

## KUR'ÂN BAĞLAMINDA NİYÂZÎ-İ MISRÎ ŞİİRİNDE CAN VE RUH ALGISI

Eyüp YILDIRIM\*/ Prof. Dr. Bahir SELÇUK\*\*

**Öz:** Zihinde ve yaşamda iz bırakma özellikleriyle insanların ve toplumların temel dinamiklerinin başında gelen kelimeler, bilgi başta olmak üzere insanın duygu ve düşüncelerini taşıyarak insanın kimliğini inşa eder. İnsan, eşyaya isim koyma yeteneğini kelimeler üzerinden gerçekleştirir. Kelimelere yüklenen anlam, kelimelerin ruhunu oluşturur. Kelimelerin ruhu, insanların ve toplumların kimliğine sirâyet eder.

Can ve ruh, gündelik yaşamda insanlar tarafından çok kullanılmakla birlikte çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan kelime veya kavramlardandır. Bu kavramların birbirinin yerine sıkça kullanılıyor olması, bu konuda bariz bir kafa karışıklığı olduğuna işaret eder. Ancak Kur'ân merkezli bir okuma gerçekleştirildiğinde her iki kavramın da birbirinden farklı bağlam ve anlamlarda kullanıldığı görülecektir.

Niyâzî-i Mısırî 17. yüzyılın önemli mutasavvıf şairlerinden olup şiirini tasavvuf ekseninde kaleme almıştır. Mısırî, can ve ruh kavramlarını birbirinin yerine kullanmakla birlikte sufi gelenek çerçevesinde ruhu bitkisel, hayvanî ve aklı ruh gibi farklı kategorizasyonlar doğrultusunda sınıflandırmalara ayırır. Fakat Mısırî, şiirlerinde ruhun işlevselliğini ön plana çıkarır.

Bu çalışmada önce Kur'ân'ın can ve ruh kavramlarına nasıl yaklaştığına daha sonra tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden Niyâzî Mısırî'nin can ve ruh algısı, şiirleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece Kur'ân'ın yaklaşımıyla Niyâzî-i Mısırî'nin algısının örtüşüp örtüşmediğine ve bu algının günümüzdeki yansımalarına ışık tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Niyâzî-i Mısırî, can, ruh, algı.

### THE PERCEPTION OF SOUL AND SPIRIT OF NİYÂZÎ-İ MISRÎ'S POETRY IN THE CONTEXT OF THE QURAN

**Abstract:** Words, which are at the forefront of the basic dynamics of people and societies with their characteristics of leaving a trace in the mind and in life, build the identity of the person by carrying the emotions and thoughts of the person, especially the knowledge. Man realizes his ability to name existence through words. The meaning attributed to the words creates the spirit of the words. The spirit of words permeates the identity of people and societies.

Although soul and spirit are used a lot by people in daily life, they are words or concepts that are often used interchangeably. The fact that these terms are often used interchangeably indicates that there is obvious confusion on this issue. However, when a Qur'an-centered reading is performed, it will be seen that both concepts are used in different contexts and meanings.

Niyâzî-i Mısırî is one of the important Sufi poets of the 17th century and wrote his poem in.

ORCID ID : 0000-0002-1802-0507\*/ 0000-0001-9915-3100\*\*

DOI : 10.31126/akrajournal.1269410

Geliş tarihi : 22 Mart 2023 / Kabul tarihi: 04 Ağustos 2023

\*Elazığ Gazi MTAL Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni.

\*\*Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

the center of Sufism. While Misrî uses the concepts of soul and soul instead of unifying, within the scope of the Sufi tradition, he separates the soul into different categorizations such as vegetative, animal and mental soul. However, Mısırî emphasizes that he contains spirits in his poems.

Until this time, it will be mentioned how the Qur'an's concepts of soul and spirit will be approached. Then, the perception of soul and soul of Niyâzî Mısırî, one of the important assets of Sufi poetry, will be tried to be revealed through his poems. Thus, it will shed light on whether the approach of the Qur'an and the perception of Niyâzî-i Mısırî overlap or not and the current reflections of this perception.

**Key Words:** Qur'an, Niyâzî-i Mısırî, soul, spirit, perception.

## 1. Giriş

Eşyaya isim koyma yeteneği, insan beyninin en önemli, en karmaşık, en hayranlık duyulacak ve en olağanüstü eylemlerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu eylemin bir ürünü olan kelimeler, olağanüstü yapılarıyla birer kod olarak değerlendirilebilir. Her bir kod, içinde bir anlam barındırır ve böylece iletişim denilen olgu gerçekleşir.

Vahiyle kelime adı verilen bu kodlar üzerinden iletişim sağlanmıştır. Zira iletişim ancak böyle gerçekleşebilir. Maksat anlaşılma olduğu için muhatapın dilinin kullanılması bir zorunluluktur. Vahiy, muhatapların konuştuğu dilde inerek tasavvurlarını inşa etmiştir. Kelimelere bambaşka anlamlar yükleyerek onlara taze bir ruh katmıştır. Bu bakımdan Kur'ân, kelimeleri büyük bir hassasiyetle kullanır. Bu hassasiyet, bir şairin şiirinde kelimeleri dizerken gösterdiğinden çok daha yüksek bir hassasiyettir. Bu itibarla bir cümlede insan yerine beşer, beşer yerine insan kelimesi; bir yerde tasarımla bir şeyden bir şey yaratmak anlamına gelen “haleka”, başka bir yerde yarılarak ortaya çıkan “fatara” fiili kullanılıyorsa bunun bir anlamı ve amacı olmalıdır. Bu amaç, kelimelerin sahip olduğu anlam dünyaları üzerinden insanın dikkatini bir şeye veya noktaya çekmektir. Öyle ki canın yaratılışından ve fakat ruhun üflenışinden söz ediliyorsa bir şeye işaret ediliyordur. Üstelik yaratılıştan söz edilirken “haleka” değil de “faleka” kullanılıyorsa başka, “bedea” fiili kullanılıyorsa bambaşka bir yöne dikkat çekiliyordur. Sözgelimi “*Her nefis ölümü tadacaktır.*” (Âli İmrân, 3 / 185; Enbiyâ, 21 / 35; Ankebût, 29 / 57) âyetinde veya cümlesinde “ruh” değil de “nefis” kelimesinin kullanılması önemlidir. Çünkü ruh başka, can başka, nefis bambaşka bir kavramdır. Bu sebeple bir cümlede kullanılan her bir edata, kelimeye ve fiile dikkat kesilmek; dolayısıyla amaca ve gösterilmek amaçlanan noktaya kilitlenmek ve verilmek istenen mesajı odaklanmak gerekmektedir.

## 2. Kur'ân'da Can

Can nedir? Can deyince insanlar neyi anlamaktadır? Canın ruhtan farkı nedir? Yaratılan her varlıkta can ve ruh var mıdır? Bu ve benzeri sorular için mercelerimizi Kur'ân'a yönelterek cevaplarımızı Kur'ân'dan almaya çalışacağız. Bu çerçevede “Kur'ân'da candan söz ediliyor mu? Söz ediliyorsa nerede söz

edilmektedir?” gibi sorular insanın aklına gelebilir. Dikkatli bir şekilde bakıldığında Kur’ân’da candan ve canın yaratıldığından söz edildiği görülmektedir. O hâlde hangi âyetlerde, hangi manada bundan bahsedilmiştir?

Rahmân suresi 15 ve Hicr suresi 27. âyetlere bakıldığında canın “**dumansız ve nüfuz eden bir ateş türünden**” (Rahmân, 55 / 15; Hicr, 15 / 27) yaratıldığı ifade edildiği görülmektedir. Zira her iki surede de sözü edilen âyetlerden önce insanın bedensel yaratılışından söz edilmekte, hemen akabinde ise **iç bağlama uygun olarak** söz, canın yaratılışına getirilmektedir. İnsanın bedenini ayakta tutan, harekete geçiren elektrokimyasal enerji o günkü muhatabın anlayacağı şekilde “**dumansız ve nüfuz eden bir ateş türü**” olarak tarif edilmiştir.

Sözlüklerde ve farklı kaynaklarda ise genel itibariyle bu kavrama “insan ve hayvanlarda yaşamayı sağlayan ve ölümle vücuttan ayrılan **madde dışı varlık**; yaşama, hayat; güç, dirilik; kişi, birey; insanın kendi varlığı, özü; gönül; Bektaşilik ve Mevlevilikte tarikat kardeşi; yakınlık duygusu belirten bir seslenme sözü; can, ruh; sevimli, samimi, şirin” gibi anlamlar verilmiştir (Türk Dil Kurumu[TDK], 2005: 344; Devellioğlu, 1997: 124; Doğan, 1996: 176). Nişanyan (2020), etimolojik sözlüğünde kelimenin Farsça “**can / yaşam**” sözcüğünden alıntı olduğunu ve sözcüğün Orta Farsça “**ruh / yaşam**” anlamına gelen **gyân** sözcüğünden evrildiğini ve Sanskritçe “**vyâna / ruh**” sözcüğü ile eş kökenli olduğunu belirtir.

