair Kısa Bir Değerlendirme.....	77
3.2. Ruh Nedir? .....	78
3.2.1. İlmi'r-Ruh'un Tanımı, Konusu ve Amacına Dair Kısa Bir Giriş.....	79
3.2.2. Kâfiyeci'nin Ruh Anlayışı.....	80
3.2.3. Ruhun Kadim veya Hadis Oluşu .....	93
3.2.4. Ruh ve Bedenin Yaratılış Açısından Önceliği ve Sonralığı .....	97
3.2.5. Ruhun Bedenle Olan İlişkisi Ve Ölümden Sonraki Durumu .....	99
3.3. Nefsin Melekeleri .....	110
3.3.1 Ameli Kuvvet (Pratik Ahlak) Açısından Nefsin Mertebeleri.....	111
3.4. Kâfiyeci'de Berzah ve Mahiyeti.....	121
3.4.1 Berzah Nedir? .....	125
3.5. Kâfiyeci'nin Akıl Teorisi .....	131
3.5.1. Aklın Dereceleri.....	139
3.5.1.1. Akl-ı Heyulani: .....	140
3.5.1.2. Meleke halinde Akıl (Akıl bilmeleke).....	140
3.5.1.3. Kazanılmış Akıl (Akl-ı Müstefad) .....	141
3.5.1.4. Fiil Halinde Akıl (Bilfiil Akıl).....	141
3.6. Kâfiyeci'de Bilgi Felsefesi.....	143

3.6.1. Kâfiyeci’de Rüya Kavramı.....	148
3.6.2. Kâfiyeci’de Rüya Çeşitleri .....	154
3.6.2.1 Sadık Rüya:.....	154
3.6.2.2 Salih Rüya:.....	155
3.6.2.3 Karışık Rüya (edğasu’l ahlam): .....	155
3.6.3. Bilgi Kaynaklarından Olması Açısından Rüyanın Değeri .....	156
3.6.4. Bilgi Açısından Kalp ile Levh-i Mahfuz Arasındaki ilişki .....	158
3.7. Kâfiyeci’nin Sistematiğinde Fazilet ve Rezilet Arasındaki Mücadelede İnsanın Konumu .....	159
3.8. Kâfiyeci’de Bilgi Kaynağı Olarak Tefekkür.....	161
3.9. Mükâşefe Alemi, İçeriği ve Makamları .....	163
<b>SONUÇ .....</b>	<b>169</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>171</b>
<b>EKLER .....</b>	<b>177</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>181</b>



**TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ**

<b>Tablo 1.</b> Nefsin Temel Güçlerinin Tefrit, İfrat ve İtidal Halleri .....	110
<b>Tablo 2.</b> Kâfiyeci ve Piaget'in Zihinsel Gelişim Süreçlerinin Karşılaştırılması.....	143
<b>Şekil 1.</b> Kâfiyeci'ye Göre İnsanda Mevcut Olan Yetilerin Hiyerarşik Yapısı .....	106
<b>Şekil 2.</b> Kâfiyeci'de Nefs-i Natıka'nın Kuvvetleri ve Bunlara Bağlı Mertebeleri .....	118
<b>Şekil 3.</b> Varlığı Oluşturan Üç Temel Unsur .....	120
<b>Şekil 4.</b> Kâfiyeci'nin Berzah Tasavvuru .....	128
<b>Şekil 5.</b> Öğrenmenin Bilişsel Yaklaşımına Göre Oluşumu .....	133
<b>Şekil 6.</b> Kâfiyeci'nin Sistematiğinde Aklın Gelişim ve Derecelendirme Aşamaları....	142
<b>Şekil 7.</b> Nefsin Dahili Kuvvetleri ya da Beş dahili meleke merkezleri [Bilişsel merkezler].....	151
<b>Şekil 8.</b> Seyr-i Süluk Ashabının Ulaştığı Makamlar.....	167

## ÖNSÖZ

Büyük bir medeniyetin yitik çocukları olarak yeniden bir medeniyet tasavvuruna kavuşmak ve bir medeniyet projesiyle ortaya çıkabilmek için yeni bir zihin dünyası inşasına ihtiyacımız vardır. Tek kutuplu, seküler ve kutsala düşman bir dünya görüşünün dayatılması sonucu çağımızın içine düşmüş olduğu bu büyük buhranı aşmak ancak insan merkezli İslam düşünce yapısının yeniden inşası ile mümkün olacaktır. İslam düşüncesinin tarihsel bütün form ve zenginliklerini yeniden üreterek insanlığa sunma zorunluluğumuz vardır. İnsanlığın tarihsel yürüyüşünü doğrusal bir gelişim felsefesiyle yorumlayan Batı'nın geldiği son nokta tüm insanlık adına bir çıkmaz olmuştur. Bugün vicdan sahibi birçok insan bu sorunu aşmak için bir takım çözüm yolları sunmaktadır. Fakat bu çözüm yolları indirgemeci ve varlığı parçacı bir anlayışla yorumlayan yaklaşımlar olduğundan, problemi çözmek yerine sorunun bir parçası haline gelmektedir. O halde meseleyi, varlığı bir bütün olarak değerlendiren ve indirgemeci tavırlardan uzak güçlü, tutarlı bir düşünce yapısıyla çözmek mümkündür. Zira bunun tarihsel anlamda birçok örnekleri mevcuttur.

Özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda, İslam coğrafyası, maruz kaldığı Moğol istilası ve Haçlı saldırıları karşısında, parçalanmış ve kaybedilmiş siyasi düzenini Osmanlı'nın ortaya koyduğu medeniyet anlayışıyla yeniden kazanmayı başarmıştır. Batı modernizminin yıkıcı etkisiyle karşı karşıya kaldığımız bu son iki asır, yaşamakta olduğumuz medeniyet buhranına karşı yeniden güçlü bir medeniyet tasavvuruyla cevap vermek için köklere dönüş diyebileceğimiz bir sürecin yaşanmasını zorunlu kılmaktadır. Zira “geleceğin inşası geleneği ihya” etmekten geçmektedir.

Osmanlı tecrübesini görmezlikten gelerek, büyük bir medeniyeti kılıç-kalkan anlayışına mahkûm etmek ne kadar insafsızlık ise, Batı'nın içine düşmüş olduğu zihinsel ahlaki düşüklüğün bir yansıması olarak harem fantezisi şeklinde ortaya konulması da elbette o kadar incitcidir. Yaşadığı toplumun tarihi ve kültürel geçmişinden bihaber insanların, Osmanlı düşünce hayatının canlı dinamiklerini görmezlikten gelerek, alaycı bir üslupla Osmanlıda felsefi düşünce de var mıydı? Şeklindeki sorusu aslında kendi değerlerine yabancılaşmış ve kendi medeniyetine karşı mensubiyet duygusunu kaybetmiş, parçalanmış bir zihin yapısına sahip bir benliğin yanlış sorgulanmasından başka bir şey değildir.

Karanlık mahfillerde kotarılmış “Tarihin sonu” gibi yaklaşımlarla aynı seküler dünya görüşünün ikizi olan ideolojilerin birini öldürüp, diğerini insanlığın yaşamak zorunda kalacağı bir süreç olarak dayatan anlayışlar, gerçeğin çok uzağındadır. Zira İslam medeniyeti, Osmanlı tecrübesinden kendini tekrar üretecek güce sahiptir. Müslüman dünya henüz son sözünü söylememiştir. Ve birilerinin de iddia ettiği gibi “tarihin sonu da” değildir. Fakat burada bizler açısından sorgulanması gereken bir nokta vardır. O da bu sürecin Müslümanlar tarafından niçin ağırdan alındığı sorunudur. Kanaatimizce bunun da iki temel sebebi vardır; bunlardan biri Müslüman toplumların kendilerine olan inanç ve özgüvenlerini yitirmesi, bir diğeri ise medeniyet tasavvurunu kaybetmiş olmalarıdır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi bu özgüveni tekrar kazanıp, biz de buradayız diyebilmek için kendi gücümüzün farkına varmak zorundayız. Bu gücümüzü de güçlü ve insani özellikleri baskın olan tarihi tecrübelerimizden devşireceğiz. Geçmiş olmayanın geleceği de olamaz hakikati bir kez daha tecelli edecektir. Meseleyi bu bağlamda ele alıp karınca misali, bu yolda küçük ama anlamlı çabaların elbette büyük önemi vardır. Bizim bu çabamız da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Osmanlı düşünce semasının gözden uzak birçok yıldızından biri olan Kâfiyeci bu çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Osmanlı'nın münbit ilim ikliminde yetişmiş, bu toprakların (Anadolu'nun) ilim bereketinden istifade etmiş fakat kendisini bir başka coğrafyada ifade etme şansını yakalamış bu çok yönlü Osmanlı bilgini, Muhyiddin el-Kâfiyeci, çeşitli disiplinlere dair birçok eser vücuda getirmiştir. Bu çalışmamızın temel amacı çok yönlülüğüne rağmen, az bilinen Kâfiyeci'nin felsefi yönünü ortaya çıkarmaktır. Aslında Muhyiddin el-Kâfiyeci'yi incelemek, onun felsefi düşüncesini ve bu düşünceyi besleyen zengin arka planı ortaya koymak, eklettik düşünceye sahip bazı aydın ve bilim adamlarının sık sık gündeme getirip, çok tartışılan ve farklı cevapları olan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Osmanlı'da felsefi düşüncenin olup olmaması tartışmasına da farklı bir perspektif kazandırma çabasıdır. Özellikle müellifin belli eserlerini incelediğimizde Varlık Felsefesinden, Dil Felsefesine, Mantık Felsefesinden, Ahlak Felsefesine uzanan bir yapıyı görmek mümkündür.

Geleneksel İslami ilim anlayışında ruh ile ilgili birçok eser vücuda getirilmiştir. Aslında bu çalışmaların temel amacı, iddia edildiği gibi yalnızca insanın ontolojik

yapısı üzerinde yoğunlaşan, bir bilimsel fantezi olmanın ötesinde, İslam inancında en güzel biçimde yaratılmış olan insanın, görev ve sorumluluklarını meşru bir zemine oturtma çabasıdır. Bu çabayı, Kâfiyeci'nin eserlerinde de görmek mümkündür. Zira Kâfiyeci, ruh, nefis-i natıka, akıl vb. kavramların yaratılma amaç ve süreçleriyle ilgili izahatını yaptıktan sonra kendi sistematığı içerisinde ahlak felsefesine ulaşmakta ve neticeyi oraya bağlamaktadır.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın kavramsal çerçevesi başlığı altında insanın mahiyeti, onun ontolojik açıdan bahse değer boyutuyla araştırılmasının önemi vurgulanarak, Kâfiyeci'nin sözkonusu meseledeki genel yaklaşımına işaret edilmiştir. Yine bu bölümde çalışmamızda izlediğimiz yöntem ve usul hakkında bilgi verilerek, özellikle nüshalar üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalara değinilmiştir. Birinci bölümde Kâfiyeci'nin hayatı, ilmi şahsiyeti, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca üzerinde çalıştığımız Kitabü'r-Ravh fî 'İlmi'r-Ruh, Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Aleml-Berzahi ve en-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi adlı eserlerinin kısa tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde çalışmamıza temel teşkil eden üç risalenin Türkçe tercümelemleri ile bilgisayar formatlı günümüz Arapça yazımı eklenilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Üçüncü bölümde ise bu risaleler felsefi açıdan değerlendirilerek, Kâfiyeci'nin ruh, ruhun mahiyeti, ruhun kıdem ve hudusu, ölüm sonrası durumu, berzah, tefekkür, rüya gibi kavramlarla ilgili düşünce ve ilmi yaklaşımları tahlil edilerek, bir bütün şeklinde ele alınmıştır. Çalışmamız kısa bir değerlendirme şeklinde olan sonuç bölümüyle neticelenmiştir.

Bu çalışmamız boyunca bize yardımcı olan değerli hocam ve danışmanım Doç.Dr. İsmail Erdoğan'a, özellikle başta kaynak temini olmak üzere bizlere hertürlü desteği sağlayan Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç'a, Yrd. Doç. Dr. Enver Demirpolat'a ve Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni Saim Yıldız'a yardım ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>A.Ü.İ.F.Y</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>ev</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>H. no.</b>	: Hadis numarası
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Karş</b>	: Karşılaştırma
<b>M.Ü.İ.F</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<b>Md.</b>	: Madde
<b>ö.</b>	:Ölümü, ölüm tarihi
<b>s.</b>	:Sayfa
<b>sad.</b>	: Sadeleştiren
<b>Şerh.</b>	: Şerh eden
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>trc.</b>	: Tercüme, tercüme eden
<b>vd</b>	: ve devamı
<b>yay. haz.</b>	: Yayına hazırlayan

## GİRİŞ

### I.1. Çalışmanın Kavramsal Çerçevesi

Allah'ın diğer varlıklardan farklı olarak yarattığı insanı anlamaya yönelik her çaba bir yönüyle de eserden müessire giden bir süreçtir. Yaratılan her varlığın, kendi yapısında bir takım ilahi gizem ve güzellikleri barındırdığı hakikati, insan söz konusu olduğunda daha başka bir anlam ve güzellik ifade eder. İnsanda var olan merak duygusu ile varlıkta mevcut olan bu esrar ve gizem birbirlerini etkileyip, insicam içerisinde tamamlanan bir süreç olarak, biri diğerinin sebebi veya sonucu olabilecek bir durumu da ortaya çıkarmıştır. İnsanın varlığı anlamaya yönelik eylemleri içerisinde herhalde en anlamlı olanı kendi varlığına ve özüne yapmış olduğu yolculuktur. Nitekim “Nefsini bilen rabbini bilir” prensibi, Galip Dede'nin “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dâde-i ekvân olan Âdem'sin sen!” mısraları hep bu hakikatin bir özeti durumundadır.

İnsanı ontolojik anlamda tanıma, terkiğini tahlil etme, görev ve sorumluluğunun çerçevesini çizme çabaları aslında insanlık tarihi kadar eskidir. Bütün kadim medeniyetlerde insanı anlamaya ve tanımaya yönelik birçok düşünceye rastlamak mümkündür. İnsanı bir bütünlük içerisinde anlamak, insanı gerçek boyutlarıyla bilmek anlamına gelir. Zira insanı ontolojik varlık düzleminde bir bütün olarak algılamayan yaklaşımlar ve bu yönde yapılan bütün gayretler sonuç itibarıyla boşa gitmiş çabalar olarak karşımıza çıkacaktır. Nitekim Kur'an bu bütünlüğe dikkat çekmiş, insanı varlığın ayrılmaz doğal bir parçası kabul etmiş ve onu bütün indirgemeci yaklaşımlardan uzak tutmuştur. Varlık insanla anlam kazanmış. Tanrı'nın varlığı insan şuurunda idrak derecesinde algılanarak, Allah-insan ilişkisi dikey bir formda kendini göstererek, “bilinmek istenen Tanrı” kendi ilahi tecellisinin en güzel cilvelerini insan denilen bu varlıkta tezahür ettirmiş, “Nefsini bilen rabbini bilir.” hakikati bu bağlamda hak ettiği anlam bütünlüğüne kavuşmuştur.

Felsefi anlamda ise insanı tanıma varlık problemine farklı bir bakış açısı getirmek anlamına gelir. Zira insanı ve mevcudu anlamak aynı zamanda varlığı Metafizik boyutuyla da algılamak anlamına gelecektir. Bütün ilahi öğretilerin değişmez vurgusu olan mead düşüncesi, insanı yalnızca nesnel dünyanın bir objesi gibi gören bütün anlayışları yıkarak, bu değerli varlığı ölüm sonrası hayata olduğu gibi

taşımıştır. Kâfiyeci'nin perspektifinde ele aldığımız ruh konusunun kırılma noktası da tam burasıdır. Çünkü yaşadığımız bu mülk âleminde eğer sorumluluk ruh-beden bütünlüğü içerisinde insan denilen varlığa ait ise, o halde ölüm sonrası süreçte insanı nasıl bir sonuç beklemektedir. İşte bu konu ile ilgili tartışma bütün hızıyla sürmüş ve daha sonra felsefi-kelami anlamda bir takım problemlerin oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Ruh nedir? Ruhun özellikleri nelerdir? Ruh-beden ilişkisi hangi boyutta gerçekleşir? Ölüm olgusunun ruh ile alakası nedir? Ölüm sonrası süreçte ruh baki midir? Ceza ve mükâfat ruha yönelik midir? Tekrar dirilecek olan insan ruh-beden bütünlüğünde hangi formda olacaktır şeklindeki sorular üzerindeki tartışmaların tümü çalıştığımız konunun özeti durumundadır. Yukarıda zikredilen soruların ve bunlara bağlı olarak gelişen problemlerin tartışılması her dönemin kendine has özgünlüğü içerisinde süre gelmiştir.

Kâfiyeci'de yaşadığı çağın ve kendinden önceki seleften tevarüs ettiği bilgilerin ışığı altında bu meseleyi yeniden kendi zihin dünyasında kurgulayarak yeni bir formda ortaya koymaya çalışmıştır. Doğası gereği birçok yönüyle gaibi bir mesele olan ve bu konudaki yaklaşımların hemen bugünden yarına değişmesi zor görünen bir özellik arz ederken insanların bu tür konulara ilişkin neredeyse her dönem ilgi duymuş olmaları sorgulanması gereken bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Kanaatimizce bu ilginin sebebi Kâfiyeci örneğinde de görüldüğü gibi toplumsal bir zorunluluktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yine biz burada Kâfiyeci örneğinden hareketle bir takım soruların da cevabını aramaya çalışacağız. Zira Kâfiyeci bu meselelerle ilgili görüşler ortaya koyarken bir özgünlük yakalayabilmiş midir? Yoksa geçmişi olduğu gibi aktarmış mıdır? Eğer geçmişi olduğu gibi aktarmışsa bu konuları tekrar kaleme almasının temel nedenleri neler olabilir? Türünden soruların cevabı, bizim için anlamlı sonuçları olması bakımından ve düşünce ufkuımıza katkı sağlaması yönüyle bir önem arz etmektedir. Biz burada aslında çift yönlü bir yolculuk yapacağız. Peki, bu yolculuk nereden nereye olacaktır?

Biz burada Kâfiyeci'nin sistematüğünde ruh-beden ilişkisini bütün yönleriyle tanıma fırsatı elde ederken aynı zamanda da Kâfiyeci'nin bu meselelerle ilgili yapmış olduğu tespitlerle onun düşünce dünyasına etki eden okul ve şahısları da tanıma

fırsatını yakalamış olacağız. Yine Kâfiyeci'nin zihin dünyasından Osmanlı'nın ve diğer Müslüman toplumların zihin dünyalarının entelektüel kodlarını yakalamaya gayret edeceğiz. Kâfiyeci'nin perspektifinden çağına bakarken, yaşadığı çağın penceresinden de Kâfiyeci'yi değerlendirmek bize çok yönlü bir bakış açısı kazandıracaktır. Bu çift yönlü bakış açısı aynı zamanda bizim ulaşacağımız sonuçların güvenilirliği açısından da önemlidir. Zira bu metodolojik yaklaşım matematiksel işlemlerdeki sonuçların güvenilirliğini test eden sağlama niteliği taşımaktadır.

Yine bu çalışmamızda ansiklopedik âlimler kategorisine dâhil edebileceğimiz Kâfiyeci'nin ruh konusunu, felsefe, kelim ve tasavvuf olmak üzere üç farklı sahada ortak bir dil kullanarak, kendisine has bir üslupla, nasıl başarılı bir şekilde tartışabildiğini görmek, dönemin ilmi yaklaşımları hakkında bizlere önemli ipuçları vermektedir. Bu tespit Kâfiyeci'nin ilmi kabiliyetine bir işaret sayılabileceği gibi çağının güçlü fikri yapısına da bir işarettir.

## **I.2. Çalışmada Takip Edilen Metod**

Bu çalışmamızda Kâfiyeci'nin felsefi görüşlerini net bir şekilde yansıtan ve bu görüşlerini geniş bir şekilde tartıştığı eserlerini ele almaya dikkat ettik. Çünkü bir insanın fikriyatını en iyi tanıma yollarından biri kaleme almış olduğu eserlerini doğrudan incelemekten geçmektedir. Bizlerde bundan dolayı yazma şeklinde Süleymaniye-Ayasofya kütüphanesinde, 002130 nolu demirbaşa kayıtlı bulunan nüshalarından istifade ettik. Bu çalışma bir tahkik çalışması olmadığından yalnızca eserlerin tek bir nüshasını kullandık. Zaten yaptığımız araştırmalarda da bu eserlerin farklı nüshalarının mevcut olmadığını gördük.

Ulaştığımız bu yazma eserleri günümüz bilgisayar formatlı Arapça alfabesiyle tekrar yazarak, istifade noktasında kolaylık olsun diye tezimizin ikinci bölümüne yerleştirdik. Kitabü'r-Ravh fî 'İlmi'r-Ruh, Kitabü'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Aleml-Berzahi ve en-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi adlı üç eseri Türkçeye tercüme ederek, bunları da hemen Arapça metinlerinin bulunduğu ikinci bölüme koyduk. Yazma nüshalarda zikredilen ayetlerin verilmeyen sure ve ayet numaralarını tespit ettik. Bu ayetlerin Türkçe mealleri, Muhammed Esed'in meal çalışmasından verildi. Bu meali tercih edişimizin sebebi; Esed'in hem geleneksel yorum ve etimolojik hassasiyete



yapmış olduğu vurgu hem de bazı yorumlarında ki özgünlük nedeniyledir. Yine bu eserlerde geçen hadislerin tahrirci yapılarak tercüme kısmında dipnot olarak okuyucunun istifadesine sunuldu. Değerlendirme kısmında işaret etmek zorunda kaldığımız hadislerle ilgili kaynak ve tahrir bilgilerini konu bütünlüğü bozulmaması için bu kısımda kullanmadık.

Bu çalışmamızda diğer filozof ve âlimlerin görüşleri değerlendirilirken imkân ölçüsünde birinci derecedeki kaynakları kullanmaya gayret ettik. Değerlendirme bölümünde Kâfiyeci'nin görüşlerini verirken dipnotlarda yazmalardaki sayfa sayılarını esas kabul ettik. en-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi adlı eserden dipnot olarak orijinal sayfa sayılarını kullandık. Zaten bu nüsha 7 varak şeklinde tanzim edilmiştir. Kitabü'r-Ravh fi 'İlmi'r-Ruh'da ise 8–15 arası bir sayfa düzeni esas alınarak dipnotlarda kullanıldı. Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Aleml-Berzahi adlı eserde ise metin üzerinde biri orijinal silik bir şekilde verilen Arapça rakam ile daha sonra verildiği anlaşılan günümüz rakamı iki farklı sayfa numarası bulunduğundan biz bu nüshanın sayfa numaralandırılmasını metin üzerindeki silik şekilde mevcut olan arapça rakam sayfa sayısını tercih ettik. Sayfa sayısını 17–45 şeklinde kabul ederek dipnotta kullandık.

Eserlerin tercümelerinde bazı kavramlar ve tamlamalar günümüzde de kullanıldığı için orijinal ifadeyi bozmamak için olduğu gibi aktardık. Örneğin meleküt, ruhaniyat, vb.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MUHYİDDİN EL-KÂFİYECİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

#### 1.1. Kâfiyeci'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti:

Muhyiddin Muhammed b.Süleyman b.Said, bir Türk alimidir.<sup>1</sup> Babasının adı Muhyiddin Mehmed'dir.<sup>2</sup> İbn-i Hacib'in Kafiye kitabıyla çok iştiğal ettiği için "Kâfiyeci" nispetini almıştır.<sup>3</sup> Bazı kaynaklarda "el-Kâfîci" veya "el-Kanyâcî" şeklinde nispetlere de rastlanmaktadır.<sup>4</sup> Fakat kabul gören şekli bizim yukarıda belirttiğimizdir.

Kâfiyeci, asıl itibariyle Bergamalıdır. Fakat bazı kaynaklar onun Saruha'nın Kökçeköy (Kökğaki) köyünde doğduğunu zikrederler. Kaynaklar doğduğu sene hakkında çeşitli tarihler ileri sürmektedirler. Onun 788 / 1386, 718 / 1318, 780 / 1378, 790 / 1388 veya 801 / 1398 tarihlerinde doğduğuna dair bilgilere rastlanmaktadır.<sup>5</sup> Genel kanaat 788 / 1386 dır.<sup>6</sup>

İlk tahsilini memleketinde yapan Kâfiyeci, Molla Fenârî ve Kütahya'da Vacid Medresesi'nde ders veren Abdülvacid b.Muhammed el-Kütâhî gibi değerli üstatlardan ilim tahsil etmiştir.<sup>7</sup> Bununla yetinmeyen Kâfiyeci, ilim uğruna seyahate çıkmış Anadolu, İran ve Orta Asya'yı dolaşp birçok âlimle görüşmüştür.<sup>8</sup> Daha sonra 830 yıllarında Eşref Barsbay zamanında Kahire'ye giderek orada tekemmül etmiştir.<sup>9</sup> Sahavî ise onun Şam'a gittiğini, daha sonra Hacc ibadetini yerine getirdikten sonra yaklaşık olarak üç yıl Kudüs'te kaldığını bilahare Kahire'ye döndüğünü ek bilgi olarak vermektedir.<sup>10</sup> Kâfiyeci'nin geniş bir ilmi birikiminin oluşmasında ve birçok alanda söz sahibi olmasının arka planında İslam coğrafyasının bu belli başlı ilim merkezlerinde kalmasının önemli etkileri olduğu söylenilebilir.

<sup>1</sup> Bilmen ,Ömer Nasuhi, Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l Müfessirin, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, s.602

<sup>2</sup> Gökbülüt ,Hasan "Kafiye" Md.,DİA , İstanbul 2001, Xxiv , 154

<sup>3</sup> Bilmen ,a.g.e. s. 602

<sup>4</sup> Kafiye, Kitabı't Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1989, s.7

<sup>5</sup> Kafiye, , a.g.e. s.7

<sup>6</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetül Arifin Esmal Müellifin Ve Asarul Musannifin Min Keşfuz-Zunun, Dâru'l-Fikr, c.VI, Beyrut 1982, s.208

<sup>7</sup> Şulul, Kasım, Kafiye'de Tarih Usulü, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.18

<sup>8</sup> Bursalı Mehmet Tahir ,Osmanlı Müellifleri, Meral Yayınları, (sad. A.Fikri Yavuz – İsmail Özen), c. I, İstanbul 1975, s.378

<sup>9</sup> Bilmen , a.g.e. s. 602

<sup>10</sup> Kafiye, , a.g.e. s.8

Kâfiyeci'nin yaşadığı dönemde ki siyasi yapıya baktığımızda Mısır'da Burci Memlûkleri hâkimdi. Çünkü Mısır'da 1250 yılından 1517 yılına kadar hüküm süren Memlûk Devleti'nin tarihini, sultanların menşesine göre ikiye ayırmak adet olmuştur. Bunlardan ilki 1250–1382 tarihlerini kapsar. Bu devirde Memlûk sultanlarının kahir ekseriyeti Türk asıllı olup, bunlara <el- Memalik et-Türkiyye> veya Nil üzerindeki er-Ravza Adası'ndaki kışlalarda ikamet ettikleri için <el-Memalik el-Bahriyye> denilir.

İkinci devir ise 1382-1517 devirlerini kapsar. Bu devirde ise Memlûk sultanlarının çoğunluğu Çerkez asıllı olup, bunlara “el-Memalik el-Çerakize” veya Kalatu'l-Cebel burçlarında ikamet ettikleri için “el-Memalik el-Burciyye” denilir. Bu iki devir bir bütün teşkil etmekle birlikte, birbirinden az çok farklı hususiyetler arz ederler.<sup>11</sup> Hanifi mezhebinin bu dönemde Mısır'da yaygın oluşunun nedenlerinden biri olarak mevcut siyasi yapıyı göstermek pekte yanlış olmayacaktır.

Kâfiyeci, Mevlana Şemseddin Fenari, Mevlana İbn-i Melek, Mevlana Burhaneddin Haydar, Mevlana Vacid, Hafızuddin İbn-i Bezzaz ile görüşerek ilmi sohbetlerinden istifade etmiştir.<sup>12</sup> Kendisinden de imam Suyuti gibi nice âlimler istifade etmişlerdir.<sup>13</sup> Suyuti gibi, zamanın allamesinin üstadı olduğunu söylemek onun ilmi yeterliliği hakkında bizlere yeterince ipucu vermektedir. Bu nedenle kemaline dair başka söz söylemeye ihtiyaç bırakmaz.<sup>14</sup> İmam Suyuti diyor ki: Üstadımız allame Kâfiyeci üstazların üstadı idi, kendisine on dört sene öğrencilik yaptım, ziyaretine her gittiğimde kendisinden evvelce işitmediğim başka başka tahkikler, acibeler işitirdim.

Hatta bir gün bana : ”zeydün kaimun” terkiibini sordu, bu zat bizi çocuk mesabesinde tutuyor, bize bu gibi basit bir terkiibi soruyor, demek istedim, derken bu terkipte yüz on bahis vardır, demesin mi? Öyle ise bunları anlamadıkça bu meclisten çıkıp gitmem, dedim. Mecmuasını çıkarıp verdi, ben de onları yazdım.<sup>15</sup> Kâfiyeci “Zeydün Kaimun” cümlesinin yüz on üç çeşit yorumunu yapmıştır. Burada dil, varlık ve bilgi felsefesi iç içedir. Bu metin, beş yüz sene gibi uzun bir zaman önce yazılmış

<sup>11</sup> Yıldız, Hakkı Dursun, Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, s.444

<sup>12</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e. .c. I, s.378

<sup>13</sup> Bilmen , a.g.e. s. 603

<sup>14</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e. c.I, s.377

<sup>15</sup> Bilmen , a.g.e. , s.603

olmasına rağmen, 20. asrın büyük filozoflarından sayılan Wittgenstein ( öl. 1951)'in "Tractatus" adlı eserindeki tutumuna bir ölçüde benzetilebilir.<sup>16</sup>

Bu büyük İslam âlimi ve fikir adamı, bir dilbilimci olmakla beraber, tefsir, tarih ve psikoloji gibi ilimlerle ilgili olarak metodolojik yaklaşımlar ortaya koymuş<sup>17</sup>, felsefenin bir çok alanıyla ilgilenmiş özellikle dil, varlık ve bilgi felsefesi alanında ön plana çıkmıştır. Tarih metodolojisine dair yazmış olduğu eserinde kendi tarih anlayışı, günümüzde geçerli olan sosyal tarih anlayışına çok yaklaşmıştır.<sup>18</sup> Kâfiyeci ayrıca, hadiste, usul-i fıkhıta olduğu gibi belagat, mantık ve hey'et gibi ilimlerde de önemli bir yeteneğe sahipti.<sup>19</sup> Sultan ve yüksek memurların ona gösterdikleri hürmetten ve Osmanlı Padişahı Fatih Sultan Mehmet'in<sup>20</sup> şahsına gösterdiği saygı ve kendisine gönderdiği hediyelerden anlaşıldığına göre, Mısır da yüksek bir ilmi mevkie ulaştığı anlaşılmaktadır.<sup>21</sup> Nitekim Mısır'da İbn-i Hümmam'dan sonra "Şeyhuniyye" medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.<sup>22</sup>

Kâfiyeci, sahih itikat sahibi, ilim ehlini seven bid'at ehlini çirkin gören, dünya malına kıymet vermeyen, fitratı selim, kalbi saf fakat çok zeki bir insandı. Hiçbir şeyi kalmayınca kadar, malını sadaka edebilecek bir yaratılıştaki idi. Kâfiyeci 879 / 1474 senesi Cumade'l-Ula'sının dördüncü günü Perşembeyi Cumaya bağlayan ( 15-16 Eylül) gecesi vefat etmiştir.<sup>23</sup>

## 1.2. Kâfiyeci'nin Eserlerine Genel Bir Bakış

Kâfiyeci'nin eserlerinin çoğunluğu soru cevap şeklinde küçük risalelerden oluşmaktadır. Bu risalelerin soru-cevap şeklinde olmasının nedeni ise, muhtemelen Kâfiyeci'nin bunları öğrencilere yönelik ders kitabı şeklinde tasarlamış olmasıdır. Fakat ne yazık ki bu risaleler, günümüze tümüyle ulaşmamıştır. Kâfiyeci'nin bu risaleler dışında müstakil kitaplar halinde eserleride mevcuttur.

Suyutî, hocası Kâfiyeci'den eserlerini toplamak gayesiyle isimlerini sorduğunda, o eserlerinin isimlerim unutmuş olduğunu ve saymaya muktedir olamayacağını

<sup>16</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, Ankara 2005, s.112-117

<sup>17</sup> Bolay, a.g.e., s.214

<sup>18</sup> Bolay, a.g.e., s. 215

<sup>19</sup> Bilmen, a.g.e., s.603

<sup>20</sup> Gökbulut, Hasan "Kâfiyeci" Md., DİA, İstanbul 2001, Xxiv, 154

<sup>21</sup> Kâfiyeci, Kitabu't Teysir, s.8

<sup>22</sup> Bilmen, a.g.e., s.603

<sup>23</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.10

söylemiştir.<sup>24</sup> Es-Sahâvi'de Kâfiyeci'nin eserlerinin yüzden fazla olduğunu belirtir.<sup>25</sup> Bu sebeple Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında, kesin bir rakam vermek güçtür. Yapılan araştırmalar, Kâfiyeci'nin yaklaşık olarak yetmiş yakın eser bıraktığını ortaya koymaktadır. Bunlardan günümüze ulaşmış olanları yazma şeklinde muhtelif kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Özellikle Mısır ve İstanbul kütüphanelerinde bu eserleri görmek mümkündür. Kâfiyeci'nin eserlerinin çokluğu, onun ilim alanında geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu gösterir. Zira Kâfiyeci, kendi döneminde dil ve din bilimlerinde otorite ve güçlü bir usulcü olarak kabul ediliyordu.<sup>26</sup>

### 1.3. Kâfiyeci'nin Eserleri:

- 1- Benatü'l-Efkar fî Şe'ni'l-İ'tibar,
- 2- el-Bişare fî Kavlihi Taala: "Fe'tü bisuretin min mislihâ",
- 3-ed-Dürretü'l-Galiyeti'l-Aliyeti'n-Nuraniyye,
- 4- el-Envar fî 'ilmi't-Tevhid,
- 5- el-Ferah ve's-Sürur fî Beyani'l-Mezahibi'l-Erba'ati fi'l-'Usür,
- 6- Hallü'l-Işkal fî Mebahisi'l-Eşkal fi'l-Hendese,
- 7- Hüsnü'l-Hitam li'l-Merami min Haze'l-Kelam,
- 8- Hitamü'l-Misk,
- 9- Hülasatü'l-Akval fi Hadîsi inneme'l-A'mal Binniyat,
- 10- el-Hidaye liBeyani'l-Halki ve't-Tekvin,
- 11- el-İhkam fî Ma'rifeti'l-îmani ve'l-Ahkam,
- 12- İkdü'l-Feraid min Bahri'l-Fevaid,
- 13- İ'rab Ekmeli'l-Hamd,

<sup>24</sup> Kafiyeçi, ,a.g.e s.10 ; Şulul, Kafiyeçi'de Tarih Usulü, s.21

<sup>25</sup> Kafiyeçi, ,a.g.e, s.11

<sup>26</sup> Kafiyeçi, ,a.g.e, s.10 ; Şulul, a.g.e, s.21

- 14- el-İşrak fî Meratibi't-Tıbak,
- 15- el-Kafi fî Beyani's-Saffi't-Tavîli'l-Mustakîm,
- 16- el-Kafi's-Şafi,
- 17- Kalaidü'l-'İkyan fî Bahri Fedaili Şehri Receb ve Şaban,
- 18- Keşfü'n-Nikab li'l-Ashab ve'l-Ahbab,
- 19- Kararü'l-Vecdi fi Şerhi'l-Hamd,
- 20- Kıbletü'l-Ervah fi't-Tasavvuf,
- 21- Kitabü'l-Muhtasar fî 'İlmi'l-İstibdal,
- 22- Kitabü'r-Rahme fî Beyan Ahval 'Aleml-Berzah,
- 23- Kitabü'r-Ramzi li'l-Medarik 'ala Tarikati's-Selef ve'l-Halef,
- 24- Kitabü'r-Ravh fî 'İlmi'r-Ruh,
- 25- Levami'ü'l-Envar fi't-Tasavvuf,
- 26- Menbaü'd-Dürer fî 'İlmi'l-Eser,
- 27- Mi'racü'l-Tabakat ve Ref'i'd-Derecat li Ehli'l-Fehmi ve's-Sikat,
- 28- el-Muhtar fî Meseleti'l-Kuhl,
- 29- el-Muhtasar fî 'İlmi'l-İrşad,
- 30- en-Niseb li Ehli'l-Edeb,
- 31- Neşatü's- Sudur fî Şerhi Kitabı'l-Ferah ve's-Süru,
- 32- Neylü'l-Meram fî Tefsiri Kavlihi Taala: "Ve ma Rabbuke Bizallam",
- 33- en-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi,
- 34- Nüzhetü'l-Ervah ve Gıbtati'l-Eşbah fi't-Tasavvuf,
- 35- Nüzhetü'l-İhvan fi Tefsiri Kavlihi Taala: "Ya Lutu Inna Rusulü Rabbik",
- 36- Nuzhetü'l-Mu'rib fi'l-Maşriki ve'l-Mağrib,
- 37- Nuzhetü'l-Ashab,
- 38- Remzü'l-Esrar fî Mes'eleti'l-Kuhl.

- 39- er-Remz fî 'ilmi'l-İstibdal,
- 40- er-Ravzatü'z-Zahireti'n-Nafia fi'd-Dünya ve'l-Ahire,
- 41- Risale fi Beyani'l-Mu'cizat,
- 42- Risale fi 'İlmi't-Tefsir ve Vücuhi'l-Kıraat,
- 43- Risale fi'l-İstisna,
- 44- Risale fi'l-Mebahisi'l-Müteallikati bi Emma,
- 45- Risale fi'l-Mahabbe,
- 46- Risale Müstakille bi 'ilmi'n-Nefs ve Vü-cühi'l-Kıraat,
- 47- Risale fi Tabakati'l-Butun li Beyanı Ahkami'l-Vakfi 'Ala Evladi'l-Evladi ve Gayri Zalike,
- 48- Risale fi'l-Vakf,
- 49- Risale "Zeydun Kaimun",
- 50- Seyfü'l-Hakk ve'n-Nusra 'Ala Rikabi Ehli'l-Bağyi ve'l-Fitne,
- 51- Seyfü'l-Kudat 'Ala'l-Buğat,
- 52- Seyfü'l-Müluk ve'l-Hukkami'l-Murşidi Lehum ila Sebili'l-Hakk ve'l-Ahkam,
- 53- Şerhü'l-'Akaidi'l-'Adudiyye.
- 54- Şerhü'l-Esmâi'l-Husna,
- 55- Şerhü'l-İsti'aze ve'l-Besmele,
- 56- et-Tahrir lima Zukire fi'd-Dürari'l-Manzüm,
- 57- et-Temhîd fî Şerhi't-Tahmîd,
- 58- et-Tergîb fî Keşfi Rumuzî't-Tehzîb,
- 59- Teşrih Mes'eleli'l-İstisna,
- 60- ,el-Unmuzec fi Bahsi'l-İstiare,
- 61- Ünsü'l-Enis fî Ma'rifeti şe'ni'n-Nefsi'n-Nefis,
- 62- ez-Zafer ve'l-Halas,

- 63- Zeynü'l-Ferah bi Mîladi'n-Nebi,  
 64- Şerh fî Muhakemat beyne'l-Mütekellimine ale'l-Keşşaf,  
 65- Ala Şerhi'l-Hidaye,  
 66- Kitab ala Tefsiri'l-Beyzavî ve'l-Mutavvel,  
 67- Telhis -Cami'i'l-Kebir,  
 68- Telhis şerhi'l-Mevakıf,  
 69- Şerh Çağmînî fi'l-Hey'e  
 70- en-Nasrü'l-Kahir ve'l-Fethü'z-Zahir,

Kâfiyeci'nin, tespit ettiğimiz kadarıyla tahkik edilen eserleri şunlardır:

- 1- et-Teysir fi Kavaidi 'İlmi't-Tefsir,
- 2- Menazilü'l-Ervah fi't-Tasavvuf,'
- 3- el-Muhtasar fi İlmi'l-Eser
- 4- Şerh Kavaidi'l-İ'rab<sup>27</sup>

#### **1.4. Tercüme ve Değerlendirmesini Yaptığımız Eserlerin Kısa Tanıtımı**

##### **1.4.1. Kitabü'r-Ravh fî 'İlmi'r-Ruh**

Bu eser Ayasofya Kütüphanesinde 2130/2 nolu mecmuanın 8a-16a varakları arasında bulunmaktadır. Bu risale üç babı ihtiva etmektedir. Müellif eserini 873/1468 senesi, muharremin 5 inde tamamladığını belirtir.

Birinci bab, ruh ilminin ve onunla ilgili olan şeylerin beyanı hakkındadır. Bu bölümde Kâfiyeci ilmir-ruhtan bahseder ve onun önemine dikkat çeker. Ruhun bütün yönleriyle bilinip bilinmeyeceğin tartışır. Yine ruhun tanımı ve ne olduğu üzerinde dururken aynı zamanda ilmur-ruh ile ilgili metodolojik bilgilerede yer verir. Yine bu babda ruh-beden ilişkisine vurguda bulunur.

---

<sup>27</sup> Şulul, a.g.e, s.21 vd.; ayrıca bkz. Kafiyeci, Kitabü't Teysir s.10-43



İkinci bab, bu ilim ve kaidelerin meseleleri hakkındadır. Bu bölümde ruhun hadis veya kadim oluşunu tartışır. Yine bedenle ruhun yaratılma zamanı tartışmasını yapar. Ruhun ölüm sonrası durumu ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bu açıklamaların temelini berzah ve orada nail olacağı nimet veya göreceği azap oluşturmaktadır. Daha sonra aklın önemi ve akılla ruhun aynı anlamda kullanılmasına işaret eder. (akıl, kalp, ruh)

Üçüncü bab ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumunun beyanı hakkındadır. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili geniş tartışmalar yapar. Berzah kavramını bu bölümde daha geniş bir şekilde tartışır. Berzah kabir ilişkisine değinir. Bu bağlamda ceza veya mükâfatın beden-ruh ikilisine yönelik olduğunu belirtir.

#### **1.4.2. Kitabı'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Alemi'l-Berzahi**

“Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Alemi'l-Berzahi” adlı bu eser Ayasofya Kütüphanesinde 2130/3 nolu mecmuanın 17a-45b varakları arasındadır. İki makaleyi ihtiva eder. Birinci makale, sevabık (bu konuda daha önce söylenenler, geçmiş şeyler) ve makasıdın beyanı hakkındadır. İkincisi ise, levahik (ekler) ve fevaidin beyanı hakkındadır. Müellif eserini 873/1468 senesi, cumade'l-ahirininin 15. ci günü tamamladığını eserin sonunda kaydeder.

Müellif eserin girişinde ilim öğrenmenin fazileti hakkındaki ayet ve hadisleri zikrederek ilim öğrenmenin önemine dikkat çeker. Daha sonra Berzah ve melekût âlemi ile ilgili bir ilim tedvin etmenin mümkün olup olmayacağını tartışmaya açar. Ve bunun, diğer tedvin edilmiş ilimleri örnek göstererek mümkün olabileceğini ifade eder. Ve bu tedvin edilen ilmin, amaç gaye ve faydasından bahseder. Bu bağlamda berzah ve melekût âlemi ile ilgili bazı yönlerden kısa açıklamalarda bulunur. Sonra, ruh kavramı ile ilgi açıklamalara geçer.

Ruhun mahiyeti ile ilgili tartışmayı açarak bu konudaki farklı görüşlere yer verir ve kendi fikrini belirtir. Yine bu bağlamda ruh-beden ilişkisini irdeleyerek, aralarındaki var olan ilişkiye değinir. İnsanın yapısını tahlil ederek ruh-beden bütünlüğünde olayları incelemeye çalışır. Ruhun ölüm sonrası süreçteki durumu ile ilgili bir takım özelliklerini sürdürdüğünü ve bedene ihtiyaç duymadan bu özellikleri icra ettiğini belirtir. Ruh ve

nefsi natıka kavramlarını izah eder. Nefs-i natıka için, meydana gelen ameli ve nazari kuvvetlerin neler olduğundan bahseder. Aklın dereceleri hakkında bilgi verir.

İkinci makaleye gelince, faydaların ve levahıkın beyanı hakkındadır. Ruhun ilim sevgisine olan tutkunluğunu belirterek ilim öğrenmenin faydasına dikkat çeker. İlimleri mevhibi ve kesbi olmak üzere ikiye ayırır. Mevhibi ilimlerin vahiy, ilham ve rüya yoluyla elde edildiğini belirterek rüya çeşitlerini açıklar. Daha sonra tasavvufi anlamda kişilerin buldukları komuma göre elde ettikleri bazı makam ve derecelerden bahsederek kitabı bu minval üzere bitirir.

### **1.4.3. Kitabı'n Nüzhe fı Ravzati'r-Ruhi ve'n-Nefsi**

Bu eser Ayasofya Kütüphanesinde 2130/1 nolu mecmuanın 1a-7a varakları arasındadır. Bir mukaddime ve iki babdan oluşmaktadır. Bu eserin yazıldığı tarih belirtilmemiştir. Bu kitabı üns'ün ve olgunluğun (kemalatın) kaynağı, insanın yaratılış gizeminin(esrarının) ortaya çıktığı (görüldüğü) bir kitap olarak takdim eder. Bu kitap bir mukaddime ve iki bab'dan oluşmuştur:

Mukaddime kısmında ruh, ruhun yaratılması ve o konudaki tartışmalara değinir. Bu kısımda Kâfiyeci ruh kavramını dilbilimi açısından tahlilini yaparak, ruhun mahiyeti hakkındaki tartışmaya geçer. Bu tartışmanın temel noktası ruhun yapısının soyut mu maddi mi veya araz veya cevher mi olduğu şeklindedir. Yine bu bölümde bir başka önemli bir tartışma olan beden ve ruhun yaratılma noktasındaki önceliği ve sonralığı tartışmasına değinir.

Birinci bab nefs-i natıkanın yaratılma hikmetini açıklamadır. Bu bölümdeki konuları daha çok ahlak felsefesi çerçevesinde tartışır. Bu kısımda nefsin kuvvetleri ile ilgili açıklamalara yer verir. Yine burada aklın derecelerine değinir. Nefsin ameli kuvvete itibarla elde ettiği mertebeleri açıklar. Ayrıca takva ve marifetullah kavramlarını bu bağlamda değerlendirir.

İkinci bab ise nefsin bedenle olan ilişkisini açıklamadır. Bu bölümde önemli bir tartışma konusu olan ruhun bedenle olan ittisaline açıklmalar getirir. Bu ittisal sonucu ruhun bedendeki yayılmasına, mükevven ve hayvani kalple olan ilişkisine dikkat çeker.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. KAFİYECİ’NİN FELSEFE ESERLERİNİN ARAPÇA METNİ VE TÜRKÇE TERCÜMELERİ

#### 2.1. Kafiye’cinin Felsefi Eserlerinin Arapça Metni

##### 2.1.1. كتاب النزہة فی روضة الروح والنفس

بسم الله الرحمن الرحيم

2a

الحمد لله الذي خلق النفس و اثنى على من زكها. و ارسل نبينا محمداً سيد المرسلين. محتره خير البلاد وازكها . صلى الله عليه و على آله و اصحابه ما دامت الشمس و ضحاها. و بعد فهذا كتاب النزہة فی روضة الروح والنفس منبع الكمالات والانس مظهر اسرار صنع الانس مشتمل على مقدمة و بابين. فالمقدمة فى بيان الروح وحدوثه فى بيان الاقوال فيه.

فلنتكلم فيه بحسب الاذن فيه وبقدر الطاقة البشرية فان عقل الانسان مقيد بالمدارك و الاصول والنصوص. و تحقيق الاشياء على هي عليه فى نفس الامر متعسر بل متعذر لا سيما فى مثل الروح. قال الله تعالى: "ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتيتم من العلم الا قليلا." و اما دركها بوجه يميزها عما عداها فهو سهل . و لهذا قال ابو البركات تعريف الاشياء سهل. كما قال الامام الرازى تعريف الاشياء صعب. فالروح اسم على وزن فعل كقرب يذكر ويؤنث. و اهل اللغة يفهمون منه معنى كفهم سائر المعانى من الالفاظ و ان تعسر عليهم تعيين

3a

ذلك المعنى بعينه ماذا هو فى حد ذاته ا جوهر هو ام عرض ا جسم هو ام جسمانى الى غير ذلك. لكن المفهوم الظاهر منه عندهم هو امر فى هذا الهيكل المخصوص المسمى بالبدن و يطلق عليه القوة العاقلة والنفس و هى التى يشير اليها كل احد بقوله انا لكن المقصود ههنا بيان هذه و هى حادثة بحدوث البدن عند الجمهور.

اما الاول فلانها محتاجة فى وجودها الى غيرها و لا قديم الا الله و صفاته. و اما الثانى فلقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشائه خلقا اخر.

قال المفسرون المراد منه افاضة الروح والنفس الناطقة عليه و بهذا استدل ايضا على ان الروح غير البدن و ببقائها بعد فناءه و قال البعض انها حادثة قبل حدوث البدن لقول النبى صلى الله عليه و سلم: "خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام." لكن المختار هو الاول لظهور رجحان القران على الحديث و اختلف فيها ايضا هل و هى مادية ام لا

فذهب البعض الى انها جوهر فى البدن مدرك نورانى متحرك بنفسه فى جوهر الاعضاء سار فيه سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى السمسسم والنار فى الفحم.

لقول النبی صلی الله علیه و سلم: اعدا عدوك نفسك الذى بين جنبيك. ولان كل عاقل يجد من نفسه ويعلم انه يشير اليها بقوله انا و معلوم بالضرورة ان الاشارة الى موجود

#### 4a

فى البدن حتى لو قيل ان الاشارة الى امر موجود فيما وراء هذا البدن لم يكن مقبولا عند العقو ويكادون يطبقون على تكذيبه. و ذهب ابو حامد الغزالي والراغب وجمع من الصوفية و الحكماء الى انه جوهر مفارق عن البدن متعلق به تعلق تدبير و تصرف و ههنا اقوال اخر لكن الذى قدمناه هو الاولى..

### الباب الاول

#### فى بيان حكمة انشاء النفس الناطقة وهى المعرفة والعبادة

قال الله تعالى: " و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. " وذلك لأن نفس الانسان ثلاث قوى عقلية غضبية و شهوية اذا اعتدلت هذه الثلاث حصلت لها العدالة المركبة من الحكمة، و العفة، والشجاعة. فالحكمة باعتدال القوة العقلية، كما ان الشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية. قال الله تعالى " وكذلك جعلناكم امة وسطا. " قال المفسرون المراد من الوساطة ههنا هو العدالة فلها باعتبار القوة العقلية اربع مراتب: فأولها تسمى "عقلا هيولانيا" لكونها خالية عن العلوم فى مبداء الفطرة قابلة لها. قال الله تعالى: " والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا يعلمون شيئا. "

#### 5a

ثانيتها تسمى "عقلا بالملكه" لحصول ملكة الانتقال الى العلوم النظرية حينئذ بسبب حصول العلوم الضرورية الاولى باستعمال الحواس قال الله تعالى: " و نفس و ما سواها فالفهمها فجورها و تقواها. " و ثالثتها تسمى "عقلا مستفادا" لاستفاد العلوم النظرية. و رابعتها "عقلا بالفعل" لتمكنها من مشاهدة العلوم بلا تجسم كسب جديد وكل ذلك بفضل الله و انعامه. قال الله تعالى: " و ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء. " فالمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الافعال ولها ايضا اربع مراتب باعتبار القوة العملية: تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية و ثانيتها تهذيب الباطن عن الملكات الرذية مع نقض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثتها تحلى النفس بالصور القدسية ورابعتها ملاحظتها صفات الله تعالى مع قصر النظر فيها حتى ترى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته وكل علم مستغرقا فى علمه الشامل بل كل وجود و كمال انما هو فايض من جنبه. و يقوى ذلك قول ابى

حنيفة رحمه الله تعالى فى تعريف الفقه؛ "معرفة النفس ما لها و ما عليها" و هذا مأخوذ من قول الله تعالى لها ما كسبت

6a

و عليها ما اكتسبت. " قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى " و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم" فيه اشعار بان منتهى درجات العليين و اعلى لذائذهم هو الاستغراق فى صفات الحق هذا ثم انّ حكمة العبادة و غايتها هى التقوى قال الله تعالى: " يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون." ثم ان المقصد الاقصى من التقوى هو ابتغاء وجه الله الكريم. لقوله تعالى: " و سيجنبها الاتقى الذى يوتى ماله يتزكى و ما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى." قال بعض المفسرين فى تفسير قوله تعالى: " يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته". هو ان ينزه العبادة عن الالتفات اليها و عن توقع المجازاة عليها جعلنا الله من عباده المتقين. و حشرنا فى مقام امين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين.

### الباب الثانى

فى بيان تعلق النفس بالبدن انشاء البعض فيه:

7a

ثم ان ذلك التعلق توقف كمالاتها عليه على سبيل جرى العادة لما تقرى فالاصول ان الاشياء الممكنة صادرة عن الله عز و جل ابتداء. و ذلك التعلق كتعلق العاشق با المعشوق بل اقوى منه.

وتتعلق منه اولاً بالروح القلبي المكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء و لطيفه فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيخبره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء و هو اساس اعمالهم و مدار علاجاتهم فيحصل لهذا الروح الحيوانى بهذا التعلق قوة يسرى بها الى جميع اجزاء البدن و اعماقه ثم يحصل بهذه القوة لكل عضو من اعضائه قوة يتم بها نفعه يشهد بذلك التجارب الطبية و مطالعة الكتب الحكمية لكن ذلك كله باذن الله تعالى الحكيم. قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلوة و السلام " ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى." و الحمد لله وحده و صلى الله على سيدنا محمد وآله و صحبه و سلم تسليماً كثيراً دائماً الى يوم الدين.

### كتاب الرحمة فى بيان احوال عالم البرزخ .2.1.2.

بسم الله الرحمن الرحيم

18a

الحمد لله الذى تاهت فى درك بيداء ملكه و ملكوته افكار الاساطين المتبحرين. و غرقت فى بحار تجليات صفاته ارواح الراسخين العارفين. و الصلوة و السلام على مظهر لطفه و امين و حبه محمد سيد الاولين و الاخرين. و على اله واصحابه الطيبين الطاهرين كلهم اجمعين. و بعد فهذا كتاب الرحمة بالرمزة لكنوز معادن عالم البرزخ و الملكوت

من بحار فضل الله الجواد الكريم ذى العظمة والجبروت على ذوى القلوب المطمئنة المنكسرة والرهبوت مشتمل على مقاتلين.

#### اما المقالة الأولى ففي بيان السوابق والمقاصد

قال الله جل ذكره لنبيه عليه الصلوة والسلام تعليماً وارشاداً وتنبهياً و تنشيطاً و ترغيباً **قل رب زدنى علماً**

كما قال الله تعالى **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين**

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم. " **طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة.**" كما قال النبي صلى الله عليه وسلم **اطلبوا العلم و لو بالصين.**

**فان قلت** فهل يمكن ان يدون علم متعلق بما فى البرزخ والملكوت كما وقع علم مدون متعلق بهذا العالم والملك.

**قلت نعم. فان قلت** فماذا هو. **قلت** هو علم يعرف به احوال

#### 19a

الوجود النورانى البرزخى الملكوتى على وجه معتبر بحسب الطاقة البشرية بحيث يكون ذريعة الى معرفة اعلى المطالب و اقصى الغايات والمآرب وهى معرفة الله وصفاته و نسبة هذه الطريقة الى سائر الطرق الموصلة اليها تكاد ان تلحق بنسبة طريقة المكاشفة و المشاهدة الى ما عداها من سائر الطرق الموصلة اليها. ولجل هذا يعتمد اهل الطريقة على عالم الروح والعقول اعتمادا اكثر من الاعتماد على عالم الشهادة والاجساد والاشباح.

**كما اشار اليه بعدهم بقوله**

قد كان ماكان مما لست اذكره

فظن خيرا ولا تسال عن الخبر

و يشير الى ذلك ايضا قولهم ان الله طرايق بعدد انفس الخلايق كقولهم

وجودى ان اغيب عن الوجود

بما يبدو على من الشهود

و قريب من هذا القول قول من قال

فلست ارى حتى اراكم وانما

يبين هباء الذر فى الق الشمس

و اشار اليه الشاعر بقوله

فاذا كنت بالمدارك غرا . ثم ابصرت حاذقا لا تمارى

فاذا لم ترا لهلال فسلم . لا ناس راوه بالابصار

فليس هذا العلم علم البرزخ مثلا فهو اعم تحققا من علم الروح على ما دونته وبينته في كتابنا الموسوم

## 20a

بالروح فى علم الروح.

فان قلت: لكل علم من العلوم المدونة فايده و غاية فما فايده هذا العلم و غايته

قلت: فايدهه هى معرفة احوال الموجود الجزئ البرزخى كما ان غايته هى معرفة ذات البارى و صفاته وهى الفوز بسعادة الدارين فلنعمت هذه ثم تلك وطوبى لمن عرف نفسه و اعطى كل ذى حق حقه

كما قيل

نرفع دنيانا بتمزيق ديننا . فما ديننا يبقى ولا ما نرفع

فطوبى لعبد اثر الله ربه . فجاد بدنياه لما يتوقع

ولاجل هذا اشهر هذا القول المقبول لدى النقول والعقول من عرف نفسه فقد عرف ربه حتى لو عرض على العقول تلقته بالقبول فيكون من قيل جوامع الكلم عند الكل اجمعين والحمد لله رب العالمين.

فان قلت فكيف يفضى هذا العالم الشريف الحسن اللطيف الى هذه الفائدة العظمى و تلك الغاية الكبرى. قلت افضاؤه اليهما بطريقة امر مسلم عادى و ذلك بان نقول لا شك ان الموجودات النورانية كالانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ونحو الملائكة المقربين والصديقين والشهداء والصالحين رضى الله عنهم هم اقرب مكانة الى نباهة ساحة شرف جناب عز تجليات صفات الرب ذى العظمة والملكوت تعالى جده وتقدست اسماؤه ولا اله غيره

## 21a

والكل له طابعون والحمد له اولا و اخرا وباطنا و ظاهرا ولقد اشار اليه قول عز و جل " ونحن اقرب اليه من حبل الوريد " كما قال الله تعالى: " واعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه وانه اليه تحشرون. " ولا شك ان الاقربيه افضى الى ادراك الشئ و معرفته على احسن ما يكون على الوجه المعتاد والمتعارف المقبول لدى الشرع والعقل فحصل التقريب مما نحن بصده الان على التنبيه والتمثيل بدون ايهام التشبيه بحيث لا يكون فيه ادنى شبهة عند اولى الانصاف الذين هم تركوا السلوك بطريق المكابرة والاعتساف وقليل ما هم اى قليل وكثير ما هم اى كثير

لما قال الشاعر

ان الكرام لفى البلاد كثير وان قلوا

كما غيرهم قل وان كثروا

وقريب من هذا اقول ابي حنيفة ورحمه الله

الجاهلون وان اعمالهم كثرت . لا يستون باهل العلم والادب ان الكلاب

و ان البستها ذهباً . فليس كالاسد العارى عن الذهب

ولمثل هذا المعنى ورد هذا الخبر ارحموا ثلثة عزيز قوم اذا ذل وغنيا اذا افتقر وعالما يتلاعب به الجهال ومن هذا

**قول الامام على كرم الله وجهه:**

وقدر كل امرئ ما كان يحسنه

والجاهلون لاهل العلم اعداء

والى الله المشتكى فصبر جميل والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

**كما قيل**

**22a**

اصبر على مضض الحسود. فان صبرك قاتله

فالنار تاكل نفسها. ان لم تجد ما تاكله

وهذه بثة مضرور و نفثة مصدر على ما جرت به العادة فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول لقد اشار اهل التفسير الى ما يتعلق بعالم البرزخ حيث حمل السؤال فى قول الله تعالى: " **واسال من قد ارسلنا من قبلك من رسلنا** " على سوال المشافهة والخطاب بلا واسطة التاريخ والقصص والاخبار ويؤيده. قول النبى صلى الله عليه وسلم حاكيا عن رب العزة والملكوت: " **لايسعنى ارضى ولا سماى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقى الودع** " والى هذا وامثاله اشار الامام على كرم وجهه **بجوامع الكلم حيث قال:** رحم الله امرا اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين فاذا تأملت فى معناه حق التأمل وجدت فيه علوم الاولين والاخرين فما احسن هذا وما احسن هذا بحيث لا شبهة فيه ولا مرأى على ما تسمع وترى ثم ان هذا العلم نافع فى امر الدين بفضل الله وكرمه ولاجل هذا جعل الفقهاء **علم الاخلاق والتصوف** من جملة مدارات امور الدين كما جعلوا الكلام والفقه منها ومعلوم عندك ان هذا العلم فى الحقيقة داخل تحت **علم الاخلاق والتصوف**.

**فان قلت** ينبغى ان يترك تدوين هذا العلم لانه بدعة

**قلت** نعم. لكنها حسنة على ما حرر فى مقامه هو وسائر العلوم المدونة سياتى فى هذا الامر كما ان غيره مقبول

**23a**

حسن نافع فكذا هذا فكيف وقد اقمنا الدليل الدال على مشروعيته فيما مرولقد ثبت البرزخ والملكوت بالحجج الدالة عليه فلنتمك بما يتعلق بهما على وفق موجب الشرع بحسب الطاقة البشرية و ان عجزنا عن ادراكه وعن سائر الاشياء على سبيل الكنه والغاية لما تقرر ان ما لا يدرك كله لا يترك كله فظهر من هذا ان المتكلم فيه وفى امثاله



لا ينافى فى قول اهل الطريقة فكلهم قالوا وبالْحَقِيقَة ما قالوا وكذلك لا ينافى قول من قال ان العقل انما اعطى للبشر  
لدرك العبودية لا لدرك الحقائق والدقائق كما لا ينافى

### قول الشاعر

برحني ان علوم الورى . اثنان ما ان فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها . وباطل تحصيله لا يفيد

### وهكذا الامر فى قول من قال

قد تحيرت فيك خذ بيدي

يا دليلا لمن تحير فيكا

وهذا كله بعد تسليم هذه المقالات والا فكل واحدة منها محل البحث والنظر لا يخفى ذلك على اهل العبر والبصر

### وقد اشار الشاعر الى مثل هذا حيث قال

ان القوم غطونى تغطيت عنهم

وان بحثوا عني ففيهم مباحث

ثم ان للانسان احوالا مختصة به من انواع التمتع والنشاط والسرور وغيرهما مما لا يعد ولا يحصى كما كانت له  
هذا العالم. اقول

## 24a

قال المفسرون فى تفسير قول الله عز وجل: " ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا  
تشعرون." تبيته على ان حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات وانما هى امر لا يدرك  
بالعقل بل بالوحى وفيه دلالة ايضا على ان الارواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحس من البدن تبقى بعد الموت  
دراكة وعلى ان الانسان فى الحقيقة هو غير الهيكل بل هو جوهر مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه  
ادراكه وتالمه ولتذاده انتهى فيكون للارواح حالات هناك من الادراك وغيره ومصداقه قول الله عز وجل فى حق  
الشهداء " ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله  
و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الاخوف عليهم ولا هم يحزنون يستبشرون بنعمت من الله وفضل و  
ان الله لا يضيع اجر المومنين."

اقول يا ايها الناس اسمعوا هذه الاية الكريمة الشريفة حق السماع و تفكروا فى معناها و فحواها على حدها ووجها  
واذعنوها كيف تقرر الارواح و احوالها على احسن ما يكون وابلغه بحيث يعجز عقل البشر عن ادراكها على ما  
هى عليه فى نفس الامر لكن مع ذلك حصل لنا العلم بها و باحوالها فى الجملة و ان عجزنا عن ادراك امور ثمة ما

نعلم ما هي وكيف هي ومن اين هي وغير ذلك كما عجزنا عنها في هذا العالم على ما قالوا فكما لا يمنع ذلك علمنا با الاشياء في الجملة ههنا فكذا لا يمنع علمنا با الارواح و احوالها في الجملة ثمة جعلنا الله

## 25a

واياكم من اهل الصلاح والفلاح و على العبد الدعاء والصياح و على الله قصد السبيل والاصلاح وروى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عن انه قال: "ارواح الشهداء فى اجواف طير خضر ترد انهار الجنة و تاكل ثمارها و تاوى الى قناديل معلقة تحت ظل العرش."

و عن الحسن رحمه الله تعالى: " ان الشهداء احياء يعرض ارزاقهم على ارواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على ال فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الوجع." ومصادقه قول الله عزوجل فى حق ال فرعون "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و يوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب." كقول الله تعالى: " اغرقوا فادخلوا نارا"

وقال النبى صلى الله عليه وسلم: "القبرروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار." وهذا ما عليه الصحابة وبه نطقت الايات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقربى من الله عز و جل ومزيدالبهجة والكرامة ولزيادة التريغيب فى الجهاد والشهادة واما من انكر ذلك ولم يرالروح الا ربحا و عريضا فقال هم احياء يوم القيامة وانما وصفوا به فى الحال لتحققه ودنوه لكن المعول عليه ههنا هو الاول.

