



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**NEFS MERTEBELERİ KAVRAMLARININ
FİLOLOJİK YÖNDEN TAHLİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

FİLİZ AYSEL

ORCID NO: 0000-0003-4674-6660

İZMİR-2021

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

NEFS MERTEBELERİ KAVRAMLARININ
FİLOLOJİK YÖNDEN TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

FİLİZ AYSEL
ORCID NO: 0000-0003-4674-6660

DANIŞMAN: DOÇ. DR. NECLA YASDIMAN DEMİRDÖVEN

İZMİR-2021

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Nefs Mertebeleri Kavramlarının Filolojik Yönden Tahlili**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/02/2021

Filiz AYSEL

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

NEFS MERTEBELERİ KAVRAMLARININ FİLOLOJİK

YÖNDEN TAHLİLİ

Filiz AYSEL

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma; nefis ve mertebelerini farklı sözlüklerden ele alarak tahlil etmek amacıyla yapılmıştır. Nefis ve mertebeleri konusunda birçok çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Ancak nefis mertebelerinin filolojik yönden tahlil edilmemiş olması bizi bu konuda araştırma yapmaya yönlendirmiştir.

Çalışmamızda bir giriş ve iki kısım yer almaktadır. İlk kısmında tezin amacı, konusu, kullanılan metod ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde, nefis kavramı farklı sözlüklerden tahlil edilecektir. Eskiden nefis kavramına verilen anlamları anlayabilmek için Cahiliye Dönemi'nden ayrıca Tevrat ve İncil'den nefis kavramının kullanıldığı yerler hakkında örnek verilecektir. Kur'ân-ı Kerim'de nefis kavramı ile ilgili geçen birçok ayete yer verilecektir. Bu ayetleri nefis kavramının kullanımına göre sınıflandıracğız. Daha sonra bu ayetler tefsir kitaplarından yorumlanacaktır. Elde edilen nefis kavramı ile ilgili bilgiler sonucunda nefis konusundaki anlam karmaşasını ortadan kaldırmaya çalışacağız. Yine kelimenin müzekker mi yoksa müennes mi olduğunu tespit edeceğiz. Ayrıca nefis kavramının sadece kötülük anlamında kullanılıp kullanılmadığına da değineceğiz. İlim dalları ve bazı İslam filozoflarının nefis ile ilgili görüşlerine nasıl değerlendirdiklerini de irdeleneceğiz. İkinci bölümde ise nefis mertebeleri birçok sözlükten yararlanılarak tahlil edilecektir. Kur'ân-ı Kerim'de nefis mertebeleri ile ilgili geçen ayetler incelenecektir. Tefsir kitaplarından yorumlanacaktır. Mertebelerin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit edilmeye çalışılacaktır. Ve genel olarak mertebeler açıklanacaktır. Ayrıca mertebelerin İslam filozoflarının görüşleri açısından nasıl ele

alındığı incelenecektir. Tezin sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılarak tezimize son verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nefs, Nefsin Mertebeleri, Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân-ı Kerim.

ABSTRACT

Master Thesis

PHILOLOGICAL CONCEPTS OF THE ORDER OF THE SOUL

DIRECTION ANALYSIS

Filiz AYSEL

Izmir Kâtip Çelebi University

Institute Of Social Sciences

Department Of Basic Islamic Sciences

This study was carried out in order to analyze Nafs and its orders by considering them from different dictionaries. Many studies have been conducted and conducted on the Nafs and their order. But the fact that the order of the soul has not been analyzed philologically has led us to conduct research on this issue.

Our study includes an introduction and two parts. In the first part, information is given about the purpose, subject, method and sources of the thesis. In the first part, the concept of Nafs will be analyzed from different dictionaries. In order to understand the meanings given to the concept of the soul in the past, examples will be given from the period of ignorance, as well as from the Torah and the Bible about the places where the concept of the soul is used. Many verses about the concept of Nafs will be included in the Qur'an. We will classify these verses according to the use of the concept of the soul. These verses will then be interpreted from the books of exegesis. As a result of the information obtained about the concept of the soul, we will try to eliminate the confusion of meaning about the soul. Again, we will determine whether the word is müzekker or muennes. We will also address whether the concept of self is used only in the sense of evil. We will also examine the branches of Science and how some Islamic philosophers evaluate their views on the soul. In the second part, the order of the soul will be analyzed by using many dictionaries. In the Qur'an, the last verses about the order of the soul will be examined. It will be interpreted from Tafsir books. An attempt will be made to determine what meanings the orders are used in. And in general, the order will be explained. In addition, how orders are considered in terms of the views of Islamic

philosophers will be examined. In the final part of the dissertation, a general assessment will be made and our dissertation will be terminated.

Keywords: Arabic language and eloquence, Nafs, Order of the Nafs, The Bible, The Qur'an.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	ix
ÖN SÖZ	xi
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	5
NEFS KAVRAMI	5
1.1 NEFS KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ	5
1.2. CAHİLİYE ŞİİRLERİNDE “NEFS” KAVRAMI.....	10
1.3. KİTÂB-I MUKADDES’TE NEFS KAVRAMI	12
1.3.1. Tevrat’ta Nefs Kavramı	12
1.3.2. İncil’de Nefs Kavramı	14
1.4. KURÂN-I KERİM’DE NEFS KAVRAMI	15
1.4.1. Allâh’ın Zatı Anlamında Kullanımı	16
1.4.2. İnsan, Cin, Melek, Hayvan veya Bitki için Zat Anlamında Kullanılması	19
1.4.3. Ruh/Can Anlamında Kullanılması.....	24
1.4.4. Kişi / Kimse / İnsan Anlamında Kullanılması.....	26
1.4.5. Gönül, İç Dünya, Kalp, Sâdır vb. Manalarda Kullanılması.....	31
1.4.6. Cins, Tür Anlamında Kullanılması.....	37
1.4.7. Hevâ Anlamında Kullanılması	41
1.4.8. Kendi (Cin ve İnsan Topluluğu) Anlamında Kullanılması.....	42
1.4.9. Akıl Anlamında Kullanılması.....	44
1.5. İLİM DALLARINDA NEFS KAVRAMI	45
1.5.1. Tasavvuf İlminde Nefs	45

1.5.2. Kalam İlminde Nefs.....	48
1.5.3. İslâm Felsefesi'nde Nefs.....	50
II. BÖLÜM	53
NEFS MERTEBELERİ.....	53
2.1. KUR'ÂN-I KERİM'DE NEFS MERTEBELERİ.....	53
2.1.1. Nefsi Emmâre	56
2.1.2. Nefsi Levvâme.....	60
2.1.3 Nefsi Mülhime	67
2.1.4. Nefsi Mutmainne	72
2.1.5. Nefsi Râziye.....	80
2.1.6. Nefsi Marziye	83
2.1.7. Nefsi Kâmile.....	85
2.2. FİLOZOFLARA GÖRE NEFS MERTEBELERİ	88
2.2.1. Fârâbi'ye Göre Nefs	88
2.2.2. Kindî'ye Göre Nefs.....	93
2.2.3. İbn-i Sînâ'ya Göre Nefs.....	96
2.3. GAZZÂLÎ'YE GÖRE NEFS MERTEBELERİ	99
2.3.1. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Emmâre:.....	103
2.3.2. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Levvâme:	104
2.3.3. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Mülhime:.....	105
2.3.4. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Mutmainne:	105
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA	110

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin (oğlu)
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Ef.	: Efendi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
ktp.	: Kütüphane
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
tkd.	: Takdim
trc.	: Tercüme eden

ty. : Tarih yok
vb. : Ve benzer
vd. : Ve diğerleri
vr. : Varak
Yay. : Yayınevi, Yayınları
Yy. : Yayınevi yok

ÖN SÖZ

“Nefs nedir?” sorusu geçmişten günümüze insanların cevabını aradığı sorulardan biridir. Çünkü insanlar kendi varlıklarını anlamlandırmak isterler. O yüzden ruh ve bedenden oluşan insan için nefis kavramı çok eskilere dayanan ve merak uyandıran en önemli konulardan biridir. Ama insan nefis ile ilgili konularda sorulara çoğu zaman net cevaplar veremez, daha çok bu konu insanın kafasında derin kargaşalara yer açar. Bu sebeple çalışmamızın ilk bölümünde nefis kavramını konu almak istedik. Nefs kavramında insanı daha çok kötülüğe meyletmesi üzerinde durulmuştur. Mutasavvıflar insanların hayatı boyunca daima nefisle mücadele içinde olduklarını savunmuşlardır. Kişinin kendi nefsi ile mücadelesi yedi mertebede olur. Bu mertebelerin en sonunda insan-ı kâmil mertebesine ulaşır. Böylece bütün güzel sıfatları kendisinde toplamış olur. Nefs mertebeleri de insanın kendini bulabilmesi için önemli kavramlardır. Bu sebeple çalışmamızın ikinci bölümünde de nefis mertebelerini konu almak istedik.

Bu yüzyılda tüm kültürler ve medeniyetler hızlı bir şekilde ilerlemektedir. Şüphesiz ki bu değişim, kavramlara atfedilen anlamların kültürler arası anlam farklılıklarına neden olmuştur. Bizde öncelikli olarak araştırmamızda bu anlam farklılığına değindik. Bunun için birçok sözlükten yararlandık. Çalışmamız, giriş ve iki kısımdan oluşmaktadır. Giriş kısmında tezimizin konusu, alanı, amacı, yöntemi yer almaktadır. Ayrıca tezimizde kullanılan araştırma kaynaklarına da yer verilmiştir. Birinci bölümde nefis kavramını ele aldık. İkinci bölümde ise nefis mertebelerinin kavramlarına değindik. Çalışmadan elde edilen bilgiler neticesinde sonuç kısmını oluşturduk.

Bu mütevazı çalışmamın hazırlanmasında bana tecrübeleri ile her aşamada rehber ve destek olan danışman hocam Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN'e, tez yazımında akademik yönlendirmeleriyle yardımcı olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU'na en içten teşekkürlerimi arz ederim. Tez aşamasında bana maddi manevi her türlü desteği veren sevgili anneme ve aileme de en samimi duygularıyla teşekkürlerimi sunuyorum.

Filiz AYSEL İzmir-2021

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ALANI

İnsan denildiğinde aklımıza sadece madde olan bedenin yanı sıra manevi olan ruh ve nefis de gelmektedir. Çünkü bir insan bunların birleşiminden meydana gelir. İnsan bedeni; cisim olması sebebiyle bizim maddi yönümüzü, nefis de ilahi olması sebebiyle manevi yönümüzü ifade eder. Bir bedenin varlığını sürdürebilmesi için nefse ihtiyacı vardır. Yani nefis ile kişi mümkündür. Çünkü nefis kavramı insanın bizzat kendisini ifade etmektedir. İnsanın nefsi onun benliği ve özüdür. Kur'an'daki ayetlere baktığımızda nefis kavramı genellikle zât, şahıs, kişi anlamında kullanılmıştır.

Araştırmamız olan “Nefis Mertebeleri Kavramlarının Filolojik Yönden Tahlili” başlığı altında önce nefis kavramı ele alınmıştır. Daha sonra nefis kavramı incelenirken lügat ve terim manalarının yanında Cahiliye Dönemi'nde, İslam felsefesinde, tasavvufta, kelamda, Kur'an-ı Kerim'de, sözlükte kullanımları incelenmiştir. İkinci olarak nefis mertebelerinin bazı İslam filozoflarında, Kur'an-ı Kerim'de ve sözlükte kullanımları bakımından incelenmiştir.

Sözlükte “nefis” bir şeyin özü, varlığı ve can anlamlarına gelir. İnsanda bulunan manevi bir güçtür. Nefsi, insanın içinde bulunan ve onu kötülüğe meyleden güç olarak kabul edenler olduğu gibi bu şekilde kabul etmeyen bir grup da bulunmaktadır. Bu sebeple nefis konusu üzerinde çok fazla durulmuştur ve birçok açıdan incelenmiştir. Özellikle sûfiler nefsin bilinmesi gerektiğini vurgulamışlar ve “Marifet-i nefis” kavramını ortaya koymuşlardır. Yani bu kavram “kişinin kendini (nefisini) bilmesidir.”

Nefsi kötü olarak tasvir eden kişiler nefis terbiyesi üzerinde durmuşlardır. Nefis insana daima kötülük yaptırır adeta şeytanın bir işbirlikçisi olarak kabul edilmektedir. İnsana kötülük yaptırır, günah işlettirir daha sonra insana bu durumu iyi olarak gösterir ve böylece insanı Allâh'tan uzaklaştırır. İşte bunun içindir ki nefsin en kötü özelliği kötülüğü emretmesidir. Kısaca nefsi terbiye etmek kişiyi yanlış inançlardan ve ahlaki kirlilikten temizler. Onu Kur'an'a ve

sünnete aykırı olabilecek her türlü ameli ahlaki ve itikadi durumdan uzaklaştırır. İnsanı kâmil derecesine getirebilir.

İnsanın nefsi terbiye edilecekse önce insanı tanımak gerekir. Bu iş kolay bir iş değildir. Kişinin kendiyle savaşması gerekecektir. Nefs terbiyesi yedi aşama sonucunda gerçekleşmektedir. Tasavvufta bu yola seyr-i sülûk denilmektedir.

Nefs kavramının İslam dininde önemli bir yeri olmuştur. Bu yüzden İslam bilginlerini yakından ilgilendirmiştir. Bu bağlamda günümüze kadar birçok eser ortaya konmuştur. Ancak bu kavramla ilgili bir dil çalışmasına rastlanamamıştır. Biz de nefsin mertebelerini detaylı olarak dil açısından birçok sözlükten ele alarak “Nefs Mertebeleri Kavramlarının Filolojik Yönden Tahlili” başlığı altında incelemeyi uygun gördük.

B. AMAÇ VE YÖNTEM

Araştırmamızın amacı, nefis mertebelerinin birçok Arapça sözlükten faydalanılarak dil köklerinin incelenmesidir. Çünkü bu konuda sözlük çalışmasına rastlanılmamıştır. Kur’ân’da geçen nefis mertebeleri ile ilgili ayetler ele alınmış mertebeleri genel anlamıyla açıklanmıştır. Ayrıca nefse tarih boyunca yüklenen anlamları tespit etmek, nefis ile ilgili ayetler ışığında kavramın farklılıklarını ortaya koymakta araştırmamızın içinde yer almıştır.

Araştırmamızda yalnızca nefis mertebelerini temel alarak değil, nefsi de mümkün olduğunca ön planda tutmaya çalıştık. Ayrıca sosyal bilimlerde kullanılan, açıklama ve örnekleme gibi metotları kullandık. Araştırmamızın yöntemi nefis konusunda İslami temel kaynakların incelenmesi ve araştırılması şeklinde yapılmıştır. İlk olarak nefis kavramının sözlük manaları ele alınmıştır. Sonra Cahiliye Dönemi’nde nefis kavramı için eski kaynaklar araştırılmış, İslam felsefesi, tasavvuf ve kelam kaynakları taranmıştır. Kur’ânı Kerim de nefis ile ilgili ayetler incelenmiş ve manaları tefsir kaynakları ile desteklenmiştir. Nefsin mertebeleri için de klasik dönem sözlüklerinin büyük bir kısmı incelenmiştir. Böylece tezimizin üzerinde durmak istediği mertebelerin dil açısından incelenmesi sağlanmıştır. Tezimizin sonuç kısmında ise bu çalışmadan elde ettiğimiz sonuçlar zikredilmiştir.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızın ana konusu olan nefis mertebelerini incelemek için Kur'an-ı Kerim'e, sözlüklere, tefsir kitaplarına çeşitli kaynaklara başvurulmuştur.

Tezimizde yer alan terimlerin Arap dilindeki mana ve kullanımları için Ahmed Nefrî'nin (ö.12/633), *Düstûru'l-Ulemâ'sına*, Halil b. Ahmed'in (ö.175/791), *Kitâbü'l-'Ayn*'ına, İbn Düreyd'nin (ö.321/933), *el-Cemhere'sine*, el-Ezherî'nin (ö.370/980), *Tehzîbü'l-Lüğa'sına*, Sâhib b. Abbâd et-Talakani'nin (ö.385 h), *el-Muhit fil Luga'sına*, İbn Fâris'in (ö.395/1004), *Mücmelü'l-luga'sına*, el-Cevherî'nin (ö.400/1009), *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l Arabiyye'sine*, Neşvân el-Himyerî'nin (ö.573/1178), *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'ü Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm*'una, Ebî Bekr er-Râzî'nin (ö.666/1268), *Muhtaru's-Sihâh*'ına, İbn Manzûr'un (ö.711/1311), *Lisânü'l-Arab*'ına, el-Feyyûmî'nin (ö.770/1368), *Misbâhu'l-Munîr*'ine, Cürcânî'nin (ö.816/1413), *et-Târifât*'ına bakılmıştır. Yine es-Suyuti'nin (ö.911/1505), *Mucem Makalid Ulum fi Hudud ve Rusum*'una, el-Fettenî'nin (ö.986/1578), *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*'ına, el-Münâvî'nin (ö.1031/1622), *et-Tevkîf 'Ala Muhimmâti't-Te'ârîf*'ine, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö.1095/1684), *el-Külliyât*'ına, ez-Zebidi'nin (ö.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'una, Reinhart Pieter Anne Dozy'nin (ö. 1883), *Tekmiletu'l-me'acimi'l-arabiyye'sine*, Muhammed Fuâd b. Abdilbâki'nin (ö.1968), *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'ine, Abdullah el-Büstânî'nin (ö.1930), *el-Büstân*'ına, İbrahim Mustafa vd. nin, *el-Mu'cemü'l-Vasît*'ine, Ahmed Muhtâr Ömer'in, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyye el-Muasıra'sına*, el-Berekti'nin, *et-Ta'rifatü'l-Fıkhiyye'sine* bakılmıştır. Ayrıca Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinden de yararlandık. Diğer dinlerde nefis kavramını incelerken de Kitabı Mukaddes ve çeşitli yabancı sözlüklerden istifade ettik.

Cahiliye Dönemi'ndeki nefis kavramına örnek vermek için İmruul Kays'ın (ö.540) *Divanı*'na, ve Lebid b. Rebia'nın (ö.40/660), *Divan*'ına bakılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'deki ayetleri tefsir etmek için Mücâhid b. Cebr'in (ö.103/721) *Tefsîru Mücâhid*'ine, Mukatil b. Süleymân'ın (ö.150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*'ına, et-Taberî'nin (ö.310/923) *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*'ına, Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*'sine, ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*'ine bakılmıştır. Yine Sabuni'nin (ö.580/1184) *Safvetu't-Tefasir*'ine, Fahrettin Razi'nin (ö.606/1210) *Mefâtihu'l Gayb*'ına, el-Kurtubî'nin (ö.671/1273) *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*'ına, en-Neseî'nin (ö.710/1310) *Tefsiru'n-Neseî-medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*'ine, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (ö.1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*'ne ve Mevdûdî'nin (ö.1979) *Tefhimu'l-Kur'an*'ına bakılmıştır.

Tezimizde yer alan ilim dallarından tasavvufu ele almak için ana kaynak olarak çoğunlukla Kuşeyrî'nin (ö.465/1072), *er-Risâle*'sinden yararlandık. Kelam kısmını ele almak için Kadî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) *el-Muğni*'sinden, İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl'u fi'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*'inden, Tehânevî'nin (ö.1158/1745) *Keşşâfü İstilâhâti'l-Fünün*'undan ve Hasan Hanefî'nin *Mine'l-Akide ile's-Sevra*'sından, yararlandık. Son olarak, İslam filozofları ele alınırken genellikle Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Mearicü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*'inden, Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'sinden ve İbn Kayyîm'in (ö.751/1350) *er-Rûh*'undan yararlandık.

I. BÖLÜM

NEFS KAVRAMI

1.1 NEFS KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Nefs, tarih boyunca insanların merak ettiği üzerinde fikirler ürettiği ve araştırdığı kavramdır. Biz de bu kavramı sözlüklerden ele alarak anlamını inceledik.

Fransızca da esprit¹, Almanca da seele², İngilizce de soul, essence, self ve concupiscence³, Yunanca da ame⁴, Latince de anima kelimesi ile kullanılmaktadır. Türkçeye de bu kelime nefis olarak yerleşmiştir. Türkçe de istek uyandıran şey, öz varlık ve kişilik anlamlarında kullanılmaktadır.⁵

Nefs kavramı, Arap dilinde müennes olarak kullanılmaktadır. Kelimenin cemisi (نُفُوسٌ وَ أَنْفَاسٌ) “nüfûs ve enfâs” olarak gelmektedir.⁶

Nefs, Arapça da daha çok şu iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, “ruh” manasındadır. Ölen bir kimse için (خَرَجَتْ نَفْسُ فُلَانٍ أَيْ رُوحَهُ) “Falancanın nefsi yani ruhu çıktı.” diye söylendiğinde kastedilen mana budur. Diğer anlamı ise “bir şeyin tamamı ve gerçeği” anlamındadır. (قَتَلَ فُلَانٌ نَفْسَهُ وَأَهْلَكَ نَفْسَهُ) “Falan kişi nefisini öldürdü ve nefesine yazık etti.” diye söylendiğinde ise bu anlam kastedilir.⁷

Sözlükte nefis, “hayat veren şey, Kur’ân, vahiy, Rûhu’l-Emîn, Rûhu’l-Kuds ve vahiy meleği” gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Eski Arap şiirlerinde nefis kelimesi

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Fransevi*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1885, s. 680.

² Ömer Faik, *Almancadan Türkçe’ye Lügat Kitabı*, Dersaadet: Matbaai Osmaniye, 1314, s. 481.

³ H.C. Hony, *A Turkish- English Dictionary*, (çev. Fahir İz), Landon: Oxford University Press, 1957, s. 267.

⁴ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, C.I, İstanbul, Cumhuriyet matbaası, 1954, s. 106.

⁵ Erkan Yar, “Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu”, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 37.

⁶ İbrahim Mustafa vd. , *El-Mu’cemü’l-Vasît*, C.II, Kahire, Daru’l Da’vet, ty. , s. 940.

⁷ Ebu Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C.VI, Beyrut, Dâru’s-Sadr, h.1414, s. 233.

⁸ İbrahim Mustafa vd. , *el-Mu’cemü’l-Vasît*, C.I, s. 380.

“hafif esinti ve rüzgâr” gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Yine nefis kelimesi eski Araplarda “akan kan veya kan” gibi anlamlarda kullanılıyordu. Örneğin; bir şeyin “Nefsi aktı.” denildiğinde “Kanı aktı.” anlamı kastedilmektedir.¹⁰ Aynı zamanda nefis kavramı “ruh, can, kişi, nefes, suflî arzular”¹¹, (تَنْفُسُ النَّهَارِ) “günün nefes alması, iyice genişlemesi”¹², “karakter, mizaç”¹³, “su”¹⁴ ve “kalp, benlik, büyüklük”¹⁵ anlamlarına da gelmektedir. Ayrıca *Lisânu'l-Arab* da diğer sözlüklerden farklı olarak “nefs” için, “kem göz ve azamet” anlamları da geçmektedir.¹⁶

Birçok sözlükte nefis kelimesi incelenmektedir. Bizde birkaç sözlükten ele alarak nefis kelimesini derinlemesine inceledik:

İlk olarak, *el-Muhit fi'l-luga*'da nefis, kelimesi “bilinen” (مَعْرُوفَةٌ) anlamında kullanılmıştır. Cemisi (نُفُوس) “nüfustur”. “Ruha” ve “kana” da nefis denir. “Adamin nefsi vardır.” dendiği vakit ahlakı, tahammülü ve cömertliği kastedilir. Yine “Sen işinde nefis içindesin.” dendiğinde genişlik kastedilir. “Enfâs” (أَنْفَاس) “saatler” anlamına da gelmektedir. “Benim ecelimden bir nefes artır.” dendiği vakit ömrün uzatılması kastedilir. “İki grup arasında nefis var.” dendiği vakit genişlik, “iki menzilin en nefis olanı” dendiği vakit ise en uzak olanı kastedilir. Nefes “teneffüs” demektir. Karın boşluğundan havanın çıkmasıdır. Ayrıca “Suyu bir nefeste içti.” denilir. “Bu işte (نُفْسَةً) nüfset¹⁷ vardır.” dendiğinde mühlet, “Ömründe teneffüs

⁹ E. E. Calverley, “Nefis”, DİA, C. IX, İstanbul 1964, s. 178.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-Munîr*, C.II, Beyrut, el-Mektebetu'l İlmiyye, ty. , s. 617.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufeddal el-Râgıb el-İsfahânî, “Nfs”, *el-Müfredât-ı Elfâzı'l Kur'ân*, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2009, s. 854.

¹² El-İsfahânî, *a.g.e.* , s. 854.

¹³ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferâhî, *Kitâbü'l-'Ayn*, C.VII, Beyrut, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbu'ât, 1988, s. 854.

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd.), C.XIII, Kahire, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lifi ve't-Tercüme, 1967, s. 7.

¹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.* , C.V, s. 648.

¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.* , C.VIII, s. 119-126.

¹⁷ Nüfset: Mühlet, süre. (Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, “nefs”, İstanbul, Dağarcık yayın, 1995, s. 904.)

vardır.” dediğinde ise uzunluk anlamına gelir. “İki nefes arasındayım.” (أَنَا بَيْنَ) dediğinde görüş kastedilir. Bunlar “Nefus gözlerdir.” (عَيْنٌ نَفُوسٌ) denildiğinde “kem¹⁸ göz” kastedilir. Fiili taaccüp olarak kullanıldığında (مَا أَنْفَسَهُ) denildiğinde “Ne gözü var.” (مَا أَشَدُّ عَيْنَهُ) anlamı kastedilir. Sahibinin nefes almasını engelleyen kötü tatlı bir içecek olduğunda ona “nefessiz içecek” (شَرَابٌ غَيْرُ ذِي نَفْسٍ) denir. Kendisi için yarışılan şey için de “nefs” denir.¹⁹

Lisânü'l-Arab'da nefis, “ruh” demektir. İbn-i Manzur'un Ebu İshak'tan naklettiğine göre nefis iki şekilde kullanılır: “Birincisi, “Nefsi yani ruhu çıktı.” (خَرَجَتْ نَفْسُ فُلَانٍ أَيْ رُحُوهُ) şeklindedir. İkincisi ise falanın nefsinde yani zihninde şunu yapma düşüncesi var şeklinde kullanılmıştır.” Başka bir kullanımı ise bir şeyin hakikati anlamındadır. İbn-i Hâlûye'den nakledildiğine göre nefsin ruh, kendisiyle temyiz edilen şey, kan, kardeş ve tadı buruk bir madde gibi anlamları vardır. Ayrıca “kan” nefis diye isimlendirilir. Çünkü onun çıkmasıyla nefis çıkar. İbn-i Abbas'tan (ö.68/687) nakledildiğine göre nefsin iki anlamı vardır. Birincisi temyizin gerçekleştiği aklın nefsi, ikincisi hayatın gerçekleştiği ruhun nefsi (إِحْدَاهُمَا نَفْسُ الْعَقْلِ) İbn-i Enbari'den (ö.328/940) nakledildiğine göre bazı dilciler nezdinde ruh ve nefis eş anlamlıdır. Fakat ruh müzekker, nefis müennestir. Bazıları “Ruh hayatın kendisiyle gerçekleştiği, nefis ise aklın kendisiyle gerçekleştiğidir.” der. Bir kimse uyuduktan sonra Allâh onun nefsinin zapt eder, ama ruhunu zapt etmez. Ayrıca nefsin ceset anlamı da vardır. Ve bir şeyin nefsi zatı anlamına da gelmektedir.²⁰

¹⁸ Kem: Kötü, fena. (Şükrü Halûk Akalın vd. , *Türkçe Sözlük*, “kem”, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005, s. 1131.)

¹⁹ Ebü'l-Kasım İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, C.II, Beyrut, yy., 1994, s. 267.

²⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, C.VI, s. 234-241.

Cemheretü'l-Luga'da nefis, insanın ve hayvanın nefsidir. Ve nefis bir avuç dolusu tanendir. Bu konu hakkında Abdulmelik el-Esmaî'den (ö.828/1424) şöyle nakledilir: “Arap cariyelerinden birisi bir topluluğa acele ederek gelmiş ve onlara “*Hanım efendilerim sizin bana bir veya iki nefis(tanen) vermenizi söyledi, benim acelem var demiş.*”” “*Falan kişiye nefis isabet etmiş.*” denince nazar değmesi kastedilir. “*Bir şeyin nefisini iade edin.*” dendiğinde o şeyin aynı kastedilir. Kadının nifâsı için de kullanılır. Tekili (نُفْسَاء) “nüfes’e” çoğulu (نَفَاس) “nifâs” “*bu nefis eşya*” dendiğinde kıymetli olması, bu “*Menfus çocuktur.*” (غلام منفوس) dendiğinde ise nazar değmiş olması kastedilir.²¹

Mucemü'l-Vasit'te nefis, ruh demektir. Öldüğü zaman nefsi çıktı denir. Ayrıca “*kan*” anlamına da gelmektedir. “*Nefsi döküldü.*” (دَفَقَ نَفْسَهُ) denir. Bir şeyin zatı ve kendisi için kullanılır. “*O bizzat nefsi/kendisi geldi.*” denir. Cemisi enfüs (أَنْفُسٌ) ve nüfustur (نُفُوسٌ). “*Falana nefis/göz isabet etmiş.*” denir. Falan “*nefis/karakter sahibi*” denir. “*Nefsimde şöyle yapmam var.*” dendiğinde kasıt ve murad kastedilir. “*Falan iki nefisini müamere eder.*” dendiğinde iki görüşü olduğu hangisinde sabit olduğunun bilinmediği kastedilir.²²

el-Müncid'de nefis, “*göz değdirmek*” demektir. (نَفَّاسِيَةً بِشَيْءٍ) dendiğinde “*Bir şeyi az yapmak.*”, (على فلان بخير) dendiğinde “*O şey üzerine haset etmek.*” ve (نَفَّاسَةً) denildiğinde ise “*Onu o şeye ehil görmemek.*” demektir. Aynel fiili dammeli olduğu vakit masdarı nefaset (نَفَاسَة), nifas (نَفَاس), nüfus (نُفُوس) ve nefes (نَفَس) olur. Başka anlamları ise “*Kadın nifas oldu, doğurdu.*” demektir. “*Tenfis*

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, (thk. Remzi Münîr Balebekî), C.II, Beyrut, Dâru'l İlmî li'l-Melâyîn, 1987, s. 848.

²² İbrahim Mustafa vd. , *El-Mu'cemü'l-Vasit*, C.II, s. 940.

(تَنْفِيس) *olmadan falan şuna varis oldu.*” dediğimizde doğmadan önce demiş oluruz.

Bir işe tenfis etmek o işe özendirmek, rağbet ettirmek demektir. “*Falanı tenfis etti.*” dediğimizde “*Sıkıntı ve gamını giderdi.*” demiş oluruz. “*Bir işte falanla münafese etti.*” dediğimizde “*Şeref yarışında bulundu.*” demiş oluruz. Bir şeyde münafese etmek o şeyi abartmak ve aşırıya gitmektir. Ayrıca cömertlikte yarışacak şekilde cömertliğe rağbet etmek demektir. Bir şeyin falanı infas etmesi onun hoşuna gitmesidir. Falanı bir şeyde infas etmek falanı o şeye teşvik etmek demektir. Teneffüs etmek (تَنْفُسُ) nefesi ciğere alıp onu tekrar çıkarmaktır. Sabahın teneffüsü parlamak, nehrin teneffüsü suyunun artması, gündüzün teneffüsü yarılaması, adamın teneffüs etmesi sözü uzatması, kişinin kapta teneffüs etmesi ağzını uzaklaştırmadan içmesi demektir. Ayrıca yorgunluk ve sıkıntıdan dolayı derin nefes almayı da ifade eder. Nâfis (نَافِس), haset eden ve göz değdiren kişidir. Büyük bedenli kişiler için onun “*Nefsi büyüktür.*” denir. Nefsü’l-emr bir işin hakikatidir. Bir şeyin nefsi onun aynı demektir. Ayrıca nefis kelimesiyle tekit yapılır. Eğer ruh anlamı kastedilirse müennes olur. Eğer şahıs anlamı kastedilirse müzekker olur.²³

el-Büstân’da nefis, ruh demektir. Kur’ân-ı Kerim’de “...فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا...
...عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ...”²⁴ “*Evlere girdiğiniz vakit nefslerinize selam verin.*”²⁴ denir. Başka bir manası da bedendir. “*Onun nefsi büyüktür.*” dendiğinde beden kastedilir. Başka bir anlamı nazar değme anlamında olan gözdür. “*Falana nefis isabet etmiş/değmiş.*” dendiği vakit bu kastedilir. Başka anlamları hakikat, himmet, ukubet, irade, izzet, gurur, bir şeyin kendisi, gayb, azamet ve tadı buruk bir maddedir.²⁵

Seyyid Şerif el-Cürçânî nefsi şu sözlerle açıklamıştır: Nefs; yaşam, hissiyat ve bilinçli hareket kuvvetini barındıran latif buğusal cevherdir. Nefs, hayvani ruh diye adlandırılmıştır. Ayrıca o bedeni aydınlatan bir cevherdir.²⁶

²³ Levis Malûf el-Yesû’î, *el-Müncid fi’l-Luga*, Beyrut, Tab’atu’l-Katolikiyye, ts. , s. 826.

²⁴ Nûr, 24/61.

²⁵ Abdullah el-Büstânî, *el-Büstân*, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1992, s. 1122.

²⁶ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid ez-Zeyn Ebi’t-Hasen el-Hüseynî el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, C.I, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, h.1403, s. 242.

İbn-i Sînâ, nefis kavramını nefsin cevher olmasından değil nefsin canlı varlıklarla olan hareketlerinden esinlenerek tanımlamıştır. Buna göre nefis, fiilde bulunması sebebiyle “güç” bitki ve hayvanların fiilen mevcut olmasını sağladığı için “suret” ve son olarak alt ve üst basamakta bulunun türlerin mevcut olmasını sağladığı için ve türü yetkinleştirdiği için “yetkinliktir”. Burada geçen “sûret”, kelimesi maddî anlamda bir suret değildir.²⁷

Süleyman Ateş’ e göre ise nefis, “*nefes alan canlı*” demektir. Her canlının bir ruhu vardır ve onun canı nefstir. Onun hayatı nefes alıp verme ile gerçekleşir.²⁸

1.2. CAHİLİYE ŞİİRLERİNDE “NEFS” KAVRAMI

Kur’ân-ı Kerim’de nefis kavramını açıklamadan önce Cahiliye Dönemi’nde nefis kavramına değinmek istedik. Bunu yapmamızdaki sebep hem kronoloji açısından hem de Kur’ân’da geçecek olan nefis kavramlarının genel mantığını anlamamıza faydası olması açısından dır. Zamanla nefis kelimesi birçok anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bunlar; ruh, can, kan, benlik, kalp gibi anlamlardır. Ayrıca yücelik, bir kimse, cevher, nefret, irade, kem göz gibi kelimeler de ortaya çıkardığı anlamların bir kısmıdır. Cahiliye Dönemi’nde felsefi düşünce yaygınlaştıkça nefis kelimesi daha çok ruh anlamında kullanılmış ve daha sonra da bu kavram tasavvufun, kelamın ve felsefenin konuları arasına girmeye başlamıştır.²⁹ Cahiliye Dönemi’nde o topraklarda sadece Araplar yaşamıyordu. Süryaniler ve Yahudiler gibi başka dinlere mensup insanlar da Araplarla birlikte aynı yerde yaşıyorlardı. Farklı kültürlerin bir arada olmaları sebebiyle birbirlerini özellikle din ve dil konusunda oldukça fazla etkilemişlerdir. Doğal olarak bu durumdan Arap şairleri de etkilenmiştir ve şiirlerinde kullandıkları nefis kavramına tesiri olmuştur. Cahiliye Dönemi’nde yazılan şiirler bize o zamanın dil yapısı konusunda oldukça fikir vermiştir. Birçok müfessir Kur’ân’ı Kerim’i tefsir ederken cahiliye şiirlerinden

²⁷ Hidâyet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Bursa, Arasta Yayınları, 2000, s. 17.

²⁸ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003, s. 170.