Hançerlioğlu (1970: 210), can kavramıyla ilgili Fransızcadan Almancaya, İngilizceden İtalyancaya, Yunancadan Latinceye kadar birçok dildeki karşılığını vererek kelimenin hemen hemen bütün dillerdeki karşılığı olan “**soluk, hava, rüzgâr, üflemek, nefes almak**” anlamları üzerinden ilkel insanların ölüm esnasında insanı cansız bırakan şeyin **soluk** olduğunu kavradıklarını ve bundan da insan bedeninden çıkıp gidenin **hava** olduğu sonucuna vardıklarını ifade eder.

Can (cânn) kavramı “cennâtin, cennetin, cenne, cinneti, cinnu, cânnun, cinne, cânn” gibi farklı formlarıyla Kur’ân’da 201 yerde geçmektedir (URL-1). “Cann” formuyla 7 yerde geçmekte ve sadece **Rahmân 15** ve **Hicr 27’de** -iki yerde- **belirlilik takısıyla** gelerek insanın bedensel yaratılışından söz edildikten hemen sonra insan bedenini harekete geçiren, insanın temel enerjisini oluşturan güç olarak “**min mâricin min’n-nâr / dumansız bir ateş türünden**”, “**min nâri’s-semûm / nüfuz eden bir ateş türünden**” yaratıldığı biçiminde tasvir edilmiştir. Ancak hemen hemen bütün meal ve tefsirlerde kelime **cinlerin atası** şeklinde değerlendirildiğinden kelimenin anlam dünyası kaymıştır (URL-2). Yine bunun dışında Rahmân 39, 56 ve 74. âyetlerde “ins ü cân” kalıbıyla “görünen-görünmeyen, tanınan-tanınmayan, bilinen-bilinmeyen, hiç kimse” anlamına gelen deyimsel bir ifade olarak kullanılır. **Neml 10** ve **Kasas**

31. âyette Hz. Mûsa'nın kıssası bağlamında yine belirsiz bir formda **sessiz ve sinsî bir şekilde yaklaşmasından** mülhem “**yılan**”a işaret edilmektedir.

Can, insan duyusunun algı alanının dışında kalan “c-n-n” kökünden gelmektedir. “C-n-n” kökünden türeyen sözcüğün aslı bir şeyin duyu organlarına saklı kalmasıdır (Rağîb el-İsfahanî 2010: 242). Sözlükte “**örtmek, örtünmek, gizli kalmak**” anlamındaki “c-n-n” kökünden türeyen bir isim olup tekili olan cinnî “**örtülü ve gizli şey**” manasına gelir (Şahin, 1993: 5-8; Eliaçık, 2008: 450). Dolayısıyla “Kur'ân'da kullanıldığı şekliyle ‘cinn’ teriminin anlamını kavramak için zihinlerimizi Arap folklorunda ona verilen anlamdan kurtarmak zorundayız. Bu terim, söz konusu çerçevede, kelimenin en gündelik anlamıyla bütün ‘**şer güçleri**’ göstermek için kullanılırdı. Bu geleneksel tasavvur terimin orijinal anlamını ve onun hayli önemli - hemen hemen konuyu açıklığa kavuşturucu- kelime yapısını belli ölçüde gölgelemiştir.” (Esed, 1999, III: 1335). Bu itibarla can kavramını doğru bir şekilde anlayabilmek için zihinleri bu folklorik imajdan kurtararak yeniden okumak gerekmektedir.

Görüldüğü üzere can kavramı ve onunla ilgili olan diğer kavramlar genel itibariyle görünmeyen, bilinmeyen, tanınmayan, temas edilmeyen, ortada olmayan, soyut ve somut, algı alanının dışındaki her tür varlık için kullanılan bir anlam katmanına sahiptir. İnsanın içinde bulunan ve insanın bedenini harekete geçiren elektrokimyasal güç de böyle bir özelliğe sahiptir. Fakat can kavramının Rahmân 15 ve Hicr 27'de belirlilik takısıyla gelmesi de göstermektedir ki can; bakışımız, duyuşumuz, yürüyüşümüz kısaca hareketlerimizle bir görünür-lüğe kavuştuğu için -her ne kadar içte görünmese de- aynı zamanda sonuçları üzerinden bilinebilmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin -vahyin hem ilk ve tek muhatabının insan olması hem de bağlam bakımından düşünüldüğünde- genel itibariyle algılandığı ve inanıldığı şekliyle başka canlılara işaret etmediği anlaşılacaktır. “*De ki: Eğer yeryüzünde gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten melek resûl indirirdik.*” (İsrâ, 17 / 95). İnsan için melek resuller olmayacağı için, başka varlık türleri için insan resul de olmayacaktır.

Can; insanın düşünce, duygu, söylem ve eylemlerine hayat vererek görünüm kazanır. Vücudumuzun komuta merkezi olan beynin nöronları arasındaki bilgi alışverişiyle yürüyüşümüzün, kollarımızı hareket ettirීමimizin, göz bebeğimizi oynatmamızın, hülâsa her türlü hareket veya fiilimizin temel muharrık gücü candır. Başka bir deyişle görünmeyen elektrik enerjisi, elektro-kimyasal enerjidir. Can, yani elektrik enerjisi olmadan bunların hiçbiri yapılamaz.

“Artık beş duyumuzla algılayamadığımız, dumanı olmayan özel ateşin insan hücresinde üretilen 50 milivoltluk elektrik enerjisi olduğu bilinmektedir. Elektrik saniyede 270.000 kilometre civarına karşılık gelen bir hızla vücudumuzda özellikle sinir hücreleri ile verileri iletir ve işler. Vücudumuzda toplam 40 wattlık elektrik enerjisi üretilir. Bu elektrik enerjisi olmadan vücut çalışamaz. Do-

layısıyla elektrik her birimizin yaşamını sürdürebilmesi, konuşabilmesi, hareket edip istediklerini yapabilmesi için hayatî önem taşır.” (Gürger, 2019).

Demek ki elektrokimyasal enerji olmadan insan hiçbir eylemi gerçekleştiremez. Hareketlerimizden duygularımıza, hayallerimizden düşüncelerimize kadar her şey elektrokimyasal enerjiye muhtaçtır. Haddizatında düşüncelerimiz dâhil olmak üzere her şeyimiz beynimizin elektromanyetik frekansının mahsulü olarak ortaya çıkmaktadır (Aydın, 2022: 42).

“*Ve cânn'ı ondan önce nüfûz eden bir ateşten yarattık.*” (Hicr, 15 / 27) âyetindeki “**min kablik / ondan önce**” ifadesi çok önemli bir detaydır ve bunu evrenin yaratılışının başlangıcıyla irtibat kurarak okumak bizleri isabetli bir sonuca götürecektir. “...**Kuarklardan, elektronlardan ve diğer parçacıklardan** zaman ve mekân içinde **kızgın bir plazma** var oldu.” (Arıtan 2004: 5). Dolayısıyla canın hangi hammaddeyi yarattığı da anlaşılmış olur. Bu bakımdan kevnî veya kozmolojik âyetler, vahyin âyetleriyle birlikte okunduğunda hakikatin çıplak yüzünü bizlere nasıl gösterdiği apaçık ortaya çıkmaktadır. “Atom altı araştırmalarının yapıldığı ve parçacıkların birbirleri ile çarpıştırıldığı deneylerde, kütlelerin **hareketten enerjiye, enerjiden de maddeye** doğru dönüştüğü gözlemlenmektedir. (...) Onları ancak **enerji paketleri olarak** ele almak mümkündür. Ya da atom altı parçacıkları ‘uzay-zaman sürekliliği içindeki dört boyutlu varlıklar’ olarak tanımlayabiliriz.” (Arıtan, 2004: 5).

Bu noktada “can” kavramıyla ilişkisi bakımından Fâtır 1. âyet çok muazzam anlamlar barındırmaktadır. Allah yeri ve gökleri yaratırken enerjiden maddeye, maddeden enerjiye, enerjiden harekete, hareketten enerjiye dönüşebilen ve katlanarak artan farklı güçler kullanmıştır. “*Hamd, gökleri ve yeri yarıp ortaya çıkaran Allah'a aittir. Melekleri ikişer, üçer ve dörder kanatlara sahip resûller kıldı. Yaratmada dilediğini artırır. Muhakkak ki Allah, her şeyi kadîrdir.*” (Fâtır, 35 / 1).

“Büyük Patlama kuramına göre, evrenin oluşumunun erken dönemlerinde sıcaklıklar, füzyon tepkimelerinin gerçekleşmesine müsaade edecek kadar yüksekti. Bu durum hidrojen, helyum, döteryum ve çok az miktarda lityum ve berilyum gibi hafif elementlerin oluşumuna zemin hazırladı.” (Albayrak ve Bahar, 2018). Atomların çevresindeki elektronlar artıkça maddenin kimliği değişir. Bir bakıma iki kanadı olan helyum bir kanat daha takılınca lityuma, bir kanat daha takılınca berilyuma dönüşüyor. Periyodik cetvel buna örnektir. Kur’ân; melek ve kanat metaforları üzerinden yeryüzünün madde ve enerjiden yaratıldığına âtîf yapar (Fâtır, 35 / 1).

