

NEFİR

venteenth Century, Glasgow 1937, s. 30; Mahmut Ragıp Kösemihal, *Türkiye-Avrupa Musikî Mûnasebetleri*, İstanbul 1939, s. 10-11; Vural Sözer, *Mûzik ve Mûzisyenler Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, s. 293; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964, s. 69-70, 72-73; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri*, Ankara 1987, VIII, 382-389; Öztuna, *BTMA*, II, 106.



FİKRET KARAKAYA

NEFİR-i ÂM

(نفير عام)

Genel seferberlik anlamına gelen,
halkın da katıldığı
topyekûn savaş hali
(bk. SAVAŞ).

NEFİS

(النفس)

İnsanın özü, kendisi, ilâhî latife,
kötü huyların ve süflî arzuların
kaynağı anlamında bir terim.

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi mânalara gelen nefis kelimesi (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “nfs” md.; *Lisânü'l-Arab*, “nfs” md.; *Tâcû'l-arûs*, “nfs” md.). Kur'an'da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi (el-En'âm 6/93) “zat ve öz varlık” mânasında da kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/28, 30). İnsanı ilâhî hitaba muhatap kılarak onun sorumlu tutulmasına sebep olan nefse kötülüğü emretme (Yûsuf 12/53), nefsi ve yaptığı kötülükleri kınama (el-Kiyâmet 75/2), daha ileri bir aşamada huzura erme (el-Fecr 89/27) gibi birbirinden farklı görevler yüklenmiştir. Ruh anlamına gelmesi, Allah'ın “emr”inden olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunması (el-İsrâ 17/85) ve birçok zıt mânâ içermesi nefsin tanımlanmasını zorlaştırmış; hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmesi bazan olumlu yönünü, bazan da olumsuz yönünü öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur. Kur'an ve hadislerde nefsin çeşitli niteliklerinden söz edilir. Bu hususlar, nefsin ne olduğunu açıkça ifade etmese de birtakım ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Nitekim nefse dair yapılan tanımlarda bu ipuçlarından faydalanılmıştır. Sahâbiler ve onları takip eden ilk iki nesil nefsin tarifini yapmaya ihtiyaç duymamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 178). Kur'an'da Allah'ın (Âl-i İmrân 3/28, 30; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41) insan-

ların ve cinlerin (el-En'âm 6/130), hatta cansız putların (el-Enbiyâ 21/43; el-Furkân 25/3) nefisinden bahsedilmiş, ancak meleklere nefislerinden söz edilmemiştir. İnsan nefisle beden birlikteliğinden oluşan bir varlıktır; bedene hayatı veren nefistir. Nefse yüklenen zıt sıfatları dikkate alarak bir bedende üç, dört veya beş nefsin mevcut olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte nefsin genellikle bölünmez ve parçalanmaz bir tek şey olduğu görüşü benimsenmiştir.

Ruh ile nefsin aynı veya farklı şeyler olup olmadığı tartışma konusudur. Gazzâlî'ye göre kalp, ruh, nefis ve aklın birbirinden farklı birçok anlamı vardır. Ancak bu dört kavram rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda eş anlamlıdır. Allah'ın Âdem'e üflediği ruh ile (Sa'd 38/72) itminana ererek Allah'a dönen nefis (el-Fecr 89/27-28) aynı şeydir. Bu anlamda nefse kalp de denir. İnsanı insan yapan, onu diğer canlılardan farklı kılan temel özellik olması bakımından akıl da nefis anlamına gelir (*İhyâ*, III, 3, 4). Gazzâlî nefsi “rabbânî ve ilâhî latife”, “mânevî bir cevher”, “insandaki bilen ve algılayan latife”, “hakiki insan”, “insanın kendisi” şeklinde tarif eder; filozofların “nefs-i nâtika” dedikleri şeyin de bu ilâhî latife olduğunu söyler. Ona göre bu hususta ayrırıya girmek ve bu latifenin mahiyetini açıklamak ruhun sırrını ifşa etmek anlamına geleceğinden sakıncalıdır (a.g.e., III, 3-4). İbn Teymiyye'nin görüşleri de buna yakındır (*Risâle fi'l-aql ve'r-rûh*, s. 20). İnsan esas itibariyle nefisten ibaret olduğundan, “İnsan nedir?” sorusuna verilen cevaplar aynı zamanda, “Nefis nedir?” sorusunun da cevabı sayılmıştır (Eş'arî, II, 25; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gâyib*, V, 640-648).

