

## BİBLİYOGRAFYA :

Râğib 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-ḥu-ḳūllâh* (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, *Ṭabâ'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, *Maḳâlât* (Abdülhamîd), II, 25, 28-30; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 29, 98-99; Süle-mî, *Ṭabakât*, s. 18, 93, 209, 231; a.mlf., *Uşûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1985; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, 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-maḥcûb*, Tahran 1338 hş., s. 176, 209, 244-245, 315; Gazzâlî, *İḥyâ'*, 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-'quds*, Beyrut 1409/1988, s. 16, 154; Fah-reddin er-Râzî, *Mefâtîḥü'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-li'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-Fütûḥâtü'l-mekkiyye*, Kahire 1293, II, 729; III, 313-315; Necmeddîn-i Dâye, *Miřâdü'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-bâati'l-müniriyye]), Kahire 1343, II, 20-49; a.mlf., *Tezkiyetü'n-nefs*, Riyad 1994; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Leṭâ'ifü'l-'İlâm* (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, *Şerḥü't-Telvîh*, Kahire 1377/1957, II, 11, 36; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1310, II, 48-58; Aclûnî, *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. Belirlenen 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-

## NEFİS

ha sonra akıl gücü bu cüz'lerden küllî anlamlar çıkarır. Bu anlamlar tıpkı nefsin kendisi gibi sırf aklıdır (Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 181-182).

Bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Bunlardan ilk ikisi ferdin, sonuncusu türün devamını sağlamaktadır. Bunlara hizmet eden dört güç daha bulunmaktadır: Gerekli besini çekme gücü, besini özümseyen hazım gücü, besini tutan güç ve fazlalığı atan itme gücü. Hayvanî nefsin bunların yanında müdrîke ve muharrike olmak üzere iki gücü daha vardır. Müdrîke de dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. İlki görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret beş duyardan oluşur. İç duyarlar da beş çeşit olup bunlardan ortak duyu beş dış duyu ile algılanan tikel algıların toplandığı güçtür. Hayal, ortak duyuda toplanan kavramları muhafaza ve depolama işlevini gören yetenektir. Bu önceki bir zamanda görülen, sonra kaybolan idrak objelerinin tekrar bilinmesini sağlayan güçtür. Vehim gücü, duyarlarla algılanmayan bazı kavramları önceden edinilmiş bilgi ve tecrübeye dayalı olmaksızın idrak eden yetenektir. İbn Rüşd gibi bazı düşünürler vehim gücünün varlığını kabul etmemişlerdir. Hâfıza vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları koruyan güçtür. Nihayet iç idrak melekelerinin beşincisi olan mütehayyile, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda birleştirme ve ayırma işlemleri yapan güçtür (ayrıca bk. DUYU).

Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İslâm filozoflarına, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi bir kısım kelâmcılara göre insan nefsi, beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıyıp gelen akli bir cevherden ibarettir. Nefisle beden arasındaki ilişki yöneten-yönetilen ilişkisi gibidir, yani nefis bedene hulûl etmiş veya onunla özdeşleşmiş değildir, yalnızca bedenle birliktelik halinde olup onu yönetir. Her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefis herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği şeydir (İbn Sînâ, *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*, XXXII/3 [1934], s. 326; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, II, 392-399). Her ne kadar Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî nefislerin tür bakımından farklılığını ileri sürmüşse de bunu temellendirecek kanıt bulamamıştır (Fahreddin er-Râzî, *Mebâhişü'l-meşrikiyye*, II, 394). Nefsin soyut bir cevher olduğu görüşü böyle bir varlığı nasıl olup da çoğaldığı sorusunu gündeme getirmiştir. Filozoflar bu çoğalmayı insanî nefislerin bedeni yönetme ve yönlendirmesiyle açıklama-

mışlardır. Bu sayede nefisler ilişki kurdukları bedenler sayısınca çoğalmaktadır. Çoğalmaya imkân veren onların bedenle ilişkileri olduğundan bu ilişki nefislerin birbirinden farklılığının yanı sıra her bir nefsin farklı bir yetkinlik süreci izlemesi sonucunu doğurmuştur.