Melek ve kanat bağlamında “Allah elementleri / melekleri elçi kılarak gökleri ve yeri yarıp ortaya çıkarmış, eşyanın / varlığın / yeryüzü ve gökyüzünün-melekûtuna yani gücüne, yaratılıştan bir tohum gibi artma potansiyeli yük-



miş, âdeta bu melekeyi / gücü / elementi göklere ve yere sıkıştırmıştır. Potansiyel olarak muazzam bir güç (ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler) barındıran bu melekleri / elementleri elçi olarak bütün insanların hizmetine sunmuştur. Bu potansiyel artışı da, ikişer üçer ve dörder kanatlar şeklinde muhatabın zihninde çokluğu, aritmetik artışı / yükselişi ve gücü çağrıştıran bir misalle aktarmıştır. Yeryüzünde bulunan ve işlendiğinde insana enerji olarak dönen her tür maddî güç / element ve aynı zamanda yeryüzü ve gökyüzünün kendisine tâbi olduğu her tür yasa bu kapsamda düşünülebilir. Öyle ki Allah'ın 'yaratmada dilediğini artırması' yargısı da insanın çalışarak maddenin / elementin potansiyelini açığa çıkarmasıyla ortaya çıkan muazzam güç / enerji olarak anlaşıldığında âyetin manası belirgin bir şekilde tezahür eder. Misal olarak ham petrole yüklenen elementlerde yanma ve patlama özelliğinin onun işlenmesi oranında artarak açığa çıkması gibi. Hidrojen elementinde keşfedilen güç gibi.” (Gürger, 2019).

Dolayısıyla dört boyutlu varlıklar olan atom altı parçacıklar ile meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlara sahip resuller olması birleştirilerek bütünlüklü bir okuma yapıldığında “can”ın doğasına dair temelleri sağlam, gerçekçi bir anlayış yakalanabilecektir.

Sonuç itibariyle maddenin de temelini oluşturan can; gıdasını topraktan ve dışarıdan alan, insanın yemesi ve içmesiyle ortaya çıkan, insanın bedenini ayakta tutan, harekete geçiren, görünmeyen özelliğiyle temel kuvvet ve elektrokimyasal enerjidir.

### 3. Kur'ân'da Ruh

Ruh nedir? Ruh deyince insanlar neyi anlamaktadır? Ruhun candan farkı nedir? Ruh yaratılmış mıdır, sonradan üflenmiş midir? Ruhun üflenmesi nasıl anlaşılmalıdır? Kadim dönemlerden beri insanların üzerinde kafa yorduğu bu ve benzeri soruların cevaplarını yine Kur'ân'dan almaya çalışacağız.

Arapça “r-v-h” kökünden gelen ruh; “**nefes, esinti, güzel koku, uçucu gaz, soluk, hava, kokulu hava, nefes alıp vermek, rüzgâr, rüzgârın estiği yer, genişlik**” (Nişanyan, 2021; Hançerlioğlu, 1970: 347; Rağıb, 2010: 445; Dalkılıç, 2012: 22) gibi anlamlara gelmektedir. Rağıb el-İsfahanî (2010: 445), “**Cebrail, Hz. İsa, nefes alıp vermek, rüzgâr, güzel koku, rüzgârın estiği yer, genişlik**” gibi anlamlarını farklı formları üzerinden açıklamıştır. Fakat ruhun temelde “**rüzgâr, koku, rahatlama, gece yürüyüşü yapmak**” anlamı ön plânda olmakla birlikte bazı Arap sözlüklerinde ruh kelimesinin “**güç, esenlik, hız**” gibi mecazî anlamlarda kullanıldığı da ifade edilmektedir (Yar, 2016: 33 - 39; Dalkılıç, 2012: 19 - 25; Yavuz, 2018: 187 - 192).

Ruhla aynı kökten türemiş kelimeler, farklı formlarıyla Kur'ân'da 57 kez geçmektedir. Bunların **21 tanesi doğrudan ruh formundadır** (URL-3). **Secde 9, Sâd 72 ve Hicr 29'da** “...ona ruhandan üfledi. / ...ona ruhumdan

üflediğimde...”; **Tahrîm 12 ve Enbiyâ 91’de** “*Ona ruhumuzdan üfledik.*”; **Meâric 4, Kadir 4 ve Nebe 38’de** “Melekler ve ruh... / Ruh ve melekler...”; **İsrâ 85’te** “*Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir.*...”; **Mümin 15, Nahl 2, Şûra 52 ve Mücadele 22’de** “...kendi emrinden olan ruhu / emrinden ruh ile / emrimizden bir ruh / kendinden bir ruh ile...”; **Nisâ 171’de** “...*O’ndan bir ruhtur.* ...”; **Bakara 87, 253; Mâide 110, Nahl 102’de** “...Ruhu’l-Kudüs...”; **Şuarâ 193’te** “...Ruhu’l-Emin...”; **Meryem 17’de** ise “...ruhumuzu gönderdik.” şeklinde kullanılmıştır. 4 yerde Ruhu'l-Kudüs, 1 yerde de Ruhu'l-Emîn tamlaması biçiminde kullanılmıştır. 8 yerde “**Er-rûh**” olarak belirli şekliyle geçen âyetlere bakıldığında bahsi geçen “ruh”un muhatablar tarafından bilindiği anlaşılır. Bu da önemli ve üzerinde durulmaya değer bir durumdur. Belirli olarak geçen yerde muhatabın bildiği ve kendisine gelen özel vahye, belirsiz olarak geçen yerlerde ise bağlamlardan genel olarak vahye veya ilahî bilgiye işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Sözü dolandırmadan, net bir şekilde söyleyeceğimizi başta ortaya koymamız zihinleri aydınlatacaktır. **Kur’ân’ın açık ve net bir şekilde üzerinde durduğu ruh**, gönderilen vahiy veya bu vahyin taşıdığı ilahî bir bilgidir. Ruhun söz konusu edildiği 20 âyetin tamamı da doğrudan bu konuyla ilgilidir. Kur’ân insan ruhundan, ruhlara âleminden ve ruhların yaratılmış bir cevher olduğundan hiç bahsetmez. Ruh, hep Allah'a nispetle kullanılır. Ruhun insana nispetle kullanıldığı tek bir âyet bile yoktur. Ruh, bizzat vahyin kendisidir. Vahyin taşıdığı ve insanın hayatına bir anlam ve amaç katarak insanı manen diriltten ilahî bilgidir. Zira “İlahî bilginin hayatı tamamen değiştirip ona bir anlam ve amaç katma vasfına ruh denilmiştir.” (Gürger, 2020). Şehrûr da (2001: 60), ruhun kâinat maddesine katılan bir şey veya organik hayatın sırrı değil insan olmanın sırrı, insanlara verilen hükümler ve bu hükümlerin de cismî bir şey değil şuurlu davranışlar olduğunu ifade eder. Kaldı ki hükümler de bir bilgiye dayalı olarak gelir.

İsrâ 85’te “emr ve ilim” bağlantısı üzerinden ruh ile ilahî bilgiye işaret edilmektedir. Zira “...Ruh’tan kasıt, vahiy olgusudur.” (Esed, 1999, II: 576; Yılmaz, 2015, III: 570; Dalkılıç, 2012: 32). Vahyin taşıdığı bu ilahî bilgi, bir anlam ve amaç yükleyerek insanı diriltmektedir. Şûra 51’de Allah’ın insanla iletişime girdiğinden bahsedilerek vahyin nasıl / hangi yollarla gönderildiği anlatılır. Şûra 52’de de belirtildiği üzere Resul, iman ve kitap nedir bilmez bir hâldeyken nur olan ruhla doğru yolu bulmuştur. Çünkü o dilediğine emrinden bir ruhu ilka etmiştir (Mümin, 40 / 15). Müminleri de kendinden bir ruh ile / bir bilgi ile desteklemiştir (Mücâdele, 58 / 22).

Peki, Ruhu’l-Kudüs nedir? Rağıb (2010: 829), “k-d-s” kökünden türeyen takdis için “Gözle görülen necaseti gidermek anlamındaki tathirden / temizlik-

ten farklı olan ilahî temizliktir.” açıklamasını yapar. Ruhul-Kudüs kavramı klasik müfessirlerce genel olarak Cebrail olarak anlaşılrsa da, ilgili âyetlerde temiz, pak, ulaşılamayan, yüce bilgi anlamıyla; esasen vahyin / ruhun bir vasfı olarak öne çıkmaktadır (Aktaş, 2016: 321, 452; Esed, 1999, II: 758; İslamoğlu, 2012: 32).

Kur'ân'da bir varlığın farklı boyutlarının birden çok kelime veya kavramla anlatılması ve ayrıca Nahl 102, Şuarâ 193 ve Ruhul-Kudüs'ün geçtiği diğer 3 âyetin bağlamı da dikkate alındığında Ruhul-Kudüs ve Ruhul-Emîn kavramlarının doğrudan vahyin / ilahî bilginin farklı sıfatları olduğu görülecektir. Kaldı ki vahyi getiren melek olarak anlaşılrsa da vahyi getirme anlamında vahiyle bağlantılı olduğu için ciddi bir sorun teşkil etmeyecektir. Ancak ilgili âyetlerde ilahî bilginin sıfatları olarak anlaşılması daha isabetli görülmektedir. Nitekim vahyin; nur, furkân, mecîd, kerîm, besâir, hüdâ, ahsenü'l-hadîs, kur'ân gibi sıfatları olduğu gibi “...ruh ismiyle adlandırıldığı âyetler de bulunmaktadır.” (Dalkılıç, 2012: 36). Öz olarak ruh kavramının geçtiği bütün âyetlerde bu kavramın yerine vahiy / ilahî bilgi konduğunda herhangi bir anlam bozulması yaşanmayacaktır.