²⁹ <https://sorularlailslamiyet.com/kaynak/nefis> (erişim tarihi: 3 Aralık 2019).

oldukça fazla bir şekilde yararlanmışlardır.³⁰ Sonuç olarak; Cahiliye Dönemi'nde yazılan Arap şiirlerinin Kur'an'ı Kerim'i anlamamıza etkisi asla yadsınamaz boyuttadır. Şiirlerden şu örnekleri verebiliriz:

İmruu'l-Kays (ö.545) nefsi “*kalp*” anlamında kullanmıştır.

إِن الْخَلِيطَ نَأْوُكَ بِالْأَمْسِ

وَاسْتَيْفَنْتُ بِفِرَاقِهِمْ نَفْسِي

“Dün arkadaşların senden ayrıldılar.

Bundan dolayı *kalbim* kesin bir şekilde onların benden ayrıldığına inanıyor.”³¹

Lebid bin Rabi'a (ö.661) nefsi “*kendi*” anlamında kullanmıştır.

وَكَذِبِ النَّفْسِ إِذَا حَدَّثَتْهَا

إِنَّ صَدَقَ النَّفْسِ يُزْرِي بِالْأَمَلِ

“*Kendinle* muhatap olduğunda onu engelleme.

Zira kişinin kendine doğru söylemesi ümidini kırar.”³²

Bunların dışında nefis kavramı Cahiliye Dönemi Arap şiirlerinde “tadı kötü olma, değerli ve kıymetli, nifas / doğum kanı, kan, ceset, ruh, can”³³ gibi anlamlarda da kullanmışlardır.

³⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001, s. 313.

³¹ İmruu'l-Kays b. Hucr, *Divan*, Matba-i Daru'l Maârif, ty. , s. 272.

³² Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî el-Lebid, *Divanü Lebîd b. Rabî'a*, (nşr. Hamdû Tammâs), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, h.1425, s. 92.

³³ Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de “nefs” ve “ruh” Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016, s. 329.

1.3. KİTÂB-I MUKADDES’TE NEFS KAVRAMI

1.3.1. Tevrat’ta Nefs Kavramı

Arap dilbilimcileri Tevrat kelimesinin vezni konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Birincisi, “fev‘ale” vezninden gelmiştir ve kelimenin aslı (وَوْرَاةٌ) vevrât olup ilk vav harfi yerine tâ harfi yer almıştır. Çünkü Arap dilinde bu kalıp daha fazla kullanılmıştır.³⁴ İkincisi, “tef‘il” vezninden gelmiştir ve Tevrat kelimesi (تَوْرِيَّة) tevriye kelimesinden türemiştir.³⁵ Kıraat imamlarının bir kısmı Tevrat kelimesini “tevriye”, bir kısmı da “tevrât” şeklinde okumayı tercih etmiştir.³⁶ Bir kısım âlimler de kelimenin kökünün Arapça olmadığını söylemektedir. Günümüz dilbilimcilerin çoğu Tevrat kelimesinin İbrânîce Torah kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğunu söylemektedirler. Yahudi kültüründe Tevrat kelimesi “öğreti, rehber, teori, hüküm, din” gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Mûsâ’ya gönderilen kitabın ismi olarak da kullanılmaktadır. Tevrat kelimesi ile Yahudilikte Ahd-i Atîk’in ilk beş kitabı kastedilmektedir.³⁷

Nefs kavramı ve ona ait türler bilhassa Tevrat’ta çok fazla geçmektedir. Tevrat’ta “nefs” kavramı toplam 686 kez geçmektedir ve Tevrat’ta fiil ve dişil isim olarak kullanılmıştır.³⁸ Nefs kavramı Kur‘ân-ı Kerim’e göre Tevrat’ta daha fazla kullanılmış ve çeşitli anlamlar verilmiştir. Şimdi bu anlamlardan birkaçına değineceğiz:

Tevrat sözlüklerinde nefis kavramı:

Nefes ve Nafşi : Teneffüs, solunum, soluk hayat, can, yaşam.

³⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, C.XV, s. 389.

³⁵ Muhammed Murtaza el-Hüseyni Ez-Zebidi, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Komisyon), C.XL, Dâru’l-Hidâye, ty. , s. 196.

³⁶ Fahrettin Razi, *Mefâtihu’l Gayb*, C.VII, Beyrut, Daru İhya-i Tûrasi’l-Arabî, h.1420, s. 131.

³⁷ Baki Adam, “Tevrat”, *DİA*, C.XLI, İstanbul, 2012, s. 40-41.

³⁸ Topyay, *Kutsal Kitap’ta ve Kur’an-ı Kerim’de “Nefs” ve “Ruh” Sözcüklerinin Artsüremli Semantik İncelemesi*, s. 40.

Yinaffeş : Nefes almak, dinlenmek,³⁹

Nefeş : Solunum, teneffüs, fısıltı, esinti, ağız yoluyla çıkan buhar,⁴⁰

Nefeş başka bir sözlükte ise ruh, can, insan, gönül, göğüs, kalp⁴¹ gibi anlamlarla açıklanmıştır. Tevrat'ta geçen nefes kavramlarının bazılarını Tevrat'tan örnek vererek açıklayacağız.

Amos 6:8; “Tanrı” Anlamında Kullanılması

Ayetin tercümesi: *“Egemen olan RAB başı üzerine yemin etti ve her şeyin sahibi olan Tanrı şöyle buyurdu: “Yakup’un benliğinden hoşlanmıyor, saraylarından ise öğreniyorum. Bundan dolayı içinde yer alan her şeyle bu şehri düşmana bırakacağım.”*⁴²

Mısır’dan Çıkış 31:17; “Dinlenmek” Anlamında Kullanılması

Ayetin tercümesi: *“İsraili olan herkesin benimle aralarında daima bir işaret olacaktır. Çünkü Tanrı olarak ben yeryüzünü ve gökyüzünü altı gün için de inşa ettim, yedinci gün işi bitirip istirahat ettim.”*⁴³

Ezekiel 18:20; “Kişi” Anlamında Kullanılması

Ayetin tercümesi : *“Ölecek kişi günah işleyen kimsedir. Oğul babasının yaptığı suçtan mesul olamaz, baba da evladının suçundan mesul olamaz. Doğru insan doğruluğunun, kötü insan kötülüğünün karşılığını muhakkak alacaktır.”*⁴⁴

³⁹ Karl Feyerabend, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to The Old Testament*, Printed by G. Langenscheidt, ty. , s. 220.

⁴⁰ Ehud Ben-Yehuda, David Weinstein, *English-Hebrew Hebrew-English Dictionary*, U.S.A. , Washington Square Press, 1961, s. 209.

⁴¹ Eliezer Ben Yehuda, *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, C.XII, Telaviv-İsrail, La’am Publishing House, 1950, s. 3734, 3738.

⁴² *Kitabı Mukaddes, Amos, 6:8*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001, s. 1134.

⁴³ *Kitabı Mukaddes, Çıkış, 31:17*, s. 108.

⁴⁴ *Kitabı mukaddes, Ezekiel, 18:20*, s. 1038.

1.3.2. İncil’de Nefs Kavramı

İncil kelimesini ele aldığımızda bu kelimenin asıl manası “*iyi haber ve müjde*” demektir. İngilizcede İncil kelimesinin yerine “Gospel” kullanılmaktadır. Bu kelime daha sonradan Arapça’ya İncil olarak aktarılmıştır.⁴⁵

İncil kelimesini, Hristiyanları kastederek ilk olarak kullanan kişi Pavlus’tur. Pavlus İncil kelimesinin “*İsa tarafından aktarılan yeni öğreti*” anlamında kullanımını tercih etmiştir. Pavlus, Hristiyan öğretisini benimsemiş ve bu öğretiyi kendi anladığı şekilde insanlara anlatmış ve “*benim İncilim*”⁴⁶ veya “*müjdelediğim İncil*”⁴⁷ olarak tanımlamıştır.

İslâm kaynaklarında ise İncil, Allâh’ın peygamberimiz Hz. İsa’ya nüzul ettiği kitabın ismidir.⁴⁸ Allâh, birçok peygambere vahiy yolu ile nasıl kitap göndermişse Hz. İsa’ya da vahiy yoluyla kitap göndermiştir.

İncil kelimesi ile Hristiyanlıkta Yeni Ahit bölümünde bulunan Luka, Matta, Yuhanna, Markos tarafından yazılan dört ana büyük kitap kastedilmektedir.⁴⁹ Yunanca İncillerde “*nefs*” kelimesine yakın kelimelerin sayısı 126’dır. Bu kelimeler İncil’de 105 ayette geçmektedir. Nefs kelimesinin Tevrat’tan sonra en fazla kullanıldığı yer İncil’dir. Nefs kelimesi İncil’de 417 kez kullanılmıştır.⁵⁰

İncil sözlüklerinde nefis kavramı şu anlamlarda geçer:

Nefs: Üfleme, serinletme, soğutma, ürpertme, yaşam soluğu, can, ruh⁵¹

Nefs: Can, ruh, nefis, yürek, kalp,⁵² gibi anlamlarla açıklanmıştır.

Nefs: Durdurma, tatil, terk etme, kesilme, inkıta, fesih, iptal, dinlenme, istirahat, teneffüs, sükûnet, asayiş⁵³ gibi anlamlarla açıklanmıştır.

⁴⁵ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, (ed. Baroda), Leiden-Boston, Oriental Institute, 2007, s. 71-72.

⁴⁶ *Kitabı mukaddes*, Romalılara Mektup, 2:12; 16:25; Galatyalılar’a Mektup, 1:6; 2:2.

⁴⁷ *Kitabı mukaddes*, Korintoslular’a Birinci Mektup, 15:1.

⁴⁸ Maide, 5/46-47.

⁴⁹ Xavier Jakob, *İncil Nedir-Tarihî Gerçekler*, Ankara, 1985, s. 8.

⁵⁰ Topyay, *Kutsal Kitap’ta ve Kur’an-ı Kerim’de “nefs” ve “ruh” Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*, s. 324.

⁵¹ Suat Sinanoğlu, *Yunanca - Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953, s. 304.

⁵² Yuvanaki Panayutidis, *Kamusu Rumi*, C.II, İstanbul, Yuvanaki Panayotidis Matbaası, 1897, s. 2029.

⁵³ Panayotidis, *Kamusu Rumi*, C.I, s. 155, 971.

1.4. KUR'ÂN-I KERİM'DE NEFS KAVRAMI

Kur'ân kelimesini açıklamak gerekirse “*Kur'ân-ı Kerim, Allâh tarafından vahiy meleği aracılığıyla niteliği belli olmayan bir durumda Hz. Muhammed'e nüzul edilen Arapça olarak yazılmış mucizevi kelimeler içeren kutsal kitaptır.*” Kur'ân kelimesinin kökünün hangi kelimedenden türediği konusunda ihtilaflar vardır. Kur'ân kelimesinin “kara'e” kelimesinden geldiğini kabul etmek daha uygun olacaktır. Çünkü İslam'da ilk vahyin “*ikra*” (oku) ile başlaması ve “*kara'e*” kelimesinin aslının “*okuma*” anlamında olmasıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in insanlar tarafından çokça tilavet edilmesi ve önerilen bir kitap olması bu şekilde isimlendirilmesinde etkili olmuştur.⁵⁴

Kur'ân-ı Kerim'de bulunan ayetlerin birçoğunda nefis kelimesi geçmektedir. Kur'ân'da geçen nefis kelimesi tek bir anlamda olmayıp farklı anlamlarda ele alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de nefis kelimesi ve onun çeşitleri 65 surede ve 282 ayette geçmektedir. Ayrıca 298 defa tekil ve çoğul olmak üzere farklı şekil ve kalıplarda kullanılmıştır. Nefis kelimesinin geçtiği ayetlerin 121 tanesi medeni, 161 tanesi de mekki surelerde bulunmaktadır.⁵⁵ Mutasavvıflar başta olmak üzere birçok âlim nefsi olumsuz bir şekilde tanımlamaktadır. Onlara göre nefis daima mücadele halinde olunması gereken bir özellik olarak düşünülmektedir. Araştırmalarımız bu yaklaşımın Kur'ân'a uygun olmadığını göstermektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerinde nefis kavramı Allâh'a nispet edilmektedir. Kur'ân'da altı ayette⁵⁶ yer almaktadır.

Regis Blachere'e (ö.1973) göre Kur'ân'da, nefis kelimesi “soluk alma”, “soluma” ve “soluk ” anlamına gelen “nefes” kalıbında bulunmamaktadır.⁵⁷

Kısa bir başlangıç yaptıktan sonra Kur'ân'da geçen nefis kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığına bakalım.

⁵⁴ Abdülhamit Birişik, “Kur'ân”, *DİA*, C.XXVI, Ankara, 2002, s. 383.

⁵⁵ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, Kahire, Daru'l-Kütüb el-Mısriyye, h.1364, s. 710-714.

⁵⁶ 20/41, 5/116, 6/12, 6/54, 3/28, 3/30.

⁵⁷ Regis Blachere, “*Nefis Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar*”, (çev. Sadık Kılıç), AÜİFD, Sayı:5, Erzurum 1982, s. 189.

1.4.1. Allâh'ın Zatı Anlamında Kullanımı

Allâh'ın kendi veya başka birisinin ağzından söylenmiş sözlerinde Allâh'ın zatı hakkında bilgi yer almıştır. Allâh, hitap olarak Hz. Mûsâ'ya şöyle demiştir:

1. وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾

“Ben seni **kendim için** yetiştirdim.”⁵⁸ ayetinde yüce Allâh nefis sözcüğünü “kendi zatı” için kullanmıştır. Hz. İsa da “nefs” kelimesini Allâh-û teâlâ için kullanmıştır.

Zemahşerî 'ye (ö.538/1144) göre ise bu ayette Allâh, Hz. Musa'yı kendine yakınlaştırmasının ve onunla konuşmasının temsili bir göstergesi olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Neseî de Allâh'ın Hz. Musa'yı risaleti ve vahyi için seçtiğini söylemektedir.⁶⁰

2. ... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ... ﴿١١٦﴾

“...Sen bende olanı anlarsın, ama ben **senin zatında** olanı anlamam...”⁶¹

Zemahşerî'ye (ö.538/1144) göre, “Sen bende olanı anlarsın, ama ben **senin zatında** olanı anlamam.” ayetinde müşâkele⁶² üslubu yer almaktadır. Yani nefis kelimesi farklı bir anlamda tekrar edilmiştir. “فِي نَفْسِي” ye mukabil olarak “فِي نَفْسِكَ” denmiştir. Yoksa Zemahşerî Allâh için nefis kavramının kullanılamıyacağını söylemektedir.⁶³

Fahrettin Râzi'nin (ö.1210/1795) bildirdiğine göre Mücessime bu ayetten yola çıkarak buradaki “nefs” kelimesini şahıs anlamında kullanmıştır. Böylece Allâh'ın

⁵⁸ Taha, 20/41.

⁵⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, C.III, Beyrut, Dâru'l Kitabi'l Arabi, h.1407, s. 64.

⁶⁰ Ebû'l-Bekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî-medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, C.II, Beyrut, Daru'l-Kelimü't-Tayyib, h.1419, s. 365.

⁶¹ Maide, 5/116.

⁶² Müşâkele: “Bedî' ilminde “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” mânasında terim olarak kullanılır ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılır.” (İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *DİA*, C.XXXII, İstanbul, 2006, s. 154.)

⁶³ Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 694.

bir cisminin olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca müfessirler bu ayetin tefsirini yaparken çeşitli manalar kullanmıştır.⁶⁴

3. قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ... ﴿١٢﴾

“De ki: “Kimindir? Ne varsa şu gökyüzünde ve yeryüzünde” “Onlar, Allâh’a aittir” de. O rahmet göstermeyi kendine yükümlü kıldı...”⁶⁵

Taberî’ye (ö.310/923) göre, “O rahmet göstermeyi kendine yükümlü kıldı” ayeti ile günah işleyen, kötülük yapan ve Allâh’a kulluk etmeyen insanlar tövbe etmeleri konusunda teşvik edilmekte ve yaptıklarından vazgeçmeleri istenmektedir.⁶⁶

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre “كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ” ayetindeki nefis kelimesinden kasıt Allâh’ın kendi zatıdır. Allâh, va’dini pekiştirmekte ve bu konuda aradaki tüm araçları kaldırmaktadır. Buradaki ifade de Allâh’ın kullarına karşı oldukça merhametli olduğu ve onları cezalandırmakta acele etmediği anlatılmaktadır. Ayrıca Allâh insanların tövbelerini de kabul edeceğini haber vermektedir.⁶⁷

Nesefî’ye göre ayetteki “كَتَبَ” fiili aslında “vacip kıldı” anlamındadır. Ancak Allâh’a zahiri anlamıyla nispet etmek uygun olmadığı için o şekilde manalandırmak da caiz değildir. Dolayısıyla da bundan maksat, Allâh bir konuda kesin va’dini söyler ve şüphesiz ki onu da gerçekleştirir. Ayrıca ayette nefis kavramının kullanılmasının sebebi yalnızca kendisine has bir durum olduğunu bildirmek içindir. Araya başka hiçbir aracı koymamaktadır.⁶⁸

Fahrettin Râzi’ye (ö.1210/1795) göre ise bu ayetin maksadı, bir yaratıcıyı, nübüvveti ve ahireti ispatlamaktır. Allâh-û Teâlâ bu ayette kendi mahlûkları üzerinde kendi kudretinden bahsedip daha sonra da onlara karşı merhametine değinmiştir.⁶⁹

⁶⁴ Fahrettin Razi, *Mefâtihu'l Gayb*, C.XII, s. 465.

⁶⁵ En’âm, 6/12.

⁶⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami’u'l-Beyân fi Te’vîli'l-Kur’ân* (thk Ahmed Muhammed Şâkir), C.XI, Müessesü’r-Risâle, h.1420, s. 273-274.

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi’li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, C.VI, Kahire, Dâru’l-kutubi’l-Misriyye, 1964, s. 395.

⁶⁸ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 493.

⁶⁹ Razi, *a.g.e.*, C.XII, s. 488-489.

Elmalılı da ayeti şu şekilde açıklamaktadır. Allâh rahmeti kendi isteyerek zatına zorunlu kılıp benmsemiştir. Bütün âlemi varlıkları yaratırken rahmet ile yaratmıştır. Fakat bu rahmet sonsuza kadar değildir. Ayetinde belirtildiği gibi Allâh’a karşı gelenler gadap hükümlerine maruz kalacaklardır.⁷⁰

4. ... وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

“...Allâh sizi öncelikle **kendisine** karşı sakındırıp uyarmaktadır. Çünkü varış Allâh’adır.”⁷¹

Kurtubî’ye göre bu ayette Allâh, kullarının kendisinden korkmasını emreder. Allâh her şeyi bilmekteyken insanın bu durumu sınırlıdır. “*Sen benim nefsimde var olanı bilirsin.*” buyruğuna göre kişinin gaybında gizlediklerini de Allâh bilmektedir. Kurtubî, bu ayette geçen nefis kelimesi ile kastedilenin “*saklanan şey*” olduğunu söylemektedir. Çünkü kalpte gizlenen şeyler nefste yer almaktadır.⁷²

Nesefî ise ayeti şu şekilde açıklamaktadır; Allâh insanları burada bizzat uyarmaktadır. Bu Müslümanlar için açık bir tehdittir. İnsanların bu durumu iyi değerlendirmesi gerekir.⁷³

Bu ayetten sonra Allâh-u Teâla başka bir ayette⁷⁴ daha bu uyarıyı yapmaktadır. Nesefî bu ayette konuyu daha detaylı ele almaktadır. Nesefî’ye göre Allâh’ın aynı uyarıyı tekrardan yapmasının sebebi insanların gaflete düşmemesi ve her an öleceklerini unutmamaları içindir. Buradan Allâh’ın kullarına karşı merhametli ve şefkatli olduğunu görmekteyiz. Çünkü Allâh, bizleri gazap ile karşılaşmadan önce tekrar tekrar uyarmaktadır.⁷⁵

Zemahşerî bu konuyu şu şekilde ele almıştır: Allâh’ın insanları tekrar tekrar uyarmasının amacı kendisinin ilim ve kudret sıfatlarına sahip olduğunu bildirmektir. Aynı zamanda Allâh’ın merhametinin ve şefkatinin göstergesidir. İnsanlar, Allâh’ı

⁷⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (sad. İsmail Karaçam vd.), C.III, İstanbul, Azim Yayınları, 2011, s. 434.

⁷¹ Al-i İmran, 3/28.

⁷² Kurtubi, *a.g.e.*, C.IV, s. 57.

⁷³ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 248.

⁷⁴ Al-i İmran, 3/30.

⁷⁵ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 249.

iyi tanıyıp anladıkları zaman O'nun rızasını kazanmaya çalışacaklar ve gazabından kaçınmaya dikkat edeceklerdir.⁷⁶

Mevdûdî'ye (ö.1979) göre ise bu ifade bir tavsiye niteliğindedir. İnsanın kalbinde hiçbir zaman Allah'ın korkusunu herhangi bir insanın korkusu geçmemelidir. Çünkü insanın kişiye yapabileceği en büyük kötülük bile Allah'ın yapabileceklerinin çok gerisinde kalacaktır. İnsanın yapabileceği bu dünya ile sınırlıdır. Ayrıca kâfirlerin işlerine ortak olmamak ve Müslümana hiçbir şekilde zarar vermemek için daima tetikte olmamız gerektiğini söylemektedir. Şunu da eklemek gerekirse kim kendi menfaati için bir Müslümana zarar verir, kâfirlerle işbirliği yapar veya Allah'a karşı gelirse şüphesiz dönüşün Allah'a olduğunu ve hesap gününde bu durumlardan sorumlu olacağımızı unutmamalıyız.⁷⁷

1.4.2. İnsan, Cin, Melek, Hayvan veya Bitki için Zat Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

1. وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴿٤٨﴾

“Öyle bir günden sakının ki o gün hiçbir **kimse**, hiçbir kimse namına bir şey ödeyemez...”⁷⁸

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre, ayette geçen “*hiçbir kimse, hiçbir kimse namına bir şey ödeyemez.*” ibaresi ile kimsenin başkasının günahından sorumlu tutulamayacağı ve onun yerine ceza çekemeyeceği anlatılmaktadır.⁷⁹

Nesefî'ye (ö.710/1310) göre “يُنْصَرُونَ” kelimesi nefis müennes bir kelime olduğu halde müzekker olarak gelmiştir. Bu da nefsin kullara nispet edildiğini göstermektedir.⁸⁰

⁷⁶ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.I, s. 353.

⁷⁷ Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, (ter. Muhammed Han Kayani, Hamdi Aktaş, vd.) C.I, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005, s. 249.

⁷⁸ Bakara, 2/48.

⁷⁹ Kurtubi, *a.g.e.*, C.I, s. 377.

Zemahşerî (ö.538/1144) bu ayetin “شَيْئًا” ve “نَفْسٍ” kelimelerinin nekre olarak gelmesi dolayısıyla “hiçbir kimse, hiçbir kimse namına bir şey ödeyemez.” Anlamında olduğunu söyler. Böylece bütün arzu, istek ve beklentiler kesilmektedir. Ayette geçen nefis kelimesi kullara ve insanlara atfedildiği için nefis müennes olduğu halde nefse dönüş yapan zamir “هَمْ” müzekker olarak gelmektedir. Misal olarak “ثَلَاثَةٌ أَنْفُسٍ” ifadesi de aynı şekilde gelmiştir.⁸¹ Zemahşerî ve Nesefî ayette geçen nefis kelimesinin müzekkerliği üzerinde durmuştur. Biri zamir üzerinden örnek verirken diğeri de fiil üzerinden örnek vermektedir.

Mevdûdî bu ayette İsrailoğullarının ahiret ile ilgili yanlış düşüncelerinden dolayı uyarıldığını söylemektedir. İsrailoğullarının dedeleri olan büyük peygamberlere güvenerek kurtuluş ereceklerini düşünüyorlardı. Bu yüzden hak dinden de uzaklaşmışlardı. Ama bu ayet onların bu şekilde kurtulamayacağını yaptıkları günahlarının cezasını çekeceklerini ve dedelerinin onlara şefaah edemeyeceğini bildirmektedir.⁸²

2. مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ... ﴿٢٨﴾

“(Ey insanlar!) Sizin yaratılmanız ve vefat ettikten sonra ba’s edilmeniz ancak **bir tek insanı** (yaratmak) gibidir...”⁸³

Kurtubî bu ayetle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır; Bu ayet Munebbih ile Nubeyh hakkında nazil olmuştur. Bu ikisi peygamberimize insanın yaratılışının bölüm bölüm olduğunu söyleyip Allâh’ın nasıl bir seferde insanı yaratabileceğini sormuşlar. Bunun üzerine “Sizin yaratılmanız ve vefat ettikten sonra ba’s edilmeniz ancak bir tek insanı (yaratmak) gibidir.” ayeti nazil olmuştur. Çünkü insanlara zor gibi görünen şey Allâh için yapılması çok kolay bir iştir. Allâh’ın bütün kâinatı yaratması bir canı yaratması kadar kolaydır.⁸⁴

⁸⁰ Nesefî, *Tefsiru’n-Nesefî-medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, C.I, s. 87.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an-Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vil*, C.I, s. 136.

⁸² Mevdûdî, *Teşhîmü’l-Kur’ân*, C.I, s. 75.

⁸³ Lokmân, 31/28.

⁸⁴ Kurtubi, *a.g.e.*, C.XIV, s. 78.

Nesefi'ye göre ayette tek kişiyi yaratmak sözü yer aldığı için “ *tek bir kişiyi diriltmek*” sözü hazfedilmiştir. Allâh için az da çok da birdir. Allâh müşriklerin dirilişi inkâr etmesini duyup bilmektedir. Onların da cezası verilecektir.⁸⁵

Mevdûdî bu ayet ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Allah kâinatı mükemmel bir şekilde yaratmıştır. O, evrendeki her sesi aynı anda işitir ve buna hiçbir şey engel olamaz aynı şekilde evrendeki her şeyi aynı anda görür ve görmesine de hiçbir şey engel olamaz. Kâinattaki bu mükemmellik insanın yaratılması ve tekrar yaratılması için de geçerlidir. Allah her insanı ilk yarattığı gibi tekrar yaratma gücüne sahiptir. Bunu engelleyecek hiçbir güç yoktur. Çünkü Allah'ın yanında bir insanı yaratmak veya birçok insanı yaratmak aynı şeydir. Ve aynı kolaylıktadır.⁸⁶

3. كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾

“Her *nefs* kesb ettiğine karşılık bir rehindir.”⁸⁷

Nesefi'ye göre ayette “*رَهِينَةٌ*” kelimesinin müennes olarak gelmesinin sebebi, “*كُلُّ نَفْسٍ*” kelimesinin müennes olmasından dolayıdır. “*رَهِينَةٌ*” kelimesi “*كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا*” “*رَهِينٌ*” ayetinde geçen “*كَسَبَتْ رَهِينٌ*” “*Herkes kesb ettiğine karşılık bir rehindir.*”⁸⁸ kelimesinin müennesi değildir. O “*رَهْنٌ*” “*rehin tutma*” manasında bir isimdir. Sanki “*كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهْنٌ*” kastedilmek istenmiştir. Ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “ *Allâh katında her nefis kazandığı mukabilinde rehin tutulur, salınmaz.*”⁸⁹

⁸⁵ Nesefi, *a.g.e.* , C.II, s. 720.

⁸⁶ Mevdûdî, *a.g.e.* , C.IV, s. 337.

⁸⁷ Müddesir, 74/38.

⁸⁸ Tûr, 52/21.

⁸⁹ Nesefi, *a.g.e.* , C.III, s. 567.

Zemahşeri de Neseî'nin görüşlerine katılmaktadır. Ek olarak şunları söylemektedir: Ayette geçen “رَهِيْنَةٌ” kelimesi “فَعِيْلٌ” kalıbında gelmiştir. Buna göre ayetin anlamı, “*Her nefis kazandığı mukabilinde rehindir.*”⁹⁰

Mevdûdî ayette geçen “rehin” kelimesinin geniş bir anlamda kullanıldığını söylemektedir. Bunun sebebi kelimenin istiareli olarak kullanılmasıdır. Ayeti şu şekilde açıklamaktadır: Bir kişi başka birinden borç alır ve aldığı borcun teminatı olarak borç aldığı kişinin yanında bir şeyini rehin olarak bırakır. Kişi borcunu karşı tarafa ödeyemezse rehin borç verenin mülkiyetine geçer. Ayette de Allah'ın insanlarla arasındaki münasebet bu duruma benzetilmektedir. Allah'ın her insana dünyada verdiği nimetler sanki birer borç gibidir. Bu borçlara karşılık olarak Allah'ın yanında insanların nefsleri rehin olarak tutulmaktadır. Eğer kişi Allah'ın insanlara borç olarak verdiği şeyleri doğru bir şekilde kullanır ve bu şekilde borcunu öderse kendi nefslerini rehin olmaktan kurtaracaklardır. Yoksa nefsleri orada tutulacaktır.⁹¹

4. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا... ﴿١﴾

“*Ey insanlar! Sizi bir tek nefsten var eden ve ondan da eşini var eden.*”⁹²

Taberî'ye (ö.310/923) göre, bu ayetten maksad bütün insanların bir kişiden yaratıldığını ve bunu yapanın yalnızca kendisi olduğunu bildirmek ve insanlara da yaratılışlarını hatırlatmaktır. Bundan dolayı mü'minler kardeştir. Birbirlerinin üzerindeki kardeşlik haklarını bilmeli ve birbirlerine iyi ve insafli davranmalıdırlar.⁹³

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre, “وَاحِدَةٍ” tek kelimesinin müennes olmasının sebebi nefis kelimesinin müennesliğinden dolayıdır. Nefis kelimesine müzekker bir anlam verilse dahi müennes olarak gelir. Bu cümle günlük hayatta “نفس واحد من”

⁹⁰ Zemahşeri, *a.g.e.*, C.IV, s. 654.

⁹¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.V, s. 535.

⁹² Nisa, 4/1.

⁹³ Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, C.VII, s. 512.

“tek bir nefsten” şeklinde de kullanılabilir. Burada mana kastedilerek müenneslik te’si olmadan söylenmiştir.⁹⁴

Nesefî bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır: Tek bir nefsten kastedilen Hz. Âdem’dir, ondan da eşi Hz. Havva yaratılmıştır. İkisinden de birçok kadın ve erkek dünyaya yayılmıştır.⁹⁵ Zemahşerî’ye göre de buradaki nefsten kasıt Hz. Âdem’dir.⁹⁶

Fahrettin Râzî’ye (ö.1210/1795) göre bu ayet hakkında Müslümanların genel görüşü, tek bir nefsten maksadın Hz. Âdem olmasıdır. Nefs kelimesi semai müennes olarak gelmiştir ve sıfatını da müennes yapmıştır.⁹⁷

Elmalılı’ya (ö.1942) göre tek nefsten yaratılmış olunması hepimizin tek bir babadan olduğumuz ve aramızda kardeşlik bağlarının bulunması anlamına gelmektedir. İnsanlar bir arada yaşarken kardeşlik haklarına riayet etmeli ve Allâh’ın emirlerine karşı gelmekten uzak durmalıdırlar.⁹⁸

Mevdûdî (ö.1979) bu ayetin daha sonra gelecek olan aile hayatı için önemli bir giriş olduğunu söylemektedir. Bu ayet insanlara herkesin tek bir anne babadan yaratıldığını söylemektedir. Önce Allah tek bir nefis olarak Hz. Âdem’i yaratmıştır. Daha sonra eşini ve tüm insanları da ondan yaratmıştır. O yüzden insanlar birbirleriyle olan ilişkilerine dikkat etmeli, akrabalık ve aile bağlarına da önem vermeleri gerekir. Eşinin nasıl yaratıldığı konusu belli değildir. Bu konuda yaygın görüş olarak Hz.Âdem’in kaburga kemiklerinden yaratıldığı söylenmektedir. Oysa Kur’ân’ı Kerim’de bu konuda bir ifade bulunmamaktadır. Hz. Muhammed’in hadisi de bu kabul edilen görüşün dışında bir anlam içermektedir.⁹⁹

Bu açıklamalardan sonra şöyle diyebiliriz: Nefs kelimesi semai müennestir. Kendisinden sonra gelen sıfatını da bu yüzden müennes yapmıştır. Ayrıca buradaki nefsten kastedilenin Hz. Âdem olduğu genel görüş olarak kabul edilmektedir.

⁹⁴ Kurtubî, *a.g.e.* , C.V, s. 2.

⁹⁵ Nesefî, *a.g.e.* , C.I, s. 326.

⁹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.* , C.I, s. 461.

⁹⁷ Razi, *Mefâtîhu’l Gayb*, C.IX, s. 475.

⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C.II, s. 553.

⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, C.I, s. 327.

1.4.3. Ruh/Can Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

1. وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ﴿٩٣﴾

“...Zalimler can çekişirlerken melekler ellerini uzatmış, “Haydi **canlarınızı çıkarın!**...”¹⁰⁰

Taberî (ö.310/923) bu ayetin açıklamasını şöyle özetlemektedir: Kâfirler can çekişirken melekler onları azaplardan haberdar ederler. Kâfirler de bedenlerinden çıkmak istemez ve beden de yayılırlar. Melekler de onlara “Haydi, **canlarınızı çıkarın!**” der.¹⁰¹

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre bu cümle kâfirler cehennemdeyken söylenecek bir cümledir. Bu cümlenin cevabı ise durumun büyüklüğünden dolayı düşmüştür. Şöyle de denmiştir: Kâfirler kendi canlarını çıkartmak istemeyeceklerdir. Onların canlarını ölüm meleği ve onun yardımcıları zorla alacaktır.¹⁰²

Zemahşerî’ye (ö.538/1144) göre ise bu ayet, melekler kâfirlerin canlarını alırken onlara hiç mühlet vermeden onlara yaptıkları baskıyı ve ısrarı anlatmaktadır. Adeta bir borçlunun alacaklıya davrandığı gibi sert davranmaktadır.¹⁰³ Nesefî de aynı görüştedir.¹⁰⁴

2. اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا... ﴿٤٢﴾

“Allâh insanların **ruhlarını** mevt olduklarında, ölmeyenlerinkini de uykuları sırasında alır...”¹⁰⁵

Kurtubî bu ayeti ele alırken nefis ile ruh aynı şey mi? sorusunu sormuştur. Kurtubî’ye göre farklı görüşler olsa da nefis ve ruh aynı şeydir ve ölüm vakti geldiğinde Allâh ruhları alır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ En’âm, 6/93.

¹⁰¹ Taberî, a.g.e. , C.XI, s. 537.

¹⁰² Kurtubî, a.g.e. , C.VII, s. 42.

¹⁰³ Zemahşerî, a.g.e. , C.II, s. 46.

¹⁰⁴ Nesefî, a.g.e. , C.I, s. 522.

¹⁰⁵ Zümer, 39/42.

Zemahşerî, ayette geçen nefis kelimesinden kastedilene bize şöyle açıklamaktadır: “*Nefisler olduğu gibi cümlelerdir.(İnsanların kendileridir.)*” Yani nefis ile beden bir bütündür. Nefsin alınması kişinin ölümüne sebep olacaktır. Allah’ın uyumayı, ölmeyi insanın nefsine bağladığını söylemektedir.¹⁰⁷

Elmalılı’ya göre ise nefis, “*Ben şuuruna sahip olan bir zattır.*” Yani nefis “*Kendini duyan, kendine ve kendine kendine vicdanı olandır.*” İnsanın nefsinde iki taraflı bir yön vardır. Bunlar, duyan ve duyulandır. Ayette “teveffî” fiili kullanılmıştır. Bu fiil, bir şeyi tamamıyla almak ve çekip çıkarmak anlamındadır. O halde Allah’ın insandan ruhunu tamamen almasına “teveffî” ölümü ifade etmek için de aynı kökten “vefat” denilmiştir. İşte bir kişinin nefsi ölüm sırasında ve uykudayken alındığı gibi o kişinin kendinden geçirilip aynı zamanda aklının da ondan alınmasıdır. Buna göre ayetin meali şu şekildedir: “*O nefisleri, konuşan nefisleri başkası değil, ancak Allah kendilerinden alır, kabzeder, yok etmeksizin kendilerinden geçirir, şuur ve temyiz güçlerini alır.*”¹⁰⁸

Mevdûdî bir kişinin uyumasının tıpkı bir kişinin ölmesi gibi olduğunu söylemektedir. Uyku sırasında kişinin ruhunun alınmasından kastedilen, kişinin şuurunun, idrakinin ve hissinin alınmasıdır.¹⁰⁹

3. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيَهَا ﴿٧﴾

“*Nefse ve onu şekillendirip düzenleyene*”¹¹⁰

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre ayette geçen nefis kelimesi hakkında iki görüş vardır. Birincisine göre buradaki nefis kavramı Hz. Âdem’dir. Mukatil b. Süleyman da ayette geçen nefis kelimesini Hz. Âdem olarak kabul etmektedir.¹¹¹ İkincisine göre ise burada her bir nefis kastedilmektedir.¹¹²

¹⁰⁶ Kurtubî, *a.g.e.* , C.XV, s. 261.