وحكى ان بعض الصلحاء رعى فى منام بعد وفاته و سئل عما فعل به فقال طاحت تلك العبارات و بادت تلك الاشارات فلم ينفعنا الاتسيحات كنا نقولها فى الغدوات.

**كما حكى عن البعض بعد وفاته:**

فلو كنا اذا متنا تركنا. لكان الموت راحة كل حى.

## 26a

ولكننا اذا متنا بعثنا. ونسال بعد ذاعن كل شئ.

والروح لا تخلو واصبا عن قبول الفيض من جناب قدس رب العزة الكريم الوهاب متوجها اليه دائما لا يطمئن الا بذكر الله عزوجل قال الله تعالى "الا بذكر الله تطمئن القلوب" وجوهره من نوع جوهر المليكة بحيث لا يلتفت الى ما سواه و ان كان يدركه ويستحضره قال الله تعالى " واذكر اسم ربك و تبتل اليه تبتيلا" كما قال الله تعالى "و ترى المليكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين"

وله غنى عن الامور المختصة بالاجساد والاشباح كالاكل واللذة ونحوهما والانسان مركب ظاهرا من جوهر الجسم ومن جوهر الروح و ان كان الانسان فى الحقيقة عبارة عن الروح على ما مرت اليه الاشارة فلكل واحد منهما

احوال مختصة به فكما ان للجسم احوالا مختصة به ولضبط احكامه و احواله على اختلاف انواعها علوم مدونة كالفقه والطب ونحوهما فكذلك للروح البرزخى الملكوتى احوال مختصة به وله علم مدون لضبط احوالها على سبيل الاستمرار والدوام تعميما للفائدة على الحاضرين والغائبين حسب ما تيسر وامكن فيكون للروح لذات كما للاجسام فانه عزوجل ركب الجسم مناجزاء الغذاء ورباه باجزاء الدماء ونحوه ومهد قاعدته وسوى اركانه واعطى له قوى كثيرة كالتغذية والتنمية والتوليد

## 27a

ونحو ذلك وكالقوة الشهوية والغضبية والعملية والنظرية على ما حرر فى علم الطب. وجعل كلها خدام الجسم كما جعل الجسم خدام الروح الحيوانى والروح الحيوانى خدام الروح الانسانى الذى هو مقصود اولاً واصالة ههنا والباقى مقصود ثانياً وتبعاً.

واما الروح الانسانى فقد انشأه الله تعالى بامرته على ما اشار اليه قوله تعالى " ثم انشأناه خلقاً اخر فتبارك الله احسن الخالقين" وهو الواحد الكامل المستمد من جناب الحق جل ذكره وهو المهد المكمل للجسم باذن الله وتوفيقه وله التذكر والتحفيز والتفكير والتميز وادراك المعقولات ونقل العلوم ولا يمل عن قبول صور المعقول والله سبحانه وتعالى من وراء ذلك كله لبالمرصاد والكل بخلقه وقدرته و ارادته على ما حقق فى مقامه.

والروح مدبر للبدن يصلحه باذنا الله تعالى الى اجل مسمى وهو مفارقتة عند و لا يموت بعد خراب البدن على ما ذكرنا فيما مر وينتظر العود اليه يوم القيامة ويحب اللذات الروحانية ولا يحتاج الى اللذات المختصة با لجسم كذرة الاكل والشرب ونحوهما وذلك ان حقيقة الروح مخالفة لحقيقة الجسم كمخالفة حقيقة الانسان لحقيقة الفرس ومعلوم عندك ان للحقائق المختلفة احوالا مختلفة.

فيكون لكل حقيقة مخصوصة احوال مختصة بها فلا يقاس احديهما على الاخرى فى الحالة المختصة بها لانتفاء الجامع بينهما من هذه الحيثية كما لا يقاس حقيقة البشر على الملك فى تجسده باشكال

## 28a

مختلفة لعدم الجامع بينهما ولا يتوهم من ذلك انقلاب الحقائق فان تلك الاشكال احوال له وحقيقة الملك واحدة لا غير يشير الى ذلك قول الله عزوجل " خذها و لا تخف سنعيدها سيرتها الاولى"

**فان قلت** فهل الروح متحيز كالجسم؟

**قلت** نعم. عند الجمهور وذهب بعض الصوفية الى ان الروح جوهر محدث قائم بنفسه غير متحيز وانه ليس بداخل فى البدن ولا خارج عنه وليس متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك لانتفاء التحيز فى حقه وهو شرط الكون فى الجهات

واما عند الجمهور فهو مادي متحيز سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى السمسمة والنار فى الفحم والمراد من روح الانسان ههنا هو نفسه الناطقة ولها قوة بصيرة يدرك بها المعقولات بدون احتياجها فى ادراكها

الى الاستمداد من القوى المختصة بالجسم كما ان لها قوة بصير يدرك بها المبصرات وسائر المشاهدات وهذا معلوم لنا بالبرهان والوجدان الا ترى انها تدرك الملكة وغيرها من المعقولات التي لم نشاهدها بالبصر ولا بالسمع ولا بغيرهما فعلم من هذا ان الروح مدرك بعد خراب البدن وقواه

قال الله تعالى: " بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتهم الله من فضله." الآية فالنفس لا تشتغل في هذه الدار في مدة السفر الا بطلب العلم لان العلم يكون حليته في دار الآخرة فلو اقبل على امر دون العلم فانما يقبل لمصلحة البدن لا لمراد ذاته

## 29a

ومحبة اصله وينتقل من هذه الدار الى دار الآخرة بعد انقضاء مدة الاجل المسمى ويفارق البدن و ينتظر العود اليه يوم القيامة وكل ذلك انما هو باذن الله و ارادته. وقال اهل الطريقة ان للقلب عينا كما للجسد فيرى الظواهر بعين الظاهرة ويرى الحقائق بعين القلب.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما من عبد الا ولقبيه عينان وهما غيب يدرك بهما الغيب فاذا اراد الله بعبد خيرا فتح عينى قلبه ليبرى ما هو غائب عن بصره."

ولا يموت بموت البدن بل يتوجه الى الآخرة لان الله عز و جل يدعوه الى بابه فيقول ارجعى الى ربك راضية مرضية ولذلك يفارقه و يعرض عن صحبة البدن و باعراضه عنه يتعطل احوال القوى الجسمانية والطبيعية فيكون البدن ميتا دونه ثم ان للنفس الناطقة كمالا مختصا بها يحصل لها عادة باعتبار قوتين لها احديهما قوة عقلية نظرية وثانيتهما قوة عملية. ولها اربع مراتب باعتبار كل واحدة منهما فلها مرتبة العقل الهولاني و مرتبة العقل بالملكة و مرتبة العقل بالفعل و مرتبة العقل المستفاد. باعتبار قوتها العقلية النظرية كما يكون لها باعتبار قوتها العملية: مرتبة الزهد و مرتبة التخلية و مرتبة التحلية و مرتبة المشاهدة و قريب من هذا ما يقول من ان الامور النافعة للانسان هي اربعة الشريعة والمعرفة والطريقة والحقيقة وكل ذلك مقرر ومحرم في مقامه فيحصل لها الحكمة العقلية النظرية باعتبار قوتها العملية فيحصل لها الحكمتان

## 30a

كلتا هما على احسن ما يكون فهما احسن واولى من الحكمتين اللتين احديهما مشرقية واخرهما مشائية على ما حرر في مقامه وقد علم مما ذكرنا سبب اكنار الادعية في القبور.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: " ما الميت في قبره الا كالغريق المنقوث ينتظر دعوة من ابنيه واواخيه او من صديقه فاذا لحقته كانت احب اليه من الدنيا وما فيها وان هدايا الاحياء للاموات الدعاء والاستغفار."

ويحصل للارواح في عالم البرزخ نشاط و سرور و ابتهاج و سائر لذات عقلية روحانية لا يعلمها بالكنه الا الله وحده كما يكون للاشباح امور كذلك في هذا العالم.

**فان قلت:** فهل اللذة العقلية الروحانية ثابتة في نفس الامر كاللذة الجسمانية

**قلت:** نعم.

وقد اقام ابن سينا البرهان على ذلك في معدن الافادة في البهجة والسعادة والحاصل ان للوجودات النورانية البرزخية الملكية احوالا مختصة بها فوق دابرة الضبط والاحصاء كما للموجودات في عالم الملك والشهادة لا يحيط بها احد علما الا الله وحده فانه قد احاط بكل شئ علما واحصاه عددا ونسبة جميع ما ذكرته مما يتعلق بالبرزخ وحواله الى ما لم يذكر منه اقل من نسبة قطرة واحدة الى قطرات البحر المحيط فما ذكرته في ذلك فهو نوع ايماء اليه كايحاء عنوان الكتاب الى ما في الكتاب.

وقد اشار الشاعر الى مثل هذا بقوله

انظر الى نظرى اليك فانه

عنوان ما خفيت في احشاي

### 31a

ثم ان من جملة الطرق الموصلة الى درك ما في البرزخ الفكر والتفكر في عالم الملك والملكوت فانه عبادة في نفسه موصلة الى اعلى المطالب وهو معرفة الله تعالى وصفاته وذلك ان النظر في الاء الله تعالى شكر والشكر عبادة لانهم لا يخلون عن التفكير في احوالهم في النوم واليقظة

قال الله تعالى: " قل انظروا ما ذا في السموات والارض. " كما قال الله عز وجل: " الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا. " وقال النبي صلى الله عليه وسلم: " تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة. " كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: " لا عبادة كالتفكر. "

ولاجل هذا قال العلماء في بيان قول النبي صلى الله عليه وسلم: " لا تفضلوني على يونس بن متى فانه يرفع له كل يوم عمل مثل عمل اهل الارض انما كان ذلك العمل هو التفكير في شان الله عز وجل و هو عمل القلب لان احدا من اهل الارض لا يقدران يعمل بجوارحه في كل يوم مثل عمل اهل الارض. " قال الله تعالى: " يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم. "

ويقال ايضا ان اسرع الحركات في هذا العالم هو حركة الفلك الاطلس والنفس اسرع منه فانها تفكر في امور وتنتقل اليها انتقالا اكثر من حركة الشمس من برج الى اخر بحركة الفلك الاطلس بالوجدان والبرهان والتقريب على طرف الثمام بادنى تأمل فتأمل والله الموفق. ومن ههنا نشأ قول من قال القليل من فعل النفس خير من الكثير من فعل الطبيعة

## 32a

وقريب من هذا القول قول من قال ان بعض الارواح يكون كل يومه كالف سنة كما ان بعض الارواح يكون كل يومه كخمسين الف سنة وما ذلك على الله بعزيز.

ولقد اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى مثل هذا بقوله: "جذبة من جذبات الرحمن خير من عبادة الثقلين." وفي رواية توازي عبادة الثقلين قال الله تعالى: "والله غيب السموات والارض وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ان الله على كل شئ قدير". ولاجل هذا قيل الفكريذهب الغفلة ويحدث للقلب الخشية ويزيد الفطنة

## كما قيل

وفيك الكفاية للاعتبار. والفكر فيك هو المظهر.

فاذا كان عمل القلب الملكوتي على هذه المرتبة الكبرى والدرجة العليا يكون بقية الاعمال الملكوتية على منوالها كما تقرر في مقامه. ان احكام الامثال امثال وهو المعول عليه عند المتكلمين ولهذا استدلوا على جواز الاعادة ثانيا بجواز اليجاد ثانيا فانها مثله قال الله تعالى: "ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون."

كما قال الله تعالى: "كما بدانا اول خلق نعيده اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العظيم." ثم ان عالم الملكوت حق وقد دل عليه الادلة الكثيرة المحررة في مقامها هذا

## واما المقالة الثالثة

## ففى بيان اللواحق والفوائد

اقول الروح مجبول على حب العلم لان العلم كمال مقصود وكل كمال مقصود محبوب فيكون العلم محبوب الروح والعلم من حيث انه علم ارفع المطالب

## 33a

وانفع المارب حتى السحر فانه يحصل به الصيانة عن الوقوع فى المفاصد كمعرفة السموم فانه يحصل بها الاحتراز عن ورطة المضار

## ولاجل هذا قيل

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه. ومن لم يعرف الشر يقع فيه

## كما قيل

وفى الشر نجاة حين لا ينجيك احسان.

وانما نهى عن علم السحر لكون العمل به حراما وباطلا ولكونه مفضيا اليه غالبا فمنع عنه سد الباب الذريع والفتن. ثم العلم اما موهبي واما كسبي. والكسبي له انواع وقد دون لكل نوع منها علم مخصوص على حدة وبحث فيه على حده ووجهه كالفقه وسائر العلوم الشرعية وكالنجو وبقية العلوم العربية وكالحكمة وباقي العلوم العقلية وليس لما نحن بصده الان زيادة تعلق بها وانما يتعلق بالموهبي.

فالموهبي اما علم حاصل بالوحى وهو اعلى مختص بالانبياء صلوات الله وازكى تحياته عليهم واما علم حاصل بالالهام وهو متوسط وهو يعم واما علم حاصل للروح فى المنامات وهو ادنى منه لكنه يعم ايضا. لكن باب الوحى قد سد بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبقي باب الالهام والرؤيا مفتوحا ما دام عمر نوع الانسان باقيا والالهام ما القى فى الروح بطريق الفيض والعلم الحاصل بالالهام يسميه اهل الصوفية علما لدنيا وهو يحصل للانبياء عليهم الصلوة والسلام ولغيرهم فيكون مقولا على ما تحته كالوجود والبياض ونحو ذلك والعلم اللدنى عندهم عبارة عن العلم الذى لا يكون فى حصوله واسطة بين الله عز وجل وبين النفس الناطقة الانسانية هذا

### 34a

ثم الرؤيا هى من اوضح الدلائل الدالة على عالم الملكوت وذلك ان الرؤيا فى الحقيقة هى معرفة شئ من عالم الغيب تحصل للقلب فى المنام كما ان الرؤية تحصل للعين فى اليقظة فى عالم الملك فالرؤيا كالرؤية غير انها تختص بما يكون فى النوم فى عالم الملكوت ففرق بينهما بحرفى التانيث كالقربة والقربى.

وهى انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحسن المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بعالم الملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير البدن ادنى فراغ فتصور بما فيه مما يليق بها من المعانى الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة متحاكة بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشتركة فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت بينهما الا بالكيفية والجزئية استغنت الرويا عن التعبير والا احتاجت اليه.

قال الله عزوجل الله: "يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون" وقال اهل التفسير المعنى انه يقبضها عن الابدان بان يقطع تعلقها بها وتصرفها فيها اما ظاهرا وباطنا عند الموت او ظاهرا لا باطنا وهو عند النوم. روى عن ابن عباس رضى الله عنهما "ان فى بنى ادم روحا ونفسا بينهما مثل شعاع الشمس".

فالنفس هى التى بها العقل والتمييز والروح هى التى بها النفس والحياة فيتوفيان جميعا عند الموت وتتوفى النفس وحدها عند النوم فيكون الرويا من عجائب صنع الله تعالى وبدائع فطرة الانسان.

## 35a

**فان قلت:** فلم غفل اكثر الناس عنها وعن عالم الملكوت؟

**قلت:** لغاية غرورهم بما هم فيه من العلائق والعوائق والتعلقات بما عدا ذلك وعن سائر العجائب

قال الله تعالى: "وكم من اية فى السموات والارض يرون عليها وهم عنها معرضون." وقال الله عزوجل: "سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق." كما قال الله تعالى: "ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقم كانوا من آياتنا عجباً".

واما الاختيار فهم يشاهدونه شهادة صدق لتجردهم عن العوائق والعلائق المانعة عن الاتصال به مع صدق اقبالهم عليه على وجه الدوام والاستمرار والحاصل ان الرؤيا هي من اوضح الدلائل الدالة على تحقق عالم الملكوت وذلك ان لقلب الانسان عينا جعلت عليها غشاوة كثيفة من شهواته واشغاله الدنيوية فصار لا يكاد ان يبصر بها بل يكاد ان لا يبصر بها شيئا فى عالم الغيب والملكوت مالم يتقشع تلك الغشاوة عن عينى قلبه كما لم يبصر بعينه هذه شيئا من عالم الملك والشهادة اذا كان بينها وبينه حجاب مانع عن ابصاره.

قال الله تعالى: "لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور".

وقال النبى صلى الله عليه وسلم: "لولا ان الشياطين يحومون حول قلوب بنى ادم لنظروا الى ملكوت السماء والارض." ثم لما كانت تلك الغشاوة متفشعة عن اعين الانبياء صلوات الله عليهم كلهم اجمعين.

فلا جرم انهم نظروا الى عالم الملكوت وشاهدوه والموتى فى عالم الملكوت فشاهدوه واخبروا عنهم وعن احوالهم "ولا ينبئك مثل خبير".

## 36a

**واما الرؤيا الصالحة:** فهى لا تحصل الا بانقشاع تلك الغشاوة عن القلب فلذلك لا يوثق الا برؤيا الانسان الصالح الصادق فمن كثر كذبه لم تصدق رؤياه غالبا ومن كثر فساده ومعاصيه اظلم قلبه فكان ما يراه اضغاث احلام غالبا كما يراه المبرسم قال الله عز وجل "كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون" وقريب من ذلك ما يقال ان اللوح كمرأة يظهر فيها الصور والقلب اذا تخلص من شواغله من شهواته ومقتضى حواسه وغير ذلك وكان صافيا فى جوهره ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ فوقع فيه شئ مما فى اللوح كما تقع الصورة من مرآة فى مرآة اخرى اذا ارتفع الحجاب بينهما فالقول فى تحقيق حقيقة الرؤيا يقتضى زيادة بسط فى الكلام لكن فيما ذكرناه كغاية لمن تأمله. ثم ان فى الانسان روحا حيوانيا و روحا انسانيا ويقال للاول نفس لوامة و نفس امارة كما يقال للثانى نفس مطمئنة و نفس ناطقة.

**فالنفس الامارة** تحب الاكل والشرب وسائر اللذات الجسمانية و اشار النبى صلى الله عليه وسلم اليها بقوله: "عدى عدوك نفسك التى بين جنبيك." كما اشار اليها بقوله: "نفسك مطيئك فارفق بها ودابها الجهل والفساد".



واما النفس المطمئنة فدأبها هوالتوجه الى جناب الحق جل ذكره واصلاح البدن امتثالا لامر الرب لا تاكل ولا تشرب ولا تريد اللذات الجسمانية بل تحب الذكر والتسبيح واللذات العقلية الروحانية وهي حاصلة بكلمة كن قال الله تعالى

### 37a

فى حقها "ارجعى الى ربك راضية مرضية" فيقع بينهما مشاجرة ومنازعة. ثم ان الروح الانسانى يبعث كتب الحجة والنفس الامارة تبعث صحف الشبهة ولا يزال يجئ من جانب الروح الانسانى اصناف الاخلاق الطاهرة الروحانية النورانية ومن جانب النفس الامارة اصناف الاخلاق الرذيلة الشهوانية الظلمانية.

ثم يقف الروح الانسانى بين عساكره والنفس الامارة بين عساكرها ثم يجئ افواج الملائكة العلوية المقدسة ويحضر افواج المردة والشياطين السفلية لمعاونة النفس الامارة ويتقابل الصفان ويتنازع الفريقان ويشتد الخصام واللطام ولا يزال ذلك الى عند المدد الروحانى والتوفيق الربانى فان جاء العناية والاعانة من مشرق الهداية استولى الروح الانسانى على النفس الامارة وقهرها واباد جمعها وفرق شملها تخلص له هذه المملكة ولئن جاءت ظلمات الحذلان من مغرب القهر والكبرياء والعياذ بالله من ذلك لا حول ولا قوة الا بالله استولت النفس

### 38a

الامارة على الروح الانسانى وقهرته واخرجته من المملكة وامتلأت المملكة من رايات الشياطين واعلام الاباطيل قال الله تعالى: "كلا نمذ هولاء وهولاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا". واعلم ان هذه المنازعة انما تحصل بين الملوك فى الادوار والاعصار مرة واحدة واما بين الروح الانسانى والنفس الامارة فى كل ساعة. تحصل هذه المخاصمة مرات فتارة تكون الغلبة للروح الانسانى واخرى تكون للنفس الامارة فلهذا السبب ترى الانسان الواحد ملكا فى هذه الساعة وشيطانا فى اخرى فلا جرم لم يستغن الانسان طول عمره عن الاستعانة بهداية الله تعالى ولاجل هذا قال الخليل عليه الصلوة والسلام "رب هب لى حكما والحقتى بالصالحين" وقال الكليم عليه الصلوة والسلام "رب اشرح لى صدرى يسرلى امرى" وقال الله تعالى للحبيب صلى الله عليه وسلم "وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون."

ثم ان من عرف هذه الاحوال تخلص عن مشاركة الاشباح وانفرد بمالك النفوس والارواح وقطع رجاءه عن الخلائق وسلم من الافات والعلائق.

ولاجل هذا المعنى قال بعض المشايخ

ايجمل بالحر المرید. ان يتذلل للعبید. وهو يجد من مولاه ما يريد.

واعلم ان الروح الانسانى ملك الجسم والجسم واعضائه وقواه خدامه فينبغى للملك ان يصلح نفسه ورعيته.

حكى ان ارسطاطاليس كتب كتابا الى الاسكندر وقال فيه الملوك اقسام احدها ملوك الهند: وهم احسنهم يسدون ابواب اللذات الجسمانية على انفسهم وعلى رعيتهم وذلك لانهم قالوا من كانت معيشته فى الدنيا مع التعب والمحنة فاذا خرج منها فرح وسعد ومن كانت فيها مع اللذة فاذا خرج منها اشتاق اليها فوقع فى العذاب فلا جرم يجب على العاقل ان يسعى فى اتعاب النفس فى الدنيا

### 39a

لينال السعادة الابدية بعد الموت فى الاخرى واقول الاحسن ان يكون حال الارواح مع الانفس والابدان من قبيل القسم الاول ومثل الروح الانسانى بفارس استرذف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل وثانيها ملوك العجم: وهم يفتحون باب اللذات الجسمانية على انفسهم وعلى رعيتهم لان معتقدهم ان اللذات الروحانية خيالات ضعيفة وثالثها ملوك اليونانيين: وهم يسدون باب اللذات على انفسهم ويفتحونها على رعيتهم قالوا لان الملك فى الارض نائب الله والا له العالم يطعم ولا يطعم وينفع ولا ينتفع وكان الملك السعيد من يكون متشبهها بالاله فى هذه الصفة ورابعها ملوك الترك: وهم يفتحون باب اللذات الجسمانية على انفسهم ويسدونها على رعاياهم وهؤلاء اسوءهم حالا هذا.

ثم ان عوالم المكاشفات لا نهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل فى مقامات جناب جلال الله عز وجل ومدارج نباهة شان عظمتة ومنازل اثار كبريائه وقدسہ ولما كان لا نهاية لهذه المقامات فكذلك لا نهاية لذلك السفر فى تلك المقامات ولان اصحاب السير والسلوك مرت مراتب على ما قيل ثلاث منها لاصحاب البدايات:

### 40a

فهى اللوائح والطوائع واللوامع. فتكون لوائح اولا ثم لوامع ثم طواع.

فاللوائح: كبروق كما ظهرت فى الحال استترت وان اللوامع: اظهر واثبت من اللوائح كما ان الطواع: ابين واغوى من اللوامع . واما الثلاث التى هى لاصحاب النهايات فهى المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة.

اما المحاضرة: فهى حضور القلب عند البراهين. واما المكاشفة: فهى ان يصير عند سيره الى الله تعالى غير محتاج الى تطلب السبيل وتامل الدليل

واما المشاهدة: فهى توالى انوار التجلى من غير ان بتخلها انقطاع كما اذا قدرنا حصول توالى البروق فى الليلة الظلماء من غير تخال الفرجة بين تلك البروق فلذلك القلب اذا داوم فيه شروق انوار التجلى

### كما قيل

ليلى بوجهك مشرق . وظلامه فى الناس ساتره

والناس فى سرور الظلام . ونحن فى ضوء النهار

وإذا اردت لهذه المراتب الثلاث مثلاً فاقول المحاضرة هي كروية الشئ في المنام والمكاشفة كالشئ الذى يراه الرأى بين النوم واليقظة والمشاهدة كاشئ الذى يراه الرأى حالة اليقظة وقيل المحاضرة تشبه الجلوس على عتبة باب الملك من وراء الباب والمكاشفة تشبه الدخول فى الباب والمشاهدة تشبه الوقوف فى الموضع الذى لا يكون بينك وبين المطلوب حجاب قال الله تعالى: "وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون."

#### 41a

ويشير اليها قول من قال

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

فى طلعة الشمس ما يغنيك عن دخل

كما اشار البعض الى جميع الطرق الموصلة الى الحق والصواب واليه المرجع والمآب.

بقوله:

ترى بافدتك النفس يا غاية المنى . ويا نزهة الارواح يا جنة المئوي

يلوح لعينى من سنا قلل الحمى . يشير بمنشور من الوصل لايطوى

وارفل فى ثوب الخلاعة ثانيا . عنانى الى فيحاء مطلع الاضوا

اصرح لا اكنى بساكنه النقا . لا بهوى سعدى وريا ولا اروى

وقريب من هذا قول من قال:

تمام الحج ان تقف المطايا

على خرقاء واضعة اللثام

كما قيل:

كبرت همة عبد طمعت فى ان تراك

اوما يكفى لعينى ان ترى من قد راکا

ثم ان الارواح وان كانت نورانية الجوهر الا انها احتبست فى قعر ظلمات الابدان الجسمانية مدة مديدة والقت هذه الظلمة فاذا زال عنها الغطاء عند المفارقة ونظرت الى اشراق انوار جناب جلال الله تعالى ولوامع عجائب عالم الملكوت عميت بالكلية لكن الطريق الى دفع هذا العارض ان الانسان ينبغى ان يعالج روحه مدة حيوته الجسمانية

## 42a

ويستخرجه عن عمق ظلمات البدن الى جناب عالم الانوار الالهية حتى يحصل للروح قبل المفارقة انس والفس مع انوار بحار تجليات رب العزة والملكوت الموصوف بجميع الكمال ذى العظمة والكبرياء والجبروت قال الله تعالى " **قد افلح من زكياها وقد خاب من دسها**" كما قال الله تعالى: " **يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم**". ثم اذا تقشع السحاب وزال عنها يحصل لها الابصار التام كما قال الله تعالى: " **فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**".

ومما يقرب هذا المعنى الى الذهن ما حكى ان الاطباء يقولون: "ان من بقى محبوسا مدة مديدة فى السجن المظلم فاذا خرج من تلك الظلمات وفتح عينيه دفعة واحدة عمى لان نور عينيه قد ضعف فى تلك الظلمة فاذا فتح عينيه دفعة قهر نور الشمس ذلك النور الضعيف فيعمى فالطريق الى الاحتراز عن هذا العارض ان يستعمل انواع الاحمال القوية وينظر الى الانوار الضعيفة ثم لا يزال ينتقل من مرتبة ضعيفة الى مرتبة قوية فى الانوار حتى يالف نور الشمس فحينئذ ينظر الى الانوار القوية." فكذلك حال الارواح البشرية مع انوار جناب عالم القدس. ثم ان مقام المشاهدة لما كان فى غاية العلو كان الفتور فيه من اعظم الامر الهائل ومن هذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وجعل حد الحر ضعف

## 43a

حد الرقيق ولذلك قيل فى بيان قول النبى صلى الله عليه وسلم: " **انه ليعان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة**" انه صلى الله عليه وسلم كلما **لاح** له شئ من عالم الغيب كان يعلم ان الذى انما لاح له بقدر قوته وطاقته وكان يعلم ان قدر عقله وقوته وطاقته بالنسبة الى اثار جناب قدرة الله وجلاله كالعدم فحينئذ كان يعلم ان الذى لاح له من عالم الغيب بالنسبة الى ما لم يلح له كالعدم بالنسبة الى الوجود فكان يستغفر الله من ان يصفه بما يصل اليه قلبه وعقله وذكره وخاطره الى غير ذلك من سائر الوجوه المبنية قال الله تعالى: " **سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين**".

ثم ان من عرف الله تعالى لا يتعرى عن قبض وبسط فانه اذا استغرق فى بحار انوار الجلال والعزة والاستغناء وقع فى القبض والهيبة فيصير كالمعدوم الفانى قال الله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام " **واجنبنى وبني ان نعبد الاصنام**" واذا استغرق فى عالم الكمال والرحمة والكرم وقع فى البسط والفرح والسرور قال الله تعالى: " **فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون**" وحكى ان يحيى عليه السلام كان الغالب عليه الحزن والقبض وعيسى عليه السلام كان الغالب عليه الفرح والبسط فوقع بينهما مناظرة ومكالمة فى ذلك فتحاكما فى هذه الواقعة الى جناب قدس رب العزة ف اوحى الله تعالى اليهما ان اقربكما الى احسنكما ظنابى وقال ابو سعيد الخراز رحمه الله تعالى:

## 44a

رايت بعض الحكماء فقلت: ما غاية هذا الامر؟ فقال الله. فقلت: ما معنى الله؟ قال يقول اللهم دلنى عليك وثبتنى عندك ولا تجعلنى ممن سد بجميع ما دونك عوضاً عنك. قال الله تعالى: "رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله." ثم ان مرتبة العارف من اعلى المراتب فالعارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل والزائل وشفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تخرجها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق وهو مقبل على الله تعالى بالكنه والاخلاص قال الله تعالى وتبتل اليه تبتيلاً جل جناب الحق ان يكون شرعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد اللهم يا كريم العفو والغفران ويا دائم الفيض والاحسان اجعلنا من القوم العارفين ولا تجعلنا من الناس الغافلين بلطفك القديم وكرمك العميم وانعامك العظيم انك على كل شئ قدير وبالاجابة جدير الحمد لله على نعمة الفراغ من ترتيب المقالتين فى بيان طريق السعادتين والصلوة والسلام على رسوله صاحب المقام و على اله واصحابه الذين هم اولوا الفضل والكرامة و ذلك كله انما هو بفضل الله الكرم الوهاب معطى الجزيل مفتاح الابواب سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم.

## 45b

قال المؤلف فسمح الله فى مدته و ذلك بخامس عشر جمادى الاخرى الميمونة المباركة سنة ثلث وسبعين و ثمانمائة بالتارخ الهجرى للعربى القمري العمري العبقري.

### 2.1.3. كتاب الروح فى علم الروح

بسم الله الرحمن الرحيم

## 9a

الحمد لله الذى انعم علينا بنعمت الاشباح والارواح من بحار مواهب الجود والاحسان والصلوة على رسوله المبعوث رحمة للعالمين بالمعجزات والقران. وعلى آله واصحابه الذين هم اولوا الخير والرضوان ما دامت السموات والارض والملوان. و بعد فهذا كتاب الروح فى علم الروح على سبيل الرمز لاولى الالباب والعرفان. مشتمل على ثلاثة ابواب كريمة ينابيع كمالات الانسان. تحفة منا للقوم المجبولين على الاخلاً الاخوان. فما احسن قول من قال :

خذ الخلال من الخليل وقل له

ان الخلال من الخليل جليل

## فالباب الاول

### فى بيان علم الروح و فى بيان ما يتعلق به.

فعلم الروح هو علم يعرف به احوال الارواح الجزئية على وجه معتبر بحيث يكون وسيلة الى معرفة اعلى المطالب و اقصى المقاصد بحسب قدرة البشر و هى معرفة الله عز و جل. قال الله تعالى: "و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون." اى ليوحدونى و يعرفونى على ما فسرهم اهل التفسير.

#### 10a

والحق ان ادراك الروح بالكنه على ما هو عليه لا يعلمه الا الله عز و جل بل اكثر الامور كذلك. لكن الروح صار مثلا مشهورا فى هذا المعنى لخفاية علينا بحسب الظاهر وان كان اظهر بحسب الباطن معلوما لنا بالوجدان و البرهان. ولكن المشهور المسلم ان ما لا يدرك كله لا يترك كله فان العلم بالبعض خير من الجهل بالكل فاذا نبحت عنه بحسب ما تيسر و نترك منه ما تعسرا و تعذر قال الله تعالى: "لا يكلف الله نفسا الا وسعها." كما قال الله تعالى: "و يستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي." والمراد من الروح والعقل والقلب ههنا امر واحد. و هو روح الانسان و هو الانسان فى الحقيقة و اما الروح الحيوانى واللحم الصنوبرى فهو مناط تعلقه به و هو مشترك بين انواع الحيوان. ولأجل هذا قال القائل:

'يا خادم الجسم كم تسعى بحاجتة. 'اتطلب الربح مما فيه خسران'  
'اقبل على الروح و استكمل فضائله. 'فانت بالروح لا بالجسم انسان'  
فاللسان مرآة الجنان والجنان مرآة الروح الحيوانى و الحيوانى مرآة الروح الانسانى والانسان هو مرآة اسرار الاكوان. و قريب من ذلك قول من قال:

ايا جسدى العواق لى عن ارادتى. تكلت لا ما انت من قرنائى

#### 11a

صحبتك ادعيني عليها غشاوة. فلما انجلت فرغت منك و عأى  
هل الجسم الا نطفة فى مشيمة. تغذى دمآ الطمت شر دمآى  
و هل هو الا طرف بول و غائط. ولو انه يطلى بكل طلاء  
سيلحق منا كل جنس بجنسه. و عنصره من تربة و سمآ

فاذا كان الامر كذلك فالاولى والاخرى بنا ان نقبل عليه بكمال الاعتناء بشأنه لمنافع ومصالح تعود من قبله الينا فالاصل فى هذا الامر هو التنكية والتصفية حسب ما امكن لقول الله عز وجل: " قد افلح من زكياها و قد خاب من دسيها." كما قال الله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين."

فاذا تعسر العمل بالاصل والحال فلنعمل بالفرع والقال. وموضوع هذا العلم هو روح الانسان من حيث انه معروض الاحوال المختصة به على ما يأتى تفصيله فى الباب الثانى ان شاء الله تعالى. و فأنذته هى معرفة النفوس الجزئية باحوالها بحيث يكون وسيلة الى معرفة الله عز وجل وهى سعادة الدارين فلنعمت هذه ثم تلك. والمشهور انه ماضى سار فى بدن الانسان سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم والدهن فى السمسم وكسائر الامور السارية فى محالها. وعند البعض كالراغب وغيره

## 12a

انه مجرد فى حد ذاته ماضى فى تعلقه فيكون تعلقه بالبدن تعلق الملك بمملكته و تعلق الشمس بهذا العالم السفلى فيكون مفيدا من وجه ومستفيدا من وجه آخر فيكون كمرآة لها وجهان مصقولان. فان قلت: فهل يجوز التوقف فى هذه المسئلة؟ قلت: يجوز بل هو اسلم فكيف وانه لا يخل بامر من امور دين الاسلام وما ثبت جزما و يقينا انه يجب علينا معرفة كونه ماديا او غير ماضى فيكون محكم الاصل متشابه الوصف والحال فيكون له شبهان بهما يشبه المحكم من وجه ويشبه المتشابه من وجه آخر فيكون له حكمان ايض وانه يشير كل احد اليه بقوله انا وهو معلوم لنا بهذا القدر وهو كاف فيما نحن بصدده الآن

## الباب الثانى

### فى مسائل هذا العلم وقواعده

الروح جوهر على المختار لانه قائم بذاته كسائر الجواهر كالسما و الارض وانه حادث بحدوث البدن. اما الاول فلكونه مسبوقا بالعدم والموصوف بالعدملا يكون موصوفا بالقدم لتحقق المنافاة بين عدم والقدم. واما بيان الثانى فلقول الله عز وجل ثم انشأناه خلقا آخر فان المراد من الانشاء ههنا هو افاضة الروح على البدن على قول اهل التفسير

## 13a

وانه اقرب الامور من قبل الانسان مكانة الى جناب رب العزة والملكوت وان جوهره من نوع جوهر الملائكة مشتغل عن جميع الاجسام والاعراض مستحضر لها غير ملتفت اليها بل هو لا ينفعل الا اذا استقر من جناب الله عز

و جل وتفكر فى عظمته ولاح له شئ من جلاله وكبريائه فان هناك يتلاشى ويضمحل قال الله تعالى: الا بذكر الله  
تطمئن القلوب وهذا التقديم مشعر بالحصص والاختصاص فى لغة العرب كما فى قول الله تعالى " اياك نعبد و اياك  
نستعين " فيكون اعلى المطالب عنده هو المكاشفة ثم المشاهدة على وجه يليق به. ومنه قول من قال:

وجودى ان اغيب عن الوجود. بما يبدو على من الشهود.

ولا ينا فى هذا القول قول من قال:

وجودك ذنب لا يقاس به ذنب. لقيام الفرق الجلى بين المقامين.

وانه ينظر اليه الله تعالى بعين الرحمة وانه باق بعد خراب البدن باجماع المسلمين وكذا عند الحكماء المشائين  
والحكماء الاشراف وسائر الحكماء المعتمدين. والظاهر ان الروح مقول على ما تحته بالتفاوت على ما هو المختار  
ههنا ويجوز ان يكون النزاع ههنا نزاعا لفظيا كما فى الإيمان وهو منعم بنعم لا يعلمها كما هى الا الله تعالى عالم  
الغيب والشهادة ومقامه هو البرزخ والارواح احوال فى البرزخ من الروح والحبس واحوال اخر على حسب  
مقاماتهم فى الدنيا والآخرة ولها حالات فيه لا تعد ولا تحصى. ومصدق ذلك كله هو ما اخبر

#### 14a

الله عز و جل على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: ما وسعنى ارضى ولا سمأى و وسعنى قلب عبدى  
المؤمن النقى النقى الوداع وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما خلق الله عز و جل خلقا اكرم عليه من العقل.  
وروى انه صلى الله عليه وسلم: " وصف عظم العرش وقال قالت الملائكة هل خلقت شيأ اعظم. قال نعم العقل."   
فقد ظهر مما ذكر ان العقل فوق دائرة الضبط والاحصاء وكذلك حال الروح والقلب والانسان لما ذكرنا فيما مر ان  
المراد منها ههنا واحد عند اهل التحقيق والعرفان فلنكتف بهذا الرمز لهذا الكنز والحمد لله رب العالمين و صلى الله  
على سيدنا محمد و آله و اصحابه اجمعين.

### الباب الثالث

#### فى بيان حال الروح بعد مفارقتة البدن

وانه فى البرزخ بعد مفارقتة منه على ما حرر فى مقامه قال الله عز و جل ومن ورأئهم برزخ الى يوم يبعثون.  
وسئل بعض العلماء هل الاموات فى الدنيا ام فى الآخرة فقال ليسوا فى الدنيا و لا فى الآخرة بل هم فى البرزخ.  
والبرزخ هو الحاجز وانه عالم متوسط بين العالمين يشبه عالم الدنيا من حيث الامتدادات والابعاد والاجرام كما انه  
يشبه عالم الآخرة من حيث النورانيات والروحانيات والتجليات وانه اوسع من الدنيا كما انه دون الآخرة.



## 15a

قال الله تعالى: " و يخلق ما لا تعلمون. " فان قلت: فهل له تعلق بالقبور ايضا?.

قلت: نعم. على ما ذكرنا في اثناء تحرير مباحث الباب الثانى حتى انه يتنعم بنعم فيها تنعم الاجسام فيها على ما هو المختار عند اهل السنة والجماعة وكذلك امره فى العذاب قال الله تعالى: " وما ذلك على الله بعزيز. " و هو على جمعهم اذا يشاء قدير. والبرزخ هو عبارة عن عالم المثال والعوالم كثيرة يقال عالم الارواح و عالم الاشباح و غير ذلك. وما يعلم جنود ربك الا هو

والشخص الانسانى تارة يكون مظهر الرحمة و اخرى يكون مظهر النعمة باعتبار ظهور مما فيه. وان كان يصدر عنه صفات متعددة دائما فهو مظهر لها دائما كذلك فالارواح والعقول من حيث انها عالمة بالله عز و جل وما يصدر منه مظاهر للعلم الالهى والكتب الالهية. والحاصل ان عالم البرزخ انما هو من عجائب الملك و غرائب الملكوت لا يعلم امره على سبيل التفصيل والاحاطة الا من بيده الملك و الملكوت. فسبحان من بيده ملكوت كل شئ و اليه ترجعون.

فلنكتف بهذا القدر اليسير الكافى لاهل الفضل البصير. قال المؤلف فسح الله فى مدته حصل الفراغ من ترتيبه بخامس المحرم سنة ثلث وسبعين و ثمانمائة والحمد لله وحده.

## 2.2. Kafiye'nin Felsefi Eserlerinin Türkçe Tercümeleri

### 2.2.1. Kitabun-n-Nüzhe fi Ravdati'r-Ruhi ve'n-Nefsi

Hamd, Nefsi yaratıp onu tezkiye edenı sena eden Allah'a mahsustur. Peygamberlerin efendisi nebimiz Muhammed (S.A:V)'i beldelerin en hayırlısı ve en temizinden seçip gönderdi. Güneş ve onun aydınlığı devam ettiği müddetçe, Allah'ın selat-u selamı O'nun, yakınlarının (âline) ve dostlarının üzerine olsun.

Ve bundan sonra;

Üns'ün ve olgunluğun (kemelâtin) kaynağı, insanın yaratılış gizeminin(esrarının) ortaya çıktığı (görüldüğü) bu "**Kitabun –Nüzheti fi Ravdetir-Ruhi v'en Nefsi**" bir mukaddime ve iki bab'dan oluşmuştur:

Mukaddime kısmında ruh, ruhun yaratılması ve o konuda (ruh ile ilgili) söylenen sözlerin açıklaması vardır. Biz (ruh konusunda) ancak (ilahi) izin ve insani gücümüz oranında (ölçüsünde) konuşalım. Muhakkak ki insan akli naslarla, dinin esaslarıyla ve duyu organlarıyla mukayyedir (sınırlıdır).

Ve eşyayı hadd-ı zâtında bulunduğu o şey üzerine incelemek zordur. Hatta özellikle "Ruh" örneğinde imkânsızdır. Allah-u Teala şöyle buyurdu: "***Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir."***"<sup>28</sup> Ancak, onu (ruhu ) diğer varlıklardan ayıran özellikleri yönüyle anlamaya (kavramaya) gelince o, kolaydır. Bunu içindir ki; Ebu'l Berakat eşyayı tarif etmek kolaydır, demiştir. Buna karşılık İmam Razi ise eşyayı tarif etmek zordur, demiştir.

Ruh, hem müzekker hem de müennes olarak "kurbun" gibi "fulun" vezninden isimdir. Lügat bilimciler lafızlardan diğer manaları anladıkları gibi ruh lafzından da bir mana anlıyorlar. Fakat onlar için bu manayı aynıyle belirlemek zordur. Hadd-ı zatında o nedir? O bir cevher midir? Yoksa bir araz mıdır? Bir cisim midir? Yoksa cismani midir? Veya bunlardan başka bir şey midir? Bununla beraber Lügat bilimcilerin yanında, ondan (ruh lafzından) ortaya çıkan anlama göre o, beden olarak isimlendirilen bu mahsus heykelde bulunan bir emirdir. Ve ona akleden kuvvet ve nefis adı verilmektedir. O (ruh)

---

<sup>28</sup> İsra 17/ 85

ki, her bir insanın “Ben” dediği ile işaret olunandır. Fakat buradaki amaç cumhura göre bedenın yaratılmasıyla ruhun da yaratıldığını beyan etmektir.

Birincisi (ruhun hadis oluşu); çünkü o var olmakta başkasına muhtaçtır. Allah ve sıfatlarından başka da kadim yoktur. İkincisi (bedenin hüdüsüne bağlı olması) ise; Allah’u Teala’nın, bedenın geçirdiği safhaları ve tavırları andıktan sonra “.....*sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık*”<sup>29</sup> sözüdür. Müfessirler, bu ayetten murat ruh ve nefs-i natıkanın beden üzerine dökülmesidir (üflenmesidir) demişlerdir. Bununla aynı şekilde ruhun bedenden ayrı olduğuna ve bedenın yok olmasından sonra ruhun baki kalacağına dair delil getirildi. Nebi (S.A.V)’ın : “ Allah-u Teala ruhları, cesetleri yaratmadan iki bin yıl önce yarattı.”<sup>30</sup> Hadisinden hareketle bazı kimseler, ruhun bedenın yaratılmasından önce yaratıldığını söylemişlerdir. Fakat tercih edilen görüş ilk olandır. (Bedenle beraber yaratılmasıdır.) Çünkü açık olduğu üzere Kur’an-ı Kerim’in hadise tercih edilmesi bir vakıadır.

Aynı şekilde “ Ruh maddi mi, yoksa değil mi?” konusunda da ihtilaf ettiler. Bazısı, ruh bedende bir cevherdir yaklaşımını kabul ettiler. Organların cevherinde, idrak eden, nurani, kendiliğinden hareket eden, gül suyunun gülde, yağın susamda, ateşin kömürde yayıldığı gibi ruh da bedende yayılmıştır (yaklaşımını benimsediler).

Nebi (s.a.v) sözü de bunun içindir : “**Senin en büyük düşmanın iki tarafında bulunan nefsendir.**”<sup>31</sup> Ayrıca her akıl sahibi kendi bulur ve “Ben” sözüyle ruha işaret ettiğini bilir. Ve zaruri olarak bilinir ki, muhakkak ki işaret bedendeki var olanadır. Hatta işaretin bu bedenın dışında var olan bir emre olduğu söylense, akıl nezdinde makbul olmaz. Neredeyse onu yalanlama konusunda ittifak edeceklerdi.

Ebu Hamid el-Gazali, Rağıp, filozof ve sufilerden bir topluluk ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul ettiler. Ona tedbir ve tasarruf alakasıyla bağlıdır görüşünü benimsediler. Burada söylenecek başka sözler de vardır, fakat en evla olan bizim takdim ettiğimizdir.

<sup>29</sup> Mü’minun 23/14

<sup>30</sup> Deylemî, Fırdevsü’l-Ahbâr, nr. 2761; “Keşfu’l-Hafa’da bu hadisin zayıf bir hadis olduğu zikredilir.” Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l- Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, I, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el- İlmiyye, Beyrut , 1988, s.112-113

<sup>31</sup> “Bu hadisi Beyhaki Kitabuz-zühd’de zayıf bir isnatla rivayet etmiştir.” Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, I, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.143

## Birinci Bab

### Nefs-i Nâtkanın Yaratılma Hikmetini Açıklamadır.

O da (Allah'ı) tanıma ve (O'na) ibadettir. Allah-u Teala buyurdu: “ *Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*”<sup>32</sup>

Şöyle ki; muhakkak insan nefsi için şehvet, öfke, akıl gücü olmak üzere üç güç (kuvvet) vardır. Bu üç güç, dengeli olduğunda, nefis için hikmetten, iffetten ve cesareten mürekkep (birleşik) adalet meydana gelir. Hikmet, akli gücün itidali (dengeli olması) iledir. Cesaretin, öfke gücünün ıslah edilmesinin sonucu olduğu gibi. Allah-u Teala buyurdu: “ *Ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kıldık* ”<sup>33</sup> Müfessirler buradaki “vasat” tan murat, adalettir dediler. Akli güce itibarla nefis için dört mertebe vardır:

**Onun ilki**, yaratılışın başında ilimlerden hali (boş), ama onu kabul edecek şekilde olması itibariyle “**Akl-ı Heyulani**” diye adlandırılır. Allah-u Teala buyurdu: “*Allah sizi, annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz....*”<sup>34</sup>

**Onun ikincisi**; duyu organlarının kullanımı ile öncelikli (a priori), zorunlu ilimlerin meydana gelmesiyle, nazari ilimlere intikal yeteneği meydana geldiği için “**Akli bil meleki**” olarak isimlendirilmiştir. Allah-u Teala buyurdu: “**Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki**”<sup>35</sup>

**Onun üçüncüsü**; nazari ilimlerden, onunla istifade edildiğinden “**Akl-ı müstefad**” olarak isimlendirilmiştir.

**Onun dördüncüsü**; “**Akl-ı bil fiil**” dir. Yeni bir kazanma olarak, soyut bir şekilde ilimleri müşahede etmek onunla mümkün olduğu için.

Bütün bunlar Allah'ın lütfu ve nimetidir. Allah-u Teala buyurdu: “ *Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir...*”<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Zariyat 51/56

<sup>33</sup> Bakara 2/143

<sup>34</sup> Nahl 16/78

<sup>35</sup> Şems 91/7-8

<sup>36</sup> Hadid 57/29

Nefsi natıka için en yüce mertebe; kemal sıfatlarının O'nun (Allah) için olduğu ile noksan sıfatlardan, O'nu tenzih ile ve bütün fiil ve eserlerin O'ndan sadır (meydana geldiği) olduğu ile yaratamı bilmedir.

Ameli kuvvete itibarla nefis için aynı şekilde dört mertebe vardır: Onun ilki; nebevi yolu ve ilahi kanunları kullanarak zahiri ıslah etmektir. İkincisi; zayıf alışkanlıklardan kurtulmakla beraber iç dünyasında onu çok çok meşgul eden izleri yok ederek batını ıslah etmek. Üçüncüsü; temiz, pak şekillerle nefsi süslemek. Dördüncüsü; kişinin düşüncesi eksik olmakla beraber, Allah'ın sıfatlarını murakabe etmesidir. Sonunda nefis; Allah'ın kudreti yanında bütün kudretin yok olduğunu ve bütün ilimlerin, hatta bütün varlık ve kemalin Allah'ın kuşatıcı ilminde boğulduğunu görür. Muhakkak ki o (varlık) O'nun tarafından taşar.

Ebu Hanife'nin fıkıhın tanımındaki; “Kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesidir.” sözü de bunu kuvvetlendiriyor. Bu (tanım) Yüce Allah'ın “...**Herkesin kazandığı hayır kendisine, yaptığı kötülüğün zararı yine kendisinedir...**”<sup>37</sup> Sözüden alınmıştır.

Beydavi, Allah-u Teala'nın şu sözünün: “**Meleklerin de arşın etrafını kuşatarak, Rablerine hamd ile tesbih ettiklerini görürsün.**”<sup>38</sup> Tefsirinde şöyle dedi: “O ayette yüce derecelerin ve onların lezzetlerinin en yüksekini nihayetine(sonuna) işaret vardır.

O, bu hakkın sıfatlarında, boğulup yok olmaktır. Sonra İbadetin hikmeti ve gayesi ki o da “Takva”dır. Allah-u Teala şöyle buyuruyor: “**Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabb'inize kulluk edin ki (Allah'ın) azabından korunasınız.**”<sup>39</sup>

Sonra “takva”dan daha yüksek (en ulvi) maksat, Kerim olan Allah'ın vech'ini arzu etmektir (istemektir). Yüce Allah'ın sözü için: “**O ki, Allah yolunda malını verir, temizlenir. Onun yanında, başka bir kimse için karşılığı verilecek hiçbir nimet yoktur.**

---

<sup>37</sup> Bakara 2/286

<sup>38</sup> Zümer 39/75

<sup>39</sup> Bakara 2/21

*O ancak yüce Rabbinin rızasını aramak için verir. Elbette yakında kendisi de hoşnut olacaktır.”<sup>40</sup>*

Bazı müfessirler Allah-u Tealanın bu sözünün: “*Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde korkun....*”<sup>41</sup> Tefsirinde şöyle dediler: O, ibadeti iltifattan ve ibadete mükâfat verilmesini beklemekten, ibadeti tenzih etmektir. Allah bizi muttaki (sakınan) kullarından kılsın. Ve bizi nimet verdiği nebilerle, sıddıklarla, şehitlerle ve salihlerle beraber, güvenilir bir makamda haşr eylesin.

## **İkinci Bab**

### **Nefsin Bedenle Olan İlişisini Açıklamadır.**

Bazıları buna (bu şiirle) işaret ettiler;

*“Şerefli ve nazlı olan o güvercin (ruh) sana yüce bir mahalden  
indi.*

*O açık ve peçesiz olduğu halde, bütün arif olan gözlerden, örtülüdür (saklıdır.)  
O güvercin (ruh )her ne kadar sana isteksiz kavuştuysada,  
belki de senden ayrılması ona ağır gelecek ve acı çekecektir.”*

Sonra bu bağlantı henüz asılda karar kılmadan, adet olduğu üzere, bu ilişki, ruhun olgunluğunu, beden üzerine, vukufiyetini (muttalli olmasını) zorunlu kılar. Mümkün eşya (varlık), başlangıçta Allah azze ve celleden sadır olmuştur. Ve bu ilişki aşkın maşuka olan ilişkisi gibidir. Hatta ondan daha kuvvetlidir.

Bedenden ilişki ilk önce, bedeninin sol boşluğundaki, gıdanın buharından ve hoşluğundan oluşan, “mükevven kalbi ruh” iledir. Bu kalbin sol tarafında, bir boşluk vardır. Kanın latifi ona çekilir, kalbin aşırı ısıyla, o kan, buharlaşır. İşte bu buhar, tabipler tarafından, ruh olarak isimlendirilir. Ve o ruh, onların işlerinin (meşguliyetlerinin) temeli ve tedavilerinin kaynağıdır. Bu ilişkiyle, bu hayvani ruh için, bir “kuvvet” meydana gelir. (Ruh) bu kuvvet ile bedeninin bütün parçalarına ve derinliklerine geçer. Sonra, bu kuvvet ile onun azalarından her bir aza için bir “kuvvet”

<sup>40</sup> Leyl 92/18-19-20-21

<sup>41</sup> Al-i İmran 3/102

daha meydana gelir. Bedenin faydalanması, onunla (o kuvvetle) tamamlanır. (Bu kuvvet), bu tıbbi tecrübelerle ve hikmet kitaplarına sürekli vakıf olmakla görülür, fakat bütün bunların hepsi hâkim olan yüce Allah'ın izni ile. Allah-u Teala Hz. Musa'dan hikâyeye ederek şöyle buyurdu: **“Bizim Rabbimiz, (var olan ) her şeye gerçek özünü ve biçimini veren ve sonra da her şeyi (kendi doğasının gerektirdiği) yola yönelten varlıktır.”**<sup>42</sup>

Hamd, tek olan Allah' a mahsustur. Allah'ın selat ve selamı, efendimiz Hz. Muhammed(s.av)'e, âline ve onun arkadaşlarına, selam olarak çok ve devamlı olarak kıyamet gününe kadar olsun.

### 2.2.2.Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Alemi'l-Berzahi

Hamd, arif, ilimde kökleşmiş ruhların, O'nun (Allah'ın) sıfatlarının tecelli ettiği (ortaya çıktığı) denizlerde boğulduğu, ilimde derinleşmiş, otorite sahibi (âlimlerin) fikirlerinin, kendisinin mülkünün ve melekûtunun genişliğini anlamada şaşkın kaldığı, Allah'a mahsustur.

Selat ve selam, Allah'ın lütfünün mazharı, O'nun vahyinin emini, evvel ve ahirin efendisi Muhammed (s.a.v)'in ve O'nun temiz, iyi olan ailesinin ve ashabının ve tümünün üzerine olsun.

Ve sonra;

Bu “Kitabu-r-rahme”, korku sahibi, sükûna ermiş mutmain kalplere sahip olanlara, kudret ve büyüklük sahibi, cömert, kerim olan Allah'ın lütuf ve ihsan denizlerinden, melekût ve berzah âleminin madenlerinin saklı hazineleri için bir işarettir. Bu eser iki makaleden oluşmuştur. **Birinci makale;**

### Amaçların Ve Öncekilerin Açıklamasıdır

Zikri yüce olan Allah-u Teala, peygamberine öğretmek, doğru yolu göstermek, ikâz etmek, şevk vermek ve rağbet ettirmek için şöyle buyurmuştur: “Ey Rabbim, benim ilmimi artır!”<sup>43</sup> de. Yine Allah-u Teala' nın buyurduğu gibi: “Ama davamız uğrunda üstün gayret gösterenleri, bize varan yollara mutlaka yöneltiriz: Allah,

<sup>42</sup> Taha 20/50

<sup>43</sup> Taha 20/114

kuşkusuz, iyilik yapanlarla beraberdir.”<sup>44</sup> Ve Resulullah (s.a.v) buyurdu:”İlim talep etmek, bütün mümin erkek ve kadınlara farzdır.”<sup>45</sup> Ve yine Resulullah (s.a.v) buyurduğu gibi: “İlim, Çin’de de olsa isteyiniz”<sup>46</sup>

Şayet sen, mülk âlemi ve bu âlemle ilgili tedvin edilen bir ilmin vaki olduğu gibi, melekût ve berzah ile ilgili bir ilim de tedvin<sup>47</sup> etmek mümkün mü? Diye sorsan, evet derim. Şayet sen desen o ilim nedir? İnsan gücü oranında mûteber bir metotla, melekûti, berzahi, nurani varlığın hallerinin bilindiği bir ilimdir, derim. Böylece bu ilim, yüce istekleri, ulvi gayeleri ve başka faydaları bilmeye vesile olur. O da Allah’ı ve O’nun sıfatlarını bilmedir.

Bu yolun (berzah ilminin), (Allah’ı ve O’nun sıfatlarını bilmeye) ulaştıran diğer yollara olan nispeti, (Allah’ı ve O’nun sıfatlarını bilmeye) ulaştıran diğer yollardan hariç, neredeyse müşahede ve mükâşefe yolu nispetinde kabul edilmiştir. Bu nedenle, ehl-i tarikat, akıllar ve ruh âlemine, gölgeler, cesetler ve şehâdet âlemine itimat etmekten daha fazla bir itimatla itimat ederler.

Onlardan bazılarının sözleriyle ona işaret ettiği gibi;

***“Olan olmuştur, onu anlatacak değilim,  
Zannın hayr olsun, haberden sorulmazsın.”***

Aynı şekilde onların sözleri de buna işaret eder: “ Allah’a, yaratılan nefisler sayısınca giden yollar vardır.” Onların sözleri gibi;

---

44 Ankebut 29/69

45 “İlim Çin’de de olsa isteyiniz” şeklinde ki bu mevzu hadisin, bazı lafızlarında “İlim talep etmek bütün mümin erkek ve kadınlara farzdır” rivayeti ile birlikte tek hadis olarak rivayet edilmiştir. Hadisin bu bölümünü İbn Mace rivayet etmiş, “Zevaid” de isnadının “zayıf” olduğunu söylemiştir. Halk arasınd oldukça meşhur olan ve sufilerimizin anladıkları manada bağımsız olarak, salt ilmin önemini ifade amacıyla kullanılan ve bu çerçevede muhtevası doğru olan haberimiz, rivayet ilimlerinin kanunları açısından “mevzu” bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bk, Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.377; Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, II, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.262; . İbnu’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu’l-Mevdu’at, I, 1. bsk, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1995, s.154,

46 Bu hadisi, Beyhaki, Hatîp, İbn-i abdil ber, Deylemi ve bunların dışındakiler Enes’ den rivayet ettiler. Bu hadis zayıftır. İbn-i hibbana göre ise batıldır. İbn-i cevzi bu hadisi “el-mevduat” adlı eserinde zikretti. Daha geniş bilgi için bk, Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, I, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.138; ayrıca İbnu’l-Cevzi de bu hadisin sahih olmadığını, Buharinin de bu hadisi münker hadis kabul ettiğini belirtir bk. İbnu’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu’l-Mevdu’at, I, 1. bsk., Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1995, s.154,

47 Kafiyeci’nin kullandığı tedvin kelimesi sözlükte, toplamak bir araya getirmek anlamına gelir, ilim dilinde ise bir disiplinin usul, kaide ve meselelerini bir yöntem çerçevesinde bir araya getirip düzenlemektir. Bk. ŞULUL, Kasım, Kafiyeci’de Tarih Usulü, İSTANBUL 2003, s.76



***“Benim varlığım varlıkta kaybolmuştur,  
Ben delillerle zahir oldum.”***

Diyenin şu sözü de buna yakın sözdendir;

***“Ben görünen değilim ki sizlere görüneyim,  
Toz tanecikleri güneş ışığında (parlaklığında) açığa çıkar.”***

Şairin sözü de ona işaret eder;

***“Sen duyularınla aldandığında,  
Daha sonra mahir birini gördüğünde, şüpheye düşme.  
Hilali göremediğin zaman gözleriyle onu gören insanlara teslim ol.”***

Bu ilim “İlm-i Berzah” olarak isimlendirilir. Örnek olarak “er-Ravh fi ilmi-r-ruh”<sup>48</sup> adlı kitabımızda açıkladığımız ve tedvin ettiğimiz üzere, ilmi berzah işin hakikatini bilmede ilmi ruhtan daha geneldir.

Tedvin edilen her bir ilmin faydası ve gayesi vardır. Bu ilmin faydası ve gayesi nedir desen, derim ki; bu ilmin gayesi zat-ı bariyi ve O’nun sıfatlarını bilme olduğu gibi bu ilmin faydası da berzahi cüzi varlığın hallerini bilmedir. O’da, iki cihanın saadeti ile kurtuluştur. Bu ne güzeldir! Sonra diğeri.

***“Nefsini bilene ve her hak sahibine hakkını verene müjdeler olsun.”***

Denildiği gibi;

***“Dinimizi parçalayarak, dünyamızı yamadık,  
Ne dinimiz baki kaldı ne de yamadığımız dünya,  
Rabbi olan Allah’ı tercih eden kula müjdeler olsun.  
Dünyası ile cömertlik yaptı, olacağını umduğunu bekleyerek.”***

Bu yüzden makbul olan bu söz [Nefsini bilene ve her hak sahibine hakkını verene müjdeler olsun.] akıl ve nakilciler yanında meşhur oldu. “Nefsini bilen rabbini

---

<sup>48</sup> İstanbul, Ayasofya Kütüphanesinde 2130/2 nolu mecmuanın 9a – 16a varakları arasında bulunan bu risale üç babı ihtiva etmektedir. Aynı eser Medine de Arif Hikmet kütüphanesinde 170 nolu mecmuada “Risaletu’r-Ravh fi ilmi’r-Ruh” şeklinde geçmektedir. ” Daha geniş bilgi için bk, Kafiyece, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.20

bilir.”<sup>49</sup> Sözü şayet akıllara sunulsa onu kabulde telakki ederler. Bütün herkese göre cevamil-i kelim kabilindedir. Bütün hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur.

Şayet sen, bu şerefli, güzel, latif âlim bu yüce faydaya ve bu büyük amaca nasıl ulaşırsın? Diye sorsan, derim ki; o ikisine ulaşması sıradan, güvenilir, bir yol iledir. Bu da dediğimiz şekliyle; nasıl ki nebilerin (Allah’ın selamı üzerlerine olsun) varlığında şüphe yoksa, nurani varlıklarda da şüphe yoktur. Aynı şekilde salihler, şehitler, sıddıklar, mukarrebun melekler (Allah onlardan razı olsun) örneğinde olduğu gibi. Onlar, değer bakımından O’ndan başka ilahın olmadığı, isimlerinin ziyadesiyle pak olduğu, şanı yüce olan, melekût ve azamet sahibi rabbin sıfatlarının tecelli ettiği, aziz, şerefli, engin şan ve şeref sahibi olan Allah’a en yakın olanlardır.

Bütün itaat edenlerin itaati onun içindir ve bütün hamd evvel olan, ahir olan, batın olan ve zahir olan Allah’a mahsustur. Muhakkak ki Allah azze ve celle’nin sözü de ona işaret eder: “Biz ona şah damarından daha yakınız”<sup>50</sup> Ve yine Allah-u Teala’nın buyurduğu gibi: “ ...ve bilin ki, Allah insanla kalbinin (meyilleri) arasına müdahale etmektedir ve sonunda O’nun katında bir araya getirileceksiniz.”<sup>51</sup>

Şüphesiz ki yakınlık, akıl ve şeriatın yanında makbul, bilinen, adet olduğu üzere en güzel bir şekilde eşyayı idrake ve onu tanımaya ulaşmaktır. Böylece karşılıklı yakınlık meydana gelir. Biz burada teşbihi vehmetmeksizin, örnek verme ve uyarı ile yetineceğiz. Şöyle ki sapkınlık ve büyüklenme yoluna girmeyi terk etmiş insaf sahipleri yanında o konuda en küçük bir şüphe olmaz. Onların azı ne az, çoğu ne çoktur.

Şairin dediği gibi;

<sup>49</sup> “Bu sözün hadis mecmualarında geçmediği, onu tenkit amacıyla ele alan “Mevdu’at” ve “Du’afa” kitaplarında yer aldığı gerçektir. Daha çok tasavvuf kitaplarının ve sufilerin rağbet ettiği bir sözdür. İbn Hibban bu söz “sabit değildir” demiş, Sağani onun “asılsız” olduğunu beyan etmiştir. İbn Teymiyye ise bu sözü “mevzu” diye nitelendirmiştir. Her ne kadar bu ifadelerle hadis olmadığı vurgulanmış ise de; Nevevi (676/1277) ve İbn Hacer (852 /1448) gibi hadisçiler, hadisin sabit olmadığına dikkat çektikten sonra, manasının doğru olduğunu söylemişler ve manasını, “kendisini Allah’a karşı zayıf ve muhtaç görüp O’na kulluğu ödev bilen kişi, Rabbin kuvvet, kahr, rububiyet, mutlak kemal ve üstün sıfatların sahibi olarak tanır” şeklinde açıklamışlardır. Her şeyden önce, genelde bütün tasavvuf ehlinde, özelde İbn Arabî ekolünde ve dikkat çekici biçimde Bursevi’de gözlediğimiz, bir hadisin sıhhatini tespit için esas alınan ölçüleri hatırlamalıyız. Onlara göre bir sözün manasının doğru olması yanında, Bursevi’nin “Ekabiri Kiram” diye nitelediği selefe ait birisinin eserinde geçmiş olması veya ağızdan nakledilmiş olması, onun hadis sayılması için yeterli bir ölçü kabul edilmiştir” Daha geniş bilgi için bk, Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.326; Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, II, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.262.