Meryem 17'de ise Meryem'e gönderilen ruh, Allah'tan bir bilgi olmakla birlikte bu bilgiyi getiren meleğin bir beşer gibi temessül etmesi, bilginin bir melek tarafından getirildiğine işaret edebildiği gibi -melek de Allah'ın bilgisinden bir bilgidir- bu bilginin bir beşer sûretinde görünmesine de işaret etmiş olabilir. “Meryem 17'de **ruh**, Hz. Meryem'in babasız bir çocuk doğuracağı **bilgisi / kelimesidir.**” (Gürger, 2019). Ruhun beşer şeklinde temessül etmesi, bu ilahî bilginin sadece kitap ve kelâm sûretinde gelmeyeceğine de işaret eder. Bazen bir duruş, bazen bir hâl, bazen farklı bir sûrette ilham verici olup insana bir ruh kazandırabilir. Ancak Tahrîm 12'deki gönderilen ruhtan sonra gelen “*O da Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti.*” ifadesi, Meryem'e iletilen ilahî bir bilgiyi daha vurgulu bir biçimde öne çıkarmaktadır.

Sembolik olarak ruhun üflenmesi (Çiftçi, 2021: 346) ifadesi 5 yerde geçmektedir. Secde 9, Sâd 72 ve Hicr 27'de beşere ve insana ruhun üflenmesinden söz edilmektedir. Beşer bir bitki olarak bitirilip (Yılmaz, 2015, V: 525; Esed, 1999, III: 1192) elementer yaratılış sürecinde **tesviye** aşaması tamamlandıktan, yani aklî melekeleri, beyin korteksi, algılama düzeyi binlerce yıllık süreçte belli bir seviyeye geldiğinde Allah, Âdem'i **beşerler içinden seçer** (Âli İmrân, 3 / 33). Âdem'e ruh / vahiy / ilahî bilgi üfler ve böylece aile ve sosyal hayatın başladığı bir cennete / bahçeye koyar (Eliaçık, 2008: 534-536). Bahçedeki hukuk sistemi yasak ağaç sembolizmi üzerinden anlatılır. Yasak ağaç, toplumsal yaşamın sınırlarıdır. Sınırlar aşıldığında daima kavgalar ve savaşlar yaşanır. Nitekim beşerlik-insanlık diyalektiği içinde aynı hikâyeye bugün de devam etmektedir.



Her insan beşer olarak dünyaya gelir. Beşerlik, insanlığımızın temel, ayrılmaz bir parçası ve altyapısıdır (Cündioğlu, 2009: 65). Beşerlik döneminde (Yakıt, 2022) insan yaklaşık 150-200 bin yıl bir vahşi gibi yaşar. Kan döker, fesat çıkarır, bozgunculuk yapar. Esasen, meleklerin halife atamaya itirazı bu fiili duruma dayanır. Ruh üflendikten sonra beşer, “o” olmaktan çıkar, “sen” olur (Secde, 32 / 9). Başka bir ifadeyle Allah'a muhatap olur. Oysa uzun beşerlik tarihinde insan anılmaya değer bir varlık bile değildir (İnsan, 76 / 1). Ruhun üflenmesiyle insanlık tarihi başlar ki, bu da 50 bin yıllık bir tarihe tekabül eder (Meâric, 70 / 4). Zira Meâric 4'te sözü edilen 50 bin yılın çokluktan kinaye bir rakam olmadığı kuvvetle muhtemeldir (Gürger, 2019). Sinanoğlu (2009) da kültürün değişimi için 80 bin yıla işaret eder (Çiftçi, 2021: 184).

Ruh; üflenmiş, yani vahyedilmiş ve insana bir anlam ve amaç katan ilahî bir bilgidir. Ruh, Allah'ın emrindedir ve onu dilediğine ilka eder. Temiz, pak, arındıran, emin / güvenilir ruh, resuller ve müminler için bir destektir. Ruh, insanları hidâyete erdiren bir nurdur. Ruh, insandaki nazarı basirete, duymayı işitmeye çevirerek idrak merkezlerini harekete geçirerek diriltir. Ezcümle ruh; resule vahyedilen, Hz. Meryem'e gönderilen, Hz. İsa'yı ve müminleri destekleyen, sürekli inen, kudüs / pak / temiz / arındırılmış ve emin / güvenilir bir bilgidir.

Ruh çoğunlukla, can ile karıştırılır. Oysa ruh hayata anlam ve amaç katan ilahî bilgi olması bakımından zaten canlı olan bir varlığa mecazen üflenmiştir, âdeta Allah'ın sonsuz ilminden bir koklatma gerçekleşmiştir (İslamoğlu, 2016; Yılmaz, 2017: 267-269). Aynı üflenme hadisesi Hz. Meryem için de kullanılmıştır (Tahrîm, 66 / 12; Enbiyâ, 21 / 91). Her iki âyette de “...*ruhumuzdan üfledik.*” denilmiştir. Bu, ruhun insanı madden canlandıran bir unsur olmadığının dilsel kanıtıdır. Tahrîm'de eril, Enbiyâ'da dişil zamirin kullanılması (Çiftçi, 2021: 374), ifadenin ve fiilin çoğul gelmesi hem Hz. Meryem'in özel hermafrodit (Bayraktar, 2017; Yılmaz, 2015, V: 651) yapısına hem de farklı mekanizmaların kullanıldığına işarettir.

Aslında beden, can ve ruh; bilgisayar örneği üzerinden somutlaştırılabilir. Bilgisayar temel olarak donanım ve yazılımdan (Gül, 2021: 215-216) meydana gelir. Beden donanıma, can elektrik enerjisine, ruh yazılıma karşılık gelir. Ne var ki işletim sistemi duygusal ve zihnî melekeler, işletim sistemine kurulan programlar vahye karşılık olarak düşünülebilir. İletişimin sağlanabilmesi için alıcı ve verici mekanizmaların olması şarttır. Zira ruhun / vahyin / ilahî bilginin anlamını bulması alıcı mekanizmaların kendini açmasına bağlıdır.

Ruh ve canın tam manasıyla anlaşılması için insanın cemadattan nebatata, hayvanattan insanlığa geçiş dönemlerinin anlaşılması da gerekmektedir. Bu dönemler kabaca beşerlik ve insanlık dönemleri olarak ayrılabilir (Çiftçi, 2021: 159). Aklî / zihnî melekeler, uzun beşerlik tarihinde **tesviye** edilir / şekillendi-

rilir. Ruhun üflendiğinden söz eden 3 âyet de işitme, basiret ve fuatlara vurgu yapar. Aklî melekeler altyapı olarak değerlendirilmeli ve fuatla ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Fuat, algı vasıtalarından gelen **bilgilerle** çalışır. “**Fuat**”ın sıcaklık, kızartma ve fırınla ilişkisi (Çalık, 2011: 182) onun idrak etme, algılama, düşünme, akıl yürütme gibi bir beceriye, işleve, kabiliyete sahip (Avcı, 2020: 369) beyin olduğunu gösterir. Nitekim beyin ile ilgili yakın zamanda İngiltere Tıbbi Araştırma Kurulu Moleküler Biyoloji Laboratuvarı'ndan araştırmacı Dr. Nina Rzechorzek ve ekibi (2022) tarafından yapılan bir araştırmada beyin sıcaklığı 36,1–40,9 arasında (Üstündağ, 2022) ölçülmüştür. Fuat için kalp, gönül, akıl, idrak merkezi gibi birçok anlam verilmesine rağmen kök anlamı olan kızartma anlamı ve özellikle işitme ve görme hassalarından sonra kullanılması bilgilerin işlendiği merkeze ve işleve işaret ettiğini göstermektedir. Zikredilenlerin hepsi, “akıl ve duyguların yegâne merkezi olan” (Aydın, 2021: 214) fuatın çeşitli işlev, görünüm veya sıfatları olarak düşünülebilir.

Uzun beşerlik döneminde insanın beyin korteksi gelişimini tamamlayınca Allah insana ruhu / vahyi / ilahî bilgiyi üfler. Bu manada insanın zihni ve duygusal tüm melekeleri altyapı pozisyonundadır. Dışarıdan gelen her tür bilgiyle insan topyekûn olarak kimliğini inşa eder. Nitekim akıl hakikatle temasta tekbaşına yeterli değildir. Göz-ışık diyalektiği (Chittick, 1997: 62) akıl-vahiy içinde geçerlidir. Zira insan, salt akıyla asla hakikatle buluşamaz. İnsanın Allah'ı tam manasıyla tanınması ancak vahiy sayesinde mümkündür. “Akıl ya da us, en iyi şartlarda dahi Allah hakkında yetersiz bir bilgi sağlar. Ama vahiy, akılla kavranan aşkınlığı hayale başvuran içkinlikle uzlaştırmak sûretiyle Allah hakkında tam bilgi sunar.” (Chittick, 1997: 106).