İnsan nefsinin kendi dışındakilere göre iki yönü vardır. Akıllar âlemine bakan yönü açısından etki alır, yani kendisinin üzerindeki yüce ilkelere feyiz alır. Duyulur âleme bakan yönü açısından ise etki ederek kendisinin altındaki bedenleri yönetir. Nefis bu işlevi sayesinde bedeni yetkinleştirdiği gibi beden de nefsin aleti olduğu için bilgi ve amel faaliyetleriyle onun yetkinleşmesine hizmet eder. Nefsin her iki yönden insanî nefsin durumunu düzenleyen birer gücü daha bulunmaktadır. Nefsin akıllar âleminde feyiz ve etki aldığı güce nazarî güç, bedene etki edip onu yönetmesini sağlayan güce de amelî güç denir. Diğer bir deyişle insanî nefis, tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermesi bakımından nazarî güç veya nazarî akıl, tikel durumlar hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünmesi ve pratik faaliyetlere yönelmesi bakımından amelî güç yahut amelî akıl adını alır. Nefis bedenle birlikte var olduktan sonra her güce ait bilgileri kazanarak aşama aşama bu güçleri yetkinleştirir. Amelî akıl nazarî aklın kurallarına uyarsa üstün ahlâk, hayvanî yetilere uyarısa kötü huylar ortaya çıkar. Bu bakımdan insanın ahlâkî ve hukukî eylemlerinin kaynağı nefsin amelî yönüdür (Peker, s. 49-53).

İslâm düşünürlerinin nefis teorisi, aklın soyut varlıkları idrak etmesinin duyulur nesnelere idrak etmesinden daha güçlü olduğu fikrine dayanır. Akıl tümellerin hakikat ve mahiyetini idrak ederek onunla özdeşleşir. Halbuki duyulurların idraki böyle değildir. Bu sebeple insanda tümel varlıkların idrakinin verdiği haz duyulurları duyumsamakla oluşan hazdan daha üstündür. Fakat idrak gücü, çeşitli hissi ilişkiler sebebiyle akli idrak konularından yüksek düzeyde haz almayabilir. Çünkü nefis bedeni yönetmesi bakımından ona karşı tabii bir meyil içinde olduğundan bedenle ilişkisini büsbütün kesemez. Buna karşılık nefsin bedeni ilişkilerden uzaklaşması nisbetinde insan kendini müşahade edebilir ve bu sayede akıl gücü, gerçek varlıklar, güzellikler ve hazlarla örtüşen akli bir âlem haline gelir; bu âlemle ilişki kurar. Böylece nihayetsiz hazza, hoşluğa ve mutluluğa ulaşır (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâ-*

*hiyyât*, s. 369-370; *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka*, XXXII/3 [1934], s. 328-329; benzer açıklamalar için bk. Muhammed b. Mübârekşah, s. 6; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Levâmî'l-esrâr*, s. 15).

Nefsin gayri cismanî bir cevher oluşu, var olmak için bedene ihtiyaç duysa bile varlığını devam ettirmek için ondan bağımsız bulunması cismanî haşrin mümkün olup olmadığı sorununa yol açarken nazarî gücü ancak bedende iken yetkinleşeceği ve ebedî mutluluğa akli âlemde ulaşabileceği fikri tenâsüh problemini yol açmıştır. Eğer nefis özü gereği ölümsüzse ve yetkinleşmesi için bedene muhtaçsa bu durumda bir bedende yetkinliğini tamamlayamadığı takdirde başka bir bedene geçmesi gerekmektedir. Öte yandan eğer nefis bedene muhtaç değilse ve ebedileşip sonsuz hazza ulaşmak için bedenden ayrılarak salt akıl olması gerekecekse ölüm ötesi hayatın bedensiz devam etmesi icap eder. Bu yüzden Eflâtun, nefsin yetkinliğini tamamlayıncaya kadar farklı bedenlere geçeceğini ileri sürerek tenâsühü benimsemiştir. Ancak İslâm filozofları bedenden ayrılan nefislerin ferdiyetlerini koruduğunu ve tenâsühün imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bir nefsin faal akıldan taşmasına sebep olan mizaç, iklim, kalıtım gibi pek çok etkenin normal bir kıvama ulaşmasıyla oluştuğundan bu mizacın gerçekleşmesi başka bir bedende bulunması imkânsızdır. Bu sebeple nefsin faal akıldan bir bedene gelmesi o bedenin özel yapısı doğrultusunda gerçekleştiği için başka bir bedene geçmesi imkânsızlaşmaktadır (Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, II, 406-408). Ayrıca İbn Sînâ, insandaki benlik şuurunun yani kişiliğin tek ve benzersizliğinden hareketle tenâsühün imkânsızlığını savunmuştur (Durusoy, s. 55-56).