<sup>50</sup> Kaf 50/16

<sup>51</sup> Enfal 8/24

***“Beldelerde kerem sahibi insanlar, diğer insanlardan (sayıca) az olsa da, onlar çokturlar,***

***Kerem sahibi insanların dışındaki diğer insanlar (sayıca) çok olsa da, onlar azdırlar.”***

Ebu Hanife'nin sözü de buna yakındır;

***“Cahillerin amelleri ne kadar çok olursa olsun,***

***İlim ve edep ehline eşit olmazlar.***

***Köpeklere altından elbise giydirilse***

***Altından yoksun aslan gibi olamazlar.”***

Bu mananın benzeri için, bu haber varit oldu “üç kişiye acıyın; kavmin azizi iken zelili olana, kavmin zengini iken fakiri olana ve cahillerin onunla alay ettiği, oynadığı âlime.”

İmam Ali (Kerremallahu vechehu)nin sözü de bu babdandır;

***“Her insanın kıymeti yaptığı güzelliktedir.***

***Cahil insanlar ilim ehli için düşmandırlar.”***

Şikâyetim Allah'adır. Bana düşen güzel bir sabırdır. Yardım istenecek olan Allah'tır. Yüce ve azim olan Allah'tan başka kuvvet ve kudret sahibi yoktur.

Denildiği gibi;

***“Hasette ısrar edene karşı sabret, muhakkak ki senin sabrın onu öldürecektir.***

***Nasıl ki ateş yiyecek bir şey bulamadığında, kendi kendisini yiyip bitirdiği gibi.”***

Bu, adet olduğu üzere zor olanı ifşa etme, gönüllerde olanı fısıldamadır. Biz üzerinde olduğumuz konuya dönelim. Diyoruz ki; müfessirler, berzah âlemi ile ilgili hususa işaret ettiler. Şöyle ki Allah-u Teala'nın “(Bırak başkasını da,) senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor.”<sup>52</sup> Sözüdeki “sor” ifadesini, tarih, olaylar ve haberler vasıtasıyla değil, doğrudan dudakla (ağızla) ve hitabe ederek sor şeklinde yorumlamışlardır.

Nebi (s.a.v.)nin, melekût ve izzet sahibi rabden hikâye ettiği sözü de onu destekliyor. “Yerim ve semam beni almadı, kötülükleri terk eden, temiz (halis), sakınan

<sup>52</sup> Zuhruf 43/45

kulumun kalbi beni aldı.”<sup>53</sup> Cevam-ı ül kelim bir ifade ile İmam Ali (Kerremallahu vechehu) nin sözü de buna ve bunun benzerlerine işaret ediyor. Şöyle ki; “nefsi için faydalı olanı alana, kabri için hazırlık yapana ve nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gideceğini bilen kişiye Allah rahmet etsin.” Bu ifadenin manasını gerçek bir düşünceyle düşündüğünde bu ifade de önceki âlimlerin ve daha sonraki âlimlerin ilimlerini bulursun. Gördüğün ve işittiğin şekliyle bu hususta bir şüphe ve tereddüdün olmaması yönüyle bu ne güzeldir, bu ne hoştur.

Sonra;

Bu ilim Allah’ın lütfü ve keremi ile din işlerinde de faydalıdır. Bundan dolayı fukaha, kelim ve fıkhı dinin temel ilimlerinin bir kısmından kabul ettikleri gibi, “ahlak ilmi”ni ve “tasavvufu” da dinin temel ilimlerinin bir kısmından kabul etmişlerdir. Sen biliyorsun ki, bu ilim (Berzah ilmi) gerçekte ahlak ilminin ve tasavvufun altına dâhillerdir (bir alt şubesidir).

Şayet sen bidat olduğu için bu ilmi tedvin etmeyi terk etmek gerekir mi? Diye sorsan, derim ki; evet; fakat daha önce yerinde yazıldığı gibi o bidat-ı hasenedir. Bu ilim ve diğer tedvin edilmiş ilimler, bu konuda ( bidat olmada) eşittirler. Bu ilmin dışındaki diğer ilimler nasıl makbul, güzel ve faydalı ise, bu ilim de böyledir. Peki nasıl?

Biz onun meşruiyetine dair, meşhur delilleri geçtiği yerde ortaya koyduk. Muhakkak ki berzah ve melekût, o konuda getirilen, meşhur hüccetlerle (delillerle) sabit oldu. O ikisiyle [berzah ve melekût] ilgili konularda, amacı ve hakikatini idrak etme yolunda onu ve diğer eşyayı idrakten ne kadar aciz isek de, insani güç oranında ve şer’i gerekliliğe uygun olmak üzere konuşacağız. Söylendiği gibi “tamamı idrak

<sup>53</sup> Tasavvuf ehlinin çok ilgi gösterdiği sözlerden biridir. Ne var ki, hadis tenkitçileri onun aslının olmadığına hükmetmişlerdir. İraki “aslını bulamadım” derken, sübki (771/1369) onu isnadını bulamadığı hadisler arasına almıştır. İbn Teymiyye “mevzu” demiştir. Zerkeşi onu mühlidlerin uydurduğunu belirtmiştir. Ançak Sehavi, Acluni, ve ali el-Kari, her zamanki adetleri üzere sözün hadis olarak sabit olmadığına dikkat çektikten sonra, manası ile ilgili olarak şöyle bir açıklamaya yer vermişlerdir. Bu söz, “Müminin kalbi, bana imanı ve sevgimi sardı” anlamında ise doğru; şayet “Allah müminlerin kalbine hulul etmiştir” anlamında ise küfürdür. İzmirli İsmail Hakkı da (1365/1946) bu sözün hadis olmadığını belirtir. Merhum M. Tayip Okıç de bu haberi, Yahudi ve Hristiyanların mukaddes kitaplarından alınmış sözlerin hadis şeklinde tezahürleri olarak değerlendirmiştir. Daha geniş bilgi için bk, Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.332; Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-Hafa ve Muzilu’l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, II, 3. bsk, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.195.

edilemeyen, tümüyle de terk edilmez.” Böylece bundan şu gerçek ortaya çıktı ki o (berzah) ve ona benzer konularda konuşanlar tarikat ehlinin sözlerine aykırı olmadılar. Tarikat ehlinin tümü, onların söyledikleri şeylerin hepsi hakikattir dediler. Muhakkak ki akıl insana kulluğu idrak etmek için verilmiştir; yoksa incelikleri ve hakikatleri idrak için değildir, diyenin sözü de bunun gibidir.

Şairin sözünde zıtlık olmadığı gibi:

***“Bana zahir olduğu üzere, kâinat ilimleri ikidir,  
Bu ikisinde artma olmaz.  
Hakikatı elde etmek insanı aciz bırakır  
Batla gelince onu elde etmek faydasızdır.”***

Diyenin sözünde de aynı durum vardır;

***“Ey kendisinde hayrete düşen kimse için kılavuz olan, elimden tut!  
Muhakkak ki ben de senin hakkında hayrete düştüm.”***

Bütün bunlardan sonra, bu söylenen sözlere teslim olmakla beraber, her bir insan için bu konuda araştırma ve inceleme yeri de vardır. Bu, ibret ehline ve basar ehline gizli kalmaz.

Şair de bunun bir benzerine işaret ederek şöyle dedi:

***“Toplum beni gizledi, ben de onlardan sakladım,  
Şayet onlar benden araştırılırsa, araştırılacak şeyler onlarda da vardır .”***

Sonra;

Muhakkak ki insan için berzaha mutluluktan, neşeden ve bunların dışında sayılamayacak ve hesap edilemeyecek kadar nimetin çeşitlerinden özel haller vardır. İnsan için bu âlemde var olan nimetler gibi. Ben derim ki; Allah-u Tealanın sözünün tefsirinde müfessirler şöyle dediler; “Allah yolunda öldürülenlere “ölü” demeyin: Hayır onlar yaşıyor, ama siz farkında değilsiniz.”<sup>54</sup> Bu ayet şehitlerin hayatiyetlerinin cesetle olmadığını, diğer canlılardan hissedilen cinsten de olmadığını ve onun akılla değil ancak vahiyle idrak edilen bir iş (emr) olduğunu açıklar. Yine bu ayette ruhların kendi zatlarıyla var olan cevherler olduğuna, değişikliğin, bedende hissedilen o şey için

<sup>54</sup> Bakara 2/154

olduğuna, ölümden sonra ruh idrak eder halde baki kaldığına, insanın hakikatte heykel olmadığı; bilakis bedenın tahrip olmasıyla yok olmayan, zatıyla idrak eden cevher olduğuna, lezzetleri tatmanın, elem duymanın ve idrak etmenin beden üzerinde gerçekleşmediğine dair deliller vardır. Bu konu burada biter.

Ruhlar için berzah âleminde idrak etmekten ve onun dışında haller vardır. Bunun doğruluğuna delil Allah azze ve cellenin şehitler hakkındaki sözüdür: “Fakat Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın. Hayır, onlar diridir! Rızıkları, Rableri katındadır;<sup>55</sup> Allah’ın lütfuyla kendilerine bağısladığı (şehitlikten) övünç duyarlar. Ve arkada kalıp henüz kendilerine katılmamış olan (kardeşlerine, bir korku ve üzüntü duymayacakları müjdesinde bulunmaktan zevk alırlar;<sup>56</sup> Onlar, Allah katında ulaşan bir lütfu, bir nimeti ve Allah’ın inananların hak ettiği ödülü zayi etmeyeceği (vaadini)müjdelemek isterler”<sup>57</sup>

Ben derim ki; ey insanlar bu ayeti kerimeyi can kulağıyla dinleyiniz, onun içeriğini ve anlamını bütün yönleriyle ve gereği gibi tefekkür ediniz. Ve ona itaat ediniz. Ve yine ey insanlar, ruhların ve onların hallerinin ulaşacağı ve olacağı en güzel bir şekilde nasıl cennete yerleştiniğini dinleyiniz. Şöyle ki insan akılı, hakikatte ruhu bulunduğu o şey üzerine idrak etmekten aciz kalır. Fakat bu âlemde (dünya) var olan eşyayı bütünüyle, ne olduğu, nasıl ve nerede olduğunu bilme hususunda aciz kaldığımız gibi, berzah âleminde de ne, nasıl, nerede olduğu ve bunun dışındaki benzer soruların cevabını bilmediğimiz türden olan işleri idrak etmekten aciziz. Böyle olmakla beraber bizim için, ruhla ve onun halleriyle alakalı az da olsa bir ilim meydana gelir. Nasıl ki bu âlemde eşyanın tümüyle ilgili yukarıdaki soruların cevabını bilmediğimizden dolayı, bir kısmını bilmemiz hususunda bir yasaklama olmadığı gibi berzah âlemindeki ruhları ve hallerinin bir kısmını bilmemiz hususunda da bir yasaklama yoktur.

Allah bizi ve sizi selah ve felah ehlinden, dua eden ve yakaran kullardan, Allah’ın dosdoğru yolunda ve ıslah ehlinden kılsın.

---

<sup>55</sup> Al-i İmran 3/169

<sup>56</sup> Al-i İmran 3/170

<sup>57</sup> Al-i İmran 3/171

Abdullah ibn-i Abbas (r.a), nebi (s.a.v) den rivayet etti; “Peygamber (a.s.v) şöyle buyurdu; “Şehitlerin ruhları yeşil bir kuşun içindedir bu kuş cennet nehirlerine yönelir, cennet meyvelerini yer, sonra arşın gölgesi altında asılı bir kandile konar.””<sup>58</sup>

Hasan (rahimehullah) dan rivayet oldu; “Şehitler diridirler, onların rızıkları ruhlarına sunulur, onlara ferah ve neşe ulaşır, nasıl ki sabah ve akşam ateş Firavun ve âline sunulduğunda onlara acı ulaştığı gibi.” Bunun doğruluğuna delil Allah-u Teala’nın âl-i Firavun hakkındaki sözüdür; “(öteki dünyadaki) ateş(in ki o ateş)e sabah akşam (rastgele) sokulacaklardır: Nitekim son saat’in gelip çattığı Gün (Allah), “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” (buyuracaktır) <sup>59</sup> Allahu tealanın şu sözü gibi; ...(büyük bir tufanda) boğuldular ve (öteki dünyanın) ateşinde yanmaya mahkûm edildiler.”<sup>60</sup>

Nebi (s.a.v) şöyle buyurdu: “Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya ateş çukurlarından bir çukurdur.”<sup>61</sup> Ayet ve hadisler bunu böyle ortaya koymuş, sahabe de bu şekilde kabul etmiştir. Bunun üzerine, Allah azze ve celleye yakınlıkla oluşan nüfuzlarından dolayı şehitlerin üstünlüğü, cihat ve şahadete rağbeti artırmak için de, güzelliği ve ikramı fazlalaştırma vardır. Kim bunu inkâr eder ve ruhu bir araz ve esinti olarak görür ve şehitlerin kıyamet günü diri olacağını, şehitlerin şu an bu şekilde vasıflandırılmalarının sebebi, bunun gerçekleşeceğinden şüphenin olmaması ve onun yakın olmasındandır derse de, buradaki kanaat ilk olan görüşür.

Hikâye edildi ki; Salih insanlardan bazıları vefatlarından sonra rüyada görüldü ve ona yapılanlardan soruldu o şöyle dedi: “Bütün bu ibadetler helak (yok) oldu, bütün bu işaretler mahvoldu, yalnızca bize sabahları söylemiş olduğumuz tesbihatler fayda verdi.”

<sup>58</sup> Ebû Davud, Sünen, Cihad, 27; Bu hadisi Muslim, Tirmizi, ve Darimi Abdullah b. Mes’ud’dan rivayet etmiş; Tirmizi rivayeti hasen-, sahih diye nitelendirmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Taberani Abdurrahman b. Ka’b’ın babasından rivayet etmişlerdir. Rivayetin görünürde sahih olduğu anlaşılmaktadır. Yıldırım, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Ankara, 2000, s.235-236.

<sup>59</sup> Ğafir 40/46

<sup>60</sup> Nuh 71/25

<sup>61</sup> Tirmizî, Sıfatu'l-kıyâme, II/75, 2384 es-Sünen, I-V, Kahire, 1938-1962; Bu hadisi, Tirmizi ve Taberani Ebu said den rivayet etmişlerdir. Tabarani aynı şekilde bu hadisi Ebu Hureyreden de rivayet etmiştir. Bu ikisi bu hadisi zayıf bir senetle merfu olarak rivayet etmişlerdir. Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l- İlbas Amme’ş-tehera mine’l- Ehadis fi Elsineti’n-Nas, II, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.90.

Bazılarının vefatlarından sonra hikâye edildiği gibi;

***“Şayet öldüğümüzde terk edilirse, ölüm her diri için rahattır.  
Ancak öldüğümüzde diriltileceğiz ve sonra sahip olduğumuz her şeyden  
hesaba çekileceğiz.”***

Ruh, vahhap, kerim, izzet sahibi, kuddus olan Allah'tan, feyz'i kabulden sürekli boş (hali) değildir. Ruh sürekli Allah'a müteveccihdir (dönüktür). O ancak Allah (azze ve celle)'i anarak huzura erişir. Allah-u teala şöyle buyurdu: "...Çünkü bilin ki, kalpler gerçekten de ancak Allah'ı anarak huzura erişir."<sup>62</sup> Ruhun cevheri, meleklerin cevherinin cinsindedir. Şöyle ki; ruh Allah'ın dışındaki var olan şeylere ulaşsa da ve onları hazır bulsa da Allah'ın gayrısına yönelmez. Allah-u teala şöyle buyurdu: "ama (hem gece hem gündüz) Rabbinin adını an ve bütün varlığıyla kendini O'na ada."<sup>63</sup> Ve yine Allah-u tealanın buyurduğu gibi: "Ve meleklerin (Allah'ın) kudret tahtının çevresinde toplanıp Rablerinin yüceliğini hamd ile andıklarını göreceksin. (Ölen) herkes hakkında adaletle hükmedilecek ve (şu) sözler telaffuz edilecektir: "Bütün övgüler âlemlerin Rabbi olan Allah içindir!"<sup>64</sup> Bedenlerin ve şahısların ihtiyaç duyduğu yeme, lezzetlenme ve benzeri davranışlardan oluşan bir takım özel işlere, ruhun ihtiyacı yoktur. O (ruh) bunlardan müstağnidir. Daha önce geçtiği yerde işaret edildiği üzere, her ne kadar hakikatte, insan, ruhtan ibaretse de, zahirde, insan, cisim ve ruh cevherinden mürekkeptir. Her biri ( beden ve ruh) için, ona özgü haller mevcuttur. Şunun gibi ki; cisim için ona mahsus olan haller vardır. Nasıl ki fıkıh, tıp ve benzeri müdevven ilimler cismin hükümlerini ve hallerini, ayrılıkların çeşitleri üzerine, zapt etmek için varsa, bunun gibi melekûti, berzahi ruh içinde ona mahsus haller vardır. Devamlılık ve süreklilik yolu üzere, ruhun hallerini zapt etmek için de müdevven bir ilim mevcuttur. Bu ilmi genelleştirmek şu anki insanlara ve gelecekteki insanlara imkân ve kolaylık ölçüsünde faydalı olmak içindir.

Cisimler için olduğu gibi, ruhlar için de lezzetler vardır. Allah (azze ve celle), cisimi, gıdaların parçalarından oluşturdu. Cismin büyümesini de kan ve benzeri şeylerin parçalarıyla sağladı. Ve insanı ayakta tutan kaidelerini, hazırladı. İnsanın aslını oluşturan parçalardan her birini düzgün yaptı. Allah-u teala insana üreme, uyuma, gıdalanma ve

<sup>62</sup> Ra'd 13/28

<sup>63</sup> Müzzemmil 73/8

<sup>64</sup> Zümer 39/75



bunlara benzer, çok çeşitli kuvvetler verdi. Tıp ilminde belirtildiği üzere, nazari, ameli, öfke ve şehvet kuvveti de bu çeşit kuvvetlerdendir.

Allah-u teala, cismi, ruhul hayvaniye'ye hizmetçi kıldığı gibi, bütün bu kuvvetleri (üreme, uyuma, gıdalanma ve bunlara benzer olan nazari, ameli, öfke ve şehvet kuvveti) de cisme hizmetçi kılmıştır. Ruh'ul hayvaniye'yi de, ruh'ul insaniye'ye -burada asıl ve ilk olarak kastedilen ruhtur, diğerleri (diğer ruhlar) ikinci derecede ve ona tabi olanlardır- hizmetçi kılmıştır. Ruh'ul insaniye gelince; Allah-u teala'nın sözünde ona işaret ettiği üzere, onu emri ile inşa etti. Allah-u teala'nın sözü: "...sonra onu yepyeni bir yaratık halinde var edip ortaya çıkarıyoruz; öyleyse yaratılanların en iyisi, en ustası olarak Allah ne yücedir!"<sup>65</sup>

Ruh, zikri yüce Hak' tan gücünü (yeteneğini) alan, kâmil, tek (bir) olandır. Ve ruh Allah'ın tevfiği ve izniyle cisim için mükemmel bir şekilde hazırlanmıştır. Ruh için hatırlama, ezberleme, düşünme, temyiz, makulâtı idrak, ilimleri aktarma vardır. Ve makul formları kabul etmekten de gevşeklik (aciziyet ) göstermez. Ruhun bütün bu özelliklerinin arkasında, gözetleyici olan her türlü noksan sıfattan münezzeh, şanı yüce olan Allah vardır. Yerinde de belirtildiği üzere, bunların hepsi Allah'ın yaratması, kudreti ve iradesiyledir.

Ruh, kendisinin bedenden ayrılacağı o belirli vakte kadar (ecelin musemma), Allah'ın izniyle bedeni idare ve ıslah edendir.(Daha önce geçtiği yerde belirttiğimiz üzere) Ruh, beden tahrip olup yok olmasından sonra ölmez. Kıyamet günü bedene dönmeyi bekler. Ruh, ruhani lezzetleri sever, yeme, içme ve benzeri lezzetler gibi cisme mahsus olan lezzetlere ihtiyaç duymaz. Bundan ötürü, nasıl ki insanın gerçekliği atın gerçekliğine aykırı ise (muhalif), ruhun gerçekliği de(hakikati), cismin gerçekliğine muhaliftir. Sen de biliyorsun ki, çeşitli hakikatler için, çeşitli haller vardır. Muhakkak ki her hakikat için, ona özgü, mahsus haller mevcuttur. Nasıl ki (insanla melek arasında) birleşmezlik olduğundan, çeşitli şekillerle meleğin bedenleşmesi hususunda, beşeri hakikat meleğe kıyas yapılmadığı gibi, bu itibarla ruh ve beden arasındaki birleşmeyi uzaklaştırmak için de, ona (hakikatlere) mahsus haller konusunda, onlardan biri diğerine kıyas yapılmaz. Bundan, hakikatlerin değişimi anlaşılmasın. Muhakkak ki bu şekiller, beşere ait hallerdir. Yoksa meleğin hakikati birdir, değişmez. Allah-u tealanın bu sözü

---

<sup>65</sup> Mü'minun 23/14

de buna işaret ediyor: “ “Onu tut!” dedi “ve korkma!” Biz onu hemen eski haline döndüreceğiz.”<sup>66</sup>

**Soru:** Ruh da, cisim gibi mekân kaplar mı (mutahayyiz)?

**Cevap:** Cumhura göre evet. Fakat bazı sufilere göre ruh, mekân kaplamayan, kendi nefsiyle kaim, sonradan yaratılan bir cevherdir. Yine onlara göre ruh ne bedene dâhildir ne de bedenın dışındadır, ne bedene bitişiktir ne de ondan ayrıdır. Mekân kaplamak (tahayyuz), herhangi bir yönde olmanın şartı olduğu için, ruhun mekân ve yön kaplar düşüncesini uzaklaştırmak için böyle söylemişlerdir.

Cumhura gelince, onlara göre, gülsuyunun gülde, yağın susamda, ateşin kömürde yayıldığı gibi, ruh da, bedende yayılmış, mekân ve yön kaplayan bir maddedir.

Buradaki insan ruhundan kasıt, insanın nefs-i natıkasıdır. Nefs-i natıka için idrak kuvveti (basiret) vardır. Nasıl ki vicdan ve burhanla bildiğimiz, nefs-i natıka için görme kuvveti varsa ve o görme kuvvetiyle, aşikâr olan ve diğer görünen varlıkları (somut), onunla idrak ediyorsa, nefs-i natıka (soyut şeyleri) idrakte de, cisme mahsus kuvvetlerden, yardım isteğine ihtiyacı olmaksızın, makulatı, basiretle idrak eder.

Görmez misin, muhakkak ki bu nefs-i natıka, gözle, kulakla ve bunların dışındaki diğer duyuyla müşahede edemeyeceğimiz makulattan olan meleklerin ve onların dışındaki diğer varlıkları idrak eder. Bundan dolayı, ruhun, bedenın ve kuvvetinin tahrip olmasından sonra idrak edici olduğu bilindi. Allah-u teala da bu ayeti kerime ile onu destekliyor: “ Hayır, onlar diridir! Rızıkları, Rableri katındadır;”<sup>67</sup> Allah’ın lütfuyla kendilerine bağışladığı (şehitlikten) övünç duyarlar.

Nefs-i natıka, bu dünya da yaşadığı müddetçe, ilim talebinden başka bir şeyle meşgul olmaz. Çünkü ilim onun ahirette süsü olacaktır. Şayet nefs-i natıka ilim dışında başka bir işe yönelmişse, muhakkak ki bedenın faydası için yönelmiştir. Yoksa o ne kendi isteği içindir, ne de onun (ruhun) asıl sevgisi olduğu içindir. Bedenın ayrılması olan, takdir edilen sürenin (ecel) bitmesinden sonra bu dünyadan ahirete intikal eder.

Ve kıyamet günü, bedene dönmeyi bekler. Bütün bunlar muhakkak ki Allah’ın izni ve iradesiyledir.

---

<sup>66</sup> Taha 20/21

<sup>67</sup> Al-i İmran 3/169

Tarikat ehli şöyle der; ceset için nasıl ki bir göz varsa kalp için de bir göz vardır. Zahirin (somut olan) görülmesi, görünen gözledir, hakikatlerin görülmesi ise kalp gözüyledir. Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Hiçbir kul yok ki onun gaip olan iki kalp gözü olmamış olsun. Gaybı o iki gözle idrak eder. Allah bir kuluna hayrı murat ettiği zaman, onun gözünden gayb olan o şeyi görmesi için onun kalp gözünü açar.”<sup>68</sup>

Bedenin ölmesiyle, nefs-i natıka ölmez. Bilakis, Allah azze ve celle onu kapısına çağırıldığı için o hep ahirete müteveccihtir. Allah-u teala şöyle buyuruyor: “ Rabbine O’ndan hoşnut kalmış ve (O’nu) hoşnut etmiş olarak dön.”<sup>69</sup> Bedenin ülfetinden (dostluğundan) yüz çevirmesi ve ondan ayrılması bunun içindir. Ruhun bedenden ayrılmasıyla bedende bulunan tabii ve cismani kuvvetler atıl duruma geçer. Ve böylece onsuz beden ölü olur.

Sonra; nefs-i natıka için, biri akli nazari kuvvet, diğeri ameli kuvvet olan iki kuvvetine itibarla bir alışkanlık oluşur. O ikisinden her birine itibarla, nefs-i natıka için dört mertebe vardır. Nasıl ki nefs-i natıkanın ameli kuvvetine itibarla züht mertebesi, Allah’la yalnızlaşma mertebesi, dostluk mertebesi ve müşahade mertebesi varsa, nazari akıl kuvvetine itibarla da şunlar vardır; akl-ı heyulani, akl-ı bil meleki, akl-ı bil fiil, akl-ı mustefead.

Şöyle diyenin sözü de buna yakındır; insan için faydalı olan işler dört tanedir; şeriat, marifet, tarikat ve hakikat. Bütün bunlar yerinde yazılmış ve belirtilmiştir.

Nefs-i natıkanın ameli kuvvetine itibarla, nazari ve akli olmak üzere iki hikmet meydana gelir. Meydana gelen bu iki hikmet, oldukları şeyin en güzeli üzeredir. Yerinde belirtildiği (yazıldığı) üzere, bu iki hikmet, biri Meşşai, diğeri Meşrikiyye olan iki hikmetten daha güzel ve daha tercih edilendir.

Böylece, kabirdeki ölümlere çokça dua etmenin sebebi, zikrettiklerimizden dolayı, bilindi. Nebi (s.a.v) şöyle buyurdu: “Kabirdeki her ölü, (sudan) çıkarılmayı isteyen, boğulan gibidir. Babasından, kardeşinden, arkadaşından bir dua bekler. Bu dua ona kavuştuğu zaman, dünya ve dünyadaki şeylerden daha sevimli olur. Muhakkak ki dirilerin ölümler için hediyesi dua ve istiğfardır.”<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Kenz-ül Ummâl, Hadis: 3043.

<sup>69</sup> Fecr 89/28

<sup>70</sup> Beyhaki, Şuabu'l İman No 7905

Bu dünyada, şahıslar için buna benzer (neşe, sevinç, güzellik) bir takım işler meydana geldiği gibi, berzah âleminde de ruhlar için, gerçek mahiyetini yalnızca bir olan Allah'ın bildiği neşe, sevinç, güzellik ve diğer akli ve ruhani lezzetler meydana gelir.

**Soru:** Gerçekte, cismani lezzetler gibi ruhani akli lezzetler de var mıdır?

**Cevap:** Evet. İbn-i Sina “maden’il ifadet-i fil behcet-i vessaadeti” de bununla ilgili delilleri ortaya koydu. “Bir olan Allah’tan başka hiçbir kimsenin ilim bakımından kuşatamayacağı, mülk ve şahadet âlemindeki varlıklar için olduğu gibi, melekût-i berzahi nurani varlıklar için de, sayılamayacak ve kaydedilemeyecek kadar, onlara özgü haller oluşur. Muhakkak ki Allah ilmiyle her şeyi kuşatan ve adetlerince sayılarını bilendir.”

Benim berzah ve halleriyle ilgili, burada zikrettiğim şeylerin tümünün, o konuda zikredilmeyen şeylere nispeti, tek bir damlanın Bahr’ul muhitte‘ki damlalara oranından daha azdır. Ayrıca benim burada zikrettiğim bu konudaki şeyler de, kitabın tümüne yönelik olan, kitabın önsözündeki ima gibi, ima cinsindedir.

**“Sana baktığım gibi, bana bak,**

**Şüphesiz o ( bakış) benim etrafımda gizli olan şeyler için bir kısa açıklamadır.”**

Sonra; şüphesiz düşünme ve tefekkür, bu âlemde (alem’ül mülk), berzahta ve melekût âleminde olan şeyleri anlamaya ulaştıran yollardan biridir. Tefekkür kişi için ibadet olduğu kadar, kişiyi en yüce istek olan Allah’ı ve sıfatlarını bilmeye ulaştırandır da. İşte böylece, Allah’ın nimetlerini düşünmek şükürdür. Şükür de ibadettir. Çünkü onlar gerek uykuda, gerekse uyanık oldukları her hallerinde tefekkürden hali değillerdir.

Allah-u teala şöyle buyurdu; “De ki: “Göklerde ve yerde var olanlara bakın da düşünün!”<sup>71</sup> Yine Allah azze ve cellenin buyurduğu gibi; “Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah’ı anar, (ve) göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde inceden inceye düşünürler: Ey Rabbimiz! Sen bunları(n hiçbirini) anlamsız ve amaçsız yaratmadın.”<sup>72</sup> Nebi (s.a.v) de şöyle buyurdu: “Bir saatlik tefekkür yetmiş yıllık

<sup>71</sup> Yunus 10/101

<sup>72</sup> Ali İmran 3/191

(nafile) ibadetten daha hayırlıdır.”<sup>73</sup> Yine nebi (s.a.v) buyurduğu gibi: “Tefekkür gibi ibadet yoktur.”<sup>74</sup>

Bundan dolayı, âlimler nebi(s.a.v)’in sözlerinin açıklamasında şöyle dediler: “(peygamber (a.s) kendini kastederek) Beni Yunus ibn-i Matta’ya üstün tutmayınız. Zira hergün, dünya ehlinin ameline benzer bir amel onun için yükseltilir. Şüphesiz bu amelde, Allah azze ve cellenin şa’nını tefekkürdü. O, kalp ameliydi. Dünya ehlinen hiçbir kimse için, dünya ehlinin ameline benzer bu ameli, her gün organlarıyla yapması, mümkün değildir.”<sup>75</sup> Allahu teala şöyle buyurdu; “O Gün ki, ne malın mülkün, ne de çoluk çocuğun bir yararı olmayacaktır; yalnızca Allah’ın huzuruna kötülükten korunmuş bir kalple çıkanlar (kurtulacaktır)!”<sup>76</sup>

Denildi ki; bu âlemde en hızlı hareket, atlas feleğinin hareketidir. Ve nefis ondan daha hızlıdır. Muhakkak ki nefis işleri tefekkür eder. Böylece nefis, atlas feleğinin hareketiyle, bir burçtan diğer bir burca olan, güneşin hareketinden daha hızlı bir şekilde işlere intikal eder. Bu durum [nefsin daha hızlı olması] azıcık düşünmeyle vicdan, burhan ve yaklaşımla kolaylıkla elde edilir. O halde düşün. Allah muvaffaktır [muktedir olandır.] Buradan şöyle diyenin sözünü murat ediyoruz; “Nefsin işinden az şey, tabiatın işinden çok olandan daha hayırlıdır.” Şöyle diyenin sözü de bu sözlere yakın olandır; “Nasıl ki bazı ruhların bütün günleri, elli bin yıl gibise, bazı ruhların bütün günü de, bin yıl gibidir. Bu Allah’a güç değildir.” Nebi (s.a.v) de bunun benzerine işaret ederek, şöyle buyurdu: “Rahmanın cezbesinden<sup>77</sup> bir cezbe, insanların ve cinlerin ibadetlerinden

<sup>73</sup> Suyuti’nin kaydına göre onu Ebu’ş-Şeyh (364/979) “Kitabu’l-Azame” adlı eserinde Ebu Hureyre’den rivayet etmişse de; bir çok hadisçi, senedinde yer alan Osman b. Abdullah el- Kuraşi ve İshak el-Malti’nin yalancı olduklarını bildirmişlerdir. İbnu’l Cevzi de onu “el-Mevdu’at” ı na almış, Şevkani, Münavi, Elbani gibi hadisçiler, açıkça “mevzu” olduğunu söylemişlerdir. Daha geniş bilgi için Bkz., Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.405; İbnu’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu’l-Mevdu’at, II, 1. bsk, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1995, s.154,

<sup>74</sup> Taberanî, Mu’cem, II, 158; Ebu Nuaym, Hilyetü’l-Evliya, II, 36

<sup>75</sup> Fahrudin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb, Akçağ Yayınları, İstanbul, 7/272; "Beni Yunus bin Metta’dan dahi üstün tutmayınız. Peygamberler arasında da tercih yapmayınız." Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Câmiü"s-Sahîh, I-VIII, İstanbul, 1981. II/6 Bedü"l-Halk, 1392 Ahmet bin Hanbel: 1/205, 242, 440; 2/405, 451, 46

<sup>76</sup> Şu’ara 26/88-89

<sup>77</sup> Sözlükte “sürüklemek, kendine çekmek” anlamına gelen kelime, tasavvuf terimi olarak “allah’ın lutuf ve inayetinin gereği olarak kuluna, ondan bir çaba ve külfet olmaksızın, ihtiyaç duyduğu her şeyi bahşederek onu kendine yaklaştırması manasında kullanılmaktadır.

daha hayırlıdır.”<sup>78</sup> Ve bu rivayette insanların ve cinlerin ibadetlerinde bir paralellik olduğu ortaya konulmuştur.

Allah-u teala şöyle buyurdu: “Ve (bilin ki) göklerin ve yerin bilinmeyen gerçekleri (yalnızca) Allah’a aittir. Ve o Son Saat’in gelip çatması ancak bir göz kırpması kadar yahut bundan da kısa (bir an içinde) olup bitecektir. Çünkü şüphe yok, Allah’ın her şeye gücü yeter.”<sup>79</sup> Bundan dolayı denildi ki; düşünme, gafleti giderir, kalp için korkuyu (haşiyet) ortaya çıkarır ve anlayışı artırır.

Denildiği gibi,

***“Sana itibar için, sende yeterlilik vardır,  
Düşünme melekesi, sende görünendir.”***

Yerinde belirtildiği gibi, melekûti kalbi amel, bu büyük mertebeler ve yüce dereceler üzerine olduğu zaman, aynı minval üzere, melekûti amellerin en efdâli olur.

Şüphesiz misallerin hükmü, misaldir. Mütakellimlerinde kanaati bu şekildedir. Bunun için kalamcılar, ikinci icadın (yaratılmanın) cevazı ile ikinci iadenin cevazına delil getirdiler. Şüphesiz ikinci icat, ikinci iadenin benzeridir.

Allah-u teala şöyle buyurdu: “Ve (mademki) baştaki yaratılışınızı(n mucizevî bir olay olduğunu) biliyorsunuz; öyleyse, neden (Bizim hakkımızda) düşünüp dersler çıkarmazsınız?”<sup>80</sup> Yine Allah-u tealanın buyurduğu gibi: “(ve) âlemi ilk kez nasıl yarattıysak onu yeniden yine öyle yaratacağız.”<sup>81</sup> Başka bir ayet-i kerimede “Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, (yok olanların) yerine onlar gibi (yeni)lerini yaratmaya muktedir olamaz mı?”<sup>82</sup>

Sonra;

Şüphesiz melekût âlemi haktır [gerçektir], ve yerinde yazıldığı birçok delillerle o konuda delil getirildi. Sen bunu al [bu görüşü benimse].

<sup>78</sup> Bu sözün hadis olmadığı söylenmiştir. Sülemi onun, Ebu'l-Kasım İbrahim en-Nasrabadi (367/977)'ye, İsmail Çetin de Şah-ı Nakşibend'e ait olduğunu söylemişlerdir. Ezheri ona “mevzu” damgasını vururken, İzmirli de, Peygamberizin sözü olmadığını belirtmiştir. Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.391

<sup>79</sup> Nahl 16/77

<sup>80</sup> Vakı'a 56/62

<sup>81</sup> Enbiya 21/104

<sup>82</sup> Yasin 36/81

### **İkinci makaleye gelince, faydaların ve levahıkın (eklerin) beyanıdır.**

Ben derim ki; ruhun ilim sevgisine karşı bir tabiatı vardır. Çünkü ilim, varılmak istenen olgunluktur. Ve varılmak istenilen bütün olgunluklar da sevilendir. Böylece; ilim, ruhun sevgilisi olur. Şu yönüyle ilim; isteklerin en yücesini, ihtiyaçların en faydalısını ve hatta sihir ilmini dahi bilmektir. Şüphesiz sihir ilmini bilmekle, ancak bir takım ifsat edici işlere düşmekten korunmak mümkün olur. Zehiri tanıma örneğinde olduğu gibi, zararın geleceği tehlikeli yerden korunmak zehirin bilinmesiyle olur.

Bundan ötürü şöyle denildi;

***“Ben kötülüğü, kötülük olsun diye değil, ondan korunmak için bildim.  
Kim kötülüğü tanımazsa ona düşer.”***

Yine denildiği gibi; ***“iyilik seni kurtarmadığı zaman, kurtuluş şerdedir.”***

Çoğunlukla, sihir ilmi, (insanı) harama ve batıla götürdüğünden ve dolayısıyla onunla amel etmek haram ve batıl olduğundan, yasaklanmıştır. Böylece fitne ve kötülükler kapısını (yolunu) kapatmak amacıyla, (insanlar) ondan men edildiler.

İlim ya mevhibidir ya da kesbidir. Kesbi ilim çeşitlidir. Onun bütün çeşitleri, özel bir ilim olarak sınırları üzerine tedvin edilmiştir. Gerek fıkıh ve diğer şer’i ilimler, gerek nahiv ve diğer Arapça ilimler ve gerekse felsefe ve diğer akli ilimler gibi, onun hakkında da, sınırları ve yönleri üzerine araştırma yapılmıştır. Şu an üzerinde durduğumuz konu, kesbi ilimden ziyâde mevhibi ilimle ilgili olandır.

**Mevhibi ilme gelince;** ya, vahiyle meydana gelir ki bu peygamberlere özgüdür. Ve en yüce olandır. Ya da ilhamla oluşur ki bu da umumdur. Ve orta derecede olandır. Ya da ruh için uykuda meydana gelir ve o en düşük olandır. Aynı şekilde umumdur. Fakat peygamberin vefatıyla vahiy kapısı kapanmıştır. Ancak insanlık var oldukça ilham ve rüya kapısı açık olarak kalmıştır.

**İlhama gelince:** Feyiz yoluyla kalbe atılan şeydir. İlham yoluyla meydana gelen ilmi, tasavvuf erbâbı “ilmi ledün” olarak isimlendirmiştir. Bu ilim hem peygamberler hem de onların dışındaki insanlar için meydana gelir. (İlmi ledün) varlık, beyaz v.b. şeyler gibi, onun altındakiler için söylenir.

Ledunî ilme gelince; sûfilere göre, Allah (azze ve celle) ile insani natıka-i nefis arasında vasıtasız olarak meydana gelen bir ilimdir. Sen bu görüşü al (kabul et).

**Rüyaya gelince;** Melekût âleminin varlığına götüren delillerin en açığıdır. Şöyle ki, rüya gerçekte gayb âleminde olan bir şeyi bilmektir. Uykuda kalpte meydana gelir. Şunun gibi ki; mülk âleminde (dünyada), uyanık halde iken göz için meydana gelen görme gibidir. Böylece rüya, görme (rüyet) gibidir. Ancak (bir farkla) rüya, melekût âleminde uykuda olan o şeyle özel kılınmıştır. İkisi arasında ki fark “tenis” harfi iledir. kurbetun ve kurba gibi. Rüya, hayal ufkundan, ortak duyulara inen formların basılmış halidir.

**Sadık rüya ise;** nefsin, melekût âlemi ile ittisalinden olur. Şöyle ki; nefis bedeninin yönetiminden en küçük bir ayrılmayla ayrıldığında, ikisi( nefis ile melekût âlemi) arasında münasebet olur. O halde burada meydana gelen mânalardan, ona layık olduğu şekilde, onda olan şeyleri düşün [hayal et].

Sonra, şüphesiz hayal, insana uygun şekillerle onu (zihnimizde) örmedir. Şekiller ortak duyulara gönderilir böylece görünür olur. Sonra eğer bu anlamda münasebet şiddetli olursa-ikisi arasında ancak umumiyet ve cüziyette bir uyumsuzluk olur- bu şekildeki bir rüya yoruma ihtiyaç duymaz ( çok açıktır), ancak durum bunun tersi olduğunda yani aradaki münasebet şiddetli olmadığı zaman yoruma ihtiyaç duyar.

Allahu teala şöyle buyurdu: “Bütün insanların, [bedenen] öldüklerinde canlarını alan ve henüz ölmemiş olanları da uyku halinde [ ölü gibi yapan ] Allah’tır; [yalnız O’ dur bu güce sahip olan]: O, böylece ölümlerine hükmettiklerini [ hayattan] koparır, diğerlerini de [kendisinin koyduğu] bir mühlet için salıverir.[Bütün] bunlarda gerçekten düşünenler için mesajlar vardır!”<sup>83</sup> Müfessirler bu ayeti kerimeyi şöyle yorumladılar: Allahu teala, ruhla, beden arasındaki ilişkiyi keserek ruhu bedenlerden kabz eder. Ölüm anında hem zahir hem batın olarak ilişki kesilir. Uyku anında ise yalnızca zahiri olarak ruhun ilişkisi kesilir.

İbn-i Abbas’tan rivâyet olundu ( Allah onlardan razı olsun): “Âdemoğlu için ruh ve nefis vardır. İkisinin arası güneş ışınlarının benzeri gibidir.”<sup>84</sup> Nefis ki akletme ve temyîz onunla olur. Ruha gelince; nefes alıp verme ve hayat onunladır. Ölüm anında ikisi beraberce ölür. Uyku anında onlardan biri olan nefis ölür. Rüya, Allah’ın yarattığı hayret verici işlerden ve insan fitratının mükemmelliğidir.

<sup>83</sup> Zümer 42/39

<sup>84</sup> Zemahşeri, Keşşaf, c.IV, 131



**Soru:** Niçin çoğu insan melekût âleminden ve ruhtan habersizlerdir?

**Cevap:** Onların bu konudaki aldanmalarının nedeni, engelleyenlerle, oyalayanlarla, bunun dışındaki şeylerle olan ilişkilerinden ve diğer hayret verici nedenlerden dolayıdır. Nitekim Allah’u teala şöyle buyurdu: “Kaldı ki, göklerde ve yerde nice ayetler, işaretler var ki, onlar [üzerinde düşünmeden] sırtlarını çevirerek yanlarından geçip gidiyorlar!”<sup>85</sup>

Bir başka ayeti kerimede Allah’u teala şöyle buyurdu: “Zamanı geldiğinde insana mesajlarımız [evrenin] uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde [bulduklarıyla] tam olarak anlatacağız ki bu [vahy]in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın.”<sup>86</sup> Yine Allahu tealanın buyurduğu gibi; “[BU DÜNYA hayatı bir sınamadan ibaret olduğuna göre, imdi] sen Mağara İnsanlarını[n] ve [onların kendilerini] yazıtlara/kitabelere [adamalarının kıssasını]n, gerçekten, Bizim [öteki] mesajlarımızdan daha meraka değer bulunacağını mi düşünüyorsun?”<sup>87</sup>

Hayırlı insanlara gelince; onlar, bir takım engelleyici ve oyalayıcı işlerden soyutlandıkları için, onu doğru (sıdk) bir şehadetle müşahade ederler. Onların bu konu üzerine yönelmeleri sürekli ve devamlıdır. Sonuç itibariyle; rüya, melekût âleminin gerçekliğine götüren en açık delillerdendir.

İnsan kalbinin gözü vardır. Dünyevi meşguliyetlerden ve şehvetten dolayı, onun üzeri kalın bir örtüyle kaplanmışır. Nasıl ki onunla (insanla), bu dünya arasında onun görmesine engel bir perde olduğu zaman, şehadet ve mülk âleminden olan bu şeyleri göremiyorsa, onun kalp gözünden bu örtüler kalkmadıkça da gayb ve melekût âlemindeki şeyleri görmesi mümkün olmayacaktır. Allah’u teala şöyle buyurdu: “...Ne var ki, onlarda kör olan gözler değil; kör olan göğüslerdeki kalpler!”<sup>88</sup> Nebi [s.a.v] şöyle buyurdu; “Âdemoğlunun kalbinin etrafında şeytanlar dönmeseydi, onlar yerin ve semanın melekûtunu görürlerdi”<sup>89</sup>

Bu örtü, nebilerin gözünden kalkmıştır. Şüphesiz, peygamberler melekût âlemine bakarlar ve onu görürler. Melekût âlemindeki ölüleri de görürler. Onlardan ve

<sup>85</sup> Yusuf 12/105

<sup>86</sup> Fussilet 41/53

<sup>87</sup> Kehf 18/9

<sup>88</sup> Hac 22/46

<sup>89</sup> Ahmet b. Hanbel, Müsned, Çağrı yayınları, İstanbul 1992, c. II, s.353

onların hallerinden haber verirler. Allahu teala şöyle buyuruyor: “haberini benzerini sana bildirecektir”

**Salih rüyaya gelince;** kalpten bu örtünün kalkmasıyla meydana gelir. Bunun içindir ki; doğru, salih insanların rüyasına güvenilir. Genellikle çokça yalan söyleyenin rüyası doğru kabul edilmez. Ayrıca fesadı, günahı, çokça işleyen kişinin kalbi daha karanlıktır. Bundan dolayı onun gördüğü genellikle karma karışık [yorumu zor] rüyalarıdır. Adeta zatürreye yakalanan kişinin gördüğü rüya gibi.

Allah’u teala şöyle buyurdu: “Hayır, onların kalpleri, yaptıkları[kötülükler] ile pas tutmuştur!”<sup>90</sup> Bu söylenenler de buna yakındır; levh [kalp], ayna gibidir. Şekiller orada görünür. Kalp, duyularının isteklerinden, şehvetlerinden, meşguliyetlerinden ve benzeri şeylerden kurtulduğunda cevherinde saf olur. Onunla, levh-i mahfuz arasındaki örtü kalkar, nasıl ki iki ayna arasında örtü kalkığında, bir aynada var olan şekiller diğer aynada görünüyorsa, aynı şekilde o kalpte de levhi mahfuzda olanlar vaki olur. Rüyanın hakikatini inceleme hususunda söylenenleri uzatmak mümkündür. Fakat düşünen insan için, bizim anlattıklarımız yeterlidir.

İnsanda hem hayvani ruh, hem de insani ruh vardır. Birincisine nefis-i levvâme ve nefis-i emmâre denildiği gibi ikincisine de nefis-i mutmâinne ve nefis-i nâtuka denilmiştir.

**Nefis-i emmâreye gelince;** o, yeme, içme ve diğer cismâni [maddi] lezzetleri sever. Nebi [s.a.v] bir hadislerinde ona [nefis-i emmâreye] işaret ederek şöyle buyurmuştur: “Senin en büyük düşmanın iki yanında bulunan nefisindir.”<sup>91</sup> Yine peygamber [s.a.v] bir başka hadislerinde ona işaret ederek şöyle buyurdu: “Senin nefsin, senin bineğindir. Ona yumuşak davran.”<sup>92</sup> Onun âdeti [alışkanlığı] cehâlet ve fesattır.

**Nefis-i mutmâinneye gelince,** onun alışkanlığı [hali] şâni yüce hakkın tarafına ve rabbin emrine uymak için, bedeninin ıslahına yöneliktir. O, yemez, içmez, cismanî lezzetleri istemez, bilakis o, zikri, tesbihatı ve ruhanî akli lezzetleri sever. O, ol [KÜN], kelimesiyle meydana gelmiştir. Allah’u teala onun hakkında şöyle buyurdu: “Rabbine

<sup>90</sup> Mutaffifin 83/14

<sup>91</sup> Beyhaki Kitabuz-zühd; Keşfu'l-Hafa , s.143

<sup>92</sup> Kafiye'nin hadis olarak zikrettiği bu sözün kaynağı bulunamadı.

O’ndan hoşnut kalmış ve [O’nu] hoşnut etmiş olarak dön:”<sup>93</sup> İkisi arasında kavga ve çekişme meydana gelir.

İnsani ruh, hüccet kitaplarına teşvik eder, nefs-i emmâre ise şüphe sayfalarına teşvik eder. Ve daima nurani, ruhanî, tertemiz ahlâk kısımları insani ruh tarafından gelir. Nefs-i emmâre tarafından ise zulmani, şehvi, rezil ahlâk kısımları gelir.

İnsani ruh kendi askerleri arasında, nefs-i emmâre ise kendi askerleri arasında durur. Sonra; mukaddes, ulvi meleklerin bölükleri gelir. Ve nefs-i emmâreye yardım için de, reddedilmiş gürûh [veya şehvetlerine uymuş gürûh] ve alçak şeytanın bölükleri hazır olur. İki safın karşılaşması, iki fırkanın çekişmesi, düşmanlığın ve vuruşmanın şiddetlenmesi, rabbani başarı ve ruhanî yardım zamanına kadar bu şekilde devam eder.

Eğer hidayetin doğusundan yardım ve koruma gelirse; insani ruh, nefs-i emmâreyi istila eder, onu mağlup eder, onun topluluğuna galip gelir, onun topluluğunu dağıtır ve bu memleketi ondan kurtarır. Şayet kahhar ve kibriyânın batısından rezil karanlıklar gelirse- biz bundan Allah’a sığınırız, kuvvet ve kudret yalnız yüce olan Allah’ındır- bu sefer de nefs-i emmâre, insani ruhu istila eder, ona üstün gelir ve onu memleketten çıkarır. Bu memleket, şeytanın sancaklarıyla ve batılın bayraklarıyla dolar.

Allah’u teala şöyle buyurdu: “Hepsine –bunlara da ötekilere de- rabbinin lütfundan ulaştırmaktayız; çünkü senin Rabbinin lütfu [insanların bir kısmıyla] sınırlı değildir.”<sup>94</sup>

Bil ki; bu çekişme [mücadele], tarih boyunca meliklerin arasında bir defa meydan gelir. Fakat [bu çekişme] insani ruhla, nefs-i emmâre arasında her saat vukû bulur. Bu karşılıklı düşmanlık defalarca meydan gelir, bazen insani ruh galip gelir, bazen de nefs-i emmâre galip gelir. Bu sebepten dolayıdır ki; sen bir insanı bir saat melek tabiatlı görürsün, diğer bir saat de şeytan tabiatlı görürsün. Şüphesiz; insan, ömrü boyunca, yüce Allah’ın hidayetiyle yardım istemekten müstağni değildir.

Bunun içindir ki Halil [H.z. İbrahim] [a.s.]’in diliyle Allahu teala şöyle buyurdu; “Ey Rabbim! Bana [doğruyla eğrinin ne olduğuna] hükmedebilme bilgi ve yeteneğini bağışla ve beni dürüst ve erdemli insanların arasına kat.”<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Fecr 89/28

<sup>94</sup> İsra 17/20

<sup>95</sup> Şu’ara’ 26/83

Bu sefer de Kelim [H.z. Musa] [a.s.]'in diliyle Allahu teala şöyle buyurdu; “[Musa:] “Ey Rabbim!” dedi, “İçimi [Senin aydınlığınla]genişlet; görevimi bana kolaylaştır;”<sup>96</sup> Allahu teala Habibi için şöyle buyurdu: “Ve de ki: “Ey Rabbim! Tüm kötü dürtülerin kışkırtmalarına karşı Sana sığınyorum! Rabbim, onların bana yaklaşmalarından da Sana sığınyorum.””<sup>97</sup>

Sonra;

Kim bu halleri bilirse, nefsin isteklerinin ortaklığından kurtulur. Ve böylece ruhların ve nefislerin sahibi[meliki] ile baş başa kalır. Ve yaratılanlardan isteklerini [ricalarını] keser ve her türlü engelleyicilerden ve belalardan emin olur.

**Bu mana için bazı meşayihinde dediler: “İsteyen bir hür için güzel olur mu, istediği şeyi efendisinde bulan bir köleye boyun eğmesi.”**

Bil ki; muhakkak ki insani ruh, cismin [bedenin] melikidir. Beden, beden azaları ve kuvvetleri ise insani ruhun hizmetçileridir. Melik için, kendini ve tebaasını ıslah etmesi gerekir.

Anlatıldığına göre; Aristo teles, İskendere bir kitap yazdı. Ve kitapta meliklerin çeşitlerinden bahsediyordu. Şöyle diyordu;

**Onlardan ilki; Hind melikleridir.** Onlar meliklerin en güzeldir. Onlar, cismani lezzet kapılarını hem kendilerine hem de halklarına kapatıyorlar. İşte bundandır ki onlar şöyle diyorlardı; kimin bu dünyadaki geçimi zor ve meşakkatli olursa, bu dünyadan ayrıldığına sevinç ve mutluluğa kavuşur ve kim de bu dünyada lezzetlerle beraber olursa, bu dünyadan ayrıldığına o lezzetlere karşı aşırı arzu ve istek duyar ve böylece azapta olur. Şüphesiz, ölümden sonra öte dünyada ebedi mutluluğa ulaşmak için, akıllı insana bu dünyada nefsi yorma hususunda çalışması gerekir.

Ben derim ki; en güzeli, ilk kısım kabilinden ruhların durumu, bedenlerle ve nefislerle beraber olmasıdır. Ve insani ruh, avlanmak için ot yiyen bir hayvan ve bir de yırtıcı bir hayvanı arkasına bindirmek isteyen biniciye benzetildi; şayet binici için bu hayvanlar çekilip götürüldüğünde ve iki hayvan da gereği gibi kullanıldığında binicinin

---

<sup>96</sup> Taha 20/ 25-26

<sup>97</sup> Mü'minun 23/ 97-98

ava, yırtıcı hayvanın ete, diğer hayvanın ota ulaşmasıyla bütün amaçlar hâsıl olur. Eğer bunun tersi olsaydı hepsi mahv olurdu.

**Onların ikincisi; Acem krallarıdır.** Onlar, cismani lezzet kapısını hem kendilerine, hem de halklarına açarlar. Çünkü onların inancına göre gerçek lezzetler, cismani lezzetlerdir. Ruhani lezzetler ise zayıf hayallerdir.

**Onların üçüncüsü; Yunan krallarıdır.** Onlar, lezzet kapısını kendilerine kapatırlar, halklarına açarlar. Şöyle derler; çünkü kral yeryüzünde Allah'ın vekilidir. Ve bu âlemin ilahı, doyurur fakat doyurulmaz, fayda sağlar fakat faydalanmaz. Mutlu bir melik de bu sıfatlarla, ilaha benzeyen kişi olur.

**Onları dördüncüsü; Türk krallarıdır.** Onlar cismani lezzetlerini kendilerine açarlar, halklarına ise bu kapıyı kapatırlar. İşte bunlar durum olarak onların en kötü olanlarıdır. Bunu al (Bu görüşü benimse)

Sonra;

Şüphesiz, Mükâşefe âlemleri sonsuzdur. O [mükâşefe], Allah'ın temiz ve paklığının [kuddus], büyüklüğünün eserlerinin mevkilerinde, onun azametinin, şanının genişliğinin [yüceliğinin] derecelerinde ve Aziz, Celil, Allah'ın azametinin makamlarında, aklın yolculuğundan ibarettir. Nasıl ki bu makamlar için bir nihayet yoksa bu makamlardaki, bu seferler için de bir nihayet yoktur.

Denildiği üzere, seyr-i sülük ashabı bir takım makamlar düzenlemişler, bunların üçü “Bidayet ehl-i” [İlk olanlar] içindir. Onlar; Levayih<sup>98</sup>[ ], levami'<sup>99</sup>[ ], tavalı' [tecelli nurlarından değişmeyen ve ortaya çıkan şeydir]<sup>100</sup>.

İlki levayih, sonra levami' sonra tavalı'dır.

**Levayiha;** aniden çıkan hemen ardından kaybolan şimşekler gibidir.

**Levami'**a gelince levayih den daha kalıcı daha belirgindir.

<sup>98</sup>[Mukaddemat-ı envar-ı tecelliyat-ı ilahiyedir. Ya'ni asman-ı dilden sehab-ı hicab bir mikdar ref' olup ebr-i bahardan berk ne güne zuhur ederse, envar-ı tecelli dahi o misillü sür'atle zuhur edip yine sür'atle gaib olur. İşte bu keyfiyete levayih itlak ederler.] Seyyid Mustafa Rasim Efendi, İstılahat-ı İnsan-ı Kamil, Tasavvuf sözlüğü [Hazırlayan İhsan Kara], İstanbul, 2008, s.967

<sup>99</sup>[Asman-ı dilden sehab-ı hicab mürtefi' olup envar-ı tecelliyat ziyade zuhur eder ve levayih gibi seri'u's-seyr olmayıp meks eder. Ve bunda hicabda henüz cüz'i eser bakidir. Yani envar-ı tecelliden sabite ve mütebeyyin olan şeydir.] age

<sup>100</sup>[Asman-ı dilden sehab-ı hicab külliyyen mürtefi' olup envar-ı tecelli kavi ve sabit ve baki olur.] age

**Tevali**'a ise levami' den daha kuvvetli, daha açıktır.

Ashab-ı nihayet [son olanlar] için olan üç taneye gelince, onlar da; Muhadarat, mükāşefe ve müşahadedir.

**Muhadara;** burhanların yanında kalbin huzurudur. [mutmain olmuş]

**Mükāşefe ise;** delilleri düşünmeye, yolları istemeye muhtaç olmadan, kişinin Allah'u tealaya doğru olan yürüyüş anıdır.

**Müşahadeye gelince;** kesintiye sebep olacak boşluklar olmadan, tecelli nurlarının ardı ardına olmasıdır.

Şöyle olduğunu varsayalım; karanlık bir gecede aralarında hiçbir kesinti olmadan ard arda çakan şimşekleri düşünelim. İşte tecelli nurlarının doğması, o kalpte devam ettiği sürece, bu kalb için de durum böyledir.

Denildiği gibi;

*“Gecenin karanlığı insanları örtmüşken,  
Benim gecem yüzünle gündüz gibi aydınlık olmuştur.  
İnsanlar gecenin karanlığında iken,  
Biz gündüzün ışığındayız.”*

Bu üç merteye için benden örnek istersen ben şöyle derim;

Muhadarat; uykuda, bir şeyin görülmesi gibidir.

Mükāşefe ise; gören kişinin, uykuyla uyanıklık arasında, gördüğü şey gibidir.

Müşahadeye gelince; gören kişinin uyanıklık halinde gördüğü şey gibidir.

Denildi ki; muhadarat; melikin kapısının arkasında eşikte oturan kimseye benzetildi.

Mükāşefe; Kapıdan içeriye girene benzetildi.

Müşahade ise, seninle istenilen arasında perde olmaksızın, makamda [huzurda] durmaya benzetildi.

Allah’u teala şöyle buyurdu “...Ve işte [bütün] bu temsilleri, belki düşün[meyi öğrenebil]irler diye insanların önüne koyuyoruz.”<sup>101</sup>

Şöyle diyenin sözü de ona işaret ediyor;

**“Gördüğün şeyi al, (o konuda) işittiğini de bırak  
Güneş doğduğunda, Zuhal yıldızının sana bir faydası olmaz.”**

Bazılarının *Doğruya ve hakka ulaştıran yolların tümüne* işaret ettikleri gibi, *dönüş ve varış Allah’a dır.*

Onun sözüyle;

**“Bütün nefislerin sana feda olduğunu görürsün ey bütün arzuların gayesi olan,  
Ey ruhların gezinti yeri olan, ey me’va cennetleri,  
Sıcaklığı az olan şimşeklerden benim gözlerim parlıyor.  
Kavuşmaktan bir daha dürülmeyecek olan yayılmış elbiseye işaret ediyor,  
İkinci defa çıkarılan elbisenin içinde geniş oldu,  
Benim kastım, ışığın kaynağı olan Feyha’dır,  
Ben (Feyha derken) kinaye sanatı yapmıyorum açıkca söylüyorum, o şehrin sakinleri temizdir,  
O sakinlerin temizliği de, Su’da, Reyya ve Erva ile değildir.”**

Şöyle diyenin sözü de buna yakındır;

**“Haccın tamamı, binekleri geniş bir yerde (Arafat) durdurmak ve örtülerini yere koymaktır.”**

Denildiği gibi;

**“Kulun seni görme hususundaki arzusu büyüktür.  
Yeterli değil mi gözüm için, seni göreni görmeye.”**

Şüphesiz ruhlar her ne kadar, nurani cevherseler de, onlar uzun bir süre, cismanî bedenlerin karanlıklarının derinliklerinde hapsedilmişlerdir. Bundan dolayı bu karanlıkla aralarında bir ülfet oluşmuştur. Ne zaman ki ayrılma [ölüm] anında, örtüler ondan kalktığı zaman, o [ruh], melekût âleminin acayip levami’lerine ve yüce Allah’ın azamet nurlarının ışıklarına bakar, böylece tamamıyla kör olur. Fakat bu engeli aşacak

<sup>101</sup> Haşr 59/21

yol vardır. İnsan, cismani hayatı boyunca ruhunu tedavi etmesi gerekir ve o ruhu bedeninin karanlıklarının derinliklerinden, ilahi nurlar âleminin tarafına çıkarmak ister. Böylece ruh için ölümden önce melekût ve izzet sahibi rabbin tecelliyât deryalarındaki nurlarla, ülfet ve ünsiyet meydana gelir. Kemal sıfatlarının tümüyle vasıflanan, ceberrut, kibriya ve azamet sahibi olan Allah' tır.

Allah' u teala şöyle buyurdu; “Her kim [benliğini] arındırırsa, kesinlikle mutluluğa erişecektir, onu [karanlığa] gömen ise hüsrandır.”<sup>102</sup> Yine Allah' u teala'nın buyurduğu gibi; “ o gün ki, ne malın mülkün, ne de çoluk çocuğun bir yararı olmayacaktır; yalnızca Allah' ın huzuruna kötülükten korunmuş bir kalple çıkanlar [kurtulacaktır]”<sup>103</sup>

Sonra; bulut [sis perdesi], o ruhtan soyulup, ondan ayrıldıktan sonra ruh için tam bir görme meydana gelir. Allah' u teala'nın şöyle buyurduğu gibi; “...ama şimdi Biz senin [gözündeki] perdeni kaldırdık, bakışın bugün artık daha keskindir!”<sup>104</sup>

Bu hikâye edilen şey zihne bu manayı yaklaştıran şeylerdendir;

Doktorlar şöyle diyorlar; “Bir kimse uzun bir süre karanlık bir hapisanede hapsedilir ve bu kişi bu karanlıktan çıktığı zaman, gözlerini aniden bir defada açarsa kör olur. Çünkü onun gözünün aydınlığı bu karanlıkta zayıflamıştır. Ne zaman ki o gözlerini aniden açarsa güneşin ışığı bu gözün zayıf ışığına üstün gelir ve o kişi kör olur. Bu olumsuzluktan korunmanın yolu; kuvvetli sürme çeşitlerini kullanır ve [bu haliyle] zayıf ışıklara bakar, sonra güneşin ışığına alışınca kadar, ışıkların içinde zayıf dereceden kuvvetli dereceye intikali [geçışı] devam eder, işte o zaman kuvvetli ışıklara bakabilir.” Kuddus âlemi tarafının nurları ile beşeri ruhların halleri bunlar gibidir.

Sonra,

müşahade makamı, en yüce gayelerden olduğundan, o makamda gevşeklik gösterme, korkutan işlerin en dehşetlisidir. Bundan dolayı şöyle denildi: İyilerin güzellikleri, yakın olanların kötülükleridir. Ve hür kişinin cezası, köleye göre artırılmıştır. Bunun için nebi (s.a.v) sözünün açıklamasında şöyle denildi: “kalbime

<sup>102</sup> Şems 91/9-10

<sup>103</sup> Şu'ara 26/88-89

<sup>104</sup> Kaf 50/22



yardım için, ben gece ve gündüz yetmiş defa Allah'tan bağışlanmak diliyorum.”<sup>105</sup> Peygamber (a.s)'a her ne zaman, gaip âleminden bir şey zahir olsa, peygamber (a.s), onun [zahir olanın] kendi kuvvetinin, gücünün miktarınca, kendisi için ortaya çıktığını bilirdi ve yine peygamber (a.s) gücünün, kuvvetinin ve aklının miktarının nispeti ile Allah'ın kudretinin azametinin izlerine olan nispetini bilirdi. Ve peygamber için zahir olan, yokluk gibidir. Zaman zaman gaip âleminden peygamber için zahir olanları bilmesinin nispeti, onun için ortaya çıkmayanlara olan nispeti, varlığa olan nispeti ile yokluk gibidir.