Genellikle küllî varlıkların mevcudiyetini kabul etmeyen kelâm âlimleri nefsin latif bir cisim olduğu görüşünü savunmuştur. Tabiatçı filozofların nefsi maddenin bir hali olarak görmesi kelâmçıların bu konuda daha dikkatli davranmasına sebep teşkil etmiştir. Nefsin mânevî ve ruhanî bir cevher olduğu görüşü reddedilirken bu konuda tabiatçı ve maddecî görüşleri kabul etme tehlikesinden de kaçınma zorunluluğu onları bu görüşe sevk etmiştir. Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm, İbn Keysân el-Esam ve Ebû Ali el-Cübbâî nefsin cisim olduğu görüşünü savunurken Ca'fer b. Harb bir araz olduğunu söylemiştir. Ca'fer b. Mübeşşir ise nefsin cisim ve madde türünden olmayan bir cevher olduğu kanaatinde (Eş'arî, II, 28-30). Mu'tezile'deki bu görüşlerin bir benzeri Gazzâlî öncesi Sün-

nî kelâm âlimlerinde de mevcuttur. Bâkilânî ve ona tâbi olan Eş'arîler'e göre nefis teneffüs edilen soluk olup ruhtan ayrı bir şeydir ve ruh arazdır. İbn Hazm ise nefisle ruhun aynı şey olduğunu söyler. Nefsin mânevî bir cevher olduğunu en ciddi şekilde savunan Gazzâlî'dir. Fahreddin er-Râzî, felsefî mahiyetteki bazı eserlerinde nefsin soyut bir nesne (obje) olduğunu söylerse de diğer eserlerinde Gazzâlî'ye yaklaşarak nefsi “bedende mevcut cismanî, nuranî, şerefli ve latif bir cevher” şeklinde tarif etmiştir (*Mefâtihu'l-gâyib*, V, 640; VIII, 569; *el-Muḥaṣṣal*, s. 163; *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, s. 118; *el-Mefâlibü'l-âliye*, VII, 431).

Fahreddin er-Râzî tarafından söz konusu edilen ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından da benimsenen bir görüşe göre nefis nuranî, ulvî, şerefli, latif ve canlı / diri bir cisim olup mahiyeti itibariyle hissî / maddî olan bedenden ayrı bir şeydir. Suyun güle, ateşin kömüre, yağın süte yayılması gibi vücudun her tarafına sirayet ederek onu harekete geçirir. Beden ve organlar bu latif cisimden gelen etkileri kabule elverişli olduğu sürece bu latif cisim onlarla kenetlenmiş bir halde bulunarak onlara hissetme, hareket etme ve irade gibi halleri kazandırır. Organlar bozulup işlevsiz hale gelince nefis bedenden ayrılır ve ruhlar âleminde yerini alır (*er-Rûh*, s. 178). İbn Kayyim'e göre nefis konusunda Kur'an, sünnet, icmâ, akfî deliller ve fıtrata uygun olan görüş budur; diğerleri bâtıldır. İbn Kayyim, bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için 116 delil sıralar. Bu deliller nefsin tıpkı beden gibi belli birtakım fiilleri, hareketleri, nitelikleri ve halleri mevcut olduğu esasına dayanır. Meselâ Allah nefse, “Ey itminana ermiş nefis! Dön rabbine, sen O'ndan razı, O da senden razı olarak” diye hitap eder (el-Fecr 89/27). Bu hitap nefsin anlayan, düşünen, dönen, Hak'tan razı olan ve O'nun rızasına eren bir varlık olduğunu gösterir. Böyle olmayan bir varlığa hitap etmek abestir (a.g.e., s. 178 vd.).

İbn Kayyim nefis-cisim ilişkisiyle dil arasındaki bağlantıya dikkat çeker ve cismin Arap lügatında ifade ettiği anlamla örf ve terim anlamlarının farklı bulunduğunu, cismin terim mânasının sözlük mânasından daha genel olduğunu belirtir ve filozofların üç boyutlu her şeye cisim (madde) dediklerini, onlara göre hava, ateş, buhar, duman ve yıldız gibi şeylerin birer cisim olduğunu, halbuki Arap dilinde bu gibi şeylere cisim denmediğini, Arapça'da cismin “cüsse ve ceset” (beden ve gövde) anlamında kullanıldığını, cansız maddelerin