Müslüman filozoflar, bedenden ayrılan nefislerin âkıbetinin ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Fârâbî, nefsin varlığını devam ettirebilmesi için akıl gücünün yetkinliğini bedende iken tamamlamasının şart olduğunu, akıl gücünü bilfiil yetkinleştirmeyen insanların bedenleriyle birlikte nefislerinin de yok olacağını, hem akıl hem de amel gücünü yetkinleştiren nefislerin ebediyen mutluluğa ereceğini, sadece akıl gücünü yetkinleştirip amelî gücünü yetkinleştirmeyen nefislerin ölümsüz olmakla birlikte ebedî azap göreceğini ileri sürmüştür. İbn Sînâ ise nazarî ve amelî akılda tam yetkileşenlerin ölümden sonra en yüce mutluluğa ulaş-

caklarını, nazarı akılda tam yetkinleşememekle birlikte amelî akılda yetkinleşenlerin de bir ölçüde mutlu olacaklarını, nazarı akılda yetkinleştikleri halde amelî akılda yetkinleşemeyenlerin duyu hazlarına tutkunlukları sebebiyle bir süre mutsuz olsalar da bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa ereceklerini, nazarı akılda yetkinleşme imkânı bulamamış olan akıl hastası ve çocukların duyu hazları tutku haline gelmemişse ilâhî inâyete mutluluğa kavuşacaklarını, imkânları olduğu halde nazarı akılda yetkinlik kazanmayan ve madî hazlara dalanların ebediyen mutsuz olacağını belirtmiştir. Fârâbî'nin düşüncesinde cismanî haşre yer yoktur. İbn Sînâ, bu tartışmanın teorik temelini oluşturan "mâdumun iadesi" düşüncesini açıklamaya gerek olmayacak şekilde aklın reddedeceğini, bu konuda söylenen her şeyin felsefî yöntemden ayrılmak olduğunu ileri sürmüşse de konuyu doğrudan ele aldığı meâd bahsinde diriliş sırasında bedeninin durumu hakkındaki bilgilerin şeriatın aktarıldığını, bunların kanıtlanmasının ancak şeriatın ve peygamberin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olduğunu, nefislerin mutluluk ve bedbahtlığının akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edildiğini, peygamberin de bunu onayladığını söylemiştir (*eş-Şifâ el-İlahiyyât*, s. 423-432). Ebû'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd ise cismanî haşrin vuku bulacağını, yeniden diriltilecek beden ebedî hayata uygun bir beden olacağını belirtmişlerdir.

Nefsin mânevî ve ruhanî oluşu esasına dayalı olarak geliştirilen nefis teorisi insanın metafizik dünya ile irtibat kurmasının temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozofları ve müteahhir kelâmcılar, metafizik bilginin imkânını nefis teorisiyle temellendirerek tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişi bu teoriyle sağlamışlardır. Faal aklın din dilinde vahiy meleği Cebrâil'e tekabül ettiği belirtilmiş; vahyin keyfiyeti, nazarı ve amelî güçleri yetkin olan bir ferdin faal akılla kurduğu irtibat çerçevesinde izah edilerek vahiy bu ilişkinin, peygamber de bu ilişkiyi gerçekleştirenlerin zirvesine yerleştirilmiştir. Özellikle İbn Sînâ nefis konusu bağlamında geliştirdiği nübüvvet teorisi sayesinde ahlâk, ev idaresi ve siyasetten oluşan amelî felsefenin içini Kur'an ve Sünnet etrafında gelişen amelî ilimlerin verileriyle doldurmuştur (meselâ bk. *a.g.e.*, s. 435-455). İbn Rüşd'ün gelenek adına seleflerine yönelttiği eleştirilere rağmen amelî felsefe, İbn Sînâ'nın öngördüğü şekilde

temel burhanî ilkeleri açıklamayı sürdürmekle birlikte ayrıntıda yerini amelî-dinî ilimlere bırakmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 173; II, 1713-1717; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyyât* (1), s. 284 vd., 369-370, 386 vd., 423-432, 435-455; a.mlf., *eş-Şifâ el-Manţık* (5), s. 330-333; a.mlf., *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 6-10, 13, 225-227; a.mlf., *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuqa* (nşr. M. Sâbit el-Fendî, *el-Meşriq* içinde), XXXII/3, Beyrut 1934, s. 325-330, 392-393; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Kahire 1328, s. 114-115; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 392-399, 406-408; Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*, İstanbul 1303, s. 6; Muhammed b. Mübarekşah, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, Kazan 1311, s. 6; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr*, İstanbul 1303, s. 14, 15, 18; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, VII, 181-182, 185-211, 216, 218; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs Akıl ve Ruh*, İstanbul 1992, s. 23-31, 55-56, 72-95; a.mlf., "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 325-326; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nun Epistemolojisi*, Bursa 2000, s. 43-59; Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmine'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2004, s. 40-45; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 151-152.