Hız. peygamber, kalbinde, aklında, zikrinde ve onun hatırına gelen bunların dışındaki diğer açıklanmış yönlerden onu Allah'a ulaştıracak şeylerle vasıflandırarak Allah'tan bağışlanma diliyordu. Allah'u teala şöyle buyurdu; “ Kudret ve izzet sahibi rabbin, insanların her türlü tasavvurunun üstünde [bir yüceliğe sahip]tir. O'nun bütün elçilerine selam olsun! Ve hamd, bütün âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur!”<sup>106</sup>

Kim Allah'u tela'yı bilirse, kabz (sıkıntı-darlık) ve bast (sevinç-genişlik) tan arî olmaz. O, zenginlik, izzet ve celal nurlarının denizlerinde boğulmak istediği zaman, korku ve sıkıntı içine düşer. Böylece fani, yok olanlar gibi olur.

Halil (a.s) den hikâye ederek , Allah'u teala şöyle buyurdu; “...beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan ebediyen uzak tut!”<sup>107</sup>

Kerem, rahmet ve kemal âleminde boğulduğu zaman da, neşe, ferah ve sevinç içinde olur. Allah'u teala şöyle buyurdu; “...işte böylece sevininler: (sevininler ki,) bu onların toplayıp biriktirdiği her şeyden daha üstün, daha iyidir!”<sup>108</sup>

Hikâye edildiğine göre Yahya (a.s)'da hüznün ve sıkıntı çokmuş, İsa (a.s)'da ise bunun tersine ferah ve sevinç çokmuş. Bu konuda ikisi arasında bir konuşma ve tartışma olmuş. Bu meselede, kuddus, yüce, izzet sahibi Allah'ın hakemliğine gitmişler. Allah'u teala ikisine de vahyederek: “İkinizden bana en yakın olanınız, benim hakkımda zannı en güzel olanınızdır.” Buyurmuş

<sup>105</sup> Ahmet b. Hanbel, Müsned, c.II, s. 450; Ebu Davud, Sünen, vitir-26, H.no:1515, c.II, s.177, Çağrı yayımları, İstanbul 92

<sup>106</sup> Saffat 37/180-181-182

<sup>107</sup> İbrahim 14/35

<sup>108</sup> Yunus 10/58

Ebu Said Harraz şöyle dedi: “Ben bazı hikmet sahibi insanları gördüm ve onlara sordum: Bu işin gayesi nedir? Allah’tır dediler. Yine sordum: Allah’ın manası nedir? Şöyle dedi: Bir kişi şöyle dua eder; Ey Allah’ım beni sana yönlendir, beni sende sabit kıl. Beni, senin yerine geçen (bedel olan), senin dışındaki bütün her şeye yönelen kimse gibi kılma.” Allah’u teala şöyle buyurdu; “...(öyle) kimseler [vardır ki,] bunları ne ticaret ne de kazanma hırsı Allah’ı anmaktan,.....alıkoyabilir.....”<sup>109</sup>

Sonra;

Arif mertebesi en yüce mertebelerdendir. Arif cesurdur, nasıl olmasın, o ölüm korkusundan uzaktır. O cömerttir, nasıl cömert olmasın ki, o kalıcı olmayan ve batılın sevgisinden uzaktır. O affedicidir, nasıl olmasın ki, nefsinin beşer zilletinden çıkarma hususunda, onun nefsi daha büyüktür. Kinleri unutandır, nasıl olmasın ki, onun düşüncesi hakla meşgul olmaktır. O özüyle (varlığıyla) ve ihlâsla Allah’a yönelmiştir. Allah’u teala şöyle buyurdu “...ve bütün varlığıyla kendini O’na ada.”<sup>110</sup>

Her isteyene Cenab-ı Hak, ya yol olur veya onu buna muttallı kılar. Ancak bütün bunlar bir bir (aşama aşama) olur.

Ey bağışlayan, affeden, kerim olan Allah’ım veya daima feyz ve ihsan sahibi olan; bizi arif olan toplumlardan eyle, bizi, azim (büyük) nimetinle, kuşatıcı (umumi) kereminle, kadim (evveli olmayan) lutfunla, layık olan bir kabulle, gafil insanlardan kılma. Şüphesiz sen her şeye kadirsin.

Hamd, dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını açıklama hususunda, iki makaleyi düzenlemeyi bitirme nimetini bahşeden Allah’a mahsustur. Selat ve selam, makam sahibi resulünün, onun kerâmet ve fazilet sahibi olan ailesinin ve ashâbının üzerine olsun. Bütün bunlar vahhap ve kerim olan Allah’ın lütfudur. O Allah çok çok verendir, kapıları açandır. Yarabbi seni her türlü noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim ilmimiz yoktur. Muhakkak ki sensin sen her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan. Müellif (Allah kabrini genişletsin) bu eseri hicri tarihe göre 873/1468 senesi mübarek Cumade’l Ahirinin 15. günü tamamladığını söyler.

---

<sup>109</sup> Nur 24/37

<sup>110</sup> Müzzemmil 73/8

### 2.2.3. Kitabu'r –Ravh fi İlmi'r-Ruh

Rahman Ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Hamd, bizleri ihsan ve cömertlik bağışlarının denizlerinden ruhlar ve şahsiyet nimeti ile nimetlendiren Allah'a mahsustur. Selat, Kur'an ve mucizelerle âlemlere rahmet olarak gönderilen resûlünün, hayır ve rıdvan sahibi olan âl ve ashâbının üzerine olsun. Semavât, arz, ay ve güneş kaldığı sürece.

Bundan sonra, bu “**Kitabur-ravh fi ilmi-r-ruh**” , irfan ve akıl sahipleri için remz yoluyla ruh ilmi hakkındadır. (Bu kitap) insanın olgunluğunun kaynağı olan üç değerli babı ihtiva eder. (Bu kitap) dostluk ve kardeşlik üzerine yaratılmış bir kavme bizden bir hediyedir.

Söyleyen ne güzel söylemiş:

*“Dosttan dostluğu al ve ona şöyle de,  
dostluk dosttan ise değerlidir”*

#### Birinci Bab

#### Ruh İlminin Ve Onunla İlgili Olan Şeylerin Beyânı Hakkındadır.

Ruh ilmi, muteber bir vecih üzerine cüz'i ruhların durumu kendisiyle bilinen bir ilimdir. Bu yönüyle, insan gücü oranında ulvi amaçların ve yüce taleplerin marifetine vesile olur. O da aziz ve celil olan Allah'ı bilmektir (Marifetullah). Allah-u Teala buyurdu: “**Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.**”<sup>111</sup>

Tefsir ehlinin o ayeti tefsiri ettiği üzere; yani beni birlemeleri için ve beni bilmeleri için. Gerçek şu ki, ruhu bütün yönleriyle, bulunduğu özellikler üzerine, idraki mümkün değildir. Yalnızca Allah azze ve celle bilir. Aslında işlerin birçoğu da bunun gibidir. Fakat ruh, zahiri açıdan bize gizli olduğu için bu manada meşhur bir örnek olmuştur. Her ne kadar batın olma yönüyle daha aşikâr olsa da, bizce burhan ve vicdan ile bilinir. Ancak meşhur ve müsellemler olan şudur; “Tamamı idrak edilemeyen, tamamı terk edilmez.” Şüphesiz o konuda (ruh konusunda) bütünüyle cahil kalmaktansa birazını bilmek daha hayırlıdır.

---

<sup>111</sup> Zariyat 51/ 56

O halde biz kolay olan yönüyle ondan bahsedeceğiz, onda imkânsız ve zor olan şeyleri de terk edeceğiz. Allah-u Teala şöyle buyurdu: **“Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemez.”**<sup>112</sup> Yine Allah-u Teala'nın buyurduğu gibi: **“Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbimin bildiği bir iştir....."”**<sup>113</sup>

Ruh, kalb ve akıldan murad burada hepsinin bir iş (emr ) olmasıdır. Ve O, insan ruhudur. Ve o insan da gerçektir. Ve hayvani ruha ve kozalak şeklindeki et parçasına gelince, o insan ruhunun, bedenle olan bağlantı noktasıdır. Ve o (hayvani ruh) canlı türleri arasında müşterektir.

Bunun için söyleyen dedi:

**“Ey cismine hizmet eden cismin ihtiyacını karşılamak için daha ne kadar gayret edeceksin?  
Kendisinde hüsrân (zarar) bulunan şeyden kâr mı istiyorsun?  
Ruhuna yönel, onun faziletlerini kemale erdirmeye çalış.  
Sen sadece ruhunla insansın, cisminle değil.”**

Lisâna gelince, o kalbin aynasıdır. Kalpte hayvani ruhun aynasıdır. Hayvani ruh ise insan ruhunun aynasıdır. İnsan ise , o , varlık esrarının (gizeminin) aynasıdır.

Diyenin sözü bundan daha yakındır;

**“Ey beni irademden alıkoyan cesedim,  
sen benim yakınlarımdan olmadığın halde ben sana ağladım  
Seninle olan arkadaşlığım, gözümdeki örtüden dolaydır.  
O örtü kalkınca senden kabımı boşalttım.  
Cisim biraz olgunlaşmış bir nutfeden ibaret değil midir?  
Kanların en kötüsü olan hayız kanıyla gıdalanmış,  
Ve ancak cisim bevl ve gait kabı değil midir?  
Ne kadar sıvanacak şeylerle sıvanırsa sıvansın  
Bizden her cins kendi cinsine layık olacaktır.  
Ve onun asıl unsuru topraktan ve semadandır.”**

<sup>112</sup> Bakara 2/ 286

<sup>113</sup> İsrâ 17/85

O halde iş bunun gibi ise, bizim için en evla ve en geçerli olan, onun tarafından bize dönecek olan fayda ve maslahatlar için, onun durumundan dolayı itinaî kemal ile ona yönelmektir. Bu işte “Asl olan”dır. Bu da imkân ölçüsünde temizlenme ve arınmadır. Allah azze ve cellenin şu sözü için ; “ *Elbette nefsini temizleyip parlatan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir.*”<sup>114</sup>

Yine Allah-u Teala'nın buyurduğu gibi: “*Ama davamız uğrunda üstün gayret gösterenleri, Bize varan yollara mutlaka yöneltiriz: Allah, kuşkusuz, iyilik yapanlarla beraberdir.*”<sup>115</sup> “Asl” ve “Hal” ile amel etmek zorlaştığında, biz “Fer’i” ve “söz” ile amel edelim. Bu ilmin konusu Allah dilerse, genişçe açıklaması ikinci babda geleceği üzere o ilimle özel hallerin açıklandığı yönüyle insan ruhudur.

(O ilmin) faydası, o bütün halleriyle cüz’i nefisleri bilmedir, dolayısıyla Allah azze ve cellayı bilmeye vesile olur. O iki dünyanın da saadetidir. Bu (dünya) ile nimetleniyoruz sonra diğeriyle (ahiretle).

Meşhur olan görüş: Şüphesiz o (ruh) maddidir. Gül suyunun gülde, ateşin kömürde, yağın susamda, yayıldığı gibi ruh da insan bedeninde yayılmıştır, kendi yerlerinde yayılan diğer işler gibi. Bazılarına göre- Rağıp ve başkaları gibi-; şüphesiz ruh kendi zâtında mücerret (soyut), bedenle olan ilişkisinde ise maddidir.

Ruhun bedenle olan ilişkisi; kralın, ülkesiyle, güneşin bu en aşağı âlemle (dünya) ile olan ilişkisi gibidir. Ruh bir yönüyle faydalı, diğer bir yönüyle de faydalanan olur. İki tarafı cilalı olan ayna gibi. Şayet bana; “ Bu meselede kesin yargıda bulunmak caiz midir?” Desen, ben; “ Caizdir hatta o, daha tercih edilendir.” derim.

Nasıl öyle olmasın ki?

Şüphesiz o, İslam dininin emirlerinden bir emiri ihlal etmez ve ruh kesin, kat’i bir şekilde de sabit olmamıştır. Şüphesiz onun maddi mi yoksa gayri maddi mi olduğunu bilmemiz gerekir. Ruh aslı itibariyle muhkem, vasıf ve hali itibariyle müteşabihtir. O ruh için ikisiyle (muhkem ve müteşabih) benzerlik vardır. Bir yönüyle muhkeme benzer, diğer bir yönüyle de müteşabihe benzer. Böylece onun için iki hüküm

<sup>114</sup> Şems 91/9-10

<sup>115</sup> Ankebut 29/ 69

olur. Şüphesiz her bir insan “ben” sözüyle ona işaret eder. O (ruh), bu kadarıyla bizim için malumdur (bilinendir), şimdi içinde bulunduğumuz mevzuda, o yeterlidir

## İkinci Bab

### Bu İlim Ve Kaidelerinin Meseleleri Hakkında

Kabul edilen görüşe göre ruh cevherdir. Çünkü o ( ruh), zatı ile kaimdir. Diğer cevherler gibi örneğin yer ve gök gibi. Ve o, bedenın yaratılmasıyla (beraber) yaratılmıştır.

Birincisi; onun varlığı yokluk ile öne geçmiştir. [mesbukun bil-adem] (ondan önce yokluk vardır), yokluk ile vasıflanır. Yokluk ile kıdem arasındaki zıtlık kesin olduğu için kıdem ile vasıflanmaz

İkincinin beyanına gelince; Allah azze ve cellenin sözü için;“ *..sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık*”<sup>116</sup> Buradaki “el-inşai”den murat, ehli tefsirin görüşüne göre, O, ruhun beden üzerine üflenmesidir.

Ve şüphesiz O, değer bakımından izzet ve melekût sahibi Allah’a insan tarafından en yakın işlerdendir ve şüphesiz onun cevheri, meleklerin cevherinin çeşidindedir (nev’indedir). Ona yönelmenin dışında onun için hazırlanmış arazların ve cisimlerin tümüyle meşgul olur. Fakat o (ruh), Allah azze ve celle tarafından karar kılınmadıkça hiçbir şekilde etkilenmez.

Ve onun azametini düşündüğünde, onun için, Allah’ın büyüklüğünden ve Celalinden bir şey zahir olur, bu (makam) da onun için yok olmadır(fena). Allah’u Teala buyurdu: “... *iyi bilin ki, kalbler Allah'ın zikri ile yatıştır...*”<sup>117</sup>

Bu takdim (mef’ulun öne geçmesi) Arap dilinde hasr ve mahsusu bildirmediir. Allah’u Tealanın şu sözünde olduğu gibi ;“*Ancak sana ederiz kulluğu, ibadeti ve ancak senden dileriz yardımı, inayeti. (Ya Rab!)*”<sup>118</sup> Ona layık olduğu üzere Allah’ın katında en yüce isteklerden olur, o (da) mûkaşafedir sonra müşahadedir.

Diyenin sözü de ondandır;

<sup>116</sup> Mü’minun 23/ 14

<sup>117</sup> Rad 13/28

<sup>118</sup> Fatiha 1/5

***“Benim vücudum, varlıkta kaybolmuştur,  
Varlığım, bana şahitlik eden şeylerle zahir olur.”***

Şöyle diyenin sözünde de bu söze zıtlık yoktur;

***“Varlığın bir günahtır ona başka bir günah kıyaslanmaz  
İki makam arasındaki açık fark bulunduğu için.”***

Şüphesiz ki Allah ona (ruha) rahmet gözüyle bakar. Ve bedenin harabından (tahrib veya yok olmasından) sonra muhakkak ki o ruh baki kalır. (Bu durum) Müslümanların icmai ile sabittir. Meşşai filozoflarına, İşraki filozoflarına ve diğer itibar edilen filozoflara göre de bu böyledir. Şüphesiz ruh, burada tercih edilenler üzerine, farklılıklarla kendi altında olanlarla ilgili söylenenlerdir. Buradaki tartışmanın İman konusunda olduğu gibi, lafzi bir tartışma olması caizdir.

O (ruh), şehadet âlemini ve gayb'ı bilen Yüce Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği nimetlerle nimetlenendir. Ruhun makamı Berzah'tır. Ruhlar için berzahta hapis ve sevinçten bir takım haller vardır. Ve yine aynı şekilde dünya ve ahiretteki makamlarına göre de diğer haller mevcuttur. Ruhlar için berzahta sayılamayacak ve hesap edilemeyecek kadar haller vardır. Doğruluğun delili şu işaret edeceklerimizin tamamıdır. Onlar da, Allah'ın nebisi Muhammed (s.a.v) lisanıyla haber verdiği sözlerdir. (Kudsi Hadis): “Beni, yerim, semam kuşatmaz, (günahları) terk eden, temizlenen, sakınan mümin kulumun kalbi kuşatır.”<sup>119</sup>

Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah’u teala insan için akıldan daha değerli bir yaratma yaratmadı.” Rivayet olundu ki; peygamber (s.a.v) arş'ın büyüklüğünü vafetti (anlattı) ve dedi: “Melekler Allahu tealaya (ya rabbi) : “(Arştan) daha büyük bir şey yarattın mı?” Dediler. Allahu teala: “Evet, aklı yarattım” dedi.”

Muhakkak ki zikredilen şeylerden ortaya çıktı ki; şüphesiz akıl, hislerin ve bir şeyi basiretle koruma olaylarının üstündedir. Geçen o şey içinde zikrettiğimiz üzere insanın, kalbin ve ruhun durumu da bunun gibidir.

Burada Onlardan (akıl, kalp, ruh) amaç, irfan ve tahkik ehline göre bir olmalarıdır. Bu hazine için bu rumuzlarla yetiniyoruz. Hamd âlemlerin rabbi olan

---

<sup>119</sup> Bkz. s.47

Allah'a mahsustur. Allah'ın selâti efendimiz Hz. Muhammed(s.av)'e, âline ve onun bütün ashâbının üzerine olsun.

### Üçüncü Bab

#### Ruhun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumunun Beyanı Hakkındadır.

Yerinde anlatıldığı/yazıldığı üzere, o ruh bedenden ayrıldıktan sonra, o şüphesiz berzahadır. Allah Azze ve celle buyurdu: “...*Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır.*”<sup>120</sup>

Âlimlerden bazılarına soruldu: Ölümler dünyada mıdır, yoksa ahrette midir? Cevaben dediler: Onlar(ölüler) ne dünyadadır ne de ahirettedir, bilakis onlar berzahadır. Ve berzah da engeldir. Şüphesiz o iki âlem arasında orta bir âlemdir. Cisim, uzaklık ve yayılma yönüyle dünya âlemine benzer. Tecelliyat, ruhaniyat ve nuraniyyat yönüyle de ahiret âlemine benzediği gibi, o ahiretten küçük olduğu gibi, dünyadan da geniştir.

Allah-u teala buyurdu “...*Ve şu anda bilemeyeceğiniz daha nice şeyler yaratacak.*”<sup>121</sup>

Şayet sen ruhun aynı şekilde kabirle ilişkisi var mıdır? Diye sorsan, ikinci babın konularını yazdığımız esnada zikrettiğimiz üzere evet vardır, derim. Hatta Ehl-i sünnet vel cemaatin yanında tercih edilen (görüşe göre) ruh ve beden beraber kabirde nimetlerle nimetlenir, azap görmede de onun işi (durumu) bunun gibidir. Allah-u teala buyurdu: “*Bu, Allah'a güç değildir.*”<sup>122</sup> “...*Ve O dilediği zaman onları toplamaya da kadirdir.*”<sup>123</sup>

Berzah, misal âleminden ve birçok âlemlerden ibarettir. Söylenildiği gibi ruhlar âlemi, şahsiyet âlemi ve bunların dışında başka âlemler... “.....*Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez....*”<sup>124</sup>

İnsan şahsı kendisinde ortaya çıkanlara itibarla bazen rahmete mazhar olur, bazen de, cezaya. Şayet sürekli olarak sıfatlar ondan sadır olursa, o devamlı sıfatlara mazhar

<sup>120</sup> Mü'minun 23/ 100

<sup>121</sup> Nahl 16/8

<sup>122</sup> İbrahim 14/ 20

<sup>123</sup> Şura 42/29

<sup>124</sup> Müddessir süresi74/31



olur. Akıllar ve ruhlarda bunun gibi sıfatlara mazhar olur. Şöyleki; ruhlar Allah azze ve celleden bir alâmettir. Allah'tan sadır olan şeyler de ilahiyat (Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili) kitapları ve ilahi ilimler içindeki görünenlerdir.

Sonuç olarak, berzah âlemi şüphesiz şaşılacak bir mülk ve alışılmamış (acaip) melekûttur.

Açıklandığı üzere, onun işini (veya o işi) mülk ve melekût sahibi olan Allah'tan başkası ne bilebilir ne de kuşatabilir. Melekût âleminin sahibi ve her şeyin ona döneceği Allah her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir.

Basiret ve fazilet ehli için, kolay ve yeterli olacak miktar ile yetiniyoruz. Müellif (Allah kabrini genişletsin) bu eserin yazılmasını 873/1468 senesi Muharreminin 5'inde tamamlayıp bitirdiğini söyler.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. KAFİYECİ’NİN ESERLERİ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

#### 3.1. Kâfiyeci’nin Metodolojisine Dair Kısa Bir Değerlendirme

Kâfiyeci, ele aldığı konuyu açıklamaya başlamadan önce onu, bir usul dâhilinde analitik bir metotla kısa bir değerlendirmesini yapar. Yaptığı bu özlü değerlendirmeyle, daha sonra yapacağı konu ile ilgili geniş açıklamalarında güçlü ve tutarlı bir mantık örüntüsü oluşturabilmek için kendisine bir temel oluşturur. Belki de bu anlamda Kâfiyeci’yi özgün kılan en önemli özelliği bir metodoloji insanı olmasıdır. Zaten Kâfiyeci, kendi döneminde saygın bir usulcü olarak kabul ediliyordu.<sup>125</sup> Kâfiyeci ele aldığı konuları daha çok muhtasar bir şekilde inceler. Bu tarz bir yaklaşımla incelediği konuları genişçe açıklamadığından dolayı konunun tam olarak anlaşılabilmesi için yukarıda da değindiğimiz gibi öncesinde bir yöntembilim geliştirerek düşüncelerini tutarlı bir şekilde açıklayabileceği bir zemin oluşturur. Eskilerin ifadesiyle “efradını cam’i, ağyarını mani” bir tarzda meseleyi ortaya koymayı amaçlar.

Kâfiyeci’nin sem’iyyatla ilgili olan konularda bile, ilmi bir disiplin oluşturarak onları belirli bir usul ve metot çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutması onun bu meseleyi ne kadar önemseydiğinin bir göstergesidir. Nitekim insan ruhuyla ilgili çalışmasına “ilm-u’r-ruh”, bu bölümde ele alacağımız berzah ile ilgili çalışmasına girmeden önce de “ilm-u berzah” diyerek, ruh, berzah gibi kelimeleri kavramlaştırması onun hep bir disiplinler yaklaşım içerisinde olduğunu bir delildir.

Kişinin yaşadığı çağ ile algı dünyası arasında yakın bir paralellik vardır. Bu tespitten hareketle Kâfiyeci’nin yaşadığı döneme baktığımızda, daha çok İslami ilimlerin tedvin ve telif çalışmalarının son dönemleri ile şerh çalışmalarının başladığı dönemin bir kısmını kapsadığını görürüz.<sup>126</sup>

Her insan çağının ürünüdür sözünü haklı çıkarırcasına Kâfiyeci de bu şerhçi anlayıştan nasibini almış, eserlerinde içeriğe yönelik çok geniş çaplı yeni ve farklı yaklaşımlar, tespitler ortaya koymaktan ziyade, daha çok kendini özgün kılan bir özellik olarak yeni bir metodolojik yaklaşım ortaya koymuş olmasıdır. Aslında Kâfiyeci ile ilgili bu tespitimiz, bir eleştiriden ziyade, vakanın tespitine yönelik bir durum

<sup>125</sup> Şulul, Kasım, Kafiye’de Tarih Usulü, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.21

<sup>126</sup> Şulul, Kafiye’de Tarih Usulü, s.15

değerlendirmesidir. Nitekim Bergson filozofun misyonunu, yeni fikirler ileri sürmekten ziyade eski düşünce ve fikirleri yeni bir kalıp, farklı bir metod ve usulle yaşadığı çağa sunmak ve bunu teklif edebilmek olarak tanımlar.<sup>127</sup> Kâfiyeci'yi işte bu noktada özgün kılan onun yeni bir yöntembilim teklif etmesi ve önermesidir. Yukarıda değindiğimiz bir tartışmaya Kâfiyeci tekrar dikkat çekerek "Tamamı idrak edilemeyen, tümüyle de terk edilmez." genel prensibini burada da öne çıkarır. Kâfiyeci, ilahi izin ve beşeri güç oranında berzah konusunda fikir beyan edeceğini ifade ederek usul noktasında önem arz eden bu hususun altını bir kez daha çizer.<sup>128</sup>

Kâfiyeci'nin diğer önemli bir özelliği de özellikle varlık ve bilgi felsefesi üzerinde yoğunlaşmasıdır. Şunu unutmamak gerekir ki bilgi ve varlık kuramı olmadan felsefî bir sistem kurmak mümkün değildir.<sup>129</sup> Hemen hatırlatalım ki Kâfiyeci sistem kuran bir filozof olmamasına rağmen bu iki alanda (varlık ve bilgi felsefesinde) temayüz etmesi onun meseleye bakışındaki ciddiyetine bir işaret sayılabilir.

Usule dair Kâfiyeci'nin bir başka önemli tespiti ise bu konuda zamanımıza kadar gelen bütün birikimleri kabul etmekle beraber, bunları belirli bir usul çerçevesinde yeniden üreterek çağımıza uygun bir formatta takdim etme imkânımızın olduğudur. Bu konularda her insanın kendi ilmi gücü, formasyonu, yetkinleştiği alan itibariyle araştırma yapacağı ve fikir beyan edeceği bir yönün var olduğuna işaret ederek, geçmiş olduğu gibi kabul etmenin, geçmişin ortaya koyduğu yaklaşımlarla yetinmenin fikri donuklaşmaya yol açacağına dikkat çeker.<sup>130</sup>

### 3.2. Ruh Nedir?

İslam düşüncesinde ruh ile ilgili tartışmanın odağında : *"Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir."*<sup>131</sup> ayet-i kerimesi bulunmaktadır. Bu ayeti kerime bazı yönleriyle

<sup>127</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, Akçağ yayınları, Ankara 2005, s.26

<sup>128</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahvali Alemi'l-Berzahi, s. 23

<sup>129</sup> Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.8

<sup>130</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.23

<sup>131</sup> İsra 17/85

muhkem bazı yönleriyle müteşabih bir özellik gösterdiğinden<sup>132</sup>, bir kısım özellikle selefiyye dediğimiz ilk nesil âlimlerinin ileri gelenleri bu konuda susmayı tercih etmişlerdir. Fakat daha sonraki zamanlarda özellikle tercüme faaliyetleriyle hız kazanan felsefi ve kelami tartışmaların yoğun olduğu dönemlerde ruh ve benzeri konularda felsefi ve akli çıkarımlarda bulunmak zorunda kalınmıştır.<sup>133</sup> Çünkü tartışmalar, ilk dönem âlimlerinin benimsediği metot olarak da kabul ettiğimiz Kur'an ve Sünnet temelli olmakla birlikte daha çok felsefi ve kelami bir zemine oturtulmuştur.

Kaçınılmaz süreçte artık Müslüman coğrafyadaki bilginler de bu yeni yaklaşıma uygun refleksler geliştirmek zorunda kalmışlardı. İlk dönemin teslimiyetçi ve susmayı tercih eden yaklaşımından sıyrılarak daha cedelci ve daha akılcı bir yaklaşımla, meseleleri ele alıp tartıştılar. İslam düşünce tarihinin belli bir dönemine tekabül eden bu çalışmamızda zikri geçen iki yaklaşımın da izlerini görmek mümkündür. Üzerinde durduğumuz meseleyi burada noktalayarak ruhun ne olduğu konusundaki tartışmaya geçelim.

### 3.2.1. İlmi'r-Ruh'un Tanımı, Konusu ve Amacına Dair Kısa Bir Giriş

Kâfiyeci, inceleyeceğimiz eserlerinde, gerek bu eserlerin yazılma sebebi, gerekse "İlmi'r-Ruh"un amaç ve gayesi ile ilgili bir takım kısa bilgiler vermektedir. Kâfiyeci "İlmi'r-Ruh"u güvenilir, geçerliliği olan bir metot ve usulle insan ruhunun keyfiyetini bilmeye yönelik bir disiplin olarak tarif eder.<sup>134</sup>

Buradaki "İlmi'r-Ruh" ifadesi günümüzde Türkçe'ye "psikoloji ilmi" (İlmu'n-Nefs)<sup>135</sup> olarak tercüme edilmektedir; fakat gerek kelim ve gerekse felsefe ilminde bu anlamda kullanılmamıştır. Kâfiyeci ise, ilmi'r-ruhun konusunu diğer varlıklarda bulunmayan yalnızca insan ruhuna mahsus olan özel hal ve durumlarının bilinmesi

<sup>132</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Ravh fi İlmi'r-Ruh, s.12; Kâfiyeci, Kitabu't Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.59 vd; Bkz Turgut, Ali, Tefsir Usulu ve Kaynakları, İstanbul, 1991, s 148 Muhkem ayetler: Manalarının anlaşılması için açıklamaya ihtiyaç duyulmayan, herkesin anlayabileceği ayetlerdir. Müteşabih ayetler: Birçok manalara gelebilen, açıklamaya ihtiyaç duyulan veya anlamı akıl ve nakille bilinemeyecek olan ayetlerdir. ; Bkz.Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, İstanbul, 1996, 1/89, 3/1329–1330–1331–1332

<sup>133</sup> Günaltay, M. Şemseddin, Felsefe-İ Ula, İsbat-I Vacip Ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s.220-221

<sup>134</sup> Er-Ravh, s.9

<sup>135</sup> Daha geniş bilgi için Bkz., Saliba, Cemil, İlmun'n-Nefs, Beyrut, 1972

olarak ifade eder.<sup>136</sup> Bu ilmin gayesini de, insanın gücü oranında, “Allah hiç kimseye, gücü yetmeyeceği bir şeyi teklif etmez.”<sup>137</sup> ilahi buyruğunun sırrına mazhar olmuş bir anlayışla, sınırları ve imkânları zorlamadan, Allah’ı bilmesi [Marifetullah] olarak tanımlar.

Marifet, bir şeyin bütün özelliklerini bilmek ve tanımak olduğundan<sup>138</sup> insanın Allah’ı bütün yönleriyle -özellikle sıfatlarıyla- bilmesidir. Kâfiyeci de, zaten Allah’ı bilmeyi O’nun sıfatlarını bilmek olarak açıklar. Kâfiyeci, Marifetullah’ı insanın kendini gerçekleştirme olarak algılar. Kemalin ve olgunluğun elde edildiği bu süreç odaklı mücadelede Marifetullah’ı en yüce gaye ve en kutsi arzu olarak ortaya koyar.<sup>139</sup> O, insanın kemale erişiminin amacını, Allah’ı ve sıfatlarını mümkün merteye vehmi, hayali ve hissi şüphelerden arındırarak, varlığı kozmik bir bütünlük içerisinde algılama ve bilmek olarak belirtir.<sup>140</sup>

Kâfiyeci’nin Marifetullah’ı bu şekilde konumlandırmasının temel sebebi, “hakikate” ancak insanın layıkıyla ulaşabileceği gerçeğidir. Çünkü melekler bile yapıları gereği Allah’ı ancak aşkın bir gerçeklik olarak bilirken, bunun aksine insan ise O’nu tam bir marifetle bilmek şansına sahiptir.<sup>141</sup> Marifetin diğer bir özelliği ise önceden bilinen bir şeyin tekrar yeniden bilinmesidir.<sup>142</sup> Yani insan rabbine aslında yabancı değildir. Zira insan ile Allah arasında var olan ülfetin temelleri çok gerilere kadar uzanır. Allah’ın, insan bedenine kendi ruhundan üflemesiyle ortaya çıkan ünsiyete “Nefsini bilen, rabbini bilir” sözüyle atıfta bulunan Kâfiyeci, kişinin yaratıcısını unutmamasını onun kendine yabancılaşması olarak tanımlar. Zaten Kâfiyeci “Nefsini bilen, rabbini bilir” sözünü Marifetullah kavramı ile beraber ele alarak değerlendirecektir.

### 3.2.2. Kâfiyeci’nin Ruh Anlayışı

Kâfiyeci, eşyayı veya diğer bir ifadeyle varlığı, üzerinde bulunduğu asli özellikleriyle, gerçek boyutlarıyla [haddi zatında] incelemenin, araştırmanın ve bütün yönleriyle kavramanın zorluğuna dikkat çeker. Zaten genel kabul edilen bir anlayış

<sup>136</sup> Er-Ravh, s.11

<sup>137</sup> Bakara, 2/286

<sup>138</sup> Filiz, Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.48

<sup>139</sup> Karş: Er-Ravh, s.9; Kâfiyeci, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.82

<sup>140</sup> Kâfiyeci, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.83

<sup>141</sup> Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turhan, Ayışığı kitapları, İstanbul 1998, s.258

<sup>142</sup> Filiz, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, s.48

olarak da ruh konusunda güvenli ve her yönüyle itimat edeceğimiz bir bilgi elde etmenin, hemen hemen neredeyse en güç şeylerden biri kabul edildiği de aşikârdır.<sup>143</sup> Bunun iki temel nedeni vardır. Bunlardan biri, ruhun kendi doğal yapısından kaynaklanan bilinmezlik, diğeri ise insan aklının bir takım dış etkenlerle sınırlı olmasıdır. Bu dış etkenleri, nassın bağlayıcı özelliği, dinin bir takım temel esasları ve duyu organları şeklinde sıralayabiliriz.<sup>144</sup> Aslında Kâfiyeci'ye göre birçok konu ve kavram bu şekilde bir müphemlik taşımaktadır. Onların gerçek mahiyetini ancak hakkıyla Allah'u Teala bilir. "Ruh" kavramı ise bu konuda meşhur bir örnek olmuştur. Kâfiyeci gerçek mahiyetinin ancak Allah tarafından bilinen bir takım konu ve kavramların bütün yönleriyle bilinmesinin çok zor olduğunu ifade ederek, bunu "ruh" örneğinde imkânsız gibi görür. Kâfiyeci ruhun duyu organlarıyla bilinmesinin mümkün olmadığından bahisle ruhun bizim tarafımızdan apaçık görülmesinin bu anlamda asla mümkün olamayacağını ifade eder. Meseleye bu açıdan baktığımızda ruh bizim için bilinmezler kategorisine dâhildir. Fakat Kâfiyeci ruhu makulat kapsamında değerlendirdiğinden ruhun başka vasıtalarla özellikle de burhan ve vicdanla anlaşılıp bilinebileceğini belirtir. Bu anlamda da ruhun bizim için bilinen bir kavram olduğunu söyler.<sup>145</sup> Yani Kâfiyeci ruhun zahir olmamasını [duyu organlarıyla algılanıp bilinmesinin mümkün olmaması] batın olarak bilinmesinin sebebi olarak gösterir.

Kâfiyeci'nin, ruhun duyu organlarıyla algılanmasının asla mümkün olamayacağı hakikatini beyan etmesinden öte burada bizler için asıl önemli olan, ruhun gizliliğinin burhan<sup>146</sup> ve özellikle de vicdanla bilineceğini ifade etmesidir. Buradaki "vicdan"

<sup>143</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe fi Ravdati'r-Ruhi ve'n-Nefs, s.2; Aristoteles, Ruh Üzerine, Çev Zeki Özcan. Alfa Basım Yayım Dağıtım. İstanbul -2000, Birinci Basım, s.2

<sup>144</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2

<sup>145</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.10

<sup>146</sup> "Burhan, Arap dilinde "açık ve kesin delil" anlamına gelir. Mantık terminolojisi açısından ise; herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantığı çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyetlere verilen isimdir. Genel anlamda ise burhan, herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen her zihni faaliyete verilen isimdir."Bkz, El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev: komisyon, Kitabevi, İstanbul, 1999, 483; Fazlurrahman ise Beyyine ile Burhan arasında ki farkı şöyle izah eder: "Beyyineden daha kuvvetli bir kelime, "akli delil" anlamına gelen ve aklî olarak insanı kabul etmeye zorlayıcı bir etken ihtiva eden "burhan" dır. Beyyineye yakın bir anlamı vardır ve onun gibi işaretlere, tabiat-üstü mucizelere, vahiy ve akla veya daha ziyade vahyin aklî oluşuna hasredilmiş anlamları ihtiva etmektedir. Fakat "beyyine"nin açık ve zahir olmasına ve bu anlamda pasif olarak kendisine karşı konulmamasına karşın, "**burhan**" aklen ve psikolojik olarak zorlayıcıdır. Kur'an'ın kendisi "burhan" olarak adlandırılmıştır (4/Nisa, 17). 2/Bakara, 111; 21/Enbiya, 24; 23/Mü'minun, 117; 27/Neml, 64 ve 28/Kasas, 75 gibi ayetlerde kendi dinî görüşlerini müdafaa etmek isteyen 'inançsızlar ve müşrikler tarafından Kur'an'ın [doğruluğu] için

kavramı yeri geldiğinde değineceğimiz üzere her bir insanın kendi iç dünyasında bulunduğu ve bildiği “ben” kavramının idrak edildiği mahaldir. Dolayısıyla “ben” ruh ile aynı anlama gelmektedir. Hemen yeri gelmişken ifade edelim ki Kâfiyeci, ruhun anlaşılması noktasında her ne kadar bir takım çekince ve rezervlere sahipse de genel bir kural olan “Tamamı idrak edilemeyen, tümü terk edilemez.”<sup>147</sup> yaklaşımını benimsediğini açıkça ifade eder. Zaten eserleri incelendiğinde konuları bu külli kaidenin perspektifinde ele aldığı görülür. Yine ruhun burhanla bilinebileceğini söylemesi bu meselenin mantıki ve akli bir takım ispat yollarıyla da ortaya koyulabileceği anlamına gelmektedir.

Müellifin ilim profiline baktığımızda, zaten çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir. Bu özelliğinin kendisine kazandırmış olduğu birikimle de bir takım netameli konulara girmekten çekinmemiştir. Kâfiyeci’nin araştırmacı yönünü yine kendi cümleleriyle anlaşılmaktadır. “Şüphesiz ruh konusunda bütünüyle cahil kalmaktansa, birazını bilmek bizim için daha hayırlıdır.”<sup>148</sup> der.

Kâfiyeci; ruh, berzah veya buna benzer sem’iyyat ile ilgili bahislerde, bütün yönleriyle kapsayıcı bir bilgi elde edemediğimizden bu konularda akıl yürütme, yorum yapma veya çıkarımda bulunma gibi yolları terk etmenin mantıklı veya kabul edilir bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Nitekim Kâfiyeci, mahsusatın kapsamına dâhil olan yaşadığımız bu nesnel dünyada var olan eşyanın tümüyle ilgili içerik, şekil, mekân ve benzeri türdeki soruların tamamının olmasa bile bir kısmına ait cevapların var olduğuna işaret eder. Kâfiyeci, eşyanın tümüne yönelik bir takım soruların cevaplarını bilmediğimizden, kısmi bilgi elde edebileceğimiz varlık alanlarıyla ilgili çalışma ve araştırmaları da terk etmenin ne kadar yanlış olduğuna dikkat çeker. Sem’iyyatla ilgili mevzularda kapsayıcı bilgi elde edemediğimiz için anlama ve yorumlama çabalarını bir

---

istedikleri ikna edici (aklî) deliller anlamında kullanılmıştır. "**Burhan**"ın çok ilginç bir kullanımı 12/Yüsuf, 24'tedir. Burada Yusuf (a.s.)'un Mısırlı kadının çekiciliği ile onu tahrir etmesinden sonra gayri meşru ilişkiden kendine hakim olup uzak durması asvir edilmektedir; "Çünkü o (Yusuf), Rabbinden bir "**burhan**" gördü". O halde "*burhan*", (sadece antîk bir delil olmayıp) çok güçlü nefsanî arzuların yönünü değiştirebilen ve onları gem altına alabilen bir çeşit aklî İspattır." Bkz. Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev:Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993,157

<sup>147</sup> Kafiyece, er-Ravh, s.10

<sup>148</sup> Kafiyece, er-Ravh, s.10

tarafa bırakma yaklaşımını anlamsız bulur. Zaten bu çabaların neticesindedir ki bizim için az da olsa bu konularla ilgili bir takım ilmi malumat meydana gelmiştir.<sup>149</sup>

Kâfiyeci'nin bu girişken ve cesur tabiatının yanında haddini bilme gibi güzel bir hasleti de vardır. Nitekim müellifimiz metodolojiye dair bir yaklaşım olarak da kabul edilebilecek şu ifadelerle olayı izah eder: “Biz ruh konusunda ancak ilahi izin ve insani gücümüz ölçüsünde konuşuruz.<sup>150</sup> Ruh konusunda, onun kolay olan, anlaşılabilir yönüyle ondan bahsedeceğiz. O konuda imkânsız ve zor olan şeyleri de terk edeceğiz.”<sup>151</sup> der ve bu noktaya sıkça vurguda bulunur.

Kâfiyeci burada farklı bir metoda başvurarak, olumsuzlama yani birşeyin, ne olduğundan çok ne olmadığı sorusunu sorarak, ruhu diğer varlıklardan ayıran özellikleriyle izah etmeye çalışır.<sup>152</sup> Bu metodun temel özelliği herhangi bir niteliğin öznede olmadığını söylemektir.<sup>153</sup> Bir başka ifadeyle iki farklı mahiyeti benzerlikleri yönüyle değil de farklılıkları yönüyle tanımlamaya çalışır.

Kâfiyeci'nin, Kur'an'ın müteşabih kavramlarından biri olan “ruh”u incelemedeki yaklaşımı, birçok konuda kendisinden etkilendiği aşikâr olan Gazali'nin ortaya koyduğu metodolojik yaklaşıma çok benzemektedir. Nitekim Gazali, İhya'nın ruh bahsinde, amacının ruhun bütün yönleriyle derinlemesine gerçekliğini ve inceliklerini araştırıp onun ne olduğunu yani mahiyetini ortaya çıkarmak olmadığını, yalnızca ruhun özelliklerini ve bulunduğu durumları açıklamak olduğunu söyler.<sup>154</sup> Kâfiyeci de, Gazali'nin yaklaşımına yakın bir yol takip ederek, ruhu anlamaya yönelik çabaların meşru olduğunu, bu konu etrafındaki tartışmaların İslam'a aykırı olmayacağını söyler. Bu konudaki çaba ve tartışmaların caiz olduğunu belirtir. Hatta bir adım daha ileri giderek, her ne kadar mümkün olmasa da, ruhun ne olduğunu bilmeye yönelik çabaların gerekliliği üzerinde durur.<sup>155</sup> Metodolojiye dair bu kısa açıklamalardan sonra Kâfiyeci'nin ruh görüşünün ne olduğu bahsine geçebiliriz.

<sup>149</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.24

<sup>150</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2

<sup>151</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.10

<sup>152</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2

<sup>153</sup> Daha geniş bilgi için Bkz, Çüçen, A.Kadir, Klasik Mantık, Asa Kitabevi, Bursa, 2004, s.91

<sup>154</sup> Gazali, İhya'ü Ulumi'd-Din, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1972, 6 / 9

<sup>155</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.12



Kâfiyeci'ye göre ruh, "fu'lun" vezninden "kurbun" gibi, müennes ve müzekker kullanımı olan bir isimdir.<sup>156</sup> Aslında ruh lafzı müzekkerdir ancak "nefs"e itibarla müennes kullanımı da vardır.<sup>157</sup> Çünkü ruh kelimesi yerine birçok yerde "nefs" kelimesi de müteradif olarak kullanılmaktadır. Kâfiyeci özellikle dilbilimcilerin ruhun hakikatinin ne olduğunu nitelendirme konusunda hayli zorlanmalarına rağmen- cevher mi, araz mı, cisim mi, cismani mi veya bunların dışında bir şey mi - yine de "ruh" lafzından bir anlam çıkardıklarını söyler.<sup>158</sup> Kanaatimizce buradaki zorluk, ruh kavramı izah edilirken, onu etimolojik bağlamından koparmadan ve merkezden çok fazla savrulmadan, farklı bir üslup ve seslenişle yeni bir zihin dünyası inşa eden Kur'an'ın bu büyüleyici [İcaz] anlam bütünlüğünde onu yerli yerine yerleştirme çabasındaki hassasiyettir.

Kâfiyeci, dilbilimcilerin ruhu beden olarak adlandırılan bu duyumsanan heykel de bir "emr"<sup>159</sup> olduğu şeklinde tanımladıklarını belirtir. "Emir" kelimesinin bir anlamı "hal, durum, iş, konum, olay" diğer anlamı ise "bir işin yapılmasını istemek" dir. Bazen "emir" kavramı, "tasarruf" anlamında da kullanılır.<sup>160</sup> Dilbilimcilerin ruhun bir "emr" olduğu şeklindeki ifadelerine Kâfiyeci bir açıklama getirmez. Yukarıda ki sözlük anlamlarını da göz önünde bulundurduğumuzda, dilbilimcilerin ruhu bedende var olan bir "durum" ve bu durumdan kaynaklanan bir "tasarruf " yetkinliği şeklinde tanımladıklarını söyleyebiliriz. Yine burada ki "emr" ifadesinden 'akleden kuvvet ve nefis' kavramı da anlaşılabilir. Zira "emr" lafzı bazen bunların yerine de kullanılır. Kâfiyeci; arz (yer) ve sema benzeri diğer cevherler gibi ruhu da kendi zatıyla kaim olduğundan cevher olarak niteler; fakat bu cevher, mücerret/soyut değildir.<sup>161</sup> Kâfiyeci özellikle Gazali'nin ruhu bedenden soyutlayan düşüncesine katılmayarak bu konuda daha çok kelamcılara yakın durur.<sup>162</sup> Ruhun bedende yayılmış maddi bir cevher olduğunu kabul eder.<sup>163</sup> Müellife göre ruh, kendi zatıyla kaim olduğundan bedende dolaşan, hareket eden, bununla beraber idrak gücü olan, "yağın susamda, gül suyunun

<sup>156</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2

<sup>157</sup> Asım Efendi, Okyanus, 1/ 472, tarihsiz

<sup>158</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2-3

<sup>159</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.3

<sup>160</sup> Yazoğlu, Ruhattin, Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, Cedit neşriyat, Ankara 2002, s.50 vd

<sup>161</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.12

<sup>162</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.270

<sup>163</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.11

gülde, ateşin kömürde olduğu gibi bedende yayılan” bir maddi cevher olduğunu belirtir.<sup>164</sup>

Kâfiyeci, ruhu; ilahi kaynaktan gücünü ve yeteneğini alan, olgunluk ve kemalat sahibi, bölünmeyen, parçalara ayrılmayan, bir olan şeklinde tasvir eder. Beden ruha uygun yaratıldığı gibi ruh da bedene uygun bir formda yaratılmış ve mahiyet olarak farklı olmakla beraber, bedendeki görevi açısından tam bir uyum içindedir. Ayrıca ruhun hatırlama, ezberleme, düşünme, temyiz, makulâtı idrak, ilimleri aktarma ve makul formları kabul etme gibi özellikleri de vardır.<sup>165</sup> Kâfiyeci ruhun bütün bu özelliklerini yüce Allah’ın kudretine ve hikmetine bağlar ve idrak kuvvetine sahip ruhu da “nefs-i natıka” olarak isimlendirir.<sup>166</sup> O, nefsi natıka için yukarıda saydığımız kuvvetlerin, ruh için bedenden ayrıldıktan sonra da devam edeceğini söyler.<sup>167</sup> Aslında ruhun duyulara ihtiyacı olmaksızın, doğrudan bilgi elde etmesi, onun esas itibariyle bedenden bağımsız olduğu ve böylece bu bağımsızlığının aslında onun ölümsüzlüğüne de bir delil olacağı söylenilebilir.<sup>168</sup>

Ruhun idrak, tezekkür ve hıfz özelliklerini dikkate alarak ruhu insan benliği açısından da değerlendirmeye tabi tutar. Kâfiyeci’nin ruhun idrak, tezekkür, tahayyül ve hıfz gibi bir takım özelliklerini sayması, İbn-i Sina’nın beyinde ki bir takım bilişsel merkezler üzerine yapmış olduğu tanımları hatırlatmaktadır.<sup>169</sup>

Kâfiyeci, kişinin “ben” dediği ile kastettiği, aslında et ve kemikten oluşan bu beden olmadığı, tam tersine idrak gücü olan, sorumluluk, ceza-i ehliyet ve benzeri durumlarda muhatap kabul edilen ruhun kendisi olduğunu ifade eder. Kâfiyeci aynı zamanda ruhun latif olma özelliğine de dikkat çekerek, organlarımızın cevherinde mevcut olan ruhun nurani ve latif olduğunu söyler.<sup>170</sup> Çünkü ona göre ruhun cevheri, meleklerin cevherinin bir çeşididir.<sup>171</sup> İbn-i Haldun da meleklerle, ruhun aynı cinsten olduğunu söyler.<sup>172</sup> Ruh bundan olsa gerek ki Allah’ın dışında var olan mevcudatın

<sup>164</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.2

<sup>165</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.27

<sup>166</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.28

<sup>167</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.27

<sup>168</sup> O’leary, De Lacy, İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri, Çev,Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s.163

<sup>169</sup> Kuşpınar, Bilal, İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.37 vd;

<sup>170</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.2

<sup>171</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.13

<sup>172</sup> İbn Haldun, Mukaddime, c. II, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1991, s.1006

tümünden yüz çevirir. O her halükarda ve şartta Allah'a müteveccih bir konumdadır.<sup>173</sup> Böylece Kâfiyeci "ruhumuzdan üfledik" ayetine telmihte bulunarak, insan ruhunu ilahi bir öz ile özdeşleştirerek, ona yüce bir konum ve mertebe kazandırmaya çalışır. Ruhun, geldiği asli kaynağa duyduğu bu özlem Platon'un ruh anlayışını çağrıştırmaktadır.<sup>174</sup> Burada yeri gelmişken ifade edelim ki insan ruhunun ilahi bir öz taşıması yaklaşımını, Hristiyan teolojisinin dayandığı temel görüş olan, Hz. İsa'nın tanrısal bir özellik taşıma iddiası ile karıştırmamak gerekir. Kâfiyeci burada ruhun Allah'a izafetiyle ilgili tartışmaya girmeyerek ruhun sonradan yaratılmış bir cevher olduğunu en başta belirterek bu tartışmayı temelde sonlandırmıştır.<sup>175</sup> Kâfiyeci'nin ruhu yücelten bu yaklaşımı, ruhun Allah'a izafet edilmesinin onun tahsis ve şerefine bir işarettir<sup>176</sup> anlayışıyla örtüşmektedir. Bu konuyu ruhun kıdem ve hadis bahsinde daha genişçe tartışmak üzere burada noktalayalım.

Kâfiyeci insanda iki çeşit ruh olduğunu söyler. Bunlardan biri "hayvani ruh" diğeri ise "insani ruhtur".<sup>177</sup> Kâfiyeci bu iki ruhu Kur'an'daki nefis çeşitleriyle eşleştirerek bu kavramları tasavvufi terminolojiye yakın ifadelerle ahlak felsefesi muvacehesinde açıklamaya çalışır. Şüphesiz bu durum Kâfiyeci'nin bu iki ruh çeşidini her ne kadar ahlak felsefesi sistematığına uygun bir bakış açısıyla değerlendirmiş olsa da, ruh kavramını tasavvufi bağlamdan koparmadığını da göstermektedir.

Kâfiyeci "hayvani ruhu" nefsi levvame ve nefsi emmare "insani ruhu"da nefsi mutmainne ve nefsi natika olarak isimlendirmiştir. Nefsi emmare'yi, daha çok cismani [maddi] lezzetlere yönelerek, insanı hevasının peşinde koşturan ve insanın beden veçhesine hizmet eden olarak tanımlar. Nefsi mutmainne'yi ise maddi lezzetlere teveccüh etmeyen, insanı Allah'ın emri doğrultusunda ıslaha çalışan, ruhani akli lezzetleri seven olarak tanımlar.<sup>178</sup> Kâfiyeci'nin Nefsi mutmainne ile ilgili bu tanımını felsefi olarak "insanın kendi fiillerini Allah'ın fiillerine benzetme"<sup>179</sup> çabasında ona

<sup>173</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.26

<sup>174</sup> Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.165

<sup>175</sup> Kafiyeçi, er-Ravh, s.11

<sup>176</sup> İbn Kayyim, El Cevziyye, Kitabu'r-Ruh, çev.Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.224

<sup>177</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.26

<sup>178</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.36

<sup>179</sup> Kindi, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994s.66

yardımcı olmak şeklinde de tanımlayabiliriz. Zira “Allah’ın fiillerine benzeme” ifadesi insanın mükemmel bir ahlaki olgunluğa ulaşması anlamındadır.<sup>180</sup>

Kâfiyeci, Gazali örneğinde olduğu gibi<sup>181</sup> İsrâ suresindeki “ruh” lafzının, kalb ve akıl kavramlarının özdeşi olduğunu belirterek, bu kavramların ruh anlamında olduğunu ifade eder. O, ayeti kerimede ifade edilen “ruh” lafzının “ruhu’l-insani” olduğunu ve gerçekte de bu lafzın insanın hakikatine işaret ettiğini söyler.<sup>182</sup> Nitekim felsefi ve tasavvufi literatürde ruh, nefis, akıl ve kalb kavramlarının müteradif kullanımları oldukça yaygındır. Bu kavramların birbirlerinin yerine kullanımlarının temel sebebi, insanın idrak ve bilme gücünün bunlarla elde edilmesindedir.

Kâfiyeci, bedende var olan ruhu, tecrübeye ve sezgiye dayalı bir metotla da açıklamaya çalışır; buna göre akli ve mantiki çıkarımın doğal sonucu olarak, herhangi bir kişinin enfusi (iç dünyasında) âleminde bizatihi hissettiği, sezdiği ve ikinci bir şahsa veya karşısındaki kişiye kendini tanımlarken “ben” diye ifade ettiği aslında “ruh”tur.

Kâfiyeci “Ben” kelimesiyle ruha işaret edildiğini hem kişinin kendisinin bildiğini, hem de karşısındaki kişinin bunu o şekilde algıladığını ifade eder.<sup>183</sup> Çünkü her insan bunu zaten yaşayarak, hissederek duyumsar.<sup>184</sup> Kâfiyeci özellikle bu metottan yola çıkarak, Gazali, Rağıb el-İsfahani ve Sufilerden bir bölümünün “ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu” görüşlerini tenkit ederek, kişinin “ben” ifadesiyle beden dışındaki herhangi bir şeye işaret etmediğini, edemeyeceğini; aksine, bedende var olana bir işaret olduğunu söyler.<sup>185</sup> İnsanın gerçekliliğinin duyumsanan bu heykelden daha öte bir şey olduğunu ifade ederek, beden ve ruh bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Kâfiyeci ruhun kişideki “ben” ile tanımlanması yönünden, onun bizim için bilinen [muhkem] olduğunu ifade eder.<sup>186</sup>

Kâfiyeci, ruhu, kendi zatıyla kaim, latif, nurani, maddi bir cevher olarak tanımladığından, bedenle olan ilişkisinde de haklı olarak maddi bir boyut kazandığını göz ardı etmez. Çünkü Kâfiyeci ruhu bedenden soyutlayarak, onu, bedenden ayrı, mücerret bir cevher olarak bedenin dışında tutmamıştır. Kâfiyeci ruhu tanımlarken ve

<sup>180</sup> Çağrıncı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, 38

<sup>181</sup> Gazali, er-Risaletü'l-Ledünniye, s.60; İhya, 6 / 12

<sup>182</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12

<sup>183</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.2

<sup>184</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12

<sup>185</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.4

<sup>186</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12

özelliklerinden bahsederken genelde hep bedenle ilişkili haliyle tanımlamıştır. Özellikle yukarıdaki bu yaklaşım tarzı, maddi kabul edilen ruhun kesif olan bedenle ittisalının nasıl gerçekleştiğine dair bir soru şeklinde karşımıza çıkabilir. Hemen şunu belirtelim ki ruhun maddi bir cevher olması onun kesif ve yoğun olduğu anlamına gelmez zira Kâfiyeci ruhu maddi, nurani ve cevher-i latif olarak vasıflandırmaktadır. Yine bu bağlamda olmak üzere Kâfiyeci ruh ile meleğin cevherini aynı özden kabul ederek ruh ve meleğin latif varlıklar olduğuna işaret eder. Yine bu ittisalin izahı açısından Kâfiyeci bedeninin mahiyetinin ruhun mahiyetine zıt bir yapıda olduğunun altını çizer. Bütün bunları bir arada değerlendirdiğimizde bu latif ve nurani varlık olan ruh tedricen bedeninin her zerresine sirayet eder. Zira Allah, ruhun üflenmesinden<sup>187</sup> bahseder. Bu ifade tarzı (ruhun üflenmesi) ruhun insan bedenine nüfuz edişini gözümüzde canlandıran güçlü bir tasvir niteliği taşımaktadır. Bu üfleme farklı şekillerde yorumlanabilir. Fakat biz biliyoruz ki gerek müellifimiz gerekse diğer kelamcı ve filozoflar bu üfleme fiilinin nesnesini kesif ve yoğunlaşmış bir madde olarak kabul etmezler, aksine onu latif ve özel bir varlık olarak kabul ederler. İbn Kayyim'de bu görüşü benimseyenlerdendir. O'da bu durumu şöyle tasvir eder: "Ruh diğer cisimlerden farklı bir cisimdir. Nurani, ulvi, hafif, canlı ve hareketli bir cinstir ki uzuvlara geçer; onun bu geçişi suyun buza, yağın zeytine, ateşin de kömüre geçmesi gibidir. Uzuvlar, latif bu cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsait olduğu müddetçe bu latif cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latif cismin uzuvlardaki tesirleri, onların hissetmeleri ve iradeyle hareket etmeleridir."<sup>188</sup> Kâfiyeci ve İbn Kayyim bu konuda hemfikirlerdir. Ayrıca şunu da belirtelim ki madde ve cevher tanımı mezhep ve filozoflara göre farklılık arz ettiğinden<sup>189</sup> bunun doğal sonucu olarak farklı cevher ve madde tanımları ortaya çıkmıştır.

Kâfiyeci bu tartışmaya farklı bir bakış açısı ve katkı sağlayacak olan başta Rağıp el-İsfahani olmak üzere bir takım kişilerin, ruhu zatı itibariyle soyut bir cevher, bedendeki konumu ve taalluku itibariyle de maddi kabul ettiklerini belirtir.<sup>190</sup> Fakat Kâfiyeci bu görüşü benimsediğine dair bir ifade kullanmaz. Bu yaklaşıma göre ruh bedende maddi bir boyut kazanırken bedenden bağımsız olarak düşünüldüğünde soyut

<sup>187</sup> Hicr 15/29; Sad 38/72

<sup>188</sup> İbn Kayyim, El Cevziyye, Kitabu'r-Ruh, çev.Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 257

<sup>189</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.229

<sup>190</sup> Kafiye, er-Ravh, s.12

bir cevherdir. Bu görüşü Harputi'de eserinde zikreder.<sup>191</sup> Bu yaklaşım özellikle ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile de yakından ilgilidir.

Kâfiyeci ruh ve beden mahiyet olarak birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Zira ruh beden ihtiyacı duyduğu birtakım maddi istek ve arzulardan tamamen uzaktır; yeme, içme ve benzeri maddi lezzetleri asla talep etmez. Bundan dolayı nasıl ki insanın hakikati, bir hayvan olan atın gerçekliğine aykırı ise, ruhun hakikati de cismin hakikatine muhaliftir;<sup>192</sup> fakat aradaki bu mahiyet farklılığı, insanda tezat ve uyuşmazlık şeklinde tezahür etmez. Aksine aralarında mükemmel bir uyum şeklinde kendini gösterir. Aslında sözkonusu uyumun temel nedeni beden bu nurani cevhere mekân olmada uygun bir formatta yaratılmış olmasındandır.

Bazı felsefecilere göre ruh, yapısı gereği; bedende gözlemleyebileceğimiz birtakım maddi nitelikli değişim, bozulma veya parçalanma gibi arazi durumları kabul etmez.<sup>193</sup> Ayrıca ruhun hakikati onun beden formunda tecessüm etmesine de uygun değildir. Şüphesiz her gerçeklik için, kendi şahsına münhasır özellikler mevcuttur. Bu nedenle nasıl ki insan ile melek arasında birleşmezlik veya benzeşme hususunda bir mahiyet farkı varsa ve bu durumda da meleğin bedenleşmesinde insan hakikati meleğe kıyas edilemeyeceği bir gerçekse, ruh ve beden arasında da aynileşme (benzeşme) mümkün olmayacağından, bunların da birbirlerine kıyas edilmeleri mümkün değildir.<sup>194</sup> Kâfiyeci burada şöyle bir faraziye ortaya koyarak diyor ki, bir meleğin insan şekline dönüştüğünü farz edelim. Bu meleğin insan şekline dönüşümü onun hakikatini yani özünü değiştirmeyeceği gibi, onu da hakikatte insan yapmayacaktır; çünkü meleğin hakikati birdir ve değişmez. Örneğin Kur'an'da bahsedildiği üzere Hz. İbrahim'e gelen insan şeklindeki meleklerin, Hz. İbrahim'in ikram etmiş olduğu yemeği yemediklerini görüyoruz. İşte burada şeklen insan olmakla birlikte melekler özlere itibariyle kendi gerçekliklerine muhalif davranışlar sergilemiyorlar. Kâfiyeci'ye göre ruhun durumu da bunun gibidir.

Kâfiyeci, ruhu beden özüne karışmış, yaygın bir maddi cevher kabul ederek onu bedenden olan karışımıyla maddi gibi düşünmüştür. Zira Kâfiyeci, ruh beden

<sup>191</sup> Harputi, Abdullatif, Tenkihu'l Kelem Fi Akaid-i Ehli'l İslam, çev ve yayına haz. İbrahim Özdemir, Fikret Kahraman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000, s.124

<sup>192</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.17

<sup>193</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.227

<sup>194</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.27

bütünlüğü bağlamında, mükemmel bir terkip olarak varlık sahasında boy gösteren insanın “benliğine” işaretle ruhu müteşabih kategorisinden çıkararak, onu bu bütünlük içerisinde anlaşılır kılındığından bahisle muhkem kategorisine dâhil etmiştir. Kâfiyeci işte ruhu bu boyutuyla maddi olarak tanımlamıştır. Bize göre Kâfiyeci’nin buradaki diğer farklı bir bakış açısı ise ruh ve beden ayrımını ifrat bir noktaya taşımadan, insanın bütünlüğüne vurguda bulunmuş olmasıdır. Nitekim o, insanın hakikatte bu görünen bedenin ötesinde bir varlık olduğuna işaret ederek ruhun varlığına dikkat çekmekle beraber bu nesnel âlemden insanın gerçekliğinin ancak ruh ve beden bütünlüğüyle mümkün olacağını da söyler. Ayrıca ruh ve bedenden her biri için kendi mahiyetlerine uygun özgün hallerin mevcudiyetine de dikkat çekerek, bunların beden ve ruh bütünlüğü içerisinde bir uyum sergilediklerini ifade eder.<sup>195</sup>

Kâfiyeci bazı kesimlerin ruhu bir araz ve esinti olarak görmelerini şiddetle tenkit eder.<sup>196</sup> Çünkü Kâfiyeci ruhu kendi zatıyla kaim bir cevher olarak düşünmüştür. Ruh, araz kabul edildiğinde ruhun varlığı bir başka varlıkla mümkün olacaktır ki o da bedendir. O zaman arazın arazla kaim olması ortaya çıkar ki bu da mümkün değildir.

Kâfiyeci’nin ruhun mahiyeti hakkındaki görüşünde daha çok Fahreddin Razi’nin etkisinde kaldığı söylenilebilir. Nitekim Fahreddin Razi, ruhu bedenle karışık bir cevher sayarak hem filozoflardan, hem de Gazali’den ayrılmıştır.<sup>197</sup> Ayrıca Kâfiyeci’nin benimsediği bu ruh telakkisi ilkçağ filozoflarından Epicuros<sup>198</sup> [Epikür]’un ruh anlayışını çağrıştırmakla birlikte, aralarında bazı temel farklılıkların da olduğu söylenilebilir.