ve bitkilerin cisim olarak nitelendirilmediğini söyler. “Nefis cisimdir” derken kelimenin sözlük anlamında değil örf ve terim anlamında kullanıldığını, bu ifadeyle şeriatın, aklın ve hissin gösterdiği gibi, “Nefis hareket, intikal, inme, çıkma, nimetten haz alma, azaptan acı çekme gibi birtakım sıfatları, fiilleri ve hükümleri taşıyan bir cisimdir” denilmek istendiğine dikkat çeker (a.g.e., s. 201). Nefisin cisim veya cismanî bir şey olduğunu söyleyenler bunun herhangi bir cisim olmadığını ve kendine has vasıfları bulunan bir özne anlamında cisim olduğunu belirtirler.

Nefsin mahlûk mu kadîm mi (ezelî) olduğu meselesi tartışma konusu edilmiştir. Nefsin mahlûk olduğu hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Ancak mühlid diye nitelenen bazı zümrelerin nefsin kadîm olduğuna inandıkları bilinmektedir. Nefsin fânî veya bâkî oluşu meselesi de tartışmalıdır. Âlimlerin çoğu “Her nefis ölümü tadar” beyanına (el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57) dayanarak nefsin fânî olduğu görüşündedir. Fakat nefsin ölümlü oluşu genellikle bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmış ve bedenden ayrılan nefsin nimet içinde bulunması veya azap çekmesi mutlak şekilde yok olmayacağını delili sayılmıştır. Allah yolunda şehid olanların ölü değil diri olduğunu bildiren âyetler de (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169) nefsin ölümsüzlüğüne delil sayılmıştır.

Bir bedende bir veya birden fazla nefis bulunup bulunmadığı konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Genellikle bir bedende bir nefsin bulunduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu kanaatte olanlara göre kötülüğü emretme, yapılan kötülüğü kınama ve itminana / huzura erme gibi farklı ve zıt sıfatlar bir nefsin değişik sıfatlarıdır. Bazılarına göre bir bedende emmâre (Yûsuf 12/53), lewâme (el-Kiyâme 75/2), mutmanın (el-Fecr 89/27-28) olmak üzere üç nefis mevcuttur. Bu üç nefis arasında devamlı bir mücadele vardır. Hangisi baskın gelirse beden onun hükmü altına girer (a.g.e., s. 220). Bir bedende cemâdî (maddî), nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefsin bulunduğunu kabul edenler de vardır; bazı mutasavvıflar bu görüştedir. Madenin nefsi onu bir arada tutup dağılmasını engelleyen kuvvettir. Büyüme ve üreme bitkilerin, his ve serbest hareket etme hayvanların nefsidir, insan nefsi bunlardan ayrı bir şeydir (Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 350; *Mişkâtü'l-enuâr*, s. 78, 81; *Me'âricü'l-kuds*, s. 16, 154). Bazılarına göre insanda söz konusu niteliklerin hepsi bulunduğu ondan dört nefis mevcuttur. İnsanı in-

san yapan ve diğer hayvanlardan farklı klan ise “rabbânî latife” denilen nefistir. Bu nefisle bedendeki hayvanî nefis arasında devamlı bir mücadele vardır. Hayvanî nefis latif bir cisim olup atardamarlar vasıtasıyla vücudun her tarafına yayılır. Bu nefis insanî / akıl nefsin bineği ve taşıyıcısı, aynı zamanda kötü his ve davranışların kaynağıdır. İnsan, hayvanî nefsi hâkimiyeti ve denetimi altında tuttuğu nisbette hayra yakın, onun hâkimiyeti altına girdiği nisbette şerre yakın olur. Hayvanî nefse tâbi olmak nefsin kirlenmesine, insanî nefse tâbi olmak arınmasına sebep olur. Hayvanî nefis kötülüğü emrederken insanî nefis yapılan kötülüğü kınar, daha ileri aşamada da itminana erer. Riyâzet ve mücâhede ile terbiye edilen hayvanî nefisten kötülük gelmez, aksine kulluk görevlerini yerine getirme hususunda insanî nefse hizmet eder. Süfîler nefis derken insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı olan bu nefsi kastetmişler ve buna “nefs-i nâtuka” adını vermişlerdir.