Anlam ve amaç, insan varoluşunun en temel meselesidir. Hayatın anlamını ve amacını bulamamış insanlar daima varoluş sancısı çeker. Felsefe ve edebiyatın temel meseleleri olan nihilizm, entelektüel yabancılaşma, bunalım, boşluk, körlük gibi temalar buradan neşet eder. Fakat Allah, Âdem'le başlayan süreçte peyderpey insanlığa bir anlam ve amaç yükleyen ruh üflemiştir. “Zaten âlem, cesetlerin içine ruh üfleme mücadelesidir; ruh üflenir, bir müddet sonra boşalır o ruhlar, sonra yine üflenir. Boşaldıkça peygamberler gelir, üfler; peygamber yoksa veliler gelir, üfler. Âdem'den bu yana sistem bu şekilde yürür.” (Kılıç, 2017: 117). Ancak ruha / ilahî bilgiye kendini kapatan manen bir ölü / ceset olarak yaşamaya devam eder.

Allah, ruh üflediği gibi resuller, Allah'ın tarif ettiği velileri ve sıradan insanlar da ruh üfleyebilir. Bazen insanın kalbini titreten bir söz, istikametini bulmasını sağlayan küçük bir hareket insana ruh olur ve insan o noktadan sonra bambaşka bir insan olmaya başlar. Öyle ki bu dirilme bazen ummadık bir yerde, ummadık bir anda bir piskoposun elinden / nefesinden de gerçekleşebilir.

“Jean Valjean kardeşim, artık siz **gölgelerin** değil, **ışığın malı** oldunuz. Bu gümüşlerle sizin **ruhunuzu satın aldım**, onu bütün fenalıklardan kurtardım ve **iyiliğe adadım.**” (Victor Hugo, 2004: 99). Şüphesiz bu, bir ruh üflemedir. Çünkü toplum tarafından dışlanarak âdeta ölüme mahkûm edilen bir insan yeniden dirilir.

Bunun yanı sıra insanı içsel anlamda güçlendiren, insana umut, cesaret ve güç veren, insanı ayakta tutan anlam ve amacı içeren bir ruha sahip olmanın insana kazandırdıklarının en güzel örneklerinden biri Dr. Victor Emil Frankl'ın yaşadığı deneyimlerdir. Bunlar ruh üfleminin ve üflenmenin hayattaki somut örnekleridir. II. Dünya Savaşı sırasında 1942-1945 yılları arasında Nazi toplama kamplarında yaşayan ve orada fiziksel ve psikolojik birçok zorluk ve işkenceye maruz kalan Dr. Viktor E. Frankl, 1946'da kaleme aldığı “İnsanın Anlam Arayışı” adlı kitabında bir insanın en zor koşullar altında bile hayata tutunabilmesi için geleceğine veya hayatına bir anlam ve amaç katması gerektiğini ifade eder. Öyle ki kampta, bu anlamı kaybedip umutlarını yitirenler ölüyordu.

İnsanın, kaderinin acı çekmek olduğunu fark ettiğinde dervişane bir duruşla ızdırabı kabul etmesi gerektiğini vurgulayan Dr. Frankl savaştan sonra **Logoterapi** adını verdiği kendi öğretisini oluşturur. Logoterapi, anlam odaklı bir psikoterapidir. Ona göre **anlam arayışı** insanın temel motivasyon kaynağıdır. Dünyada en kötü koşullarda bile hayatta kalabilmek için hayatın bir anlamı olduğu bilgisinden daha etkili olabilecek bir şeyin olmadığı tezini savunur. Nazi toplama kamplarında, hayatta kalmaya en yatkın olanların, yerine getirecek bir görevleri olanlar olduğuna tanık olduğunu söyler. Anlamsızlık, varoluşsal boşlukları doğurur. Varoluşsal boşluk, kendini en belirgin olarak bir can sıkıntısı hâlinde gösterir. Logoterapi, insan varoluşunun özünü sorumluluk duygusunda bulur. Logoterapiye göre hayatın anlamı üç farklı yolla keşfedilebilir: 1- Bir üretimde bulunarak veya bir iş yaparak, 2- bir şeyi deneyimleyerek ya da biriyle temas ederek, 3- kaçınılmaz olan ızdıraba karşı aldığımız tavırla (Frankl, 2022: 104-116).

Ruh, rih'ten gelir. Ruhun, koku ve rüzgâr ile ilişkisi bir kimlik kazandırarak insanı diriltmesidir. Rüzgâr, içinde taşıdığı yağmur yüklü bulutlarla uğradığı beldeleri diriltir (Furkân, 25 / 48-50). Ruh da taşıdığı ilahî bilgiyle akleden kalpleri diriltilip âdeta insana bir aşılama yaparak, yaşanılan çevreye ve deneyimlere bağlı olarak bir kimlik kazandırır. Çünkü “Kim olduğumuz, büyük ölçüde nerelerden geçtiğimize bağlıdır.” (Eagleman, 2022: 16). Bu itibarla kimlik, insanın ruhu olarak tanımlanabilir. “Kimlik, insanın bütün varoluşuna sirâyet eden özellikler bütünüdür.” (Tufan, 2020). İnsanın kim olduğunu bilmesidir ki “Kendini bilen Rabbini bilir.” Kendini bilmekse bilmenin ana hedefidir. Afâk ve enfüstan alınan ve ruhun / vahyin taşıdığı bilgiler, manevi iç dün-

yamıza -ilham edilen takvaya (Şems, 91 / 8)- bir aşılama yaparak aşama aşama, damla damla kimliğimizi inşa eder. “Sağlam ve temiz bir ruh / kimlik oluşturma insanın birinci vazifesidir.” (Güler, 2010: 78).

Sonuç itibariyle can ile ruh arasında şu somut ayrımlar yapılabilir: Can, insan bedenini harekete geçiren kuvvet ve enerji; ruh, insan aklını diriltten, insanın hayatına anlam ve amaç yükleyen ilahî bilgidir. Can, beden; ruh aklın muharrik gücüdür. Can, maddenin; ruh, mananın cevheridir. Can, beden; ruh, aklın kalbidir. Can, beden; ruh aklın gıdasıdır. Canın gıdası, maddiyat; ruhun gıdası, maneviyattır. Can, maddede; ruh, manada tecelli eder ve ruhun kullandığı temel vasıtalar algı vasıtalarıdır. Can, maddeyi; ruh, manayı diriltir. Can, bedene; ruh, akla hükmeder. Ancak hepsi de bir bütün olarak insanı oluşturur. Can, bir anda oluşurken ve canda insanın bir dahli yokken, ruh bir süreç içinde ve insanın da katkısıyla bir bütün olarak hafif hafif üflenip kimlik süreçinde zamanla olgunlaşır.

#### 4. Niyâzî-i Mısırî Şiirinde Can ve Ruh Algısı

Tasavvuf, insana bir tür ruh üflemedir. Zira tasavvuf, manevi tekâmül dünyasında ruhî bir yolculuktur (Kıyçak, 2020: 99; Brodbeck, 2009: 29). Bu meyanında başta ilahî aşk olmak üzere hamlıktan yanmaya doğru giden kemâlat yolculuğu baştan sona kadar ruh üfleme çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira Allah iki eliyle yarattığını (Sâd, 38 / 75) ve ruhundan üflediğini (Sâd, 38 / 72) söylediği insana ikram ederek (İsrâ, 17 / 70) özel bir önem atfetmiş ve kendi külli sıfatlarından cüz'i olarak insana da (Âli İmrân, 3 / 49) vermiştir. Bu itibarla bir insanın, bir sözüyle başka bir insanın hayatına anlam ve amaç katacak derecede onu etkilemesi de bir bakıma ruh üflemedir. Çünkü anlamsız ve amaçsız bir hayat yaşayan bir insanın bir anda kendisinde bir aşk, bir şevk, bir heyecan ve bir hareket yaratılır; böylece hayatı bir anda anlamlı ve amaçlı bir hâle gelir. Bütün değişim ve dönüşüm hikâyeleri bu perspektiften okunabilir.

Sufiler de bazı konularda -bütün eleştirel yaklaşımlar bir tarafa bırakıldığında- bu anlamda insanlara ruh üflemedir. “Ey Niyâzî âdem oldı çün cihânun şu'lesi / **Bahş olur** âdem deminden ‘âleme **rûhu'l-hayât**” (G. 16 / 7; Erdoğan, 2008: 183) Kaldı ki ruh ilimden bağımsız düşünülemez. “**Rûh** odur kim ‘**ilm nûrı** gönline yakar çerâğ” (Erdoğan, 2008: 264, 86 / 5). Tasavvuf bu anlamda ruh üfleme ve üflenme yolculuğu bağlamında kimlik oluşturma sürecidir. Üstelik her yaşta ve dönemde, muhtelif katmanlarda ruhsal aura veya kimlik, insanın öğrendikleri ve tecrübeleriyle daima gelişim hâindedir. Zira “Kimlik, sürekli doğum hâindedir.” (Öztürk, 2022: 43). Sürekli doğum, sürekli değişim anlamına gelmektedir.