¹⁰⁷ Zemahşeri, *a.g.e.* , C.IV, s. 131.

¹⁰⁸ Yazır, *a.g.e.* , C.VI, s. 550.

¹⁰⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.V, s. 113.

¹¹⁰ Şems, 91/7.

¹¹¹ Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmûd Şehâte), C.IV, Beyrut, Daru'l İhyâi't-Türâs, h.1423, s. 711.

¹¹² Kurtubî, *a.g.e.* , C.XX, s. 75.

Nesefi'ye göre ayette geçen “نَفْسٍ” kelimesinin nekre olarak gelmesinin sebebi “عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ” “Herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir.”¹¹³ ayetinde de olduğu gibi çokluk ifade etmesidir.¹¹⁴

Elmalılı'ya (ö.1942) göre ise ayette geçen “نَفْسٍ” kelimesinin nekre olarak gelmesinin sebebi onun büyüklüğünü veya çokluğunu göstermek amacıyla. İlk olarak buradaki büyüklük nefsin şahsi olarak ele alınması halinde akla iki kişinin nefsi gelir; Hz. Âdem veya Hz. Muhammed. İkinci olarak buradaki büyüklüğün çeşit bakımından olduğu düşünülürse göze çarpan bir nefis olmalıdır. Peygamberlerin nefsi buraya uygundur. Üçüncü olarak ise büyüklük cins bakımından olursa buradaki nefis insan nefsi olmalıdır. Bu durum ayetteki cevaba daha uygundur. Buradaki nefis kavramını çokluk olarak alanların da tercih ettiği görüş bu olmalıdır.¹¹⁵

1.4.4. Kişi / Kimse / İnsan Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

1. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... ﴿٢٨٦﴾

“Allâh **kişiyi** sadece kuvvetinin yettiği şeyle mükellef tutar...”¹¹⁶

Kurtubî'ye göre, Allâh'ın bütün kullarını sorumlu tutacağı amellerin kulun gücüne idrakine ve bünyesine uygun şekilde verileceğini nassa bağlamaktadır.¹¹⁷

Zemahşerî'ye göre bu ayet Allâh'ın adaletini ve rahmetini bize göstermektedir. Allâh insanlara onların gücünün yetebileceği son sınıra kadar yüklemektedir.¹¹⁸

¹¹³ Tekvir, 81/14.

¹¹⁴ Nesefî, *a.g.e.*, C.III, s. 648.

¹¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, C.IX, s. 260.

¹¹⁶ Bakara, 2/286.

¹¹⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, C.III, s. 429.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, C.I, s. 332.

Nesefî ise bu konuya şöyle değinmektedir. Allâh insana gücünün yetebileceği kadar bir yük yüklüyorsa kişinin başına gelen şeyleri red etme durumu doğru değildir. Çünkü ayetle sabittir ki o yük muhakkak kişinin kaldıracabileceği bir yükür.¹¹⁹

Elmalılı'ya göre bu ayet insanlara gücünün yetmiyeceği şeylerden sorumlu olmayacaklarını bildirerek onları rahatlatmaktadır.¹²⁰

Mevdudî'ye göre ise Allah hiçbir insanı imkânsız olan bir şeyi yapmakla mükellef tutmaz ve bunun için cezalandırmaz.¹²¹

2. ... يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَيْكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ ﴿٢٣﴾

“...Ey İnsanlar! Sizin haddinizi aşmanız, **sırf kendi** aleyhinizedir.”¹²²

Fahrettin Râzî'ye (ö.1210/1795) göre bu ayetin açıklaması şöyledir. İnsanlar sıkıntıdan kurtulmalarıyla birlikte hemen yeryüzünde taşkınlık yapmaya zulm etmeye başlamaktadırlar. Allâh daha sonradan bu durumun doğru olmadığını bildirerek ayetin devamını getirmektedir. “*Haddinizi aşmanız, sırf kendi aleyhinizedir.*”¹²³

3. هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴿٣٠﴾

“Orada **herkes** daha önce yaptığı şeyleri kontrol edecek.”¹²⁴

Taberî'ye (ö.310/923) göre, bu ayette her insan bu dünyada yaptığı hayır ve şerlerden kıyamet gününde haberdar olacaktır. Allâh, insanları yaptıklarına göre cezalandıracak veya mükâfatlandıracaktır.¹²⁵

4. إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾

¹¹⁹ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 233.

¹²⁰ Yazır, *a.g.e.*, C.II, s. 303.

¹²¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.I, s. 227.

¹²² Yunus, 10/23.

¹²³ Razi, *a.g.e.*, C.XVII, s. 235.

¹²⁴ Yunus, 10/30.

¹²⁵ Taberî, *a.g.e.*, C.XV, s. 81.

“Şüphesiz Allâh insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar **kendilerine** zulmederler.”¹²⁶

Taberî’ye (ö.310/923) göre Allâh, hiçbir kuluna günah işlemedikçe ceza vererek zulmetmez. İnsanlar ancak kendi yaptıkları günahlar sonucunda kendi kendilerine zulmetmiş olurlar. Allâh-u Teâlâ bu durumun kendi günahlarının sonucu olduğunu bildirmektedir.¹²⁷

Zemahşerî de benzer bir açıklama yapmıştır. Allâh kuluna zulmetmez ancak kullar, azap gerektirecek şeyleri yaptıkları için asıl kendi kendilerine zulmetmiş olacaklardır.¹²⁸

Mevdudî ise Allah’ın hiçbir kuluna herhangi bir şekilde veya yolla zulmetmeyeceğini söylemektedir. Allah insanlara gerçekleri ve doğruyu görmesi için göz, duyması için kulak ve hissedip düşünmesi için kalp vermiştir. Oysaki insanlar nefslere ve dünyaya aldanmışlardır. Böylece kendilerine asıl zulmeden yine kendilerinden başkası değildir.¹²⁹

5. وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ... ﴿٥٤﴾

“(O gün) eziyet etmiş olan **herkes** ...”¹³⁰

Nesefî¹³¹ ve Zemahşerî’ye¹³² göre ayette geçen “ظَلَمَتْ” kelimesi “نَفْسٍ” sıfatıdır. Anlam olarak “zulmeden, yazık eden bir kimse” demektir.

6. ... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ... ﴿١١﴾

“Muhakkak ki, bir topluluk **kendi** vaziyetlerini değiştirmedikçe Allâh onların vaziyetini değiştirmez...”¹³³

¹²⁶ Yunus, 10/44.

¹²⁷ Taberî, a.g.e. , C.XV, s. 96.

¹²⁸ Zemahşerî, a.g.e. , C.II, s. 349.

¹²⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü 'l-Kur 'ân*, C.II, s. 337.

¹³⁰ Yunus, 10/54.

¹³¹ Nesefî, a.g.e. , C.II, s. 27.

¹³² Zemahşerî, a.g.e. , C.II, s. 352.

¹³³ Rad, 13/11.

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre bu ayette anlatılmak istenen bir toplumda bizzat insanların kendileri bir şeyleri düzeltmeye çalışmadıkça o toplumun durumunun değişmeyeceğini bildirmektedir. Yani eğer kişi gühah işlemediği sürece kendisine musibet gelmeyeceğini düşünüyorsa yanılmaktadır. Çünkü başkalarının günahlarından dolayı da musibetler gelmektedir.¹³⁴

7. **إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ... ﴿٧﴾**

“Eğer iyilik ve güzellik işlerseniz, **kendinize** iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz yine **kendinize**...”¹³⁵

Fahrettin Râzi'ye (ö.1210/1795) göre İsrailoğulları isyan edip günahkâr olmaya başlayınca Allâh da onların mallarına zarar vermek için toplulukları musallat kıldığını beyan etmektedir. Ama İsrailoğulları yaptıklarına tövbe ederse onlardan sıkıntıyı götürüp onları iyi bir duruma getireceğini de zikretmektedir. Bu durumda onlar Allâh'a itaat ederlerse aslında kendilerine iyilik yapmış olurlar. Eğer Allâh'a isyan ederlerse yine kendilerine kötülük yapmış olurlar. Aslında kişinin kendine kötülük değil iyilik yapması daha hoş görülmektedir. Mutasavvıflar ise bu ayette Allâh'ın gazabının rahmetinden daha üstün geldiğini söylemişlerdir.¹³⁶

8. **وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ﴿٦﴾**

“Yine, kim (Allah yolunda) üstün gayret gösterirse bunu yalnız **kendi** iyiliği için yapmış olur.”¹³⁷

Fahrettin Râzi'ye (ö.1210/1795) göre Allâh, kişiyi mükellef tutmanın güzel olduğunu bunun için belli va'd ve va'idlerinin olduğunu belirtmiştir. Ama kişinin bunları yapmasında Allâh'a hiçbir fayda olmayacağını çünkü Allâh'ın her şeyden müstağni olduğunu bildirmiştir.¹³⁸

Elmalılı'ya (ö.1942) göre İslamın en büyük gayesi, kişinin son nefesine kadar mücadele etmesi ve çabalamasıdır. Kişinin hayatı boyunca çabalayıp çalışmasının

¹³⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, C.IX, s. 294.

¹³⁵ İsrâ, 17/7.

¹³⁶ Razi, *a.g.e.*, C.XX, s. 301.

¹³⁷ Ankebut, 29/6.

¹³⁸ Razi, *Mefâtihu'l Gayb*, C.XXV, s. 28.

faydası Allah’a değil, bizzat insanın kendisine olacaktır. Çünkü Allah, hiçbir şeye muhtaç değildir.¹³⁹

Mevdûdî’ye göre ise bu ayette geçen “Mücadele” kelimesi geniş bir anlamda kullanılmıştır. Kelime anlamı olarak düşmanla savaşmak veya bir şey için gayret ve çaba göstermektir. Buradaki düşman açık bir ifade ile yazılmamıştır. O yüzden insan yaşamında daima bir savaş halinde olması zorunludur. Öncelikle insanı dünyada kötü yola götüren şeytan ile savaşmalıdır. Aynı zamanda dünya zevklerine düşüren nefis ile de mücadele içinde olmalıdır. Sadece bunlarla değil bu halka yakından başlayarak genişlemelidir. Dine aykırı davranan tüm İslam karşıtı gruplarla ve kurumlarla da savaşmalıdır. Ayrıca bu savaş bir veya iki gün değil hayat boyunca sürdürülmelidir.¹⁴⁰

9. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ﴿١٥﴾

“Kim iyi bir iş yaparsa faydası kendisinedir.”¹⁴¹

Kurtubî’ye göre ayette şart ve cevap birlikte verilmiştir. Her insanın yaptığı iyilik kötülük kendisi içindir. Allâh hiçbir kulunun yaptıklarına muhtaç değildir.¹⁴²

10. ... وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ ... ﴿١١٨﴾

“... Vicdanları da kendilerini daralttıkça daraltmış...”¹⁴³

Fahrettin Râzi’ye (ö.1210/1795) göre “Vicdanları kendilerini daralttıkça daraltmıştı.” ifadesi ile insanların acıları, dertleri, kendi yakınlarından uzak olmaları ve bazı kişilerin kendilerini değersiz olarak görmelerinden dolayı ayette onlar için içleri daraldı denmiştir.¹⁴⁴ Bu ayete Kurtubî¹⁴⁵, Nesefî¹⁴⁶, Zemahşeri¹⁴⁷ ve Elmalılı¹⁴⁸ da aynı yorumu yapmaktadır.

¹³⁹ Yazır, *a.g.e.* , C.VI, s. 235.

¹⁴⁰ Mevdûdî, *a.g.e.* , C.IV, s. 227.

¹⁴¹ Câsiye, 45/15.

¹⁴² Kurtubî, *el-Câmi’li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.XVI, s. 162.

¹⁴³ Tevbe, 9/118.

¹⁴⁴ Razi, *Mefâtihu’l Gayb*, C.XVI, s. 164.

¹⁴⁵ Kurtubî, *a.g.e.* , C.VIII, s. 287.

¹⁴⁶ Nesefî, *a.g.e.* , C.I, s. 715.

¹⁴⁷ Zemahşeri, *a.g.e.* , C.II, s. 318.

¹⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C.IV, s. 460.

1.4.5. Gönül, İç Dünya, Kalp, Sâdır vb. Manalarda Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

Kur'ân-ı Kerim'de kalp, göğüs ve ruhsal yaşam manasına gelen çok sayıda ayet bulunmaktadır.¹⁴⁹

1. وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ

مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ... ﴿١٠٩﴾

“Kitap ehlinde birçoğu, hak **kendilerine** gösterildikten sonra dahi, **içlerindeki** çekememezlikten ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre geri göndermek isterler. ...”¹⁵⁰

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre, “كُفَّارًا” “kâfirler” kelimesi “يَرُدُّونَكُمْ” fiilinin ikinci mefulüdür. Ayette geçen “مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ” ibaresi “içlerinde yerleşmiş olan” anlamındadır ve bu ifadenin “isterler” anlamındaki fiile veya “çekememezlik” anlamındaki mastara döndüğünü söylemektedir. “içlerinde yerleşmiş olan” ibaresi ile kıskançlığın herhangi bir kitapta olmadığı veya kendilerine emir verilmeden içlerinden geldiğini belirtmektedir.¹⁵¹

Nesefî bu ayeti şu şekilde ele almaktadır: Müslümanlar Uhud savaşını kaybettikten sonra bu ayet inmiştir. Yahudiler, Müslümanlara “Eğer hak din olsaydınız yenilmezsiniz, o halde gelin siz bizim dinimize dönün.” demişlerdir. “مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ” ayette geçen “مِّنْ” harfi ceri “وَدَّ” fiiline taalluk etmektedir.

Yani Yahudilerin bu şekilde söylemelerinin sebebi içlerinde hırs, kıskançlık ve çekememezlik duygusundan başka bir şey değildir.¹⁵²

¹⁴⁹ Bkz. Bakara, 2/130; Tâhâ, 20/67; Mücadele, 58/8; Secde, 32/17; Nisâ, 4/113.

¹⁵⁰ Bakara, 2/109.

¹⁵¹ Kurtubî, a.g.e. , C.II, s. 70.

¹⁵² Nesefî, a.g.e. , C.I, s. 120.

Zemahşerî, Nesefî'nin yorumuna ek olarak şunları söylemiştir: Ayette geçen “من” harfi ceri “حَسَدًا” kelimesine de bağlanabilir. Bu şekilde ayetin anlamı: “Nefslerinin dibinden kaynaklanan aşırı bir haset sebebiyle”¹⁵³ olmaktadır.

Mevdûdî'ye göre ise kitap ehlinin yaptığı kıskançlıktan dolayı insanların onlarla herhangi bir tartışma veya kavgaya girmemeleri gerektiğini söylemektedir. İnsan; vaktini iyi değerlendirmeli, Allah yolunda çalışmalı ve iyi ameller yapmalıdır. Çünkü Allah karşısında kişinin kendisine faydalı olacak olanlar onlar değil ancak kişinin yaptığı iyi amellerdir.¹⁵⁴

2. ... وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ... ﴿٢٣٥﴾

“...Şunun da bilin ki Allâh içinizden geçeni gerçekleriyle anlar...”¹⁵⁵

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre “Allâh içinizden geçeni gerçekleriyle anlar.” cümlesi Allâh'ın yasakladığı şeylerden insanların uzak durması gerektiğini ve onları sakındırmak için söylenen en ileri ifadedir.¹⁵⁶

Nesefî¹⁵⁷ ve Zemahşerî¹⁵⁸ bu ayet için şu şekilde bir açıklama da bulunmuşlardır. İnsanların gönüllerinden geçen ve caiz olmayan şeyleri de Allâh bilmektedir.

Fahrettin Râzî'ye (ö.1210/1795) göre ise Allâh bu ayetin sonunu bir uyarma ile bitirmiştir. “Bilin ki Allâh içinizde olanları bilmektedir. O'ndan sakının” cümlesi Allâh'ın kapalı ve aşikâr olan bütün şeyleri bildiğine ve insanın gizli olarak yaptığı her şey için Allâh'tan çekinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Allâh bu uyarısından sonra ayetin devamında va'ad'ine yer vermiştir. “Bilin ki Allâh çok bağışlayıcıdır, halimdir.”¹⁵⁹

3. ... قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ... ﴿١٥٤﴾

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, C.I, s. 177.

¹⁵⁴ Mevdûdî, *a.g.e.*, C.I, s. 105.

¹⁵⁵ Bakara, 2/235.

¹⁵⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, C.III, s. 196.

¹⁵⁷ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 198.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 283.

¹⁵⁹ Râzî, *a.g.e.*, C.VI, s. 472.

“De ki: “Bütün iş, Allâh’ındır.” Onlar sana açıklayamadıklarını **içlerinde saklıyorlar...**”¹⁶⁰

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre “Onlar sana açıklayamadıklarını **içlerinde saklıyorlar.**” buyruğu ile şirklerini küfürlerini ve yalanlarını söylememek için içlerinde gizli tutmaktadırlar.¹⁶¹

Nesefî içlerinde gizli tutmalarının sebebini kılıç ve öldürme korkusundan kaynaklandığını söylemektedir.¹⁶² Zemahşerî de şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: Açıkta konuştuğlarında bir mü’min gibi soruyor ve konuşuyorlardı. Oysa kendi içlerinden konuşurken nifak üzereydiler. “كُلُّهُ لِلَّهِ إِنَّ الْأَمْرَ” buyruğunu içten içe eleştiriyorlardı.¹⁶³

4. قَالُوا إِنَّ يَسْرِقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ ﴿٧٧﴾

“Dediler ki: “Eğer o hırsızlık etmişse, daha önce onun bir kardeşi de hırsızlık etmişti.” Yûsuf bunu **içinde gizledi ve onlara belli etmedi.** İçinden, “Siz kötü bir durumdasınız; anlattığınızı Allâh çok daha iyi biliyor.” dedi.”¹⁶⁴

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre, “Siz kötü bir durumdasınız.” buyruğunu Hz.Yusuf içinden söyledi daha sonra yüksek bir sesle “Anlattığınızı Allâh çok daha iyi biliyor.” dedi.¹⁶⁵

Elmalılı’ya göre abilerinin sözlerine üzülen Hz. Yusuf, acı duydu fakat o sözlerini içinde tuttu. Beklemeyi, sabretmeyi, onların kusruna bakmamayı tercih etti. Ama içinden “Siz kötü bir durumdasınız.” dedi. Yani yaptığınız fenalıktan dolayı kötü bir duruma düşmüş haldesiniz, bu durumda söylediğiniz bu lafzın kusuruna bakmamak gerekir. “Anlattığınızı Allâh çok daha iyi biliyor.” diyerek kendisinin hırsızlık yapmadığını ve işin iç yüzünü Allâh’ın bildiğini söylemektedir.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Al-i İmran, 3/154.

¹⁶¹ Kurtubî, a.g.e. , C.IV, s. 242.

¹⁶² Nesefî, a.g.e. , C.I, s. 303.

¹⁶³ Zemahşerî, a.g.e. , C.I, s. 428.

¹⁶⁴ Yusuf, 12/77.

¹⁶⁵ Kurtubî, a.g.e. , C.IX, s. 239.

¹⁶⁶ Yazır, a.g.e. , C.V, s. 87-88.

Mevdûdî'ye göre ise bu ayette Hz.Yusuf'un kardeşlerinin yalan söylediği çok açık bir şekilde belli olmaktadır. Hatta burada abilerinin iki kardeşe içlerinde duydukları öfke de görülmektedir. Bu durumdan dolayı da Hz. Yusuf kardeşini yanında tutmak istemiştir.¹⁶⁷

5. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾

*“Vicdanları da bunlara tam bir kanaat hâsıl ettiği halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”*¹⁶⁸

Zemahşeri ayette geçen “أَنفُسُ” kelimesinin kullanılmasını şu şekilde açıklamıştır. Ayette “أَنفُسُ” yerine “وَاسْتَيْقَنُوا” da kullanılabilirdi. Ama içlerindeki iman anlatılırken “أَنفُسُ” “vicdan” kelimesi kullanılarak anlatılmıştır. Çünkü onlar kalplerinde ve içlerinde mucizelere karşı kesin bir iman beslerken dilleri ile inkâr ediyorlardı. Şüphesiz ki içsel bir inanma, kesin bir inanmadan daha kapsamlıdır. Oysaki onlar Allâh'ın mucizelerine açık bir şekilde inandıkları ve içselleştirdikleri halde bozgunculuk yapıp inanmadıklarını söylüyorlardı.¹⁶⁹

Fahrettin Râzi'ye (ö.1210/1795) göre *“Vicdanları da bunlara tam bir kanaat hâsıl ettiği halde”* ifadesinde bulunan vav hal vav'ıdır. Vav'dan sonra da “أَنفُسُهُمْ” kelimesi gelmektedir. Burada *“vicdanlar”* kelimesinin söylenmesindeki maksat şudur: *“Onlar bu ayetleri dilleriyle inkâr edip yalanlamışlar, ama kalplerinde ve vicdanlarında ise bunun gerçek ve hak olduğuna kanaat getirmişlerdir.”*¹⁷⁰

¹⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhîmü 'l-Kur'ân*, C.II, s. 485.

¹⁶⁸ Neml, 27/14.

¹⁶⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki 't-Tenzil ve 'Uyûni 'l-Ekâvil fi Vucûhi 't-Te'vil*, C.III, s. 352.

¹⁷⁰ Razi, *a.g.e.*, C.XXIV, s. 545.

6. وَأَذْكُرُ رَبَّنَا فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ

الْعَافِينَ ﴿٢٠٥﴾

“Rabbini, **içinden** ısrarlı bir biçimde ve tereddüt duyarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam an ve gerçekleri görmeyenlerden olma!”¹⁷¹

Kurtubî’ye göre ayette geçen “içinden” kelimesi ile kastedilenin dua olduğu hakkında görüşte bulunmaktadır.¹⁷² Neseî¹⁷³ ve Zemahşerî¹⁷⁴ de yapılacak olan duanın sessiz bir şekilde yapılmasının daha ihlaslı olacağını ve insana daha çok tefekkür ettireceğini söylemektedirler.

7. وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ ... ﴿١١٣﴾

“Hâlbuki onlar, sadece **kendilerini** yoldan çıkarırlar, sana hiçbir zarar veremezler...”¹⁷⁵

Taberî’ye (ö.310/923) göre “Hâlbuki onlar sadece kendilerini yoldan çıkarırlar.” ayetindeki maksat, Allâh’ın uygun bulmadığı durumları insanların yapması ve bunun sonucunda kendilerini günaha sürüklemeleridir.¹⁷⁶

Mevdûdî’ye göre ise kişi, bilerek başka birini yoldan saptırmaya çalışsa ve kendileri lehine iyi bir sonuç verdirilmekte başarılı olsa bile “Sana hiçbir zarar veremezler.” Şüphesizki onlar böyle yaparak sadece kendilerine zarar vermektedirler. Çünkü Allah’ın yanında suçlu olan sen değil onlardır. Kişi, başka birini kandırarak doğru yaptığını ve kazandığını düşünebilir. Oysaki gerçek anlamda kaybetmiştir.¹⁷⁷

8. ... لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا ﴿١٥٨﴾

¹⁷¹ A’raf, 7/205.

¹⁷² Kurtubî, a.g.e. , C.VII, s. 355.

¹⁷³ Neseî, a.g.e. , C.I, s. 628.

¹⁷⁴ Zemahşerî, a.g.e. , C.II, s. 192.

¹⁷⁵ Nisa, 4/113.

¹⁷⁶ Taberî, Cami’u’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân, C.IX, s. 200.

¹⁷⁷ Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân, C.I, s. 405.

“...Bir kimseye (o günki) imanı fayda vermez...”¹⁷⁸

Kurtubî’ye göre güneşin batıdan doğduğu vakit kişinin iman etmesinin ona fayda vermemesinin sebebi, kişinin nefsinin bütün istekleri o sırada hareketsiz kalacak ve bedenî olan bütün güçlerinin sona erecek olmasıdır. O vakit insanın kıyametin kopacağına dair kesin inancı oluşması tıpkı insanın günah işlemeye çağıran gereçlerin ölüm esnasında etkisiz kalmasına benzetilmektedir.¹⁷⁹ Nesefî¹⁸⁰, Zemahşeri¹⁸¹, Elmalılı¹⁸² ve Mevdûdî¹⁸³ de bu konuda Kurtubî ile aynı fikirdedir. Üç müfessir de son anda yapılan imanın insanlara fayda vermeyeceğini savunmaktadır.

9. سُنُّرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنََّّهُ الْحَقُّ... ﴿٥٣﴾

“Varlığımızın işaretlerini, ufuklarda ve **kendi nefslerinde** onlara göstereceğiz ki, o Kur’ân’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun...”¹⁸⁴

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre “varlığımızın işaretlerini” buyruğu ile Allâh’ın birliğini ve kudretini, “ufuklarda” kelimesi ile önceki ümmetlerin kaldıkları yerin harabe olduğunu, “kendi nefslerinde” ile de insanlara musibet ve hastalıklarda “göstereceğiz” şeklinde açıklamaktadır.¹⁸⁵

Elmalılı’ya göre bu ayet İslam’ın tüm cihana yayılacağını kesin bir dille ifade etmektedir. Yine bu ayet Kur’ân’ın hak bir kitap ve Allah kelamı olduğunu bildirmiş gayp mucizelerindedir. Bu ayet mekki bir ayettir. Peygamberimizin Mekke’de iken yaptığı fetihler ve daha sonra da halifelerin çabalarıyla İslam’ın tüm dünyaya yayıldığı düşünürlürse bu ayetin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Allâh-u teâlâ bu ayete objektif ve sübjektif ayrımı yaptıktan sonra Kur’an’ın hakikat oluşunu, peygamberin gerçekliğini ve İslamiyetin hak dini olduğunu göstermek için bu iki ayrımı bizlere göstereceğini vaad etmektedir.¹⁸⁶

¹⁷⁸ En’âm, 6/158.

¹⁷⁹ Kurtubî, a.g.e. , C.VII, s. 146.

¹⁸⁰ Nesefî, a.g.e. , C.I, s. 551.

¹⁸¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf ‘an-Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, C.II, s. 82.

¹⁸² Yazır, a.g.e. , C.III, s. 611.

¹⁸³ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, C.I, s. 617.

¹⁸⁴ Fussilet, 41/53.

¹⁸⁵ Kurtubî, a.g.e. , C.XV, s. 374.

¹⁸⁶ Yazır, a.g.e. , C.VI, s. 630.

Mevdûdî bu ayetin açıklamasını şöyle yapmaktadır: İnsanlar gökyüzünde, yeryüzünde ve kendi bedenlerinde Allah'ın delillerini görecek ve Kur'ân'ın hak kitap olduğunu kabul edeceklerdir. Bazı kişiler bu ayette istikbal sigası kullanılmasının sebebi üzerinde durmuşlardır. Bu konuyla ilgili şu şekilde bir açıklama da bulunmaktadır: Belki hala gökyüzünde, yeryüzünde ve kendi bedenlerinde değişme devam etmektedir. Ayrıca Allah'ın delilleri o kadar fazladır ki insanların tamamını anlamaları imkânsızdır. Muhakkak ki bu keşfetme süresi kıyamete kadar sürecektir.¹⁸⁷

1.4.6. Cins, Tür Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

1. لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ... ﴿١٢٨﴾

“Yemin olsun, size **kendi içinizden** öyle bir elçi gelmiştir ki, sizin daralmanız düşmeniz ona çok ağır gelir...”¹⁸⁸

Kurtubî (ö.671/1273), “içinizden” kelimesi ile peygamberimizin neslinin övülmesini ve Arapların özünden olması gerektiğini söylemektedir.¹⁸⁹

Zemahşerî'ye göre “kendi içinizden” ifadesi ile kastedilen, gönderilen peygamberin kendi cinslerinden gönderilmiş olmasıdır. Çünkü insan topluluğuna hitap edeceği için onları anlayacak biri olması gerekir. Hz. Fatıma ve Hz. Aişe'nin de burayı “مِنْ أَنْفُسِكُمْ” yerine “مِنْ أَنْفَسِكُمْ” (eşrafınızdan, en faziletliyelerinizden) şeklinde anladığı söylenmektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Mevdûdî, *a.g.e.*, C.V, s. 207.

¹⁸⁸ Tevbe, 9/128.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, C.VIII, s. 301.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 325.

Elmalılı'ya göre ise “içinizden” kelimesi ile insanın kendi cinsinden yani bir beşer cinsinden ve soyu belli olan bir Arap kabilesinden peygamber geldiğini söylemektedir.¹⁹¹ Neseî de ayeti bu şekilde yorumlamaktadır.¹⁹²

2. ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ... ﴿٢٨﴾

“Allâh size **kendinizden** şöyle bir misal verdi...”¹⁹³

Kurtubî'ye göre ayette geçen “مِّنْ” kelimesi başlangıç noktası (ibtida) içindir. Yani “İnsana en yakın olan kendi nefslerinden bir misal veriyorum.” demektir.¹⁹⁴ Neseî de bu konuda aynı görüştedir.¹⁹⁵

Fahrettin Râzî'ye (ö.1210/1795) göre ayette geçen “kendinizden” kelimesi ile yüce Allâh, aciz olan insan için kuvvetli ve mükemmel olan kendisi ile kıyas etmektedir.¹⁹⁶

Mevdûdî'ye (ö.1979) göre ise buraya kadar ayetlerde ahiret ve tevhid konusu yer almaktadır. Ayetlerde bu iki kavram ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bu ayetten sonra ise sadece tevhid kavramı ele alınmaktadır.¹⁹⁷

3. هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... ﴿١٨٩﴾

“Allâh sizi bir tek **nefsten** var edendir ...”¹⁹⁸

Kurtubî'ye göre, bu ayetteki “bir tek nefsten” kastedilen Hz. Âdem'dir. Yani Hz. Havva'yı da ondan yaratan Allâh'tır. Bu yaratmanın cennette olduğunu bildirmektedir.¹⁹⁹

¹⁹¹ Yazır, *a.g.e.* , C.IV, s. 476.

¹⁹² Neseî, *a.g.e.* , C.I, s. 719.

¹⁹³ Rûm, 30/28.

¹⁹⁴ Kurtubî, *a.g.e.* , C.XIV, s. 14.

¹⁹⁵ Neseî, *a.g.e.* , C.II, s. 673.

¹⁹⁶ Râzî, *a.g.e.* , C.XXXV, s. 97.

¹⁹⁷ Mevdûdî, *a.g.e.* , C.IV, s. 300.

¹⁹⁸ Araf, 7/189.

¹⁹⁹ Kurtubî, *a.g.e.* , C.VII, s. 337.

Zemahşerî bu ayeti şu şekilde açıklamıştır. Ayette geçen “وَاحِدَةً” “مِنْهَا” “زَوْجَهَا” kelimeleri müennes geldiği halde onlardan sonra gelen “لَيَسْكُنَنَّ” fiili müzekker olarak gelmiştir. Müzekker gelmesinin sebebi lafzan müennes olan nefis kelimesi ile bağlantılı olmasıdır. Böylece buradaki nefis kavramıyla kastedilenin Hz.Adem olduğu açıklanmaktadır.²⁰⁰ Nesefî de bu ayette Zemahşerî ile aynı görüştedir.²⁰¹

Fahrettin Râzi’ye (ö.1210/1795) göre ise bu tarif sorunludur. Çünkü Allâh, nasıl Hz. Âdem’i direk olarak yaratmış diyebiliyorsak neden Hz. Havva’yı da direk olarak yaratmıştır diyemiyoruz. Şüphesiz ki Allâh yoktan yaratmaya muktedirdir.²⁰²

Elmalılı Muhammed Hamdi’ye (ö.1942) göre ise insan “شيئا مذكورا” yani “anılır bir şey” değildi. Hiç kimse kendi kendine veya kendi gücüyle olmamıştır. Herkes bir nefsten yaratılmıştır. Allâh önce bir nefis olarak Hz. Âdem’i ondan da insanları yaratarak tek bir tür yapmıştır.²⁰³ Müfessirler bu ayette farklı açıklamalar yapmaktadır. Genel fikir, burada nefsten kastedilenin Hz. Âdem olmasıdır.

4. وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا... ﴿٧٢﴾

“Allâh size **kendi** cinsinizden eşler var etti. ...”²⁰⁴

Ayette Taberî’ye (ö.310/923) göre Allâh’ın kullarına vermiş olduğu nimetlerinden bahsedilmektedir. İnsanlara kendi cinslerinden eşler yaratmış ve böylece aralarında sevgi merhamet meydana getirmiştir. Allâh, çocuk edinmeyi de kadın ve erkeğin evlenmesine bağlı kılmış böylece kalplerine çocuklarına karşı sevgi ve merhamet koymuştur.²⁰⁵

Kurtubî’ye (ö.671/1273) göre, “Allâh size kendi cinsinizden eşler var etti.” ayeti ile Hz. Havva’nın Hz. Âdem’den yaratıldığını söylemektedir. Başka bir anlamı

²⁰⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 186.

²⁰¹ Nesefî, *a.g.e.*, C.I, s. 623.

²⁰² Râzi, *a.g.e.*, C.XV, s. 427.

²⁰³ Yazır, *a.g.e.*, C.IV, s. 205.

²⁰⁴ Nahl, 16/72.

²⁰⁵ Taberî, *a.g.e.*, C.XVII, s. 258.

da insanlara kendi cins ve türünden eşler yaratmıştır.²⁰⁶ Zemahşerî, Kurtubî'ye ek olarak şunları söylemiştir. Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburgasından yaratıldığı ayetten çıkarılmaktadır.²⁰⁷

“*Allâh size kendi cinsinizden eşler yarattı.*” manasına âlimler farklı görüşler sunmuşlardır. Bazıları bu ayet için Hz. Âdem'in Hz. Havva'da yaratıldığını iddia etmişlerdir. Ama bu görüş Fahrettin Râzi'ye (ö.1210/1795) göre zayıftır. Çünkü Allâh burada sadece Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kastetmemiş tüm erkekler ve kadınları kastetmiştir. Yani bu ayetin anlamı şöyledir: “*Allâh, birbirleriyle evlensinler diye kadınları ve erkekleri yaratmıştır.*” Ayette geçen “*أَنْفُسِكُمْ*” “*enfisiküm*” kelimesine “*birbiriniz*” anlamı verilmektedir. “*Size nefslerinizden, kendilerine ısınmanız için zevceler yaratmış olması, ... O'nun ayetlerindedir.*”²⁰⁸ ayeti de bu ayete örnektir.²⁰⁹

Mevdûdî'ye göre Allah insanları tek bir cinsten yaratmak yerine birbirinden farklı özellikte, karakterde, fiziksel ve zihinsel yapıda yaratmıştır. Ama tamamen farklı özellikte olan bu iki cins aynı zaman da birbirleri için mükemmel bir eş adaydır. Bu da Allah'ın insanlara hikmetinin göstergesidir. Allah baştan beri her zaman kadın ve erkek cinsinin miktarını birbirine yakın olarak yaratmıştır. Tarih boyunca hiçbir yerde sadece erkeklerin veya sadece kadınların doğduğunu görmemiz mümkün değildir. İlk zamanlardan beri bu düzenin ve ahengin bir tesadüf sonucu olduğunu söylememiz anlamsız olacaktır. Bu durum bize Allah'ın bir planı olduğunu ve o planı en güzel şekilde gerçekleştirdiğini, kadın ve erkek olarak iki cins dünyaya gelmeleri için mükemmel bir düzen kurduğunu göstermektedir.²¹⁰

5. ... جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ... ﴿١١﴾

²⁰⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, C.X, s. 142.

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, C.II, s. 620.

²⁰⁸ Rûm, 30/21.

²⁰⁹ Razi, *Mefâtihu'l Gayb*, C.XX, s. 244.