Nefis üzerinde genişçe durulmasının sebebi görev ve sorumluluklar itibarıyla nefsin özne olması, ayrıca kabir azabı, haşır ve tenâsüh gibi konularla da ilgili olmasındadır. Fıkıh âlimleri fıkıh, “Kişinin leh ve aleyhindeki hususları (hak ve vazifeleri) bilmesidir” şeklinde tarif ederken nefsi hukukun öznesi olarak görmüşlerdir (Teftâzânî, II, 11). İbn Haldûn *Muqaddime*'de nefsi sosyal psikoloji ve din psikolojisi yönünden incelemiştir.

Tasavvuf. Tasavvufta nefis konusu kelâm ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Süfîler genellikle nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan çok onun zaafırları, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.

Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yûsuf 12/53) nefis anlaşılır; bu bağlamda, “Sana gelen iyilik Allah'tan, başına gelen kötülük ise nefsendendir” gibi âyetlere (en-Nisâ 4/79) ve, “Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz” (Dârimî, “Nikâh”, 20; İbn Mâce, “Nikâh”, 19; Nesâî, “Cum'a”, 24); “Allahım! Nefsimizin şerrinden sana sığınırım” (İbn Mâce, “Tıb”, 36; Tirmizî, “Da'avât”, 14) gibi hadislerle sıkça atfı yapılır. Kötülük sebebi olması bakımından şeytanın iş birliği sayılan nefis insanın içindeki en büyük düş-

man olduğundan (Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 384-385), “Allahım! Bir an bile beni nefsimle baş başa bırakma!” diye dua edilir.

İlk âbid ve zâhidler zühd hayatı yaşamayı esas alırken önlerinde en büyük engel olarak şeytanı ve nefsi, yani nefsin süflî / aşağı arzularını, hevâ ve hevesini görmüşler, bazan nefisten “içimizdeki şeytan / düşman” diye söz etmişler ve dikkatlerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Onlara göre günah ve kötülük işlemeye hevesli olan nefis ibadetten ve hayırlı işlerden ısrarla kaçır. Bu sebeple zühd hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmış, hayra ve kurtuluşa ermek için onu alt etmenin ve aşmanın gereğine inanılmıştır. “En büyük düşmanın nefsidir” hadisine (Aclûnî, I, 143) dayanan zâhid ve süfîler bu düşmana karşı savaş açmışlar, buna da “cihâd-ı ekber” adını vermişlerdir. Onlara göre nefis şeytandan daha tehlikelidir. Çünkü şeytan çok defa nefsi alet ederek insana günah işlettir. Kur'an'da nefsi sefih kişilerden bahsedilmiş (el-Bakara 2/13, 142) ve, “Nefislerinizi temize çıkarmayın” buyurulmuştur (en-Necm 53/32).

Nefis muhasebesinden söz eden ve nefsi kınayan ilk süflî Ahmed b. Âsım el-Ântâkî'dir. Tasavvuf anlayışını nefsi sorgulama esasına dayandırdığı için “Muhâsibî” diye tanınan ilk süfîlerden Hâris b. Esed *er-Ri'âye*, *Âdâbü'n-nüfûs*, *Mu'âtebetü'n-nefs* ve *el-Veşâyâ* gibi eserlerinde nefsin hile, desise, kurnazlık ve hainliklerinden, insana kurduğu tuzaklardan, ona karşı korunmanın çarelerinden, nefsi eğitmenin ve denetim altına almanın yollarından bahsetmiş, bu hususta psikolojik tahliller yapmıştır. Hakîm et-Tirmizî'nin *Kitâbü'r-Riyâze ve âdâbü'n-nefs*, *Tabâ'î'u'n-nüfûs*, *el-Mesâ'ilü'l-Meknûne*, *Menâzilü'l-'ibâd*, *el-Menhiyyât* gibi eserleri nefisle ilgili geniş açıklamalar ve değerlendirmeler içerir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tasavvuf anlayışında riyâzeti, mücâhede ve nefis üzerinde hâkimiyet kurmayı esas almıştır. Ona göre kurtuluşun yolu nefsi açlık, sabır ve riyâzet kılıcıyla boğazlamaktır (Sülemî, *Tabakât*, s. 209; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 81). Hâtîm el-Esamî'ye göre tasavvuf yoluna giren bir kimsenin nefsinde dört tür ölümü (beyaz, siyah, kızıl ve yeşil) gerçekleştirmesi gerekir. Bunlar açlık, eziyete tahammül, nefse muhalefet ve yamalı elbise giymektir (Sülemî, *Tabakât*, s. 93). Zünnûn el-Misrî, Allah ile kul arasındaki en kalın perdenin nefis olduğu kanaatindeydi (a.g.e., s. 18). Bâyezîd-i

NEFİS

Bistâmî, Hak Teâlâ'nın kendisine, "Nefsini bırak da öyle gel" diye hitap ettiğini ve bunun üzerine yılanın gömleğinden soyunduğu gibi nefisinden sıyrıldığını anlatır (Kuşeyrî, s. 719).