“Niyâzî Divanı'nın temel özelliği tasavvufî bir divan olmasıdır. Şemseddin Sami'nin ifadesiyle ‘eş'ârı yalnız hakâyık-ı tasavvufiyyeyi mutazammın ol-

mak nokta-i nazarından makbuldür. Tasavvuf, Niyâzî'nin şiirlerinin temel anahtarıdır.” (Erdoğan, 2008: 76).

Mısırî'nin can ve ruh algısını anlamak amacıyla divanında bu kavramların geçtiği mısralar, makalenin imkânları çerçevesinde genel itibariyle hem bu kavramlar hem de **hayata bir anlam ve amaç katan ilahî bilginin / ruhun** sufilerin dünyasında somut olarak başta ilahî aşk olmak üzere dert, bela, ölmekten önce ölmek, candan geçmek gibi kavramlar etrafında incelendiğinde zengin bir dünyayla karşılaşmaktadır.

En başta belirtmek gerekir ki Mısırî'nin, can kavramını ruh kavramı yerine sıkça kullandığı görülmektedir. Divanı incelendiğinde canı yüzlerce yerde, buna mukabil ruh kavramının ise birkaç yerde kullandığı müşahade edilmektedir. Bu kullanımların bir kısmı da -Rûhu'l-Kudüs, Ruh (Hz. Peygamber, Hz. İsa) gibi- doğrudan can ile ilgili değildir. Fakat aynı zamanda “nefha” kavramını kullandığını da belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra murg-ı rûh, şems-i rûh, ummân-ı cân, cân bülbülü, cân dimağı / perdesi / kulagı / gözi / kuşu / ili gibi benzetme ve kurgularla; cism ü cân, dil ü cân, cân u dil, cân u baş, cân u gönül, cân ü ten, cân u cihân gibi birlikteliklerle kullanmıştır. Bu kullanımlarda can, tasavvuf geleneğine paralel olarak ontolojik, şeffaf ve latîf bir öz / cevher (Özkan, 2010: 363-365; Abdülkâdir Geylânî vd. 2006: 825-840) olarak tasavvur edilir. “**Cân** irmeyince aslına bülbül gibi gül faslına” (G. 151 / 28; Erdoğan, 2008: 347). Can başka bir ilden / yerden bu tenlere dökülmüştür. “**Cân ilidür** vasf itdigüm derdile ta'rîf itdigüm / Bundan inüp dökildiler bu tenlere her cân kamu” (G.151 / 29; Erdoğan, 2008: 347). Aynı zamanda canlar, âlem-i ervaha uçar (G. 106 / 6; Erdoğan, 2008: 289).

Dolayısıyla Mısırî'de de doktrin kurucu (Ocak, 2010: 30) sufilerde olduğu gibi ruhun bedenden önce yaratıldığı inancı (Abdülkâdir Geylânî vd., 2006: 825-840) vardır. Bu itibarla ârif, ezelden beridir aşk ateşine yanarak cihana gelmiştir. Nice zaman gözünden kanlı yaşlar akıtmıştır. Hak ile nişansız, kamu canlara can ve mekânsız iken varlığın içine düşmüştür.

Ezelden nârına ‘aşkun yana geldüm cihân içre Akıtdum nice dem yaşlar gözümden tolu kan içre Hak'ıla bî-nişân iken kamu cânlara cân iken Düşürdi bî-mekân iken beni kevn ü mekân içre (G. 152 / 1-2; Erdoğan, 2008: 348).

Mısırî de, geleneğe uyarak **bitkisel, hayvanî ve aklî ruh** gibi farklı kategorizasyonlar kapsamında canı ikiye ayırır (Özkan, 2010: 358-359). Fakat ona göre, insanın bedenini harekete geçiren enerji olan can önemli değildir. O can, damarlarda dolanan bir kandır ve hayvanda da bulunduğu için kıymete değer değildir. “Şol cân ki fakat cismi diri tuta dime cân / Hayvânda da vardur o tamarlarda tolan kan” (G. 198 / 8; Erdoğan, 2008: 405). Gerçek can odur ki, Kur'ân'da Hakk, onun için “Üfledim.” demiştir. O can ki, Rahmân'ın nefhasıdır / soluğudur. Mutlak bir sırdır. Mısırî bu gazelinde nefha ile ilgili enfes tasvir



ve tahliller yapar. Bu nefha / nefes / üfleme ile insan mana kazanır. İnsanın aklı ihya olur ve böylece insan âkil ve dâna sıfatını kazanır. İnsan, ancak bu izâfi ruh ile insan olur. Ruh ile manasını bulduğunda mana insanı adını alır. Ruh-ı izâfi ile buluşan insan manayla buluşmuş, âkil ve âlim olmuş, böylece cihana niçin geldiğini öğrenmiştir. Başka bir deyişle hayatın anlam ve amacına kavuşmuştur. Ayrıca ruh, her insanda farklı bir şekil ve sûrette ortaya çıkar. İşte bu, ruh-ı musavverdir.

Mısri, bu nefhanın ne olduğunu ve neler yaptığını uzunca anlatır. O nefha ki, âdeme / insana yüce bir meşrep kazandırmıştır. Fakat bizim kimlik dediğimiz bu meşrep öyle bir meşreptir ki her insanda farklı bir şekilde tezahür eder. Çünkü her insanın fitratı, tabiatı, karakteri, mizacı farklıdır. Nefha, her bir meşrebi içindeki **“yücelik”** ile farklı bir noktaya taşır.

Nefha, ilahî bilgi olan ruhu taşımaktadır. İlahî bilgi olmadan hikmet manalarına ulaşmak mümkün değildir. Hikmet, nefha ile ulaşılan bir hazinedir. O nefha ile hikmete ulaşan ve gözü açılanlar ibretleri görür. Aynı durum duymak / kulak ve işitmek için de geçerlidir. İnsan baştaki kulağıyla duyar, nefha ile ulaştığı hikmetin manalarını can kulağıyla işitir. “Ol nefha ile gözi açıklar görür ‘ibret / Ol nefha ile işidilür ma'nî-i hikmet” (G. 198 / 16; Erdoğan, 2008: 405). Bir şeyi ıslah etmek için bir tür alıkoymak / engellemek (Rağıb, 2010: 299) kök anlamından gelen hikmet bir konuda faydalı, doğru, iyi ve güzel yönde karar verip durumu sabitlemektir. Bu sonuca da nefhayla ulaşılır. Nefhanın kazandıracığı hikmetle; basiret ve firaset melekeleri, duyulanları işitmeye dönüştürerek insanı ibret köprüsünden geçirir.

Mısri giderek işi somutlaştırır. Ölü gönüller de ancak bu nefha ile / nur ile can bulabilir. “Cân bulurdı mürde diller nûr ile” (G. 139 / 3; Erdoğan, 2008: 331). El o nefha (onunla) ile malı vermeye meyleder. Ayak bile bu nefha ile yolunu doğrultur. Dil onunla özünü zikre / hatırlamaya alıştırır. Gönül, o nefha ile her daim sevgilinin adını anar. Nefs onunla râzıye ve marzıye olmuştur. Emareliğini terk edip arınmıştır. Ancak “Bir göz ki anun olmaya ‘ibret nazarında / Ol düşmenidür sâhibinün baş üzerinde” (G. 198 / 1; Erdoğan, 2008: 405). Yani, ruh üfleme / ilahî bilgiye kendisini kapatan, alıcı melekelerini körelten, ön yargılarla hareket eden insanlarda ruh üflemenin bir faydası olmayacaktır. Bu tip insanların başında bulunan göz, ibret nazarıyla bakamayacağı için sahibinin düşmanı sayılacaktır. Dinlediklerinden öğüt almayan kulakları hiç durmaksızın kurşun dökülmeyi hak edecektir. Hayır ve hasenat işlemeyen ellerine cennet ilinin dereceleri verilmeyecektir. İbadet yolunu bilmeyen ayakları kesilip mescidin kapısında asılmayı, şerre yönelen nefisleri, nefis değil bir şeytân olarak anılmayı hak edecektir. Hakk'ın zikrine alışkın olmayan dilleri, bir et parçasından başka bir adla anılmayı hak etmeyecektir.

Mısırî'nin de işaret ettiği gibi ruh üfleme, sonuçları itibariyle görülür, hissedilir bir olgudur. Ruhun üflenmesiyle yani ilahî bilginin verilmesiyle beşer, insan olma potansiyeline kavuşur. Ön yargısız ve ön şartsız bir şekilde akıl, irade ve vicdan gibi alıcı melekelerini üflenen nefhaya açan insanlarda radikal değişim ve dönüşümler yaşanır. Böyle insanlar cimriyken cömert, müsrifken tutumlu olmuş, karanlıklar içinde kaybolmuşken aydınlık yolunu bularak doğru yola girmiş, Hakk'ı hatırlamaya ve anmaya başlamış; Allah onlardan, onlar da Allah'tan râzı olmuş, nefsiemmârelerini terk edip arınmıştır. İşte ilahî nefha / ilahî bilgi ile buluşan insanda ilahî nefha, sonuçları bakımından bu şekilde görünür bir sûrete bürünecek, musavver bir ruha dönüşecektir.