²¹⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s. 293.

“...Size **kendinizden** eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır...”²¹¹

Elmalılı’ya (ö.1942) göre Allah insanlar için kendi cinslerinden çiftler yaratmıştır. Bu durum sadece insanlara özel değildir. İnsanların hizmetlerine sunulan hayvanlar da kendi cinslerinden olmak üzere çift olarak yaratılmıştır. Burada asıl anlatılmak istenen insanların ve hayvanların arasındaki “ortaklık” özelliğidir. Bu ortaklık, çoğalma, üreme gibi hayvani özelliklerin insanda da var olmasıdır. Bu yüzden ayette insan ve hayvan birlikte kullanılmıştır.²¹²

1.4.7. Hevâ Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

1. وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي... ﴿٥٣﴾

“Ben **nefsimi** temize çıkarmam...”²¹³

Taberî’ye (ö.310/923) göre buradaki ifade Hz. Yusuf’a aittir. Ayet nefsin insanı kötülüğe ilettiğini ancak Allâh’ın merhamet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁴

Fahrettin Râzi’ye (ö.1210/1795) göre ise ayette geçen “Ben **nefsimi** temize çıkarmam.” sözünü söyleyenin Hz. Yusuf veya kadın olma gibi iki ihtimali vardır. Râzi’ye göre bu sözün Hz. Yusuf’a ait olduğunu söylemek uygun değildir. Çünkü önceki ayetlerde Hz. Yusuf’un günahlardan uzak olduğuna delil getirilmişti. Ayetin bir kısmının Hz. Yusuf’un bir kısmının da kadının söylediğine dair görüşler vardır. Bu durumun olması da uzak bir ihtimaldir. Râzi’ye göre bunu kadının da söylemesi uygun değildir. Çünkü bu sözü söyleyen kişi nefsinin kötülüklerden uzak tutmaya

²¹¹ Şûrâ, 42/11.

²¹² Yazır, *a.g.e.*, C.VII, s. 13.

²¹³ Yusuf, 12/53.

²¹⁴ Taberî, *a.g.e.*, C.XVI, s. 143.

çalışmak istemiştir. Fakat Hz. Yusuf'a kötülük yapmak isteyen bir kişi için bu durumda uygun düşmez.²¹⁵

Ayette geçen “*Ben nefsimi temize çıkarmam.*” sözü müfessirler arasında iki şekilde ele alınmaktadır. Hz.Yusuf'un veya Aziz'in karısının bu sözü söylemiş olduğu düşünülmektedir. Genel görüş ise Hz.Yusuf'un bu sözü söylediği üzeredir.

2. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسَهُ ﴿٣٠﴾

“*Derken nefsi onu kardeşinin hayatına son vermeye itti*”²¹⁶

Taberî'ye (ö.310/923) göre bu ayetin açıklaması Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in nefsi, ona kardeşi Habil'i doğru bir şey olduğunu düşündürdü. Bunun sonucunda Kabil kardeşi Habil'i öldürdü. Ve muhakkak üzülenlerden ve acı çekenlerden oldu.²¹⁷

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre ise Kabil'e nefsi, Habil'i öldürmenin yapılması kolay bir şey olduğunu gösterdi. Bu durumu süsledi ve onu teşvik etti. Bu konuda şöyle de bir açıklama da yapılmaktadır: İnsan tabiatı gereği kendisinin ölümlü bir varlık olduğunu bilir ve fiilini de görmemiş olsa bir başkasının canına kast edebileceğini bilmektedir. Bundan dolayı bir taş ile Kabil kardeşi Habil'i öldürmüştür.²¹⁸

Elmalılı ise şu şekilde yorumlamıştır: Ayette geçen “*فَطَوَّعَتْ*” kelimesi tef'îl babında gelmiştir. Buna göre Kabil'in nefsi ona kardeşini öldürme fikrini vazgeçirmenin aksine büyük bir itaat zevkiyle korkusuzca ve cesaretli bir şekilde yapmasını sağlamıştır.²¹⁹

1.4.8. Kendi (Cin ve İnsan Topluluğu) Anlamında Kullanılması

Bu anlamda kullanılan ayetler şunlardır:

²¹⁵ Razi, *a.g.e.* , C.XVIII, s. 470.

²¹⁶ Maide, 5/30.

²¹⁷ Taberî, *Cami 'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, C.X, s. 220.

²¹⁸ Kurtubî, *a.g.e.* , C.VI, s. 140.

²¹⁹ Yazır, *a.g.e.* , C.III, s. 244.

1. ... قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ

﴿١٣٠﴾

“...Onlar şöyle diyecekler: “Biz **kendi** aleyhimize şahitlik ederiz.” Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair **kendi** aleyhlerine şahitlik ettiler.”²²⁰

Kurtubî’ye göre “Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz.” diyerek peygamberlerin tebliğlerine şahitlik ettiklerini söylemektedirler. Ancak dünya hayatı onları içine çekti ve onları şaşırttı. “Dünya hayatı onları aldattı.” ifadesi ile Allâh’ın mü’min kullarına hitap ettiği de söylenmektedir. “Kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.” buyruğu ile de cin ve insan topluluğu kendilerinin kâfir olduklarını kabul etmektedirler.²²¹ Elmalılı da benzer bir açıklama yapmış ve şöyle demiştir. Onlar Allâh’ın ayetlerini bile bile inkâr etmektedirler. Daha sonra da kendileri hakkında böyle şahitlik etmektedirler.²²²

Zemahşerî bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır; “Kendi aleyhimize şahitlik ederiz.” ifadesi “Peygamberler gelmedi mi?” sorusuna cevap olarak gelmiştir. Ayetin başında gelen hemze soru eki olarak değil yadırgama olarak gelmiş ve onlara gerçeği tasdik ettirmek istemiştir. Ayrıca ayette aynı cümlenin iki defa tekrar edilmesinin sebebi ise onları kınamak ve hatalarını ortaya koymak içindir. Böylece bu sözü söyleyerek hatalarını kabul ettiklerini ve azabı da hak etiklerini söylemek zorunda kalmışlardır. Allâh-u Teâla’da sırf diğer insanların bu duruma düşmemesi için söylemiştir.²²³

Mevdûdî’ye göre ise ayette anlatılmak istenen şudur: Onlar kendilerine peygamber geldiğini kabul etmektedirler. Ve gelen peygambere inanmadıkları için hatalı olduklarını kabul etmektedirler. Ayrıca onlar gerçeğin kendilerine anlatıldığını, iletildiğini bilmelerine rağmen bunu reddettiler. Fakat bu durumu günü geldiğinde kendileri ifade edeceklerdir.²²⁴

²²⁰ En’âm, 6/130.

²²¹ Kurtubî, a.g.e. , C.VII, s. 87.

²²² Yazır, a.g.e. , C.III, s. 571.

²²³ Zemahşerî, a.g.e. , C.II, s. 66.

²²⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, C.I, s. 605.

2. قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ... ﴿١٦﴾

“De ki, “O’nu bırakıp da **kendilerine** (bile) bir faydası ve zararı olmayan mabutlar mı edindiniz?”...”²²⁵

3. وَلَا يَسْتَطِيعُونَ هُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴿١٩٢﴾

“Oysa bu varlıkların ne onlara tapanlara yardımı dokunur ne de **kendi kendilerine** yardımcı olabilirler.”²²⁶ Görüldüğü gibi nefis kavramı Kur’ân-ı Kerim’de cansız putlar anlamında da kullanılmıştır.

1.4.9. Akıl Anlamında Kullanılması

Kur’ân-ı Kerim’den örnek verdiğimiz ayetlerin dışında nefis kavramının kullanılan farklı anlamları da vardır. Örnek olarak Fahreddin Râzi’nin (ö.1210/1795) bir görüşünü ele alabiliriz. Ona göre Kur’ân’da nefis kelimesi farklı olarak “*akıl*” anlamında da kullanılmıştır. Bu konuya da örnek olarak şu ayeti göstermiştir:

1. وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفِّيكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴿٦٠﴾

“Odur ki; geceleyin sizi öldürür (gibi uyutur), gündüzün de ne işlediğinizi bilir. Sonra belirlenmiş süre geçirilip tamamlansın diye gündüzün sizi diriltir...”²²⁷ Öncelikle akli tanımlamak gerekirse o, kişi uyurken ve uyanırken değişen bir haldir. Demek oluyor ki; Fahrettin Râzî, uyku esnasında kişinin aklını kullanamaması sebebiyle, âlimlerin bazılarının “*ruh*” olarak isimlendirdikleri nefsi, burada “*akıl*” şeklinde kabul etmeyi tercih etmiştir. Burada kişinin uyku esnasında aklını kullanmayı yitirmesi düşünülürse bu ayette geçen “*nefs*” kelimesinden “*akıl*” anlamı da çıkartılabilir.²²⁸

²²⁵ Rad, 13/16.

²²⁶ Araf, 7/192.

²²⁷ En’âm, 6/60.

²²⁸ <http://www.erdemyolu.com/ruh-beden/kur'an'da-nefis-ve-ruh-kavramlari.html> (erişim tarihi: 05.10.2019).

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'de nefis, sadece yerilen özelliklerin sebebi olarak düşünülemez. Aksine Kur'ân'ı Kerim insanlara nefislerini kontrol altına alarak ona doğru ve düzgün sıfatlar kazandırarak iyi bir insan haline dönüştürebilmeyi tavsiye eder. Kur'ân'da, nefis kavramının 298 ayette geçmesi Allâh'ın nefis kavramına ne derece önem verdiğini göstermektedir. Şimdi de ilim dallarında nefis kavramının nasıl kullanıldığına bakalım.

1.5. İLİM DALLARINDA NEFS KAVRAMI

1.5.1. Tasavvuf İlminde Nefs

Sûfî, içinde bulunduğu hale göre nefsin tarifini yapmıştır.²²⁹ Bu tanımların iki bini geçtiği söylenmiş olmakla birlikte²³⁰, mutasavvıfların sayısınca olduğunu savunanlar da olmuştur.²³¹

*“Sûfîler nefis terimiyle, kulun kötü özellikleriyle yerilen, kınanan, hoş karşılanmayan ve kötü görülen huy, fiil, davranış ve eğilimlerini kastederler.”*²³² Mutasavvıflar güzel ahlâkın zıddı olan kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağını nefis olarak görmüşlerdir.²³³

Nefsten sakınma ve onun düşmanlığından korunma ilk âbid ve zahitlerden başlayarak bütün sûfîlerin, tasavvuf yolunda yürüyenlerin hayatlarında yer almıştır. İlk zahitler de, zühd hayatını yaşamada en büyük engel olarak şeytan ve nefsi görmüşlerdir. Ve nefsi, şeytanın onu âlet ederek günah işletmesinden dolayı, şeytandan daha tehlikeli bulmuşlardır. Şeytani vesveseler kimi zaman gidebilir, nefsani hatıralar ise devamlıdır. Nefs ısrarla kötülüklerin yapılması için çaba harcar da devamlı şehvete ve rahata doğru kişiyi zorlar.²³⁴

²²⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yay. , 1997, s. 650.

²³⁰ Cavit Sunar, *Tasavvuf ve Kur'ân*, Ankara, AÜİFD, 1966, s. 53.

²³¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010, s. 28.

²³² Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), C.I, Kahire, Dar'ul-maârif, ty. , s. 203.

²³³ Haris Muhâsibî, *el-Riâye li Hukûkillah, Kalb Hayatı*, (haz. Abdulhakim Yüce), İzmir, Işık Yayınları, 2008, s. 326-327.

²³⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1970, s. 161.

Savaş alanında düşmanla cihâd, farz-ı kifâye sayılmıştır. Bir kısım insanların bunu yerine getirmesiyle diğerlerinden sorumluluk kalkmıştır. Yine bu savaşta yaşlı, hasta ve sakatlığı olanlar yani fiilen bu savaşa katılması mümkün olmayanlar muaf tutulmuşlardır. Ancak nefisle yapılan savaşta ise böyle bir muafiyet olmadığı gibi bir kısım insanların yerine getirmesi de diğerleri için yeterli değildir. Bu anlamda da nefis ile cihâd, farz-ı ayın mesabesinde görülmüştür.²³⁵ Buradan anlaşılıyor ki nefisle cihâd şarttır.

Sûfiler nefis için insanın putu olduğunu söylemişlerdir. Ebu Süleyman Dârânî (ö.215/830), “*Nefs hem hain hem de mânidir.*” derken, Nasrabâzî (ö.367/977), nefsi “*kişinin zindanı*” olarak açıklar.²³⁶ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve diğer mutasavvıflar ruh hakkında onun var olduğunu söylemekten başka bir şey söylemenin doğru olmayacağını söylemişlerdir. Hucvirî’de (ö. 465/1072) nefsin açıklamasına lügat vererek başlar : “*Nefs bir şeyin varlığı, hakikati, zatı ve kendisi manalarına gelir. Bir şeyin zatı, varlığı o şeyin nefsi ve kendisidir.*” kötü huyların ve çirkin hareketlerin yer aldığı cismani kalbin içerisinde bulunan ruhun tam zıddıdır. Çünkü ruh en iyi eylemlerin ve huyların kaynağıdır.²³⁷ Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), “*Nefs, bâtil olandan başka bir şeyle sükûn bulmayan bir latiftir.*” der.²³⁸ İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), nefis kavramı üzerine yaptığı işâri yorumlarda, kalp hayatı ile nefis hayatını birbirinin zıddı olarak değerlendirmiştir. Kalplerin hayatı, nefslerin ölümündedir. Nefslerin hayatı ise kalplerin ölümündedir, diyerek nefsin hevâ ve heveslerinden kurtulan kalbin safa bulacağını söylemiştir.²³⁹

İlk Sûfiler nefsi maddî olarak kabul etmiş ve nefsin duyu organları ile algılanabileceği özellikte cismânî ve somut şekil olarak tanımlamışlardır. Tasavvuf henüz sistemleştirilmeden önce, zühd zamanında hayatlarını sürdüren mutasavvıflar tarafından nefis kavramı; tilki, yılan, köpek ve fare gibi farklı cismânî ve maddî

²³⁵ İsmail Ankaravî, *Minhacu'l- Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İstanbul, İnsan Yayınları, 2005, s. 205.

²³⁶ Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat Usûlu Aşere/Risâle ile'l-Hâim/Fevâihu'l-Cemâl*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980, s. 151.

²³⁷ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Ankara, Pars Matbaası, 1972, s. 89.

²³⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcüb, Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yay. , 1982, s. 309-311.

²³⁹ M. Fatih Haşççek, *İsmail Hakkı Bursevi'nin Rûhu'l-Beyân'ında “Nefs” Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000, s. 90.

unsurlar şeklinde doğrudan gözlemediklerini, bunlarla mücadeleye girdiklerini, özellikle bunlarla sohbet ettiklerini bildirmişlerdir.²⁴⁰

Nefs kavramının tanımlanmasında ilk zamanlardaki sûfiler ile kelamcıların görüşlerinin birbirlerine paralel olduğu gözlemlenmiştir. İlk tasavvuf klâsiklerinde tasavvufî açıklamalar yapılmadan önce İslâmî inançların bulunması ve bunları yazan kişilerin ayrıca kelâm bilginleri olmaları²⁴¹ dikkate alınır, tasavvufî kelâmın birbirlerine paralel oldukları dikkat çekmektedir.

Mutasavvıflara göre nefsin mertebelerini şöyledir:

- 1-Emmare: Tanınmamışların yer aldığı karanlıklar makamı,
- 2-Levvame: Işıklar makamı,
- 3-Mülhime: Sırlara erişmeye layık olma makamı,
- 4-Mutmainne: Tamamlanma ve yetkinlik makamı,
- 5-Râziyye: Kavuşma ve Allah'a yaklaşma makamı,
- 6-Marziyye: Allah'ın fiillerinin zuhur etme makamı,
- 7-Kamile: Allah'ın makam, isim ve sıfatlarının zuhur etme makamı.²⁴²

İmam Gazzali, İhya adlı eserinde “nefsi müsevville” kavramını kullanmaktadır. Bu kavrama sahip bazı kişilerin olduğundan bahsetmektedir. Gazzali nefsi müsevvilleyi şu şekilde açıklamaktadır. Daima kötülük yapan daha sonra pişman olan ama bunda kararlı olmayıp bir süre sonra yine kötülük yapan ve her defasında pişmalık duyan ama kötülük yapmaktan da asla vazgeçmeyen kişilerdir.²⁴³ Açıklamalarından anlaşıldığı üzere bu kişilerde bir atalet duygusu hâkimdir. Yani günden güne pişmanlık duyuyorlarsa da tövbelerini sürekli olarak geciktirme eğilimindedirler. Yine nefsi levvâme mertebesindeki bu nefis, nefsi emmârenin biraz ıslah olmuş şekli olup küfür ve şirkten ne kadar kendini kurtarmış olsa da yaşanan bu savaşta bazen hevâsına uyarak hemen emmâreliğe düşüverir.²⁴⁴

Şimdi de Kelâm ilminde nefse nasıl değinildiğine bakalım.

²⁴⁰ Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 244-245.

²⁴¹ Bu konuda bkz. Ebubekir Muhammed b. İshak Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992, s. 12, 34-35, 61-125.

²⁴² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, İstanbul, Âlem Ticaret Yayınları, 1996, s. 556.

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Din*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), C.IV, İstanbul, Bedir Yayınları, 1975, s. 81.

²⁴⁴ Mehmet Zahid Kotku, *Nefsin Terbiyesi*, İstanbul, Server İletişim, 2013, s. 257.

1.5.2. Kelam İlminde Nefs

Kelâmı düşünce, nefis ile ruhu benzer anlamli olarak kabul etmektedir.²⁴⁵ Fakat felsefedeki gibi sistematik bir nefsin bulunmadığı bildirilmiştir. Kelâmî düşüncede, nefsin soyut mu yoksa somut mu olduğu büyük bir tartışma konusudur. Bu düşüncelyi savunanların birçoğu nefsin soyut olduğunu kabul etmemektedirler. Buna rağmen nefsin soyut olduğunu savunan bazı kelamcılar da bulunmaktadır.²⁴⁶

“Mütekaddimîn ve Müteahhirîn filozofları ile Gazzâli, Râgıb İsfahânî ve Sûfilerin çoğunluğuna göre insanî nefisler soyuttur; yani cismani bir kuvvet değil, maddenin içinde bir haldir, cisim değildir. Belli bir yeri de yoktur. İnsanî nefsin beden ile olan bağı, bedenine içine cüzi olarak veya hulul (içine girme, nüfuz) bakımından girmeksizin, yönetme ve etkin olma bağıdır. Nefsi insâninin beden ile olan bağı, âşığın maşukuna, doğuştan gelen bir aşkla olan bağılılığı gibidir.”²⁴⁷

Kimi filozoflarca nefis olarak adlandırılan insan ile ilgili olarak bize, “*Belirli bir biçimde şekillenmiş belirli bir şahıstan başka bir şey olmayan, insanı tüm diğer hayvanlardan ayıran ve yasaklar ile buyrukların, kınama yahut övgülerin nesnesi olan, canlı ve yetkin varlığı*” anlayacağımızı söyler.²⁴⁸

Basra Mutezile okulunun ünlü yöneticisi Ebû'l-Hüzeyl'in, (ö.235/849) insanı, “*bu belli ve görünür, yiyen ve içen beden*” olarak tanımladığı ve canı da insandan farklı bir şey olarak tanımladığı söylenir; burada insanın araz ya da beden olarak sınıflandırılabilceğini de belirtir.²⁴⁹ Ancak Eş'ari²⁵⁰ (ö.324/935) ve İbn-i Hazm²⁵¹ (ö.456/1064) Ebû'l Hüzeyl'in hayat veya ruhu bir araz olarak kabul ettiğini söylemişlerdir.

²⁴⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide ile 's-Sevra*, C.I, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1988, s. 575.

²⁴⁶ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû İstilahâtî'l-Fünûn*, (nşr. Muhammed Vecih, Mevlevi Abdülhak, Mevlevi Gulâm Kadir), C.XI, Kalküta, s. 1401.

²⁴⁷ Tehânevî, *Keşşâfû İhtilâhâü'l-Fünûn*, C.II, s. 1401.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni: et-Teklif*, (nşr. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), C.XI, Kahire, ed-Dârü'l Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965, s. 311-358.

²⁴⁹ Kadî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 301.

²⁵⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (haz. Esad Coşan), (sad. Hüseyin Özbay), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1996, s. 337.

²⁵¹ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-Fasl'u fi'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, C.V, Kahire, Mektebetü'l-hanci, ty. , s. 47.

Nazzâm (ö.231/845), insanı çok daha soyut biçimde, ruh ve bu ruhu da, “bedenin hayatla kaynaşması ve birbiri içine girerek varlığını sürdürmesi” olarak tanımlamıştır. Ona göre: “*Bu, farklılık ve karşıtlık barındırmayan tek bir tözdür ve kendi içinde muktedir olan, canlı ve bilendir.*”²⁵² Şehristâni’ye (ö.548/1153) göre, insan “Bedenden ayrı bir varlık ya da tözdür.” “İnsan bilen, muktedir olan, irade ve bilgi sahibidir, ancak ne hareket ettirilebilir ne de durgundur, ne genelleştirilebilir ne de sınırlandırılabilir. Görünemez, dokunulamaz ve algılanamazdı. Ne boşlukta yer tutar ne de zaman tarafından sınırlandırılabilir; insan bedenin muhâfızıdır, onun tedbir ve iradesini üstlenmiştir.”²⁵³ Nazzâm (ö.231/845) gibi âlimler nefis ve ruh kavramını özdeşleştirmiştir; ancak Ebû'l-Hüzeyl gibi âlimler bunu yapmamıştır.²⁵⁴

Mutezilî düşünceyi savunanlar, nefsi akılcı görüş çerçevesinde benimsemektedirler. Bu düşüncenin savunucuları nefsi cevher olarak kabul etmekte; cisim olmadığını, uzunluğunun ve derinliğinin bulunmadığını söylemektedirler. Nefsin hiçbir mekânda olmadığını ve parçalanamayacağını, faal olduğunu ve insan vücudunda yönetim gücünün olduğunu ileri sürmektedirler.²⁵⁵

Fakat akılcı görüş kelâmî düşünürler tarafından çok fazla kabul edilmemiş ve diğer Mutezilî kelâmcılar, nefis için maddeci görüşü benimsemişlerdir. Maddeci görüşü savunanlara göre nefis, “*kalpten ayrılmayan en küçük parça*” olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca beyinde olan bir güç ya da üç güç olarak tanımlanmaktadır. Bu güçler kalpte bulunan hayvani güç, atmosferde bulunan bitkisel güç ve beyinde bulunan nefsanî güç olarak sıralanmaktadır. Ya da nefis, “*vücutta bulunan geçişken, latîf parçalar*” olarak kabul edilmekte; nefse hiçbir gücün nüfuz edemeyeceği ve değişmeyeceği söylenmektedir. Başka bir tanımda nefis, “*mu'tedil kan*” olarak bildirilmiştir; bu kanın fazla olmaması durumunda itidali yaşamın güçleneceği veya az olması durumunda itidali yaşamın zayıflayacağı belirtilmiştir. Diğer tanımda nefis, “*hava*” şeklinde kabul edilmiş; bunun sebebi olarak havanın bir anda kesilmesi sonucunda yaşamın da sona ereceğidir.²⁵⁶

²⁵² Kadî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 310.

²⁵³ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar-el-Fark Beyne'l-Fırak*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 140.

²⁵⁴ Hacı Bektaş-ı Veli, *a.g.e.*, C.II, s. 333-337.

²⁵⁵ Hasan Hanefî, *a.g.e.*, C.I, s. 576.

²⁵⁶ Hasan Hanefî, *a.g.e.*, C.I, s. 574-575.

1.5.3. İslâm Felsefesi'nde Nefs

İslâm filozoflarının nefis ile alakalı görüşlerinin Yunan Felsefesi'nden kaynaklandığı bildirilmiştir. Kindî (ö.873/1468) ilk İslâm filozofudur ve nefis görüşü eklektik bir yapıdadır. Yani genel düşünceler arasından bazılarını seçip bunları birleştirerek kendi öğretisini yapmıştır. Kindî, yazılarının felsefi bölümlerinde Aristo'nun (ö.322/933), Phthagoras'nun (ö.495/1101) ve Eflâtun'un (ö.428/1036) nefis tanımlarına yer vermiştir. Bununla birlikte Kindî ahlâk görüşünün temellerini oluştururken Eflâtun'un nefis görüşünü esas almıştır.²⁵⁷

er-Râzî'nin (ö.313/925) Eflâtun'un nefis anlayışından etkilendiği bildirilmiştir. Ayrıca Râzî, nefsin vücuttan ayrı bir mücevher olduğunu ve öldükten sonra da bakî olduğunu bildirmiştir. İhvân-ı Safâ risâlelerinin aydınlar topluluğu tarafından yazıldığı ve bu risâlelerdeki nefis görüşünün eklektik olduğu bildirilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın, nefsin bulunması, vücuttan bağımsız bir mücevher olması ve vücuda doğaötesi âlemden gönderildiği yönündeki Eflâtuncu fikrini benimsediği bildirilmiştir.²⁵⁸

Fârâbî (ö.339/950), İbn-i Sînâ'nın (ö.428/1037) hocasıdır ve nefis görüşünün daha sistematik bir yapıda olduğu bildirilmektedir. Fârâbî'nin nefis görüşünün metafizik görüşünün devamı niteliğinde olduğu bildirilmiştir. Fârâbî'nin metafizik görüşünün merkezini kendi kendini tanıyan bir yaratıcı oluşturmaktadır. Fârâbî'nin feyz anlayışında yaratıcıdan on akıl ve dokuz feleğin sudur ettiği bildirilmiştir. Her feleğin bir nefsinin ve bir cisminin bulunduğu belirtilmiştir.²⁵⁹

Ebû Hanîfe (ö.363/974) , Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbn-i Sînâ'nın nefis anlayışlarının Aristo ve diğer Meşşâilerin görüşlerinden farklı olmadığı bildirilmiştir.²⁶⁰

Cafer b. Mübeşşir (ö.234/848) nefsi cevher olarak kabul etmektedir. Ayrıca vücut denilen cismin olmadığını, herhangi bir cisimde bulunmadığını ve cisimle

²⁵⁷ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 26-27.

²⁵⁸ Durusoy, *a.g.e.* , s. 26-27.

²⁵⁹ Durusoy, *a.g.e.* , s. 28.

²⁶⁰ İbn Kayyîm el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 177.

cevher arasında bir mânânın bulunduğunu bildirmiştir.²⁶¹ el-Cevziyye de (ö.751/1350) nefsi cevher olarak değerlendirmektedir. Ona göre nefis, beden bir uzvu olarak kabul edilmiş olsaydı, insanın aniden çok fazla sayıda ruh değiştirmesi gerekirdi. İnsan ruhu ve nefsi ile birlikte insandır. Yalnızca bedeni ile insan olarak değerlendirilemez.²⁶²

Gazzâlî de (ö.505/1111) nefsi maddelerden ve cismânî görüntülerden oluşan bir münezzeh cevher olarak açıklamıştır.²⁶³ Ayrıca “Her şeyin nefsi, onun hakikatidir. Nefis, ister görülmeyen âleminden, ister görülebilen âleminden olsun, haber verilen akledilebilen şeylerin mahalli olan cevherdir.” şeklinde tanımlamıştır.²⁶⁴ Gazzâlî, nefsi nâtika diyerek tanımlanan insanı nefsi-soyut olarak kabul etmiş, cismânî olmadığı gibi cisim de olmadığını bildirmiştir.²⁶⁵ Nefsin bedenle olan bağı, onu yönetme ve ona etkide bulunma (tedbir ve tasarruf) bağıdır. Gazzâlî nefsin, beden ölümüyle ölmediğini ve yok olmadığını söylemektedir. Yokluğu, fesadı, helakı ve ortadan kaybolma gibi durumları bulunmamaktadır.²⁶⁶

Genel olarak baktığımızda nefis terimi için kullanılan zamirlerin birçoğu müennes olduğu için büyük çoğunluğa göre bu kelime müennes bir kelimedir. Yani nefis kelimesinin semâî müennes olduğu görüşündedirler. Fakat Kur’ân-ı Kerim’deki nefis kelimesinin yer aldığı bütün ayetlere baktığımız zaman nefis kavramının müzekker olarak da geçtiğini ve o şekilde ifadeler verildiğini de gördük. Bu durum da bize gösteriyor ki nefis kavramı sadece kadınlar veya erkekler için değil aksine hem kadın hem de erkek için kullanılan bir kavramdır.²⁶⁷ Örnek olarak şu ayeti

²⁶¹ Fahreddin Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), C.II, Beyrut, Dâru'l-Kûtübi'l-Arabiyye, 1990, s. 236.

²⁶² İbn Kayyîm, *er-Rûh*, s. 194.

²⁶³ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n- Nefs, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun), İstanbul, İnsan Yay. , 2002, s. 26.

²⁶⁴ Gazzâlî, *a.g.e.* , s. 19.

²⁶⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde İla's-Sevre*, C.I, s. 577.

²⁶⁶ Gazzâlî, *a.g.e.* , s. 130.

²⁶⁷ Fevzi Zülaloğlu, “Nefs” Kavramı Çerçevesinde Kur’ân’da Kişiliğin Tekâmül Aşamaları, Haksöz Dergisi, Sayı 69, Aralık 1996.

verebiliriz: “هُدِيهَا وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ

” أَجْمَعِينَ ” “Eğer dileseydik, her insanı (nefsi) doğru yola ulaştırırdık.”²⁶⁸

Kuran-ı Kerim dışında diğer kutsal kitaplarda da nefis kavramı birçok anlamda kullanılmıştır. Ayrıca tasavvuf da, kelim da ve İslam felsefesinde de nefsin anlamı konusunda fikir birliği olduğu gibi fikir ayrılıkları da olmuştur. Görüyoruz ki birçok kişi ve alan nefis kavramını incelemiştir. O halde nefis için tek bir anlamın olduğunu söylememiz uygun düşmez.

²⁶⁸ Secde, 32/13.

II. BÖLÜM

NEFS MERTEBELERİ

2.1. KUR'ÂN-I KERİM'DE NEFS MERTEBELERİ

Hakk'a ulaşmak için bir rehber liderliğinde ve gözetiminde çıkılmış olan manevî ve ruhanî yolculuk şeklinde tanımlanan seyr-u sülük,²⁶⁹ nefsi ruhun emrinde bulundurma eylemi şeklinde algılanmaktadır. Şayet kişinin iç ve dış dünyasında bir birliğin olmaması durumunda, sâlik aniden nefsini kontrol edemeyeceğinden; bazı durumlarda ruh, bazı durumlarda da nefis liderlik kurmaktadır.²⁷⁰ Esasında hâkimiyet mücadelesi, kişinin Allâh'a ulaşmasında engel teşkil eden, kişinin özüne ulaşmasına engel olan bütün farklı bağlardan kopup esas hürriyetine ulaşabilme çabası olarak tanımlanmaktadır.²⁷¹

Tasavvuf, bir hâl ve eğitim işi olarak tanımlanmaktadır. Bu yüzden hem kişisel hem de toplumsal yaşamda derin izlere sahip olan ciddi müesseseler bulunmaktadır. Kurulan bu müesseselerden bir tanesi, amacı insan ruhunun terbiye edilmesini amaçlayan ve kişiyi dış dünyanın etkilerinden sıyırıp iç dünyasına yönlendirilmesini sağlayarak içinde bulunan mutlak hakikate ulaşmasını sağlayan tarikatlar olarak bildirilmiştir. Çünkü insan, Allâh'ın cemâl ve celâl sıfatlarının beraber tecelli ettiği zübde-i âlem bir varlık olarak bilinmektedir. Cemâl sıfatının tecellisi ruh, celâl sıfatının tecellisi de nefis olarak bilinmektedir. Nefs ile ruh, insanın vücudunda egemenliğini devam ettirmek isteyen iki farklı sultana benzetilmektedir.²⁷²

Tarikatların amacı, nefsin kötü sıfatlardan temizlenmesini sağlayarak ruhun insan vücudunda hâkim olmasını sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşebilmesi için bazı usûl ve esaslar bulunmaktadır. Bunlara göre tarikatlar, *rûhânî* ve *nefsânî* olarak iki bölümde değerlendirilmektedir. Rûhânî tarikatlarda tasavvuf yolunu tercih eden kişi

²⁶⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001, s. 312.

²⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1982, s. 241.

²⁷¹ Fatma Ruveyda Özdemir, “Özgürlük Tanımları ve İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı” Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2012, s. 40.

²⁷² Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmut Hüdayi, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2007, s. 259-264.

(*sâlik*), ruhun üzerinde olan kesâfetin kalkması için kalp tasfiyesiyle ilgilenir ve kalp, ruh, sır,²⁷³ hafi²⁷⁴ ve ahfâ gibi mertebeleri (letâif-i hamse) aşarak seyr-u sülükünü tamamlamaktadır. Nefsânî tarikatlarda Allâh'ın bazı isimleri ile zikir yapılmaya devam edilir ve nefis ilk mertebe olan emmârelik mertebesinden sonra sırayla levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile mertebelerine ulaşmaya çalışır.²⁷⁵

Kişi nefsinin, nefse ait olan niteliklerden uzaklaştırılıp iyi bir ruh olabilmesi için gerçekleştirilen seyr-u sülükte, nefis tabandan tavana doğru yol alındıkça mükemmel bir hal almaktadır. Seyr-i sülükte yedi tane şekil ve tavır bulunmaktadır. Bunlar mutasavvıflar tarafından “*Atvâr-ı Seb'a*” olarak tanımlanmıştır. Sadece bu konuyla alakalı birçok risale ve eser bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şu şekildedir: Muhammed el-Erzincânî (ö.879/1474),²⁷⁶ Cemâleddin İshâk Karamânî (ö.923/1517),²⁷⁷ Seyyid İbrahim Efendi (ö.935/1528),²⁷⁸ La'lî Muhammed Fenâyî-i Gülşenî (ö.1112/1700),²⁷⁹ Abdullah Salâhî-i Uşşâkî (ö.1196/1781)²⁸⁰, Mehmed Şâkir el-Halvetî (ö.1269/1852)²⁸¹.

“*Seyr il'allâh, seyr al'ellâh, seyr billâh, seyr anillâh, seyr fillâh, seyr ma'allâh ve seyr lillâh*” isimleriyle yedi tane manevi yolculuğa bölünen²⁸² *Atvâr-ı Seb'a*, berbattan mükemmele, kolaydan zora doğru ilerleyen bir tabakalaşma ve kademe göstermektedir. Bu yedi mertebe için yedi ilahi ad (*kelime-i tevhid, Allâh, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr*) zikredilmektedir. Bununla birlikte mutasavvıflar insanın nefsinin ve onun çok sürmeyen isteklerinin kırılması için çoğunlukla bazı esaslar belirlemektedirler. Bu esaslara örnek olarak, yemeğin az yenmesi, daha az uyku

²⁷³ Sır: Hakikat, öz demektir. Yaratma esnasında her mevcudun Haktan payı anlamında da kullanılır.(Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, İz Yay. , 2004, s. 293.)

²⁷⁴ Hafi: Arapça olarak gizli, örtülü, kapalı. Tasavvufta ise mahiyeti gizli olduğu için ruha bu ad verilir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 152.)

²⁷⁵ Osman Türer, “Letâif-i hamse”, *DİA*, C.XXVII, Ankara, 2003, s. 143.

²⁷⁶ *Atvâr-ı Seb'a*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp. , Genel, no: 15966, vr. 17.

²⁷⁷ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp. , Şehid Ali Paşa, no: 1194, vr. 21-27.

²⁷⁸ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp. , Tâhir Ağa, no: 334, vr. 3.

²⁷⁹ *Atvâr-ı Seb'a*, Yapı Kredi Bankası Ktp. , Yazma, no: 70, vr. 1-8.

²⁸⁰ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp. Tâhir Ağa Tekke, no: 503, vr. 10-13.

²⁸¹ *Atvâr-ı Seb'a*, İstanbul Belediye Ktp. , Osman Ergin, Yazma, no: 59, vr. 88-92.

²⁸² İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddin, hayatı-eserleri-tarikat anlayışı ve Hâlidîyye tarikatı*, Ankara, Seha Neşriyat, 1984, s. 210.

uyunması, konuşmanın minimuma indirilmesi ve halvet verilmektedir.²⁸³ Bu yüzden sülûkün bu yedi evresi tasavvuf kitaplarında “*Nefs’in Mertebeleri*” olarak açıklanmıştır.