Kâfiyeci; insan, ruh ve bedenden mürekkep bir varlıktır yaklaşımıyla Plotinos’un<sup>199</sup> görüşlerini de anımsatmaktadır. Kâfiyeci’nin ruh görüşü özellikle Meşşai gelenekle temelde bağdaşmaz. Nitekim Kindi; ruhu (nefs), cisim olmayan yapısı gereği bedene muhalif, bedenden soyutlanmış, mücerret ve nurani bir cevher olarak kabul eder.<sup>200</sup> Yine Kindi; nefsi basit, şerefli ve yetkinlik olarak da tanımlar. Cevherinin

<sup>195</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.26

<sup>196</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.25

<sup>197</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.229

<sup>198</sup> Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.232

<sup>199</sup> Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, 261-262; Daha geniş bilgi için Bkz, El-Behiy, Muhammed, İslam Düşüncesinin İlahi yönü, Fecr Yayınları, Ankara, 1992, s.129-130-131-132

<sup>200</sup> Kindi, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.131

ilahi bir öz taşıdığını ifade etmek için de güneş ile güneş ışığı arasındaki benzerliği örnek vererek, nefsin yaratıcının nurundan olduğunu belirtir.<sup>201</sup>

Farabi ise Aristo gibi ruhun tanımından ziyade onun yetkinliği üzerinde durmuştur.<sup>202</sup> Farabi'ye göre ruh [nefs] insanın varlığının olgunluğunu [yetkinlik] sağlar. Bunu da akılla beraber karşılıklı olarak birbirlerinden aldıkları güçle gerçekleştirirler.<sup>203</sup> Farabi de Aristo'da olduğu gibi nefsi bedeninin ilk yetkinliği yani entelekyası olarak kabul eder. Nefs de dünya hayatında kendini gerçekleştirmek için kendisine uygun olan cisim özelliği taşıyan bir varlığa muhtaçtır bu da insan bedenidir. Farabi, nefsi ilk yaratılışında bedenden bağımsız düşünemediğinden nefsin bedenden önce var olduğu görüşüne katılmaz.<sup>204</sup>

İbn-i Sina, nefsin [ruhun]<sup>205</sup> tanımında genel hatlarıyla Aristo ve Farabi'nin görüşlerini benimsemiştir.<sup>206</sup> İbn-i Sina'ya göre beden ve ruh farklı yapıda, ayrı özellikleri olan cevherlerdir. Dolayısıyla ruh cismani boyutu olmayan, ruhani bir cevher olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>207</sup> İbn Sina ruhun zatıyla kaim bir cevher olduğunu ispatlamak için iki delil ileri sürer. Bunlardan biri; “ben” şuuru diğeri ise aklın maddi bir özellik taşımadığıdır.<sup>208</sup> Böylece ruh kendi gerçek varlığıyla her türlü varlıktan bağımsız ve hür bir cevher olmakla beraber aynı zamanda da insanın müteal “ben”idir de.<sup>209</sup> İbn-i Sina'ya göre insanın “ben” ile kastettiği bedeni değildir.<sup>210</sup> O, görüşünü desteklemek için “uçan insan” örneğini verir. Bu örneğe göre; bir insan organlarını kullanmadan her şeyden habersiz olmasına rağmen, kendi özünden [zatından] haberdar olur. İbn-i Sina'ya göre bu idraki vasıtasız bir şekilde sağlayan, insanın nefsidir. İşte bu nefis [ruh] kendi zatıyla kaim ve kendi varlığını hiçbir aracı olmadan idrak eden bir

<sup>201</sup>Kindi, Felsefi Risaleler,131; Alper, Ömer Mahir, Aklın Hazzı İbn Kemmine' de Bilgi Teorisi, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2004, s. 46, dipnot. 27

<sup>202</sup> Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.80

<sup>203</sup> Küçük, Hasan, Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemetik Problemler, s. 421

<sup>204</sup> Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, s.82

<sup>205</sup> İbn-i Sina “ruh” kavramını sadece insanı tanımlarken kullanmıştır. Bazen “insan nefsi” yerine “insan ruhu” ifadesini de kullanmıştır. Fakat “ruh” kavramını “bitkisel nefis” ifadesi yerine “bitkisel ruh” veya “hayvani ruh” diye kullanmamıştır. Ayrıca geniş bilgi için Bkz. Kuşpınar, Bilal, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.40-41

<sup>206</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.29

<sup>207</sup> Kuşpınar, a.g.e., s.41

<sup>208</sup> Şerif, M.Muhammed, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, s.129

<sup>209</sup> Şerif, a.g.e., s.132

<sup>210</sup> Cihan, A. Kamil, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.48



cevherdir.<sup>211</sup> Bu noktada Kâfiyeci'nin bedende var olduğunu söylediği “ben” ile İbn-i Sina'nın “uçan insan” örneğinde ispatlamaya çalıştığı “ben” örtüşmektedir. Zira Kâfiyeci herhangi bir aracıya ve bilgiye ihtiyaç olmadan herkesin kendi zatında, şuuruna varıp “ben” dediği ile işaret ettiği ruhun varlığının bilinmesi ile İbn Sina'nın nefsin hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi varlığının şuurunda olduğunu yani kendi zatından (özünden) haberdar olduğunu söylemesi arasında hiçbir fark yoktur. Her iki durumda da nefis aracısız olarak kendi zatından ve özünden haberdardır. İbn Sina bu meselede düalist bir yaklaşım benimsediğinden<sup>212</sup> ruhu, bedene sirayet etmiş müşahhas [somut] bir cisim olarak görmemiştir.<sup>213</sup> İbn Sina, nefsi, mahsusata ve makulata ait formları idrak edebilme yeteneğinden ötürü “güç” ve “kemal” olarak da tanımlamıştır.<sup>214</sup>

Gazali'ye göre ruh ne cisimdir ne de arazdır. Gazali ruhu cevher olarak kabul eder.<sup>215</sup> Onu bazen kalp kavramı ile de ifade eder ki bu, insanda makulata ve yaratıcısını idrak eden ve bilen latif cevherdir.<sup>216</sup> Gazali bu ruhu, bedenden mücerret olarak düşünür. Ruh, bedeninde mevcut olmadığı gibi dışında da değildir.<sup>217</sup> Gazali'ye göre ruh bedene yayılmış veya bedene sızmış da değildir. “suyun kabına hululü gibi bedene hulul etmiş bir cisim değildir, ilmin âlimde ya da karanlığın kara bir şeyde hululü gibi kalp veya dimağa hulul etmiş bir araz da değildir. Aksine soyut bir cevherdir.”<sup>218</sup> diyerek ruhun bedenden mücerret olduğunu ifade etmiştir. Yani ruh ne bedenle ilintilidir ne de ondan ayrıdır.<sup>219</sup> Gazali ruhun cisim olmadığını kabul etmekle kelamcılarının bir kısmına da muhalefet etmiştir.<sup>220</sup>

Gazali ruhun, ğayri mütehayyiz olduğunu yani uzayda bir mekân kaplamadığını da ifade eder. Çünkü mekân kaplamak cismin bir özelliğidir. Gazali'nin, ruhun mücerret bir cevher ve ğayri mütehayyiz olduğunda ısrar etmesinin temel sebebi, kelamcılarının

<sup>211</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.44-45

<sup>212</sup> Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, s.129

<sup>213</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.246

<sup>214</sup> Peker, Hidayet, İbn Sina'nın Epistemolojisi, s.18

<sup>215</sup> Gazali, er-Risaletü'l-Ledünniye, s.61; Yazoğlu, Ruhattın, Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, s.45

<sup>216</sup> Gazali, İhya'ü Ulumi'd-Din, çev. Ali Arslan, c.6, s.10

<sup>217</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.268

<sup>218</sup> Günaltay, a.g.e., s.269

<sup>219</sup> Küçük, Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemetik Problemler, s.424

<sup>220</sup> Yazoğlu, Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, 45; Günaltay, Felsefe-i Ula, s.269

genelinin kabul etmiş olduğu ruhun bedende yayılmış [sarı] bir cisim olduğu görüşünü çürütmek içindir.<sup>221</sup>

Razi'ye göre ruh, bedene yayılmak suretiyle bedene karışmış, nuranî latif bir cevherdir.<sup>222</sup> O; bedeni, ruhun bir aracı ve ruhun bütün özellikleriyle tecelli ettiği bir mekân olarak kabul etmiştir. Ruhun cevher oluşunu ön plana çıkararak, insanın gerçekliğini duyularla algılanan veya hissedilen bir bedenden daha öte bir varlık olduğunu ileri sürerek kelamcılara muhalefet etmiştir. Razi'ye göre asıl olan ruhtur; çünkü beden, sürekli bir değişim ve farklılaşma halindedir. Fakat bütün bunlar bedenimizde cereyan ederken ruhumuz veya benliğimiz ölene kadar bunlardan etkilenmeden sabit ve değişmez bir şekilde aynı kalır.<sup>223</sup>

Kâfiyeci, ruhun cisim gibi mekân kaplayıp kaplamadığı tartışmasını da açarak, bununla ilgili olarak kısa bir açıklamada bulunur. Ona göre ruh cisim gibi mekân ve yön kaplar. Yani mütehayyizdir. Kâfiyeci bu görüşün aynı zamanda cumhurun da görüşü olduğunu belirterek, cumhurun ruh hakkındaki düşüncelerini şöyle özetler; “Onlara göre, gülsuyunun gülde, yağın susamda, ateşin kömürde yayıldığı gibi, ruh da, bedende yayılmış, mekân ve yön kaplayan bir maddedir.”

Kâfiyeci bazı sufilerin ruhun cisim gibi mütehayyiz olmadığını söylediklerini ifade ederek onların görüşünü şöyle aktarır: “Ruh ne beden içinde ne de bedenin dışındadır. Ne bedene bitişiktir ne de bedenden ayrıdır.” Bu yaklaşım aynı zamanda ruhun bir yönünün de olmadığı anlamına gelir. Çünkü mekân kaplamak aynı zamanda herhangi bir yönde de bulunmanın şartıdır. Bu anlayışı bertaraf etmek için ruhu mütehayyiz kabul etmemişlerdir.<sup>224</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi ruhun mekân ve yön kaplamadığı fikrini en ciddi anlamda savunan Gazali olmuştur.

### 3.2.3. Ruhun Kadim veya Hadis Oluşu

Kâfiyeci' ye göre ruh sonradan yaratılmıştır, yani hadistir. O yalnızca Allah ve sıfatlarının kadim olacağını belirterek ruhun hadis olduğunu [sonradan yaratıldığını] önemseyerek vurgulamıştır. Çünkü ruhun kadim oluşunu kabul etmenin “taaddüdi

<sup>221</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.271

<sup>222</sup> Günaltay, a.g.e., s.285

<sup>223</sup> Günaltay, a.g.e., s.286

<sup>224</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.18

kudema” problemini doğuracağını ve Allah dışında bir takım varlıkları da kadim kabul etme gibi İslam’ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan bir yaklaşımla karşı karşıya kalınacağını bildiğinden özellikle bundan kaçınmıştır.<sup>225</sup> Gazali ise ilginç bir ayrıma giderek şöyle der:”Ruhun mahlûk olmaması bölünme ve parçalanma, nicelik ve ölçü ile takdirinin olmaması; mahlûk olması ise, kadim olmayıp hadis olması manasındadır.”<sup>226</sup> Fakat Gazali’nin bu yaklaşımı izaha muhtaç yönler içermektedir.

Hadis “zati” ve “zamani” olmak üzere iki çeşittir. Zati hadis; kendi varlığından önce, başka bir şeyin bulunduğu varlık, zamani hadis ise; kendisinden önce yokluğun bulunduğu varlıktır.<sup>227</sup> Kâfiyeci, ruhun hadis oluşunu şu delillerle ispatlamaya çalışır: Birincisi, ruhun varlığından önce yokluk var olduğundan yani varlığı üzerinden yokluğun geçtiği [mesbuk bil âdem] ruh, hadistir. Zira ruhu kadim kabul edebilmemiz için öncesinde yokluğun bulunmaması gerekirdi. Fakat öncesinde yokluk olduğundan, akli bir çıkarım olarak ruh yokluk ile vasıflanır. Yani ruh varlık sahasına sonradan çıkarak, zatının bir başlangıcı olmuş ve bu başlangıçta onunla birlikte var olarak başlamıştır. İkincisine gelince; Kâfiyeci birinci delili kendisine esas kabul ederek iki zıt kavramın yani yoklukla kıdem arasındaki çelişkiyi ortaya koyarak iddiasını şöyle sürdürür; yokluk ile kıdem arasında şüphe götürmeyen bir zıtlık mevcuttur. Yani bir şey önce olmayıp daha sonra varlık sahasına çıkmışsa bu varlık kıdem vasfıyla nitelenemez. Yok, eğer bu varlık kadim ise yoklukla vasıflanamaz. Aklın ilkelerinden biri olan çelişmezlik prensibi gereği “bir şey aynı zamanda ve aynı mekânda hem var, hem de yok olamaz.”<sup>228</sup> Bu nedenle Kâfiyeci iki zıt (yokluk ve kıdem) kavramın aynı anda beraber olamayacağından hareketle ruhun kadim olamayacağını ve kıdem özelliğiyle de vasıflandırılmayacağını<sup>229</sup> belirtir.

İslam düşünce tarihine baktığımızda zındık olarak tabir edilen fırkalar dışında ruhun kadim olduğunu ileri süren olmamıştır.<sup>230</sup> Bu fırkaların ruhun ezeli olduğu

<sup>225</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.3

<sup>226</sup> Yar,Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s.63

<sup>227</sup> İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdillâh, en-Necat, nşr Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Mısır, 1938; Harputi, Abdullatif, Tenkihu’l Kelem Fi Akaid-i Ehli’l İslam, çev ve yayına haz. İbrahim Özdemir, Fikret Kahraman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000, s. 43

<sup>228</sup> Küçük, Hasan, İslamda ve Batıda Mantık, İstanbul, 1988, s.53; Çücen, Klasik Mantık (Mantığa Giriş), s.162

<sup>229</sup> Kafiyece, er-Ravh , s.12

<sup>230</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.229 vd; İbn Kayyim, El Cevziyye, Kitabu’r-Ruh, çev.Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.211

görüşleri temelde Platon'a dayanır.<sup>231</sup> Platon bir takım dini inanışların özellikle Orfizim'in<sup>232</sup> etkisinde kalarak bu dinin temel öğretisi olan tenasüh [ruh göçü] fikrini kendi felsefi sistematigi içerisinde geliştirerek ruhun ezeli olduğu görüşünü ileri sürmüştür.<sup>233</sup>

Müslüman düşünürler içerisinde ruhun kadim olduğunu ileri süren filozof Ebu Bekr er-Razi'dir.<sup>234</sup> Ruhun kadim olduğunu iddia edenler genel hatlarıyla şu iki delili ileri sürerler; Birincisi, Ruh [nefs] kadimdir şayet hadis olmuş olsaydı mücerret [soyut] olamazdı, maddi olurdu. İkincisi ise; şayet ruh hadis olsaydı, daim [ebedi] olamazdı.<sup>235</sup> Razi, beş ezeli varlık olarak şunları kabul eder; Allah, ruh, madde, zaman ve mekan.<sup>236</sup> Yeri gelmişken Razi'nin de ruh görüşüne kısaca bir göz atalım; Macit Fahri, Razi'nin ruhun ezeli olduğu görüşünde, Platon'un etkisi olduğunu belirtir.<sup>237</sup> Bu konudaki farklı bir yaklaşım ise, Razi'nin yaşamış olduğu coğrafyadaki komşu veya yakın kültürlerden etkilenmesinin<sup>238</sup> söz konusu olduğudur.

Razi'ye göre akıl gücünden yoksun bulunan<sup>239</sup> ruh, akılla buluşmasıyla hapsediği bedende bu akıl sayesinde dalmış olduğu cismani lezzetlerden feragat ederek gerçekleri görmeye başlar. Nefs, akıl sayesinde önceden gelmiş olduğu ilk asli vatanı olan âlemi hatırlar ve tekrar oraya dönebilmek için büyük bir arzu duyar.<sup>240</sup> Burada Razi'nin bu görüşüne yer vermemizin sebebi, ilk defa Platon tarafından dile getirilen daha sonra Müslüman filozoflar tarafından da kabul gören ruhun bedende hapis

<sup>231</sup> Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, s.114

<sup>232</sup> “Bir din hareketi olan Orphik; şarkıcı, kahin, büyücü Orpheus'a bağlanır: Orpheus, Orphik dinin kurucusu sayılır. İnsandaki tanrısal ruh, bedende (soma) bir mezarda (sema) gibi hapidir, öte dünyaya kavuşmaya çabalar. Dionysik taraf, Titanik unsurlardan temizlenmek ister. Bunun için de ruh, günahından temizlenmek üzere, birçok vücutlarda dolaşır. Arınma, dürüst bir yaşayış, canlıların verdikleri besinlerden (et, yumurta) el çekiş sayesinde olacaktır. İyileri mutlu bir öte dünya bekler, kötülerse ölümler hakiminin karşısına çıkacaklar, Tartaros bataklığına götürüleceklerdir.” Geniş bilgi için Bkz: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Orfizim> ; Eliade, Mircea, Dinler Tarihi Sözlüğü, çev.Ali Erbaş, İnsan yayınları, İstanbul, 1997, s.97 vd

<sup>233</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 165 vd

<sup>234</sup> Yar,Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, s. 61

<sup>235</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula.,229-230; Erkenci, Hüseyin, Ruh Risalesi, s.24

<sup>236</sup> Daha geniş bilgi için Bkz. Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, s.29 vd; Bayrakdar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, TDV Yayınları, Ankara,1998,s.82 vd; Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, s.114 vd

<sup>237</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.114

<sup>238</sup> Yar,Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, s. 61

<sup>239</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.115

<sup>240</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.116

olma görüşüdür.<sup>241</sup> Bu yaklaşım Kâfiyeci'nin ruh-beden görüşünde de önemli bir yer tutar.<sup>242</sup>

Bir diğer tartışma konusu ise ruhun Allah'a izafeti meselesidir. Genelde kelimada özelde ise felsefede tartışılan bu konunun mihenk noktasını “Ona ruhumdan üfledim”<sup>243</sup> ayeti teşkil eder. Fakat bu ayete baktığımızda açıklanması gereken birkaç nokta olduğunu görmekteyiz. Nitekim burada Allah ruhum derken gerçek anlamda kendi ruhundan mı bahsetmektedir? Allah'ın ruhu var mıdır? Eğer bu ruh gerçekten Allah'tan bir cü'z ise bunun da kadim olması gerekmez mi? Yok eğer bu ruh sonradan yaratılmış ise niçin Allah kendine izafe etmiştir? Yoksa burada bütün bu sorulardan sarf-ı nazar edip ruh kavramını ve üfleme fiilini geleneksel çizgiden farklı mı yorumlamak gerekir türünden soruların cevaba ihtiyacı vardır. Ruhun kadim olduğunu savunanların ileri sürdükleri delillerden biri olan ruhun Allah izafetiyle Allah'tan bir cü'z olduğu ve bunun doğal sonucu olarak da ruhunda kadim olması gerekir anlayışını bertaraf etmek için ruhun hadis olduğuna kail olanlar tarafından aşağıda izah edeceğimiz bir yaklaşım yoluyla çözüm getirilmeye çalışılmıştır.

Ruhun Allah'a izafeti, mahlûkun Halık'a izafeti şeklinde kabul edilir. “Zira Allah'a izafet iki şekilde mümkündür. Bunlardan birincisi sıfatların mevsufa izafetidir; özellikle subuti sıfatların Allah'a izafesi şeklinde karşımıza çıkar. Allah'ın kudreti, iradesi, kelamı, ilmi ve hayatı gibi. Yine Allah'ın eli, yüzü gibi ifadeler de bu kabildendir. Bu sıfatlar tek başlarına kullanılamazlar ve bunlar mahlûkta değildir. İkincisi ise bir takım yaratılmış nesne ve varlıkların Allah'a izafe edilmesidir. Yani mahlukun Halık'a izafetidir. Ev, kul, deve, ruh izafeleri böyledir. Bunların Allah'a izafet edilmeleri bu varlıkların tahsis ve şerefine bir işarettir.” Ruhun Allah'a izafetinin de bu bağlamda böyle anlaşılması gerektiği vurgulanarak ruhun şerefine ve yüceliğine bir delil olduğu ifade edilir.<sup>244</sup> Kâfiyeci'nin, incelediğimiz eserlerinde bu konuyla ilgili açık bir tartışmaya girdiğini görmüyoruz. Nitekim o yalnızca Allah ve sıfatlarının kadim olacağını açıkça ifade ederek ruhun maddi bir cevher olduğunu ve sonradan diğer varlıklar gibi yaratıldığını söyler.<sup>245</sup> Kâfiyeci'nin ruhun maddi bir cevher olduğunu

<sup>241</sup> Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.165

<sup>242</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.41

<sup>243</sup> Hicr 15/29; Sad 38/72

<sup>244</sup> İbn Kayyim, El Cevziyye, Kitabu'r-Ruh, çev.Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.224

<sup>245</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.3

söylemesi, zımmen ruhun ilahi ve kıdem özelliği taşımadığını içerir. Bununla beraber ruhun Allah'a izafet edilme bahsine değinmez.

### 3.2.4. Ruh ve Bedenin Yaratılış Açısından Önceliği ve Sonralığı

Kâfiyeci'ye göre ruh, bedenden sonra yaratılmıştır. Ancak Kâfiyeci'nin “bedenin yaratılmasıyla, ruh da yaratılmıştır.”<sup>246</sup> ifadesi her ne kadar bunların birlikte yaratıldığını çağrıştırıyorsa da diğer eserlerindeki yaklaşımları ve bu konuda iddiasını ispat sadedinden getirdiği deliller göz önünde bulundurulduğunda bunun böyle olmadığı anlaşılır. Gerçi ruhların bedenle beraber yaratıldığı görüşü aslında ruhların bedenden sonra yaratıldığını tazammun eder.<sup>247</sup> Kâfiyeci ruhun bedenden sonra yaratıldığı görüşünün aynı zamanda cumhurun da görüşü olduğunu ifade ederek, tercih edilen görüşün bu olduğunu belirtir.<sup>248</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Kâfiyeci ruhun bedenden önce yaratıldığı fikrine katılmamaktadır. Kâfiyeci ruhun bedenden önce yaratıldığını iddia edenlerin delil olarak ileri sürdükleri “ Allah-u Teala ruhları, cesetleri yaratmadan iki bin yıl önce yarattı.” hadisini zikrettikten sonra, bu hadisle bazı kimselerin ruhun, bedeninin yaratılmasından önce yaratıldığını ileri sürdüklerini söyler. Fakat Kâfiyeci bu görüşün kabul edilemeyeceğini çünkü Kur'an'daki bazı ayetlerin özellikle Allah'u Teala'nın, bedeninin geçirdiği safhaları ve tavırları andıktan sonra “.....**sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık**”<sup>249</sup> ifadesiyle ruhun yaratılışına gönderme yaptığını söyler. Kâfiyeci bu ayeti, ekseri müfessirin görüşlerini de göz önünde bulundurarak şöyle yorumlar: Allah-u Teala insan bedeninin geçirdiği evreleri bir sıralama düzeni içerisinde zikrettikten sonra “onu bambaşka bir yaratık yaptık” ifadesi ile ona en son işlem olarak “ruhumuzdan üfledik” diyerek ruh ve nefs-i natıkanın beden üzerine sonradan dökülmesi (üflenmesi) olarak açıklar.<sup>250</sup> İnsanın yaratılışındaki bu sıralama göz önünde bulundurulduğunda tabiatıyla bedeninin var olmasından sonra en son işlem olarak ruhun bedene üflendiği sonucu çıkar.

Kâfiyeci burada zikredilen hadisi, hadis usulü açısından (özellikle cerh ve tadil yönüyle) herhangi bir kritiğe tabi tutmadan, Kur'an ile hadisler arasında (zahiri

<sup>246</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.3; er-Ravh , s.12

<sup>247</sup> Yar,Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, s.74

<sup>248</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.3

<sup>249</sup> Mü'minin 12/14

<sup>250</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.3; er-Ravh , s.12

anlamda) bir tenakuz oluştuğunda, “Kur’an, hadise tercih edilir” genel prensibine atıfta bulunarak, Kur’an’ın hadise tercih edileceğini ifade eder. Yaratılma önceliği açısından ruhun önceliğini savunanlar tarafından delil olarak ileri sürülen hadisin bu bağlamda kabulünün mümkün olmadığını belirtir.<sup>251</sup>

İbni Sina’ya göre insan nefsi bedenle beraber (sonradan) yaratılmış bir cevherdir.<sup>252</sup> Farabi’de nefsin, bedenden sonra yaratıldığı görüşünü benimser.<sup>253</sup> Günaltay, Meşşai filozoflarının genel olarak ruhun bedenden sonra yaratıldığı görüşünü benimsediklerini söyler.<sup>254</sup> Gazali’ye göre ruh ve beden beraber yaratılmıştır.<sup>255</sup> Suhreverdi’de ruhun sonradan yaratıldığına kail olanlardandır.<sup>256</sup>

Kâfiyeci de ruhun, bedenden sonra yaratıldığı görüşünü kabul ederek bu konuda daha çok Meşşai geleneğe uyar. Kâfiyeci ruhların önce yaratıldığına dair görüşe itibar etmez.<sup>257</sup> Bu noktada daha çok İbni Sina’nın ruhun bedenden önce var olmasının mümkün olamayacağını, bunun aklen muhal olduğunu belirten, her ruhun kendisine ait beden yaratılması esnasında yaratıldığı görüşüne yakın durur.<sup>258</sup> Yine Kâfiyeci’nin ruhun bedene sonradan üflenmesi şeklindeki Kur’an ifadesinden, ruhun bedenden ayrı olduğuna ve beden yok olmasından sonra ruhun baki kalacağına dair görüşü<sup>259</sup> ile İbni Sina’nın ruhu bedenle ilişkisinde “tedbir ve tasarruf” boyutunda değerlendirerek ruhun bedenden farklılığına dikkat çekerek ruhun beden yok olmasıyla fena bulmayacağı görüşü örtüşmektedir.<sup>260</sup> Şunu da belirtelim ki İbni Sina’nın bu konudaki argümanları felsefi iken, Kâfiyeci’nin yaklaşımı ve tercihi ise felsefi olmaktan ziyade daha çok Kur’an’ın (Mü’minun 12/14) belirleyici olma vasfıdır diyebiliriz.<sup>261</sup>

<sup>251</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.3

<sup>252</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.261

<sup>253</sup> Aydın, Farabi’de Tanrı- İnsan İlişkisi, s.82

<sup>254</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.230

<sup>255</sup> Yazoğlu, Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, s.50

<sup>256</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.305

<sup>257</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.3; er-Ravh, s.12

<sup>258</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.264

<sup>259</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.3

<sup>260</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.261

<sup>261</sup> Kur’an’da Allah’u Teala’nın, bedenini geçirdiği safhaları ve tavırları andıktan sonra “.....sonra onu **bambaşka bir yaratık yaptık**” ifadesiyle ruhun bedenden sonra yaratılışına bir işaret olduğu söylenmiştir.

### 3.2.5. Ruhun Bedenle Olan İlişkisi Ve Ölümden Sonraki Durumu

Kâfiyeci ruh beden ilişkisini daha çok “tedbir ve tasarruf” açısından ele alarak izah eder. O, ruh- beden arasındaki bu ilişkiyi bir çekip çevirme, yönetme ve yetki kullanımı olarak görür. Başta Gazali olmak üzere Rağıp el Isfahani ve Sufilerden bir grubun da bu görüşte olduğunu söyler.<sup>262</sup>

Kâfiyeci'nin ruhu mücerret kabul etmediğini yukarıda açık bir şekilde ifade etmiştik. Fakat Kâfiyeci, başta Rağıp el İsfahani olmak üzere, diğer başka filozofların ruhu kendi başına, bedenden bağımsız haliyle mücerret; fakat bedenle olan ilişkisiyle maddi bir cevher olarak kabul ettiklerini belirtir.<sup>263</sup> Onun buradaki tespiti iki amaca yöneliktir. Birincisi ruhun mahiyet olarak ne kabul edilirse edilsin, sonuçta insan bütünlüğünde maddi bir cevher kabul edildiğine işaretle kendi ruh teorisine desteği hedeflemiştir. İkincisi ise ruhun bedenle ittisali noktasında farklı bir yapıda algılanması gerekliliğine dikkat çekmesidir. Böylece ruhu bir yönüyle mücerret/soyut bir yönüyle de maddi/somut olmak üzere iki farklı bakış açısıyla değerlendirmenin mümkün olabileceğine işaret etmiştir. Kâfiyeci'nin işaret ettiği bu husus ruhun, özellikle bedenle ittisali ve ölüm sonrası durumu ile ilgili mevzularda oluşan bir takım soruların cevabı niteliğindedir. Genelde filozoflar ruhu aslına itibarla mücerred kabul ederken, kelamcılar daha ziyade ruhun bedene taalluku itibariyle bedende bulunduğu durumu esas alarak maddi kabul etmişlerdir.<sup>264</sup> Ruhunu bulduğu konum itibariyle iki farklı yapıda değerlendirenler, bu yaklaşımlarıyla kendilerine daha geniş bir hareket alanı yaratma imkânı elde etmişlerdir. Nitekim söz konusu görüş, ruh hakkında oluşturulan temel teorilerin iki ana gurubunu da kapsamaktadır. Bedene ittisalinden önce mücerret, ittisaliyle birlikte, cismani bedende temessülü (bir şekil ve biçimde cisimleşme) olarak maddi bir cevher kabul edilir. Yaptığımız bu tespit özellikle Kâfiyeci örneğinde olduğu gibi maddi cevher kabul edilen ruhun yine cismani olan bedenle ittisalinin nasıl mümkün olacağı sorusunun bir izahı ve cevabı durumunda olabilir. Yine bu bağlamda olmak üzere ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun bedendeki konumundan farklı bir konuma geçerek ilk mücerret halini alacağından bir takım cismani olmayan nurani lezzetleri tatma imkânına sahip olacağına da delilini içermektedir. Kâfiyeci daha çok

<sup>262</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.4

<sup>263</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.12

<sup>264</sup> Harputi, Abdullatif, Tenkihu'l Kelem Fi Akaid-i Ehli'l İslam, çev ve yayına haz. İbrahim Özdemir, Fikret Kahraman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000, s.124



ruhu bedenle olan ilişkisi bağlamında değerlendirdiğinden ölüm sonrası süreçte ruhun mücerret özelliğine değinmeden olayları izah eder.

Kâfiyeci'nin "ruhun kendi zatında mücerret olma" yaklaşımını benimsemeyip, yalnızca bir bilgi vermek şeklinde değinmiş olması kanaatimizce iki nedene bağlı olabilir; birincisi kendisiyle tutarlı olma düşüncesi. Zira ruhu nurani, latif ve bedenin gerçekliğine muhalif bir cisim olarak algılayanlar ölüm sonrası süreçte de ruhu bu şekilde kabul ederler. İkincisi de bunun çok bilinen bir gerçeklik olduğundan tekrar vurgulama gereği duymamış olması şeklindedir. Kanaatimizce en sağlıklı yaklaşım, birinci zikredilen neden gibi gözükmemektedir. Kâfiyeci'nin bu meselede daha çok kelamcılara yakın durduğunu söyleyebiliriz. Aslında ruh-beden ittisalının keyfiyetine dair bir problem olarak ortada duran "Bu ittisal nasıl gerçekleşir?" sorusunun muhatabı, ruhu maddi cevher kabul edenlerden ziyade daha çok ruhu mücerret ve gayri mütahayyiz (uzayda yer kaplamayan) kabul edenlerin cevaplaması gereken bir soru olarak ortada durmaktadır. Nitekim Günaltay haklı olarak şöyle bir soru sorar; "uzayda yer tutan bir cevher ancak kendisi gibi uzayda yer tutan bir cevherle birleşebilir. Çünkü birleşme sadece aynı mekânda olur. Uzayda yer tutmayan bir cevher olarak ruh, uzayda yer kaplayan cesetle birleşmesi nasıl ve nerede olacaktır?"<sup>265</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi ruhu maddi cevher kabul edenler açısından tutarlı bir açıklama yapmak mümkündür. Bizde bu soruyu yukarıda Kâfiyeci'nin kendi sistematığı içerisinde cevaplamaya çalıştık.

Kâfiyecinin ruh beden ilişkisindeki diğer önemli bir tespiti ise ruhun kemalatının (olgunluğunun veya yetkinliğinin) beden üzerine hâkimiyet tesis etmedeki üstünlüğüne yapmış olduğu vurgudur.<sup>266</sup> Kâfiyeci ruhun mahiyet olarak böyle bir bilge-otoriter şekilde bedene hükmetmesinin ruhun doğal yapısından kaynaklandığını ifade eder. Kâfiyeci bu görüşünü sağlam temeller üzerine oturtmak için bazı filozofların bu konudaki görüşlerine dikkat çeker. Kâfiyeci yine bu bağlamda olmak üzere ruh beden ilişkisini anlatırken daha çok bir kralın ülkesiyle olan ilişkisini örnek olarak verir.<sup>267</sup> Yukarıda işaret ettiğimiz "tedbir ve tasarruf" ilişkisi bu örnekte kastedilen anlamla daha güzel örtüşmektedir. Nitekim ülkeleri yöneten, onlar üzerinde her türlü yetki ve tasarruf

<sup>265</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.386

<sup>266</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.7

<sup>267</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.12

hakkını kullananlar şüphesiz krallardır. Bu teşbihteki kral ruhtur, beden ise kralın üzerinde her türlü tasarruf hakkı ve yetkisi bulunan ülkedir. Bu teşbihte verilen ilişki biçiminde ruh için ortaya çıkan en önemli özellik, yukarıda da değindiğimiz gibi onun olgunluğu, yetkinliği ve otoriter özelliğidir. Burada zikredilen bu yönetim biçimleri ruhun bedenle olan ilişkisinde daha çok “tedbir ve tasarruf” boyutunda görebileceğimiz özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu ilişkiyi izah sadedinde verilen bir başka örnek ise güneşle, dünya arasındaki ilişkidir.<sup>268</sup> Nitekim dünyadaki hayatın ve canlılığın temel öğelerinden biri de güneştir. Güneşsiz bir dünya buzul çağını yaşayan, hayat ve canlılık belirtilerini yitirmiş, karanlıklara boğulmuş bir gezegen görünümünde olacaktır. Bu teşbihte güneş bedene hayat veren ve ona canlılık vasfı kazandıran ruha, dünya ise bu güneş ışınlarıyla yani ruhla canlanan bedene benzetilmiştir.

Buraya kadar verilen benzetme ve örneklerde bedenle ruh arasındaki ilişki tek yönlü olarak ortaya çıkan ilişki biçimi şeklindeydi. Yani ruhtan bedene doğru akan tek taraflı bir etki söz konusudur. Bu ilişki biçiminde başat olan faktör ruhtur. Fakat beden ruh ilişkisinde verilen diğer bir benzetme ise sevenle sevilen arasındaki ilişki şeklinde verilir.<sup>269</sup> Bu teşbihte ise çift yönlü bir etkileşim söz konusudur. Bu ilişkide ruh ve beden iki özne konumunda, birbirlerini arzulayan, etkileyen ve birbirlerine ihtiyaçları olan iki sevgili gibi kurgulanmıştır. Bu aynı zamanda ontolojik anlamda iki ayrı mahiyetin aynı varlık düzleminde bir arada uyum içinde var olduğunun da bir göstergesidir. İnsanın bir terkip olduğu hakikati bu teşbihle bir kez daha farklı bir üslupla vurgulanmıştır.

Kâfiyeci'nin âşık ve maşuk ifadeleriyle vurgulamaya çalıştığı ruh-beden arasındaki karşılıklı etkileşimi ile ilgili benzer bir ifadeyi İbn Kayyim'de de görmekteyiz.<sup>270</sup> Kâfiyeci bu uyumun köklerini, ruhun beden denilen kesif cismin derinliklerinde uzun bir süre hapsolünmesine bağlar. Ruhun bedeninin derin karanlıklarında kalmasıyla bedenle ruh arasında zoraki de olsa bir ülfetin oluştuğunu söyler. Neticede ruh nurani bir cevher, beden ise kesif bir maddi cisimdir. Bu iki zıt

---

<sup>268</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12

<sup>269</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.7

<sup>270</sup> İbn Kayyim, Kitabu'r-Ruh, s.58

yapı arasındaki sözkonusu uyum, uzun süreli birlikteliğin bir sonucudur.<sup>271</sup> Kâfiyeci'nin bu tespiti daha çok Eflatun'un ruh beden ilişkisine dair ortaya koyduğu yaklaşıma benziyor.<sup>272</sup> Kâfiyeci sözkonusu birlikteliğin ölümle son bulup ruh asli vatanına yöneldiğinde yani nurun kaynağına teveccüh ettiğinde uzun süre karanlıklarda kaldığından ruhun gözlerinin kamaşacağını hatta kör dahi olabileceğini güzel bir üslupla anlatır. Kâfiyeci ruhun büsbütün kör olmaması için beden denilen zorunlu meskende cismani hayatı boyunca tedavi edilerek, kuvvetli ışıklara bakabilecek bir seviyeye getirilmesi gerektiğini söyler.<sup>273</sup>

Kâfiyeci burada sembolik (alegorik) bir dil kullanarak ruhun tedavisinden amaç onu Allah'ın zikriyle ve güzel ahlakla terbiye edip ilahi ve rabbani tecelliyat nurlarıyla aralarında bir ünsiyet oluşmasını sağlamaktır der. Kâfiyeci bu arınma ve temizlenmeyi kişinin temel ahlaki vazife ve sorumlulukları içerisinde değerlendirerek bu süreci bir çeşit hukuki bir zemine dayandırır. Kâfiyeci, günaha dalan ruhun, ilahi hakikatlere mazhar olabilmesi için gerekli olan arınma ve temizlenmeyi tedricen sağlayarak bu nimete ulaşmasını, bir tıbbi gerçeklikle şöyle anlatır:

*“Doktorlar şöyle diyorlar: Bir kimse uzun bir süre karanlık bir hapisanede hapsedilir ve bu kişi bu karanlıktan çıktığı zaman, gözlerini aniden bir defada açarsa kör olur. Çünkü onun gözünün aydınlığı bu karanlıkta zayıflamıştır. Ne zaman ki o, gözlerini aniden açarsa güneşin ışığı bu gözün zayıf ışığına üstün gelir ve o kişi kör olur.*

*Bu olumsuzluktan korunmanın yolu; kuvvetli sürme çeşitlerini kullanır ve [bu haliyle] zayıf ışıklara bakar, sonra güneşin ışığına alışmaya kadar, ışıkların içinde zayıf dereceden kuvvetli dereceye intikali [geçiş] devam eder, işte o zaman kuvvetli ışıklara bakabilir. Kuddus âlemi tarafının nurları ile beşeri ruhların halleri bunlar gibidir.”<sup>274</sup>*

Kâfiyeci ruh beden ilişkisinde, ruhun bedenle ilk bağlantısının “mükevven kalbi ruh” ile olduğunu söyler. “Mükevven kalbi ruh”, ruhun ilk bağlantı noktasıdır. Kâfiyeci'ye göre bu “mükevven kalbi ruh” bedeninin sol boşluğunda bulunur ve gıdaların

<sup>271</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.41-42

<sup>272</sup> Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.165

<sup>273</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.42

<sup>274</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme., s.42

latifiyle, buharından meydana gelir.<sup>275</sup> Kâfiyeci'ye göre, bedende mevcut olan kanın en latifi ve en hoşu, vücudun çekim sistemi dâhilinde, kalbin diğer odacıklarından, kalbin sol tarafında bulunan odacığa (boşluğa) çekilir. Kalbe çekilen bu kan, kalbin kendi anatomik ve fizyolojik yapısından kaynaklanan yüksek ısıyla bu kanı buharlaştırır. Meydana gelen bu latif cismani buharı tabiiler [hekimler] “ruh” olarak isimlendirirler. Kâfiyeci ise buna “hayvani ruh” adını verir.<sup>276</sup> Kâfiyeci bu ruhun, tabiilerin çalışma esaslarının ve tedavi metotlarının kaynağını oluşturduğunu ifade eder. Kâfiyeci “hayvani ruh” ile koni biçimindeki et parçası şeklinde tasvir ettiği kalbi, ruhun bedenle olan ilişkisinde bağlantı noktası kabul eder. Ve bu kalbin canlı türleri arasında müşterek olduğunu söyler.<sup>277</sup> Kâfiyeci'nin “hayvani ruh” olarak isimlendirdiği bu ruhun meydana geliş süreci ile ilgili görüşleri aslında aşağı yukarı genel geçer kabul edilen görüşlerin bir tekrarı mahiyetindedir. Örneğin Suhreverdi bu hayvani ruhu, diğer ruhun [Arzî nur] bedeni yönetmedeki aleti olarak kabul ederken,<sup>278</sup> Farabi'de insani ruhun, bedenle ilişkisini bütün bedensel organlara şamil kılar.<sup>279</sup> Gazali ise hayvani ruhu, cisim ile ruh arasında bir aracı olarak görmüştür.<sup>280</sup> Kâfiyeci'yi bu konuda asıl özgün kılan bu ruhun bedende bağlantı noktası kabul etmesiyle beraber onu beden içerisindeki hiyerarşik yapıda farklı bir konumda değerlendirmesi ve yalnızca tabiilerin ilgi alanına giren bir kavram olmaktan çıkarmasıdır.

Kâfiyeci ruhu maddi kabul ettiğinden kendi sistematiği içerisinde tutarlı bir yaklaşım tarzı geliştirmek için cismani kalpte meydana gelen bu latif cismi, ruh ile ilişkilendirerek onu ruh-beden sistemi içerisinde bütünü ayrılmaz bir parçası haline getirir. Kâfiyeci'nin kendi sistematiği içerisinde kurgulamış olduğu bu ittisali aşağıda daha genişçe değinmek üzere şimdilik özet olarak şöyle açıklayabiliriz. Bu zikrettiğimiz hayvani ruh, insan bedeninde mevcuttur. Fakat bu hayvani ruh pasif bir durumdadır. Kaynağına itibarla soyut, bedendeki durumuna itibarla maddi olan insani ruh, hayvani ruha bitişerek hayvani ruhu aktif hale getirir. Daha sonra bu ikisi bedende yayılmaya ve dolaşmaya başlarlar. Kâfiyeci insani ruhun bedende görevini tam olarak yerine

<sup>275</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.7

<sup>276</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.7

<sup>277</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.10

<sup>278</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.305

<sup>279</sup> Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, s.83

<sup>280</sup> Günaltay, Felsefe-i Ula, s.280

getirmesini, hayvani ruhla ittisal şartına bağlamıştır. Şayet bu ittisal olmamış olsaydı nefsi natıka fonksiyonunu tam olarak icra edemezdi.

Bu yaklaşımı Kâfiyeci'yi hem ünlü hekim ve filozof Calinos<sup>281</sup> (Galenos) dan - bu ruhun vücutta bu şekilde meydana geldiğini ilk söyleyen kişidir- hem de bu latif buharı doktorların ihtisasına giren ruh cinsinden kabul ederek bu tartışmanın dışında tutan Gazali<sup>282</sup> den ayırarak, bu konuda özgün kılmıştır. Kâfiyeci aynı zamanda bu ruhun meydana gelişi ve isimlendirilişindeki yaklaşımıyla da farklı düşünmüştür. Kâfiyeci ruhun, bedenle olan bu ilişkisinde, bedende var olan “hayvani ruh” için bir kuvvetin meydana geldiğini söyler. Fakat Kâfiyeci burada meydana gelen bu kuvvetin asıl kaynağının ne olduğuna açıklık getirmez. Yani bu işaret edilen kuvvet bir kuvve-i mekniye (gizli potansiyel) olarak acaba “hayvani ruh” ta mı mevcuttu yoksa asıl olan ruhta mı? Kanaatimize göre Kâfiyeci'nin görüşlerini bir bütün olarak ele aldığımızda bu kuvvetin aslında “Hayvani ruh” ta bir kuvve (potansiyel) olarak mevcut olduğudur. Bu kuvveti, kuvveden fiile çıkaran ise ruhun bedenle olan ittisalıdır. Yani farklı bir mahiyet olan ruhun yine farklı bir mahiyet olan bedene uygun bir şekilde adapte olmasını sağlayarak bu güçlerin faal hale gelmesini sağlayan ilk birleşme noktası olarak zikrettiğimiz hayvani ruhtur. Nitekim Kâfiyeci diğer eseri olan Kitabu'r-Rahme de bu hususla ilgili olarak şunları söyler:

Ruhun bedenden ayrılmasıyla “hayvani ruh” dan kuvveden fiile çıkan bütün kuvvetler tekrar eski haline dönerek atıl hale gelirler. Bu sürecin doğal sonucu olarak bedende bulunan tabii ve cismani bütün kuvvetlerin işlevselliğini yitirmesi ve atıl hale gelmesi, bedenin fizyolojik ve biyolojik olarak ölüm moduna geçtiği anlamına gelir. Ruhsuz beden artık bir et ve kemik yığımına dönüşerek ceset adını alır.<sup>283</sup> Burada Kâfiyeci detaylı açıklamalar yapmamakla beraber kısa da olsa ölümün keyfiyetine değinerek kendi sistematığı içerisinde ölümü tarif etmiştir. O halde Kâfiyeci'ye göre ölüm; bedendeki var olan cismani ve tabii kuvvetlerin atıl hale gelmesidir.

<sup>281</sup> “Calinos’ kanın, gıda alan karaciğerde tahassül ettiğini, orada “tabii ruhu” olarak ensiceyi beslemek kudretini kazandığını, kara kan damarları vasıtasıyla kalbe geldiğini ve sağ kalbden sol kalbe cidar üzerinde ki bir takım gözle görülmez delikler vasıtasıyla geçtiğini, burada “hayati ruh”u aldığını ve bu suretle bir derece daha yüksek mertebeye çıkan kanın vücuda dağıldığını, dimağa giden kanın da orada “hayvani ruh” hasıl ettiğini ve bu hayvani ruhun kandan ayrılarak ve saf halde sinirler vasıtasıyla vücudun her tarafında hareket, his ve daha yüksek fizyolojik vezaifi ifa eylediğini söyler.” Adıvar, Abdülhak Adnan, Tarih Boyunca ilim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944, s.69

<sup>282</sup> Gazali, İhya, s.9

<sup>283</sup> Kafiyece, Kitabu'r-Rahme, s.29

Ruhun, bedenle ittisali sonucu meydana gelen bu kuvvet sayesinde “Hayvani ruh” bedenın bütün cüzlerine (hücrelerine) ve derinliklerine doğru akmaya ve yayılmaya başlar. Giderek bütün bedene yayılır ve beden içerisinde dolaşır.<sup>284</sup> Kâfiyeci, ilk oluşan kuvvetle bedenın bütün organları için bir başka ikinci bir “kuvvetin” daha meydana geldiğini söyler. Bu sefer de “hayvani ruh” sözkonusu ikinci kuvvetle bedeni dolaşmaya başlayarak beden için gerekli olan faydayı sağlayarak görevini tamamlar.<sup>285</sup> Kâfiyeci birbirinin sebep ve sonucu olan bu iki kuvvetin peş peşe gelişleriyle beden için gerekli olan faydayı tamamladıklarından bahseder. Fakat bu faydaların ne olduğunu Kâfiyeci açıkça belirtmez. Kanaatimizce hayvani ruha nispet edilen bu iki kuvvetten biri kuvvet-i müdrike (kavrayan kuvvet) diğeri ise kuvvet-i muharrike (hareket ettiren kuvvet) dir.<sup>286</sup> Kuvvet-i müdrikenin bedene sağladığı faydalardan biri zahiri hisler ki bunlar duyu organlarının yetenekleridir. Yani bu kuvvetler gözde görme, kulakta işitme, burunda koku alma, deride hissetme olarak ortaya çıkar. Bir diğeri ise Batını hislerdir ki bunlarda; Hissü’l- müşterek, hayal, vehim, hafıza ve mutesarrifedir.<sup>287</sup>

Kâfiyeci daha sonra bedeni, bedende var olan bu ruh ve kuvvetlerini, teşbih sanatıyla kategorik bir tasnife tabi tutarak ontolojik anlamda bunların birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarını hiyerarşik bir yapı içerisinde yeniden konumlandırır. Bu hiyerarşik yapıda, cisim yani beden “hayvani ruh”ın emrine verilmiş, bir hizmetçi gibidir. Ruhun bedene ittisali ile oluşan “Hayvani ruh”ın kuvvetleri ise cismin emrine verilmiş, itaatkâr ve uysal birer hizmetçi konumundadırlar. “Hayvani ruh” da, kendi zatıyla kaim, cevher ve nurani olan “İnsani ruh”a hizmetçi kılınarak onun emrine verilmiş ve onun buyruklarına boyun eğdirilmiştir.<sup>288</sup> Kâfiyeci’nin teşbih sanatıyla anlatmaya çalıştığı ruh-beden ilişkisinin bir benzerini Gazali’de de görmekteyiz.<sup>289</sup>

---

<sup>284</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.8

<sup>285</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.7

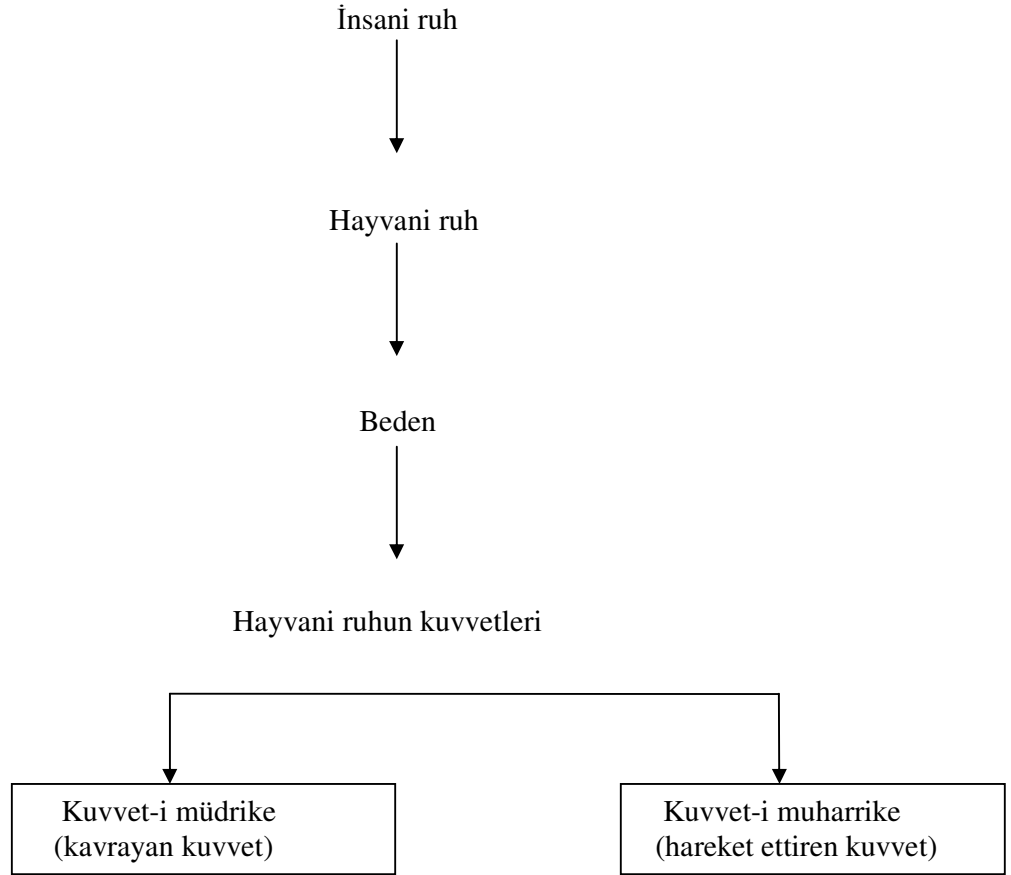
<sup>286</sup> Kınalızade, Ali Efendi, Ahlaki alâ-i, Baskıya haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, s 58

<sup>287</sup> Kınalızade, a.g.e., s.59-60

<sup>288</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.27

<sup>289</sup> Gazali, Risaletün-Leduniyye, s.60

Kâfiyecinin oluşturduğu hiyerarşik ruh şemasını şöyle gösterebiliriz.



**Şekil 1:** Kâfiyeci’ye Göre İnsanda Mevcut Olan Yetilerin Hiyerarşik Yapısı

Bu hiyerarşik yapıda asıl olan “insani ruh” dur. Yani Allah’ın “...biz onu bambaşka bir yaratık yaptık.” ayetindeki kastedilen ruhtur.<sup>290</sup> Kâfiyeci ruh-beden ilişkisini ahlak felsefesi üzerinden kurguladığından, “insani ruh”un çok saygın bir konumda olduğunu söyler. Ona yakışmayacak günah, fık ve fücür gibi kınanmış ve yerilmiş fiillerin ondan uzak tutulması gerekliliğine işaretle bir iç arınmadan bahseder. Bu arınma süreci ruhun tasfiyesi, nefsin tezkiyesi şeklinde tecelli eder.<sup>291</sup> Zaten iyi ve yararlı şeylerin emredilmesi, çirkinliklerin nehyedilmesi duygusunu sağlayan yine bu

<sup>290</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.27

<sup>291</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.11

güçtür.<sup>292</sup> Kâfiyeci, ruhu insana sağladığı fayda açısından da ele alarak insanın “makulati” ve “mahsusati” ruh sayesinde algılayıp idrak etmesinin, büyük bir nimet olduğunu söyler.<sup>293</sup> Her ne kadar Kâfiyeci belirtmemiş olsa da insan bu ruh sayesinde küllilerin bilgisini de kavrar.<sup>294</sup> Kişiye sağladığı bu faydalar açısından onun çok şerefli bir konumda olduğunu belirtir. İnsanın ruha yönelirken bütün bunları göz önünde bulundurarak büyük bir özen ve olgunluk göstermesi gerekliliğinin altını çizer. Nitekim Kâfiyeci’ye göre ruha yönelmek onu arındırmak anlamındadır.<sup>295</sup> İnsani ruh, cismin (bedenin) melikidir. Bedenin azaları, kuvvetleri ve beden ise insani ruhun hizmetçileridir. Melik için kendini ve tebaasını ıslah etmesi gerekir diyen Kâfiyeci ruhun bedendeki başat ve ıslah edici özelliğini, gerçek sosyal hayattaki, bazı kral ve halkları arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışır. Kâfiyeci’nin Aristo’ya nispet ettiği bu ifadelerde, dört farklı kralın, dört farklı yönelimini anlatır. Bu krallardan birinin Hind melikleri olduğu ve bunların, hem kendilerini hem de halklarını cismani lezzet ve arzulardan uzak tuttuklarını belirtir. Bu Hintli melikler, dünya hayatında zorluk ve meşakkat çekerek nefisini arındıran insanların, ölüm sonrası hayatta mutlu olacaklarını fakat zevk ve lezzetlere aşırı düşkün olanların ise ölümle beraber bu lezzetlerden ayrı kalacaklarından derin bir azap içerisine düşeceklerini söyleyerek kendilerini ve tebaalarını bu dünyevi lezzetlerden olabildiğince uzak tutmuşlardır. Kâfiyeci en güzel yaklaşımın bu Hintli meliklerle halkları arasında olan bu davranışın olduğunu söyleyerek, ruhunda bedeni, cismani lezzet ve arzulardan uzak tutarak ölüm sonrası hayatta mutlu olmalarını sağlaması gerektiğini belirtir.<sup>296</sup>

Kâfiyeci ruh beden arasında olması gereken bu güzel ve anlamlı işbirliğini bir teşbihle şöyle anlatır; “*insani ruh, avlanmak için bir ot yiyen ve bir de yırtıcı olan bir hayvanı arkasına bindirmek isteyen bir biniciye benzer; şayet binici bu hayvanları çekip götürdüğünde ve ikisini de gereği gibi kullandığında binicinin ava, yırtıcı hayvanın ete, diğer hayvanın ota ulaşmasıyla bütün amaçlar hâsıl olur. Eğer bunun*

<sup>292</sup> Harputi, Tenkihu’l Kelam s. 109

<sup>293</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.11

<sup>294</sup> Harputi, Tenkihu’l Kelam, s.109

<sup>295</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.11

<sup>296</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.28



*tersi olsaydı hepsi mahv olurdu.*<sup>297</sup> Gazali ise bu teşbihi akli izah ederken kullanmıştır.<sup>298</sup>

İkinci Acem krallarıdır. Bunlar yaşamı dünya hayatından ibaret gördüklerinden, bütün cismani lezzet ve arzuları olabildiğince hem kendileri hem de halklarının tatmalarını isterler.

Üçüncü Yunan krallarıdır. Onlar kendilerini yarı ilah gördüklerinden, diğer insanlarla kendi aralarındaki bu konum farklılığını vurgulamak için kendilerini cismani arzulardan uzak tutarken halklarına bu konuda bir yasaklama getirmezler.

Dördüncü Türk melikleridir. Bunlar Yunan krallarının tersine cismani lezzet ve arzuları kendilerine mübah görürken, halklarına bu lezzetleri yasaklarlar. Kâfiyeci ruh beden ilişkisi açısından en kötü örneğin bu olduğunu belirtir.<sup>299</sup>

Ruh ve nefsi-natıkanın beden üzerine sonradan üflenmesi veya dökülmesi şeklinde ifade etmeye çalıştığımız bu durum, ruhun mahiyet olarak bedenden farklı olduğuna ve ölüm sonrası süreçte beden çürüyüp yok olmasından sonra ruhun baki kalmasına bir delil olarak kabul edilmiştir.<sup>300</sup> Ruhun ölüm sonrası konumu ile ilgili olarak daha öncede işaret ettiğimiz gibi Kâfiyeci ruhun bedenden ayrıldıktan sonra farklı bir mahiyet kazanmayacağı görüşünü benimser. Kâfiyeci böyle bir ayrıma başvurmaksızın, ölüm sonrası süreçte ruhun kendi zatına mahsus bir takım ruhani özellikleriyle kaim olacağını belirtir. Fakat ruhu iki boyutlu kabul edenler açısından ise ruhun cismaniliği, bedenle ittisali halinde oluşan, bu mülk âlemine (dünyaya) mahsus, geçici bir durum olmasıdır. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra baki kalması ve birtakım maddi olmayan lezzet ve elemeleri tatması ise ruhun bu konumda soyut bir cevher olarak kabul edilmesi şeklinde açıklayabiliriz. Çünkü cevher olan ruh, kendi nefsiyle kaim olduğundan varlığını sürdürmek için araz olan bedene ihtiyaç duymayacaktır. Kâfiyeci ölüm denilen olguyla beraber ortaya çıkan bütün değişiklik, bozulma ve deformasyonların bedenle ilgili fizyolojik ve biyolojik süreçler olduğunu ve etki alanının yalnızca bedenle sınırlı kaldığını belirtir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ruhlar, kendi zatlarıyla kaim cevherler olduklarından ölümle başlayan bu cismani

<sup>297</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.29

<sup>298</sup> Vural, Mehmet, *Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.220

<sup>299</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.29

<sup>300</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.3

deformatik süreçten asla etkilenmeyeceklerdir. Bilakis nefsi natıka'nın (ruh) idrak kuvveti (basiret) var olduğu için, bedenin ve bedeni kuvvetlerin yok olmasından sonra ruh idrak edici (basiret sahibi ) olarak baki kalır.<sup>301</sup>

Kâfiyeci insanın hakikatte duyumsanan heykelden ibaret olmadığını, bilakis beden tahrip olmasıyla yok olmayan, zatıyla idrak eden bir cevher olduğunu ve berzah hayatında lezzetleri ve elemeleri bu idrak etme özelliğinden dolayı tattığını ifade eder.<sup>302</sup> Bu konuda özellikle şehitlerin nimet içinde olduklarıyla ilgili ayetleri delil getirir. Kâfiyeci'nin yukarıdaki ifadeleriyle kabir azabının varlığını kabul etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kâfiyeci'ye göre bütün bu olanlar hâkim ve yüce olan Allah'ın izniyledir.<sup>303</sup>

Ruhun ölümsüzlüğü üzerinde önemle duran ve felsefi sisteminde buna yeterince yer veren ilk filozoflardan biri Eflatun'dur.<sup>304</sup> Eflatun'un ruhun ölümsüzlük düşüncesi müslüman filozoflar üzerinde de çok etkili olmuştur.<sup>305</sup> Kâfiyeci, müslüman âlimlerin ruhun ölümsüzlüğü konusunda ittifak ettiklerini belirterek, beden yok olmasından sonra ruhun baki kalması görüşünün icma ile sabit olduğunu ifade eder. Kâfiyeci bu hususdaki icmanın boyutlarını daha da genişletmek ve bu konudaki kararlılığı belirtmek için İslam felsefesinin iki ana düşünce ekolünü oluşturan Meşşailerin ve İshrakilerin de bu düşüncede olduklarını ayrıca belirtir. Bu iki düşünce sistemine dâhil edilmeyen diğer önemli ve itibar edilen filozofların da bu konuda hem fikir olduklarını söyler.<sup>306</sup> Özellikle Meşşai ekolünden ruhun ölümsüzlüğü üzerinde en çok duran isim olarak İbn Sina'yı zikretmek gerekir. Kâfiyeci, beden tahrip olup yok olmasından sonra ruhun ölmediği gerçeğini yine bir başka Kur'an'ı hakikat olan mead düşüncesine bağlayarak açıklar. Yani ruhun baki kalmasının anlamsız bir ontolojik zorunluluktan öte işlevselliği ön planda olan bir gerçekliğin sonucu olduğunu ifade eder. Kâfiyeci'nin bu yaklaşımı İslam eskatolojisinde karşılığı bulunan kıyamet günü, ruhun bedene geri dönmesi ile ilgili görevi olarak da açıklanabilir.

<sup>301</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.28

<sup>302</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.24

<sup>303</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.7

<sup>304</sup> Platon, Devlet, çev. Canan Eyi, Gün yayıncılık, İstanbul 2001, s. 429 vd; Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s.165

<sup>305</sup> Aydın, Mehmet S. , Din Felsefesi, Selçuk yayınları, Ankara 1992, 246

<sup>306</sup> Kafiyeçi, er-Ravh , s.13; Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.27

### 3.3. Nefsin Melekeleri

Kâfiyeci Eflatun ve Aristo ahlakının temel yaklaşımından hareketle insan nefsinin üç kuvvetinin olduğunu söyler.<sup>307</sup> Bunlar şehvet gücü, öfke gücü ve akıl gücüdür. Bu üç güç ifrat ve tefrit noktasında uzaklaşıp, itidal üzere ve dengeli olduklarında, nefis için hikmetten, iffetten ve cesarettten mürekkep (birleşik) adalet meydana gelir. Çünkü şehvetin itidali iffettir. Öfkenin itidali cesarettir. Aklın itidali ise hikmettir.<sup>308</sup> Kâfiyeci adalet olgusunu bu üç gücün dengesi üzerine kurmuştur. O halde adalet bir denge ve itidal kaynağıdır. Kâfiyeci, adaleti ahlak felsefesi açısından da değerlendirerek, onu iyilik ve takvaya sürekli bir şekilde bağlanmak olarakta tarif eder.<sup>309</sup> Kâfiyeci Bakara suresinde ” *Ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kaldık* ”<sup>310</sup> ayetinde ifade dilen “vasat” kelimesinin adalet olduğunu söyler. Bu kuvvetlerin ifrat, tefrit ve itidal hallerini bir tablo halinde şöyle düzenleyebiliriz;

**Tablo 1.** Nefsin Temel Güçlerinin Tefrit, İfrat ve İtidal Halleri<sup>311</sup>

ÜÇ KUVVET	Rezilet (Tefrit)	Fazilet (İtidal)	Rezilet (İfrat)
Öfke Gücü	Korkaklık	Şecaat	Tehevür (Saldırganlık)
Şehvet Gücü	Hamud	İffet	Fucür
Akıl Gücü	Beladet	Hikmet	Cerbeze
		Adalet	

Kâfiyeci ayrıca nefsin iki gücünden daha bahseder. Bunlardan biri akıl gücü diğeri ise ameli kuvvettir.<sup>312</sup> Kâfiyecinin bu yaklaşımı, temelde Aristo’ya dayanan fakat

<sup>307</sup> Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, 41

<sup>308</sup> Karş; Kafiye, en-Nüzhe, s.4; Kafiye, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.79

<sup>309</sup> Kafiye, Kitabu’t Teysir, s.79

<sup>310</sup> Bakara 2/143

<sup>311</sup> Erdem, Hüsameddin, Ahlak Felsefesi, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, 162; Kınalızade, Ahlaki alâ-i, 94

<sup>312</sup> Kafiye, en-Nüzhe, s.4

Farabi ve İbn-i Sina ile geliştirilen ve sistemleştirilen bir anlayışın devamıdır.<sup>313</sup> Kâfiyeci ayrıca yine nefs-i natika için, biri akli nazari kuvvet, diğeri ameli akli kuvvet olmak üzere iki kuvvetin varlığına da dikkat çeker. Özellikle ameli akli kuvvetleri felsefi kavramlarla tanımlamak yerine, yine pratiğe dönük olarak tasavvufi kavramlarla açıklar.<sup>314</sup> Yeri gelmişken ifade edelim ki teorik akıl, daha çok kişinin fiili etkisinden uzak, iradesi dışında gelişmiş olan matematik, fizik, metafizik gibi teorik bilimlerle ilgilidir. Pratik akıl ise, insani fiilin etkisine açık, bu etki ile değişen ve dönüşe bilen, dolayısıyla insanî iradenin kapsamına giren alanlarla ilgilidir.<sup>315</sup>

### 3.3.1 Ameli Kuvvet (Pratik Ahlak) Açısından Nefsin Mertebeleri

Kâfiyeci nefsin mertebelerini ameli (pratik) yönden de ele alarak değerlendirir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Kâfiyeci aslında ahlakçı yönü ağır basan bir düşünürdür. Bütün değerlendirmelerini ahlaki sonuçlar üzerine bina eder. Meselenin nazari yönünden çok pratik yanına bakarak olayları ve olguları işlevsellik ve pratik faydacılık ekseninde değerlendirir. Kâfiyeci yeni bir yöntem teklifinde dahi bu saiklerden sarf-ı nazar etmeyen ve ödün vermeyen bir bilgidir. Onun sisteminin temel taşlarını oluşturan kavramlar ya sonuç olarak marifetullahtır, ya sonuca ulaştıran yolda ubudiyettir, ya da Allah'ı bilmede ve ona teslim olmada rububiyet ve ulûhiyettir. Bütün bu kavramların saflaşıp kristalize oldukları zirve ise derin sorumluluk bilinci ve nihai hedef olan taatin temeli<sup>316</sup> olarak tarif edilen ve “Takva”dır. Kâfiyeci farklı bir üslubla sunmaya çalıştığı ahlak felsefesini İslam ahlakının iki ana temel referans noktası olan Kur'an ve peygamberin sünnetine dayandırmaya azami gayret göstermiştir. Ve kanaatimizce bu konuda başarılı da olmuştur. Bu yönüyle Kâfiyeci daha çok felsefeyi tasavvufi bir kisveye büründürmeye çalışan Gazali'ye benzemektedir denilebilir.