Mısırî, ayrıca “Bu şehre irişdi yolum dört yanı düz meydân kamu / Ana giren görmez ölüm içer âb-ı hayvân kamu” (G. 151 / 1; Erdoğan, 2008: 345) mısralarıyla başlayan uzun gazelinde “Her işleri Hakk'a muzâf **rûh eylemiş** Yezdân kamu” (G. 151 / 13; Erdoğan, 2008: 346) diyerek ilahî nefha / ruh üflenmiş can / hakikat şehrini de cennet misali tasvir eder.

Tasavvuf anlayışının merkezî kavramlardan biri olan ilahî aşk kavramına ruh üfleme perspektifinden bakıldığında gerçekte var olan durumun yani ilahî aşkın; ruh üflemenin pratik hayata yansması olduğu görülecektir. Çünkü ruh üfleme, insana bir anlam ve amaç katarak insanı manevî bakımdan dirilttiği gibi ilahî aşk da aynı biçimde diriltir. Bu itibarla ilahî aşk yolunda yapılması icap eden bütün hususlar bu doğrultuda değerlendirilmelidir.

“Ey gönül gel **gayrıdan geç** ‘aşka eyle iktidâ / Zümre'-i ehl-i hakikat anı kılmış muktedâ” (G. 1 / 1; Erdoğan, 2008: 163). İlahî nefha, sufi şairlerin gönlüne ilahî aşk olarak düşer. Böylece ilahî nefha, ilahî aşk sûretinde bütün azalarından hayatlarına sirâyet eder. Bütün mutasavvıf şairlerde olduğu gibi Mısırî'de de bu durum böyledir.

Candan geçme motifini çokça kullanan Mısırî'ye göre, aşkın en belirgin özelliklerinden biri âşığın her şeyden geçmesi, her şeyi terk etmesi, canını feda ve kurban etmesidir. Aşka uymanın, aşkı rehber edinmenin birinci şartı, her şeyden geçmektir. Hakikat ehlinin tamamı aşkı mukteda / rehber kılmıştır. Aşk, cümle mevcut ve malum olan şeylerin başında gelir. Zira aşkın evveline bir başlangıç bulunamamıştır. Ayrıca her şey yok olsa da aşk bâkî kalacaktır. Bu sebepten aşka bir nihâyet yoktur. Âşık için aşk ile cehennemde olmak, cennette olmak ile eşdeğerdir. Aşksız cennet, âşık için cehennemın öbür adıdır.

Bu meyandaki düşünceler divanın tamamına serpilmiş durumdadır. Ancak bilinmelidir ki aşk, sadece kuru bir söylemden ibaret değildir. Tabiri caizse aşkın farzları vardır. Dolayısıyla hak âşığının ortaya koyacağı eylemlerle aşkını kanıtlaması gerekir.

Kendini bilmek, aşkı kanıtlamanın yollarından biridir. İlahî aşkla mücehhez olan kişi kendini bilir. Kendini bilmek, ruh üflemenin müşahhaslaşmış hâli

olarak sufilerde olduğu gibi Mısırî'de de son derece önemli bir olgudur. “Mülk kimindir?” nidasını ancak “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hakikatine vâkıf olanlar işitir. “O nidâyı işidür “men aref”e vâkıf olan / Lîk ol ma'rifeti sanma her insâna değer” ( G. 57 / 8; Erdoğan, 2008: 233). Bu itibarla can kulağını açmak zaruridir.

“Sen seni bilmekdür ancak pîre ülfetden garaz / Noktayı fehm eylemektür ‘ilm ü hikmetden garaz” (G. 82 / 1; Erdoğan, 2008: 260). Nefsini bilen tükenmez bir devlete / saadete erişir. O devletten amaçlanan da “Fakîrliğim övüncümdür.” ilkesidir. Zira “Fakr, aşk alfabesini yazacak bir öğretmendir.” (Brobeck, 2009: 23). İlim ve hikmetten amaç noktayı fehmetmek olduğu gibi bir pîre ülfet etmenin temel amacı da insanın kendisini bilmesini sağlamaktır.

Ölmezden evvel öldürür bâkî hayâtı ol bulur / Hak yolına kurbân olur Hak yolunun ‘âşıkları (G. 195 / 4; Erdoğan, 2008: 401). Ölmeden önce ölmek, aşkı kanıtlamanın bir başka yoludur. Sufilere ve hayata ruh üfleyen önemli gerçek ölümdür. Bir Hak âşığı olan Mısırî de, hayata ruh üfleyen bu hakîkate vurgu yapmıştır. Mâsivâyı terk etmek, ölümün dört rengini (Cündioğlu, 2009: 38-40) özetleyen bir kavram olarak değerlendirilebilir.

“Dermân arardum derdüme derdim bana dermân imiş / Bürhân arardum asluma aslum bana burhân imiş” (G. 78 / 1; Erdoğan, 2008: 255). Belanın, istenmemekle birlikte kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğinin (İbn Arabî, 1998: 110) farkında olan Hak âşığının bela, fitne, musibet gibi derdin her çeşidine hazırlıklı olması (Mevlânâ, 2002, III: 164), başkalarının dertleriyle dertlenmesi, bu manada bir derde sahip olması hayatına bir anlam ve amaç taşır. Şüphesiz bu, mazoşizm (Frankl, 2022: 149) demek olan gereksiz bir dert ve ızdırıp değildir. Halkın ihtiyaç ve dertlerinin de hedefte olduğu bilinçli bir farkındalık, canlılık ve diğerkâmlıktır. Nitekim ölümün dördüncü rengi olan “Siyah ölüm, bir eylemsizlik değil, negatif bir eylem ise hiç değildir. Bilakis halkın arasına girmek, halkın içinde yaşamak, halkın ızdırabını yüklenmek demektir. İnsanın dertleriyle hemhâl olmak da nefsi öldürmenin bir diğer adıdır (Cündioğlu, 2009: 38-40). Böylece Hak âşığı insanların dertleriyle dertlenerek kendi özel dertlerini Allah'a satar (URL-4).

Şüphesiz ilahî aşkı kanıtlamanın ve ruh üflemenin örneklerini uzlet, halvet vb. üzerinden çoğaltmak ve konuyu derinleştirmek mümkündür. Ancak müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek derinlikteki bu konu, bu makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Netice itibariyle Niyâzî-i Mısırî'nin diğer mutasavvıf şairlerde olduğu gibi canı; can gözü, can kulağı, can dimağı, can bülbülü, can ummanı murg-ı ruh gibi çeşitli benzetmeler veya bu kalıplarla çokça kullandığı görülmektedir. Her iki kavramı birbirinin yerine kullanan Mısırî, ruh kavramını çok az kullanmıştır. Şiirlerinde çok dile getirmese de Mısırî de ontolojik bir varlık olarak ruhun yaratılması, ruhların ölümsüzlüğü, ruhlar âlemi gibi konu-

larda gelenekle uzlaşısı içinde görünmektedir. Fakat Mısırî'nin ruh üflenmenin işlevselliğini bariz bir şekilde öne çıkardığı da göze çarpmaktadır. Şiirlerinde başta ilahî aşk, dert, derman, irfan, ölmeden önce ölmek, halvet, uzlet vb. kavramlar üzerinden ruh üflenmenin hayata dönük, pratik ve somut yüzü tezahür etmiştir. Bunun da değerli bir tutum olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle ilahî nefhanın pratik sonuçları ve can şehrinin tavsifi son derece önemli ve dikkate değerdir.

### 5. Sonuç

Kelimeler, insanın dünyaya baktığı gözlüklerdir. Gözlüklerin rengi dünyayı algılamanın nirengi noktasıdır. Dolayısıyla kelimelere yüklenen anlamlar, hayatı ve dünyayı nasıl algıladığımızı gösterir.

Can ve ruh, günlük hayatta en çok kullanılan kelimelerdendir. Can, insan bedenini ayakta tutan, görünmeyen temel kuvvet ve elektrokimyasal enerjidir. Kur'ân, canın dumansız / nüfûz eden bir ateşten / enerjiden yaratıldığını söyler. Bu enerji, insanın bir unsurunu oluşturduğu gibi diğer canlıların da temel enerji kaynağıdır. Ruh, beşere insan olma potansiyeli kazandıran, beşerler içinden seçilen Âdem'le başlayan süreçte resûller aracılığıyla üflenmiş / vahyedilen; insanın aklını, iradesini, vicdanını diriltken; insana bir anlam ve amaç yükleyerek insanı varoluşsal anlam krizinden kurtaran ilahî bir bilgidir. Kur'ân, bu manada hayatın temeli ve organik sırrı olarak ontolojik bir cevherden / özden söz etmez. Dolayısıyla ruh, Kur'ân'ın verdiği bu perspektifle vahiy / ilahî bilgi olarak değerlendirildiğinde geçmişteki ve bugünkü birçok soru ve tartışma anlamını kaybedecektir.