Nefs mertebelerinin sayıları, ilk zamanlardan günümüze kadar belirlenen makam sayılarına göre değişmektedir. Örneğin “Gazzâlî²⁸⁴, Râgıb el-İsfahânî²⁸⁵ (ö.502/1108), Necmeddin-i Kübrâ²⁸⁶ (ö.618/1221) ve Sihâbüddin Sühreverdî²⁸⁷ (ö.632/1234) gibi mutasavvıflar üçlü (*Emmâre, levvâme, mutmainne*); Eşrefoğlu Rûmî²⁸⁸ (ö.874/1469) gibi mutasavvıflar dördlü (*Emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne*) nefis mertebesinden bahsetmektedir. Yunus Emre²⁸⁹ (ö:720/1320), Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî²⁹⁰ (ö.1813/1893) ve Muharrem Hilmi Kösetürkmen²⁹¹ (ö.1878-1964) gibi bazı mutasavvıflarda nefsin yedi mertebesinden söz etmektedir.

Bu yedi tabakanın ve aşamanın hepsinin kendilerine ait kuralları bulunmaktadır. Örneğin, sâlik, seyr-u sülûkte gösterdiği davranışlarda, nefsi mutmainneye ulaşıncaya kadar dürüst olmak zorundadır. Nefsin itmi'nâna ulaşması ve kötülük verme niteliğinden sıyrılarak kişiyi iyilik yapmaya sevk etmesi, yaratılma anından şu andaki zamana kadar kendisi ile birlikte olan kuruluk ve soğukluğun, kişiden sökülerek alınması sonucunda anlaşılmaktadır. Bu sayede ibadet yapmaya yöneliminin olması ve daha fazla eğilim göstermesi beklenmektedir. Nefsten kuruluk

²⁸³ Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Halvetiyye'de “Atvâr-ı Seb'a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, S.18, Ankara 2007, s. 44.

²⁸⁴ Gazali, *İhyâ-i Ulûmi'd-Din*, C.III, s. 10-11.

²⁸⁵ Ragıb el-İsfehani, *Tafsilü'n-Neş'eteyn ve Tahsilü's-Saâdeteyn*, (trc. Lütfi Doğan, Mutlulugun Kazanılması), İstanbul, 1983, s. 62.

²⁸⁶ Necmeddin Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemal. “Tasavvufi Hayat” içerisinde*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul, 1980, s. 110.

²⁸⁷ Şihabüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, (trc. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul 1990, 56. bölüm, s. 566.

²⁸⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin Nüfûs, Nefisleri Temizleyen*, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, ty. , s. 11.

²⁸⁹ Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı, “Nefs” kavramı*, (nşr. Mustafa Tatçı), Ankara Kültür Bakanlığı Yay. , 1990.

²⁹⁰ Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl, Veliler ve Tarikatlarda Usûl* (trc. Rahmi Serin) İstanbul, 1981, s. 428.

²⁹¹ Muharrem Hilmi Kösetürkmen, *Kadiri Yolu Saliklerinin Zikir Makamları*, (nşr. Süleyman Ateş), Ankara, 1976, s. 110-166.

kalktığı zaman kendisine gelen ve yansıma gösteren ruhun sıcaklığıyla yumuşama göstermektedir.²⁹²

Nefsin mertebelerine kısaca değindikten sonra burada da nefsin mertebelerini derinlemesine incelemeye geçebiliriz. İlk olarak:

2.1.1. Nefsi Emmâre

Nefsi emmâre şehvetin, kontrol etme gücüdür. Bedeni lezzetleri cezbe etmeye önem verir, gerçek istekleri ise def eder.²⁹³ Menfaatleri elde etmek ile başlar ve yeme içme gibi lezzetler ile devam eder. Nefsi emmâre, “hayvâni istek” (البهيمية) ve “şehvâni kuvvet” (الشهوانية) olarak da isimlendirilir. Başka bir ibare ile nefsi emmâre, “*Tabii bedene meyil eden nefse*” denir. Şehvetli lezzetleri emreder ve kalbi aşağı (السفلية) arzulara yöneltir. Aynı zamanda kötülüklerin sığınağı ve kınanması gereken ahlakın kaynağıdır.²⁹⁴ Ayrıca *et-Ta’rifatü’l-Fıkhıyye*²⁹⁵, *et-Tevkîf ‘Ala Muhimmâti’t-Te’ârîf*²⁹⁶ ve *et-Ta’rifat*²⁹⁷ adlı eserlerde de nefsi emmâre aynı şekilde açıklanmıştır.

Kelimenin kökü (أَمَرَ) dır. Mübalağalı ismi fail (أَمَرَ) vezninde kullanılmıştır. Kötülüklerin yapılması yönünde “emir veren” nefis anlamında kullanılan bir kelimedir. Bu nefis, Kur’ân-ı Kerîm’de;

“وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”

“Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet

²⁹² Şihâbüddîn Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, (trc. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz, (Tasavvufun Esasları), İstanbul, Vefa Yayıncılık, 1990, s. 205.

²⁹³ Ebü’l-Fazl Celalüddin Abdurrahman ibn Ebi Bekr Es-Suyuti, *Mucem Makalid Ulum fi Hudud ve Rusum*, (thk. Muhammed İbrahim İbade), C.I, Kahire, Mektebetül Adab, h.1424, s. 134.

²⁹⁴ Abdünnebi b. Abdürresül Ahmed Nefrî, *Düstûru’l-Ulemâ*, C.II, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, h.1424, s. 221.

²⁹⁵ Muhammed Umeym El-İhsan El-Müceddidi El- Berekti, *Et-Ta’rifatü’l-Fıkhıyye*, C.I, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, h.1424, s. 231.

²⁹⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *et-Tevkîf ‘Ala Muhimmâti’t-Te’ârîf*, (nşr. Abdulhâlık Servet), C.I, Kahire, yy. , h.1410, s. 328.

²⁹⁷ Cürcânî, *et-Târifât*, s. 243.

*edendir” dedi.”*²⁹⁸ şeklinde söylenmiştir. Bu nefis, doğru olan şeyin kötü olan eylemi bırakmak değil, aksine yapmak olduğunu savunmaktadır.²⁹⁹ Başka bir deyişle kalbin ulvî değil, süflî (aşağılık, alçak) şeylere celp edilmesine sebep olan nefistir.³⁰⁰ Nefsi emmâre mertebesinin riskli bir mertebe olduğunu ve bu mertebede nasıl davranılması gerektiğiyle alakalı bir açıklama olmuştur.

Ayette bahsedilen “*Kötü şeyleri yapturmaya alışıktır.*” ifadesi ile genellikle aklın ahlaki bakımdan kötü ve olumsuz tarafa yönlendirilen güdülerle dolu olduğu anlatılmaktadır. Hz. Yusuf’un insan doğasındaki zayıflığı açıklayan kelimeleri, doğrudan bu zayıflığı yenen birisinin tevazusunu yansıtan yürekten sözleri olmaktadır. Çünkü ayetin devamında, Hz. Yusuf, ahlaki olarak kazanmış olduğu zaferin yalnızca Allâh’ın lütfu ve merhameti sayesinde olduğunu dile getirmiştir.³⁰¹

Mukati’l b. Süleyman’a (ö.150/767) göre nefsten kasıt kalptir ve kalp, bedene günah işlemesini emrettiğini söylemektedir. Ancak “*Rabbimin merhamet ettiği hariçtir*”. Onlara nefis kötülüğü emretmez.³⁰²

Mâtürîdî’ye (ö.333/944) göre nefsin tabiatı arzular, istekler, hevesler ve kötülükler üzeredir. Allâh-u Teâlâ ayetlerinde “*Kim azgınlık eder ve dünya hayatını tercih ederse, şüphesiz, cehennem onun sığınağıdır. Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.*”³⁰³ buyurmuştur. Nefsin kötülüğü, dünya hayatını ve şehvi duyguları tercih ettiğini göstermektedir.³⁰⁴

Zemahşeri’ye (ö.538/1144) göre ayette geçen “*nefs aşırı derecede kötülüğü emreder*” buyruğu nefsin cins yönünü ifade eder. Bu cins insanı kötülüğe sevk eder ve daima kötülük yaptırmak ister. Ayrıca ayette geçen “*مَا رَجَمَ*” kelimesi zaman

²⁹⁸ Yusuf, 12/53.

²⁹⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâti ehli’l-ilhâm*, Tasavvuf Sözlüğü, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, İz Yay. , 2004, s. 558.

³⁰⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 546-547.

³⁰¹ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, s. 469.

³⁰² Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, C.II, s. 340.

³⁰³ Nâziât, 79/37-41.

³⁰⁴ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, (thk. Mecdi Bâsellûm), C.VI, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426, s. 254.

anlamında alınırsa ayetin anlamı “*Nefs her zaman kötülüğü emreder durur ancak Rabbimin merhamet ettiği zamanlar hariç.*” olur.³⁰⁵

Kurtubî de (ö.671/1273) nefsin kötülüğü emretmesi hakkında şunları nakletmiştir. Peygamberimiz bir gün sahabelerine sorar: “*Kendisine iyi baktığınız yedirip içirdiğiniz zaman sizi kötülüğe yönelten, kendisine kötü davranıp, aç bıraktığınız zaman sizi iyiye yönlendiren bir arkadaşınız olsa onun hakkında ne söylersiniz? Sahâbîler o kişinin en kötü arkadaş olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine peygamberimiz işte o sizin içinizde bulunan nefs demiştir.*”³⁰⁶

Nesefî (ö.710/1310) ayette geçen nefis kelimesiyle kastedilenin “*bütün nefisler*” olduğunu söylemektedir. O halde bütün nefisler, insanın içinde bulunan shevi olaylara yöneltir.³⁰⁷

İslâm âlimleri insanı tanımlarken, Kur’ân’ın farklı ayetlerinde bahsedilen insan nefsinin olumsuz tarafı olan nefsi emmâreyi, bedenine doğasına yönelen, lezzet ve duygusal isteklere meyleden, kalbini alçak şeylere iten, kötülöklere, kınanan ahlaka ve fiillere kaynak oluşturduğu yönünde tanımlama da bulunmuşlardır.³⁰⁸

Yaratılış ağacının yegâne meyvesi olan ve “*zübde-i âlem*” şeklinde adlandırılan kişide bitkisel ve hayvansal yaşam ve özellikleri bulunmaktadır. İnsanın bedensel faaliyetlerini belirleyen biyolojik yapısı, ruh ve kalp tarafından yönlendirilen akılla hareket edildiğinde gerçek insansal görevler ve fonksiyonlar yapılabilmektedir. Fakat tümüyle dünya yaşamına yönelik ve başboş bırakıldığı zaman; sürekli yemek yiyen, içen, çiftleşen, pinti, kibir sahibi, kıskanç ve kinci bir insan haline gelmektedir. Sürekli şehvet ve gazap kuvvetlerinin etkisi ile davranan kişiye ya da kişiyi bu tarafa yönlendiren kuvvete nefsi emmâre denilmektedir. Nefsin bu şekilde ilkel arzuları bulunmakla birlikte insanda esas olan ulvi değerlerdir.

Nefsi emmâre, aklın ve kalbin aldanmasına neden olmaktadır. Değerli ve güzel olan her şeyin akıl ve kalp tarafından kötü, çirkin ve değersiz görülmesini sağlamaktadır. Nefsi emmâreden kalbe giden ilk hastalığın şehvet olduğu görölmüştür. Şehvetten sonra sevgi, arzu ve sinirlenme gelmektedir. Bunlardan sonra

³⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s. 481.

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmî’li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, C.IX, s. 210.

³⁰⁷ Nesefî, *Tefsiru’n-Nesefî-medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, C.II, s. 117.

³⁰⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, C.II, s. 222.

da kibir, çekememe, zulüm ve tutkunun geçtiği bilinmektedir.³⁰⁹ Nefsi emmârenin oluşmasına neden olan en önemli organın göz olduğu bilinmektedir. Görmeyi sağlayan göz, haram olan şeylere baktıkça gönül gözünün körleşmesine yol açmaktadır. Kötü olan tüm sıfatların görülmemesini sağlamaktadır. Bu yüzden gözün haram olan her şeyden korunması gerekmektedir. Kulak, dil ve deri gibi diğer organların da durumları göz ile aynıdır. Bu organların da hastalıklarının kaybolmaması için haram olan her şeyden uzak durmaları sağlanmalıdır.³¹⁰

Kötülüklerle düşkün olunması ve Allâh'ın emirlerine ve yasaklarına uyulmaması bakımından şehvet gerektiren şeylerin gerçekleştirilmesi sebebiyle “*kötülüğü emredici*” vasfı bulunan³¹¹ nefis, ilk çıkış tarihinden itibaren dünyayla iç içe olmuş ve bu durumdan büyük zevk almıştır. Bu bakımdan nefsin soyut ve ilahi âleme yöneldiği çok az görülmektedir. Bunun sadece kâmil kişilere has bir ayrıcalık olduğu bildirilmiştir. Fakat bu durumun bu tür kişilerde dahi çok az gerçekleştiği görülmüştür. Bu yüzden, kişi nefsinin cismânî âlemin çekiciliğine kapılarak ona doğru yönelmesi daha fazla olduğundan “*kötülüğü emredici*” olarak açıklanmıştır.³¹²

Nefsi emmâre fâsıklarda, münafıklarda ve kâfirlerde bulunmaktadır.³¹³ Üzeri kalın ve çok perdeler ile örtülü³¹⁴ bulunan nefsi emmâre, kötülük yuvası, kötü hareketlerin de kaynağını oluşturmaktadır.³¹⁵ Nefsi emmâre, nefsi mutmainnenin karşısı durumundadır. Nefsi mutmainne de iyi bir amel işlendiğinde nefsi emmâre de buna karşılık olarak kötü bir amel işlenmektedir.³¹⁶ Şehvet ilk sırada olduğundan ötürü “*nefsi şehvânî*” olarak da belirtilen nefsi emmâre, insanın baş düşmanı olmasından dolayı onun ezilmesi, kırılması ve mücadele kılıcı ile katledilmesi gerekmektedir.³¹⁷

³⁰⁹ Osman Nûri Topbaş, *İmândan İhsâna Tasavvuf*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012, s. 131.

³¹⁰ Ömer el-Fuâdî, *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, (sad. Ahmet Cahid Haksever), İstanbul, Hoşgörü Yayınları, 2015, s. 47.

³¹¹ Tehânevî, *Kesşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn*, s. 1402.

³¹² Mehmet Ali Aynî, *Nefs Kelimesinin Manaları*, Darül Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, S.14, İstanbul 1930, s. 51.

³¹³ Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin Nüfûs, Nefisleri Temizleyen*, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, ty. , s. 11.

³¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

³¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 547.

³¹⁶ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul, İnsan Yay. , 1997, s. 86.

³¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

Nefsi emmârenin makamı, makam-ı sadr, yani Seyri İllâh olarak bildirilmiştir. Burada nefis, hükümdar ve yönetici durumundadır. Şeytânî aklın da onun veziri olduğu bilinmektedir. Kin, haset, kibir, riya, tûl-i emel, hırs, tama', baş olma sevdası, cimrilik gibi kötü terimler nefsi emmâre de bulunmaktadır. Bütün bunların şehvet hissinden kaynaklandığı görülmüştür. Bunların dışında cahil olunması, kaba davranılması, kahr, küfür edilmesi gibi özellikleri de bulunmaktadır.

Boş işlerle oyalanmak, dalga geçmek, başkasına zulm etmek, kendini beğenmişlik taslamak, koltuk aşkı, dedikodu yapmak, ispiyonculuk ve gıybet etmek de nefsi emmârenin özellikleri arasında bulunmaktadır. Bu nefsin gidişatı, Allâh'a doğru olmaktadır. Kâmil bir şeyhe net olarak gereksinimi duyan bu mertebede şeyhi, müride kelime-i tevhîd'i söylemektedir. Müridin, kelime-i tevhid'e vermiş olduğu anlam, “*Lâ ma'bûde il'allâh (Allâh'tan başka kendisine ibadet edilecek bir varlık yoktur.)*” olarak açıklanmıştır.³¹⁸

Bu nefis mertebesi, Allâh'ın emirlerine uymayan, yasaklarını çekinmeden yapan nefstir. Kişi nefsinin arındırması için kötü işlerden, günahlardan sakınmalı, tevbe etmeli ve Allâh'ın zikrine sarılmalıdır.

2.1.2. Nefsi Levvâme

“*Kınayıcı nefis*”³¹⁹ manasında kullanılan levvâme kelimesi sözlüklerde şöyle geçmektedir: (لَوَّأَمَ), tekil bir kelimedir. (لَوَّأَمَ) fiilinin mübalağa sigasında gelmiş halidir. Suçu, ayıbı çok olan anlamındadır. Nefsi levvâme, kişiyi şiddetli bir suçlama ile aşağılayan günahları yükleyen ya da sevaplarda azaltma yapandır.³²⁰ *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl* ve *Letâ'ifi'l-ahbâr* adlı sözlükte de nefsi levvâme için verilen anlam aynıdır.³²¹

³¹⁸ Ögke, *a.g.e.*, s. 84-86.

³¹⁹ Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fi İsarâtı Ehli'l-İlhâm*, s. 558.

³²⁰ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyye El-Muasıra*, C.III, Kahire, Alemü'l-Kütüb, h.1429, s. 2050.

³²¹ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*, C.IV, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, h.1387, s. 515.

Levm (لوم), suç, aşağılamak, kınamak anlamındadır. Mazi fiil olarak (لَمَ) “Suçladı.”, muzari fiil olarak (يَلُومُ) “Suçluyor.” şeklindedir. Örnek olarak “Adam suçludur.” (رَجُلٌ مُلُومٌ) yani rencide edilmeyi hak ediyor anlamındadır. Başka bir örnek: “يا جارتِي عُضِّي ... أَلَا) (Ey komşum görmezden gelin utangaçlığı, aşağılamayı.” (عن اللُّوماءِ والعَدْلِ) burada da lev m kelimesi aşağılanma anlamında kullanılmıştır. Halil b. Ahmed (اللُّومَةُ), kelimesinin “şahit” (الشَّهْدَةُ) anlamına da geldiğini söylemektedir.³²² Ezheri de bu görüşü kabul etmektedir.³²³

Nefsi levvâme, bazı faziletlerden sonra elde edilir. *et-Tevkif ala Mühimmâti't-Taarif* adlı sözlükte de nefsi levvâme için aynı anlam verilmiştir.³²⁴ ez-Zebidi (ö.1205/1791), levvâme ile ilgili şu örnekleri vermektedir. (وَرَجُلٌ لُّوَمَةٌ) dendiğinde anlam olarak “Adam suçludur.” olur. Yine “Falan kişiyi aşağıladım (أَلُومٌ)”, “Kınamayı (بَأْنٌ يُلَامٌ) hak etti.” gibi örneklerde ise kastedilen kınama ve aşağılanma (لَلُّومِ) kişiye müstahaktır. Ona herhangi bir tolerans gösterilmez.³²⁵

Nefsi levvâme, kalbin nur ile aydınlanan ve kişiyi gaflet yılından (سنة الغفلة) uyandırandır. Ne kadar kötü bir durumda olsa “Nefsi aşağılar ve tövbe ettirmeye başlar.” (أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها)³²⁶ *Mucemu'l Vâsit*'te ise levvâme ilgili şu

³²² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, C.VIII, s. 343.

³²³ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, C.XV, s. 286.

³²⁴ Münâvî, *et-Tevkîf 'Ala Mühimmâti't-Te'ârîf*, C.I, s. 293.

³²⁵ Ez-Zebidi, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C.XXXIII, s. 33.

³²⁶ Cürçânî, *et-Târifât*, s. 243.

cümle geçmektedir: “Halkın suçları (لوامات) bitti, onlara aşağılamalar (على لوامته) kaldı.”³²⁷

“Araplar İslam’ın fethini suçluyorlardı.” cümlesinde geçen (تلوم) kelimesi ile kastedilen anlam “Beklemiyorlardı.” (أي تنتظر) manasındadır.³²⁸

(اللؤم), kınama (العذل) anlamındadır. Sözlükte şu şekilde kullanılmıştır: “Bir azar (لؤمة) ile onu suçladı (لامه).” “O, azarı hakedendi (فهو ملوم).” ve “Onun suçu (لؤمة) çok şiddetliydi.”³²⁹ Lev m (اللؤم), suçlanan, aşağılanan ve adaletini kaybetmiş bir insan için müstahaktır.³³⁰

Kelimenin kökü (لوم) dır. Mübalağalı ismi fail (لؤامة) vezninde kullanılmıştır. “kınayıcı nefis” manasında, Arapça kökenli bir terimdir.

Kur’ân’ı Kerim’de nefsi levvâme şu şekilde geçmektedir:

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴿١﴾ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾

“Kıyamet gününe yemin ederim. (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).”³³¹ ayetinin belirtmiş olduğu anlamda sürekli yaptıklarından ve gerçekleştirdiklerinden ötürü kendisini kınamaktadır. Sâlik, nefsin sükûnete ulaşması tamamlanmakla beraber, şehvetleri takip eden nefse bazı durumlarda uyup, bazı durumlarda karşı koyarsa bu nefis “Nefsi levvâme” olarak tanımlanmaktadır.³³²

³²⁷ İbrahim Mustafa vd. , *El-Mu’cemü’l-Vasît*, C.II, s. 847.

³²⁸ el-Fettenî, *Mecma’u bihâri’l-envâr fî garâ’ibi’t-tenzîl ve letâ’ifi’l-ahbâr*, C.IV, s. 515.

³²⁹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), C.V, Beyrut, Darü’l-İlmi’l-Melâyin, h.1407, s. 2034.

³³⁰ İbn Fâris, *Mücmelü’l-luga* (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), C.I, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, h.1406, s. 798.

³³¹ Kıyâmet, 75/ 1-2.

³³² Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 243.

Allâh bu iki ayette kıyamet günü ve kendisini kınayan nefis olmak üzere iki şey için yemin etmektedir.³³³ Bu ayette nefsi levvâmeden söz edilmekte ve nefsin kendisinde görmüş olduğu hatalardan ve günahlardan ötürü kendisini sürekli olarak kınadığı ifade edilmektedir.

Mukatil b. Süleymân'a göre nefsi levvâme "*Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım*"³³⁴ ve "*Allâh'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!*"³³⁵ diyecektir.³³⁶

Taberî (ö.310/923) ayetin üslubuna göre burada nefse yemin edildiği görüşünü esas almıştır. Ayette geçen levvâme kelimesi hakkında farklı görüşler vardır. Kendi görüşü ise kişinin bir iyilik veya kötülük yaptığında kendisini kınayan nefstir. Ayete bu anlamın daha uygun olduğunu söylemektedir.³³⁷

Mâtürîdî ayette geçen nefsi levvâmeyi genişçe ele almıştır. Buna göre, âlimler nefsi levvâme hakkında farklı görüşlerde bulunmaktadır. Bir kısmına göre nefsi levvâme, Rabbinin kınayan ve Rabbinden şikayen eden kâfir nefis olarak kabul edilmektedir. Bir kısmına göre ise bütün nefslerin yani mü'min ve kâfirler olmak üzere herkesin kendini kınayan nefsi olarak açıklanmaktadır. Nefs daima kendini başkalarına göre kıyaslayıp kınar. Başka bir ayette bununla ilgili şu söylenir: "*Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır.*"³³⁸ Bu ayete göre nefsin özelliklerinden biri onun kınayıcı olmasıdır. Bazıları da kınamanın bu dünyada değil ahirette olacağını ve ahirette günah işleyenlerin çekecekleri cezayı görünce kendilerini kınayacaklarını mü'minlerin de daha fazla sevap işleyeceklerini düşünüp kendilerini kınayacaklarını söylemektedir. Bu kınamanın sadece kâfirler için olacağını söyleyenler de vardır. Ki bu daha doğru bir ihtimaldir.³³⁹

³³³ Sabuni, *Sefvetu't-Tefasir*, C.III, Beyrut, El Mektebetül Asriye, 2014, s. 1427.

³³⁴ Fecr, 89 /24.

³³⁵ Zümer, 39 / 56.

³³⁶ Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, C.IV, s. 509.

³³⁷ Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, C.XXIV, s. 50.

³³⁸ Meâric, 70/19-21.

³³⁹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, C.X, s. 335.

Kurtubî tefsirinde özetle şu ifadeler yer verir. “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” ilk ayette kıyamet gününe yemin edilirken “وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” ikinci ayette nefse yemin edilmemektedir. Başka görüşe göre ise iki ayette de yemin edilmektedir. Buradaki kınama kötülük yapanın pişmanlık duyup kendini kınaması veya iyilik yapanların daha çok iyilik yapamadıkları için kendini kınamaları anlamında kullanılırsa “levvâme” (çok kınayıcı) ile “laime” (kınayan) kelimesi aynı anlamda ve övgü sıfatları olarak kullanılmıştır. O yüzden iki ayette yemin edilmesi daha uygun düşmektedir. Yemin edilmediğini söyleyenlerin görüşü ise şudur: “levvâme” çok kınayıcı ve yerilen anlamında kullanılmaktadır. Kurtubî, burada kastedilenin Hz. Âdem de olabileceğini söylemektedir. Hz. Âdem kendisi yüzünden cennetten çıkarıldığı için sürekli kendini kınamıştır.³⁴⁰ Neseî de Hz. Âdem konusunda Kurtubî ile aynı görüştedir.³⁴¹

Mevdûdî bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır: Kur’ân-ı Kerim’de nefis üç şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak nefsi emmare; kötülüğü emredici nefis, ikinci olarak nefsi levvâme; günümüzde vicdan olarak adlandırılan bir kötülük yaptığında kendini kınayan nefis, son olarak nefsi mutmainne; tatmin olan, huzura eren nefstir. İlk ayette kıyamet gününe yemin edilirden ikinci ayette de nefsi levvâmeye yemin edilmektedir. Her insanın içinde iyilikte kötülükte bulunmaktadır. Kişi ne kadar kötülük yapsa da içinde daima bir iyilik yapma dürtüsü de olacaktır. Her insanın içinde aynı zamanda ahlaki bir duygu da yer almaktadır. Sonuç olarak, insanın içindeki bu dürtü ve ahlaki duygu onun hayvandan farklı olduğunu göstermektedir.³⁴²

İnsan, bir hata ya da haksızlık yaptığı zaman, doğru olan davranışın bu eylemi bırakmak olduğunu bilir ve bu yüzden kendisini kınamaktadır. Ancak bu eylemi terk edebilmek için kendisi tarafından bir direnç ile karşılaşır.³⁴³ Güzel ahlâkın başlaması

³⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmî’li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.XIX, s. 93.

³⁴¹ Neseî, *Teşîru’n-Neseî-medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, C.III, s. 571.

³⁴² Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, C.VI, s. 530-531.

³⁴³ Kâşânî, *Letaifu’l-A’lâm fi İşarâti Ehli’l-İlhâm*, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 558.

olarak kötülük yaptıktan sonra içinin rahatlamasını sağlayan şey psikolojinin kendisidir. Kısacası vicdanın doğuşudur.³⁴⁴

Nefsi levvâme, kişiyi gaflet uykusundan uyandırmakta, ayrıca kalp nuru ile aydınlanmasını da sağlamaktadır. Herhangi bir zamanda bu nefsten bir kötülük ortaya çıktığında, kötülüğün karanlık hali, kendisini kınar ve o kötülükten tövbe eder.³⁴⁵

Nefsi levvâme mertebesinde sâlikin yüreğine ilâhî ve insani olarak iki çeşit perde ilişmektedir. İlişen bu perdeler genellikle ilmi perde olarak açıklanmaktadır.³⁴⁶ Bu sayede nefsin üstü hafif ve ince perdeler ile kaplanmaktadır.³⁴⁷

Nefsi levvâmenin devamlı olarak yaptığı yanlışlardan ötürü kendisini kınadığı bilinmektedir. Bu konuda Hasan Basrî (ö.110/728) “*Vallâhi, mü'mini her halinde kendini ayıplarken görürsün. Yaptığı iyilikleri az ve yetersiz bulur; bundan dolayı pişmanlık duyar ve kendini paylar.*” şeklinde açıklama yapmıştır.³⁴⁸

el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) nefsi levvâme ile ilgili birçok görüşü bulunmaktadır.

İlk görüşü; “*Nefsi levvâme sabit bir halde durmaz.*” görüşüdür. Bu görüşü savunanlar “*levvâme*” kavramının, tereddüte düşme, değişme ve rengârenk olma manasında “*tevellüm*” teriminden geldiğini savunmaktadırlar. Nefsi levvâme, aniden değişerek renklenebilmektedir. Bunun sonucunda ise aniden Allâh'ı zikretmeye başlar, ondan gafil olur; Allâh'a yönelir, vazgeçer; Allâh'a sığınır sonra sığınmayı bırakır; Allâh'ı sever sonra kızar; bir anda sevinir sonra bir anda üzüdür; herkesten razı olur, sonra onlara karşı gelir; Allâh'a itaat eder ve korkar, aniden günah işlemeye başlar. Açıkçası her zaman halden hale renkten renge değişim gösterebilirler.

³⁴⁴ Abdurrahman Dodurgalı, “*Nefs ve Eğitimi*”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S.4, İstanbul 1998, s. 79.

³⁴⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 243.

³⁴⁶ Ögke, *a.g.e.*, s. 88 -89.

³⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

³⁴⁸ İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Nefis Tezkiyesi*, İstanbul, Karınca Yay. , 2003, s. 100.

Diğer bir görüşte; “levvâme” teriminin “levm” den alındığı ifade edilmektedir. Bu görüşü destekleyenler, levm kavramının anlamının ne olduğuyla alakalı bir görüş birliğine varamamışlardır.³⁴⁹

Üçüncü görüşte; “*Nefsi levvâme; kötülük yapan, sonra da yaptığı kötülüklerden dolayı kendini kınayan iman sahibi bir kimsenin nefsidir.*” olarak söylenmiştir. Nefsin böyle kınaması, kötü, günahkâr ve cehennemlik (şakî) insanların kınamasından farklı olarak imandan gelmektedir.

Tüm bu görüşler incelendiğinde her birinin gerçeklik payları bulunmaktadır ve birbirleri ile bir çelişkileri bulunmamaktadır. O yüzden nefste belirtilen bütün bu nitelikler olduğu için “levvâme” olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁰

Hakîm Tirmizî’ye (ö.320/932) göre; “*Nefsi levvâme kuşları bazen yükseklik, izzet, Allâh’ın ikramlarına bakma ve Allâh’ın nimetlerine sevinme vadilerinde, bazen de Allâh’a ihtiyaç duyma, alçakgönüllülük, kendini küçümseme, kendini alçak ve miskin görme vadilerinde dolaşır.*”³⁵¹

Nefsi levvâmenin tanımları içerisinde yer alan, kendisini kınama ve yerme özelliklerini kendilerine ilke edinerek tasavvuf tarihinde “*Melâmet*”³⁵² ya da “*Melâmilik*” hareketi şeklinde yansıyan bir grup daha bulunmaktadır. Hücvirî, bu grup hakkında şu şekilde bir açıklama yapmıştır:

“Bir grup vardır ki; bunlar halkın kendilerini hor ve hakir görme yoluyla nefslerini edeplendirmek için nefis riyazeti amacıyla melâmet denemeleri yaparlar. Böylece nefslerinden oç alırlar. Çünkü bu topluluğun geçirdiği en hoş zaman, nefslerini belâ ve zillet içinde buldukları vakittir.”³⁵³

Nefsi levvâmenin seyri Allâh’tır. Âlemi, berzah âlemi; mahalli kalptir.³⁵⁴ Durumu muhabbet, gidişatı tarikat olmaktadır. Sıfatları da; yermek, kınamak, gizli

³⁴⁹ İbn Kayyîm, *Medâricü’s-Salikîn*, (trc. Ali Ataç, Adil Bebek, vd.), C.II, İstanbul, İnsan Yay. , 1990, s. 7-8.

³⁵⁰ İbn Kayyîm, *a.g.e.* , s. 7-8.

³⁵¹ Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lübb*, (thk. Nicholas Lawson Heer), Kahire, Dâru İhyai’l-kütübi’l-arabiyye, 1958, s. 81.

³⁵² Melâmet: kınama, ayıplama, kötüleme gibi anlamlara gelir. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 239.)

³⁵³ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcüb*, s. 151.

³⁵⁴ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, “*Kur’ân-ı Kerim’de nefis kelimesinin manaları*”, Ankara, Akçağ Yay. , ty. , s. 53- 57.

riyada bulunmak, taht aşkı ve şehvet duygusudur. Bu makamın esas amacı, karanlık perdesi olarak değerlendirilen nefsanî şehvetlerden kurtulmaktır.³⁵⁵ Fakat bu çeşit nefste; “mezhep, takva, ar, kulluk, namaz, oruç, hac, çokça zikir, umre ve gaza” gibi hoş özellikler de bulunmaktadır.³⁵⁶

Nefsi levvâme sahibine, İsm-i Celâl aşılanmaktadır. Sâlik yapmış olduğu tüm günahlara karşı devamlı olarak pişmanlık duymaktadır ve tövbe ederek Allâh’tan af dilemektedir. Kelime-i tevhid’e “*Lâ maksûde ill’allah (Allâh’tan başka kendisine yönelip arzu edilecek bir varlık yoktur)*” anlamını vermektedir.

Nefsi levvâme mertebesinde sâlikte “Kabz” ve “Bast” durumları görülmektedir. Bu konuda Sühreverdî (ö.632/1234) “*Nefs, levvâme sıfatında olduğu sürece bazen üstün gelip dediklerini yaptırır, bazen de mağlup olup sahibine söz, geçiremez. Buna göre kabz ve bast halleri, nefsi levvâmeden kaynaklanmaktadır.*”³⁵⁷ şeklinde açıklama yapmıştır.³⁵⁸

Bu nefis mertebesi, kınayan nefis anlamındadır. Kendisini kınayan kişiler kendileriyle barışık, özgüvenleri yüksek olan kişilerdir. Kendini kınama aşamasına gelmiş nefis sahipleri Allâh’a itaati her şeyin üstünde tutmalı, emmâre seviyesine düşmekten korkmalı ve nefsinin vesvese ve tuzaklarına karşı uyanık olmalıdır.

2.1.3 Nefsi Mülhime

“*İlhama ve keşfe erişen nefis*”³⁵⁹ manasında kullanılan mülhime kelimesini sözlüklerden inceleyelim. İlham (الإلهام): “*Meşru veya şer-i bir delile bakmadan (لَا حِجَّةَ شَرَعِيَّةَ) نظر في حجة شرعية hareket çağrısı yapan bilginin ve kalpte ki bir hissin ritmidir (إيقاع).*” Hak tarafından (من الحق) meydana gelir. İlhamın vahiyden farkı ise, vahyin

³⁵⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma’rifetnâme*, s. 568, 579.

³⁵⁶ H. Hayri Abdullah, *Atvâr-ı Seb’a Risâlesi*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Nr: 62, Vr:13b.

³⁵⁷ Sühreverdî, *a.g.e.* , s. 644.

³⁵⁸ Ögke, *a.g.e.* , s. 86-89.

³⁵⁹ Cebecioğlu, *a.g.e.* , s. 548.

melek vasıtasıyla ilhamın “keşif yoluyla” (الكشف بطريق) gelmesidir. Vahiy, Allâh kelamı olmasına rağmen “Kudsi hadisler olarak isimlendirilmez.” (لا تسمى الأحاديث) (القدسية). İlham, “Manevi keşiftir.” (المعنوي الكشف). Vahiy ise “Manevi keşifi kapsayan şahitliktir.” (لكشف المعنوي الشهودي المتضمن). Kastedilen meleğin şahitliği “o sözleri duyması” (وسماع كلامه) ile meydana gelir. Vahiy, peygamberlerin özelliklerinden biridir. “İlham ise daha geneldir.” (أعم الإلهام). Vahiy de “tebliğ şartı” (مَشْرُوطٌ بالتبليغ) vardır, ilham da ise tebliğ şartı yoktur.³⁶⁰

Mülhime kelimesinin mazi fiili (أَهِمَّ) “İlham etti.” , muzari fiili (يُلْهِمُ) “İlham ediyor.” , ismi faili (مُلْهِمٌ) “ilhama eren” ve ismi mefulü (مُلْهِمٌ) “İlham olunan.” dir. Bir hadisi şerifte şöyle geçmektedir: “اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ تَهْدِي بِهَا قَلْبِي ..” “Yarabbi senden Rahmet diliyorum Rahmetinle kalbimi doğru yola ilet ve bana ilham ver.”³⁶¹ Cümle içinde ise şu şekilde geçer: “Allâh ona ilham verdi.” (أَهِمَّهُ اللَّهُ). Onu açık bir şekilde yönlendirdi ve “Sabrı ona ilham verdi.” (أَهِمَّهُ الصَّبْرَ). Bu cümle *es-Sihâh: Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l Arabiyye* adlı sözlükte de “Allâh ona ilham verdi, ben Allâh’tan sabır istedim.” (وَاسْتَلْهَمْتُ اللَّهَ الصَّبْرَ) şeklinde geçmektedir.³⁶²

³⁶⁰ Ebu’l-Bekâ Eyüp b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), C.I, Beyrut, Müessesetü’r-Risale, ty. , s. 173.