ÖMER TÜRKER

#### NEFİSE bint HASAN

(نفسية بنت الحسن)

et-Tâhire el-Hurretü't-takiyye es-Seyyide  
Nefise bint el-Hasen b. Zeyd  
b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib  
(ö. 208/824)

Hız. Hasan'ın torunu  
Hasan b. Zeyd'in kızı.

145 (762) yılında Mekke'de doğdu; burada ve babasının valilik yaptığı Medine'de yetişti. Genç kızlığa geçiş döneminde, babasının Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından isyana teşebbüs suçlamasıyla görevden alınarak hapse atılması ve mallarına el konulması sırasında büyük sıkıntılar çektiği tahmin edilebilir. Evlilik çağına geldiğinde İmam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İshak el-Mü'temin ile nikâhlanmış ve ondan Kâsım adında bir oğlu ve Ümmü Külsûm adında bir kızı olmuşsa da bu çocuklar soyunu sürdürememiştir.

Nefise, kuvvetli bir rivayete göre 201 (816-17) yılında eşi İshak'la birlikte Kahire'ye (Fustat) gitti ve vefatına kadar orada yaşadı. Sehâvî, onun Beytülmakdis'te bulunan Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret ettikten sonra Mısır'a gittiğini yazar. Nefise'nin aslında bu ziyaret bahanesiyle, Hz. Ali soyundan gelenlerin büyük bir baskı altın-

da tutulduğu Irak'tan uzaklaşmak istediği ve Kudüs'ten kendilerine kucak açacak nüfuzlu insanların bulunduğu Mısır'a geçtiği anlaşılmaktadır. Fustat halkından büyük bir kalabalığın karşıladığı Nefise Cemâleddin Abdullah b. Cessâs'ın evinde birkaç ay misafir kaldı. Bu süre içinde onu hem Mısırlılar hem de başka ülkelerden gelenler ziyaret etmek için âdeti yarıştırlar. Sehâvî, Nefise'nin ziyaretçilerinin çokluğunu onun gösterdiği bir keramete bağlamakta ve bir yahudinin yürüyemeyen kızını iyileştirince kızın ailesiyle beraber doksan kadar yahudinin müslüman olduğunu, bu haberin duyulmasıyla birlikte ziyaretçilerinin hızla artmaya ve oturduğu semtte büyük bir izdiham yaşanmaya başladığını nakletmektedir. Bunun üzerine Mısır Valisi Ubeydullah b. Serî b. Hakem günümüzde türbesinin bulunduğu semtteki büyük bir evini ona tahsis etti ve ziyaretçiler için haftada iki gün sınırlamasını getirdi. Nefise'yi ziyaret edenlerin başında Bîşr el-Hâfî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî gibi mutasavvıf ve ilim adamları bulunmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre İmam Şâfiî, Mısır'a gittiği zaman sık sık Nefise'yi ziyaret etmiş ve kendisinden hadis öğrenmiştir. Vefat ettiği zaman cenazesi evine götürülerek onun da cenaze namazını kılması sağlanmıştır. Nefise'nin ziyaretçileri ölümünden sonra daha da arttı. İbn Hallikân, Mısırlılar'ın Nefise'ye büyük bir bağlılık duyduğunu ve bunun hiç eksilmediğini, çünkü onun kabri başında yapılan duaların kabul edildiğine inanıldığını söyler. Makrîzî de Mısır'da duaların kabul edildiği dört mekândan birinin Nefise'nin türbesi olduğunu yazmaktadır. Zehabî, cahil halk tabakasından bazı kişilerin Nefise'nin türbesine aşırı saygı gösterdiklerini ve bunu şirke kadar götürdüklerini kaydeder. Yâfiî de Nefise'nin türbesinde yaşanan uygunsuz hareketlere bizzat gördüklerini anlatarak dikkat çeker.

"et-Tâhire" ve "el-Hurretü't-takiyye" lakaplarıyla anılan Nefise'nin tefsir, hadis ve tasavvuf alanlarında önemli birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kendisine tarih boyunca gösterilen aşırı ilgi ve sevginin sebebi peygamber soyundan gelmesi ve onun zühd hayatı yaşayan çok dindar bir kadın olmasıdır. Nefise'nin çok az yediği, az uyuduğu, çokça namaz kılp oruç tuttuğu, otuz defa hacca gittiği ve evinin içine bir mezar kazdırarak zaman zaman buraya inip ibadette bulunduğu rivayet edilmektedir. Bu sebeple sûfi tabakat kitaplarında kendilerine özel olarak yer ayrılan Ali evlâdi arasında sayılmaktadır. İbn