Kâfiyeci'nin Gazali ve tasavvufa yakın durması, bu risalelerde ele aldığı felsefi konuları sonuç itibariyle ahlak felsefesine oradan da tasavvufa refere etmesi ve bunlardan daha önemlisi, “Allah'ın kudreti yanında bütün kudretin yok olması”, “bütün ilimlerin, hatta bütün varlık ve kemalin Allah'ın kuşatıcı ilminde boğulması”, nihayi

<sup>313</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.48

<sup>314</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.29

<sup>315</sup> Aydınlı, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, s.87

<sup>316</sup> Kaymakcan, Recep ve Uyanık, Mevlüt (Editörler), Teorik Ve Pratik Yönleriyle Ahlak, Dem (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları), İstanbul 2007, s.205

nokta olarak “hakkın sıfatlarında, boğulup yok olmak.”<sup>317</sup> Türünden vahdet-i vücud terminolojisine yakın ve benzer ifadeler kullanması Kâfiyeci’nin sözkonusu ekolu benimseyip benimsemediği sorusunu akla getirmektedir. Hemen şunu ifade edelim ki yukarıdaki Kâfiyeci ile ilgili yaklaşımlar doğrudur. Fakat buradan hareketle Kâfiyeci’yi İbn Arabi çizgisinde göstermek bizce yanlış bir tespit olur. Çünkü bu yanlış tespiti bir kaç noktada açıklayabiliriz; birincisi vahdet-i vücud büyük bir felsefi sistemdir. Bir insanın bu mesleği benimsediğini söyleyebilmek için bu sistemin temel özelliklerini hayatına ve eserlerine yansıtmak zorunluluğu vardır, ikincisi Kâfiyeci’nin sistematüğünü bir bütün olarak ele aldığımızda, zahir ve batın dengesini çok iyi kurduğunu, tasavvufu aşırılıklardan uzak ilk dönem anlayışına yakın olan züht kavramı içerisinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Üçüncü olarak Kâfiyeci’nin tasavvufi anlayışında Gazali’nin ve özellikle şeriat ve tasavvuf arasında bir denge örneği olan Kuşeyri’nin derin etkilerini görmekteyiz. Hatta Kuşeyri’nin belli bir bağlamda kullandığı beyitlerin aynısını Kâfiyeci’de aynı bağlamda eserlerinde kullanmıştır.<sup>318</sup>

Ünlü ahlakçı Kınalızâde ameli hikmetin iki temel amaca matuf olduğunu söyler; Bunlardan biri salih amel ve makbul davranışları öğrenerek onları elde etmek ve bu güzel davranışlarla ruhu süslemiş olmak diğeri ise bu güzel ahlak ve salih davranışları elde etmek suretiyle çirkin ve kötü davranışları da terk ederek nefsini tezkiye etmektir.<sup>319</sup> Bu tespit Kâfiyecinin ahlak ilminin amaçları noktasında ortaya koyduğu yakın hedeflerle örtüşmektedir. Yine bu bağlamda söylenmesi gereken diğeri bir husus ise Kâfiyeci’nin ahlak ilminin amacını, nihai hedefte iki dünya saadetini sağlamak olduğunu belirtmesidir. Gerçi bu yaklaşım Sokrates, Eflatun, Aristoteles’ten İbn Miskeveyh’e ve onlardan da diğeri İslam ahlakçılarına tevarüs eden bir anlayıştır.<sup>320</sup>

Bizce burada bir diğeri önemli nokta ise Kâfiyecinin ahlaki önermelerinin hep eyleme dönük olmasıdır. O anlamı idrak edilemeyen ve böylece nefis üzerinde değıştirici ve dönüştürücü etkisini göstermeyen bir takım sözcüklerin-vird veya zikir olarak-ağızda mırıldanmasıyla insanın ahlaklı olmasını mümkün görmemiştir. Kâfiyeci ahlakı tek taraflı normatif (kaidevi) bir ilim olarak kabul etmenin onu gerçek hayattan

<sup>317</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.6

<sup>318</sup> Karş; Kuşeyri, Abdülkerim, Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi, haz;Süleyman Uludağ, Dergah ,170, 363, ve Kafiyece, Kitabı’r-Rahme, s.40

<sup>319</sup> Kınalızade, Ahlaki alâ-i, s.29

<sup>320</sup> Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak, dem yayınları, İstanbul 2006, 63

koparıp, soyut kavramlar üzerine bina etmek anlamına geleceğini biliyordu.<sup>321</sup> Bu nedenle Kâfiyeci bilinç seviyesine ulaşmayan ve davranışa dönüşmeyen hiçbir aktivitenin insan üzerinde müessir olacağına inanmamıştır. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, insan şahsiyetinin oluşmasında, temel faktörlerden biri kabul edilen takva, tüm yönleriyle kuşatıcı ve denge unsuru olarak bütünleşmiş ahlakî davranış şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>322</sup> Bütün bu mülahazalardan sonra, Kâfiyeci'nin ahlak felsefesini bütünüyle “marifetullah” ve “takva” kavramları üzerine bina ettiğini gayet rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>323</sup> Bu kısa girişten sonra şimdi ameli kuvvet açısından nefsin mertebelerini izah edelim. Kâfiyeci bu mertebelerin dört tane olduğunu söyler. Bunlar;

1. **Zahiri ıslah etmek:** K.Kerim'in emir ve yasaklarını, Hz. Peygamberin sahih sünnetini ve onun fiili uygulamalarını esas alarak, nebevî bir yol ve yöntemle beraber, kişinin dışı yönelik somut davranışlarını ıslah etmesi ve düzeltmesidir. Kâfiyeci bunu kısaca zahiri ıslah etmek olarak açıklar.<sup>324</sup>
2. **Batını ıslah etmek:** Bu hususta Kâfiyeci ilk şart olarak kişiyi günaha sürükleyecek zayıf bir iradeden kurtulması olduğunu belirtir. Daha sonra dünya ve ahiret saadetini yok edecek çirkin, adi ve rezil işlerden uzak durması gerektiğini söyler. Üçüncü bir aşama olarak da sürekli günah işlemeyi düşünerek onu Allah'tan alıkoyacak veya onu gerçek görevinden ve amacından uzaklaştıracak kötü düşüncelerden iç dünyasını temizlemesi olarak ifade eder. Bütün bunların ise ancak kişinin kalbini her türlü vehim ve batıl inançlardan (hurafelerden) temizleyerek arındırması, arınan bu kalbi ilim kandiliyle aydınlatarak, faziletlerle süslemesi ve akidesini düzeltmesiyle mümkün olacağını belirtir.<sup>325</sup> Kâfiyeci bunu batını ıslah etmek olarak belirtir.<sup>326</sup>
3. **Temiz şekillerle nefsi süslemek:** Kâfiyeci, üçüncü mertebe olarak kendisini her türlü ahlaki rezaletten sakındıran insanının güzel ahlak, iyi işler ve temiz düşüncelerle nefsinin süslenmesidir. Bu süsleme, cismani bedeninin süslenmesi gibi ruhun da süslenmesini içermektedir. Ruhun süsü ise güzel ahlaktır. Kâfiyeci bu

<sup>321</sup> Erdem, a.g.e., s.57

<sup>322</sup> Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev:Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, 86

<sup>323</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.19-20

<sup>324</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

<sup>325</sup> Akseki, Ahmet Hamdi, Ahlak İlmi Ve İslam Ahlakı, Sad, Ali Arslan Aydın, Nur Yayınları, Ankara 1991, s.187

<sup>326</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

mertebeyi temiz şekillerle nefsi süslemek olarak isimlendirir.<sup>327</sup> Kâfiyeci'nin işaret ettiği bu hususu ahlâk felsefesinde, ahlâki tedavi olarak isimlendirmek mümkündür.<sup>328</sup>

4. **Murakabe makamı:** Kâfiyeci, dördüncü aşamayı “insan-ı kâmil”e ulaştıran bir makam olarak görür. O bu aşamayı “fena fillah” öncesi bir makam olarak tanımlar. Nefis bu noktada kendi doğal yapısından kaynaklanan eksikliğe rağmen artık murakabe makamındadır. Bu makam kişinin her nefes alış verişinde Allah'ın rızasını düşündüğü ve kendisini hesaba çektiği bir aşamadır. Nefsin bu halde sırat-ı müstakimden ayrılmadan yürümesi Allah'ı murakabedir. Yine bu makam Allah'ın sıfatlarını düşündüğü ve O'nun sonsuz güç ve kudretini takdir makamıdır. Kişi artık Allah'ın sıfatlarının eşyada ki tecelli nurlarını murakabe etmektedir. Bu makam aynı zamanda “takva”nın son aşamasıdır.

Kâfiyeci bu dört aşamadan sonra nefs'in keşf ve müşahade makamına geçtiğini söyler. Nefs ontolojik hiyerarşide farklı bir boyuta sıçramıştır. Allah'ın gücü ve kudreti yanında bütün kudretin yok olduğunu görür. Hatta bütün ilimlerin, varlığın ve kemalin Allah'ın kuşatıcı ve sonsuz ilminde batıp yok olduklarına şahit olur.<sup>329</sup> Artık tecelli nurlarının seyri içerisindeki nefis, zevk ve neşe halinden vecd haline dönerek tasavvufi literatürdeki “fena” makamına geçer. Kâfiyeci tasvir ettiği bu makamı, "Allah'ın vechini müşahade" olarak da vasıflandırır.<sup>330</sup> Buna benzer bir yaklaşımı Mısri, “Allah'ın vechini müşahadenin ötesinde rahmet yoktur.” diyerek de ifade eder<sup>331</sup> Kâfiyeci'nin nefsin ulaştığı son makam olarak zikrettiği “fena” makamı, rasyonel nefsin nihai olarak varlığın birliğini ve kendisinin de varlıkla aynı olduğunu tasavvufi tecrübeyle bilme hali olarak tarif edilebilir.<sup>332</sup>

Kâfiyeci'nin yukarıdaki ameli kuvvet açısından nefsin mertebeleri ile ilgili dört aşamalı arınma sürecinin, Muhasibi'nin “Batını farz” adı altında nefsin arınmasına yönelik faaliyetleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.<sup>333</sup> Kâfiyeci bu mertebelerin dışında

<sup>327</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.5

<sup>328</sup> Fahri, Macit, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, s.175

<sup>329</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

<sup>330</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.6

<sup>331</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.245

<sup>332</sup> Fahri, a.g.e., s.259

<sup>333</sup> Daha geniş bilgi için Bkz. Kaymakcan, Recep ve Uyanık, Mevlüt (Editörler), Teorik Ve Pratik

nefs-i natıka için başka mertebeler de zikreder. O bu mertebeleri yüce ve değerli olarak vasıflandırır. Bunlar;

- Bütün kemal sıfatlarının Allah için olduğunu bilmek
- Noksan sıfatlardan O'nu tenzih etmek
- Bütün fiil ve eserlerin müessirinin Allah olduğunu ve bütün bunların O'ndan meydana geldiğini bilmektir.<sup>334</sup>

Kâfiyeci bu üç özelliğin Allah'ı hakkıyla bilip, O'nun şanına yakışır bir tavırla O'nu gereği gibi takdir etmeyi, gerçek anlamda Allah'ı tanıma (marifetullah) olarak tarif eder. Bu saydığımız üç özellik nazari ahlak açısından değerlendirilmesi gereken hususlar kapsamındadır.

Kâfiyeci Nefs-i Natıka için ameli kuvvet yönüyle dört farklı mertebenin daha var olduğunu ifade eder. Onun zikrettiği bu mertebeler saydığı diğer mertebelerin ileri bir aşamasıdır. Nitekim zikredilen nefsin ameli mertebeleri daha çok nefsin temizlenmesi ve bu doğrultuda nefsin yapmış olduğu mücadele söz konusudur. Burada zikredeceğimiz mertebeler ise bu mücadele sürecini başarıyla tamamlamış, kendini arındırmış bir nefsin, bir üst mertebeye geçişini ifade eder. İnsan-ı kâmil olma sürecinde bu mertebeler birbirlerini tamamlayan zincirin halkaları gibidir. Bir bütünün parçaları olan sözkonusu mertebeler Kâfiyeci'nin sistematüğinde insan-i kâmil olmanın vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu sayacağımız mertebelerin diğer bir özelliği ise çift yönlü ve çift boyutlu olmalarıdır. Yani bu mertebeler dışa bakan yönleriyle pratik hikmet içerisinde değerlendirilirken, içe dönük yapılarıyla da nazari hikmet olarak değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre;

1. **Züht Mertebesi:** Kâfiyeci bu mertebeyi, ilahi emirler doğrultusunda nebevi (peygamberi) bir metod izleyerek nefsinin arındırılan insanın dünyevileşme tehlikesini bertaraf ederek, dünya hayatını, dünyevi kaygı ve çıkarlardan uzak yaşama hali olarak değerlendirir. Bu makam dünya hayatını belli bir bilinç düzeyiyle algılamadır. Kâfiyeci zühd kavramını bir lokma, bir hırka anlayışıyla

---

Yönleriyle Ahlak, Dem (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları), İstanbul 2007, s.196  
<sup>334</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.5



değerlendirmemiştir. Zira dikkat edilirse bu süreci Kur'an ve peygamberin uygulaması gibi iki önemli temele refere etmiştir.<sup>335</sup>

2. **Allah'la yalnızlaşma mertebesi:** Dünyevileşme tehlikesinden kurtulmuş ve her türlü günahtan olabildiğince uzaklaşmış nefsin bütün varlığıyla Allah'a yönelmesidir. Bu makam, bütün düşünce ve davranışların Allah rızasına yönelik olduğu bir makamdır. Artık onun düşünce ve davranışlarında Allah'tan alıkoyacak hiçbir engelleyici unsur ve güç yoktur.<sup>336</sup> Tasavvufi literatürle ifade etmeye çalışırsak "Halk içerisinde, Hak'la beraber olmaktır."<sup>337</sup>
3. **Dostluk mertebesi:** Bütün engelleyici ve meşgul edici unsurlardan arınan nefs artık tek başınadır. Temizlenen ve arınan nefis zorunlu bir ilke olarak Allah'a yönelir. Çünkü ruh geldiği asli kaynağa hep bir özlem duymuştur.<sup>338</sup> Cismani ağırlıklarından kurtulan nefis gözünü tek olan Yaratıcıya çevirmiştir. Ruhun ünsiyeti Allah'la olduğu için onun dostluğundan başka diğer bütün dostluklar ruha bir azaptır. Kâfiyeci "kalplar ancak Alah'ın zikriyle huzura erer" hakikatini bu mertebenin dayandığı temel olarak kabul etmiştir.<sup>339</sup>
4. **Müşahede mertebesi:** Bütün bu makamların dayandığı son sınırdır, keşf ve müşahadedir. Diğer aşamalardan geçen nefis melekût âleminin bir takım hakikatlerine artık muttali olur. Nefs bu noktada bütün varlığın Allah'ın kuşatıcı ve sınırsız ilminde yok olduğuna şahit olur. Temizlenen nefis, tecelli nurlarıyla aydınlanmaya başlar. Kâfiyeci bu hakikati şu kutsi hadise dayandırır. "Beni, yer ve semam kuşatmaz, (günahları) terk eden, temizlenen, sakınan mümin kulumun kalbi kuşatır"<sup>340</sup> Aydınlanan bir bilinç ve iç dünya ilahi hakikatlerin tecelligahı olur. Bu aydınlık sürekli ve devamlıdır. Nitekim Kâfiyeci müşahadeyi şöyle tarif eder: "Kesintiye sebep olacak boşluklar olmadan, tecelli nurlarının ardı ardına meydana gelmesidir. Şöyle olduğunu varsayalım; Karanlık bir gecede aralarında hiçbir boşluk [fasıla], kesinti olmadan ardarda çakan şimşekleri düşünelim. Nasıl

<sup>335</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.5

<sup>336</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.35

<sup>337</sup> Kuşeyri, Abdülkerim, Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi, Haz; Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 2003, s.198; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatler, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s.441

<sup>338</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.26

<sup>339</sup> Kafiyeçi, er-Ravh , 13; Kitabu'r-Rahme, s.26

<sup>340</sup> Kafiyeçi, er-Ravh , s.14

ki peşpeşe çakan bu şimşekler sürekli bir aydınlık meydana getiriyorsa, işte tecelli nurlarının doğması da o kalpte devam ettiği sürece, bu kalb içinde durum böyle aydınlıktır.”<sup>341</sup> Bu tecelli nurları sayesinde gece gündüz gibi aydınlık olmuştur.<sup>342</sup> Aydınlanan nefs Allah’ın sıfatlarının tecelli nurları içerisinde boğulur. Bu istiğrak hali aynı zamanda “fena” dır. Bu makama geçen nefs fizik âlemde ki olay ve olguların arka planında var olan hikmet boyutunu yakalayarak, sebep-sonuç ilişkilerini fizik yasaları çerçevesinde zuhur eden bir mahiyetten soyutlayarak, olayları farklı bir perspektifte değerlendirir. Zaten Kâfiyeci bundan dolayı müşahadeyi de bilgi yollarından biri kabul eder.<sup>343</sup>

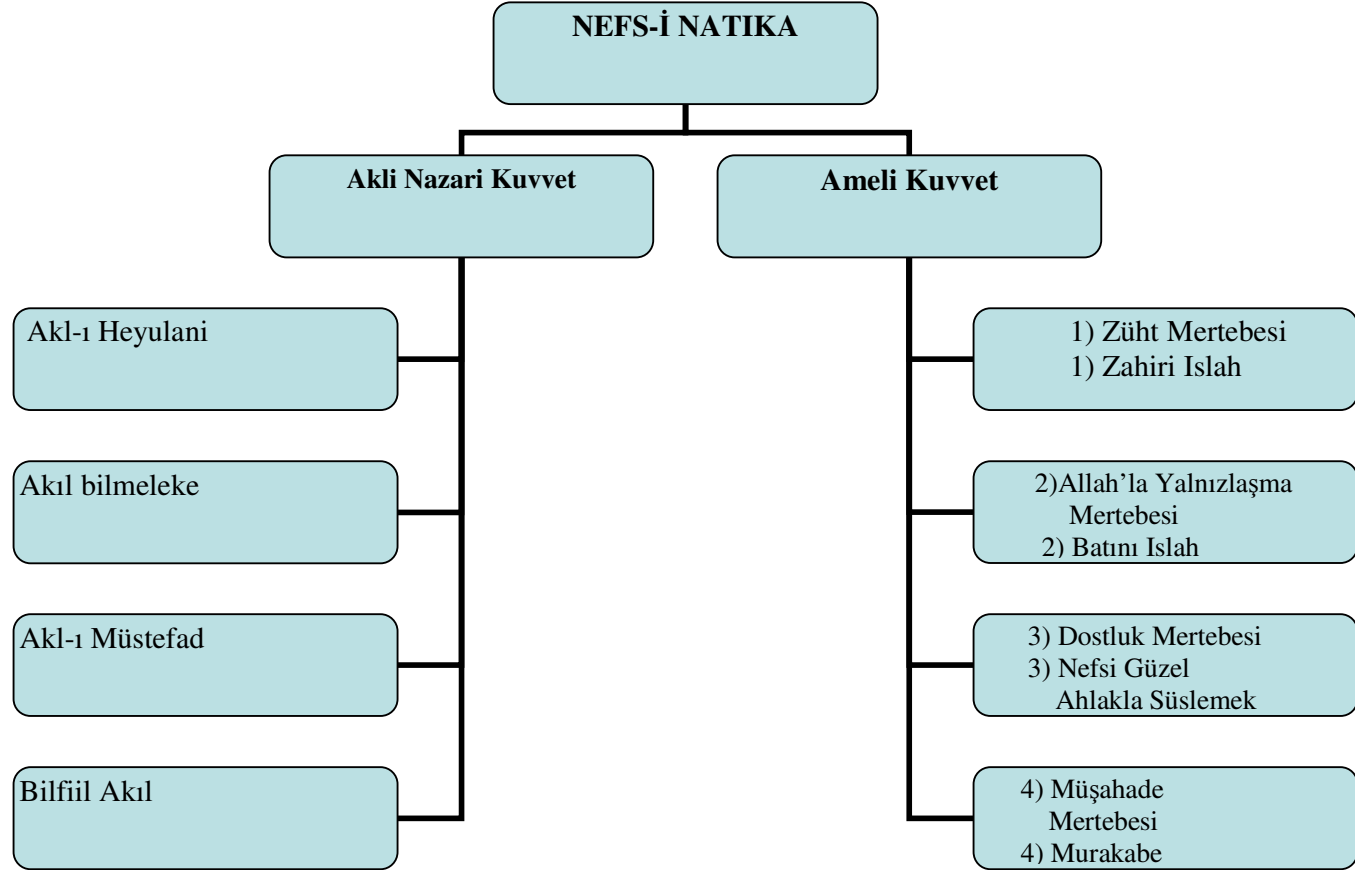
Kâfiyeci’nin Nefs-i natika’nın kuvvetleri ile bu kuvvetlere bağlı mertebeleri hakkındaki görüşlerini şematik bir düzlemde şöyle gösterebiliriz;

---

<sup>341</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.40

<sup>342</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi, s.170

<sup>343</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.19



Şekil 2. Kâfiyeci'de Nefs-i Natika'nın Kuvvetleri ve Bunlara Bağlı Mertebeleri

Kâfiyeci bu mertebelerin dışında nefsi natıkanın ameli kuvvetine itibarla nazari ve akli olmak üzere iki hikmetin daha meydana geldiğini söyler. Fakat bu hikmetlerin ne olduğunu net bir şekilde açıklamaz. Yalnızca bu ikisinin Meşşai ve İşraki hikmetten daha güzel ve daha tercih edilir olduğunu ifade eder.<sup>344</sup> Kâfiyeci'nin ifadelerinden bu iki hikmetin birer ekol oldukları sonucuna varabiliriz. Nitekim İslam felsefe tarihine baktığımız zaman yaklaşık olarak beş felsefi sistemin kurulduğunu görmekteyiz. Bunlar: Meşşailik, Gazali sistemi, İşrakilik, Tasavvuf ve Varlıkçı (Vücutiye) sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>345</sup> Kâfiyeci'nin ele aldığı konularda ortaya koyduğu görüşler ve kullandığı dil, incelendiğinde iki önemli ismin etkisi altında kaldığını görürüz. Bunlardan biri Gazali diğeri ise Fahreddin Razi'dir. Zaten Kâfiyeci de bu isimleri yer yer zikrederek bunu teyit eder. Onun Meşşai ve İşraki hikmetin dışında var olduğunu söylediği bu iki hikmet kanaatimize göre biri Gazali sistemidir diğeri ise tasavvuftur.

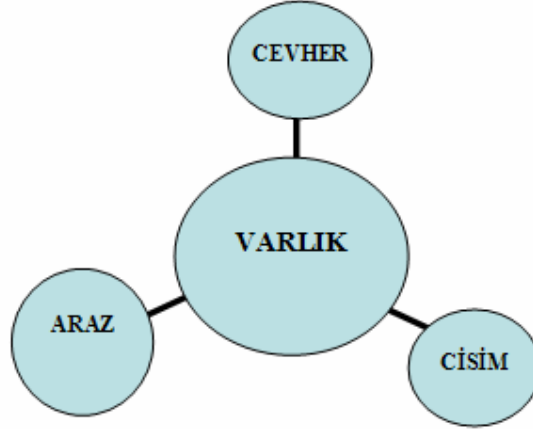
Kâfiyeci'nin, değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu eserlerinde ele aldığı konu ve kavramlar bir bütünlük içerisinde belirli amaçlara matuf değerlendirmeler içermektedir. Ruh, ruhun mahiyeti, nefis, nefsin yetileri v.b konuların hepsi insan denilen bu varlığı anlamaya yönelik çabalardır. Bu çabanın elbette pratik bir takım karşılıkları ve sonuçları olacaktır. Yoksa bu tür çalışmaları birer entelektüel fantezi gibi düşünmemek gerekir. Temel hedef ya insanı anlamaktır. Ya da insanın kendini bilmesi ve tanınmasıdır. "Nefsini bilen Rabbini bilir"<sup>346</sup> sözü işte tam bu noktada bir anlam kazanmaktadır. Zira bütün varlıklar üç temel unsurdan oluşmuştur. Bunlar cisim, cevher ve araz dır.

---

<sup>344</sup> Kâfiyeci, a.g.e.s., s.29-30

<sup>345</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.54

<sup>346</sup> "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü ile ilgili değerlendirmemiz, Kitabur-Rahme'nin Türkçe tercüme bölümünde dipnot şeklinde verilmiştir. Bkz. s.62



Şekil 3 Varlığı Oluşturan Üç Temel Unsur

İnsan, bu üç unsurdan mürekkep olduğundan, kişi kendi ruhunu bilmesiyle cevheri bilir, bedenini tanımasıyla cismi ve cismin arazlarını bilir. Bütün varlığın ilkelerini kendinde bulan ve tanıyan insanın sonuçta bütün varlığı tanıması söz konusudur. Bundan dolayı insana “küçük âlem” denilmiştir.<sup>347</sup> Gerçi Kâfiyeci “küçük âlem” tezine kavram olarak değinmemekle birlikte özellikle “Kitabu’r Rahme” de anlamsal bağlamda bu teze yakın ve benzer görüşler ileri sürdüğünü söylemek mümkündür.<sup>348</sup> Kâfiyeci’nin, ruhun maddi mi yoksa gayri maddi mi olduğunu bilmemizi ısrarlı vurgulaması<sup>349</sup> ve beden yapısıyla ilgili gerek felsefi gerekse tıp ilmi açısından değerlendirmeleri<sup>350</sup> önemlidir. Zira ruh-beden ilişkisine getirmiş olduğu yaklaşımlar<sup>351</sup> gibi çok spesifik diyebileceğimiz hususların öğrenilmesine dair ısrarlı vurgusu bir anlam ifade etmektedir. Onun bu ısrarcı tavrını insanı anlamaya ve tanımaya yönelik gayretler olarak görmemiz gerekir. İnsan kendi zatında yüce yaratıcının kudret tecellilerine şahit olur. İnsanın kendi zatından yine kendi zatına yapmış olduğu bu mütefekkirane yürüyüş ortaya bir bilgi çıkarır. Bu bilgiyle bir başka hedefe yani Allah’a yönelerek O’nu tanımaya çalışır. Bu bilgi-bilen ilişkisinin ortaya çıkardığı olgu “Hikmet”tir. Gerek İslam ahlakının gerekse felsefenin anahtar kavramlarından bir olan “Hikmet”in ortaya çıkışını basit bir şekilde ifade ettikten sonra,

<sup>347</sup> Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s.39

<sup>348</sup> Bkz. Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.20

<sup>349</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12

<sup>350</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.7

<sup>351</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.12; en-Nüzhe, s.7

bu kavramın özellikle Kâfiyecinin bilgi felsefesi (epistemoloji) sistematigi içerisinde nasıl oluştuğunu ve nasıl bir anlam kazandığına ileride değineceğiz.

### 3.4. Kâfiyeci'de Berzah ve Mahiyeti

Kâfiyeci mahiyeti çok farklı olan ve insan idrakinin sınırları dışında kalan melekût âleminin anlaşılmasına yönelik ilmi çalışmaların önünde bir engel gibi duran meşruiyet problemini gidermek amacıyla, melekût âlemini, duyularımızla idrak edebildiğimiz bu mülk (dünya) âlemini anlamaya yönelik olarak ortaya koyulmuş ilmi disiplinlere kıyas yapar. Kâfiyeci, melekût âlemine yönelik araştırmaların gerekliliğine atıfta bulunarak, duyularla idrak edilen yaşadığımız bu dünya ile ilgili her hangi bir ilmin usul ve esaslarını bir yöntem çerçevesinde bir araya getirip tanzim etmede herhangi bir sakınca olmadığı gibi melekût ve berzah âlemi ile ilgili bu minval üzere bir ilim tedvin etmenin de bir sakıncasının olmaması gerekliliği üzerinde özellikle durur.<sup>352</sup>

Kâfiyeci genelde sem'iyatla, özelde ise ruh ve berzah âlemi ile ilgili geniş bir malumat elde etmenin mümkün olmaması hasebiyle bu alanlarda veya bu tür konularda herhangi bir fikri çaba sarf etmenin lüzumsuz oluşu ile ilgili ortaya konulacak bir yaklaşımın sağlıklı olmayacağını ifade eder. Nitekim Kâfiyeci bu âlemde (dünya) var olan eşyayı da bütün yönleriyle bilemediğimizi söyler. Dünyadaki varlıkların mahiyetine ilişkin ortaya konulan sorular olsun veya onların nerede ve hangi konumda olduklarına dair sorular da bazen cevapsız kalabiliyor veya tatminkâr bir cevapları olmayabiliyor. Böyle olduğu halde biz bu dünyayı anlamaya yönelik çabalardan vazgeçmiyoruz. İşte berzah âleminde de ne, nasıl, nerede olduğu ve bunun dışındaki benzer soruların cevabını tam olarak bilmediğimiz türden olan işler mevcuttur. Böyle olmakla beraber bizim, berzah ve onun halleriyle alakalı az da olsa bir ilim elde etmemiz mümkün olmaktadır. Bundan dolayı bu çabalardan vazgeçmememiz gerekir. Nitekim bu dünyada eşyanın tümüyle ilgili yukarıdaki benzer soruların cevabını bilmediğimizden, bir kısmını bilmemiz hususunda bir yasaklama olmadığı gibi berzah âlemindeki ruhları ve hallerinin bir kısmını bilmemiz hususunda da bir yasaklama yoktur.<sup>353</sup> Kâfiyeci bu tutarlı mantıksal çıkarıma dayanarak insanın kendi kendisini

<sup>352</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.18

<sup>353</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.24

sınırlandırmasına itiraz ederek varlığa yönelik her türlü anlama ve bilme çabalarını takdir eden bir yaklaşım sergiler.

Felsefi düşüncenin oluşması ve tekâmülünün bir takım şartları vardır. Bu şartlardan biri de ele alınan felsefi konunun veya felsefenin, meşrulaştırılması veya tutarlı bir şekilde temellendirilmesidir.<sup>354</sup> Kâfiyeci bunun farkında olduğundan meşrulaştırma çabalarını çok önemsemiş ve bu konuda ayrıntılı izahlar yaparak meseleyi rasyonel bir temele oturtmaya çalışmıştır.

Buradaki “meşruiyet sorunundan” ne anladığımızı kısaca ifade etmek gerekirse, birincisi sem’iyyatla ilgili konularda akli çıkarımların yapılmasının hoş karşılanmamasıdır. İkincisi ise selefin bu konularda (ruh, berzah vb.) daha önceden bir yöntem çerçevesinde böyle bir ilim tedvin etmediği halde, sonradan bu konularla alakalı olarak bir ilmi disiplin ortaya koymanın, yeni bir bidat ihdas etme anlamına geleceğinden ötürü, meydana gelen korkudur. Kâfiyeci bu sorunu aşmak için kendine özgü yeni bir yaklaşım ortaya koyar.

Kâfiyeci berzah ve buna benzer ilimleri tedvin etmeyi bidat-ı hasene olarak kabul eder. Gerçi temelde tedvin edilen bütün ilimleri -sonradan ortaya çıktıkları anlamında- bidat kabul eden Kâfiyeci, diğer ilimlere karşı nasıl bir tavır sergileniyorsa, berzah ve buna benzer sem’iyyatla ilgili tedvin edilen ilimlere karşı da benzer tavırların sergilenmesi gerekliliğine vurguda bulunur.<sup>355</sup> Kâfiyeci’nin ilimlerin tasnifine yönelik bu bidat temelli yaklaşımı, bir özgünlük taşıması ve bizlere farklı bir bakış açısı sunması noktasında dikkate alınması gereken bir husus olarak düşünülmelidir. Kâfiyeci’nin bu yaklaşımına benzer bir anlayışı “akli kıyas” meselesinde İbn Rüşd’de de görmekteyiz.<sup>356</sup>

Kâfiyeci berzah ve melekût âleminin varlığına işaret eden, onu yalanlamamızın mümkün olamayacağı kesin ve kati hükümler içeren delillerin var olduğunu söyleyerek bu konudaki mevcut nasrlara dikkat çeker.<sup>357</sup> Kâfiyeci’nin sem’iyyatla ilgili bu kavram ve olguların varlığına yönelik olarak ortaya koymaya çalıştığı bir takım yaklaşımlar bazı

<sup>354</sup> Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, s.26 vd

<sup>355</sup> Karş:Kafiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.22; Kafiyeci, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.46, 54, 55

<sup>356</sup> İbn Rüşd, Faslu’l-makâl Felsefe-Din ilişkileri, haz (Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları, İstanbul 2004, s. 79

<sup>357</sup> Kafiyeci, Kitabu’r-Rahme. s.23

modernist veya aşırı rasyonalistler tarafından eleştirilebilir. Fakat çağımızın ünlü bilim felsefecilerinden biri olan Popper : “ Metafizik bir kuram yalnızca anlamlı olabilmekle kalmaz, gerçekten doğru da olabilir...”<sup>358</sup> diyerek bu tür oluşturulan bir takım kuramların veya yaklaşımların bir çırpıda kesip atmanın yanlışlığına dikkat çeker.

Kâfiyeci, diğer ilimlerin amaç ve fayda yönüyle nasıl makbul, güzel ve insanı neticeye ulaştıran özellikleri varsa, sözkonusu ilimlerin de aynı özelliklere sahip olduğunu vurgular.<sup>359</sup> Kâfiyeci kendi usulcu perspektifinde bütün ilimleri Allah’ı bilmeye (Marifetullah) ulaştıran bir araç olarak kabul eder.

Tartışılan veya konuşulan bir şeyin müdevven<sup>360</sup> bir ilim sayılabilmesi için üç özelliğinin bulunması gerekir. Bunların başında meseleler, diğerleri ise konu ve ilkelerin olmasıdır.<sup>361</sup> Özellikle bir şeyde mesele yoksa o müdevven bir ilim olarak kabul edilmez. Çünkü bir ilmin hakikati, o ilmin meselelerinde gizlidir. Ancak meseleyi irdeleyerek o ilmin künhüne vakıf olunabilir. Bu zaviyeden Kâfiyeci’nin eserlerini ele alıp incelediğimiz zaman bu üç özelliği de taşıdığını görürüz. Kâfiyeci bu üç şartın hepsini birer başlık altında ele alıp incelemiştir. Kâfiyeci’nin bu oluşturulan kriterlere dikkat etmesi onun ilmi alandaki vukufiyetini ve ciddiyetini gösteren birer işaretidir.

Kâfiyeci müdevven (usul ve esasları belirlenmiş) bir ilim dalı olarak berzah ilmini bu üç özellik çerçevesinde ele alıp irdelemiştir. Kâfiyeci, berzah kavramını Kelam ilminin bir tali meselesi olarak ele almaktan ziyade “Berzah İlmi” kavramıyla usul ve esasları belirli bir metodolojik üslupla ortaya koyulmuş kendine özgü ayrı bir disiplin olarak ele alır. Bu yaklaşım onu bu hususta özgün kılmaktadır.

Kâfiyeci berzah ilmini, “insanın kendi doğasında mevcut olan gücü nispetinde, ilmi, mantıklı ve umumdan hüsnü kabul gören, tutarlılığıyla itibar edilecek bir metotla (usulle), melekuti, berzahi, nurani, varlığın hallerinin kendisiyle bilindiği bir ilim olarak tarif eder.”<sup>362</sup> Yukarıdaki melekût, berzah, nur, kelimeleri bilinmek istenilen “varlığın” sıfatları konumundadırlar. Bu üç kelime anlamca birbirlerinden farklı olduklarından,

<sup>358</sup> Magee, Bryan, Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, çev Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s.44

<sup>359</sup> Kâfiyeci, Kitabı’r-Rahme, s.32

<sup>360</sup> “Tedvin kelimesi sözlükte, toplamak bir araya getirmek anlamına gelir, ilim dilinde ise bir disiplinin usul, kaide ve meselelerini bir yöntem çerçevesinde bir araya getirip düzenlemektir.”

Şulul,Kâfiyeci’de Tarih Usulü, s.76

<sup>361</sup> Demirli, Ekrem,Sadreddin Konevi’de Bilgi Ve Varlık- -İz Yayıncılık-İstanbul-2005, s.66

<sup>362</sup> Kâfiyeci, Kitabı’r-Rahme, s.19



herbiri berzah âleminin farklı yönlerini niteler. Kâfiyeci'nin Ahval (haller) dediği, “insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özelliklerini ifade eder ve bunlara a'raz-ı zatiye de demek mümkündür.”<sup>363</sup> Kâfiyeci'nin “muteber” kelimesiyle kast ettiği ise; ilmi olması, kendi içerisinde tutarlı olması, insanların teveccüh etmesi ve insanları doğruya ulaştırmasıdır. Kâfiyeci berzah ilmini, insanların en ulvi gayeleri ve en yüce istekleri olan, kulluğun ve insan-ı kâmil olmanın temelini oluşturan Marifetullah'ı yani Allah'ı ve O'nun sıfatlarını hakkıyla bilip Ondan gereği gibi sakınmaya (takva) vesile olarak kabul eder. Her ilim gibi bu ilimde kul ile Allah arasında bir köprüdür.

Berzah ilmi, Kâfiyeci'nin nazarında Marifetullaha ulaştıran “mükaşefe” ve “müşahade” yolları nispetinde kabul edilmiştir.<sup>364</sup> Buradaki “mükaşefe” ve “müşahade” kavramlarını mevhibi ilimlerin birer alt dalı olarak kabul edebileceğimiz gibi tasavvuf olarak da anlayabiliriz. Çünkü bu kavramlar belli dönemlerde “ilimler tasnifinde” genelde tasavvuf yerine de kullanılmıştır.<sup>365</sup> Kâfiyeci berzah ilmini, sem'iyattan kabul ettiğinden Kur'an'ın ve H.z.Peygamberin dışında, bu konuyla ilgili bize haber veren diğer insanların bilgilerini kendi epistemolojik sisteminde mevhibi ilimler kategorisine dâhil eder. Bu bilginin kaynağını, içe dönük, sezgisel ve tamamıyla sübjektif bir alan olarak tanımlar. Artık bu alanda bütün nesnel veriler gerçekliğini kaybederek, aydınlanmış aklın ve temizlenmiş kalbin beraberce arada perde olmadan ve hiç bir şüpheye mahal bırakmadan, bir takım hakikatleri görme ve keşfetme imkânının hâsıl olmasıdır. İnsanın, duyu organlarının kavradığı (mahsusat) âlemin ötesine adeta hedefe kilitlenircesine atmış olduğu nazar (basiret), yapmış olduğu müşahade ve ortaya koyduğu derin anlayış üzerine bir de melekût âleminin gözleri kamaştıran ışıması eklenince, ilahi cilvelerden veçheler artık mükemmel bir şekilde yansımaya ve görünmeye başlar.<sup>366</sup> Bu hakikat yansımaları, Kâfiyeci'nin de epistemolojisinde karşılığı bulunan ve bir değer ifade eden sübjektif bilginin kaynağıdır.

<sup>363</sup> Şulul, Kafiyece'de Tarih Usulü, 80; Daha geniş bilgi için Bkz, Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahval” Md., DİA, İstanbul 1989, II,190-192

<sup>364</sup> Kafiyece, Kitabu'r-Rahme, s.19

<sup>365</sup> Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, Tasavvuf : İlmi, Akademik araştırma Dergisi, Temmuz-Aralık 2007, sayı 19, 258

<sup>366</sup> Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, Çev: Hüseyin Hatemi-İletişim Yayınları-İstanbul- 2 Baskı 1994, 123

Kâfiyeci, mükâşefe ve müşahade yoluyla elde edilen bilgilere duyulan bu güvenden dolayı, tasavvuf erbabının, akıllar ve ruhlar âlemine (melekût), şehadet ve cesetler âleminden (dünya) daha fazla itimat ettiklerini belirtir. Kâfiyeci, berzah ilminin, konu ve kapsam olarak “ilmu’r-ruhtan” daha genel olduğunu söyler.<sup>367</sup> Berzah ilminin faydasını, berzahi cüz’i varlığın hallerini bilme olarak tanımlar. Bu ilmin amacını ise dünya ve ahiret mutluluğuyla kurtuluş olan, Zat-i Bari’yi ve O’nun sıfatlarını bilme şeklinde ortaya koyar.<sup>368</sup> Kâfiyeci berzah ilminin meşruiyetini sağlamlaştırmaya yönelik olarak bir adım daha atarak, İslam hukukçularının kelamı, fikhî dini temel ilimlerden saydıkları gibi tasavvufu ve ahlak ilmini de şer’i ilimler içerisine dâhil ettiklerini söyler.<sup>369</sup> Kâfiyeci Berzah ilminin, müstakil birer disiplin olan tasavvuf ve ahlak ilminin bir alt şubesi olduğunu belirtir. Bu ilmin bir yönüyle batın, diğer yönüyle zahir olduğuna işaret eder.<sup>370</sup>

Kâfiyeci, bir ilim adamının bir ilmin fayda ve amacına sıradan (alışılabilen), güvenilir bir yolla ulaşabileceğini söyler. Kâfiyeci’ye göre nebilere, mukerrebun meleklerle nasıl inanıyorsak ve bunlardan şüphe etmiyorsak, bu nurani varlıklara da inanmamız ve şüphe etmememiz gerekir.<sup>371</sup> Kâfiyeci’nin bu yaklaşımını söyle açıklamak mümkündür; nasıl ki peygamberler, görevleri bakımından – peygamberlik müessesine iman ve peygamberleri tasdik-, melekler ise varlıkları açısından sem’iyyatın konusu dâhilinde ise, berzah, ruh vb. kavramlar da aynı şekilde bu kapsam dahilinde sem’iyyatın mevzuu içinde değerlendirilir.

### 3.4.1 Berzah Nedir?

Kâfiyeci berzahın lügatte “engel” anlamına geldiğini söyler.<sup>372</sup> Nitekim İsfahani’de berzahın “İki şey arasında ki engel” olduğunu belirtir.<sup>373</sup> Ayrıca Cürcani’de

<sup>367</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.19

<sup>368</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.20

<sup>369</sup> “H.IV./ M. X. Asırda ortaya çıkmış İhvan-ı Safa topluluğu tarafından yapılan ilimler tasnifinde tasavvuf, şer’i ilimler içerisinde yer almaktadır. Daha sonra gelen Şemseddin el-Amuli (ö.753/1352) yapmış olduğu ilimler tasnifinde “Evahir” başlığı altında tasavvuf ilmine ayrı bir yer açmıştır.” Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, Tasavvuf : İlimi, Akademik Araştırma Dergisi, Temmuz-Aralık 2007, sayı 19, s.252 vd

<sup>370</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.22

<sup>371</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.20

<sup>372</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.14

<sup>373</sup> İsfahani, Rağıp, Müfredat, İstanbul, 1986, s.56

berzahın sözlük anlamının “Misal âlemi olarak da tabir edilen iki şey arasındaki, mânia, engel” şeklinde tarif eder.<sup>374</sup> Dini terim olarak ise “ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba’s) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile ahiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır.”<sup>375</sup> Kâfiyeci ölüm sonrasındaki hayatta, ruhun yeri ve makamının berzah olduğunu söyler. Kâfiyeci’nin ölüm sonrası süreçte ruhun bir mekânda varlığını sürdürme anlayışı daha çok ruhu maddi bir cevher kabul edenlerin önemle vurguda buldukları bir yaklaşımdır. Zira ruhu mücerret kabul edenler açısından ruhun bir mekâna ihtiyacı yoktur.<sup>376</sup> Belki de İslam felsefesinde berzah kavramının ciddi anlamda tartışılmamasının temel sebeplerinden biri de bu olabilir. Çünkü genel itibariyle Meşşai geleneğe mensup filozoflar ruhu mücerret cevher olarak kabul etmişlerdir. Felsefede berzah ile ilgili ifadeleri daha çok İşraki ekolde görmekteyiz. Bu ekolün berzah anlayışı ile kelami bağlamda kullanılan berzah kavramı arasında fark bulunmaktadır. Kâfiyeci ruhların dünya hayatındaki durumları ve buna bağlı olarak ahiretteki konumlarına göre bir takım hallerle karşılaşacaklarını ifade eder. Genel itibariyle ruhlar için berzah hayatında iki temel durumun mevcut olduğunu beyan eder. Bunlar da ya hapis ki bu bir cezadır ya da sevinçtir ki bu da bir mükâfattır. İbn Kayyim’de buna benzer bir yaklaşımı selefin görüşü olarak belirtir.<sup>377</sup> Kâfiyeci bunlarla beraber başka bir takım özel hallerin varlığına da işaret eder. Fakat bunların neler olduğunu açıklamaz<sup>378</sup>

Kâfiyeci berzah âleminin, iki âlem (dünya ve ahiret) arasında orta bir âlem (vasıta âlemi) olduğunu ifade ederek<sup>379</sup> mead öğretisindeki iki dünya arası<sup>380</sup> anlayışına uygun olarak dünya hayatından ahiret hayatına geçişte bir köprü konumunda olduğunu belirtir. Kâfiyeci’nin bu değerlendirmesiyle genelde kabul gören üç âlem tasavvuruna uygun olan bir anlayışı benimsediğini söylemek mümkündür.<sup>381</sup> Kâfiyeci iki âlem arasındaki bu geçiş âlemi olan berzahı betimlerken, her iki âleme benzer yönlerin mevcudiyetinden bahsederek, onun bir yönüyle dünyaya diğer yönüyle de ahirete benzediğini söyler.

<sup>374</sup> Cürcani, eş-Şerif Ali b. Muhammed, Tarifat, Esat efendi matbaası, İstanbul, 1300, s.30

<sup>375</sup> Gökçe, Cüneyt, “Berzah” Md, DİA, İstanbul 2001, IV, 525

<sup>376</sup> Yar, Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, s.108

<sup>377</sup> İbn Kayyim, El Cevziyye, Kitabu’r-Ruh, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.75

<sup>378</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.13

<sup>379</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.14

<sup>380</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne, s.368

<sup>381</sup> Gökçe, Cüneyt, “Berzah” Md, DİA, İstanbul 1992, V, 525 ; İbn Haldun, Mukaddime, c. II, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh yayımları, İstanbul 1991, s.1004

Kâfiyeci berzah âleminin maddi boyutuyla algılayabileceğimiz bir takım yönlerine de dikkat çekerek, üç boyutlu bir tasvir yapar. Berzahın genişlik, yükseklik ve derinlik boyutlarıyla dünyaya benzediğini söyleyerek insanın bu dünyada eşyayı algılama moduna uygun bir izah yapar. Çünkü insan cisimleri üç boyutuyla algılama özelliğine sahiptir. Kâfiyeci berzahın cisim olma yönüyle de dünyaya benzediğini söyler.<sup>382</sup> Kâfiyeci'nin, bir boyutuyla berzahı, cisim ve maddi olan bu dünyaya benzetmesi haliyle onun bu yönüyle cisim olma boyutunu ön plana çıkarmıştır. Fakat bu, berzahın bütünüyle cisim olduğu anlamına gelmez. Tam tersine berzahın temel özelliği meleki alem bir parçası olmasıdır.<sup>383</sup> Nitekim Kâfiyeci diğer boyutuyla da ahirete benzediğini söyleyerek bunu teyit eder.<sup>384</sup> O bizim için soyut olan bu âlemi belli yönleriyle dünyaya benzeterek zihnimizde somutlaştırmamıza yardımcı olmuştur. Kâfiyeci'nin bu çabasını, insanın fitratında var olan soyutu somutlaştırma dürtüsünün bir etkisi olarak da anlamak mümkündür. Onun bu açıklamaları, meseleyi bütünüyle bir rasyonel temel üzerine bina ederek bir meşruiyet alanı açma ve bu alan üzerinde kendi düşüncelerini oluşturma ve kurgulama gayreti olarak değerlendirilebilir.

Buradaki rasyonellikten kastedilen “aklileştirme” ve “ma’kullük”(akla uygunluluk) dur.<sup>385</sup> Nitekim Kâfiyeci ruh örneğinde olduğu gibi berzahla ilgili açıklamalarında iki temel muhakeme yolunu takip etmiştir. Bunlardan biri kıyas diğeri ise analogidir.<sup>386</sup> Dünyaya ait bir takım fiziksel özellikleri (cisim, uzaklık ve genişlik), kıyas ve benzetme yoluyla berzah âlemine uygulayarak benzer yönleri ortaya koymaya çalıştığı gibi, ahiret hayatıyla (tecelliyat, ruhaniyat ve nuraniyyat yönüyle) da berzah âleminin benzer yönlerini aynı metotla ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre berzah, tecelliyat, ruhaniyat ve nuraniyyat yönüyle ahiret âlemine benzer. Berzah âlemini büyüklük-küçüklük yönüyle de ele alan Kâfiyeci, berzah âleminin cisim olma yönüyle ahiretten küçük, ruhaniyat boyutuyla da dünyadan geniş ve büyük olduğunu belirtir.<sup>387</sup> Kâfiyeci berzah âleminin kendi içerisinde bir takım başka âlemleri ihtiva ettiğini

<sup>382</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.14

<sup>383</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.19

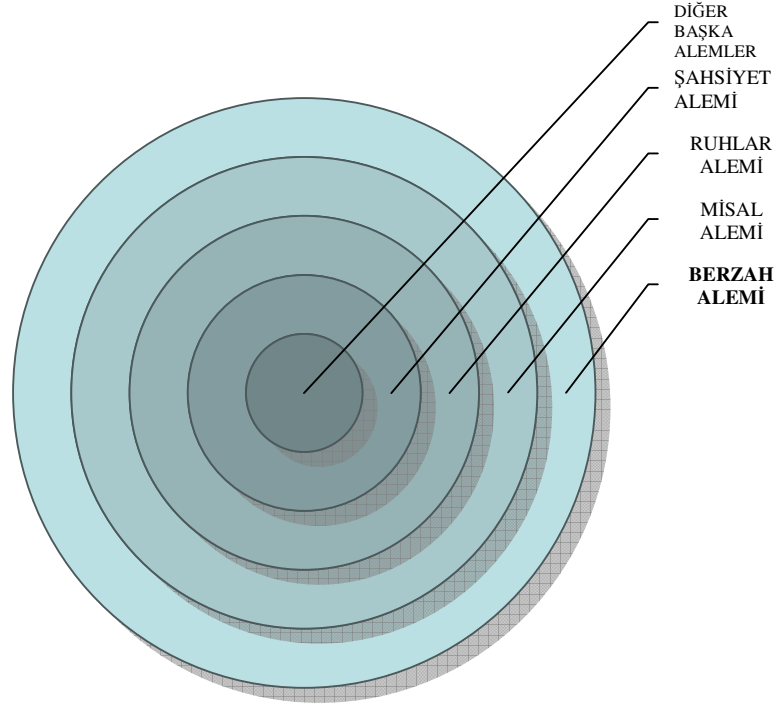
<sup>384</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.14

<sup>385</sup> Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, s.30

<sup>386</sup> “Kıyas: Öncüller denen ilk iki önerme yardımıyla, vargı denen üçüncü ve sonuç bir önermenin elde edilmesine denir. Kıyas tümden gelim şeklinde bir çıkarımdır. Analogi: İki şey arasındaki benzerliğe dayanıp birisi hakkında verilen bir yargıyı diğeri hakkında da vermektir.” Geniş bilgi için bkz. Küçük, Hasan, İslamda ve Batıda Mantık, M.Ü.İ. F. Vakfı yayınları, İstanbul 1988, 115 vd; Çüçen, Kadir, Klasik Mantık, Asa Kitabevi, Bursa 2004, 21 vd, 109 vd

<sup>387</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.14

söyleyerek berzah âleminin bu âlemlerden meydana geldiğini söyler. Bu âlemlerin başta geleni, kesif cisimler âleminden latif ve latif olan ruhlar âleminden kesif olan misal âlemidir. Diğerleri ise ruhlar âlemi, şahsiyet âlemi ve bunların dışındaki başka birçok âlemdir.<sup>388</sup>



**Şekil 4.** Kâfiyeci'nin Berzah Tasavvuru

Kâfiyeci berzah âlemini idrak edilir yönüyle şaşılacak ve insanı hayretler içerisinde bırakacak bir mülk olduğunu, fakat duyularla idrak edilemeyen diğer yönüyle de bizlere yabancı gelecek, acayip ve alışılmamış bir melekût olduğunu söyler.<sup>389</sup>

Kâfiyeci berzahı melekût âleminin asli bir unsuru olarak görmektedir. Gerçekte de berzah melekût âleminin bütün özelliklerini taşımaktadır (tecelliyat, ruhaniyat ve nuraniyyat vb.) Elbette şunu da ifade edelim ki nasıl ki bu nesnel alemde varlıklar ve nesnel arasında ontolojik anlamda bir takım farklılık ve derecelendirme söz konusu ise melekût âleminde de bu anlamda bir farklılık söz konusudur. Örneğin cennet melekût âleminin bir parçasıdır. Fakat biz biliyoruz ki cennet ile berzah arasında birçok

<sup>388</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.15

<sup>389</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.15

yönüyle farklılıklar vardır. Yine berzahı oluşturan birçok âlemin, kendi aralarında dahi bir mahiyet farkına sahip oldukları bir gerçektir.

Kâfiyeci'nin berzahı mülk âlemine benzettiği yönler, dikkat edilirse daha çok insanın eşyayı algılama biçimine yönelik olan en, boy gibi birtakım fiziksel ölçütlerle ilgilidir. Bir eşyanın en, boy gibi ölçütlere sahip olduğunu bilmek bizlere o varlığın gerçek mahiyetini ve hakikatini kavratacak düzeyde bir bilgi sağlamadığı gibi buradan hareketle berzahı bu özellikleri nedeniyle mülk âleminin bir parçası gibi olduğunu iddia etmekte haksızlıktır. Bu benzetmeden öte bir anlam ifade etmez. Ama asıl berzah hayatının gizemi, makulat kapsamında olup birçok ilginç hakikatleri içinde barındıran bir husus olmasıdır. Kâfiyeci'nin berzahı bir yönüyle mülk âleminin bir parçası gibi düşünmesi aslında biraz da İsraki felsefenin etkisidir diyebiliriz. Nitekim İsraki felsefenin evrenler kategorisinde mülk âleminin çift yönlü bir berzah olduğundan bahsedilir.<sup>390</sup> Yukarıda değindiğimiz gibi açıkçası İslam felsefesinde felsefi anlamda berzah ile ilgili ciddi bir tartışmayı görmek mümkün değildir. Daha çok kavramsal açıdan benzerlik arzeden yönüyle İsraki gelenekte berzah ile ilgili bir tartışmayı görmekteyiz.

Kâfiyeci, berzah âlemini bir takım özellikleriyle dünyaya ve ahiret âlemine benzetmiştir. Yoksa ontolojik ve mekânsal açıdan bu mülk âlemden çok farklı bir mahiyette ve konumda olduğunu ifade eder. Nitekim ölümlerin nerede olduğuna dair sorulan soruya verilen cevapta Kâfiyeci bazı âlimlerin görüşleri olduğunu söylediği şu yaklaşımı cevap olarak verir. “Ölümler ne dünyadadır ne de ahirettedir. Kınalızade'nin ifadesiyle ölümler, bekaya uygun beden ve buluşmaya hazır cesede iade oluncaya<sup>391</sup> kadar, Kâfiyeci ruhların berzah denilen bir üçüncü âlemde olduğunu söyler.”<sup>392</sup> Bu da berzah âleminin insanın ölümden sonraki devresinde belirli bir ara ve geçiş dönemi anlamında kabul edildiğinin bir ifadesidir.<sup>393</sup>

Kâfiyeci, müfessirlerin “(Bırak başkasını da,) senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor.”<sup>394</sup> Ayetinin berzah âlemi ile ilgili hususa işaret ettiğini söyler. O

<sup>390</sup> Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, s.369

<sup>391</sup> Kınalızade, Ali Efendi, Ahlaki alâ-i, Baskıya haz. Hüseyin Algül, tercüman 1001 temel eser, s.80

<sup>392</sup> Kâfiyeci, er-Ravh , s.14

<sup>393</sup> Burckhardt, Titus, Aklın Aynası Geleneksel Bilim Ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler, Türkçesi Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, 211

<sup>394</sup> Zuhruf 43/45

müfessirlerin ayet-i kerime’de ki “sor” ifadesini, tarihsel, vuku bulmuş olaylar veya nakledilen haberler vasıtasıyla değil, doğrudan dudakla (ağızla) ve hitab ederek sor şeklinde yorumladıklarını söyler.<sup>395</sup> Yani burada vefat etmiş peygamberlerin berzah âleminde olduklarını ve Hz peygamberin de doğrudan berzah âlemindeki peygamberlerle iletişim kurarak, onlarla görüşerek, konuşarak ve diyalog şeklinde onlardan gerçek olanı sorması olarak da açıklayabiliriz. Gerçi burada bu yorumu kabul edersek, izaha muhtaç bir takım hususların olduğu muhakkaktır. Birincisi ağız cismani bedeninin bir parçasıdır. Peygamber (a.s), berzadaki peygamberlerle bu bedene ait bir uzuvla ilişki kuracaksa, bu ilişki hangi varlıksal düzlemde gerçekleşecektir. İkincisi eğer bu ilişki rüyada gerçekleşip, peygamberin ruhu bedeninden soyutlanarak bu âlemle ittisali halinde ise niçin cismani bir uzuv zikredilmiştir. Kâfiyeci burada bu hususlara bir açıklama ve izahat getirmez.

Kâfiyeci insan için bu dünya hayatında var olan çeşitli nimetler gibi berzaha da bizlerin bu duyu organlarıyla anlayamayacağımız ve idrak edemeyeceğimiz türden o âleme has olan bir takım nimetlerin olduğunu söyler. Buradaki nimetler daha çok mutluluk, neşe ve sürur cinsinden olan nimetlerdir.<sup>396</sup> Kâfiyeci bu saydığımız nimetlerin dışında gerçek mahiyetini yalnızca Allah’ın bildiği daha başka güzellikler yanında, bir takım akli ve ruhani lezzetlerin de varlığından bahseder.<sup>397</sup> Kâfiyeci berzaha ruhlar için hazırlanan çeşitli nimetlerden oluşan bu özel hallerin yalnızca ruhlara hitab eden ve cismani boyutu olmayan nimetler olarak tasvir eder. Bu keyfiyet yalnızca berzah veya kabir hayatı için geçerli olan bir durumdur. Yoksa kişilerin dünya hayatında yaptıklarının mahşerde sorgulanmasından sonra, cennet veya cehenneme gireceklerin karşılık olarak görecekları nimet ve ceza ise İslam eskatolojisine uygun olarak hem ruhi hem de cismani olacaktır.

Kâfiyeci daha çok ruhun berzaha veya kabirde maruz kalacağı azabın veya ihsan edilecek nimetin özellikleri üzerinde durmuştur. Çünkü konu sonuç itibariyle ruhun mahiyeti, onun ölüm sonrası durumu gibi meseleler içerdiğinden bu yönde ağırlıklı fikir beyan etmiştir. Ayrıca kanaatimizce özellikle Kâfiyeci bazı mezhep ve fırkaların kabir azabını inkâr eden yaklaşımlarını tenkit, kabir azabının varlığını ispat

<sup>395</sup> Kafiyeçi, Kitabu’r-Rahme, s.22

<sup>396</sup> Kafiyeçi, Kitabu’r-Rahme, s.23

<sup>397</sup> Kafiyeçi, a.g.e., s.30

etmek için, ruhun lezzet ve elemeleri tadıcı bir nitelikte olduğunu sıkça vurgulama ihtiyacı hissetmiş olabilir. Nitekim bu tespitimizi doğrulayacak nitelikte Kâfiyeci müfessirlerin görüşü olarak şehitlerin nail oldukları nimetleri akli ve ruhani lezzetler olarak tanımlayarak, şehitlerin hayatiyetlerini bedenle değil ruhla devam ettirdiklerini belirtir.<sup>398</sup> Bundan dolayı ilk bakışta Kâfiyeci'nin, azap veya nimetin yalnızca ruha yönelik olduğu görüşünü benimsediği şeklinde bir kanaat uyandırmış olsa da durum böyle değildir. Nitekim Kâfiyeci, Kitabu'r-Ravh'ta ruhun kabirle alakasının olup olmadığı hususunu soru-cevap şeklinde tartışmaya açarak, ruhun kabirlerle ilgisinin var olduğunu belirterek berzah ile kabir hayatını aynı anlamda da kullanır. Daha çok ruhun tadacağı nimet ve azaptan bahseden Kâfiyeci genel görüşü olarak bedenlerin kabirde kendi özelliklerine uygun ihtiyaç duydukları veya haz aldıkları nimetlerle nimetlendiği gibi ruhun da kabirde kendi özelliğine uygun olan nimetlerle nimetlendiğini söyler. Bunun tersi olarak azap görmeye de durum aynı şekilde olduğunu ifade ederek bu görüşün aynı zamanda ehl-i sünnetinde görüşü olduğunu belirtir.<sup>399</sup> Kâfiyeci'nin bu konudaki görüşü azap veya mükâfatın ruh-beden ikilisine yönelik olduğu şeklinde özetlenebilir. İbn-i Kayyim'de selefin görüşü olarak, azap ve nimetin ruh-beden ikilisine yönelik olduğunu söyler.<sup>400</sup> İbn Hazm ise bu konuda farklı düşünerek azap ve nimetin ruha yönelik olduğunu belirtir.<sup>401</sup>

### 3.5. Kafiyci'nin Akıl Teorisi

Kâfiyeci aklın önemini, değerini ve şerefini çok önemseydiğinden olsa gerek aklın ve ilmin faziletine dair el-Kafi'ş-Şafi<sup>402</sup> adında müstakil bir risale kaleme almıştır. Kâfiyeci'nin akıl ile ilgili yaklaşımlarını, bu zikri geçen el-Kafi'ş-Şafi ve diğer üzerinde çalıştığımız üç eserini temel alarak inceleyeceğiz.

<sup>398</sup> Kafiyci, a.g.e., s.18-19

<sup>399</sup> Kafiyci, er-Ravh, s.15

<sup>400</sup> İbn Kayyim, Kitabu'r-Ruh, s.75

<sup>401</sup> Toprak, Süleyman, "Kabir" Md, DİA, İstanbul 2001, XIV, s.37-38

<sup>402</sup> Ayasofya Atf Efendi Kütüphanesi 2828 nolu demirbaşta kayıtlıdır. Bu risale üç mevzu kapsar. Birinci mevzu; akıl ve ilmin beyanı hakkındadır. İkinci mevzu; bu ikisinin (akıl ve ilim) şerefi ve değeri üzerinedir. Üçüncü mevzu ise; ikisinden her birinin (akıl ve ilmin) birbirlerine olan üstünlükleri hakkındadır.



Kâfiyeci lügatta aklın “engelleme, zekâ, menetmek” anlamlarına geldiğini belirterek<sup>403</sup> Kur’an’dan Fecr ve Taha suresinde ki şu ayetleri delil olarak ileri sürer. “Düşün bütün bunları; bunlarda, akıl sahipleri için hakikatin sağlam bir kanıtı yok mudur?”<sup>404</sup> ve “...Şüphesiz, bütün bunlarda akıl sahipleri için çıkarılacak dersler vardır.”<sup>405</sup> Kâfiyeci bu ayetlerle aklın önemine dikkat çekmekle birlikte hemen yeri gelmişken belirtelim ki burada aynı zamanda, akıl yürütme biçimine de işaret etmiştir. Aristo mantık geleneğine bağlı olan Kâfiyeci insanın istikra (tümevarım) metodunu kullanarak Allah’ın yarattığı eşyanın hakikatini kavrayacağını daha sonra bu eşyanın gerçekliğinin yaslandığı kanunların bilgisini öğreneceğini buradan da bu kanunları koyan ve sevk eden yüce yaratıcıyı bulacağını söyler. Yani eserden müessire gitmek olarak tanımlamak mümkündür. Kâfiyeci bu süreci marifetullahı ulaşmakla sonuçlandırır.