³⁶¹ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu’cemü’l-Lugati’l-Arabiyye El-Muasıra*, C.III, s. 2041.

³⁶² İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l Arabiyye*, C.V, s. 2037.

Başka bir deyişle nefsin ilâhi ilhâma layık bir mertebeye ulaşır, kendisine faydası ve zararı olan şeyleri öğrendikten sonra, isteklerinden uzaklaşır ve temizlenmeye başladığı mertebedir.³⁶³

Kelimenin kökü (أهَم) dır. İsmi fail (مُلهِم) vezninde gelmiştir. Arapça kökenli bir terimdir. Kur’ân-ı Kerîm’de nefsi nülhime için Allâh Teâlâ Şems suresinde yer alan ayette bize bu nefsin hali ile ilgili bilgi vermektedir.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا ﴿٧﴾ فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا ﴿٨﴾

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki.”³⁶⁴ buyurmaktadır. Bu mertebede kendisine uygulanan ilham, nefse; kötü işlerinden uzak durulmasını ve iyi işlerin öğrenilerek yapılması yönünde yönlendirmektedir. Bu şekilde olan nefis, eğer kötü olan şeylerden, arzulardan ve isteklerden sıyrılarak, onları kendi emirleri altına almayı başarır, mülheme mertebesine ulaşacaktır. Bu sayede de nefsin bedensel bağlar ile olan bağının kesilmeyeceği görülmektedir.³⁶⁵ Burada nefse iyiliklerin ve kötülüklerin ilham edildiği bildirilmiş ve ilham alan nefse vurgu yapılmıştır.

Mücâhid b. Cebr (ö.103/721), ayette geçen “ilham edene” kelimesi ile kastedilenin “onu tanıtana” olduğunu söylemektedir. Ona takvayı ve fücuru tanıtan öğretilendir. Aynı zamanda ona masiyeti tanıttandır.³⁶⁶ Neseî de taatını ve günahını öğretti der Ayrıca kişiye güzeli ve çirkini tanıttığını da ekler.³⁶⁷ Kurtubî ayette geçen “kötülük duygusunu ve takvasını” kelimelerinin mefulün bih olduğunu ve mastar olduğunu söylemektedir.³⁶⁸

³⁶³ Dodurgalı, a.g.e. , s. 79.

³⁶⁴ Şems, 91/ 7-8.

³⁶⁵ Dodurgalı, a.g.e. , s. 79.

³⁶⁶ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, (thk. Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl), C.I, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989, s. 732.

³⁶⁷ Neseî, a.g.e. , C.III, s. 648.

³⁶⁸ Kurtubî, a.g.e. , C.XX, s. 76.

Mukatil b. Süleyman' a göre ilham kelimesi ile anlatılmak istenen Allâh'ın insanlara dalâleti ve hidayeti öğretmesidir. Kişi kendi nefsinı tezkiye ederse kurtuluşa erecektir.³⁶⁹

Mâtürîdî bu ayet için farklı yorumların olduğunu söylemektedir. Ayette geçen “أَهْمَ” fiili “بَيَّنَّ” (açıkladı) fiili ile aynı anlama gelmektedir. Allâh kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu açıklamış ve insanlara öğretmiştir. Allâh, kulunun emirlerine uyması, doğru yol üzerinde olması ve mücadele etmesi sonucunda kuluna takvasını ilham eder. Kur'ânı Kerim'de bununla ilgili şu ayet karşımıza çıkar. “*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz. Şüphesiz Allâh mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.*”³⁷⁰ Bu ayet gösteriyor ki hidayet mücadele sonunda elde edilebilir.³⁷¹

Nefsi mülhimenin üstü nur-zulmet karışımından oluşan perdeler ile kapatılmıştır.³⁷² Zor olan bu mertebede kötüyü ve iyiyi, faydayı ve zararı içerisine aldığından dolayı Hakk ile bâtil, gerçek ehliyle zındıklar birbirlerinden ayırt edilemezler. Çok zor olması ile beraber nefsi mülhime birbirlerine çok fazla benzerlik gösteren şeylerin ayırt edilme yeri olarak açıklanmıştır.³⁷³

Mevdûdî'ye göre ilham kelimesi “lehm” kökünden gelmektedir. Ve “yutmak” anlamındadır. Terim anlamı ise Allah'ın insanların zihinlerinde onlar farketmeksizin yer aldırıldığı düşünce demektir. İnsana doğrunun ve yanlışın ilham edilmesinde iki görüş vardır: Birincisi, Allah'ın herkesin zihnine doğruyu ve yanlışını yerleştirmiş olması ikincisi ise insanın zihninde fitrattan gelen bazı kalıpların bulunmasıdır. Örneğin kişi neyin kötü neyin iyi olduğunu veya ne yaparsa günah işleyebileceğini ya da sevap işleyebileceğini bilmektedir. Çünkü bu durum insanın fitratında yer almaktadır. Allah insanlara iyi ile kötüyü ayırt etme gücü vermiştir. Ayrıca şu duruma da değinilmiştir: Allah herkese uygun olarak ilham vermektedir. Yani hayvan için gerekli olan farklı iken insana verilen ilhamın mahiyeti daha farklıdır. Örneğin; bir balığın doğar doğmaz yüzmesi bir hayvana verilen ilham iken bir

³⁶⁹ Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, C.IV, s. 711.

³⁷⁰ Ankebût, 29/69.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, C.X, s. 542.

³⁷² Uludağ, *a.g.e.*, s. 271.

³⁷³ Ögke, *a.g.e.*, s. 89-90.

çocuğun doğuştan annesini emmeyi bilmesi de insani ilhama uygundur. Bu ilhamlar neticesinde insanın yaptığı iyilik ödülle yaptığı kötülükte ceza ile karşılık bulmaktadır.³⁷⁴

Nefsi mülhimenin âlemi, ruhlar âlemi; mahalli ruhtur. Gidişatı, billâh olmaktadır.³⁷⁵ Hâli; sevgi, kanaat etmek, alçakgönüllü olmak, sabır etmek, tahammülde bulunmak, özürleri almak, iyi zan ve ezaya katlanmak olarak sıralanmaktadır.³⁷⁶ Bu nefis, sevaplarını ve günahlarını Allâh'ın yardımıyla bilmekte ve bu yüzden Allâh'ın dışındaki her şeyden uzaklaşmaktadır. Ruhlar âlemine yönelimi olan bu nefis, aşk halinde bulunmaktadır. İlimden hoşlanmakta, cömert davranmakta ve yetinmeyi bilmektedir. Ayrıca alçakgönüllüdür.³⁷⁷

Nefsi mülhimede nefis bazen ağlayarak acı içerisinde olur bazen sakin davranır bazen yüreğini ihya eder bazen yüreğinden uzaklaşır bazen saklı kalır bazen şâhid bazen mahbûb; bazen âşık bazen ma'şûk olmaktadır. Bu durumların hepsi, Allâh-u Teâlâ'nın adlarının sonuçları olarak bildirilmiştir.³⁷⁸

Nefsi mülhimeye sahip olan insan “*Hû*” diyerek zikretmektedir. Sâlik kelime-i tevhide “*Lâ mahbûbe ill'allâh (Allâh'tan başka kendisine sevgi beslenecek bir varlık yoktur.)*” anlamını vermektedir. Sâlik, yapmış olduğu günahlardan ötürü “*tevbe-i nasuh*”la³⁷⁹ tövbe etmektedir.³⁸⁰ “*Hû*” ve “*Lâ mahbûbe ill'allâh*” zikirlerinin vermiş olduğu ateş vücudunun etkilenmesine neden olarak tüm organlar zikretmeye başlamaktadır. Bu mertebede kişinin nefsi kişinin yoldan çıkması yönünde icraatlar yapmaktadır. Örneğin, “*Sen artık işini bitirdin, büyük zât oldun. Bu mertebeye binde bir kişi ancak ulaşabilir. Sana Allâh böyle büyük bir makam verdi.*” şeklinde sözler ile kişinin aldanmasına yol açmaktadır.³⁸¹

³⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, C.VII, s. 134-135.

³⁷⁵ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 62.

³⁷⁶ Ögke, *a.g.e.*, s. 90.

³⁷⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 548-549.

³⁷⁸ İbrahim Efendi, *Atvâr-ı Seb'a*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt., Nr. 461, Vr. 13b-14a.

³⁷⁹ Tövbe-i nasuh: Bir daha eski duruma dönmeme azmiyle yapılan samimi ve ciddi tövbedir. Tarikata girenlerin yaptığı ilk iştir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 351.)

³⁸⁰ Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 90.

³⁸¹ Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *Risâle-i Murâkabe*, İstanbul, Es'ad Efendi Taşbasımevi, h.1284, s. 5.

Bu mertebedeki insan kalbini her türlü kötülüğe karşı korumalı ve onu günaha götürecek durumlara karşı da daima uyanık tutmalıdır. Çünkü insan vücudunda kalbin yeri önemlidir. O insanın sığındığı yerdir. Ve o sığınılan yer kötü kişiler tarafından ele geçirilirse şüphesiz insanın bedeni de bu kötü insanlar tarafında zapt edilir. İnsan, doğru olmayan arzuların, zevklerin adeta esiri olur. Ve bu durumda kişinin sonu da hüsrandır.

2.1.4. Nefsi Mutmainne

“Doymuş, huzur bulmuş ve rahata ulaşmış nefis” manasında kullanılan mutmainne kelimesi sözlüklerde şöyle tahlil edilir: Mazi fiili, (طَمَأَنَّ) sakinleşti; muzari fiili, (يُطْمِئِنُّ) sakinleşiyor; ismi faili, (مُطْمِئِنٌّ) sakinleşen, mefulü, (مُطْمَأَنَّ) sakinleşmiş. (طَمَأَنَّهُ) veya (سَكَّنَهُ) “Onu sakinleştirdi.” anlamındadır. Cümlede kullanımı; “(طَمَأَنَّهُ مَدِيرُهُ) Müdürü, işini kaybetmeyeceğine dair onu sakinleştirdi.” Başka bir cümle de kullanımı; “(طَمَأَنَّهُ الطَّيِّبُ) Doktor onu sağlığı konusunda sakinleştirdi.”³⁸²

Ezheri (ö.370/980), Mücahid'den şöyle nakletmiştir. “يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمِئِنَّةُ”³⁸³ “Ey mutmain olan nefis” ayetindeki nefis, Allâh'ın Rabbi olduğunu “Kesin olarak bilmişti (أَيَّقَنَتْ).” Yani “kesin” (يَقِينًا) ve “emin” (اطْمَأَنَّت) olarak karar verdi. Bu kesinlik sanki “Bir devenin (البعير) oturmuş (سَكَنَ) ve diz çökmüşken (بَرَكَ) göğsü ile yere çarpması gibidir (كَمَا يَضْرِبُ).” Yine aynı ayet için başka bir tefsir şu şekildedir: “O iman ile emin olmuştu (قد اطمأنت) ve “Rabbine boyun eğdi (أحبتت لربها).”

³⁸² Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyye El-Muasıra*, C.II, s. 1413.

³⁸³ Fecr Suresi, 27/30.

Sakinleştiğinde (إِذَا سَكَنَ) önce kalbi emin (اطْمَأَنَّ) sonra nefsi emin oldu (واطْمَأَنْتَ) ³⁸⁴.
نفسه.

Lisanu'l Arab'ta mutmain kelimesi şu şekilde ele alınmıştır. (طَأْمَنَّ) Emin oldu ve onu sakinleştirdi. (سَكَّنَهُ). Adam huzurla “emin oldu” (اطْمَأَنَّ) yani “sakin oldu” (سَكَنَ). Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) “(اطْمَأَنَّ)” lafzının değiştirildiğini kelimenin aslının (طَأْمَنَّ)” olduğu görüşünü nakleder. Ebu Amr, bu görüşe katılmamaktadır. Sîbeveyhi'nin delili, (طَأْمَنَّ) kelimesinin içinde ziyade bir harf yoktur. Ama (اطْمَأَنَّ) kelimesinin içinde ziyade bir harf vardır. Bir cümle de şöyle geçer: “*Sırtını çevirdiği zaman (إِذَا خَنَى ظَهْرَهُ) sırtından emin oldu (طَأْمَنَّ).*” Burada hemzesiz kullanılır. Çünkü hemze (اطْمَأَنَّ) iki sakin arasında (بَيْنَ السَّاكِنَيْنِ) kullanılmasını engellemek için gelmiştir. Allâh Kur'ân-ı Kerim'de şöyle söylemiştir: “*الصَّلَاةَ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا*” “*Güvenlik içinde olduğunuzda namazı gerektiği gibi kılın.*”³⁸⁵ yani “*Kalbınız sakin olduğu zaman (إِذَا سَكَنْتَ قَلْبُوكُمْ).*” Çünkü kalp sakin olduğu zaman emin olur. Ebu Mansur bu kelime hakkında şöyle demiştir: “(اطْمَأَنَّ) kelimesindeki hemze iki sakin karşılaştığı zaman (لِلتَّقَاءِ السَّاكِنَيْنِ) hemzeyi kendine çeker (مُجْتَلِبَةً). (طَأْمَنْتَ) dendiğinde hemzesiz (فاعلت) veznindedir. Allâh en iyisini bilir (أَعْلَمُ وَاللَّهُ).

³⁸⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, C.XIII, s. 253.

³⁸⁵ Nisa Suresi, 4/103.

hemze (اَطْمَأَنَّ) kelimesine lazımdır.” Ayrıca (طَمَنَ) fiili “Allâh kelamı dışında kullanılmaz.” (مُسْتَعْمَلٌ فِي الْكَلَامِ غَيْرُ) Allâh en iyisini bilir.³⁸⁶

(اَطْمَأَنَّ), sakinleşmek, (المِطْمَئِنُّ) bir yere yerleşmiş olmak (المِيسْتَوْطِنُ) ve yeri güvence altına almak (اَطْمَأَنَّتِ) anlamındadır. (تَطْمَأْنَتْ), azaltmak (اِنْخَفَضَتْ) anlamında da kullanılmaktadır. Nefsi mutmainne, iman ile kendini güvence altına (اَطْمَأَنْتُ) alan ve kendini Rabbine adayan nefstir. Örnek olarak cümleler: “Güven (اَطْمَأَنَّ) içinde oturmuştu yaptıklarından emindi (اَطْمَأَنَّ).” ve “Onda huzur (تَطْمَأْنُ) vardır.” yani “sakinlik” (سَكُونٌ) ve “ciddilik, ağırbaşlılık” (وَقَارٌ).³⁸⁷

Allâh-u teâlâ ayetinde şöyle buyurdu: “وَتَطْمِئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ” “Kalpleri Allâh’ı anmakla huzura kavuşur.”³⁸⁸ Bu ayette geçen (و) vav ziyade yani eklenmiştir. Aslında manası şu şekilde olmaktadır: “الَّذِينَ آمَنُوا تَطْمِئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ” “İnananlar, kalpleri Allâh’ı anmakla huzura kavuşur.” Orada ki (و) vav ziyade değildir. “Çünkü hurûf-u meânîdir”³⁸⁹ (من حروف المعاني).³⁹⁰

³⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C.XIII, s. 268.

³⁸⁷ Ez-Zebidi, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C.XXXV, s. 357.

³⁸⁸ Ra'd, 13/28.

³⁸⁹ Hurûf-u meânî: Türkçede bu tabir için edat kelimesi kullanılır. Bu harfler başka bir şeye muhtaç olmakla birlikte sadece kendileri olduğunda da bir anlam taşırlar. (Fatih Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Adana, Giriş Basımevi, 2014, s. 4.)

³⁹⁰ Neşvân el-Himyerî Ebû Saîd, *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'ü Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm*, (thk. Huseyin El Amri), C.VII, Beyrut, Daru'l Fikr El-Muasır, h.1420, s. 4162.

Muhtaru's-Sihâh'ta şu cümle örnek verilmiştir: “Adam emin oldu (اطْمَئِنَّا).”

Yani “Sakinleşti.” (سَكَنَ) , o böylece “Mutmain oldu.” (مُطْمَئِنُّ). Ve bir anlamda “Onu rahatlattı(طَأْمَنَهُ).”³⁹¹ Yani yüreğini rahatlatmış oldu.

(طَمَّنَ) yani (وثق ب) “güven” anlamındadır. (طَمَّنَ) şedde ile kullanıldığında inandı (آمن) ve “Onun kalbi sakinleşti (سكن روعه).” demektir.³⁹² Nefsi mutmain, kalbin nuru ile aydınlanan “kötü sıfatları” (صفاتها الذميمة) kapatan ve yeni güzel ahlakları ortaya çıkartandır. Onun dışında da eğer “nefs emir altındaysa (النفس تحت)” bu kişi de “rahatsızlıklar (الاضطراب)” artar.³⁹³

Kelimenin kökü (طمأن) dır. İsmi fail (مُطْمَئِنُّ) vezninde gelmiştir. Arapça kökenli bir terimdir. Nefsin dördüncü mertebesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de; Nefsi mutmainne için Allâh Teâlâ;

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾

“Ey huzura eren nefis!”³⁹⁴ diye nefse vurgu yapmaktadır. Bu ayette huzura ulaşan nefis “ruh” olmaktadır. Ayetin sonunda, “Gir cennetime!”³⁹⁵ ifadesi bulunmaktadır. Burada hakiki huzur ve selâmet bunlardan ibaret olmaktadır. Başka bir ayette de nefsi mutmainne için şu şekilde buyrulmaktadır: “Onları hidayete erdirecek ve hallerini düzeltecektir.”³⁹⁶ Yani kişi nefsi-i mutmainnede ihlâsla ibadet

³⁹¹ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), C.I, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, h.1420, s. 192.

³⁹² Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletu'l-me'acimi'l-arabiyye*, (trc. Muhammed Selim Nu'aymi - Cemal Hayyat), C.VII, Irak, Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1979-2000, s. 80.

³⁹³ Münâvî, *et-Tevkîf 'Ala Muhimmâti't-Te'ârîf*, C.I, s. 328.

³⁹⁴ Fecr, 89/27.

³⁹⁵ Fecr, 89/30.

³⁹⁶ Muhammed, 47/5.

ve taâtına devam ettiğinde, Allâh'ın tüm emirlerine uyduğunda; râziyeye, mardiyeye ulaşabildiği gibi, nefsi sâfiyeye dahi ulaşabilecektir.

Bu açıklamaya ulaşmış olan nefis, her şeyden emin olan nefstir. Allâh'a doğru ilerleyen bu nefis kişinin yüreği, gerçek ve tam bir inanış içerisinde. Şeriatın bir takım gizlerini kazanmış, cömert olma, doğru söyleme, yumuşak kalpli olma, güler yüzlü davranma ve tatlı dilli olma gibi iyi ve güzel sıfatlarını elde etmiştir.³⁹⁷

Mücâhid b. Cebr' e göre bu hitap melekler tarafından kıyamet gününde Allâh'ın dostlarına söylenecektir. “*Ey huzura eren nefis!*” hitabındaki nefsten kasıt Allâh'a iman eden ve tüm emirlerini yerine getiren nefstir. Kişi burada Allâh'a kesin olarak inanmakta ve ibadetlerini eksiksiz yerine getirmektedir.³⁹⁸ Mukatil b. Süleyman da Mücahid ile aynı görüştedir. Ayrıca mutmain nefis, Allâh'ın azabından uzak ve emniyettedir.³⁹⁹

Taberî, bu hitabın ne zaman ve hangi melekler tarafından söyleneceği hakkında müfessirlerin görüş ayrılığına düştüklerini söylemektedir. Bir kısım âlime göre ise melekler tarafından kitabı sağ elinden alanlara söylenecektir.⁴⁰⁰

Mâtürîdî şu açıklamayı yapmaktadır. Ayette geçen mutmain olan nefis, asla şüpheye düşmeyen ve huzur içinde olan nefstir. Kişinin huzur içinde olması Allâh'ın emri, yasakları, va'di ve tevhidi ile mümkün olacaktır. Mâtürîdî ayette geçen razı olma durumunun yeri konusunda iki görüş öne sürmektedir. Birincisinin dünyada ikincisinin ise ahirette gerçekleşmesi mümkündür. İkincisine göre ayette kastedilen nefis, tamamen dünya hayatını benimsemiş ve ahiretle ilgili bir kaygısı olmayan nefstir. Bu nefsin dünya hayatını bırakıp ahiret hayatına dönmesi gerekir.⁴⁰¹

Kurtubî'ye göre ayette geçen mutmain nefis, Allâh'a huzur ile bağlanmış, her işini Allâh'a bırakmış ve sonsuz güven ile iman etmiş nefstir. Bu sözler melekler tarafından Allâh'ın dostlarına söylenecektir. Ayrıca Kur'an'da geçen “*Onlar, inananlar ve kalpleri Allâh'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak*

³⁹⁷ Cebecioğlu, *a.g.e.* , s. 548.

³⁹⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, C.I, s. 728.

³⁹⁹ Mukatil b. Süleymân, *a.g.e.* , C.IV, s. 692.

⁴⁰⁰ Taberî, *Cami 'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, C.XXIV, s. 423.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *a.g.e.* , C.X, s. 528.

*Allâh'ı anmakla huzur bulur.*⁴⁰² ayeti ile de mutmain nefsin Allâh'ı zikrederek elde edilebileceğini göstermektedir.⁴⁰³

Nesefî'ye göre ayette geçen “المُطْمَئِنَّةُ” “mutmainne” herhangi bir korku veya endişeye düşmeyen kendinden emin olan nefse denir. Bu nefis, ya iman etmiş ya hakka ulaşmış, ya da yakın huzurda olan nefstir. Kendinde hiçbir şüpheye yer yoktur.⁴⁰⁴

Mevdûdî'ye göre ise kalbi mutmain olmuş nefis, hiçbir tereddüt ve şek duymadan Allah'a, peygamberlere ve hak dine inanmaktadır. Dinin getirdiği kurallara sadece zorunluluk olarak değil gerçekten canı gönülden isteyerek yapmaktadır. Aynı zamanda dinin yasaklarından da seve seve uzak durmaktadır. Hak yolda her türlü gelebilecek cefâyı şikâyet etmeden çeken, gösterilebilecek en büyük fedakârlıkları yapan ve dünya lezzetlerinden uzak duran kişidir. Uzak durduğu bütün lezzetleri özlemeyen aksine tam bağlılık ile Allah'a yönelen ve teslim olan nefstir.⁴⁰⁵

Nefsi mutmainne, levvâme olan nefsin emmâre nefis ile mücadelesi sonucunda ortaya çıkan nefstir. Herhangi bir şüphe yâ da tereddüt olmadan, tamamen huzura ermiş bir kalp ile Allâh'ı Rab, Hz. Peygamberin getirmiş olduğu dini hak din olarak kabul ederek Allâh'a ulaşmaya çalışan kişi nefsi mutmainne de arzulanandır. O kişi Allâh yolunda her türlü fedakârlıkta bulunan, karşılaştığı tüm zorluklara ve eziyetlere sakin kalarak sabreden, dünyada İslâm haricinde bulunan lezzet ve menfaatlere aldırış etmeyen, aksine bu konularda kalbi mutmain şekilde hak dini izleyip bu tür tehlikelerden korunan kişi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰⁶

Nefsi mutmainnenin, Allâh'ta sükûna eren ve Allâh ile huzur bulan anlamları da bulunmaktadır. Fakat bu durumun olabilmesi için kötü hareketler ve kötü anılarla alakalı ilginin bütünüyle kesilmesi gerekmektedir. Daha önceden yapmış olduğu yanlış davranışların düşüncesinden tamamı ile uzaklaşmadıkça ona “mutmainne” denilmemektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰² Ra'd, 13/28.

⁴⁰³ Kurtubî, *el-Câmî'li-Ahkâmi'l-Kur'an*, C.XX, s. 57-58.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî-medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, C.III, s. 642.

⁴⁰⁵ Mevdûdî, *Teşhîmü'l-Kur'an*, C.VII, s. 120.

⁴⁰⁶ Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, C.XXIV, s. 47.

⁴⁰⁷ Tehânevî, *Keşşaf*, C.II, s. 1402.

Ebu Nasr Serrâc Tûsî (ö.378 /988) “*Mutmainlik; akli tam, imânu güçlü, bilgisi sağlam, zikri saf ve hakikati sabit olan bir kulun yüce bir hâlidir.*” şeklinde açıklama yapmıştır.⁴⁰⁸

İbn-i Abbas (ö.68/687-88) tarafından “*Ey itmi'nâna ulaşan nefis!*” ayeti “*Ey doğrulayarak onaylayan nefis!*” şeklinde çevrilmiştir.⁴⁰⁹ Başka bir deyişle isteklerden bütünüyle sıyrılıp, istekleri sanki gerçekleştirmiş ve yaşamış gibi doyuma ulaşmış bedensel kuvvetlerin etkilerini ortadan kaldırmış ve ulu ilkeler ile iletişim kurduğu için doyuma ulaşma aşamasına eren nefis olarak açıklanmaktadır.⁴¹⁰

İbn-i Kayyîm (ö.751/1350) tarafından mutmainlikle ilgili bazı tefsircilerin görüşleri verilmiştir. Katâde'in (ö.118/736) görüşü: “*Allâhu Teâlâ'nın va'dettiği şeylerde gönlü mutmain olan kişi mü'mindir.*” şeklindedir. Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) görüşü: “*Allâh'ın bildirdiklerini doğrulamaktır.*” Selefin mutmainlik ile alakalı görüşlerinin iki ana amacı bulunmaktadır. İlk amaç, ilim ve amelin tatmin olması, diğeri ise irade ve amelin tatmin olmasıdır.⁴¹¹

Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö.283/896): “*Kulun kalbi Mevlâ'sında sükûn bulursa, onda itmi'nâna erer. Kulun her şeyle dostluğu güçlü olursa hali de kuvvetli olur.*” şeklinde açıklama yapmıştır.⁴¹²

Kuralları sürdürerek doyuma ulaşmış olan nefis sonunda kuralları terk etmez ve günah işlemek için herhangi bir eğilimde bulunmaz.⁴¹³ Nefsi mutmainne üzerinde bulunan nurlu perdelerin nefsi mülhimedden daha fazla olduğu görülmüştür.⁴¹⁴ Ayrıca kötü sıfatlardan sıyrılarak güzel ahlâk ile ahlaklanmış durumdadır.⁴¹⁵

Mutmainliğin manası; akli yerinde, güçlü imanı olan, sağlam bilgiye sahip, zikri temiz ve gerçeği net olan bir insanın yüce hali olarak tanımlanmıştır. İnsanın yüreği Allâh'ta sükûna ererse, onda itmi'nâna ulaşır. İnsanın her şey ile kurduğu dostluğu ve durumu kuvvetli olmaktadır. Gerçek mutmainlik de sadece Allâh'ı

⁴⁰⁸ Ebu Nasr Serrâc Alûsî, *el-Lûma'*, (thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürür), Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960, s. 98.

⁴⁰⁹ Cevziyye, *Nefis Tezkiyesi*, s. 97.

⁴¹⁰ Dodurgalı, *a.g.e.*, s. 80.

⁴¹¹ İbn Kayyîm, *er-Rûh*, s. 223.

⁴¹² Ebu Nasr Serrâc Alûsî, *a.g.e.*, s. 98.

⁴¹³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 558.

⁴¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

⁴¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 548.

andığı zaman mümkün olmaktadır. Bu durum Kur’ân-Kerim’de “*Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allâh’ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allâh’ı anmakla huzur bulur.*” ayeti ile açıklanmıştır.⁴¹⁶

Nefsi mutmainnenin mertebesi sırdır.⁴¹⁷ Belirli alâmetleri cömert olma, tevekkül etme, kendisini küçük görmesi, keder, ibadet, şükretme, rızanın olması ve ihsan olarak sıralanmaktadır.⁴¹⁸ Bunların haricinde fakr, sabretme, adil olma, insaf, sözünün eri olma⁴¹⁹ gibi alâmetleri de bulunmaktadır. Güler yüzlü olmak, devamlı huzurlu olmak, büyüklerine saygılı davranmak, kalp huzuru, tatlı dilli olma, yanlışları görmezden gelme ve yapılan hataların bağışlanması gibi bazı sıfatları da bulunmaktadır.

Nefsi mutmainnenin yolu, Anillâh olarak bildirilmiştir.⁴²⁰ Âlemi, Muhammedî gerçeğidir. Yeri, sır; hâli, sâdık bir tatmin hâli olmaktadır. Nefsi mutmainneye gelen anlam, şeriat sırları olmaktadır.⁴²¹ Nefsi mutmainne kişisine “Hayy” adı verilmektedir. Kelime-i tevhid’e “*Lâ mevcûde illallâh*” (*Allâh’tan başka hiçbir varlık yoktur*) anlamını vermektedir.⁴²²

Bu mertebedeki kişinin kalbinin yumuşaklığı çok büyük boyuttadır ve Allâh’a olan aşkı gün geçtikçe giderek fazlalaşmaktadır. Ancak maddî âlemin bazı perdelerinden kendisini arındıramamıştır. Bazı keşf ve kerametler oluşmaktadır. Nefsi mutmainnede kişi, sürekli “*Îlâhî! Ente maksûdi ve rızâke matlûbi (Ey Rabbim! Maksadım sensin ve istediğim de senin rızândır.)*” şeklinde dua ederse, Allâh’ın sıfatları ortaya çıkar. Bazı kişilere “*Ey huzura eren nefis razı edici ve razı edilmiş olarak Rabbine dön! İyi kullarım arasına gir!*” müjdesi verilmektedir.⁴²³ Fakat bazen şeytan bu mertebede bulunan kişilere; kürsî üzerinde, bazı kişilere yerle gök

⁴¹⁶ Ra’d, 13/28.

⁴¹⁷ Sır: Hakikat, öz anlamlarında olup yaratma esnasında her mevcudun Haktan payıdır. (Kâşânî, *Letaifu’l-A’lâm fî İsarâtı Ehli’l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, s. 293.)

⁴¹⁸ İbrahim Efendi, *Atvâr-ı Seb’a*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Nr. 461/1, Vr. 17a.

⁴¹⁹ H. Hayri Abdullah, *Atvâr-ı Seb’a Risâlesi*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Nr. 62, Vr. 14a.

⁴²⁰ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 62.

⁴²¹ Ögke, *Kur’an’ da Nefs Kavramı*, s. 92.

⁴²² Ögke, *a.g.e.* , s. 93.

⁴²³ Fecr, 89/27-30.

arasında, bazı kişilere de yanan ateşin içerisinde görünerek “*Ben sizin en yüce Tanrınızım.*”⁴²⁴ gibi kelimeler söyleyerek kişiyi aldatmaya çalışmaktadır.⁴²⁵

Nefsi mutmainne mertebesinde fenâyı sıfat⁴²⁶ gerçekleştirmektedir ve Allâh ile kul arasında bulunan perdeler kalkmaktadır. Bu mertebeye gelen kişiler, kendilerinin tam olgunluğa ulaştıklarını, en tepeye, mertebelerin en yukarisına geldiklerini zannetmektedirler. Bu yüzden eski beşerî sıfatlarına doğru geri dönüş yaşamaktadırlar. Bunların olmaması için kişiler çok acele davranmamalı ve sabrederek seyr-u sülûk yolunda ilerlemelerini sürdürmelidirler.⁴²⁷

Bu makamdaki kişilerin kalpleri sadece Allâh-u Tealâ'nın zikri ile yatıştır.

2.1.5. Nefsi Râziye

Râziye ve Mardiyye kelimesi aynı kökten türediği için sözlükteki anlamlarını burada birlikte ele alacağız. (رضى): “*Falan kişi razı oldu, razı olacak ve razı olmak*” anlamındadır. (المرضى): “*razı, memnun olunan*” anlamındadır. Ve (الرضا) maksurdur. Ne zaman (الرضا)'yı masdar yapsan (راضية ومراضاة) memdûd isim olur, yine bu şekilde bir masdar yaparsan (رضي يرضى رضياً) maksûr isim olur. el-Ezherî, Ebu Abbas'tan şöyle nakletmiştir: “ (المطيع) itaat eden (الرضي) seven (المحب) ve güvence veren (الضامن)” anlamlarındadır.⁴²⁸

⁴²⁴ Nâziât, 79/24.

⁴²⁵ Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *a.g.e.*, s. 6-7.

⁴²⁶ Fenâ: Yok olma, yokluk, geçip gitme,. Tasavvufta ise bir kimsenin kötü özeliik ve sıfatlardan arınması anlamındadır. (Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Marifet Yay. , 1990, s. 225-227.)

⁴²⁷ H. Hüsnu Paşa, *Atvâr-i Seb'a*, Elyazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Nr. 1178/5, Vr. 119a-119b.

⁴²⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, C.XII, s. 46.

Muhtâru's-Sihâh'ta şöyle ele alınmıştır: (رَضِيَ), fiilinin lamel harfi kesre iledir. (رَضًا) şeklinde yazılırsa maksur ve halis isim, (الرَضَاء) şeklinde ise memduh isim olur. Müellife göre, (رَاضِيَةٌ) yani (مَرْضِيَّةٌ) demektir. Çünkü dilde şöyle denilir: “Hayatına *razı olunuldu* (مَعِيشَتُهُ رَضِيَتْ).” meçhul olarak (رَضِيَتْ) “razı oldu” denilmez.⁴²⁹

Râziye kelimesinin kökü (رَضِيَ) dır. İsmi fail (رَاضِيَةٌ) vezninde gelmiştir. Arapça kökenli bir terimdir. Burada Kur’ân-ı Kerîm’de Râziye ve Marziyye mertebesine işaret eden ayeti tefsiri ile birlikte ele alacağız:

ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

“Razı olmuş ve kendisinden razı olunmuş olarak Rabb’ine dön!”⁴³⁰ ayetine göre açıklanan nefis mertebesidir. Bu nefis evliyanın sıfatı niteliğindedir. Bu yüzden bu mertebeye ruh ve varlıkların tümünden geçilerek ulaşılmaktadır. Ayrıca bu nefis mertebesi, Allâh’ın ahlakıyla ahlaklanan nefis olarak ifade edilmektedir.⁴³¹ Güzeli ve iyiyi seçen, çirkinden ve kötüden uzak duran nefstir.

Mukatil b. Süleyman ayeti şu şekilde açıklamaktadır. İnsanın ameli sebebiyle Allâh kulundan razı olur. Kul ise Allâh’ın vereceği mükâfatlardan dolayı Allâh’tan razı olması gerekir.⁴³² Taberî ayette geçen “dön” kelimesi ile ahirette insanlar dirildiği zaman tekrar sahip oldukları bedene dönmesi için bu hitap yapılacaktır.⁴³³

Mâtürîdî bu konuyu dünyada ve ahirette olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Dünyada kişinin yaptığı iyilikler ve gösterdiği mücadele sonucunda ona vadedilen nimetlere ithafen kişinin Allâh’tan hoşnut olması gerekir. Böylece Allâh da kulundan razı olacaktır. Ve o kişiler Allâh’ın salih kulları cennete girmeye hak kazanacaktır. Razı olma ahiret açısından ele alındığında ise kişi dünyalıktan uzaklaşıp ahireti için

⁴²⁹ Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, C.I, s. 124.

⁴³⁰ Fecr, 89/28.

⁴³¹ Ögke, *Kur'an' da Nefs Kavramı*, s. 94.

⁴³² Mukatil b. Süleymân, *a.g.e.*, C.IV, s. 692.

⁴³³ Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, C.XXIV, s. 424.