Mutasavvıflara göre nefis insanın putudur; "Hevâsını (nefsânî arzularını) tanı eden kimseyi görmedin mi?" âyetinde (el-Câsiye 45/23) bu husus ifade edilmiştir. Hakk'a ermek için nefis putunu kırmak gerekir. Nefsi hevâsından, aşağı arzularından menedenlerin cennete gideceğini haber veren âyette (en-Nâziât 79/40) buna işaret edilmiştir. Nefis kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencilidir, şımanıktır, kibirlidir. Toprakta yaratılmış olduğundan zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri, balçıktan olduğu için şehvetli, pişmiş topraktan olduğu için de cahildir. Zaaf, cimrilik, şehvet ve cehalet onun esas özellikleridir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 176). Nefsin tabiatında yirticilik / vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefistik düşmanlığın, saldırganlığın kaynağı yirticilik, oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık, hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık, büyülenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı tanrılıktır. Bu dört nitelik sırasıyla köpeğe, domuza, şeytana ve bilge kişiye tekabül eder. Nefis, içinde bunların tamamını barındırır (a.g.e., I, 177; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 10).

Mutasavvıflar nefsi çeşitli istiarelerle anlatmışlar, meselâ bazan saldırgan köpeğe, kurnaz tilkiye, pisboğaz domuza, iğrenç fareye, korkunç yılan ve ejderhaya, bazan Firavun'a ve Nemrud'a, bazan puta, bazan zindana, bazan cehenneme, bazan hak hukuk bilmeyen hırsıza, bazan cadıya, bazan da insanı baştan çıkaran kadına benzetmişlerdir (Kuşeyrî, s. 269; Hücvîrî, s. 244-245; Mevlânâ, I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 207, 261, 331). Mevlânâ nefsin insana sağ elinde mushaf tutarak geldiğini, fakat sol elinde gizlediği kılıçla onu katlettiğini, su bulma vaadiyle kuyuya götürüp sonra onu kuyunun içine attığını anlatır (*Mesnevî*, III, 27, 260). Temel tasavvufî anlayışlardan biri olan melâmet hareketi her hususta nefsi kınamayı, onun ayıplarından bahsetmeyi, başkalarını haklı veya mâzur, nefsi kusurlu görmeyi, Allah için nefse hasım olmayı esas alır (Sülemî, *Uşûlül-Melâmetiyye*, s. 151, 165, 167).

Öte yandan ne kadar kötü olursa olsun nefsi islah ve terbiye edip disiplin altına almak ve eğitilmiş nefisten âhiret amelleri için yararlanmak mümkündür. Aslında temiz olmayan köpeğin eğitilmiş olduğu takdirde tuttuğu av temiz ve helâl olması gibi

eğitilmiş ve disiplin altına alınmış nefis de öyledir (Hücvîrî, s. 315). Tasavvufta nefis terbiyesi şiddetli mücâhede ve meşakkatli riyâzet hayatıyla gerçekleştirilir. Bunun için nefsin arzularına uymamak, ondan gelebilecek tehlikelere karşı dikkatli ve uyanık olmak gerektiği sık sık vurgulanır. Nefsin gazap ve şehvet niteliğinden kaynaklanan olumsuzlukları kökten kazınan ne mümkün ne de doğru olduğunu söyleyen Gazzâlî onun aklın ve vahyin denetim ve gözetimi altında tutulması gerektiğini belirtir.

Tasavvufta insanın kendini tanıması çok önemlidir. Nefsini bilmek Allah'ı tanımının en sağlıklı yoludur. "Nefsini bilen rabini bilir" ifadesi bu bağlamda çok sık kullanılır, bazan da hadis olarak rivayet edilir (Aclûnî, II, 262). Ebû Saîd el-Harrâz nefsini bilmeyenin rabini bilemeyeceği görüşündeydi (Sülemî, *Tabakât*, s. 231; Gazzâlî, *Mizânül-Amel*, s. 251). İbn Teymiyye, nefisindeki eksik ve olumsuz sıfatlara bakan insanın bunların tam ve kâmil olanlarının Hak Teâlâ'da mevcut olduğuna hükmederek rabini bileceğini söyler (*Risâle fi'l-âkl ve'r-rûh*, II, 48).