Kâfiyeci aklın örfte (terim olarak) birkaç manada kullanıldığını söyleyerek bunlarla ilgili tanımları şu şekilde zikreder;

- 1- Akıl, bedenle ilintili maddeden soyutlanmış bir cevherdir. Aklın bedenle olan ilişkisini, bir kralın ülkesiyle olan ilişkisine benzeterek akıllı beden üzerinde başat, egemen ve otoriter bir konumda değerlendirir. Yapmış olduğu kral-ülke benzetmesinde akıl, bedeni yöneten (tedbir) ona hükmeden (tasarruf) bir cevher şeklindeki tanımıyla daha çok aklın işlevi ve fonksiyonuna dikkat çeker. Kâfiyeci buradaki tarifi yapılan akıllı, kendi zatıyla kaim yani varlığını ve işlevini bir başka cisme bağlı olmadan yerine getirdiğinden cevher olarak tanımlar.<sup>406</sup>
- 2- Kâfiyeci aklın bir başka tanımında, akıllı, duyuların elde ettiklerinin ona ulaşmasıyla yolu aydınlatan bir nur olarak tanımlar. Bu nur (akıl) sayesinde kalb için istenilen şeyler (bilgiler) ortaya çıkar. Kâfiyeci buradaki akıllı araz olarak tanımlar.<sup>407</sup> Çünkü burada akıl kendi zatıyla kaim olmadığı gibi fonksiyonunu icra edebilmesi için de duyu organlarının dış dünyada elde ettikleri bilgilere (mahsusat) ihtiyacı vardır. Kâfiyecinin buradaki izahı kavramsal anlamda akıllı

<sup>403</sup> Kâfiyeci, el-Kafi’ş-Şafi, s.171

<sup>404</sup> Fecr 89/5

<sup>405</sup> Taha 20/54 - 128

<sup>406</sup> Kâfiyeci, el-Kafi’ş-Şafi, s.172

<sup>407</sup> Karş: Kâfiyeci, el-Kafi’ş-Şafi, s.172 ; Kâfiyeci, Kitabu’t Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.79

tanımlamaktan ziyade tamamen aklın işlevselliğine yönelik bir açıklamadır. Burada diğer bir önemli nokta ise bize göre Kâfiyeci aklın işlevine işaret ederken aslında öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Kâfiyeci'nin bu izahını yakın planda irdelediğimizde günümüzdeki öğrenme ile ilgili yaklaşımlarla paralellik gösterdiğini görmekteyiz. Nitekim günümüzde en çok kabul gören öğrenme yaklaşımlarından biri olan “Bilişsel” yaklaşım Kâfiyeci'nin tanımıyla örtüşmektedir. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi Kâfiyeci'nin daha çok aklın işlevi üzerinde durduğunu söylemiştik. Zaten kaba bir tanımla ifade etmeye çalışırsak öğrenme de sonuç itibarıyla akılda gerçekleşen bir zihni süreçtir.

Kâfiyeci'nin tanımına tekrar dönersek aklın tanımından ziyade öğrenmenin oluşumunu izah ettiğini söylemiştik. Kâfiyeci'nin bu tanımını günümüz eğitim psikolojisi diliyle şöyle ifade edebiliriz;

a-Duyuların dış dünyadan elde ettikleri (Uyarıcı)

b-Elde edilen bu bilgilerin beyne transferi.

c-Transfer edilen bu bilgilerin zihinde işlenmesi ki bu da yorumlama, soyutlama, önceki bilgilerle ilişkilendirme, vb zihinsel işlemleri kapsar. (2 ve3 maddeler bilişsel süreçlerdir.)

d-Son aşama öğrenme (Tepki).

Dört aşamaya yaydığımız bu süreci günümüz öğrenme yaklaşımlarından biri olan “Bilişsel Yaklaşımla” şöyle formüle edebiliriz.



**Şekil 5.** Öğrenmenin Bilişsel Yaklaşımına Göre Oluşumu<sup>408</sup>

<sup>408</sup> Bacanlı, Hasan, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayınları, Ankara 2002, s.181

Beyinde kuvve halinde bulunan akıl bu bilgileri işleyerek yeni şemalar oluşturur. Zihinde oluşan bu şemalar birbirleriyle ilişkilendirilerek yeni öğrenmeler gerçekleştirilir. Öğrenme sonucunda ortaya çıkan bu bilgilerle hem fizik âlemini anlamaya ve yorumlamaya çalışırız hem de kalbde bu bilgiler bir başka formda tecelli ederek eşyanın künhüne vukufiyet sağlanılmaya çalışılır. O halde buradaki akıl bir yönüyle mülk âlemine diğer yönüyle de melekût âlemine açıktır diyebiliriz.

- 3- Aklın diğer bir tanımı ise; güzel ve çirkin işlerin birbirlerinden ayrılmasını sağlayan bir temyiz kuvvetidir.<sup>409</sup> Buradaki akıl derin kavrayış (fıkıh) anlamında kullanılmıştır. İnsan kendisi için neyin yararlı ve zararlı olacağını aklı sayesinde bilebilir. Bu bilme yine akıl yürütme metotlarından biri olan analoji (temsil) yoluyla mümkün olmaktadır. Kişi bir takım karşılaştırmalar ve mukayeseler yaparak kendisi için lehte ve aleyhte olanları bilir. Bu şekildeki bir akıl tanımı İmamı Azam'ın fıkıh tanımı<sup>410</sup> ile de örtüşmektedir. Kâfiyeci'nin burada aklın temyiz gücüne işaret etmesinde bir kapalılık söz konusudur. Acaba Kâfiyeci burada temyiz gücünü Mutezile'nin anladığı şekliyle akıl mutlak anlamda kendi başına güzel ve çirkine ulaşır<sup>411</sup> şeklindeki yaklaşımı mı benimsemiştir, yoksa Ehl-i sünnet diye tabir ettiğimiz diğer ekollerin ortaya koymuş oldukları bunların ancak vahiyle biliniyor<sup>412</sup> şeklinde ki yaklaşımını mı kabul etmiştir? Kâfiyeci'nin bu konuyla ilgili görüşünün ne olduğu hususunu doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için diğer eserlerini de göz önünde bulundurmanız gerekir. Kâfiyeci'yi bir bütün olarak değerlendirdiğimiz de onun bir rasyonalist olmadığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz<sup>413</sup> Ayrıca buradaki “temyiz gücü”nden kastı vahyin belirlediği iyi ve kötü (güzel ve çirkin) arasında aklın ayırım ve tercih yapabilme yeteneğidir.

<sup>409</sup> Kafiyeçi, el-Kafi'ş-Şafi, s.172

<sup>410</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.5

<sup>411</sup> En-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu- - çev: Osman Tunç –İnsan Yayınları- İstanbul 1999 (II), s. 262

<sup>412</sup> Çağrıncı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s.17

<sup>413</sup> Kafiyeçi, en-Nüzhe, s.2

Kâfiyeci'nin aklın tarifi ile ilgili yapmış olduğu bu üç temel yaklaşım, Cürcani'nin akıl tanımlarıyla örtüşmektedir.<sup>414</sup> Kâfiyeci'nin aklın tanımına ilişkin yapmış olduğu bu değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak, akıl hakkındaki genel değerlendirmesine geçebiliriz.

Kâfiyeci, aklın şeref ve değerine vurguda bulunmakla beraber, akli mutlak anlamda yücelten bir yaklaşımdan da kaçınır. Ona göre akıl bir takım etkenlerle malul bir haldedir. Akli kuşatan onu sınırlandıran etkenlerin başında nass gelir. Kâfiyeci aklın bazı alanlarda nassa teslim olmak zorunda olduğunu ifade eder. İkinci sınırlandırıcı olarak dinin temel akidevi esaslarının ihlal edilmemesi gerekliliği üzerinde durur. Bu esasların ihlali pahasına bunlarla ters düşecek akli çıkarımların kabul edilmesinin mümkün olamayacağını söyler. Diğer bir üçüncü sınırlandırıcı ise duyu organlarının sınırlı bir algı düzeyinin olmasıdır.<sup>415</sup> Ayrıca algıda yanılmanın olması insan aklının bir takım olayları kavramasında da yanıltıcı olabilir. Kâfiyeci, konuyu daha spesifik bir alana kaydırarak Hz. Peygamberin, bulunduğu makam itibariyle de olsa aklının sınırlarını ve gücünü bildiğini söyleyerek peygamberi bir aklın dahi belli sınırlar içerisinde olduğuna dikkat çeker<sup>416</sup> Kâfiyeci, bütün bunlarla beraber aklın insan açısından vazgeçilemez yönünü de gözardı etmez. Nitekim o bir hadise<sup>417</sup> dayanarak Allah'ın insan için yarattığı en değerli şeyin akıl olduğunu kabul eder.<sup>418</sup> Yine bir başka rivayete<sup>419</sup> dayanarak Kâfiyeci Allah'ın arştan sonra yarattığı en büyük ve değerli varlığın akıl olduğunu ifade eder.<sup>420</sup> Akli değer bakımından, insanın olayları ve eşyayı kavraması yönünde bütün duyu organlarının üstünde tutar.

Kâfiyeci özellikle Gazali'nin akıl, kalp ve ruh kavramlarının birbirlerinin yerlerine aynı anlamda ve bağlamda kullanılmasını benimsemiştir.<sup>421</sup> Nitekim o "er-Ravh" adlı eserinde bu kullanıma dikkat çekerek, "ruh, kalp ve akıldan murad burada

<sup>414</sup> Bkz. Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, Kitab et-Ta'rîfât, Esat Efendi Matbaası, İstanbul 1300, s.101

<sup>415</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.2

<sup>416</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.43

<sup>417</sup> Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Allah'u teala insan için akıldan daha değerli bir yaratma (şey) yaratmadı."

<sup>418</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.14

<sup>419</sup> Rivayet olundu ki; Muhakak ki peygamber (s.a.v) arş'ın büyüklüğünü vafetti (anlattı) ve dedi: Melekler Allahu tealaya (ya rabbi) : (Arştan) daha büyük bir şey yarattın mı? Dediler. Allahu teala: Evet Akli yarattım dedi.

<sup>420</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.14

<sup>421</sup> Gazali, "Mişkâtü'l-Envar", Mecmu'atü Resaili'l-İmam el-Gazali, Beyrut, 1994, IV, 5

hepsinin aynı bir iş (emr) olduğunu”<sup>422</sup> belirtmiştir. Kâfiyeci bazen “basiret” kavramını da akıl yerine kullanmıştır.

Kâfiyeci aklın insana bahşedilmesinin temel amacını kulluğu idrak etmek olarak gösterir.<sup>423</sup> Buna benzer bir yaklaşımı İsfehânî’de de görmekteyiz.<sup>424</sup> Aklı bu temel ve asli görevinden uzaklaştırarak sanki aklın temel amacının evrende var olan incelikleri ve hakikatleri idrak için verilmişçesine ikinci derecede, bir konuya yönlendirerek aklın o alanda kutsallaştırılmasına şiddetle karşı çıkar. Kâfiyeci’nin bu tavrı akli mutlaklaştırıcı ve aklın yanılmazlığını kabul eden müfrit rasyonalistlere de bir karşı duruştur. Onun bu ince ayırımına dikkat edilmediğinde sanki akli önemsemeyen ve onu diğer bilgi yollarının önüne koyan yanlış bir anlayış içerisinde olduğu düşünülebilir. Hatta genel anlamda aklın değerine ilişkin fikirleriyle de bir çelişki oluşturduğu görüntüsü verebilir. Fakat durum böyle değildir. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kâfiyeci’nin karşı çıktığı, aklın mutlaklaştırılması ve temel görevinden uzaklaştırılmasıdır. Nitekim Kâfiyeci akıl için araştırma ve inceleme yapacağı bir alanın mevcudiyetine ısrarla vurguda bulunarak<sup>425</sup> aklın belirli sahalarda her türlü faaliyeti yapacağını ifade eder.

Kâfiyeci’nin bu konudaki yaklaşımını bir başka açıdan akıl ve vahiy dengesini kurma olarak da tanımlayabiliriz. Zaten onun bu çabası akıl ile vahiy uzlaştırmak olduğu gibi bu iki olgu arasında bir çelişkinin olamayacağını da göstermektedir. Kâfiyeci vahiyle buluşmayan ve onunla aydınlanmayan seküler bir aklın, yalnızca evrendeki var olan incelikleri bilmesi ve bunlara bağlı hakikatleri kavramasını, aklın ahlakiliğiyle ilgili bir problem oluşturacağını düşünmüştür. Nitekim o bu gerçeği şöyle ifade eder; “Muhakkak ki akıl insana kulluğu idrak etmek için verilmiştir; yoksa incelikleri ve hakikatleri idrak için değildir.”<sup>426</sup> Kâfiyeci Allah-insan ilişkisinde ontolojik ve ahlaki bir temel öge olan “kulluk bilinci” gerçeğine ulaşmayan bir akli, kategorik bir yaklaşımla değersiz bulur. Bu değersizleştirme aynı zamanda aklın ahlakilik probleminin de kaynağıdır. Bu meseleyi Kâfiyeci’nin sistematığında bir bütün olarak ele aldığımızda bazen bu dengeyi vahiy lehine bozduğunu da görmekteyiz.

<sup>422</sup> Kâfiyeci, er-Ravh, s.10

<sup>423</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.23

<sup>424</sup> Bkz.Fahri, Macit, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, s.249

<sup>425</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.23

<sup>426</sup> Kâfiyeci, Kitabu’r-Rahme, s.23

Kâfiyeci aklın daha çok işlevsel yönüne dikkat çekerek insanın aklını yeterli ve doğru kullanarak yaratılış amacın uygun davranışlar sergileyerek marifetullahı ulaşmayı hedeflemesi gerekliliği üzerinde durarak aklın daha çok pratik (ameli) vechesine vurguda bulunmuştur. Bunun da temelinde meseleyi ahlakçı bir bakış açısıyla değerlendirmesinde yatmaktadır. Fakat o, aklın nazari boyutunu da ihmal etmeyerek bu yönüyle akla muhatap olan makuleyi kavradığını ve içselleştirdiğini söyler. Gerçi Kâfiyeci “makulat”ın basiretle kavrandığını söylerken burada ki basireti akla tekabül eden bir kuvve olarak kabul eder.

Kâfiyeci basireti soyut varlıkları idrak gücü olarak da tanımlar. Kâfiyeci “görme” gücünü ikiye ayırarak birini cisme (bedene) ait bir görme kuvveti olduğunu belirterek onunla, aşikâr olan ve diğer görünen varlıkları (mahsusat), idrak ettiğimizi söyler. Diğer görme kuvveti ile de cisme ait bir takım kuvvetlerden, yardım isteğine ihtiyac duymaksızın soyut şeyleri ve makulâtı, idrak ettiğimizi ifade eder. Bu ikinci görme gücü olan basiretle insanın gözle, kulakla ve bunların dışındaki diğer duyularla müşahade edemeyeceği makulattan olan meleklerin ve onların dışındaki diğer varlıkları idrak eder.<sup>427</sup> Ma'kullerin kavranılması esnasında aklın, tecrit ve düşündüğü objeyle aynileşme faaliyeti bakımından belli bir ölçüde duyu organlarına benzer.<sup>428</sup> Kâfiyeci bu görme gücünü (basiret), bazen de “kalp gözü” olarak tanımlar. Bu kalp gözü hakikatleri kavramaya yardımcı olur. Kâfiyeci'nin bu konudaki görüşleri daha çok Gazali'nin görme duyusu ile akli ifade etmek amacıyla basar ve basiret terimlerini kullanmasına benzemektedir.<sup>429</sup> Hadiste geçtiği üzere<sup>430</sup> bu kalp gözü gaip âlemine yönelerek o âlemi bununla görür ve kavrar. Bütün bu saydığımız kavramlar Kâfiyeci'nin sistematüğinde akla karşılık gelen kavramlardır. Bu kavramları tutarlı bir şekilde aynı bağlamda kullanabilmesinin temel sebebi ise onun aklın hep işlevsel özelliğini ön planda tutmasıdır.

<sup>427</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.28

<sup>428</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.102

<sup>429</sup> Gazali, “Ravdatü't-Talibin ve 'Umdetü's-Salikin”, Mecmu'atü Resaili'l-İmam el-Gazali, Beyrut, 1994, II, 30; Gazali, “Mişkatü'l-Envar”,5; Cihan, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi, 112

<sup>430</sup> Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Hiçbir kul yok ki onun gaip olan iki kalp gözü olmamış olsun. Gaybı o iki gözle idrak eder. Allah bir kuluna hayrı murat ettiği zaman, onun gözünden gayb olan o şeyi görmesi için onun kalp gözünü açar.”

Kâfiyeci İbn-i Abbas'tan gelen bir rivayete<sup>431</sup> dayanarak insanda nefis ve ruh olmak üzere iki kuvvenin var olduğunu söyler.<sup>432</sup> O burada filozofların genel yaklaşımlarının aksine ikisini farklı bir yeti olarak değerlendirir. Nefsi akletme ve temyiz gücü olarak niteler. Bu genellikle halkın günlük dilde bir insanın akıllı ve faziletli olduğunu ifade etmek için kullandığı ve Aristoteles'in taakkul dediği akıl ile kelamcıların "akıl bunu emreder veya yasaklar" derken kastettikleri ve kısmen sağduyu ile yani temyiz yeteneğiyle aynı manada olan akıldır.<sup>433</sup> Kâfiyeci'nin burada nefsi akıl diye tanımlayan Aristoteles ile örtüştüğünü görüyoruz. Nitekim Aristo da, nefsin işlevselliği açısından ameli olarak iki fonksiyon icra ettiğini söyler. Aristo'da akla dönüşen bu nefis ya külliler ya da cüziler âlemini tedbir eder ve yönetir.<sup>434</sup> Ruh ise Kâfiyeci nefes alıp vermek suretiyle bedene canlılık ve hayatîyet kazandıran bir yeti olarak tanımlar.

Kâfiyeci'nin bir hadise dayanarak tecrübeyi de aklın bir ürünü olarak<sup>435</sup> değerlendirmesi, bize İbn-i Teymiyye'nin Gazali'nin muhakeme metodunu eleştirirken "tecrübî" yöntemin önemine dikkat çekmesini hatırlatmaktadır.<sup>436</sup> Yine Kâfiyeci'nin "tecrübeyi" ve buna bağlı olarak, deney ve gözlemi önemsemesi, aslında rasyonalistlerin, aklın tek başına bilgi edinme ve bilgi kaynağı oluşu görüşüne ciddi bir eleştiridir.<sup>437</sup> Burada altını çizmemiz gereken diğer bir husus ise, insan tecrübesinin yalnızca duyular yoluyla elde edilen yaşantı sonuçları olmayıp, aynı zamanda duygular yoluyla da oluşan değerler olduğunu bilmek gerekir.<sup>438</sup>

Kâfiyeci, soyut anlamdaki aklın artması veya eksilmesi meselesinde bu tartışmayı lâfzî bir tartışma olarak görür. Onu meselenin özüne taalluk etmeyen bir tartışma olarak değerlendirir. Kâfiyeci aklın şerefine dikkat çekerek bu şerefin yücelik, fazilet ve kemal (olgunluk) olduğunu söyler. O, akılı ilmin kaynağı, temeli ve esası

<sup>431</sup> İbn-i Abbas tan rivayet olundu ( Allah onlardan razı olsun): "Âdemoğlu için ruh ve nefis vardır. İkisinin arası güneş ışınlarının benzeri gibidir."

<sup>432</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>433</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.136

<sup>434</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.41

<sup>435</sup> Resulullah (S.A.V) şöyle buyurdu: "Yaşadığı toplumun idarecisi (veya yaşlısı), ümmetinin başındaki nebi gibidir. (Bu idarecinin (veya yaşlının) üstünlüğü) malının çokluğuyla değil, şahsının büyüklüğüyle değil, üstün kuvvetiyle değil, tam tersine onun üstünlüğü aklının semeresi olan tecrübesidir."

<sup>436</sup> Vural, Mehmet, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.58

<sup>437</sup> Filiz, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, s.135

<sup>438</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.93

olarak kabul eder. Bu nedenle ilmi aklın bir semeresi ve sonucu olarak değerlendirir.<sup>439</sup> Kâfiyeci, aklın değerini Kur'an ve hadislerle tavsif etmesi yanında akli bir takım çıkarımlarla da bunu delillendirir. Kâfiyeci kaziyesini şöyle kurar. Her arzu edilen ve iştiyakla talep edilen değerli ve şerefli. Akıl da çok istenen ve arzu edilen bir kuvvedir. O halde akıl değerli ve şerefli. Kâfiyeci aklın asıl olması ve ilme kaynaklık etmesi bakımından ilimden daha üstün olduğunu söyler.<sup>440</sup>

### 3.5.1. Aklın Dereceleri

Kâfiyeci aklın derecelerini oluştururken genel anlayışa uyarak nefis için dört derecenin var olduğunu söyler. Bu aşamalar birbirleriyle ilişkili olan, aralarında yapısal ve ontolojik bir bağın bulunduğu, birbirini tamamlayan vetirelerdir. Temelde bu tasnifin dayandığı kaide nazari akıl kuvvelerinin maküllerle olan ilişkisidir.<sup>441</sup> İslam felsefesinde aklın dereceleri ile ilgili yaklaşımlar birbirlerine çok benzer. Filozofların bu konuda ki fikri ayrılıkları çok derin değildir. Nitekim Kâfiyeci, Bilfiil Akıl son aşama kabul ederken<sup>442</sup> İbn Sina Bilfiil Akıl üçüncü sıraya koyarak, Akıl-ı Müstefad'ı son aşama kabul etmiştir.<sup>443</sup> Kindî, ise Aristo'nun akıl kavramına getirdiği tanımlamayı esas alarak, aklın derecelerini şöyle açıklamıştır. Ebedî olarak fiil halinde olan akıl, kuvve (potansiyel) halinde nefste bulunan akıl, nefste kuvve halinden fiil haline çıkan (müstefad) akıl, zahir (Beyani) akıldır.<sup>444</sup> Kâfiyecinin tasnifi, Kindî'nin akıl tasnifine çok yakındır. Farabî ise aklın altı manada kullanıldığını belirterek, o da Aristo'yu temel alır.<sup>445</sup> Farabî, müstefad aklın, insanî varlığın elde edebileceği varoluş mertebelerinin en son basamağını oluşturduğunu ifade eder.<sup>446</sup> Kâfiyeci'de, Farabi gibi müstefad akıl üçüncü sırada zikrettiğinden bu anlamda Farabiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Gazali ise akli sekiz dereceye ayırır; Akıl, Nazari Akıl, Ameli Akıl, Heyulani Akıl, Meleke Halindeki Akıl, Bilfiil Akıl, Müstefad Akıl, Faal Akıl.<sup>447</sup> Sonuç olarak filozofların aklın

<sup>439</sup> Kâfiyeci, el-Kafi'ş-Şafi, s.172

<sup>440</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.173

<sup>441</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.53

<sup>442</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

<sup>443</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.56

<sup>444</sup> Kindî, Felsefi Risaleler, s.149

<sup>445</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.136

<sup>446</sup> Aydın, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, s.96; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, s.292

<sup>447</sup> Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, s.39-40



tasnifi ile ilgili yaklaşımları birçok noktada birbirleriyle örtüşen ve bütünleşen bir durum arz etmektedir.

### 3.5.1.1. Akl-ı Heyulani:

Kâfiyeci'ye göre insani aklın ilk basamağı Heyulani Akıl'dır. Kâfiyeci yaratılışın başlangıcında, dünyaya gelen insanın bütün bilgilerden, ilimlerden yoksun olduğunu fakat bu bilgileri elde ederek, onları kabullenecek bir yetenekte geldiğini söyler.<sup>448</sup> Bu akla Heyulani denilmesi de ilk madde gibi biçimsiz olmasındandır. Nazari olarak bütün cisimlerin, biçimleri yokken heyula halinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu akıla, şekilsiz olan ilk maddeye benzetilmesinden dolayı "maddi akıl" da denilmektedir.<sup>449</sup> Yani formatlanmamış, şekillenmemiş olan akıldır. Ancak bu akılda potansiyel olarak bilme gücü mevcuttur. Daha sonraki aşamalarda bu kuvve fiil haline dönüşecektir. Kâfiyeci buna :"*Allah sizi, annelerinizin karnundan çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz...*"<sup>450</sup> ayetini delil olarak getirir. Sonuç olarak Kâfiyeci'ye göre bilgi doğuştan (apriori) değil, sonradan kazanılan (aposteriori) bir konumdadır.

### 3.5.1.2. Meleke halinde Akıl (Akıl bilmeleke)

Kâfiyeci bu aşamayı soyut düşüncenin kuvve halinden fiil haline doğru dönüştüğünü kabul ettiği bir dönem olarak tanımlar. Soyut düşünme biçiminin kuvveden fiile doğru ortaya çıkmasıyla, çocuk artık bir takım basit çıkarımlar yaparak genel kurallara ulaşır. Örneğin "bütün parçadan büyüktür" gibi. Bu aşama bir öncesine göre biraz daha kuvveden fiile yakındır. Bu aşamada duyu organları artık devrededir. Duyu organlarını kullanarak öncelikli ve zorunlu bilgileri elde eder. Bu elde edilen ve meydana gelen bilgilerle artık nazari ilimlere intikal ve geçiş yeteneği mümkün olduğu için "**Akıl bilmeleke**" olarak isimlendirilir.<sup>451</sup> Burada nazari ilimlere geçiş kuvve halinde mevcuttur. Henüz fiil haline çıkmamıştır. Kâfiyeci bu aşamaya delil olarak "**Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki**"<sup>452</sup> ayetini gösterir.

<sup>448</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.4

<sup>449</sup> Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, s.39

<sup>450</sup> Nahl 78

<sup>451</sup> Kafiyece, en-Nüzhe, s.5

<sup>452</sup> Şems 7-8

### 3.5.1.3. Kazanılmış Akıl (Akl-ı Müstefad)

Kâfiyeci aklın bu üçüncü aşamasını, soyut düşünmenin olgunluk aşaması olarak değerlendirir. Artık akıl bu aşama sayesinde nazari ilimlerden, olabildiğince istifade eder. Maddeden bağımsız olarak var olan soyut biçimleri veya maddenin var olan biçimini maddeden tamamen soyutlayarak hiçbir bağı kalmayacak şekilde düşünebilme yeteneğini elde eder. Nazari ilimlerden onunla istifade edildiğinden “**Akl-ı Müstefad**” olarak isimlendirilmiştir.<sup>453</sup>

### 3.5.1.4. Fiil Halinde Akıl (Bilfiil Akıl)

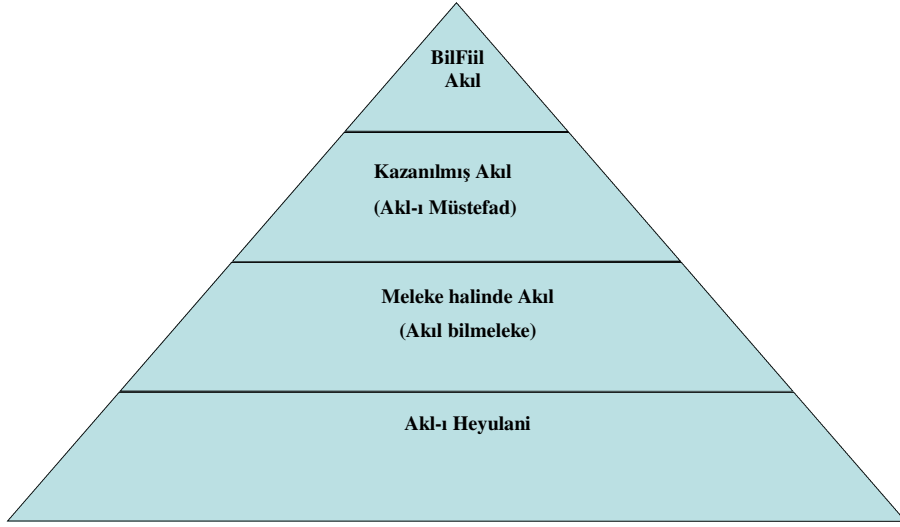
Kâfiyeci bu aşamayı soyut düşünmenin son noktası olarak değerlendirir. Akıl artık bu noktada bütün ilimleri soyut düşünme kalıpları içerisinde formüle ederek elde eder. Çünkü bütün var olan yetilerin hepsi kuvve formatından bilfiil haline çıkmışlardır. Bütün öğrenme ve makulata kavrama süreçlerinde akıl etkin ve soyutlama yapacak bir güçtedir. Kâfiyeci'nin burada “ilimleri müşahade etmek”<sup>454</sup> kavramını kullanması aslında bu aşamanın kemalatına bir işarettir. Çünkü müşahade aynı zamanda eşyanın hakikatine muttali olmaktır. Kâfiyeci burada akli farklı bir boyut ve düzleme taşıyarak bu aşamanın önemine atıfta bulunmuştur. Bu konuda getirdiği delil de bizim yorumumuzu destekler niteliktedir. Nitekim o delil olarak şu ayeti kerimeyi ileri sürer: “*Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir...*”<sup>455</sup> Kâfiyeci bu aşamayı Allah'ın bir lütfu ve nimeti olduğunu belirterek bu olguyu vehbi bir ihsan olarak değerlendirir. Aristo'da bilfiil aklın olgunluk düzeyine işaretlerle, bu akli hem süje (düşünen = akıl) hem de obje (düşünülen = ma'kul) olarak kabul etmiştir. Bilfiil aklın kendi zatını düşünmek (obje) suretiyle, altındaki bütün varlığı da külli bir şekilde düşündüğünü (süje) belirtir.<sup>456</sup> Kâfiyeci'nin akıl derecelendirmesini bir piramitte şöyle sıralayabiliriz;

<sup>453</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

<sup>454</sup> Kâfiyeci, en-Nüzhe, s.5

<sup>455</sup> Hadid 57/29

<sup>456</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.48



**Şekil 6.** Kâfiyeci'nin Sistematiğinde Aklın Gelişim ve Derecelendirme Aşamaları

Çağımızın ünlü davranış bilimcisi ve bilgi felsefesi üzerine çalışmaları bulunan Jean Piaget'in bilişsel gelişim kuramı, Kâfiyeci'nin bu dörtlü akıl gelişim sürecine benzemektedir. Nitekim Piaget zihinsel gelişim süreçlerinin dört aşamalı olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar; Duyusal Motor Dönemi, İşlem Öncesi Dönem, Somut işlemler Dönemi, Soyut İşlemler Dönemi.<sup>457</sup> Şekil 6 da gösterildiği gibi Kâfiyeci'nin akıl derecelendirme sistemi, Piaget'in zihinsel gelişim süreciyle birebir örtüşme de aralarında çok yakın bir benzerlik vardır.

<sup>457</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Kaya, Alim (editör), Eğitim Psikolojisi, PegemAyayıncılık, Ankara 2007, s.88-97

**Tablo 2.** Kâfiyeci ve Piaget'in Zihinsel Gelişim Süreçlerinin Karşılaştırılması

<b>Kâfiyeci</b>		<b>Piaget</b>
Akl-ı Heyulani	→	Duyusal Motor Dönemi
Meleke halinde Akıl (Akıl bilmeleke)	→	İşlem Öncesi Dönem
Kazanılmış Akıl (Akıl-ı Müstefad)	→	Somut işlemler Dönemi
BilFiil Akıl	→	Soyut İşlemler Dönemi

### 3.6. Kâfiyeci'de Bilgi Felsefesi

Bilgi felsefesi, bilginin oluşumu, yapısı, kaynakları, sınırları ve değeri ile ilgili problemleri inceleyen bir alt disiplindir.<sup>458</sup> Bu bölümde Kâfiyeci'nin sözkonusu görüşlerini bu çerçeve içerisinde değerlendirmeye çalışacağız.

Kâfiyeci, İslami çerçevenin bilgisel bağlamını net bir şekilde ortaya koymak amacıyla özellikle Kur'an ve sünnetin bilgiyi nasıl nitelendirdiğini, bileni (alim) hangi konumda değerlendirdiğini açıklamayla işe başlar. Bu açıklamalarını ilimle ilgili bazı ayet ve hadislerle dayandırır. Bu ayetler: "Ey Rabbim, benim ilmimi artır!"<sup>459</sup>, bir başka ayeti de bu bağlamda şu şekilde zikreder "Ama davamız uğrunda üstün gayret gösterenleri, bize varan yollara mutlaka yöneltiriz: Allah, kuşkusuz, iyilik yapanlarla beraberdir."<sup>460</sup> Bu anlamda Hz Peygamberden, bir hadis zikreder. "İlim talep etmek, bütün mümin erkek ve kadınlara farzdır."<sup>461</sup> Bütün bunları Kâfiyeci, İslam'ın ilme

<sup>458</sup> Bolay, Felsefeye Giriş, s.61

<sup>459</sup> Taha 20/114

<sup>460</sup> Ankebut 29/69

<sup>461</sup> "İlim Çin'de de olsa isteyiniz" şeklinde ki bu mevzu hadisin, bazı lafızlarında "İlim talep etmek bütün mümin erkek ve kadınlara farzdır" rivayeti ile birlikte tek hadis olarak rivayet edilmiştir. Hadisin bu bölümünü İbn Mace rivayet etmiş, "Zevaid" de isnadının "zayıf" olduğunu söylemiştir. Halk arasınad oldukça meşhur olan ve sufilerimizin anladıkları manada bağımsız olarak, salt ilmin önemini ifade açısından "mevzu" bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bk, Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, KONYA 2001, s.377; Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l- İlbas Amme'ş-

verdiği önemi göstermek için zikreder.<sup>462</sup> Bu ayet ve hadislerdeki “ilm” kelimesini “bilgi” anlamında yorumlamak gerekir.<sup>463</sup> Kâfiyeci, bilgiyi bir amaçtan öte bir araç olarak değerlendirir. Bu değerlendirmesi, İslam’ın bilgiyi kategorik ayrıma tabi tutmasıyla örtüşmektedir. Özellikle Hz Peygamberin “faydasız ilimden Allah’a sığınırım” duası Müslüman âlim ve filozofların bilgiyi bir güç olarak algulamaktan çıkarıp bilgiyi hikmet boyutunda değerlendirmelerine sebep olmuştur. Kâfiyeci bilgiyi, Allah’a ulaştırın ve insanın kendisini tanımasına vesile olan bir hikmet olarak benimsemiştir. İslam’ın prototip olarak takdim ettiği insan-ı kamil mertebesine ulaşmanın temel şartı bilgi ve hikmettir.<sup>464</sup> Burada Kâfiyeci’nin bilgiyi bir araç olarak kabul etmesini, pragmatik bilgi felsefesi yaklaşımıyla karıştırmamak gerekir.<sup>465</sup> Zira Kâfiyeci ilmi, başlı başına bir fazilet ve saf iyilik gören<sup>466</sup> bir ön kabulde, ilmin kendi doğasında Allah’a ulaştırın bir gerçekliği içinde barındırdığı hakikatini içtenlikle kabul ettiğini görmekteyiz.<sup>467</sup> Hatta sihr ilmi haram kılınmasına rağmen, onu yapmamak kaydıyla, bu ilmin inceliklerinin bilinmesinin, insanı sihrin zararlarından koruyacağından hareketle bu ilmin dahi bilinmesini tavsiye eder.<sup>468</sup> Çünkü Kâfiyeci usul ve esasları belirlenmiş her ilmin, insan için faydası olacağına inanır.<sup>469</sup> Zaten Kâfiyeci’nin faydasız olarak gördüğü ilim, tedvin edilmemiş, kendi içerisinde tutarsız ve kaotik bir malumat yığınınından oluşan bilgi kümesidir.

Kâfiyeci bilgi-bilen ilişkisinde bilgiyi kulluk bilincinin oluşmasında ve bu bilincin ahlaki bir zemin üzerinde geliştirilmesine katkı sağlayan bir etken olarak gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>470</sup> Kâfiyeci’yi bilgiyi fitri bir gerçeklik olarak görmesi<sup>471</sup> yönüyle Kant’ta, ahlaki sorumlulukla ilişkilendirilmesi yönüyle de Kierkegaard’a benzetebiliriz.<sup>472</sup> Kâfiyeci, insanın dünya hayatındaki serüvenini, ilim ve faydalı bilginin peşinde koşan, onu arzulayan bir yaşantı olarak tasvire çalışmıştır. Nitekim o

---

tehera mine’l-Ehadis fi Elsineti’n-Nas, II, 3. bsk , Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988, s.262; . İbnu’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu’l-Mevdu’at, I, 1. bsk, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1995, s.154,

<sup>462</sup> Bkz. Kafiye, Kitabu’t Teyisir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.81-82

<sup>463</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.41

<sup>464</sup> Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s.104

<sup>465</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.23

<sup>466</sup> Açıkgenç, a.g.e., s.16

<sup>467</sup> Kafiye, Kitabu’r-Rahme, s.19

<sup>468</sup> Kafiye, a.g.e., s.33

<sup>469</sup> Kafiye, a.g.e., s.20

<sup>470</sup> Kafiye, a.g.e., s.19

<sup>471</sup> Kafiye, a.g.e., s.28

<sup>472</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.20

nefsi natıkanın bu dünyada yaşadığı sürece ilim talebinden başka bir şeyle meşgul olmadığını söyleyerek, bilgi-fıtrat ilişkisine dikkat çeker. Bu ilim talebini, hayatın gayesi haline getiren nefis, bu süreci kesintisiz bir şekilde devam ettirerek bunu ölüm anına kadar sürdürür. Kâfiyeci nefsi natıkanın, bu mülk âleminde elde ettiği faydalı ilmin, ahiretteki yansımaya da işaret ederek, bu ilmin onun için ahirette bir süs ve zinet olacağını belirtir.<sup>473</sup>

Kâfiyeci, bilim felsefesi ekseninde meseleyi değerlendirerek insanın kendisine soracağı bir takım anlamlı sorulara vereceği cevaplarla hayatın, varlığın ve insanın ürettiği bilimin hikmetini çözeceğini belirtir. Bu sorular ve bunların cevabı geçmişte üretilen ve gelecekte de üretilecek bilimin özetini kapsamaktadır.<sup>474</sup> İnsanın maddi sahada ürettiği her şeyin bu sorularla anlam kazandığına ve bir üst değerler sistemine bağlı bulunma zorunluluğuna dikkat çeker. Tarih boyunca insanlığın ürettiği bilim, sanat, felsefe ve diğer aktiviteler ancak ilahi kaynaklı ahlaki normlardan oluşan bu üst değerler sistemine olan uygunluğu oranında meşruiyet kazanacağını belirtir. Bu üst değerler sistemi aynı zamanda insan-Allah, insan – evren ve insan- insan ilişkilerini de etkileyen ve şekillendiren önemli faktörlerdendir. Kâfiyeci kendine yabancılaşmış, yaratılma amacından uzaklaşmış ve evrende kendi değerini takdir etme ölçülerini kaybetmiş, kutsal olmayan insanın ortaya koyacağı her türlü maddi ve soyut çabanın sonuçsuz ve akim kalacağını söyler. Bu bağlamda modern çağın üst değerler sisteminden bağımsız geliştirdiği bilimin yıkıcı özelliğine zımnen dikkat çekmiştir. Nitekim ünlü fizikçi Poincare'de bilim için bilim üretme anlayışının, bilimi değersizleştirmekten başka bir şeye yaramayacağını söyler.<sup>475</sup>

Kâfiyecinin bütün ilimlerin özeti dediği bu yaklaşıma yakın bir şekilde tavır geliştirerek, bilim felsefesini ahlaki bir zemin üzerinde hikmet ve bilgelik kavramları etrafında kurgulayan çağımızın ünlü düşünürlerinden biri olan Bertrand Russel'a kulak verelim.”.....Bilgelikle birleşmeyen kudret tehlikelidir ve çağımız için gerekli olan şey de bilgiden çok bilgeliktir.Bilgelikte birleştiğinde bilimin sağladığı kudret, tüm insanlığa büyük ölçüde refah ve mutluluk getirebilir; tek başına ise yalnız yıkıntıya yol

<sup>473</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.28

<sup>474</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.22

<sup>475</sup> Bolay, S. Hayri, Felsefeye Giriş, akçağ yayınları, Ankara 2004, s.106

açar.”<sup>476</sup> Kâfiyeci burada da bilim felsefesiyle, ahlak felsefesini buluşturmuş, bir ahlakçı filozof gibi davranarak insan fiillerinin kaynağı ve buna bağlı olarak sorumluluğun kime ait olacağı tartışmasına katılarak, sorumluluğu ruh-beden bütünlüğü bağlamında insan denilen mürekkep varlığa yüklemiştir.

*Kâfiyeci, Hz.Ali'den rivayet ettiği söz şöyledir; “Nefsi için faydalı olanı alana, kabri için hazırlık yapana ve nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gideceğini bilen kişiye Allah rahmet etsin.” Kâfiyecinin Hz Ali'den rivayet ettiği bu sözde profili çizilen insan tipi şöyledir; Kendi varlığının farkından olduğundan kendini tanıyan, kendine yabancılaşmayan ve buna uygun olarak kendisi için faydalı ve gerekli olan şeyleri benimseyen, öğrenen, üreten ve onları içselleştiren bir insandır. Hayatı bu dünya hayatından ibaret görmeyen ve yaşanması mukadder olan ahiret hayat için hazırlık yapandır. Niçin yaratıldığını bilerek, ontolojik duruşa uygun davranış örüntüleri oluşturan dünyada ki görev ve sorumluluğuna müdrük ve bütün yaptıklarının bir yaptırımla karşı karşıya olduğunu bilen insandır.*

Kâfiyeci, bilginin kaynağını üç noktaya dayandırır. Bunlardan ilki vahiy, ikincisi duyu organları, üçüncüsü ise akıl ve sezgidir.

Kâfiyeci ilmin kaynağına nispetle oluşturulan geleneksel tasnife uyarak ilmi ikiye ayırır. Birincisi kesbi ilim, ikincisi ise vehbi ilimdir. Kâfiyeci kesbi ilimle ilgili olarak şunları belirtir: Başta fıkıh olmak üzere, tefsir, hadis, kelam ve diğer şeri ilimlerin yanında, dilbilim çerçevesinde sarf, nahiv ve diğer Arapça ilimler ile felsefe ve diğer akli ilimleri sayabiliriz. Kâfiyeci bütün bu disiplinlerin ilim sayılabilmesi için gerekli olan şartların tespitinin yapıldığını ifade ederek bunların birer ilim dalı olduklarını söyler.<sup>477</sup> Bu ilimleri bir eğitim ve öğretim sürecinin sonucunda çalışarak ve gayret ederek kazanılan ve elde edilen olarak tanımlar.<sup>478</sup> Kâfiyeci, bu sayılan ilimlerin belli bir sistematik içerisinde usul ve esaslarının belirlendiği, asıl üzerinde durulması gereken kısmın mevhibi ilim olduğunu belirtir.

Kâfiyeci mevhibi ilmin üç kısım olduğunu söyler<sup>479</sup>;

<sup>476</sup> Bolay, a.g.e., s.108

<sup>477</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.33

<sup>478</sup> Taylan, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, M.Ü.İ.F.Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, 103

<sup>479</sup> Karş: Kitabu'r-Rahme, s.33; Kâfiyeci, Kitabu't Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.53

- a. Peygamberlere özgü, vahiyyle meydana gelen ilim. Bu mevhibi ilmin en yücesidir. Kâfiyeci bu sürecin özel olduğunu belirterek bunun uyanık olduğu halde peygamberin yaşadığı özel bir durum olduğunu belirtir.<sup>480</sup> Kâfiyecinin sınırlarını çizmeye çalıştığı bu olgunun, duyuların algılamada devre dışı kaldığı fakat farklı biçimde peygamberin algıladığı bir müşahede olduğu söylenilebilir.<sup>481</sup>
- b. Umumi olarak, prensipte her insan için meydana gelebilecek olan ilim. Bu da ilhamla oluşur. Derece olarak vasat (orta) olandır.
- c. Uykuda rüya yoluyla oluşan ilim. Bu bilgi ruhun uyku esnasındaki durumuyla alakalı bir olgudur. Derece olarak en düşük olandır. Bu da umumidir.

Kâfiyeci, Peygamberin vefatıyla vahiy kapısının artık kapandığını belirtir. Fakat ilham ve rüyanın ise kıyamete kadar insanlık var oldukça devam edecek bir bilgi kaynağı olduğunu söyler.<sup>482</sup>

Kâfiyeci, ilhamı feyz yoluyla kalbe ilka olunan şey anlamına geldiğini söyleyerek bu ilmi, mutasavvıfların “ilmi ledün” olarak isimlendirdiklerini belirtir. Bu ilmin hem peygamberler için hem de diğer insanlar için meydana geldiğini söyler.

Kâfiyeci Leduni ilmin ise Allah ile insani nefis arasında vasıtasız olarak meydana gelen bir ilim olduğunu söyler. Bu tanımın mutasavvıflar tarafından yapıldığını belirtir. Kâfiyeci bu süreçlerin oluşumunda aktif rol oynayan meleğin varlığına işaret etmez. Fakat biz biliyoruz ki genel bir anlayış olarak vahy ile ilham arasındaki fark yalnızca bilgiyi getiren meleğin görünüp görünmemesiyle alakalı olan bir farktır. Çünkü Allah tarafından gönlümüze bilgi aktarılması ancak melek aracılığı ile olur.<sup>483</sup> Kişi ilhami bilgiye ya işiterek ya da melekût (gayb) âlemini görerek ulaşır.<sup>484</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi Kâfiyeci bu süreci izah ederken meleğin varlığına işaret etmez. Kanaatimizce bunun da temel sebebi Kâfiyeci gaybe ait bilgilerin kalbe ilka edilmesinden ziyade, özellikle kişinin arınmış bir kalb sayesinde direk olarak melekût âlemine muttali olması üzerinde durur. Bundan dolayı o arınan bir kalbin melekûti

<sup>480</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.33

<sup>481</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, s.118

<sup>482</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.33

<sup>483</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, s.122

<sup>484</sup> Yılmaz, H.Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.251



yolculuğu olan keşf, müşahade, rüya vb. kavramları daha ön plana çıkarmıştır. Nitekim Gazali örneğinde olduğu gibi idrak merkezi olan kalbin üzerinde günahın oluşturduğu kirler veya örtüler kalktığında, bir ayna gibi Levh-i Mahfuz'da ki bilgiler insanın kalbine yansır.<sup>485</sup> Dikkat edilirse ilhami bilgide meleğin devrede olduğu zaman yukarıdan aşağıya doğru oluşan bir bilgilenme süreci söz konusu iken dünyevi kirlerden arınan kalbin bir ayna gibi doğrudan melekût âlemine ait bilgileri keşf ve müşahade yoluyla elde etme sürecinde ise aşağıdan yukarıya doğru elde edilen bir bilginin varlığından bahsetmek mümkündür. Kâfiyeci yapmış olduğu bütün bu tanımların gerçeği yansıttığını ifade ederek bu görüşlerin kabul edilmesi gerekliliği üzerinde durur.<sup>486</sup>

### 3.6.1. Kâfiyeci'de Rüya Kavramı

Rüya'yı Melekût âleminin varlığına götüren delillerin en açığı olduğunu söyleyen Kâfiyeci<sup>487</sup> aynı zamanda rüyayı güvenilir bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul ettiğini ihsas ettirir. Kâfiyeci bu tespitinden sonra, psşik bir hadise olan rüyanın mahiyeti ve gerçekleşme sürecini anlatır. Kâfiyeci rüyayı gerçek bir şekilde gaip âleminden olan şeyleri bilmek olarak tanımlar. Bu anlamda, rüya gaip âlemini idrak etmede ve bilmede birer vasıta konumundadır. Rüyanın kişinin uykuda iken kalbinde meydana geldiğini söyleyerek melekût âlemiyle ittisal halinin ancak uykuda rüya vasıtasıyla mümkün olacağını<sup>488</sup> belirtir. Uyanık halde rüya görülüp görülemeyeceği meselesine de açıklık getiren Kâfiyeci, bu ifadeleriyle rüyanın ancak uykuda meydana gelen bir olgu olduğunu ifade eder. Kâfiyeci bu yaklaşımıyla uyumadan da rüya görülebileceği mes'alesinde, başta Kindî, Farabi ve İbn Sina olmak üzere diğer İslam filozoflarından<sup>489</sup> farklı düşünmüştür.

Kâfiyeci'ye göre rüya kalp ile alakalı bir durumdur. Ancak Kâfiyeci'nin kalpten muradı, et parçası olan hayvani kalp değildir. Tam tersine idrak merkezi olan, makulatin onunla kavranıldığı, bazen ruh yerine bazen de akıl yerine kullandığı insan-i ruh olan

<sup>485</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36

<sup>486</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme., s.33

<sup>487</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.34

<sup>488</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.34

<sup>489</sup> Erdoğan, İsmail, İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme, İslami Araştırmalar, c.16, Sayı. 1., 63-71, 2003

kalp kastedilmektedir. İnsanın kalbinde iki gözün var olduğu ve bunlardan birine basiret denildiğini belirlemiştik. İşte bu basiret melekût âlemine yönelik olan insanın içindeki gözdür. Kâfiyeci, bedendeki gözün görmesiyle, kalbin melekût âlemini görmesi arasındaki farkın aslında bilgi kaynağı olması açısından hiçbir farkının olmadığını belirtir. Ona göre aralarındaki fark, görme eyleminin vuku esnasında kişinin durumuyla ilgili bir farktır. Bu farkın da birinin uyanırken diğersinin ise uykuda vuku bulması olduğunu belirtir.<sup>490</sup> Kâfiyeci'nin bu tespiti, epistemolojik açıdan değer bahsine konu olan bu sübjektif bilmeyi, diğers bilgi yollarıyla eş tutması anlamına gelir. Onun rüyayı diğers bilgi yollarıyla aynı tutması, beraberinde bilginin kaynağı ve değeri tartışmasını da gündeme getirir. Kâfiyeci uyanırken bakan göz ile uykuda bakan kalp arasındaki farkın "ru'ye" ile "ru'yet" arasındaki "te" harfi olduğunu belirtir.<sup>491</sup> Kâfiyeci'nin Gazali'ye ve tasavvuf çizgisine yakın duruşu, rüya'yı güvenilir bilgi yollarından biri kabul etmesine neden olmuştur.

Rüyanın meydana geliş sürecini daha iyi anlamak için nefsin kuvvetleri olarak zihnimizde var kabul edilen bir takım bilişsel merkezlerin tanım ve işlevini açıklamak gerekir. İslam filozofları tarafından özellikle de İbn Sina tarafından varlığı ciddi anlamda savunulan bu bilişsel merkezler modern psikoloji ve eğitim psikolojisinin ortaya koyduğu yaklaşımlarla da örtüşmektedir. Nefsin dahili kuvvetleri de denilen bu beş dâhili meleke [kuvvet]<sup>492</sup> veya diğers ifadeyle bilişsel merkezler şunlardır:

1. **Ortak duyu (Hissü'l- müşterek):** Beynin ön boşluğunda yer alan ve zahiri duyuların elde ettiği nesnel dünyaya ait verilerin içeriklerinin toplanıp, tek bir forma dönüştüğü merkezdir.<sup>493</sup> Harici duyulardan gelen bilgilerin ilk aktığı ve toplandığı geçici bellek konumundaki bu merkez, kısa bir süre içinde bu dış dataları koordine ederek şemalara dönüştürür. Bu oluşturulan şemalar veya suretler burada çok kısa bir süre muhafaza edilirler.
2. **Hayal Kuvvesi:** Beynin ön çıkıntısının tam gerisinde yer alan diğers bir bilişsel merkezdir. Duyu organlarıyla algılanan nesnelere suretlerinin muhafaza edildikleri kalıcı bellektir.<sup>494</sup> Ortak duyuma akan verilerin kişi için önemli

<sup>490</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>491</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>492</sup> Daha Geniş Bilgi İçin Bkz. Günaltay, Felsefe-i Ula, s.237 vd

<sup>493</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.37; Harputi, Tenkihu'l Kelam, s.105

<sup>494</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, 38; Günaltay, Felsefe-i Ula, s.239

olanlarının aktarıldığı bu merkez daha sonra kullanılmak üzere bilgileri depolar. Yıllar önce öğrenmiş olduğumuz bir bilginin hatırlanması veya uzun seneler önce gördüğümüz bir kişiyi hatırlamamız muhafaza edilen bu bilgilerin söz konusu bellekte geri çağrılmasıyla ortaya çıkmaktadır.

3. **Tahayyül ve tefekkür kuvvesi (Mütehayyile):** Beynin orta boşluğunda yer alan bu merkez, hayal melekesinde depolanan şema ve biçimleri yerine göre birbirleriyle birleştirerek<sup>495</sup> veya birbirlerinden soyutlayarak yeni kavram ve farklı düşünce kalıplarının üretildiği en etkin, en faal merkezdir. Yalnızca insana özgü olan derin ve lahuti düşünce biçimi olan tefekkür bu merkezin bir ürünüdür.<sup>496</sup> Bu mütehayyile melekesi hayvana nispet edilirse tahayyül şeklinde olur, insana nispet edilirse tefekkür şeklinde gerçekleşir.<sup>497</sup> Buna benzer bir yaklaşımı Stoacılar'da da görmekteyiz. Nitekim onlar, hayal etme gücünü insani boyutta düşündüklerinde anlama (fehm), insan dışındaki canlılara nispet ettiklerinde ise tahayyül olarak adlandırırılar.<sup>498</sup>
4. **Vehim Kuvvesi:** Beynin orta boşluğunun tam son kısmında yer alır. Cüzi olarak algılanabilen nesnelereki duyu dışı manaları idrak eder.<sup>499</sup> Örneğin hasmını gören bir kişinin o zatta düşmanlık kavramını algılaması gibi.<sup>500</sup> Hâlbuki dış duyularımız yalnızca bir insan şeklini algılamıştı; ama o kişinin şahsında düşmanlığı bize hatırlatan vehim kuvvetidir.
5. **Hâfıza ve Zakire Kuvvesi:** Beyin boşluğunun en gerisinde yer alan bu merkez vehm gücünün idrak ettiği sûretleri veya manaları korur.<sup>501</sup> Nasıl ki hayal ortak duyumdaki sûretleri koruyor ise, hâfıza da vehimde oluşan sûretleri depo edip, korur.<sup>502</sup>

<sup>495</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.34; Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.38

<sup>496</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.38

<sup>497</sup> Kuşpınar, a.g.e., s.39

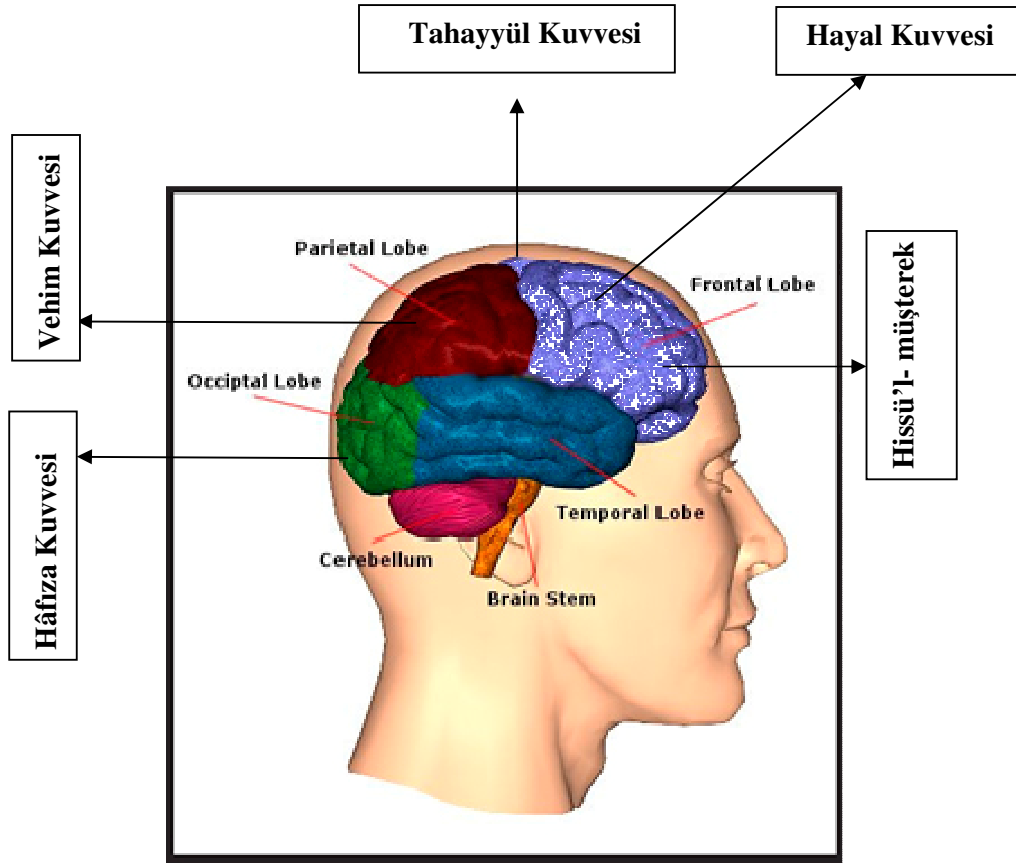
<sup>498</sup> En-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu- - Çev:Osman Tunç –İnsan Yayınları- İstanbul 1999 (I-II), s.232

<sup>499</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.39

<sup>500</sup> Harputi, Tenkihu'l Kelam, s.106

<sup>501</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.39

<sup>502</sup> Erdoğan, İsmail, İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme



**Şekil 7.** Nefsin Dahili Kuvvetleri ya da Beş dahili meleke merkezleri [Bilişsel merkezler]

Kâfiyeci, izah etmeye çalıştığımız bu batını/dahili melekelere yalnızca ortak duyu (hissü'l müşterek) ile mütehayyile kuvvetini rüyanın oluşumunu anlatırken açık bir ifadeyle zikretmiştir. Ancak bu kavramların tanımını yapmaktan ziyade yalnızca görev ve fonksiyonunu izah etmekle yetinmiştir. Kâfiyeci diğer bir eseri olan el-Kafi'ş-Şafi'de hayvanlarda temyiz kuvvetini anlatırken açıkça tahayyül ve vehm kavramlarını zikretmemiş olsa da bizce bu iki kavramın İbn Sina felsefesindeki işleviyle örtüşen açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim o bu konuya değinirken, hayvanların insanlardan beden, güç ve zarar verme noktasında daha üstün olduklarını ama onlar bu bedeni üstünlüklerine rağmen bir insan gördüklerinde, korkarak insanlardan uzaklaşıp, kaçtıklarını söyler. Hayvanların bu şekilde davranmalarının nedenini ise; hayal idrakinden, onların insanlardan korkmasını hissettirecek bir duygunun oluşması şeklinde açıklar. Kâfiyeci burada, hayvanın basit ve düz bir temyiz gücü kullandığını söyleyerek bunun kusurlu bir temyiz gücü olduğunu belirtir. Hayvanın bu basit hayal etme melekesi, hayvana itibarla İbn Sina felsefesinde tahayyül melekesi şeklinde izah

edilmiştir.<sup>503</sup> Bizce burada bu basit hayal ve temyiz gücünden başka bir de vehim melekesi vardır. Nitekim hayvan yalnızca insanın bedenini görüyor. Fakat hayvan insan formuyla beraber insandan ona yönelecek zararı da belli bir içgüdüsel dürtüyle insan bedeninden soyutlayarak var olan o tehlikeyi algılıyor. Böylece insandan uzaklaşıyor. Hayvanın var olan tehlikeyi insan bedeninden soyutlayarak hissetmesi vehimdir. Fakat Kâfiyeci bizim bu işaret etiğimiz kavramları açıkça telaffuz etmez.

Kâfiyeci rüyayı, muhayyileden, ortak duyuya (hissü'l müsterek) inen formların (suretlerin) izlenimleri şeklinde tarif eder. Muhayyile melekesi, nefsin kendisine göndermiş olduğu şeyleri, kendisine uygun bir biçimde şekillendirerek ortak duyuya gönderir. Böylece uyuyan kişi bunu gerçek yani cismani ve maddi imiş gibi görür.<sup>504</sup>

Kâfiyeci'nin bu tanım ve tespiti İbn Haldun'un rüya hakkındaki yaklaşımlarıyla birebir benzerlik göstermektedir.<sup>505</sup> Kâfiyeci bu felsefi tanımla birlikte rüyayı İslami bir temele oturtmak için dini argümanlara da başvurur. Bunlardan en önemlisi şu ayeti kerimedir; "Bütün insanların, [bedenen] öldüklerinde canlarını alan ve henüz ölmemiş olanları da uyku halinde [ ölü gibi yapan ] Allah'tır; [yalnız O' dur bu güce sahip olan]: O, böylece ölümlerine hükmettiklerini [ hayattan] koparır, diğerlerini de [kendisinin koyduğu] bir mühlet için salıverir. [Bütün] bunlarda gerçekten düşünenler için mesajlar vardır!"<sup>506</sup> Kâfiyeci bu ayetin yorumunda, Allah'ın uyku esnasında ruhla beden arasındaki ilişkiyi keserek ruhu bedenden çekip aldığını söyler. Kâfiyeci uyku esnasındaki ruhun bu çekilişinin zahiri bir kopuş olduğunu açıklar. Yani buradaki ruhun kabz edilmesi mutlak manada gerçekleşen, iadesi mümkün olmayan bir tutma değildir. Geçici ve arızidir. Bedenle ruh arasındaki bu kopuş tam gerçekleşmemiş ve ruhun beden üzerindeki tasarruf ve egemenlik özelliği devam etmektedir. Fakat ölüm anında ruhun bu çekilmesi hem zahir hem de batın anlamında gerçekleşir. Artık bu süreçte ruh beden üzerindeki bütün tasarruflarından azade edilmiş ve mutlak anlamda bir kopuş gerçekleşmiştir.

<sup>503</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, s.38

<sup>504</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>505</sup> İbn Haldun, Mukaddime, C II, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh yayımları, İstanbul 1991, s.1137 vd

<sup>506</sup> Zümer 42/39

Kâfiyeci yukarıdaki ayetin yorumunun daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Abbas' tan aktarılan bir rivayete<sup>507</sup> atıfta bulunarak insanda ruh ve nefis olmak üzere iki güç ve yetkinliğin olduğunu söyler. Buna göre uyku esnasında bedenden ayrılan yetkinlik, akıl ve temyiz gücü olan nefistir. Zaten rüyada kavranılması mümkün olan melekût âlemi makulat içerisinde değerlendirilen bir varlık sahasıdır. İnsanın biyolojik devinimlerini sağlayan ruh ise bedendedir. Bundan dolayı uyku esnasında hayati bütün fonksiyonlarımız çalışmaktadır. Zaten ruh bedenden ayrılmış olsaydı o zaman bedendeki canlılık ve hayatiyet özelliğinin bulunmaması gerekirdi. Ölüm esnasında ise hem bedene canlılık veren ruh hem de akıl ve temyiz gücü olan nefis beraberce bedenden çekilirler. Böylece ölüm gerçekleşir. Kâfiyeci'nin, bu rivayeti ayeti kerimenin ardından zikretmesi, aslında ruhun uyku esnasında bedenden ayrılıp, daha sonra tekrar bedene dönmesi gibi gerçekten izaha muhtaç olan bu kapalılığı nispeten gidermek amacıyla zikretmiştir. Kâfiyeci rüyanın esrarını, bir taraftan yüce yaratıcının gücüne diğer taraftan da insanın mükemmel yaratılışına bağlamıştır. Burada yeri gelmişken ifade edelim ki Kâfiyeci nefis ve ruh ayrımına keskin bir şekilde vurgu yapmaz. Tam tersine bazen onları birbirlerinin yerine de kullanır. O, Kur'an merkezli bir nefis anlayışına sahip olduğundan, Kur'an'ın yapmış olduğu nefis taksimini olduğu gibi benimsemiştir. Yine bu bağlamda olmak üzere Kâfiyeci'nin nefis kavramını daha çok tasavvufî açıdan ele aldığını söyleyebiliriz.<sup>508</sup> Burada bu rivayete dayanarak nefis kavramını farklı bir şekilde ele almasının sebebini, karışık bir olgu olan rüyanın izahındaki zorluğu bir nebze de olsa gidermek amacına matuf bir değerlendirme şeklinde yorumlayabiliriz.

Kâfiyeci görülen bir rüyanın tabir edilmeye ihtiyacının olup olmasını muhayyilenin, ortak duyuya gönderdiği şekillerle ortak duyu arasındaki ilişkinin şiddetine ve kuvvetine bağlar. Eğer bu ikisi arasında görünür olma açısından münasebet şiddetli ise bu rüyanın yoruma ihtiyacı yoktur. Yok, eğer aradaki ilişki yani ortak duyuya gönderilen şeylerin görünürlüğü açısından sözkonusu ilişki şiddetli değilse o zaman bu rüya yoruma muhtaçtır. Kâfiyeci bu ikisi arasındaki ilişkinin uygunluğunu,

<sup>507</sup> İbn-i Abbas tan rivayet olundu ( Allah onlardan razı olsun):"Âdemoğlu için ruh ve nefis vardır. İkisinin arası güneş ışınlarının benzeri gibidir. Nefis ki akletme ve temyiz onunla olur. Ruha gelince; nefes alıp verme ve hayat onunladır. Uyku anında onlardan biri olan nefis ölür. Ölüm anında ikisi beraberce ölür."