çabalmalıdır. Eğer kişi dünya hayatını bırakıp imana ve itaate dönerse Allâh ondan razı olur. Kişi de Allâh'ın kuluna ahirette sunacağı lütuf ve nimetleri düşünerek Allâh'tan hoşnut olur.⁴³⁴

Nesefî, Allâh'ın kuluna verdiği nimetler için hoşnut olunması gerektiğini söyler. Ve kul da yaptıkları ile hoşnut olarak “*Rabbine dön*” er.⁴³⁵

Bu nefse sahip olan kişi hiçbir şeyden şikâyetçi olmamaktadır. Nefs, yerilen, beşeri niteliklerinden kurtularak fenâ'ya ulaşmaktadır.⁴³⁶ Tatmin psikolojisini geçerek arzularının tamamından vazgeçildiği, kendisiyle barışık olduğu, kendisine saygı duyduğu ve Allâh'ın tüm takdirlerinden razı olunan mertebedir.⁴³⁷ Nefsi mutmainneye oranla üzerindeki nurun daha çok, karanlığın ise daha az olduğu ifade edilmektedir.⁴³⁸

Bu mertebenin makamı hâfi'dir. Nefsi râziyenin özellikleri; “*keramet, zühd, ihlas, riyazet, zikir ve vefa*” olarak sıralanmıştır. Bunlardan başka vera, muhabbet, Mevla ile dostluk, ilahi huzur, Allâh'ın haricindeki şeyleri bırakarak hatırlamamak, tam anlamıyla teslim olmak ve rıza göstermek⁴³⁹ gibi sıfatları da bulunmaktadır.

Nefsi râziyenin seyri, fillâh yani Allâh'tadır.⁴⁴⁰ Âlemi, lâhût (ruhaniler) âlemi; mahalli, sırrın sırrı şeklindedir.⁴⁴¹ Hâli, fenâ'ya ulaşmaktır. Bu mertebeye sahip olan kişi, mana âleminde tüm varlıklarının yok olduğunu görmektedir. Bu sâlik, “*Ya Hakk*” ismiyle zikir etmektedir. Kelime-i tevhide “*Lâ mevcûde İllallâh*” (*Allâh'tan başka hiçbir varlık yoktur.*) manası verilmektedir.⁴⁴² Bu mertebedeki sâlik, dünya ve ahiretle alakalı tüm arzularını bırakarak; “*İlâhi! Ente maksûdi ve rızâke matlûbi*” ifadesi kendisine hal olmaktadır. Bu mertebedeki sâlikte ilk olarak “*Fena fillâh*” ve

⁴³⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C.X, s. 528.

⁴³⁵ Nesefî, *a.g.e.*, C.III, s. 642.

⁴³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 549.

⁴³⁷ Dodurgalı, “Nefs ve Eğitimi,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s. 80.

⁴³⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

⁴³⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 619.

⁴⁴⁰ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 62.

⁴⁴¹ Sırrın sırrı: Allah'tan başkasının bilemeyeceği Hakk'a özgü şeydir. (Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fi İsarâtı Ehli'l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, s. 294.)

⁴⁴² Ögke, *Kur'an' da Nefs Kavramı*, s. 94.

daha sonra da “Beka billâh” gerçekleşmektedir. Bu yüzden bu mertebe halifelik makamı olarak bilinmektedir.⁴⁴³

2.1.6. Nefsi Marziye

Memnun olunan, kendisinden râzı olunan nefis mertebesidir.⁴⁴⁴ Ayrıca mutluluğun da son evresidir. Bu mertebede nefsin razı olduğu durumdan Allâh da razı olmaktadır.⁴⁴⁵ Nefsi râziyeye oranla üzerindeki nur daha çok, karanlık ise daha az olmaktadır.⁴⁴⁶ Bu mertebedeki nefsin özellikleri; kusurları affetmek, güzel düşünmek, kişileri sadece Allâh rızası için sevmek, nefis muhasebesini mükemmel şekilde yapmaktır. Allâh’ın izni doğrultusunda, Allâh tarafından bazı gayb sırlara vâkıf olmaktadır. Bu sırlar Allâh’ın kişiye olan ihsanıdır.

Marziyye kelimesinin kökü (رضى) dir. İsmi meful (مَرْضِيَّةٌ) vezninde gelmiştir.

Kur’ân-ı Kerim’de; “وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا” “Rahman’ın kulları ki; onlar yeryüzünde alçakgönüllü olarak yürürler ve cahiller kendilerine laf atarsa selam derler.”⁴⁴⁷ ayeti ile açıklanan “Rahman’ın kulları” rahmete ve itmi’nâna ulaşmış nefsi marziyyeye sahip olan kişilerdir. Bu sâlikler kendilerini ilm-i ledün⁴⁴⁸ ve hikmet verilen kişiler şeklinde yorumlamaktadırlar.⁴⁴⁹

“Ben onun işiten kulağı, gören gözü, söyleyen dili, tutan eli olurum...” hadisi ile bahsedilen şahıs, bu nefis sahibinin kendisidir.⁴⁵⁰

⁴⁴³ Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *Risâle-i Murakabe*, s. 7-8.

⁴⁴⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 547-548.

⁴⁴⁵ Dodurgalı, *a.g.e.*, s. 80.

⁴⁴⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

⁴⁴⁷ Furkan, 25/63.

⁴⁴⁸ İlm-i ledün: Kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın meydana gelen ilim. (Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fi İsarâtu Ehli'l-İlhâm*, *Tasavvuf Sözlüğü* s. 399.)

⁴⁴⁹ Ebu Talib El-Mekki, *Kûtu'l- Kulûb*, (çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), C.I, İstanbul, Semerkand Yay. , 2004, s. 86.

⁴⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 548.

Makam-ı kürsî olan nefsi marziyye mertebesine ait özellikler; “*Allâh’ın ahlâkıyla ahlaklanın!*”⁴⁵¹ hitabında bahsedilen kişi olmak, beşerî sıfatlardan uzaklaşmak, Allâh tarafından yaratılan varlıklara daha iyi davranmak, Allâh’a yakın olmak, Allâh’ı zikretmek, her tarafını Allâh’ın nuru ile doldurmak, şeklinde sıralanmaktadır.⁴⁵²

Bu mertebenin seyri, maallâh; âlemi, şu gözüken madde âlemi; mahalli ise sır olarak ifade edilmektedir. Hâli, hayret; yolu ise şeriat yoludur. Nefsi marziyye mertebesinin sıfatları; hataları bağışlamak, ayıpları örtmek, tüm kişilere iyilikte bulunmak ve şefkatli olmaktır. Halk, kendi tabiatlarındaki karanlıklardan çıkıp ruhların nurla dolu ülkesine karşı eğilim gösterme ve yönelme halindedir. Halkla Hâlik’in sevgilerinin birlikte bulunmasıdır. Bu mertebeye sahip olan kişi, Allâh-u Teâlâ ve kulların katında razı olunmuş ve kendisi de tüm kişilerden razı olmuştur.⁴⁵³

Nefsi marziyyeye sahip olan sâlikler, her dakika ve her nefes müşâhede üzerinedir. Allâh’ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellileri kendilerinde zuhûr etmektedir. Bu mertebedeki kişi “*Ya Kayyûm*” ismiyle zikir eder. Kelime-i tevhide “*Fa’lem ennehû lâ ilâhe ill’Allâh (Bil ki; o Allâh’tan başka ilah yoktur.)*” manasını vermektedir. Nefsi marziyye mertebesindeki sâlikten keşf ve kerâmet cinsinden olağanüstü durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu kişiler, bu durumlara kesinlikle önem göstermezler ve huzûr-u ilâhîyi takip ederler. Nefsi marziyye makamı, vahdet makamı olmakla birlikte bu makama herkes ulaşamamaktadır.⁴⁵⁴ Bu makamda bulunan sâlikte “*Fena fillâh*” ve “*Beka billâh*” halleri zuhur etmektedir.⁴⁵⁵

Bu mertebe peygamber olmayan kişilerin yükselebileceği en ulvi mertebedir. Bu mertebede ölüm yok oluş değil bir vuslattır.

⁴⁵¹ Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârî Îlâ Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, C.V, Mısır, Matbaatu’l-Kübra’l-Emîriyyeti Bi-Bulâk, h.1323, s. 341.

⁴⁵² Ögke, *Kur’an’ da Nefs Kavramı*, s. 94-95.

⁴⁵³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.* , s. 625.

⁴⁵⁴ Ögke, *a.g.e.* , s. 95.

⁴⁵⁵ Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *a.g.e.* , s. 8-9.

2.1.7. Nefsi Kâmile

“Olgun nefis”⁴⁵⁶ manasında kullanılan kâmile kelimesi *Kitâbü'l-'Ayn*'da şöyle açıklanmaktadır: (كَمَلَ) fiili “şey tamamlandı, tamamlayacak ve tamamlamak” anlamında kullanılmaktadır. Kemâl (الْكَمَالُ), (التَّامُّ الَّذِي تَجَزَّأُ مِنْهُ أَجْزَاؤُهُ) “Bütün parçaları tamamlayan şeydir.” “Bir şeyi tamamladım.” dendiğinde şu şekilde anlaşılmalıdır: “Güzelleştirdim ve mükemmelleştirdim (أَجْمَلْتُهُ وَأَتَمَّمْتُهُ)”⁴⁵⁷ (كَامِلٌ) kelimesi için de şöyle denir: “Malı tamamıyla verdim.” aynı bu şekilde konuşulur, tekili ve çoğulu aynıdır, mastar ya da sıfat değildir. Sonuç olarak “Hepsini verdim (أَعْطَيْتُهُ كُلَّهُ)” anlamındadır.⁴⁵⁸ *Tehzîbü'l-Lüğâ*'da da (كَمَلَ) kelimesi aynı şekilde açıklanmaktadır.⁴⁵⁹

İbni Manzur'a göre, kâmile, (كَمَلَ) kökünden gelmektedir. (الْكَمَالُ) Mükemmellik, bütün parçaları ile tamamlanmak anlamındadır. Üç söyleyişi vardır: (كَمَلَ وَكَمَلًا وَكُمُولًا). Cevheri'den (ö.400/1009) şöyle aktarmaktadır. Cevheri dedi ki: “Kesre en kötüsüdür (وَالْكَسْرُ أَرْذَلُهَا)” O yüzden bu kelimelerin kökü (كَمَلَ) dir “Bir şeyin tam olması” anlamında (كَامِلٌ) kelimesi de buradan gelir. (الْكَامِلُ) kelimesi erdemli adamlara söylenmek için kullanılmaktadır.⁴⁶⁰

Murtazâ ez-Zebîdî'ye (ö.1205/1791) göre, (كَمَلَ) kelimesi, (كَمَلَ) , (نَصَرَ) , (يَضْرِبُ ضَرْبًا) gibidir. İbni Abbad'dan şöyle aktarmaktadır: “(يُكْمِلُ كَمَلًا)” aynı (يَضْرِبُ ضَرْبًا) gibidir.

⁴⁵⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 547.

⁴⁵⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, C.V, s. 378.

⁴⁵⁸ Halil b. Ahmed, *a.g.e.* , C.V, s. 379.

⁴⁵⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, C.X, s. 148.

⁴⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C.XI, s. 598.

gibidir.” Yine es-Sâganî’den (ö.650/1252) şöyle aktarmaktadır: (كَمَالًا و كُمُولًا , فهو)
“Bunların hepsi (كَمَل) vezninden gelmektedir.” Sîbeveyhi’den
(ö.180/796) de şöyle aktarmaktadır: (كَمَل) ’nin çoğulu (كَمَلَةٌ) dir. Aynı (حَافِدٍ و)
(حَفَدَةٌ) gibidir. Ebû İshâk’dan (ö.311/923) şöyle aktarmaktadır: “(كَمَل) ’nin kâmil
(كَمَالًا) olarak anlandırılması, onun parçaları ve hareketleri tam olduğu içindir.”⁴⁶¹

Genel olarak sözlükleri incelediğimizde nefsi kâmilede geçen kâmile kelimesinin kökü (كَمَل) dir. İsm-i fail (كَمَلٌ) vezninde kullanılmıştır. Arapça kökenli bir kelimedir. Kişinin seyr-u sülûkünde son mertebesidir. Bu mertebeye gelen kişinin nefsi bütünüyle tamamlanmış anlamında bu kelime kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de;

”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى“

“Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir.”⁴⁶² ayeti ile bu duruma işaret edilmektedir. Sıfatların kemâl mertebesine ulaştığı evredir. Bu mertebede nefis arınmasını tamamlamış ve felâha ermiştir.⁴⁶³ Üstündeki perdeler tümüyle kalkmış ve zulmet ortadan kaybolmuştur.⁴⁶⁴ Bu mertebenin makamı Seyrullah’tır.⁴⁶⁵ Nefsi kâmileye, “nefsi zekiyye”⁴⁶⁶ yâ da “nefsi safiyye”⁴⁶⁷ de denilmektedir. Bu kelimelerin ikisi de temizlenmiş, saf ve duru nefis anlamı taşımaktadır.

Bu ayette “temizleyen” ile anlatılmak istenen ahlak-ı zemime denilen “şehvet, gadap, kin, kibir, riya, haset...” gibi kötü huyları terk etmektir. “Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir.” beyan-ı ilâhisi bu anlama gelmektedir. Kişinin kendini iç ve dış

⁴⁶¹ Ez-Zebidi, *Tâcu’l- ‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, C.XXX, s. 354.

⁴⁶² Şems, 91/9.

⁴⁶³ Dodurgalı, *a.g.e.* , s. 80.

⁴⁶⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

⁴⁶⁵ İbrahim Efendi, *Atvâr-ı Seb’a*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Nr. 461/1, Vr. 23a.

⁴⁶⁶ Sühreverdî, *a.g.e.* , s.563.

⁴⁶⁷ Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *a.g.e.* , s. 9.

olarak arındırması ve kişinin varlığının gerçekliğine doğru yol alması kastedilmektedir.

Nefsi kâmile mertebesinin seyri İlallâh olup; Âlemi, çoklukta birlik (kesrette vahdet); birlikte çokluk (vahdette kesret) âlemdir. Mahalli en gizli (ahfâ)⁴⁶⁸ yerdir. Onun sırta nispeti, ruhun cisme olan nispetine benzemektedir. Hâli, bekâ (sonsuzluk) olmaktadır. İzlediği yol, daha önceden açıklanmış olan nefis mertebelerindeki yolların tamamını kapsamaktadır. Sıfatları da aynı şekilde önceki nefis mertebelerine ait sıfatların iyi ve güzel özelliklerini içermektedir. Nefsi kâmile mertebesinde riyazet bulunmamaktadır. Ortada bir yolu takip etmek yeterli olmaktadır. Çünkü sâlik, sülûkunun doruk noktasına varmıştır.

Nefsi zekiye sahibi olan kişi, Allâh'ın tüm adlarına, sıfatlarına ve zâtının tecellilerine ulaşmıştır. Her yüzyılda bir, iki veya üç tane bulunmaktadır. Bunların bir tanesi irşad edici Kutub,⁴⁶⁹ diğeri Gavs-ı A'zam⁴⁷⁰ ve sonuncusu Kutbu'l- Aktâb⁴⁷¹ dır. Tüm bunlara “üçler” denilmektedir. Nefsi kâmile sahibi olabilmek, üçler olarak adlandırılan kişilere özgüdür.⁴⁷²

Seyr-u sülûkte nefsin mertebelerinin kendilerine göre halleri bulunmaktadır. İlk iki makamda salık ile havf ve reca (korku ve ümit) halleri bulunmaktadır. Üçüncü makamda korkusu kabza ve ümidi ise basta dönüşmektedir. Dördüncü makamda kabz - heybete ve bast - ünse dönüşmektedir. Beşinci ve altıncı makamda da dönüşümler bu şekilde devam etmektedir. Son makam yani yedinci makamda heybet – celâle ve üns - cemâle dönüşmektedir.⁴⁷³

Nefs mertebeleri olan nefsi emmâre, nefsi levvâme, nefsi mülhime, nefsi mutmainne, nefsi râziye, nefsi marziye, nefsi kâmile ile ilgili Kur'an-ı Kerim ayetleri bulunmaktadır. Bu mertebelere göre tasavvufun İslâmi temele dayandığı, doğrudan

⁴⁶⁸ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 62.

⁴⁶⁹ Kutub: Tasavvufta en üst olan veli anlamındadır. (Uludağ, a.g.e. , s. 221.)

⁴⁷⁰ Gavs: Tasavvufta Kutba sığındığı zaman gavs denir. Gavs-ı A'zam ise en ulu gavs, kutb-i ekber. Bu veliliğin en üst mertebesidir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 144.)

⁴⁷¹ Kutbu'l-Aktâb: Kutupların kutbu. (Uludağ, a.g.e. , s. 220.)

⁴⁷² Ögke, *Kur'an' da Nefs Kavramı*, s. 95- 96.

⁴⁷³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, a.g.e. , s. 566.

doğruya Kur'ân'dan kaynak aldığı ve Kur'ân'a dayalı ilmi disiplini bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷⁴

Bir tane olan nefsin, ilk mertebeden yedinci mertebeye doğru ilerledikçe; cismiyet, karanlık ve yoğunluk özellikleri azalmakta, ruhânîlik, nurânîlik ve latiflik özellikleri kazandığı görülmektedir. Tüm nefis mertebelerinin kendilerine has seyri, hâli, adı ve müşahedeleriyle vasıf ve özellikleri bulunmaktadır. Her mertebenin bir zikri ve eğitim yöntemi bulunmaktadır. Sâlik, kelime-i tevhide her mertebede farklı anlamlar yüklemektedir. Bu bölümde mertebeleri ifade eden ayetleri verdikten sonra onlar üzerinden bir açıklama yapmadık. Şimdi ise Kur'ânı Kerim'de geçen nefis mertebeleri ile ilgili ayetleri tefsirleri ile birlikte inceleyeceğiz.

2.2. FİLOZOFLARA GÖRE NEFS MERTEBELERİ

Bu bölümde filozofların nefis mertebelerini nasıl ele aldığını inceleyeceğiz. İlk kısımda Farabi'nin görüşleri ele alınmaktadır. İkinci olarak Kindi ve son kısımda da İbn-i Sinâ'ya göre nefis mertebesi incelenmektedir.

2.2.1. Fârâbi'ye Göre Nefs

Fârâbi, (ö.339/950) "Feyz Teorisi" şeklinde ifade edilen ve Yeni-Eflatuncu düşünceye has olan âlemin meydana gelişi ve Tanrı-âlem ilişkisine açıklık getiren bir yapı ile düşüncesini temellendirmektedir. Fârâbi eserlerinde iki çeşit nefsten bahsetmektedir. Bunlardan ilki ay üstü âleme ait nefis, ikincisi ay altı âleme ait nefstir. Ay üstü âleme ait olan nefis, ilk akıldan sonraki ve arka arkaya sıralanan ve aktif akıl olan onuncu akılda sonlanan bir taşmanın sonucunda âlem var olmakta,⁴⁷⁵ aynı teknik ve fiille bir başka nefse varlık vermektedir. Bunlarda oluş ve bozuluş bulunmamaktadır. Ay altı âleme ait nefis, vücutta görülen potansiyel ve kabiliyet halinde akıl olan nefstir. Bunun var olma nedeni oluşa geçmek, kemale ermek ve

⁴⁷⁴ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 97.

⁴⁷⁵ Majid Fakhry, *al-Fârâbî, (Founder of Islamic Neoplatonism)*, Oxford, 2002, s. 77.

mutluluğu yakalamaktır. Varlıklar hiyerarşisi yukarıdan aşağıya doğru olduğundan aşağılara doğru gidildikçe yetkinlik kaybolmaktadır.⁴⁷⁶ Buradaki ilk mertebeye tanrıdır ve ilk nedendir, bu mertebeden madde-basitliğe doğru bir inme bulunmaktadır. İkinci varlık mertebesi, maddeden ayrı akıllar; üçüncü varlık mertebesi, Cebrâil ve Rûhu'l Kudüs denilen mertebeye; dördüncü varlık mertebesinde, manevi ve sade bir varlık olan nefis bulunmaktadır.

Nefis, gök cisimlerinin dairesel hareketleri, insan-hayvan ve bitkilerde de biyolojik, fizyolojik ve psikolojik tüm aktiviteleri ifade etmektedir. Beşinci ve altıncı varlık mertebesinde, madde ve suret bulunmaktadır. Madde ve suretin birleşmesi ile ay altı âlemde toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört öge oluşmaktadır.⁴⁷⁷

Fârâbi ay altı âlemdeki varlık mertebesinde bitkisel, hayvansal ve insani nefis olmak üzere üç çeşit nefsin olduğunu ifade etmiştir. Bu üç nefis, bahsi geçen insan olduğu zaman nefsin çokluğu yerine onların güçlerini ve gelişimlerini ifade etmektedir. Kısacası bunlar insan nefsinin bölümleridir.⁴⁷⁸ İnsani nefis, insanın kişiliği ile kullanılır, bedenden başka bir bedene geçmez, yalnızca kendi bedenine özgüdür ve başkasının bedeni için ayrılmamıştır.

İnsani nefsin beş kuvveti bulunmaktadır. Bunlar; Besleyici (التغذية), duyumsayan (الحاسة), hayal eden (المخيل), arzulayan (الترغوي) ve düşünen (الناطق) kuvvetlerdir.⁴⁷⁹

1. Besleyici Kuvvet (القوة الغذائية)

Fârâbi, insanın ilk varlık olarak oluşumunda kendisi ile beslendiği beslenme kuvvetinin ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁴⁸⁰ Beslenme kuvveti, esasında beslenmeyi, büyümeyi ve üremeyi düzenlemekte, ayrıca nefsin diğer yetileri için

⁴⁷⁶ Fârâbî, *el-Medîne el-Fâzıla*, (nşr. Albert N. Nâdir), Beyrut 1986. s. 51.

⁴⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebdeu'l Mevcudat*, (çev. Mehmet S. Aydın- Abdulkadir Şener- M. Rami Ayas), İstanbul, Büyüyenay Yay. , 1980. s. 1-12.(Bu eser bundan sonra es-Siyaset olarak kullanılacaktır.), Mahmut Kaya, “Fârâbî”, C. XII, İstanbul, DİA, 2006, s. 149.

⁴⁷⁸ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 207.

⁴⁷⁹ Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, (çev. ve ed. Hanifi Özcan), İstanbul, MÜİF Vakfı Yay. , 2005. s. 29-48.

⁴⁸⁰ Fârâbî, “İdeal Devlet”, (*El-Medinetü'l Fâzıla*), (çev. Ahmet Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 2004, İkinci Baskı, s. 73.

uygun koşulları oluşturarak vücudun korunmasını sağlamaktadır. Nefsin besleyici kuvveti, vücudun zayıflayarak yok olmasını engeller ve besinleri alarak vücutta kullanılır hale getirir.

Fârâbi'ye göre besleyici kuvvetin merkezi kalpte bulunan âmir kuvvet ile onun vücudun organlarına dağılan yardımcı kuvvetlerinden meydana gelmektedir.⁴⁸¹ Burada doğan canlının maddesi dışıdan, sureti erkekten verilmektedir.⁴⁸²

Kısacası, besleyici kuvvette nefsin kendisini yenilemesi ile birlikte sürekli bir tekrar söz konusudur.

2. Duyu Kuvveti (القوة الحاسة)

Nefsin duyum kuvvetinin esas işlevi, beş duyudan birisi ile herkes tarafından bilinen şeylerin duyulmasıdır. Yani herkes tarafından bilinen beş duyu organı ile nesnelere algılanmaktadır. Duyum kuvveti, zevk ve acı veren eylemleri aynı anda algılar, fakat zararlıyla faydalıyı ve iyiyle kötüyü ayırt edememektedir.⁴⁸³

Duyu organları ile algılanan ve idrak edilen veriler kalpte bulunan yöneticiye gelmektedir. Bu yüzden Fârâbi duyu kuvvetinin de yöneticisi ve yardımcıları olduğunu ifade etmektedir. Buradaki yardımcı kuvvetler; göz, kulak ve diğer duyu organlarına dağılan beş duyudan oluşmaktadır.⁴⁸⁴

Duyu organlarıyla algılanan kuvvettir. Fakar iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapılamamaktadır.

3. Tahayyül Kuvveti (القوة المتخيلة)

Muhayyile kuvvetinin diğer organlara dağılan yardımcıları ve hizmetçileri bulunmamaktadır.⁴⁸⁵ Muhayyile kuvveti tektir ve merkezi kalptir. Bu kuvvetin esas işlevi, duyu verilerinin, duyulur nesnenin ortadan kalkmasından sonra bile saklamasıdır.

⁴⁸¹ Aydın, "Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 86.

⁴⁸² Fârâbi, *el-Medine*, s. 68.

⁴⁸³ Fârâbi, *es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat*, (çev. Mehmet S. Aydın- Abdulkadir Şener- M. Rami Ayas), İstanbul, Büyüyenay Yay. , 1980, s. 3.

⁴⁸⁴ Fârâbi, "İdeal Devlet", s. 74.

⁴⁸⁵ Fârâbi, *a.g.e.* , s. 74.

Muhayyile kuvveti, Farabi için Bâtını kuvvetler arasında en önemlisidir. Çünkü muhayyile kuvveti duyularla algılanan objelerin izleri duyuların işleminden geçtikten sonra uyanırken veya uyurken birbirlerinden farklı şekillerde birleştirilerek tasnif edilen ve üzerinde tasarrufa gidilen, iyinin ve kötünün haricindeki fiillerden ve ahlaki davranışlardan faydalı ve faydasız, zevk ve acı verenleri algılayan kuvvettir.⁴⁸⁶

Nefsin muhayyile kuvvetinin üç görevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, akılsalların imgelerini muhafaza etmektir. Çoğunlukla duyu organları tarafından kendisine getirilen algılanan imajları ve akılsalları kaydeder ve resimler. Duyusalları duyu organlarından silindikten sonra da koruması nedeniyle duygularımıza hâkim olarak onların üzerinde tasarruf etmektedir.⁴⁸⁷ İkinci görevi, mahsullerin ya da akılsalların birleştirilmesi ya da birbirlerinden ayrılması görevidir. Muhayyile kuvveti, duyular tarafından verilen imajları ve izlenimleri sakladıktan sonra onlara hâkim olarak onları kullanır ve bu sayede aklın kullanımını yetkisine sahip olmaktadır. Son görevi de benzetme ve taklittir. Bu görev yalnızca muhayyile kuvvetine has bir özelliktir. Kendisinde saklı olan duyusalları alakalı olan beş duyuya benzetir, bazı durumlarda da akılsalları beslenme kuvvetini ya da arzulama kuvvetini taklit etmektedir.⁴⁸⁸

Kalp vasıtasıyla duyu verileri alınır. Diğer kuvvetlere göre burada alınan veriler kaybolmamaktadır.

4. Arzu Kuvveti (القوة النزوعية)

Nefsin arzu etme kuvvetinde, nefis bir şeyleri arzular ya da onlardan uzaklaşır, bir şeyi özler ya da onu sevmez.⁴⁸⁹ Nefsin arzu etme kuvvetinde yardımcıları ve hizmetçileri bulunmaktadır. Fârâbi iradenin oluşmasında birincil neden olarak bu kuvvetin olduğunu söylemektedir. Bu nedenle insanların bir şeyi arzulamasında ya da onu reddetmesinde irade belirleyici rol oynamaktadır. Bu kuvvet kişilerin

⁴⁸⁶ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, s. 30.

⁴⁸⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 89-91.

⁴⁸⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 91-93.

⁴⁸⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 75.

bedensel hareketlerinde bulunmaktadır. Nefsin arzu etme kuvveti, duyum, tahayyül ve akıl kuvvetlerine hizmette bulunmaktadır.⁴⁹⁰

Arzu etme kuvvetinde, nefis arzuları doğrultusunda hareket etmektedir.

5. Düşünme Kuvveti (القوة الناطقة)

Bu kuvvet, tüm melekelerin emrine hizmet eden, insanın ilim ve sanatları onun sayesinde öğrendiği ahlaki tavırlardan iyiyi ve kötüyü ayırt eden, hazzı ve elemi ayıran, ölçüp biçen ve dikkatli şekilde çıkarım yapmayı sağlayan kuvvettir.⁴⁹¹

Nefsin düşünme kuvvetinin yardımcıları ve hizmetçileri bulunmamaktadır. Özellikle nefsin diğer kuvvetleri, düşünme kuvvetinin yönetimi altında sıralanmaktadırlar.⁴⁹² Düşünme kuvvetinin faaliyetleri teorik ve pratik olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Teorik kısım, kendisi ile insanın yapabileceği ve hal değiştiremeyeceği türden olan varlıkları bildiği melekedir. Buna bir'in tek iki'nin çift olması örnek verilmektedir. Pratik kısım da, hem beceri hem de düşünce ile alakalıdır. İnsanın yapabileceği ve hal değiştirilebilen türden olan şeyler, kendisi ile ayırt edilebilendir. Beceri ve sanatla alakalı olan, çiftçilik, besicilik, doktorluk gibi yeteneklerdir.⁴⁹³

Nefsin düşünme kuvvetini akıl icra etmekte ve aklında dereceleri bulunmaktadır. Bu dereceler; “güç halindeki akıl (*Bilkuvve Akıl*), fiil halindeki akıl (*Bilfiil Akıl*), kazanılmış akıl (*Müstefad Akıl*) ve faal akıl (*Akl el Faal*)” olarak sıralanmaktadır.⁴⁹⁴ Düşünme kuvvetinde algılanan veriler akıl yoluyla değerlendirilerek hareket edilmektedir.

⁴⁹⁰ Aydınli, “*Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*”, s. 88.

⁴⁹¹ Fârâbî, *el-Medine*, s. 70.

⁴⁹² Aydınli, “*Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*”, s. 103.

⁴⁹³ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, s. 30-31.

⁴⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 76.

2.2.2. Kindî'ye Göre Nefs

Kindî, (ö.252/866) Tanımlar Risalesi'nde nefsi üç farklı şekilde tanımlamıştır. Bunlar:

- “1) *Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği,*
- 2) *Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali,*
- 3) *Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevher.*”⁴⁹⁵

Kindî'nin yapmış olduğu ilk iki tanımda, canlı varlığın ilk yetkinlik ile başlayan ve o varlığın varabileceği en üst seviyeyi anlatan son yetkinlik denen gelişim evrelerini anlatmakta, kısacası Aristo'nun ruh görüşünü iletmektedir.⁴⁹⁶ Birinci tanımda geçen “*Bilkuvve hayat sahibi olan*” ifadesiyle bir tohum veya döllenmiş yumurta gibi içerisinde canlılık potansiyeli bulunan bir varlığa işaret edilmektedir. Tohumun filizlenmesi ya da döllenmiş yumurtada bulunan ceninin ilk hareketi “*ilk yetkinlik*” olarak adlandırılmaktadır. Kısacası varlıkta bulunan bilkuvve hayat bilfiil hali almıştır. Varlık bu sürede önceki hallerine nazaran bir ilerleme gösterdiği için yetkin olarak değerlendirilmektedir. Bunu yapan da nefsin kendisidir. Sonra tohum ya da cenin türlerine ait olan bütün gelişim safhalarını tamamladıkları zaman tam manasıyla kendi türlerine ait doğal formu kazandıkları zaman “*tabi varlığın tamamlanmış hali*” olarak kabul edilmektedir. Bu yapıya da “*son yetkinlik*” denilmektedir. Kindî'nin yapmış olduğu bu açıklamalar tanım olmanın yanında nefsin fonksiyonlarını ifade etmektedir. Çünkü bu tanımlar, bitkide, hayvanda ve insanda canlılığın başlamasını ve sonraki aşamalarını anlatmasına rağmen nefsin tam tanımını vermemektedir.⁴⁹⁷

Kindî, üçüncü tanımda Platoncu ruh anlayışını yansıtmaktadır. Kindî, yaptığı üçüncü tanımda nefsi, bedenden bağımsız olarak, kendi iradesi ile harekette bulunan, ayrıca içerisinde akıl, duyu ve tasavvur gücü gibi birçok gücü içerisinde bulunduran

⁴⁹⁵ Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire, 1950, s. 165.

⁴⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara, Ayraç Yayınları, 2014, s. 72.

⁴⁹⁷ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 48.

manevi bir cevher olarak tanımlamak, maddeyle olan alakasını anlatmaktadır.⁴⁹⁸ Yaptığı bu tanımları nefis sahibi tüm varlıklar için değil yalnızca insan için yapılan bir nefis tanımlaması olduğunu anlatmıştır.⁴⁹⁹

Yapılan tanımlara bakıldığında Kindî insana akıl, irade, duyu ve tasavvur kuvveti gibi birçok kuvvet yüklediğini belirtir. Bu kuvvetler yalnızca insana hasır ve diğer nefis sahibi canlılarda bu kuvvetten bahsedilmemektedir.

Kindî Yunan düşüncesi ile İslâm düşüncesini karıştırarak kendi nefis teorisini meydana getirmiştir. Nefis teorisini oluştururken Yunan düşünürlerine atıf yapmış ve İslâm düşüncesinde yer alan nefis anlayışını da bırakmamıştır. Bunları yaparken ayetlere ve hadislerle yer vermemiştir.

Kindî, nefis sözcüğünün mahiyetini, işlevlerini, arınmasını ve arınmanın tekniklerini ve öldükten sonraki durumunu yazdığı beş eserinde anlatmıştır. Kindî'nin yazmış olduğu eserlerden yalnızca “*Nefs Üzerine, Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz ve Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*” risaleleri günümüze kadar gelmiştir.⁵⁰⁰ Ayrıca Kindî yazmış olduğu “*Cisimsiz Cevherler Üzerine, Akıl Üzerine*” risalelerinde de nefis ile alakalı bilgilere yer vermiştir.

Kindî tarafından nefis ile alakalı kaleme alınan “*Kelâm fi'n-Nefs ve Risâle fi'n-Nefs*”⁵⁰¹ eserleri de bulunmaktadır. Bu eserlerden ilki oldukça kısadır ve eserlerde Aristocu ruh anlayışı, Platoncu ve Pythagorasçı ruh anlayışları birbirleriyle karışmış olarak ele alınmıştır. “*Kelâm fi'n-Nefs*” risalesinde Platon ve Aristo'nun nefis ile alakalı düşüncelerinin aynı olduğu gözlemlenmektedir.⁵⁰² Risalelerde anlatılan düşünceye bakıldığı zaman Kindî'nin Platoncu, Yeni Platoncu ve Yeni Pythagorasçı, hermeneutik (yorumsamacılık) ruh anlayışlarını aktardığı gözlemlenmektedir.⁵⁰³

Kindî, “*Risâle fi'n-Nefs*” risalesinde nefsi “*basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher*” şeklinde tanımlamakta ve nefsin cevherinin, güneş ışıklarının

⁴⁹⁸ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 107.

⁴⁹⁹ Atilla Arkan, “*Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru*”, İslam Araştırmaları Dergisi, S.12, 2004, s. 27-54.

⁵⁰⁰ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, s. 48.

⁵⁰¹ Kindî'nin “*Risâle fi Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ*” adlı eseri dolaylı olarak nefis ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁰² Enver Uysal, *Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C.XIII, S.2, 2004, s. 151.