Mutasavvıfların çoğuna göre de bir bedende sadece bir tek nefis bulunur; kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme), itminana erme (mutmainne), razı olma (râziye), razı olunma (marziyye) gibi hususlar bu tek olan nefsin sıfatlarıdır. Nefsin birçok nitelik, özellik, fiil, hal, tezahür ve tavırları mevcuttur. Bir nefis pek çok renge girebilir, farklı görüntüler verebilir. İnsanların nefislerindeki farklılık bedenlerindeki farklılıktan, nefistik yetenekler de bedensel ve zihinsel yeteneklerden çok daha fazladır.

Esma tariki denilen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye / kâmile) olduğu kabul edilir ve bu mertebelere (akabe) "atvâr-ı seb'a" adı verilir. Bu tarikatlarda nefis terbiyesi (seyrül-sülûk) bu yedi mertebenin her birinde Allah'ın yedi isminden (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) birinin zikredilerek aşılması suretiyle gerçekleştirilir. Meselâ nefis-i emmâre mertebesindeki sâlik kelime-i tevhidi mürşidin belirlediği sayıda zikreder; levvâme mertebesine ulaştığında isim değiştirilir, ism-i celâli (Allah) zikretmeye başlar. Mülhimede hû, mutmainnede hak isimleri zikredilir. Sâlik yedinci ismin (kakhâr) zikrine ulaştığında nefis-i kâmile mertebesine gelmiş olur. Aynı şekilde yedili tasnif bağlamında her mertebenin bir seyri (ilallah, alellah,

billâh, anillâh, fillâh, maallah, lillâh), âlemi (şehâdet, misal, ervâh, ceberût, lâhut, nâsut, hakikat), hali (zevk, şevk, aşk, vasıl, hayret, fenâ fi'l-fenâ, bekâ bi'l-bekâ), mahalli (sadr, kalp, ruh, sır, sırrü's-sır, hafî, ahfâ), vâridi (şeriat, tarikat, hakikat, mârifet, velâyet, sıddıkiyyet, kurbet), şâhidi (tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât, cem', hazretül-cem', cem'ül-cem', ahadiyyetül-cem') ve nuru (mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz, renksizlik) vardır. Meselâ emmâre mertebesinde kelime-i tevhidi zikreden sâlikin seyri "ilallah", âlemi "şehâdet", hali "zevk", mahalli "sadr", vâridi "şeriat", şâhidi "tevhîd-i ef'âl", nuru "mavi"dir. Mürşidin denetiminde emmâre mertebesini aşan sâlik levvâme mertebesinde ism-i celâli zikretmeye başladığında seyri "alellah", âlemi "misal", hali "şevk", mahalli "kalp", vâridi "tarikat", şâhidi "tevhîd-i sıfât", nuru "sarı" olur. Sâlik bu şekilde sülûkünü sürdürerek nefis-i kâmile mertebesine ulaşır ve onun sülûkünü nefisle alâkalı kısmını tamamladığı kabul edilir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre insan üç unsurdan oluşur: Cismanî vücut (beden), nefis ve ruh. Cismanî vücudu mekânda yeri, zamanda süresi olan, bozulan ve değişen maddî bir sûret olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî nefsin üç niteliğinden bahseder. Bunlar nebâtî, hayvanî ve akfî nefislerdir. Akfî nefis akıl değildir, akıl onun tâlî bir özelliğidir. Nebâtî nefsin baş görevi yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Hayvanî nefsin yeri kalptir, maddîdir, bütün insan ve hayvanlar hayvanî nefis sahibidir. Akfî nefis ise mutlak zatıyla kavrayıcıdır, bütün günahlardan arınmış ve hür olarak doğmuştur; yok edilemez, ezeli ve ebedidir. Bedenle birlikte olduğu sürece onunla işler, ancak bedenden tamamen bağımsızdır. İnsan ölünce akfî nefis küllî nefse döner. Ruh ise bu üç nefsin reisidir.