<sup>508</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36

küllî ve cüzî olma bakımından değerlendirir.<sup>509</sup> Kâfiyeci'nin rüyanın hangi durumlarda yorumu muhtaç olup olmadığı meselesindeki değerlendirmesi, Şehristani'nin değerlendirmesine yakın durmaktadır.<sup>510</sup>

### 3.6.2. Kâfiyeci'de Rüya Çeşitleri

Kâfiyeci rüyayı üç kısma ayırır: Sadık rüya, Salih rüya ve Karışık rüya (edğasu'l ahlam)

#### 3.6.2.1 Sadık Rüya:

Kâfiyeci'ye göre sadık rüya, nefsin bedeni tedbir ve tasarruf görevinden ayrılıp melekût âlemi ile münasebete geçmesiyle meydana gelmektedir.<sup>511</sup> Kindi, Kâfiyeci'nin bu tanımında izaha muhtaç kısım olan “nefsin bedeni çekip çevirmesinden ayrılması” ifadesini, bedenin uykuya dalmasıyla, zahiri duyuların atıl hale geçtiğini ve atıl hale geçen bu duyuların artık nefis tarafından tedbir ve tasarruf açısından kullanılmaz şeklinde açıklar.<sup>512</sup> İbn Haldun'da bu süreci uyanık halde iken nefsi meşgul eden engelleyicilerden kurtulan nefsin doğası gereği özlem duyduğu ruhani ve melekût âlemine yönelir şeklinde izah eder.<sup>513</sup> Kâfiyeci muhayyile ile ortak duyu arasındaki ilişkinin şiddetini küllî ve cüzilik açısından ele alır. Fakat bunları detaylı açıklamaz. Aslında Kâfiyeci'nin söylemek istediğini felsefi olarak şöyle ifade etmek mümkündür; Bu âleme yönelen nefis bütün varlıkların sûretlerinin kendisinde küllî olarak bulunduğu mücerret akıllarla birleşerek, onlardaki bu sûretleri elde etmeye çalışır.<sup>514</sup> Cüz'î bir biçimde<sup>515</sup> algıladığı bu sûretlerden, idrak edebildiği kadarıyla beraber bedene döner.<sup>516</sup> İdrak ettiği bu sûretler ortak duyumda, izlenimde bulunarak müşâhede edilir. İşte bu elde etme esnasındaki ilişkinin şiddeti, rüyanın yorumlama meselesinde belirleyici bir öneme sahip olduğundan dolayı Kâfiyeci buna dikkat çeker.

<sup>509</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>510</sup> Şehristani, Mîlel ve Nihal, çev., Mustafa Öz, Litera yayıncılık, İstanbul 2008, s.428

<sup>511</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>512</sup> Kindi, Felsefi Risaleler, s.134

<sup>513</sup> İbn Haldun, Mukaddime, c. II, 1137

<sup>514</sup> Erdoğan, İsmail, İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

<sup>515</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

<sup>516</sup> İbn Haldun, Mukaddime, c. II, 1137

### 3.6.2.2 Salih Rüya:

Kâfiyeci, daha önce zikretmiş olduğumuz hadisten mülhem, insan kalbinin bir gözü olduğu, bu kalp gözüyle melekût âlemine muttali olabileceğini savunur. Fakat sözkonusu kalbin üzeri dünyevi meşguliyetlerden, şehvetten ve günaha dalmadan dolayı kalın bir manevi örtüyle kaplanır. Nasıl ki insan bedeninin bir uzvu olan bu cismani gözün üzerinde engel bir perde olduğunda bu nesnel ve mülk âleminden olan şeyleri göremiyorsa, onun kalp gözünde bu günahlardan dolayı oluşan örtüler kalkmadıkça da gayb ve melekût âlemindeki şeyleri görmesinin mümkün olmayacağını Kâfiyeci açık bir şekilde ifade eder.<sup>517</sup> Allah'ın salih kulları bu engelleyici günah örtülerinden soyutlanıp, kirlerinden arındıklarından melekût âlemini net bir şekilde görürler. Kâfiyeci bu örtünün peygamberlerin gözünde olmadığını ve bu nedenle de onların melekût âlemine muttali olduklarını, oradaki ölüleri gördüklerini onların durumları hakkında bilgiler verdiklerini söyler.<sup>518</sup> Kâfiyeci Salih rüyanın, insanın kalbinde bu örtünün kalkmasıyla meydana geldiğini belirtir. Günah ve masiyetten arınan bu insanların, uykularında sürekli olarak mücerret akıllarla ittisal halinde olduklarını belirtir. Ayrıca Kâfiyeci, bilginin değeri bahsinde değineceğimiz üzere doğru, salih insanların rüyasının güvenilir olduğunu belirtmiştir.<sup>519</sup>

### 3.6.2.3 Karışık Rüya (edğasu'l ahlam):

Kâfiyeci genellikle yalan söylemesiyle tanınan, insanlar arasında yalancı olarak bilinen ve ayrıca fesadı, günahı, çokça işleyen bu kişilerin kalbinin günah kirleriyle örtülü olduğunu ve bu yüzden de daha karanlık ve kesif bir halde bulduklarını belirtir. Makulatin idrak mahalli olan kalp bu durumda olduğundan bu tür insanların görmüş olduğu rüyalar genellikle yorumu zor, karışık rüyalar olarak isimlendirilir. Yorumu zor olan ve gören kişinin ahlaki durumuyla da alakalı olarak bu tür rüyalar doğru ve güvenilir kabul edilmezler. Bu tür kişilerin gördüğü bu karmakarışık rüyaları Kâfiyeci daha çok ateşli hastalığa tutulmuş insanların yüksek ateşten dolayı şuursuzca gördükleri kâbuslara benzetir.<sup>520</sup> Kâfiyeci'nin bu ifadelerinden bir form kaymasını anlıyoruz. Zira

<sup>517</sup> Karş: Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36; Kâfiyeci, Kitabu't Teysir (Trc.Muk.,İsmail Cerrahoğlu), s.64

<sup>518</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.35

<sup>519</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.36

<sup>520</sup> Kâfiyeci, a.g.e , s.36



kişinin işlediği günahlardan dolayı, kaynak ile hedef arasında bir kesafet oluştuğu ve bunun da kaynak-hedef sapmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu sapma, sûretlerin kaynağı ile hayale yansıyan şekli arasındaki bütün benzerlikleri ortadan kaldırır. Bu form kaymasından dolayı bu tür rüyalar karmaşık rüya olup, yoruma bile ihtiyaç duymazlar. Bu tür rüyalara, çoğu insanın gördüğü rüyaları örnek olarak gösterebiliriz.<sup>521</sup>

### 3.6.3. Bilgi Kaynaklarından Olması Açısından Rüyanın Değeri

Kâfiyeci'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce değerden ne kastettiğimizi kısaca açıklayalım. “Bilginin değeri demek; bilginin vakaya ve konuya uygunluğu, bu uygunluktan doğan geçerliliği demektir.”<sup>522</sup> Bu tanımdan hareketle acaba rüya bizi varlığın doğru bilgisine ulaştırabilir mi? Rüya bize hakikati olduğu gibi yansıtabilir mi? Rüyadaki yanılma payımız nedir? Rüya ile elde edilen bilgi genel geçer midir? Türünden soruların cevabını arayacağız.

Kâfiyeci, rüyayı bilgi kaynaklarından biri kabul eder. Hatta bir takım insanların yanında özellikle sufilerin nazarında rüyanın diğer bilgi yollarından daha üstün olduğunu ifade eder. Zira Kâfiyeci keşf, müşahede ve ilham gibi vehbi olan bilgi yollarının meşruiyetini, salih rüyanın gerçekliği üzerine bina eder.<sup>523</sup> Kâfiyeci makullerin idrakinde bir vasıta olan rüyanın diğer bilgi yollarından daha güvenilir olduğunu belirtir. Özellikle melekût ve ruhani âlemin idrakinin ancak rüya ile mümkün olabileceğini ve elde edilen bu bilginin de güvenilir olduğuna dikkat çeker.<sup>524</sup> Yine Kâfiyeci zahiri duyu ile rüyada batni duyu vasıtasıyla elde edilen bilginin değer açısından aslında eşit olduğunu, farkın yalnızca birinin uykuda diğerinin ise uyanık halde iken gerçekleştiğini söyler. Ayrıca biçimsel anlamda rüya ile rü'yet arasında etimolojik ve lügati nüanstı kaynaklanan müenneslik (dişilik) bildiren “te” (tâ-i te'nîs) harfinden başka bir fark olmadığını<sup>525</sup> söyleyen Kâfiyeci farklılığı asgariye indirmeye çalışır.

<sup>521</sup> Erdoğan, İsmail, İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

<sup>522</sup> Bolay, Felsefeye Giriş, s.64

<sup>523</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36; Kâfiyeci, a.g.e., s.33

<sup>524</sup> Kâfiyeci, a.g.e., s.34

<sup>525</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.34

Kâfiyeci bu sübjektif bilginin oluşumunda obje ve süje arasındaki bilgi akışının oluşum nedenlerini, zorunluluk ve insani çabanın dışında tutar. Zira insanın kalbi bu bilgiyi alacak olgunluğa ulaşmadıkça kişi ne kadar çaba sarf ederse etsin onun bu bilgiye ulaşmasını mümkün görmez. Kâfiyeci bu bilgi aktarımını bir takım şartlara bağlamıştır; nitekim o öncelikli olarak arınmış bir kalbin varlığını zorunlu sayar. Temizlenmiş bu kalbin, zorunlu bir ilke olarak meleküt âlemine yöneldiğini ifade eder. Objeye ve süjenin bu şekilde konumlandırılması bilgi akışının olduğu anlamına gelir. Artık kişinin bu konuda hiçbir çaba sarf etmesine gerek yoktur. Bir zorunluluk olarak Külli nefis'ten cüz'i nefse bir akışın olacağı kesindir. Bu kaynaktan, hedef kaynağa transfer edilen bilginin doğrudan bir bilgi olduğunu, bu bilginin aynı zamanda da güvenilirliği anlamına geldiğini ve bunun doğal sonucu olarak da yanılmazlık payının yüksek olduğu sonucunu bize verir.

Kâfiyeci'nin bu yaklaşımı bize daha çok Gazali'yi<sup>526</sup> hatırlatmaktadır. Nitekim o, insan ile Levh-i mahfuz arasındaki ilişkiyi betimlerken Gazali'nin alegorik ifadelerini olduğu gibi kullanmıştır. Bu hususta önemli bir başka konu ise rüya ile elde edilen bilgilerin mahallinin kalp olmasıdır. Zaten Kur'an, Allah'ın mevcudiyeti hususunda bilgi verme yönüyle kalp ile akli aynı düzeyde kabul etmiştir.<sup>527</sup> Yani bu gaybi bilgilerin idrak mahallinin akıl veya kalp olduğunu söylememiz arasında bir fark yoktur. Şüphesiz bilginin rasyonalitesi açısından, belirli kriterlere tabi tutma imkânından yoksun olduğumuz bu mistik bilginin kişinin idrak ve zihin dünyasında belirli anlamlara dönüşmesi ve diğer önceki bilgilerle irtibatlandırılarak yeni ve farklı bir bilgi çıktısına ulaşması tamamıyla akli kaziyelerle mümkündür. Bu konuda Gazali'ye yakın duran Kâfiyeci'nin belirli varlık alanlarının idrakinin mistik bilgiyle mümkün olduğunu belirtmesi, onun yukarıda da işaret ettiğimiz gibi akli dışlayan bir anlayış içerisine sokmamıştır. Mistik bilgi, yanlışlanamaz ön kabulü üzerine kurulduğundan, bu bilgilerin doğruluk ya da yanlışlıklarını ortaya koyma yolu böylece kapatılmış olur.

<sup>526</sup> Çubukçu, İbrahim Agah, Gazali Ve Şüphencilik, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989, II.Baskı, s.70

<sup>527</sup> Açıkgenç, Bilgi Felsefesi, s.101

### 3.6.4. Bilgi Açısından Kalp ile Levh-i Mahfuz Arasındaki İlişki

Kâfiyeci söz konusu süreçlerin oluşumunu uykuda insan kalbi ile Levh-i Mahfuz arasındaki ilişki üzerine kurgulamıştır. Bu süreci bizlere anlatmaya çalışan Kâfiyeci daha çok Gazali<sup>528</sup> örneğinde olduğu gibi sembolik ifadeler kullanarak ayna benzetmesine başvurur.<sup>529</sup> Gerçi ayna benzetmesini, ilk olarak cismani arzulardan temizlenen nefsi, suretlerin apaçık görüldüğü aynaya benzeten antikçağ filozoflarından Pythagoras<sup>530</sup> ile akıl âlemiyle, duyular âlemi arasındaki ilişkiyi ifade etmek için (mesel teorisi) ayna benzetmesini buna yakın bir anlamda kullanan Eflatun'da görmekteyiz.<sup>531</sup> Ayna benzetmesi aslında kendi içerisinde tutarlı bir sistem olan bu subjektif bilginin güvenilirliğine de bir işarettir. Çünkü ayna var olanı olduğu gibi yansıtır. Bundan dolayı ayna benzetmesi gelişi güzel seçilen bir kavram olmayıp sistemle bütünlük gösteren ve sistemin tutarlılığını ispat sadedinde düşünülen bir nesnedir.

Kâfiyeci insan kalbini aynaya benzetir. Kalp, bedeni istek ve meşguliyetlerden uzaklaştığında, kalbi karartan yani aynanın cilasını gideren günahlardan ve hayvani şehvetlerden uzaklaştığında bu kalp cevherinde saflaşır. Böylece aradaki örtü kalkar. Levh-i mahfuz aynasından, kalb aynasına var olan şekil ve hakikatler yansyarak gözükmeye başlar.<sup>532</sup> Kâfiyeci'nin bu ifadesinin bir benzerini Razi'de de görmekteyiz. Razi'de dünyevî kirlilerden arınan ve saflaşan insan ruhunun gayba vakıf olacağını söyler.<sup>533</sup> Vahiy ve ilham ikisi Levh-i mahfuzdan yansıyan bilgilerdir. Aralarındaki fark ise vahiyde bilgiyi alan kişinin, kimden aldığını görmesi ve bilmesi mümkün iken ilhamda bu söz konusu değildir.<sup>534</sup> Nitekim Kâfiyeci'de bu ayrıma dikkat çekerek, Hz peygamberin gaip âleminden kendisine gelen bilginin, Allah tarafından kendisine özel olarak Cebrail vasıtasıyla, kendi gücü nispetinde, kendisine mahsus gönderilmiş bir bilgi olduğunu idrak eder. Kâfiyeci burada bir denklem kurarak, peygamberin kendisine vahy yoluyla veya ilhamla gönderilen bu gaibi özel bilgilerin, Allah'ın sonsuz bilgisi

<sup>528</sup> Bkz. Gazâlî, el-Munkizü mine'd Dalâl şerhi ve Tasavvufî İncelemeler, haz. ve şerh. Abdulhalim Mahmud, ter. Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990, s.71vd.; Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, s.155

<sup>529</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36

<sup>530</sup> Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.102

<sup>531</sup> Şehristani, Mîlel ve Nihal, s.308

<sup>532</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.36

<sup>533</sup> Uludağ, Süleyman, Fahrettin Razi (Hayatı-Fikirleri-Eserleri), Kültür Bakanlığı Yayınları/1274, Ankara 1991, s.107

<sup>534</sup> Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, s.155

içerisindeki oranının, varlığın yokluğa nispeti oranında olduğunu bildiğini de ayrıca belirterek Allah'ın sonsuz ilmine dikkat çeker.<sup>535</sup>

Filozoflar bu sonsuz ilmin bulunduğu Levh-i mahfuzu daha çok külli akıl diye tanımlarlar.<sup>536</sup>

### 3.7. Kâfiyeci'nin Sistematiğinde Fazilet ve Rezilet Arasındaki Mücadelede İnsanın Konumu

Ahlakçı bir perspektife sahip olan Kâfiyeci, fazilet ve reziletler arasındaki iktidar mücadelesinin insan denilen bu varlık üzerinde sürdürüldüğünü ve bu kavganın merkezinde hep insanın var olacağına işaret eder. Belki de insanı ontolojik açıdan değerli ve üstün kılan, bu amansız mücadelenin mekânı olmasıdır. Kâfiyeci Rabbani ve şeytani güçlerin bu mücadelesini, iki ordunun karşı karşıya geldiği bir meydanda, harp düzeni almış bir şekilde tasvir eder. Kâfiyeci bu hususla ilgili olarak sözlerini şöyle sürdürür: *“İnsani ruh kendi askerleri arasında, nefsi emmare ise kendi askerleri arasında durur. Sonra; mukaddes, ulvi meleklerin bölükleri gelir. Ve nefsi emmare'ye yardım için de, reddedilmiş güruh [veya şehvetlerine uymuş güruh] ve alçak şeytanın bölükleri hazır olur. İki safın karşılaşması, çekişmesi, düşmanlığın ve vuruşmanın şiddetlenmesi, rabbani başarı ve ruhani yardım zamanına kadar bu şekilde devam eder.*

*Eğer hidayetin doğusundan yardım ve koruma gelirse; İnsani ruh, nefsi emmareyi istila eder, onu mağlup eder, onun topluluğuna galip gelir, onun topluluğunu dağıtır ve bu memleketi ondan kurtarır. Şayet kahhar ve kibriyanın batısından rezil karanlıklar gelirse- biz bundan Allaha sığınırız, kuvvet ve kudret yalnız yüce olan Allah'ındır- bu sefer de nefsi emmare, insani ruhu istila eder, ona üstün gelir ve onu memleketten çıkarır. Bu memleket, şeytanın sancaklarıyla ve batılın bayraklarıyla dolar. Allah'u teala şöyle buyurdu:”Hepsine –bunlara da ötekilere de- rabbinin lütfundan ulaştırmaktayız; çünkü senin Rabbinin lütfu [insanların bir kısmıyla] sınırlı değildir.”<sup>537</sup>*

<sup>535</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.43

<sup>536</sup> Cihan, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi, s.93

<sup>537</sup> İsra 17/20

*Bil ki; bu çekişme [mücadele], tarih boyunca meliklerin arasında bir defa meydana gelir. Fakat [bu çekişme] insani ruhla, nefsi emmare arasında her saat vuku bulur. Bu karşılıklı düşmanlık defalarca meydana gelir, bazen insani ruh galip gelir, bazen de nefsi emmare galip gelir. Bu sebepten dolaydır ki; sen bir insanı bir saat melek tabiatlı görürsün, diğer bir saat de şeytan tabiatlı görürsün. Şüphesiz; insan, ömrü boyunca, yüce Allah'ın hidayetiyle yardım istemekten müstağni değildir.”<sup>538</sup>*

Kâfiyeci, bu mücadelede, bazen rabbani güç galip gelip insanı egemenliği altına alırken bazen de tam tersi şeytani güçler galip gelip, insanı, nefsi emmarenin tutsağı haline getirdiğini söyler. Bu amansız mücadelenin her şahsın nefsinde vuku bulunduğunu ve insanlık var oldukça da bu şekilde süreceğini belirtir. Kâfiyeci alegorik bir üslupla işlediği konuyu, bir takım mecazi ifadeler kullanarak daha güçlü ve vurgulu bir tarza dönüştürür. Bu bağlamda olmak üzere yukarıdaki ifadede geçen “batı ve doğu” kavramları coğrafi bir yön tanımından ziyade bir değerler ve anlayışlar anlamında kullanılmıştır. Özellikle İsraki felsefede önemli yer tutan batı ve doğu kavramlarını bu yönüyle anlamak gerekir.<sup>539</sup> Kâfiyeci'nin yukarıdaki yapmış olduğumuz alıntısındaki kullanmış olduğu yine bir takım temel kavramlar İsraki felsefenin derin izlerini taşımaktadır. Nitekim “doğu” “batı” “nur” “karanlık” “kahhar” gibi kavramlar bunlara örnek olarak gösterilebilir. Özellikle Kâfiyeci'nin kullandığı “kahhar” kavramı, Suhreverdî'nin bu kavramları -"kahr" ve "mahabbet" - akledilebilir (makul) evrenin iki boyutu olarak kabul etmesi ve buna bağlı olarak da "Kahir" olarak isimlendirdiği, bu üstün, galip nurları saf ve mahz nurlar olarak mukarreb meleklerle ait olduğu görüşüyle benzerlik göstermektedir. Bununla beraber, Kâfiyeci “kahr” kavramına iki yön izafe ederek, bu konuda farklı bir yaklaşım benimser. Fakat Kâfiyeci'nin Kahr'ın doğusundan geldiğini söylediği rabbani yardım ile Suhreverdî'nin mukarreb meleklerle izafe ettiği saf ve mahz nurlar aynı anlama gelmektedir. Yine Suhreverdî bu "kahr"ı cismani varlıklara izafe etmediği<sup>540</sup> gibi Kâfiyeci'de bu kavramı soyut anlamda kullanarak ilahi yardım ve lutuf olarak tanımlamıştır.<sup>541</sup> Tüm bu değerlendirmeleri göz önünde tutarak, Kâfiyeci'nin bu metinde kullandığı belli başlı kavramların, anlamsal bağlamda, İsraki felsefenin sistematiğindeki anlam düzlemleriyle örtüştüğünü söylememiz

<sup>538</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.37

<sup>539</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, s.363

<sup>540</sup> Corbin, a.g.e., s.388

<sup>541</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.37

mümkündür.<sup>542</sup> Kâfiyeci yaşanan bütün bu süreçleri, ahlaki bir perspektifte, insan hayatını bitip tükenmeyen bir mücadeleye ve bu hayatı süre giden ahlaki bir cihada çeviren<sup>543</sup> bir serüven olarak görür. Kâfiyeci'nin yukarıdaki bu tasvirinden, insanın bu iki çekim merkezi arasında gidip gelen bir sarkaca benzetildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kâfiyeci insanın bazen melek tabiatlı, bazen de şeytani bir tavır içerisinde olduğuna dikkat çekerek, insanın, kendi iç dünyasındaki rabbani (nefs-i natıka) ve şeytani güçlerin (nefs-i emmare) mücadelesinin insan üzerindeki derin ahlaki etkisine işaret eder.<sup>544</sup>

### 3.8. Kâfiyeci'de Bilgi Kaynağı Olarak Tefekkür

Kâfiyeci, kulluk bilincinin oluşmasında önemli bir kilometre taşı kabul ettiği ve İbn Sina'nın tahayyül melekesinin insani boyutta tecellisinin bir semeresi olarak düşündüğü tefekkür kavramına ayrı bir önem vermiştir. Nitekim o, tefekkürü bilgi kaynaklarından biri kabul edererek bunu göstermiştir.<sup>545</sup> Tefekkür yalnızca insana mahsus<sup>546</sup> değerli, övülmüş bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefekkürün doğası gereği, bu süreçte bilgi çift yönlü bir yol izler. Kâfiyeci'nin, tefekkürle ilgili ayetleri referans göstererek, insanın enfüsü ve afakî nesne ve kavramlara yönelmesi gerekliliğini ifade etmesi bu çift yönlü bilgi akışına bir vurgudur. Nitekim düşünme esnasında insandan, düşünülen nesneye bir bilgi aktı olur. Çünkü tefekkürdeki bakış, zahiri organ olan gözle yapılan bir gözlem (tarassut) değildir. Aksine tefekkür bir iç bakıştır. Yani basiretle yapılan bir faaliyettir. Zaten Kâfiyeci'de tefekkürü kalbi bir aktivite olarak kabul eder.<sup>547</sup> Her basiretli bakış kendi içerisinde belli bir bilgi mevcudiyeti taşıdığından, nesneye yönelen bu bilgi içerikli bakış, nesne üzerinde daha farklı bir forma dönüşerek, tekrar kişiye döner. Nesneden kişiye dönen bu bilgi, kişi tarafından içselleştirilerek, taakkul faaliyetiyle yeni bir bilgi formuna dönüşür. Tefekkür pasif aklın aktif hale geçerek aklın bir faaliyet biçimi olan "taakkul" şeklindeki aktivasyonunun bir ürünüdür. Bu yeni ve farklı bir form kazanan bilgi, tefekkür olarak

<sup>542</sup> Daha Geniş Bilgi İçin Bkz, Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 298 vd; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, 363 vd

<sup>543</sup> Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, 68

<sup>544</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.37

<sup>545</sup> Kâfiyeci, a.g.e., 31

<sup>546</sup> Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, 38

<sup>547</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.31

tanımlanır. Kâfiyeci bu yeni bilgiyle yani tefekkürle iki varlık alanı olan bu âlem (alemül mülk) ile berzah ve melekût âlemini anlama ve idrak etme imkânına sahip olacağımızı söyler.<sup>548</sup> Kâfiyeci'nin bu görüşü Farabi gibi filozofların görüşüne benzemektedir. Çünkü Farabi'ye göre de tefekkür makulâtı idrakte bir vasıttır.<sup>549</sup>

Kâfiyeci tefekkürü zihni bir yolculuk olarak da tanımlar.<sup>550</sup> Kişinin bulunduğu yerden hiçbir şekilde ayrılmadan düşünme yoluyla birçok varlık alanlarına ulaşacağını söyler. Örneğin çok hızlı bir şekilde gökyüzündeki yıldızları düşünebilir, oradan yine hızlıca denizin derinliklerine yönelerek orayı tasavvur edebilir, ya da aniden bakışını kendi varlığına yöneltebilir. Kâfiyeci bütün bunları, insanın çok kısa bir zaman dilimi içerisinde yapacağını belirterek kendi çağının astronomi bilgisi ışığında, bu evrende en hızlı hareket eden gezegenin (felek), atlas feleği<sup>551</sup> olduğunu söyleyerek insanın tefekkür hızının, atlas feleğinin hızından daha süratli olduğu tespitini yaparak<sup>552</sup>, kıyas yoluyla bizlere tefekkürün gücünü anlatmaya çalışır. Kâfiyeci'nin zihni yolculuk olarak betimlediği bu süreci, insanın farklı varlık alanları üzerindeki derin tefekkürü sayesinde kişiyi tevhide ulaştıran bir süreç olarak da tanımlamak mümkündür.<sup>553</sup>

Kâfiyeci tefekkürün, nefsin bir işlevi olduğunu belirtir. Buradaki nefis, nefsi-insanidir. Yine bu faaliyeti kalbi bir faaliyet olarak tanımlaması da bununla örtüşmektedir. Zaten böyle değerli bir ameliye ancak bu nefsin bir marifeti olabilir. Tefekkürü Allah'ın varlığına ve O'nun sıfatlarını anlamaya ulaştıran bir yol kabul ettiğinden bu davranışı insanın en değerli faaliyeti olarak kabul eder. Yine bu bağlamda olmak üzere tefekkürün bir ibadet olduğunu söyler. Kulluğun esas olan şükrün de ancak tefekkürle mümkün olacağını belirtir.<sup>554</sup>

Kâfiyeci tefekkürün insan açısından üç önemli sonucuna işaret eder. Bunlar: Tefekkür uyanık bir idrak ve derin bir sorumluluk bilinci oluşturduğundan, kişiyi

<sup>548</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.31

<sup>549</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, 295

<sup>550</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.31

<sup>551</sup> "Atlas feleği, dokuz feleğin en üstündeki son felektir. Bu feleğe "Felekü'l eflak" denildiği gibi "Felek-i a'zam" ve "Felek-i atlas" da denir. Bu feleğin üstünde artık başka yıldızlar bulunmadığından, bütün cisimleri kuşatmıştır. Aynı zamanda bütün yönlerin son bulunduğu sınırdır. Atlas feleğinin ötesinde ne boşluk vardır ne de mela vardır. Bu cansız cisimler (felekler) alem olarak ta isimlendirilir." Geniş bilgi için Bkz, Nev'i Efendi, İlimlerin Özü "Netayic el-Fünun", Yayına hazırlayan Ömer Tolgay, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.144

<sup>552</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.31

<sup>553</sup> İzutsu, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.25

<sup>554</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.31

gafletten kurtararak, kulluk bilincinin oluşmasına katkı sağlar. İkinci olarak, Allah korkusunun insan benliğinde yer etmesini sağlayarak, insan için bir otokontrol görevi gören, canlı ve diri bir vicdan oluşturması nedeniyle, kişinin sosyal hayata yönelik davranış örüntülerine ve pratik davranışlarına çeki düzen vermesini sağlar. Üçüncü olarak zihni ve entelektüel faaliyeti hızlandırarak, olayları kavramasında ve olaylar arasındaki ilişkileri biçimlendirmesinde derin ve geniş bir bakış açısı oluşturduğundan kişinin anlayışını geliştirir.<sup>555</sup>

Kâfiyeci'nin sonuçları açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu tefekkürün, iki tane içe dönük, bir tane dışa dönük olmak üzere üç yönlü bir veçhesinin olduğunu görmekteyiz. İçe dönük olanlar, derin bir kulluk bilinç- ki bunun mekânı kalb-, diğeri ise engin bir zihni kavrayış ki bununda mekânı akıldır. Dışa dönük veçhesi ise diri ve canlı bir vicdanın kaynaklık ettiği faziletlerin hakim olduğu insanın, sosyal hayatın her alanında icra ettiği bütün davranışlarında bu faziletleri yansıtabilme özelliğidir. Aynı zamanda bu yönüyle tefekkür, insanın psikolojik ve sosyal boyutuyla bir bütünlük içerisinde var olmasına da bir katkıdır. Kâfiyeci böylece tefekkürü, insanı ontolojik anlamda parçalanmaktan ve savrulmaktan kurtaran, onu anlamlı bir bütünlük içerisinde tutan ve insanın varoluş realitesine uygun varlık alanlarında yine bu alanlara uygun ve insana özgü davranış biçimlerini gerçekleştirmesine yardımcı olan bir eylem olarak kabul eder. Nitekim arınmış bir kulluk bilinci, derin ve güçlü bir vicdan ve bunun sosyal hayata yönelik yansıması ve berrak bir zihni faaliyet insan-ı kâmilin bütün koordinatlarını bizlere vermektedir. Bu nedenle Kâfiyeci tefekkürü bilgi felsefesi açısından ziyade daha çok ahlaki açıdan değerlendirmeye tabi tutar.<sup>556</sup> Kâfiyeci tefekkürü yalnızca uyanık hale mahsus bir olgu olarak görmez. Tefekkürün uyku esnasında da yapılacağını söyleyerek<sup>557</sup> bu yolla berzah ve melekût âlemini idrak etmenin de aynı şekilde gerçekleştiğini açıklamış olur.

### 3.9. Mükâşefe Alemi, İçeriği ve Makamları

Kâfiyeci, mükâşefe âlemini, birtakım mevki, derece ve makamlardan oluşan sonsuz bir âlem olarak tanımlar. Bütün bu makam ve dereceler Allah'ın azameti, şanı,

<sup>555</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.32

<sup>556</sup> Kınalızade, Ahlaki alâ-i, 143

<sup>557</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.31



şerefi ve yüceliği ile ilgilidir. Kâfiyeci keşfi bu yüce ve sonsuz âlemdeki aklın yolculuğu olarak tarif eder. Yine bu makam ve mevkilerin nihayeti olmadığı gibi sözkonusu yüce âlemdeki aklın yolculuğunun da sınırı ve sonu olmadığını söyler.<sup>558</sup> Kâfiyeci bu tespitiyle insanoğlunun muhayyile gücünün sınırsızlığına da işaret etmiş oluyor. O, mükâşefe âlemindeki bu makam ve dereceleri, tasavvuf yoluna intisap edenlerin bu ilimde kat ettikleri manevi mesafeye (seyr-i süluk) bağlı olarak aralarında ilişkilendirir. Kâfiyeci bir hal ve zevk ilmi olan tasavvufun kendi sistematiği içerisinde oluşturmuş olduğu hiyerarşik yapıda, yüksek derecelere yükselmiş insanların sahip olduğu bu keşf makamında akli ön planda tutması önemlidir. Buradaki akıl aynı zamanda makulatin idrak mahalli olan kalp veya nefis anlamında da anlaşılabilir. Bu bağlamda şunu söylemek gerekirse keşf makulat kapsamındaki âlemin idrakine yönelik bir seferdir. Manevi örtünün kalkmasıyla meydana gelen keşf, bazen yalnızca akli bir idrak (manevi) şeklinde olabileceği gibi tahayyül etmek suretiyle algılama da olabilir (keşf-i sürî).<sup>559</sup>

Kâfiyeci, tasavvuf erbabını iki ana gruba ayırır. Bunlardan biri Bidayet ehli, diğeri ise Nihayet ehli dir. Bu iki ana grup içinde kendi aralarında bir takım makam ve derecelerin olduğunu belirtir.

Bidayet ehli için olan makamlar üç tanedir; levaih, levami ve tevali'dir.<sup>560</sup> Aslında bu üç kavram birbirlerine anlamca yakın olduğundan aralarında önemli bir fark yoktur. Bu üç makam kalbi bir yükselmeyi ifade etmekle birlikte ilahi marifete sürekli mazhar olamayan daha işin başında olanlarla ilgili sıfatları ifade eder.<sup>561</sup>

**a. Levaih:** Kâfiyeci bu makamı aniden çakan ve hemen ardından kaybolan şimşeklere benzetir.<sup>562</sup> Kuşeyri'de levaihi, şimşeğe benzeterek görünür görünmez kaybolduğunu belirtir.<sup>563</sup> Aniden çakıp kaybolan şimşeklerin anlık pırıltılarıyla nasıl etraf çok kısa bir süre aydınlanıyorsa bu makamda olan kişi de melekût âlemi ile ilgili böyle anlık hakikatlere muttali olur.

<sup>558</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.39

<sup>559</sup> Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, 127

<sup>560</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.40

<sup>561</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 170

<sup>562</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, s.40

<sup>563</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 171

**b. Levami:** Levami ise levaihten daha kalıcı ve belirgindir.<sup>564</sup> Zira Kuşeyri'de levaminin aniden yok olmadığını ve süre olarak levaihten daha uzun olduğunu belirtir.<sup>565</sup> Buradaki keşf hali bir önceki makama göre daha net bir şekilde gerçekleşir. Bu makamda olan kişi muttali olduğu makul âlemi daha açık ve daha belirgin bir şekilde temaşa eder. Bütün bunlarla beraber bu da çok kısa sürer.

**c. Tevali:** Kâfiyeci tevali makamının levamiden daha kuvvetli ve daha açık olduğunu söyler.<sup>566</sup> Kuşeyri ise bu kavramı biraz daha açıklayarak şöyle ifade eder; Tevali, diğer önceki iki makamdan daha uzun sürelidir. Bundan dolayı bu makamda olan kişi, gördükleri açısından diğer iki makamdan daha açık ve daha şüpheden uzak bir haldedir. Bu da diğer iki makam gibi uzun süreli olmayıp çabucak kaybolan bir özellik göstermektedir.

Kuşeyri bu üç makamın hüküm ve kişide bıraktığı etki açısından farklı olduğunu söyler. Bunların bazıları, kişide bir iz bırakmazken diğerlerinin farklı şekillerde izler bıraktığını ifade eder.<sup>567</sup> Burada bahse konu olan izlerden kasıt, tasavvufi anlamda kişinin bu hallerden sonra yaşamış olduğu derin travmatik etkilerdir.

Kâfiyeci, tasavvuf erbabının diğer bir grubu olan ashab-ı nihayet [son olanlar] içinde farklı üç makamın olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla muhadara, mükâşefe ve müşahededir.<sup>568</sup>

**a. Muhadara:** Kâfiyeci bu makamı, apaçık delil anlamına gelen burhanların<sup>569</sup> yanında kalbin mutmain olmuş bir şekilde huzur hali olarak tasvir eder.<sup>570</sup> Kuşeyri ise bu kavramı biraz daha farklı bir açıdan değerlendirerek

<sup>564</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.40

<sup>565</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi, 171

<sup>566</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.40

<sup>567</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi, 171

<sup>568</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, s.40

<sup>569</sup> Burhan "akli delil" anlamına gelen ve akli olarak insanı kabul etmeye zorlayıcı bir etken ihtiva eden delillerdir. Daha geniş bkz, Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, 157

<sup>570</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, 40; Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, 251

şöyle açıklar; muhadara bazen delilerin tevatür derecesine yükselmesi karşısında meydana geldiği gibi bazen de zikir kuvveti sayesinde oluştuğunu belirtir.<sup>571</sup>

**b. Mükāşefe:** Kâfiyeci bu makamı burhan, beyyine gibi delilleri düşünmeye ihtiyacı olmaksızın ve onu Hakk'ın huzuruna ulaştıracak herhangi bir vasıta ve yolu talep etmeden, kişinin Allah'a doğru olan yürüyüş anı olarak açıklar.<sup>572</sup> Kuşeyri ise mükāşefeyi, muhadaradan sonraki makam olarak zikreder. Ayrıca bu makamda şek ve şüphe olmadığı gibi kişi ile melekût âlemi arasında da herhangi bir perdenin var olmadığını belirtir.<sup>573</sup>

**c. Müşahede:** Kâfiyeci bu makamı kesintiye sebep olacak boşluklar olmadan, sürekli olarak tecelli nurlarının ardı ardına parlamasıyla her tarafın aydınlandığı ve her şeyin apaçık görüldüğü bir hal olarak tasvir eder. Kâfiyeci müşahedeyi bir istiareyle şöyle anlatır: “Karanlık bir gecede aralarında hiçbir boşluk [fasıla], kesinti olmadan ard arda çakan şimşekleri düşünelim. İşte tecelli nurlarının doğması, o kalpte devam ettiği sürece, bu kalb için de durum böyledir.”<sup>574</sup> Kuşeyri ise bu makamın her türlü şüpheden uzak olduğunu, kişinin bu makamda Hakk'ı eşyada, eşyayı da tevhit delili ile görme haline ulaştığını söyleyerek kişinin artık bu noktada fena makamına erdiğini ifade eder.<sup>575</sup> Yine Kuşeyri bu makamı, şimşeklerin sürekli fasılasız çakmasıyla geceyi gündüze çevirdiği gibi, salikin kalbinde tecelli eden nurlar da salikin kalbinin karanlığını gündüze çevirir şeklinde tasvir eder.<sup>576</sup> Gazali ise bu makamı, kişinin makulâtı idrak etmesine vesile olduğu gibi küllileri veya bir bütünün bir defada kavramasına yardımcı olur şeklinde tanımlar.<sup>577</sup>

<sup>571</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 169

<sup>572</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, 40

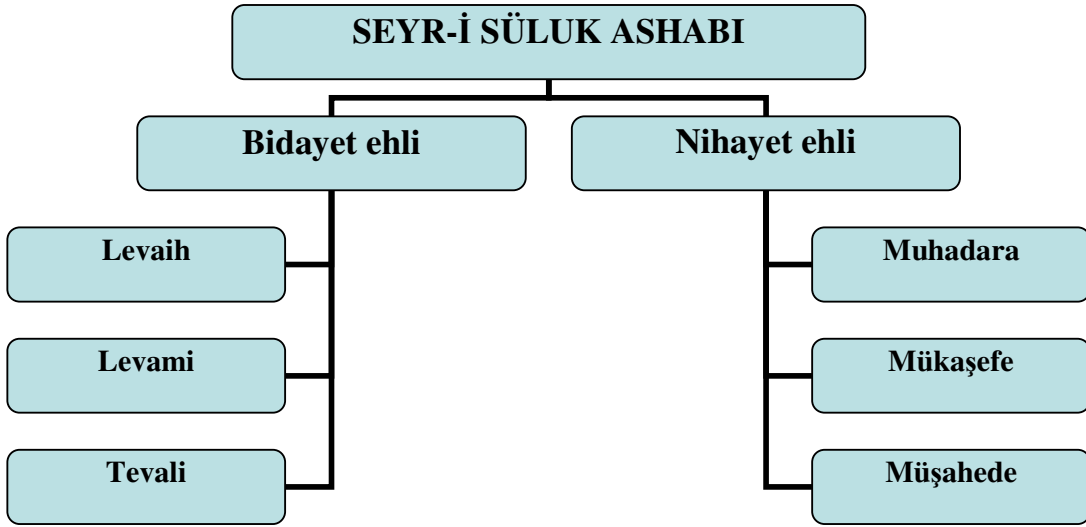
<sup>573</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 169

<sup>574</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, 40

<sup>575</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 169

<sup>576</sup> Kuşeyri, a.g.e., 170

<sup>577</sup> Vural, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, 148



**Şekil 8.** Seyr-i Süluk Ashabının Ulaştığı Makamlar

Kâfiyeci bu makamların daha iyi anlaşılabilmesi için onları bir takım benzetmelerle örnekleyerek izah eder. Kâfiyeci'nin buradaki izahı daha çok bu makamların oluş şekline ve biçimine yönelik açıklamalardır. Bunları şöyle izah eder:

Muhadarayı, uykuda, bir şeyin görülmesine benzetir. Mükaşefeyi ise kişinin uykuyla uyanıklık arasında, gördüğü şey olarak izah eder. Müşahedeye gelince, bu gören kişinin, uyanıklık halinde gördüğü şey gibidir. Kâfiyeci bu makam ve hallerin bir başka boyutu olan içeriklerine yönelik açıklamalarında ise farklı benzetme ifadeleri kullanarak daha çok ontolojik farklılıktan kaynaklanan ilişki biçimlerini izah etmeye çalışır. Kâfiyeci muhadara halini sultanın huzuruna girememiş, bu nedenle melikin kapısının arkasında eşikte oturmak zorunda kalan kimseye benzetir. Mükaşefe derecesini ise sultanın bulunduğu odanın kapısından içeriye girip, fakat huzura çıkmayan kişiye benzetir. Müşahede makamına gelince, kişiyle, istenilen şey arasında perde olmaksızın, makamda [huzurda] durmaya benzetir.<sup>578</sup>

Kâfiyeci bütün bu makamlarla beraber en yüce makam olarak ariflerin makamını görür. O, ameli ahlaka önem veren biri olduğundan, kişinin dinin emir ve yasaklarına riayet etmek suretiyle, dinini yaşayarak öğrenmesi ve bu makamı elde etmesini

<sup>578</sup> Kafiyeçi, Kitabu'r-Rahme, 40

önemsemiştir. Çünkü arif yaşayarak öğrenen<sup>579</sup> düşünerek, bulunduğu makamda ısrarla sonuca ulaşarak ve bu yolda elde ettiği tecrübeleri kendine kılavuz edinerek bilgi sahibi olan demektir.<sup>580</sup> Nitekim Kur'an "idrak edenler" den bahsederken mevcudatın her zerresinde Allah'ın varlığını gören ve kavrayan arife işaret etmiştir.<sup>581</sup>

Kâfiyeci arif makamına ulaşan insanların özelliklerini şöyle sıralar; onların cesur olduklarını çünkü ölüm korkusunu yenerek, bu korkudan uzaklaştıklarını belirtir. Bu insanların çok cömert olduklarını söyleyerek bunu geçici ve yok olmaya mahkûm olan maddenin sevgisinden uzak durmalarına bağlar. Bunların hoşgörülü ve insanları affedici olduklarını belirterek, insanlara kin tutmadıklarını çünkü bunların tüm düşüncelerinin Hakk'la meşgul olmak olduğunu söyleyerek, bütün benlikleriyle ve samimiyetleriyle Allah'a yöneldiklerini ifade eder.<sup>582</sup> Kâfiyeci'nin bu makamı önemsemesinin diğer bir sebebi ise bu makamda bulunan insanların, ahlaki davranışlarının dışa dönük boyutunun çok belirgin olmasıdır. Diğer bir ifadeyle arifin sahip olduğu bu pratik ahlakın, günlük hayata ve sosyal yapıya olan etkileyici yansımasıdır.

---

<sup>579</sup> Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 55

<sup>580</sup> Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, 224

<sup>581</sup> Uludağ, Fahrettin Razi (Hayatı-Fikirleri-Eserleri), 80

<sup>582</sup> Kâfiyeci, Kitabu'r-Rahme, 44; daha geniş bilgi için Bkz, Kuşeyri, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, 398 vd

## SONUÇ

Kâfiyeci, özgünlük anlamında belki çok farklı ve yeni şeyler söylememiş olabilir. Ayrıca özgünlükten ne anladığımız da önemlidir. Zira belli konuların farklı dönemlerde tekrar ele alınması aslında geçmişin bir tekrarı gibi algılanmamalıdır. Bolay'ın da dikkat çektiği gibi geleneğin iyi anlaşılması için bu gerekli olan bir süreçtir.<sup>583</sup> Kâfiyeci de bu geleneğe uyararak geçmişte tartışılan bir konuyu çağının felsefi ve kelami yaklaşımlarıyla tekrar ele almıştır. Elbette bu yapılan çalışmalarda daha öncekilerin değinmediği veya gözden kaçırdığı hususlar vurgulanmış olabilir. Yine bu tür konuların ele alınmasında birtakım toplumsal zorunlulukları da görmek gerekir. Zira Kâfiyeci'nin ruh bahsinde onun cevher oluşuna dikkat çekmesi ve ölüm sonrası süreçte ruhun makulata hissedecek özellikte olmasını önemle vurgulaması daha çok bir cevap verme niteliği göstermektedir.

Bizim için burada önemli olan bir diğer husus ise Kâfiyeci'nin makulata ait bir alan ile ilgili yöntembilim teklif etmesidir. Nitekim ruhun anlaşılmasına yönelik olarak bir usul çerçevesinde meselenin değerlendirileceğini ve onu bütün yönleriyle kavramak mümkün olmasa da belli özellikleriyle anlaşılabilirliğini ifade eder. Bu yaklaşımını da şu ifadelerle özetler: "Tamamı idrak edilemeyenin, tümü terk edilmez." Kâfiyeci'nin bu yaklaşımı aynı zamanda bütün ilimlere teşmil edilecek bir özellik göstermektedir. Zaten bu yaklaşım aynı şekilde kabul edilmemiş olunsaydı bugün bilimsel anlamda bir gelişme ve ilerlemeden bahsetmek zor olacaktı.

Ortaya koymuş olduğu yaklaşım kendi başına bir özgünlük taşımaktadır. Nitekim Kâfiyeci, berzah düşüncesini kelim ilminin bir tali meselesi olarak ele almaktan ziyade onu belli bir sistematik içerisinde ilim dalı olarak ele alıp inceler. Ortaya koyduğu bu yaklaşımı "Berzah ilmi" olarak ifade eder.

Kâfiyeci, ruh ve onun etrafında oluşan tartışmaları belli bir noktaya kadar felsefi bir çerçevede ele alırken daha sonra bu felsefi çerçeveyi kaybedip konuyu daha çok tasavvuf ve kelim ilmi üzerinden tartışır. Aslında bu yaklaşımı Kâfiyeci'nin yaşadığı çağ ve onun zihin dünyasının bir yansıması şeklinde kabul etmeliyiz. Çünkü Kâfiyeci'nin daha çok Gazali ve tasavvuf çizgisine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kâfiyeci'nin tasavvufa yakın duruşunun bir etkisi diyebileceğimiz başka bir

---

<sup>583</sup> Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, s.17

husus ise risalelerinde İsraki felsefenin izlerini görebilmemizdir. Gazali'nin felsefeye yaptığı saldırılar kendisinden sonraki dönemi elbette ciddi anlama etkilemiştir. Kâfiyeci'nin bu konuyu felsefi bir açıdan tartışacak yetkinliğe sahip olmasına rağmen meseleyi felsefi olmaktan ziyade tasavvufi bir dil kullanarak tartışmasının temel sebeplerinden biri de bu Gazalici etkinin sonucudur diyebiliriz.

Kâfiyeci'nin bilgi felsefesine olan ilgisini de burada belirtmek gerekir. Zira onun felsefi yetkinliğine vurguda bulunmamızın temel sebeplerinden biri de varlık ve bilgi felsefesindeki kabiliyetidir. Nitekim büyük felsefi sistemler bu iki alan üzerine kurulur. Kâfiyeci bilgiyi hikmet şeklinde algılamış ve onu Allah'a ulaştıran bir vasıta olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda olmak üzere akli da bir nur, iyiyi kötüden ayıran bir ölçü olarak kabul etmiştir. Aklın insana bahşedilmesinin sebebini Allah'ın varlığını ve onun sıfatlarını hakkıyla bilmemiz için verildiğini belirterek aklın asli görevine dikkat çeker. Yine bilgi felsefesi çerçevesinde rüyayı, mükâşefeyi ve tefekkürü de bilgi yollarından biri olarak kabul etmiştir. Bu yönüyle de hads türünden sezgisel bilgiye önem atfetmiştir.

Kâfiyeci ahlakçı yönüyle de dikkat çeken bir kişi olduğundan pratik/ameli ahlaka önem vermiş, davranışa dönüşmeyen ahlaki bilgilerin önemsiz olduğunu belirterek, ahlakın içsel ve toplumsal boyutlarına dikkat çekmiştir. Ruh ile ilgili tartışmayı insanın sorumluluğu ve netice itibarıyla de ahlakiliği üzerinden neticelendirmeye çalışmıştır. Zira ruh meselesini insanın bütünlüğü çerçevesinde ele alıp insandan Allah'a ulaşan bir seyir çizerek, bu meselede elde ettiği sonuçları ahlak felsefesine bağlayarak, soyut bir tartışmayı insan üzerinde tekrar kurgulayarak insanın sorumluluğu çerçevesinde ahlaki bir sonuca bağlar.

Kâfiyeci'nin, çağının temel özelliği olan tedvin ve şerhçi anlayışa rağmen, usulcü kimliğinin kendisine vermiş olduğu özgüvenle, geçmişi, çağın bilgisiyle harmanlayıp, metodolojik bir anlayışla, tekrar üretme imkânımızın olduğunu bize hatırlatması belki de en büyük katkısıdır diyebiliriz.

Ayrıca bu çalışmayla Kâfiyeci'nin düşünce dünyasından yaşadığı çağa bir pencere açarak, onun fikir ve düşünceleri üzerinden genelde İslam coğrafyası, özelde ise Osmanlıdaki düşünce yapısını yakından tanıma fırsatını elde ettiğimizi de belirtmemiz gerekir.

## BİBLİYOGRAFYA

ACLUNİ, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l- İlbis Amme's-tehera mine'l-Ehadis fi Elsineti'n-Nas, I-II, 3. bsk , Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1988

AÇIKGENÇ, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 2007

ADIVAR, Abdülhak Adnan, Tarih Boyunca ilim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944

AHMET bin Hanbel, Sünen, Çağrı Yayınları, c. I-VI, İstanbul 92,

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, Ahlak İlimi Ve İslam Ahlakı, Sad.Ali Arslan Aydın, Nur Yayınları, Ankara 1991

ALPER, Ömer Mahir, Aklın Hazzı İbn Kemmune' de Bilgi Teorisi, Ayışığı kitapları, İstanbul 2004

ARİSTOTELES, Ruh Üzerine, Çev Zeki Özcan. Alfa Basım Yayım Dağıtım. İstanbul - 2000

BAYRAKDAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, TDV Yayınları, Ankara,1998

ASIM Efendi, Okyanus, 1/ 472, tarihsiz

AYDIN, Mehmet S. , Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, Ankara 1992

AYDINLI, Yaşar, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000

BACANLI, Hasan, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayınları, Ankara 2002

BAĞDATLI İsmail Paşa, Hediyyetül Arifin Esmaul Müellifin Ve Asarul Musannifin Min Keşfuz-Zunun, Dâru'l-Fikr, c.I-VI, Beyrut 1982

BİLMEN, Ömer Nasuhi, Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l Müfessirin, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973

BOLAY, S. Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004

\_\_\_\_\_ Osmanlılarda Düşünce Hayatı Ve Felsefe, Akçağ Yayınları, Ankara 2005



- BURCKHARDT, Titus, Aklın Aynası Geleneksel Bilim Ve Kutsal Sanat Üzerine denemeler, Türkçesi. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994
- BURSALI Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Meral Yayınları, c. I-III, İstanbul 1975
- CİHAN, A. Kamil, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998,
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994
- CÜRCANİ, eş-Şerif Ali b. Muhammed, Tarifat, Esat efendi matbaası, İstanbul, 1300
- ÇAĞRICI, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul 1989
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, Gazali Ve Şüphecilik, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1989
- ÇÜÇEN, A.Kadir, Klasik Mantık, Asa Kitabevi, Bursa, 2004
- DEMİRLİ, Ekrem, Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2005,
- EBU Davud, Sünen, c.I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 92
- EL-Behiy, Muhammed, İslam Düşüncesinin İlahi yönü, Fecr Yayınları, Ankara 1992
- EL-Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. komisyon, Kitabevi, İstanbul 1999
- ELİADE, Mircea, Dinler Tarihi Sözlüğü, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997
- EN-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev.Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999
- ERAYDIN, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatler, Marifet Yayınları, İstanbul 1990
- ERDEM, Hüsameddin, Ahlak Felsefesi, Hü-Er Yayınları, Konya 2003
- \_\_\_\_\_ İlkçağ Felsefesi Tarihi, Sebat matbaası, Konya 1998
- \_\_\_\_\_ Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak, dem Yayınları, İstanbul 2006

- ERDOĞAN, İsmail, İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme, İslami Araştırmalar, C.16, S.1., 63-71, 2003
- ERKENCİ, Hüseyin, Ruh Risalesi, sad. ve yay. haz. Mustafa Türkgülü, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000
- ESED, Muhammed, Kur'an Mesajı, İşaret Yayınları, C. I-III, İstanbul 1996
- FAHRİ, Macit, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004
- \_\_\_\_\_ İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, Ayışığı kitapları, İstanbul 1998
- FAZLUR Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993
- FİLİZ, Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yayınları, İstanbul 1995
- GAZÂLİ, "el-Munkizü mine'd Dalâl şerhi ve Tasavvufi İncelemeler", Haz. ve şerh. ABDULHALİM Mahmud, ter. Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1990
- \_\_\_\_\_ "Mişkâtü'l-Envar", Mecmu'atü Resaili'l-İmam el-Gazali, Beyrut, 1994
- \_\_\_\_\_ "Ravdatü't-Talibin ve 'Umdetü's- Sâlikin", Mecmu'atü Resaili'l-İmam el-Gazali, Beyrut 1994
- \_\_\_\_\_ "er-Risaletü'l-Ledünniye", Mecmu'atü Resaili'l-İmam el-Gazali, Beyrut 1994
- \_\_\_\_\_ İhya'ü Ulumi'd-Din, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1972
- GÖKBULUT, Hasan "Kâfiyecî" Md. DİA, İstanbul 2001
- GÖKBULUT, Süleyman, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", Tasavvuf: İlmi, Akademik Araştırma Temmuz-Aralık 2007, sayı 19
- GÖKÇE, Cüneyt, "Berzah" md. DİA, İstanbul 1992
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, Felsefe-i Ula, İsbat-ı Vacip Ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1994
- HARPUTİ, Abdullatif, Tenkihu'l Kelem Fi Akaid-i Ehli'l İslam, çev ve yayına haz. İbrahim Özdemir, Fikret Kahraman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000

İBN Haldun, Mukaddime, C I-II, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991

İBN Kayyim, El Cevziyye, Kitabu'r-Ruh, çev.Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2003

İBN Rüşd, Faslu'l-makâl Felsefe-Din ilişkileri, haz (Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004,

İBN Sina, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdilllah, en-Necat, nşr Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Mısır 1938

İBNU'L-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu'l-Mevdu'at, 1. bsk, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut , 1995

İBNU'L-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, Kitabu'l-Mevdu'at, 1. bsk, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1995

İKBAL, Muhammed, İslam Düşüncesi, çev, Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008

İSFAHANI, Rağıp, Müfredat, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986

İZUTSU, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995

KÂFİYECİ, el-Kafi'ş-Şafi, Ayasofya Atıf Efendi Kütüphanesi 2828 nolu demirbaşta kayıtlıdır.

\_\_\_\_\_ en-Nüzhe fi Ravdati'r-Ruhi ve'n-Nefs, Ayasofya Kütüphanesinde 2130/1 nolu mecmuanın 1a-7a varakları arasındadır.

\_\_\_\_\_ Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahvali Alemi'l-Berzahi, Ayasofya Kütüphanesinde 2130/3 nolu mecmuanın 17a-44b varakları arasındadır.

\_\_\_\_\_ Kitabu'r-Ravh fi İlmi'r-Ruh, Ayasofya Kütüphanesinde 2130/2 nolu mecmuanın 9a-16a varakları arasındadır.

\_\_\_\_\_ Kitâbü't Teysir fi Kavâi İlmi't-Tefsir, thk. ve çev.İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989

KAYA, Alim (editör), Eğitim Psikolojisi, PegemAyayıncılık, Ankara 2007

- KAYMAKCAN, Recep ve Uyanık, Mevlüt (Editörler), Teorik Ve Pratik Yönleriyle ahlak, Dem (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları), İstanbul 2007
- KINALIZADE, Ali Efendi, Ahlaki alâ-i, Bas. haz. Hüseyin Algül, tercüman 1001 temel eser, Kervan Kitapçılık, İstanbul / Tarihsiz.
- KİNDİ, Felsefi Risaleler, Çev Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994
- KUŞEYRİ, Abdülkerim, Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi, Haz;Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2003
- KUŞPINAR, Bilal, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001
- KÜÇÜK, Hasan, İslamda ve Batıda Mantık, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1988,  
 \_\_\_\_\_ Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemetik Problemler, İstanbul 1974
- MAGEE, Bryan, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, çev Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990
- NEV'İ Efendi, Netayic el-Fünun, "İlimlerin Özü" Yayına hazırlayan Ömer Tolgay, İnsan Yayınları, İstanbul 1995
- O'leary, De Lacy, İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri, çev.Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003
- PEKER, Hidayet, İbn Sina'nın Epistemolojisi, Arasta Yayınları, Bursa 2000
- Saliba, Cemil, İlmun'n-Nefs, Beyrut, 1972
- SEYYİD Mustafa Rasim Efendi, Istılahat-ı İnsan-ı Kamil, Tasavvuf sözlüğü [Hazırlayan İhsan Kara], İstanbul, 2008
- ŞEHRİSTANİ, Milel ve Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008
- ŞERİF, M.Muhammed, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000
- ŞULUL, Kasım, Kâfiyeci'de Tarih Usulü, İnsan Yayınları, İstanbul 2003

TAYLAN, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, M.Ü.İ.F.Vakfı Yayınları, İstanbul 1989

TOPRAK, Süleyman, "Kabir" md, DİA, İstanbul 2001

TURGUT, Ali, Tefsir Usulu ve Kaynakları, M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul 1991

TİRMİZÎ Ebu İsa Muhammed b. İsa, es-Sünen, I-V, Kahire, 1938-1962

ULUDAĞ, Süleyman, Fahrettin Razi (Hayatı-Fikirleri-Eserleri), Kültür Bakanlığı Yayınları/1274, Ankara 1991

UYSAL, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Yediveren Yayınları, Konya 2001

VURAL, Mehmet, Gazali Felsefesinde Bilgi Ve Yöntem, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004

YAR Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, , Ankara 2000

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ahval"md., DİA, İstanbul 1989

YAZOĞLU, Ruhattin, Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, Cedit Neşriyat, Ankara 2002

YILDIRIM, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000

YILDIZ, Hakkı Dursun, Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul 1986

YILMAZ, H.Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007

İnternet Siteleri:

[bkz http://tr.wikipedia.org/wiki/Orfizm](http://tr.wikipedia.org/wiki/Orfizm)

**EKLER**



متعددة دايماً فهو مظهرها دائماً كذلك  
فالارواح والعقول من حيث انها عالمة بالله عز وجل  
وجل وما يصدق منه من مظاهر العلم الالهي والكتب  
الالهية والحاصل ان عالم البرزخ انما هو من  
عجايب الملك وعزائب الملكوت لا يعلم امره  
على سبيل التفصيل لاختلاف الامن سبب الملك  
والملكوت فسيحان من يرد ملكوت كل شيء

واليه ترجعون فلنكنف بهذا القدر  
اليسير الكافي لاهل الفضل البصير

قال المؤلف فتح الله

منه حصل الفلاح من

ترتيب نظام الجبر

سبلت بهنر شاملي

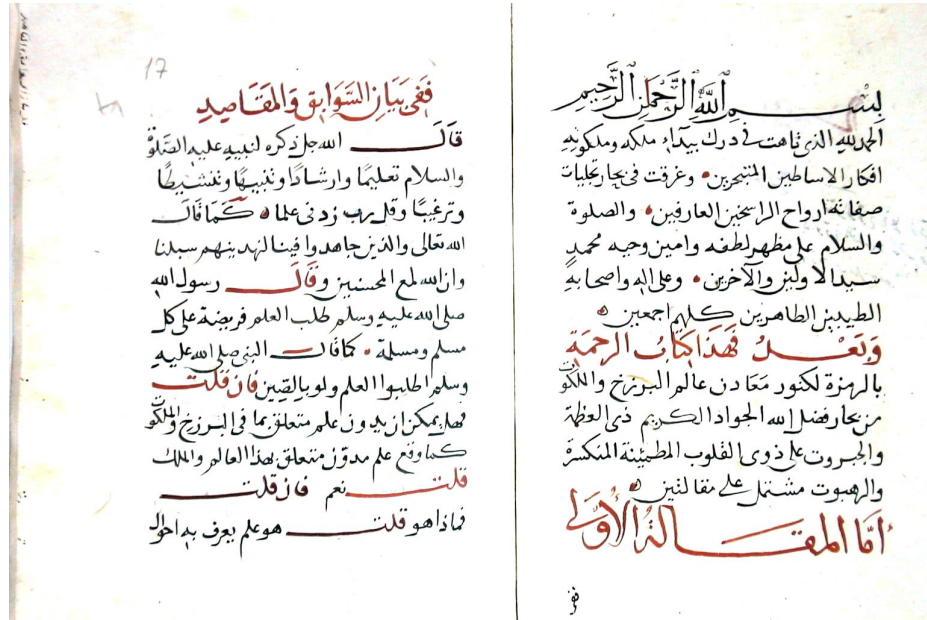
والله اعلم

م

**قال** الله تعالى وتعالى لا تعلمون  
فان قلت فهل له تعلق بالغيور ايضاً  
قلت نعم على ما ذكرنا في انشاء تحرير  
مباحث الباب الثاني حتى انه يتنعم بنعيم فيها  
تنعم الاجسام فيها على ما هو المختار عند اهل السنة  
ولجماعة وكذلك امره في العذاب **قال**  
الله تعالى وما ذللك على الله يعزيبه وهو على جميعهم  
اذا يشاء قديره **والبرزخ** هو عبارة عن  
عالم المثال والعوالم الكثيرة يفتال عالم الازواج  
وعالم الاشباح وغير ذلك وما يعلم جنود  
ربك الا هو والشخص الانسان في نارة يكون مظهر  
الرحمة واخرى يكون مظهر العقوبة باعتبار  
ظهور ما فيه وان كان يصدر عنه صفات

Kitabu'r-Ravh fi 'Ilmi'r-Ruh, Ayasofya Kütüphanesinde 2130/2 nolu mecmuanın

15a varakı



Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Aleml'l-Berzahi, Ayasofya Kütüphanesinde

2130/3 nolu mecmuanın 18a varakı.



43

يا رب بعض الحكماء فقلت ما غاية هذا الامر  
 فقال الله وقت ما معني الله قال يقول اللهم  
 دلني عليك وثبتني عندك ولا تجعلني ممن ستر  
 بجميع ما دونك عوضا عنك قال الله تعالى  
 رجال لانهم يهملون تجارة ولا يبيع عن ذكرا لله  
**شوران مرتبه العارف** من اعلى المراتب فالعارف  
 شجاع وكيف لا وهو يعزل عن تقية الموت وحواد  
 وكيف لا وهو يعزل عن محبة الباطل والزائل  
 وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يخرج حيا  
 زلة بشره ونساء للاحقاد وكيف لا وذكوره  
 مشغول بالحق وهو مقبل على الله تعالى بالكنه  
 والاخلاص قال الله تعالى وتبذل الدين تبذلا  
 جل جلاله الحق ان يكون شرعة لكل وادري اوان

يطرح عليه الا واحد بعد واحد اللهم  
 يا ارحم الراحمين والعززان ويا دايماً الفيض والاحسان  
 اجعلنا من القوم العارفين ولا تجعلنا من الناس  
 الغافلين بلطفك التقدير وكرمك العليم  
 وانعامك العظيم انك على كل شئ قدير  
 وبالاجابة جدير الحمد لله على نعمه الغرائب من  
 ترتيب المفاتيح على بيان طريق السعاده  
 والصلوة والسلام على رسوله صاحب المقام  
 وعلى الهدى واصحابه الذين هم اولوا الفضل والكرامة  
 وذلك كله انما هو بفضل  
 الله الکریم الوهاب  
 معطي الخیر ويفتح الابواب سبحانه لا علم  
 لنا الا ما علمنا انك انت العليم الخبير

رايت بعض الحكماء فقلت ما غاية هذا الامر  
 فقال الله وقت ما معني الله قال يقول اللهم  
 دلني عليك وثبتني عندك ولا تجعلني ممن ستر  
 بجميع ما دونك عوضا عنك قال الله تعالى  
 رجال لانهم يهملون تجارة ولا يبيع عن ذكرا لله  
**شوران مرتبه العارف** من اعلى المراتب فالعارف  
 شجاع وكيف لا وهو يعزل عن تقية الموت وحواد  
 وكيف لا وهو يعزل عن محبة الباطل والزائل  
 وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يخرج حيا  
 زلة بشره ونساء للاحقاد وكيف لا وذكوره  
 مشغول بالحق وهو مقبل على الله تعالى بالكنه  
 والاخلاص قال الله تعالى وتبذل الدين تبذلا  
 جل جلاله الحق ان يكون شرعة لكل وادري اوان

Kitabu'r-Rahmeti fi Beyani Ahval-i Aleml'l-Berzahi, Ayasofya Kütüphanesinde

2130/3 nolu mecmuanın 44a varakı.

## ÖZGEÇMİŞ

1966 yılında Elazığ'da doğdu. İlköğreniminden sonra orta ve lise öğrenimini Elazığ İmam-Hatip Lisesinde tamamladı (1986). Mezun olduktan sonra Elazığ müftülüğüne bağlı olarak yaklaşık bir yıl İmam-Hatiplik görevinde bulundu. 1988 yılında girdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1993 yılında mezun oldu. 1995 yılında Adana/Ceyhan İmam-Hatip Lisesinde meslek dersleri öğretmeni olarak göreve başladı. Halen öğretmen olarak çalışmaya devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.