Mısırî, tasavvuf geleneğindeki anlayışın bir devamı olarak ruhun önceden yaratıldığı; ontolojik, latif ve şeffaf bir öz / cevher olduğu anlayışını benimsemesine karşılık şiirlerinde ilahî nefhanın / ruhun insan üzerindeki etkilerine yoğunlaşmış, somut örnekler üzerinden buna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Mısırî, tasavvuf geleneğine paralel olarak düşünse de yer yer beyitlerinde üflenmiş ruhun insanlar üzerindeki yarattığı değişikliklere değinerek ruhun fonksiyonel yönüne vurgu yapmıştır. Başka bir ifadeyle ruhun yapısı, ruhların yaratılması, ruhların ölümsüzlüğü, ruhlar âlemi gibi mevzularda tasavvuf geleneğiyle paralel düşünmektedir. Ancak Mısırî; ilahî aşk, başkasının dertleriyle dertlenme, ölmeden önce ölmek, mâsivâyı terk etmek gibi pratikler üzerinden ruh üflenmenin işlevsel yönüne dikkat çekmiştir. Özellikle ilahî nefhanın insan ve toplum üzerindeki tezahürlerini can şehri üzerinden somutlaştırarak bunu göstermiştir. Dolayısıyla Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerindeki anlatımlar bu açıdan dikkat çekmekle birlikte son derece kıymetlidir.

Ruhun sonradan insan bedenine giren ve ontolojik varlığıyla latif ve şeffaf bir yapıya sahip olduğu algısının yansımaları -genelde edebiyatın özelde ta-

savvuf şiirinin, kültürü hem yansıtmaya hem taşıma ve yayma karakterinin de etkisiyle- günümüzde de hâkim anlayış olarak varlığını devam ettirmektedir. Oysa ruh, ilahî bilgi olarak insanın aklını ve iradesini aşılıyarak insanda bir kimlik olarak belli bir süreç içinde gelişir.

#### KAYNAKÇA

- Kavramı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. 20, Sayı: 2, 2011 s. 167-190.
- Çiftçi, Turgut (2021). *Evrım*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Dalkılıç, Mehmet (2012). *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Devellioğlu, Ferit (1997). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Doğan, D. Mehmet (1996). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayınları.
- Eagleman, David (2022). *Beyin-Senin Hikâyesi*, (Mütercim: Z. Arık Tozar), İstanbul: Domingo.
- Eliaçık, R. İhsan (2008). *Yaşayan Kurân*, İstanbul: İnşâ Yayınları. Erdoğan, Kenan (2008). *Niyâzî-i Mısrî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Esed, Muhammed (1999). *Kurân Mesajı*, C. 1-3, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Frankl, V. Emil (2002). *İnsanın Anlam Arayışı*, (Mütercim: Özge Yılmaz), İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Gül, İbrahim (2021). “Alevi İnancında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi”, folklor/edebiyat Dergisi, 2021; 27(1):211-228.
- Güler, İlhami (2010). *İlhamiyyât*, Ankara: Otto. Gürger, H. Kemal (2019). [http://www.kurandanha-yata.com/F%C3%82TIR\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_428.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/F%C3%82TIR_S%C3%9BRESi_haberi_428.aspx) adresinden alınmıştır.
- Kavramı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. 20, Sayı: 2, 2011 s. 167-190.
- Çiftçi, Turgut (2021). *Evrım*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Dalkılıç, Mehmet (2012). *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Devellioğlu, Ferit (1997). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay.
- Doğan, D. Mehmet (1996). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayınları.
- Eagleman, David (2022). *Beyin-Senin Hikâyesi*, (Mütercim: Z. Arık Tozar), İstanbul: Domingo.
- Eliaçık, R. İhsan (2008). *Yaşayan Kurân*, İstanbul: İnşâ Yayınları. Erdoğan, Kenan (2008). *Niyâzî-i Mısrî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Esed, Muhammed (1999). *Kurân Mesajı*, C. 1-3, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Frankl, V. Emil (2002). *İnsanın Anlam Arayışı*, (Mütercim: Özge Yılmaz), İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Gül, İbrahim (2021). “Alevi İnancında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi”, folklor/edebiyat Dergisi, 2021; 27(1):211-228.
- Güler, İlhami (2010). *İlhamiyyât*, Ankara: Otto. Gürger, H. Kemal (2019). [http://www.kurandahayata.com/F%C3%82TIR\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_428.aspx](http://www.kurandahayata.com/F%C3%82TIR_S%C3%9BRESi_haberi_428.aspx) adresinden alınmıştır.
- Gürger, H. Kemal (2019). [http://www.kurandanha-yata.com/F%C3%82TIR\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_428.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/F%C3%82TIR_S%C3%9BRESi_haberi_428.aspx) adresinden alınmıştır.
- Gürger, H. Kemal (2019). [http://www.kurandanha-yata.com/ME%C3%82RiC\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_434.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/ME%C3%82RiC_S%C3%9BRESi_haberi_434.aspx) adresinden alınmıştır.
- Gürger, H. Kemal (2019). [http://www.kurandanha-yata.com/ME%C3%82RiC\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_434.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/ME%C3%82RiC_S%C3%9BRESi_haberi_434.aspx) adresinden alınmıştır.
- Gürger, H. Kemal (2019). *Rahmân 55/15* [http://www.kurandanha-yata.com/RAHM%C3%82N\\_S%C3%9BRESi\\_haberi\\_427.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/RAHM%C3%82N_S%C3%9BRESi_haberi_427.aspx) adresinden alınmıştır.



Gürger, H. Kemal (2020) [http://kurandanhayata.com/iSR%20C3%9BRESi\\_haberi\\_445.aspx](http://kurandanhayata.com/iSR%20C3%9BRESi_haberi_445.aspx) adresinden alınmıştır.

Gürger, H. Kemal (2020). [http://www.kurandanha-yata.com/S%20C3%9BRESi\\_haberi\\_460.aspx](http://www.kurandanha-yata.com/S%20C3%9BRESi_haberi_460.aspx) adresinden alınmıştır.

Hançerlioğlu, Orhan (1970). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

İbn Arabî (1998). *İlahî Aşk*, (Mütercim: Mahmut Kanık) İstanbul: İnsan Yayınları.

İslamoğlu, Mustafa (2012). *Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık. Kılıç, M. Erol (2017). *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap.

Kıyçak, Özgür (2020). “Bir Metafizik Estetik Söylemi Olarak Klasik Türk Şiirinde Rûh-ı Musavver”, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Bahar 2020, S. 25, 95- 116.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, (2002). *Mesnevî*, C. 3, (Mütercim: Şefik Can), İstanbul: Ötüken.

Nişanyan, Sevan (2021). <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/ruh>.

Nişanyan, Sevan (2020). <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/can> Ocak, A. Yaşar (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Özkan, Ö. (2010). “Can ve Ten Kavramları Bağlamında Garibnâme'de İnsana Bakış”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 55, 357-370.

Öztürk, Ö. Mecit (2022). *Dervişin Teselli Koleksiyonu*, İstanbul: Hayykitap.

Rağıp El-İsfahânî, (2010). *el-Müfredat*, (Mütercimler: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra.

Şahin, M. Süreyya (1993). “Cin”. TDV İslam Ansiklopedisi. 8. C. 5-8.

TDK (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.

TDV (1997). *Kurân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Ankara: TDV Yayınları.

Tufan, Tarık (2020). <http://www.sabitfikir.com/dosyalar/tarik-tufan-kay-bolmak-yeniden-baslayabilmek-icin-bazen-bir-lutufur> adresinden alınmıştır.

Üstündağ, Özge (2022). <https://kurious.ku.edu.tr/beynimiz-cok-sicak/> adersinden alınmıştır.

Victor Hugo (2004). *Sefiller* (Mütercim: Nurten Tunç), C. 1, İstanbul: Oda Yayınları. Yakıt,

İsmail (2022). <https://www.kuranmeali.com/Aciklama.php?meal=ismailyakit&su-reno=71&ayet=17> adresinden alınmıştır.

Yar, Erkan (2016). *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Yavuz, Y. Şevki (2018). “Rûh”, TDV İslam Ansiklopedisi. 35. C. 187-192.

Yılmaz, Hakkı (2015). *Tebyînü'l-Kurân-İşte Kurân*. C. 3-5, İstanbul: İşaret Yayınları. Yılmaz, Hakkı (2017). *Kurân'daki Önemli Sözcük ve Kavramlar*, İstanbul: Nergiz.

Şehrûr, Muhammed (2001). *Lügavî Kurân Okumaları* (Mütercim: Mustafa Ünver), Samsun: Sidre Yayınları.

URL-1.

<https://www.kuranmeali.com/Kokler.php?kok=%D8%AC%20%D9%86%20%D9%86> adresinden alınmıştır.

URL-2.

<https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=55&ayet=15> adresinden alınmıştır.

URL-3.

<https://www.kuranmeali.com/Kokler.php?kok=%D8%B1%20%D9%88%20%D8%AD> adresinden alınmıştır.

URL-4.

<https://sahihhadisler.com/konu/detay/Kim-Allahin-Dinini-Dert-Edinirse> adresinden alınmıştır.