Nefsi tasvir ve tahlil eden mutasavvıfların eserleri ahlâk, psikoloji, özellikle din psikolojisi bakımından çok önemlidir. Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvîrî gibi mutasavvıfların eserleri bu bakımdan değerli bilgiler içerir. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'si, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâ'ihu'l-cemâ'i* bu sahanın temel eserleridir. İbnü'l-Fâriz, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî ve Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıf şairler nefsi ve nefsin niteliklerini anlatan güzel metinler ortaya koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "nfs" md.; *Lisâ-nü'l-'Arab*, "nfs" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "nfs" md.; Dârimî, "Nikâh", 20; Buhârî, "Zebâ'ih", 4, 14; İbn Mâce, "Nikâh", 19, "Tib", 36; Tirmizî, "Da'âvât", 14; Nesâî, "Cum'a", 24; Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, Kahire 1329; a.mlf., *er-Ri'âye li-Şu-kûllâh* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 384-385; a.mlf., *Âdâbü'n-nüfûs* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1984; Hakîm et-Tirmizî, *Tabâ'î'u'n-nüfûs* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih – Seyyid el-Cümeylî), Kahire 1989; a.mlf., *Edebü'n-nefs* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih), Kahire 1993; a.mlf., *Riyâzatü'n-nefs* (nşr. İbrâhîm Şemseddin), Beyrut 2002; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Abdülhamîd), II, 25, 28-30; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 29, 98-99; Süle-mî, *Tabakât*, s. 18, 93, 209, 231; a.mlf., *Uşûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1985; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Khutü'l-kulûb*, Kahire 1961, I, 176, 177, 194; Mâ-verdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1988, s. 331-337; İbn Hazm, *el-Faşl*, V, 74-92; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 269, 719; Hücvîrî, *Keş-fü'l-ma'cûb*, Tahran 1338 hş., s. 176, 209, 244-245, 315; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1358/1939, III, 3-4, 10, 64, 73, 81; IV, 350; a.mlf., *Mizânü'l-'amel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 251; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affî), Kahire 1388/1964, s. 78, 81; a.mlf., *Me'â-ricü'l-'kuds*, Beyrut 1409/1988, s. 16, 154; Fah-reddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, İstanbul 1307, V, 640-648; VIII, 569; a.mlf., *el-Muḥaşşal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezher), s. 163; a.mlf., *Me'âlimü uşû-lî'd-dîn (el-Muḥaşşal içinde)*, s. 118; a.mlf., *en-Nefs ve'r-rûh* (nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd 1969; a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VII, 431; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 392-399; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, Kahire 1293, II, 729; III, 313-315; Necmeddîn-i Dâye, *Mirşâdü'l-'ibâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 4, 174, 335, 350, 355, 369; Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 27, 207, 260, 261, 331; İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-'akl ve'r-rûh (Mecmû'a-tü'r-resâ'ilü'l-müniriyye içinde)* (nşr. İdâretü't-tü-bâatü'l-müniriyye), Kahire 1343, II, 20-49; a.mlf., *Tezkiyetü'n-nefs*, Riyad 1994; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâ'ifü'l-'ilâm* (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 359-360; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Riyad 1386/1966, s. 178 vd., 200-201, 220; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, Kahire 1377/1957, II, 11, 36; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1310, II, 48-58; Acîûnî, *Keş-fü'l-ḥafâ'*, I, 143; II, 262; Gümüşhânevî, *Cami'u'l-uşûl* (nşr. Edib Nasreddin), Beyrut 1997, II, 203-216; *Tomar-Halvetiyye*, s. 35; Ebû'l-Alâ el-Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 109-112; Meh-med Ali Aynî, "Nefs Kelimesinin Mânaları", *DİFM*, IV/14 (1930), s. 46-52; E. E. Calverley, "Nefs", *İA*, IX, 179-183.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefis çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerinde-

ki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler varsa da İslâm filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmez. Kelâmcılar ise filozofların nefis dedikleri şeyi çoğunlukla ruh terimiyle ifade ederek teorilerini bu terim etrafında geliştirmişlerdir (bk. RUH). Filozoflar, nefsin varlığını insandaki cismanî yapının değişmesine rağmen değişmeyen "ben" idrakine, iradî hareket ve idrakin kaynağının maddî olamayacağı ve tek keyfiyet olan cismanî mizacın çok değişik fiillere kaynaklık edemeyeceği düşüncesine dayandırmışlardır (meselâ bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 13, 225-227; Durusoy, s. 23-31; Alper, s. 40-45; *DİA*, XII, 151-152). Feleklerin nefsi ise İbn Sînâ tarafından feleklerin hareketlerinin nefis sahibi olmasını zorunlu kıldığı gerekçesi üzere temellendirilmiştir (eş-Şifâ' *el-İlahiyyât*, s. 386 vd.).

İslâm felsefesinde nefis teorisi. Grek felsefesinin İslâm dünyasına aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Eflâtun'un talebesi Aristo, nefsi "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve müteahhirîn ise Aristo'nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir (bk. İLMÜ'N-NEFS). Nefsin sûret olması durumunda ölümle birlikte sûret dağılıp yok olacağından ruhun da ölmesi gerekir. Bu sakınca-dan kurtulmak için Fârâbî bu iki görüşü uzlaştırarak nefsin mahiyeti bakımından mânevî cevher iken cisimle olan sıkı ilişkisi itibarıyla sûret olduğunu söyler. İbn Sînâ da Fârâbî gibi nefis için güç, sûret ve kemal ifadelerini kullanır. Bunun anlamı, nefis insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve akıl kavramları kabul etmesi bakımından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından sûret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cins nisbetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik sıfatıyla nitelenmektedir (*Kitâbü'n-Nefs*, s. 6-10). Bu bakımdan Aristo'nun tarifinde geçen "ilk yetkinlik" ifadesiyle tür olarak var olduktan sonra ortaya çıkan bilgi ve kudret gibi ikinci yetkinlikler, "cisim" kelimesiyle soyut yetkinlikler, "tabii" kelimesiyle divan ve masa gibi yapay cisimler, "organik" (âfil) kelimesiyle de fiillerini alet-

siz yapan unsur ve madenlerin sûretleri tarifin dışında bırakılmıştır. Bu tarife üreme, beslenme ve büyümesi bakımından bitkisel nefis, varlığın tikel formlarını idrak etmesi ve iradeyle hareket etmesi açısından hayvanî nefis, tümelleri ve soyut tikelileri idrak etmesi, fikrî ve sezgisel fiilleri yapması bakımından insanî nefis adı verilir. Bir de felekî nefis söz konusudur. İlkçağ ve Ortaçağ astronomisinde maddenin çekim kanunu bilinmediğinden gök kürelerinin muntazam dairesel dönüşünü sağlayan nefis gücü olduğu kabul edilmekteydi, dolayısıyla onların canlı ve insandan daha akıllı varlıklar olduğu sanılıyordu. Buna göre felekî nefis, "Tabii cismin ilk yetkinliği olup bilfiil meydana gelen tümel akledişi izleyen sürekli idrak ve hareket sahibidir" şeklinde tarif edilmektedir (Te-hânevî, II, 1713-1715).

Madenin özelliği (mizaç), nefsin kendisine nüfuz edeceği en aşağı olgunluk düzeyinde normalden uzak olduğundan maddenin unsurları birbirinden ayrılmaya eğilimindedir ve bunu ancak madene nüfuz eden onun sûreti önler. Bitkilerin bileşimi normale madenlerden daha yakın olduğundan onlara nüfuz eden nefis büyüme, beslenme ve üremenin ilkesidir. Hayvanların mizacı normale bitkilerden daha yakın olduğundan onların nefisleri de duyumsama (ihzas) ve iradî hareketin ilkesidir. Nihayet insanın yapısı tam normale canlı mizaçları arasında en yakın olandır. Bu bakımdan sadece insanî nefis bağımsız bir cevher olma özelliğine sahiptir. Belirtilen dört varlık türünün her biri kendi kategorilerinin özellikleri yanında bir alttaki kategorilerin özelliklerini de taşımaktadır. Ay altı âlemindeki bütün nefislerde ortak nokta bunların maden, bitki ve insana faal akıldan taşması, nüfuz etmesidir. Sudûr veya yaratma sürecinde her bir varlık türünün ortaya çıkması, türün cismanî unsurlarının dengeli birleşimi sayesinde oluşan bir tür birlik seviyesinde gerçekleşmektedir.

Nefsin işlevini aletler vasıtasıyla yapması onun ay altı âlemindeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gayesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri işlevlerini doğrudan icra etmektedir. Halbuki nefisteki yetilerin güç halinden fiil alanına geçmesi ancak aletler vasıtasıyla olmaktadır. İnsan nefisinde de durum böyledir. Nefsin kendini yetkinleştirmesinin aracılığı duyu-sal kavramlardır. Akıl olanla maddî olan arasındaki vasıta duyu-sal kavramlardan cüz'î mânalar çıkarılan vehim gücüdür. Da-