⁵⁰³ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, s. 43.

güneşten gelmeleri gibi, Allâh'tan geldiğini söylemektedir.⁵⁰⁴ Kindî, öfke ve arzu kuvvetlerinin nefse değil, bedene ait kuvvetler olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü öfke kuvvetinin bazı durumlarda kişiyi tahrik ettiğini ve büyük kötülükler yapmaya sürüklediğini dile getirmektedir. Nefsin de öfke kuvvetine karşı koyduğunu ve öfke kuvvetini kontrolünde tuttuğunu ifade etmektedir. Arzu kuvveti ise bazı durumlarda şehvânî şeyleri arzulamaktadır. Nefs de bu tür arzuların yanlış olduğunu, bu arzuların insanı aşağı durumlara düşürebileceğini tahmin eder ve onu engeller. Buna göre, nefis cismani bir cevher değildir, hatta ona aykırı durumdadır, ayrıca öfke ve arzu kuvvetleri nefsin haricinde kuvvetlerdir. Kindî, nefsin dizginleme ve kontrol özelliklerini, yani ahlâkî alandaki etkinliklerini göz önüne sermek için “akıl” kelimesinin sözlük manasını da göz önünde bulundurarak nefsi “akli nefis” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰⁵

Kindî, Hudûd adlı eserinde “övgüye lâyık insanî huylar” olarak açıkladığı insani erdemleri; nefste olanlar ve nefsin fonksiyonu şeklinde bedende görülen davranışlar olarak iki gruba ayırmaktadır. Nefste olan erdemler; “Düşünme gücünün erdemi “hikmet” ve “üstün gelme” (el-kuvvetü'l-galebiyye) ya da öfke gücünün (el-kuvvetü'l-gadabiyye) erdemi “yiğitlik” (“en-necde” -sonraki ahlâkçılar “eş-şecâa” kavramını kullanmışlardır.) ve arzu gücünün erdemi “iffet”” şeklinde sıralamıştır. Nefsin fonksiyonu şeklinde bedende görülen erdem de “adalet” tir. Kindî adalet sözcüğünü, kendi bedeni ve davranışlar vasıtasıyla başkaları üstündeki etkileri için kullanmaktadır.⁵⁰⁶

Kindî, ay altı âlemi ateş, hava, su ve toprakla bunların bileşenlerinden meydana geldiğini ve burada canlılar ve madenler gibi şeylerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu varlıklar da atlık, ağaçlık ve madenlik olarak sıralanmaktadır. Kindî madenleri cansız; insan, hayvan, bitki ve gezegenleri de canlı olarak değerlendirmektedir.⁵⁰⁷ Kindî, madenlerde nefsin olmadığını, insan, hayvan ve bitkilerde nefsin

⁵⁰⁴ Kindî, *Risâle fi'n-Nefs*, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), s. 273.

⁵⁰⁵ George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi, İslam Araştırmaları Enstitüsü, Pakistan, 1966, s.105.

⁵⁰⁶ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, s. 45-46.

⁵⁰⁷ Kindî, *Göklerin Allâh'a Secde ve İtaat Edışı üzerine*, (Kindî-Felsefi Risaleler içinde), (haz. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 212-213.

bulduğunu, gezegenlerin de hatasız düzen ve hareketlerinden ötürü nefis sahibi olduklarını ileri sürmektedir.⁵⁰⁸

Kısacası Kindî, yazmış olduğu risalelerde nefisle alakalı Aristocu, Platoncu ve Pythagorasçı öğelere yer vermektedir. Ayrıca Platon ile Aristo'nun nefisle alakalı görüşleri arasında bir aykırılığın olmadığını ifade etmektedir.⁵⁰⁹

Kindî nefsi bedenden önce de bulunan bir hazine olarak kabullenmiş ve kaynağını ilahi bir temele dayandırmıştır. Yani nefis bedene daha sonradan gelmiştir.

2.2.3. İbn-i Sînâ'ya Göre Nefis

İbn-i Sînâ (ö.428/1037) nefsi; fiilleri aracılığıyla ve doğrudan zatı ile alakalı olmak üzere iki şekilde tanımlamaktadır.⁵¹⁰ Zatı ile alakalı olan nefis, insan, hayvan ve bitki içindir ve ayrıca semavi melekler için de kullanılmaktadır. Bil kuvve canlılarda tabi cismin yetkinliği için tercih edilen cisimsiz cevherdir.⁵¹¹ Fiilleri aracılığıyla tanımlanan nefis, kuvve yaşam özelliği bulunan tabi cismin yetkinliğidir. Bu konuda İbn-i Sînâ ve Aristo benzer tanımlamalarda bulunmaktadır. Doğrudan zatı ile alakalı tanımlanan nefis, ihtiyari bir harekete gerek duyulan cismin dışında kemal ve cevher olarak tanımlanmaktadır.⁵¹² Nefis, bitkilerin ve hayvanların bilfiil var olabilmelerinde şartken insanın bil kuvve var olabilmesinde zorunlu olmaktadır.⁵¹³

İbn-i Sînâ, fiillerden ve zatından hareketle nefsin olduğunu kanıtlamaktadır. İbn-i Sînâ, nefsin var olduğunun kanıtlanabilmesinde en güvenilir ve kısa yolun nefsin kendisinin zatını anlayabilmesi olduğunu söylemektedir. Bu durum var olabilme bilincidir.

Descartes, “sonra ne olduğumu inceden inceye gözden geçirdim. Ve hiçbir bedenim olmadığını, ne bulunduğum bir dünya ne de bulunduğum bir yer bulunmadığını farz edebildiğim halde; bundan ötürü kendimin var olmadığını farz

⁵⁰⁸ Kindî, *a.g.e.* , s. 237.

⁵⁰⁹ Uysal, *a.g.e.* , C.XIII, s.152.

⁵¹⁰ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 34.

⁵¹¹ İbn Sina, *Fil Hudud*, (Tis'u Resail içinde) (thk. ve tkd. Hasan Asi), s. 69.

⁵¹² İbn-i Sînâ, *Fil Hudud*, s. 70.

⁵¹³ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 30.

edemeyeceğim.”⁵¹⁴ İbn-i Sînâ ile Descartes arasında ufak bir farklılık bulunmaktadır. İbn-i Sînâ varlık ile düşünceyi özdeşleştirmekte, Descartes ise varlığı düşünce ile ispatlamakta ve düşünceyi varlıktan çıkartmaktadır.⁵¹⁵ Ayrıca Descartes nefsi, “*Nefs, ne genişliğe ve boyutlara ve ne de maddenin diğer özelliklerine sahip olmayan bir tabiata maliktir.*”⁵¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

İbn-i Sînâ nefsin mahiyeti ve niteliği ile alakalı olarak; “*nefs, manevi bir cevherdir, basittir,⁵¹⁷ çoğalmaz, değişmez,⁵¹⁸ nuranidir,⁵¹⁹ cisim yâ da cisimde bir şey değildir, cisimde bir kuvvedir⁵²⁰ kendi başına ayakta duran(var olan-kaim bi nefsihi) ve cismin arazlarına benzer bir arazi olmayan,⁵²¹ hareket verendir.⁵²² Bedenden bağımsız ve kendinden birçok varlıklar sudur eden bir cevherdir,⁵²³ algılayan, karışımı koruyan, bedende ve beden parçalarında tasarruf eden,⁵²⁴ ilim, hikmet ve amel cihetiyle yetkindir, ilahi ve meleki nurları cezp eder⁵²⁵” şeklinde açıklama yapmaktadır.*

İbn-i Sînâ, nefsi zatında harekette cevher olarak nitelendirmekte ve bu cevhere ait özellikleri açıklamaktadır. Nefsin zatı ile alakalı olan bu özellikler ayrıca fiillerin de nedeni olmaktadır. İbn-i Sînâ, nefsi sahip olduğu güçlere ve alışkanlıklara göre üç gruba ayırmaktadır.⁵²⁶

⁵¹⁴ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, MEB Yayınları, 1989, s. 41-42.

⁵¹⁵ Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 120.

⁵¹⁶ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1997, s. 249.

⁵¹⁷ İbn Sina, *Beyan Cevher en-Nefs*, (Tis’u Resail içinde), (thk. Hasan Asi), s. 259.

⁵¹⁸ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 264.

⁵¹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 267.

⁵²⁰ İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, (thk. Hasan Asi), Beyrut, 1987, s. 133.

⁵²¹ Pınar Göktan Canevi, “*İbn Sina Felsefesinde Var Olabilme Kavramı*”, Uluslar Arası İbn-i Sînâ Sempozyumu 1000. yıl armağanı, Ankara, 1984, s. 280.

⁵²² İbn Sina, *Risaleler*, (çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu), Ankara, Kitâbiyât Yay. , 2004, s. 95.

⁵²³ İsmail Yakıt, “*İbn Sînâ’da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı*”, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984, s. 288.

⁵²⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli,) İstanbul, 2006, s. 109.

⁵²⁵ İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, s. 52.

⁵²⁶ Nuri Adıgüzel, *İbn-i Sînâ’nın Nefs Teorisi*, Sivas, CÜİF Yay. , 2000, s. 16.

İbn-i Sînâ, nefsin bitkisel, hayvansal ve insani nefslere olmak üzere üç şekilde görüldüğünü ifade etmektedir.⁵²⁷ Bu nefslerin kendilerine has nitelikleri bulunmaktadır. Hayvani nefis, nebati nefsin, insani nefis de hayvani nefsin tüm özelliklerini taşımaktadır. Burada bir canlıda üç farklı nefsin olduğu yargısı çıkarılmamalı, çünkü her bedende bir tek nefis bulunmaktadır.⁵²⁸ Canlılara ait nefsin kuvvetleri hissi, hareket ve idrak (hissi ve akli) kuvvetleridir. Hissi idrak kuvvetleri cismani bir organ ile yapılırken akli idrak kuvveti organa gereksinim duymamaktadır.⁵²⁹

Bitkisel nefsin yetileri; “beslenme (التغذية), büyüme (النَّوْمِيَّة) ve üreme (المَوْلَدَة)” olarak sıralanmaktadır. Bu kuvvetler nefsin en alt mertebesidir ve tüm canlılarda bulunmaktadır.⁵³⁰

Hayvani idrak kuvvetleri; muharrik kuvvetler ve idrak kuvvetleridir. Muharrik kuvvetler, şehvet ve öfke güçleri ile fail güçten oluşmaktadır. İdrak kuvvetleri, dış duyu kuvvetleri ve iç duyu kuvvetlerinden oluşmaktadır. Dış duyu kuvvetleri; “Dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyuları” olarak beş çeşittir. Bu güçler yetilerini varlığa ait alakalı uzuvlar aracılığı ile gerçekleştirmektedirler.⁵³¹ İç duyu güçleri; “Ortak duyu, hayal ve musavvire gücü, tahayyül ve müfekkire gücü, vehim gücü, hatırlama ve ezberleme gücü”⁵³² olmak üzere beş çeşittir. Bu kuvvetler hissi idrak kuvvetleridir.

Akli idrak kuvvetleri, fiillerini yaparken maddeye gereksinim duymamaktadırlar. İbn-i Sînâ, bilme ve yapma kuvvetlerini akli idrak kuvvetleri içerisinde değerlendirmektedir. Bu kuvvetlerin teorik ve pratik yönleri bulunmaktadır. Teorik akıl kuvveti, bilmeye yöneliktir ve tümel bilgiler burada bulunmaktadır. Pratik akıl kuvveti, bedende ya da bedende yapılan tüm güçleri içermektedir.⁵³³

⁵²⁷ İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyye ve't Tabiiye ve'l İlahiyye*, (tkd. Macit Fahri), Beyrut, 1985, s. 197.

⁵²⁸ Durusoy, *a.g.e.* , s. 37.

⁵²⁹ Durusoy, *a.g.e.* , s. 52.

⁵³⁰ İbn Sina, *Necat*, s. 197.

⁵³¹ İbn Sina, *a.g.e.* , s. 197-198.

⁵³² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 111-112; *Necat*, s. 201.

⁵³³ İbn Sina, *Necat*, s. 202.

İbn Sina'ya göre, insan beden ve nefsin bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Bu birleşmeden oluşan insan, dünyadaki varlıkların en üstüdür. Bu üstünlük de insanın akıl gücünden kaynaklanmaktadır.

2.3. GAZZÂLÎ'YE GÖRE NEFS MERTEBELERİ

Gazzâli, nefsin tarifini iki şekilde yapmıştır: Nefs;

1) Kişide öfkenin ve şehvetin toplanmasını sağlayan şey⁵³⁴ ve kötü sıfatların kendinde biriktiği varlıktır. Kötü sıfatlardan kasıt, akli güçlere aykırı olan hayvânî güçlerdir.⁵³⁵

2) Kişinin gerçekliğinden ibaret olan latifedir ve nefis, kişinin direk olarak kendisi olmaktadır.⁵³⁶ Nefs kendi kendine kâimdir, bir şeyleri anlar, faildir, aletlerin ve cisimlerin hareket etmesini sağlar ve onları tanımlamaktadır. Bir şeyleri hatırlayabilmek, hıfzedebilmek, düşünebilmek, ayırt edebilmek ve görebilmek nefsin özellikleri arasındadır. Nefs, hâkim ve güçlerin lideridir.

Kur'ân-ı Kerim'de, nefis sözcüğü için “nefsi mutmainne” tabiri kullanılmaktadır. Hikmet ehli tarafından “*nefsi natika = düşünen-akleden nefis*” denilmektedir. Mutasavvıflar da yalnızca “kalp” ismini vermektedirler. Bunlar arasında farklılık yalnızca lafızlarda olmaktadır. Lafızlar ayrı olmakta ve tamamı aynı anlama gelmektedir.⁵³⁷

Gazzâlî, kalp, ruh ve mutmainne lafızlarının tamamının nefsi nâtıkanın isimleri olduğunu ifade etmektedir. Nefsi nâtika da diri, aktif ve anlayan cevher olmaktadır.⁵³⁸

Nefs, farklı durumların kendinde oluşumuna göre çeşitli isimler almaktadır. Gazzâli, bu durumlar bakımından nefsi dört mertebede incelemektedir. Bu

⁵³⁴ Gazzâli, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.III, s. 10.

⁵³⁵ Gazzâli, *Mearicü'l-Kuds*, s. 10.

⁵³⁶ Gazzâli, *a.g.e.*, C.III, s. 11.

⁵³⁷ Gazzâli, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, (*Mecmû'atü Resaili'l-İmami'l- Gazzâli içinde*), Beyrut, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1994. s. 241.

⁵³⁸ Gazzâli, *a.g.e.*, s. 241.

mertebeler; nefsi emmâre, nefsi levvâme, nefsi mülhime, nefsi mutmainne mertebeleridir.⁵³⁹ Nefsin diğer mertebelerini ayrıca inceleme alanına almamaktadır.

Gazzâlî, nefis sözcüğü ile yakın anlama gelen kavramlardan üç tanesini kullanmaktadır. Bu kavramlar; ruh, kalp ve akıldan oluşmaktadır.

Gazzâlî, nefsin arınmış durumu olan ruh kavramını dört farklı anlamda kullanmaktadır. Ruh; *“ilk olarak kalp membaından çıkararak, damarlar aracılığıyla beyne varan, sonrada bütün vücuda yayılan latif buhar”*⁵⁴⁰ olarak tanımlamaktadır. Bu ruhun vücuttaki akışı, yaşam ışıklarının, hissedebilmenin, görebilmenin, duyabilmenin ve koklayabilmenin ruhun merkezi konumundaki kalp boşluğundan organlara gitmesi, evin köşe noktalarında gezdirilen kandil ışığının bu köşelere yayılım göstermesine benzemektedir. Yaşam, duvarda oluşan aydınlığı, ruh da kandili temsil etmektedir.⁵⁴¹ Bu latif buhar, ulaştığı her noktada mizaç ve istidadı oranında iş görmektedir. Yaşam, onunla var olmaktadır.⁵⁴²

Gazzâlî, ikinci olarak ruhu; *“kişideki latifi bilen ve algılayan anlamına gelip”*⁵⁴³, *ilham, vahiy ve ilimlerin mahalli”* şeklinde tanımlamaktadır. Bu çok farklı bir Rabbâni emirdir. Bunun gerçekliğini algılama konusunda akıl ve zihinlerin çoğunluğu güçsüzdür⁵⁴⁴ ve kendiliğinden var olmaktadır.⁵⁴⁵ Akl-ı evvel ve levh-i mahfûz şeklinde ilahi bir güçtür. Bu güçler maddeden soyut ve parçalara ayrılmayı kabullenmeyen hazinelerdir. Yalnızca akla dayalı olan ve görünürdeki duygular ile hissedilmeyen ışıklardır. Bozulmamakta, fesâdı kabullenmemektedir, ölümsüzdür; fakat vücuttan kıyamet gününde geri dönene kadar ayrılmaktadır.⁵⁴⁶

Gazzâlî, üçüncü olarak ruhu; *“bütün meleklerin mukabili olan anlamında, mebdeu'l evvel (ilk başlangıç) ve rûhu'l- kudüs (Mukaddes ruh, Cebrâil, vahiy meleği)”* şeklinde tanımlamıştır.⁵⁴⁷

⁵³⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.III, s. 11.

⁵⁴⁰ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 12.

⁵⁴¹ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, C.III, s. 3.

⁵⁴² Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 12.

⁵⁴³ Gazzâlî, *el-Mürsidü'l-Emin ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, İstanbul, Bedir Yay. , 1989, s. 169.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 12.

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 12.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, s. 242.

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 13.

Gazzâlî, son olarak ruha; Kur'ân-ı Kerîm anlamı yüklemiştir. Burada ruh, her şeyin kendisi ile yaşam bulduğu ve yaşamını sürdürdüğü şeylerden oluşmaktadır.⁵⁴⁸

İnsan, Allâh'ın hitabını ve şeriatın yüklemiştir olduğu sorumlulukları yerine getirmekle mükelleftir. Çünkü insani ruha hayvani ruhtan başka bir mana yüklenmiştir. Bu anlam sadece insana has olmakta ve hayvanlarda bulunmamaktadır. Bu da nefsi nâtika ve rûh-u mutmainne olmaktadır.⁵⁴⁹

Gazzâlî, ruhun varlığını prensip şeklinde belirledikten sonra nûrânî beşer ruhların beş mertebeden oluştuğunu kabul etmiştir. Bunlar: duyusal, hayâlî, aklî, fikrî ve kudsî-nebevîdir. Duyusal ruh, buraya duyuların getirmiş oldukları alınmaktadır. Hayvani ruhun hem kendisi hem de öncesidir. Bu ruha örnek olarak süt çocuğunun ruhu verilmektedir. Hayâlî ruh, buraya duyular tarafından getirilen uyarılar kaydedilir, gerek duyulduğunda üzerinde bulunan akli ruha sunulmak için yanında bulundurulmaktadır. Bu anlamdaki ruh, bebekte bulunmamaktadır, çünkü bu mertebeye henüz gelememiştir. Büyümesinin başlangıcında olan bir çocuğun gözünün önünden bir şey uzaklaştırıldığı zaman hemen unuttur. Bu durum çocuk büyüyene kadar devam etmektedir ve çocuk büyüdüğünde aynı şekilde almak istediği şey gözünün önünden uzaklaştırıldığı zaman onun geri gelmesi için ağlamaktadır. Çünkü istediği şey artık çocuğun hayalinde bulunmaktadır. Çocuk küçükken uzaklaştırılan şeyi istememesinin sebebi, o eşyanın hayalinde kalmamasıdır. Hayali ruh hayvanda da bulunmaktadır. Örneğin, bir sopayla dövülen kedi tekrardan sopa gördüğü zaman kaçmaktadır. Aklî ruh, hissin ve hayalin haricindeki anlamları anlayan ruhtur. Bu ruh hayvanlarda ve çocuklarda bulunmamakta, sadece insanlarda bulunmaktadır. Bu ruhun anladığı şeyler zarûrî küllî bilgilerden oluşmaktadır.⁵⁵⁰ Fikrî ruh, buraya akli ilimler sağlanır ve onların arasında telifler ile terkipler yapılır, güzel bilgiler oluşturulur. Daha sonra elde edilen iki netice yeniden birleştirilerek başka bir netice elde edilir ve bu durum ebediyen sürdürülür.⁵⁵¹ kudsî-nebevî, bu ruh, peygamberlerle bazı evliyalarda bulunmaktadır.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 13.

⁵⁴⁹ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, s. 242.

⁵⁵⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (thk. Muhammed es- Seyyid Celyend), Yemen, Darü'l-Yemeniyye, 1983, s. 100.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 100-101.

Bu beş ruh, tümüyle nurlardan oluşmaktadır. Bu ruhların hayvanlar da olmasının amacı, hayvanların yalnızca gıdalarını bulmada ve insanlara itaat etmelerinde yardımcı olmasıdır. Hissi ve hayali ruhların insana verilme amacı da insanın elinde bir av aracı olmasıdır. İnsan hissi ve hayali ruh sayesinde dünyadaki kaliteli ve şerefli dini bilgilerin esaslarını avlayabilmektedir.⁵⁵²

Gazzâlî'ye göre, beden ruhun bir aleti konumundadır. Ruhun nurunun vücutta ilk olarak ortaya çıktığı yer beyindir.⁵⁵³ Gazzâlî, nefis kavramı ile ikinci yakın anlama gelen kalp sözcüğünü kullanmaktadır. Gazzâlî, kalp sözcüğünü iki şekilde tanımlamaktadır. İlk tanımında kalp, göğsün sol tarafında olan ve etten oluşan bir organdır.⁵⁵⁴ Bu tanımlamadaki kalbin dini amaçlar ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır, bu sadece doktorları ilgilendirmektedir. Bu kalp, ölümlerle birlikte bütün yaşam fonksiyonlarını kaybetmektedir.⁵⁵⁵

Gazzâlî'nin ikinci tanımında kalp, insanda bulunan Rabbâni ve rûhânî bir latife olmaktadır. İnsanın gerçeği ince bir güzelliğe sahip olan kalptir. Kişinin anlayan, bilen, bazen azarlanan bazen de arzulanan bu kalbidir.

Gazzâlî'ye göre kalp bir hükümdardır ve bu yüzden kalp kendi içinde dört bölüme ayrılmıştır. Bunlar:

1) Allâh'ın haricinde kimseyle konuşmaya ihtiyaç duymayan, Allâh'ı tanınması oranında huzura eren kalptir.

2) Hüner zevki nedir, Allâh ile arkadaşlık nedir bilmeyen kalptir. Bu kalp makam, mevki ve bedensel şehvetlerden zevk almaktadır.

3) Allâh'la arkadaşlık yapan, onu tanımaktan zevk duyan fakat bazen beşeri sıfatlara yönelen kalptir.

4) Çoğunlukla insanla alakalı sıfatların etkisinde bulunan fakat bazı durumlarda da ilim ve marifetten zevk alan kalptir.

Gazzâlî, nefis kavramı ile üçüncü yakın anlama gelen akıl sözcüğünü kullanmaktadır. Akla düşünce, anlayabilme ve kavrayabilme yeteneği, hafıza ve

⁵⁵² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 228-229.

⁵⁵³ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniye*, s. 242-243.

⁵⁵⁴ Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds*, s. 11.

⁵⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.III, s. 9.

bellek⁵⁵⁶ gibi manalar verilmektedir. Mutlak şekilde zikredildiği zaman eşyanın gerçeğini bulmayı sağlayan yeti manasına gelmektedir. Gazzâlî'ye göre akıl dört anlamdan oluşmaktadır. Bunlar:

- 1) Akıl, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan niteliktir.
- 2) Mümkün olanları mümkün, olanaksız olanları olanaksız gören mümeyyiz çocuğun kişiliğinde görülen ilimlerdir.
- 3) Olayların gidişatından anlaşılan, tecrübelerden sağlanan bilgilerdir.
- 4) Aklın gücünün, olayların neticelerini bileceği, gelip geçen lezzetleri arayan şehvi arzuları tamamıyla yok edeceği bir safhaya gelmesidir.

Nefs, koşullara ve içerisinde bulunduğu duruma göre farklı adlar almaktadır. Gazzâlî, çoğunlukla nefsi emmâre, nefsi levvâme ve nefsi mutmainne gibi nefsin mertebelerini incelemektedir.⁵⁵⁷ Şimdi de Gazzâlî'nin nefis mertebelerini nasıl ele aldığına bakacağız:

2.3.1. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Emmâre:

Gazzâlî'ye göre nefsi emmâre, arzulara direniş göstermeyip, arzuların gerektirdiği şeylere ve şeytanın fısıltılarına uyan nefstir.⁵⁵⁸ Kur'ân-ı Kerim'de; “ وَمَا أُرِيُّ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ” *“Ben nefsimi tebrie etmem (temize çıkarmam). Çünkü nefis olanca şiddetiyle kötülüğü emredendir muhakkak.”*⁵⁵⁹ ayetinde bu nefsten söz edilmektedir.

Bu halde olurken nefis, kesinlikle hayır işini iyi olarak kabul etmediği gibi kötülüğü de kötü olarak görmemektedir.⁵⁶⁰ Bu nefse sahip olan kişinin son nefesinden korkulmalıdır. Çünkü o kişinin işleri, Allâh'ın dilemesiyle

⁵⁵⁶ İsmail Parlatır vd. , *Türkçe Sözlük*, C.I, Ankara, Türk Dil Kurumu Basımevi, 1998, dokuzuncu baskı, s. 55.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.III, s. 11.

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *a.g.e.* , C.III, s. 11.

⁵⁵⁹ Yusuf, 12/53.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *El-Mürsidü'l-Emin ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, s. 170.

gerçekleşecektir. Kişi kötü bir son ile öldüğünde sonu olmayan kötü işlere, kötü talihe düşmektedir. Fakat son nefesini iyi olarak vererek, Müslüman öldüğünde bir zaman sonra cehennemden çıkma ümidi bulunmaktadır. Bu tür kişinin bilmediği bir hikmetten ötürü genel affa dâhil olması olasıdır.⁵⁶¹ Bu tür kişiler oldukça çok sayıdadır.

Nefs mertebelerinde yukarıya doğru çıkıldıkça kişi sayılarında giderek azalmalar yaşanmaktadır. Yani Gazzâlî, ölmeden önceki son nefsin nasıl değerlendirildiğinin daha önemli olduğunu ve kişinin son nefesine göre ödüllendirileceğini ya da cezalandırılacağını söylemektedir.

2.3.2. Gazzâlî'ye Göre Nefsi Levvâme:

Gazzâlî'ye göre nefsi levvâme, tam manasıyla huzura ulaşmamakla beraber arzulara karşı koyabilen nefstir.⁵⁶² Kur'ân-ı Kerimde; “وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ”
“Kendisini alabildiğine kınayan nefse yemin ederim.”⁵⁶³ ayeti ile nefsin kendi kendini kınaması anlatılmıştır. Nefsin bu şekilde kendisini kınayıcı özelliği vicdan olarak adlandırılmaktadır.⁵⁶⁴

Levvâme nefis, kötülüğe yaklaşmamakta ama tamamıyla da kendisini hayra verememektedir. Buradaki hayırdan anlaşılması gereken Allâh-u Teâlâ'yı sürekli zikretmektir.⁵⁶⁵ Bu nefis sahipleri günahları işledikçe nefislerini kınarlar, pişmanlık hissederler, üzüntü duyarlar, kendilerini günahlara itekler. Nedenlerden kaçma konusunda dikkatli olacakları hususunda niyet tazelemektedirler.⁵⁶⁶

Kısacası, nefis bu mertebede ne huzura ulaşabilir ne de tam manasıyla arzularına tutsak olur. Günah işledikçe kendisini kınayarak, bundan ders çıkarır.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.IV, s. 45.

⁵⁶² Gazzâlî, *a.g.e.*, C.III, s. 11.

⁵⁶³ Kıyâmet, 75/2.

⁵⁶⁴ Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, C.VI, İstanbul, İnsan Yay., 1997, s. 531.

⁵⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mürsidü'l-Emin ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, s. 170.

⁵⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.IV, s. 48.

2.3.3. Gazzâli'ye Göre Nefsi Mülhime:

Şems suresinde yer alan ayete göre; “ / فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا / وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا / قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا / وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ” “Nefse ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındırarak kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömende ziyan etmiştir.”⁵⁶⁷ şeklinde bahsedilen, ilhama ve keşfe ulaşan nefstir.⁵⁶⁸

Bu mertebedeki nefis, bir süre kendi yolunu takip ettikten sonra bazı günahlar konusunda arzularına ve şehvetlerine yenik düşer; o arzusunu kıramamasından dolayı da bilerek günahları işlemektedir. Ayrıca ibadetlerine devam eder, yapabileceği olasılığı bulunmasına rağmen günahlarının çoğunu bırakır. Allâh'ın kendisini bu şehvetlerden uzak tutmasını, şerrini kendisinden kovmasını diler, şehveti işledikten sonra pişmanlık hisseder ve “keşke yapmasaydım, keşke tövbe etseydim” diye söyler.⁵⁶⁹ Burada nefis arzularına esir düşer, günah işler ve sonrasında büyük pişmanlık duyar.

2.3.4. Gazzâli'ye Göre Nefsi Mutmainne:

Kur'ân-ı Kerim'de geçen; “ / يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ / ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً / ” “Ey itmi'nâna ermiş nefis! Dön Rabbine. Sen ondan râzı, o senden râzı olarak.”⁵⁷⁰ ayetinde nefsi huzur bulan kişinin Rabbi tarafından ödüllendirilmesi ve kulun memnun edilmesi anlatılmaktadır. Ayette geçen itmi'nâna ermiş nefis ile herhangi bir şüphe ve tereddüt olmadan, mutmain olan kalp ile Allâh'ı Rab kabul ederek O'nun

⁵⁶⁷ Şems, 91/7-10.

⁵⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 548.

⁵⁶⁹ Gazzâli, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.IV, s. 51.

⁵⁷⁰ Fecr, 89/27-28.

peygamberlerinin getirmiş olduğu dini hak din olarak kabul edip Allâh'a ulaşan insan anlatılmaktadır.⁵⁷¹

Arzulara karşı gelmesi nedeniyle emir altında sakinliğe ulaşp dik başlılığı yok olduğunda nefis bu ismi almaktadır.⁵⁷² Nefse zarar veren özellikleri bırakarak Allâh'ın rızasında ilerleyen nefis, huzuru bulmuş anlamına gelmektedir.

Nefis, burada arzularına esir olmaktan kurtulur ve yavaş yavaş huzuru bulur.

⁵⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîmu 'l- Kur'an*, C.VII, s. 120.

⁵⁷² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C.III, s. 11.

SONUÇ

Nefs kavramı çok eskilere dayanan bir kavramdır. O yüzden tarih boyunca farklı anlamlar verilmiştir. Bunlardan bazıları ruh, can, kişi, nefes, süfli arzular, karakter, kalp, benlik. Bu kavramların dışında farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Mesela Cahiliye Dönemi'nde nefis kavramı daha çok ruh, değerli, kıymetli, kan ve ceset anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te nefis kavramı Kuran-ı Kerim'e kıyasla daha fazla kullanılmaktadır. Hem Tevrat'ta hem de İncil'de nefis kavramı farklı anlamlarda kullanılmıştır. O halde nefis kavramı için tek bir anlam vermek doğru olmaz.

“Nefs kavramı müennes mi müzekker mi?” bu soru ile daima karşılaşılmaktadır. Nefs için ne müzekker ne de müennes dememiz doğru olmaz. Çünkü Kur'an-ı Kerim'deki nefis kavramının yer aldığı bütün ayetlere baktığımız zaman nefis kavramının müzekker ve müennes olarak geçtiğini gördük. Bu durum da bize gösteriyor ki nefis kavramı sadece kadınlar veya erkekler için değil aksine hem kadın hem de erkek için kullanılan bir kavramdır.

Mutasavvıflar, insanın doğasında bulunan tüm kötülüklerin kaynağı olarak nefsi göstermektedir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü nefis Kur'an-ı Kerim'de sadece kötülük anlamında kullanılmamıştır. Aksine çok farklı anlamları vardır. Hatta Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde Allah'ın zâtı anlamında kullanılmıştır. Nefs, insan yaşamının devamını sağlayan, vücuda hayat vermekle görevini yerine getiren bir varlıktır. Kelamcılar ise nefsi daha çok ruh ile benzer anlamda ele almışlardır. Ve şu soru üzerinden hareket etmişlerdir: “Nefs soyut mu yoksa somut mu?” bu konuda soyut diyenler olduğu gibi somut olduğunu söyleyen kelamcılar da bulunmaktadır.

Bir Müslüman, Kur'anî terimleri iyi anlayıp kelimenin aslından uzaklaşmamaya gayret göstermelidir. Nefs tıpkı insan gibidir; iyi yönleri de, kötü yönleri de vardır. Kur'an-ı Kerim'e göre nefsin hevâ ile ilgili olan istekleri kötüdür. Ama bu durum Kur'an'da geçen tüm arzuların kötü olduğu anlamına gelmez. İnsan, iradesiyle nefsin olumsuz yönü olan hevâdan kaynaklanan istekleri önleyebilmelidir.

Nefsi bütün yönleri ile bilmek büyük önem arz etmektedir. Kalbin bu kötü şehvetlerden arınması gerekmektedir. Kalbin arınması işlemi de insanların

karşılaştıkları kötülüklerin kalplerindeki yansımalarını fark etmeleri ile başlamaktadır. Nefsin eğitilmesi konusunda çok sayıda yöntem kullanılmıştır.

Nefsin eğitilmesinde kullanılan metotlara göre; insanlar öncelikle din ve ahlak eğitimine tabi tutulması gerekir. Nefsin yönlendireceği kötü duygulardan ve düşüncelerden kendilerini korumalıdırlar. Kalbin dünya arzularına aşırı şekilde yönlenmesini engellemeli, beden ve elbise temizliklerine dikkat etmelidirler. Kendi güçlerine göre de sorumluluk almalıdırlar.

Nefste bulunan olumsuz, hevâdan kaynaklanan istekleri önleyebilmek için İslam'da nefsin kötüden iyiye doğru sıralanan yedi mertebesi bulunmaktadır. Kişi ilk mertebe olan nefsi emmâreden başlar ve son mertebe olan nefsi kâmileye doğru yükselir.

Son mertebe olan nefsi kâmile seviyesine ulaşmış insan, nefesine hâkim olarak onu iradesi altına alabilen kişi, ahlakın güzelliklerine ve hakikatlerine ulaşabilmektedir. Bu güzelliklere ulaşan kişiler hem kendi iç dünyalarıyla hem de çevreleriyle sürekli barışık bir yaşam sürme olanağı bulmaktadırlar. Nefsin kötü arzularına boyun eğenler ise nefsi kâmileye ulaşamadıkları için bu güzelliklere, huzura ve mutluluğa kavuşamamaktadır. Nefsin özelliklerini en iyi şekilde tanıyarak kavrayanlar, Rabb'ini tanımanın yollarını bulmuşlardır. Böylece dünya ile ahiret saadetini ulaşmanın ortamını kendileri için de hazırlamış olurlar.

Kur'ân-ı Kerim'de nefis mertebelerini ele aldığımızda nefsi emmâre kötülüğü emreden bir mertebe olarak açıklanmıştır. Nefsi levvâme; kendini kınayan nefis, nefsi mülhime, kişiye iyiliklerin ve kötülüklerin ilham edildiği nefstir. Nefsi mutmainne, ayette huzura eren nefis olarak vurgulanır ve ayetin devamında bu kişiler cennet ile müjdelenmiştir. Nefsi râziye, razı olmuş anlamındadır. Yani Allah'ın verdiği ve vereceği mükâfatlardan dolayı kul Allah'tan razı olur. Marziyye, kendisinden razı olunmuş nefstir. Yani Allah, ameli sebebiyle kulundan razı olur. Son mertebe olan nefsi kâmile ise kişinin her açıdan tamamlanmasıdır. Kur'ân-ı Kerim'de bu kişi için kurtuluşa ereceği söylenmektedir.

Nefs, insanın ta kendisidir. Ve insan iyiye de kötüye de meyillidir. Nefs genellikle filozofların dediği gibi sadece ruh da değildir. Ya da mutasavvıfların ifade ettiği gibi sadece kendisiyle mücadele içinde olunması gereken bir şey de değildir.

İnsan nefsin kötü isteklerine engel olmalı ve takvalı bir birey olmak için mücadele etmelidir.

KAYNAKÇA

- Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl, *el-Muhît fi'l-Luġa*, C.I-XI, Beyrut, y.y. , 1994.
- Abdulgaffar, Er-Ramazan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, Nr. : 746/9
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, Kahire, Daru'l-Kütüb el-Mısriyye, h.1364.
- Adam, Baki, "Tevrat", *DİA*, C. XLI, İstanbul 2012.
- Adıgüzel, Nuri, *İbn-i Sînâ'da Nefs Teorisi*, CÜİF yay. Sivas, 2000.
- Ahmed Negrî, Abdünnebi b. Abdürresûl, *Düstûru'l-Ulemâ*, I-IV, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, h.1421.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. , *Türkçe Sözlük*, "kem", Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1997.
- _____, *Tasavvuf Tarihi*, "Kur'ân-ı Kerim'de nefis kelimesinin manaları" Ankara, Akçağ Yay. , ty.
- Ankaravî, İsmail, *Minhacu'l- Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Ankara, Ayraç Yay. , 2014.
- Arkan, Atilla, *Kindî ve İbn Rüş'te İnsan Tasavvuru*, İslam Araştırmaları Dergisi, S.12, 2004.
- Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003.
- _____, *Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 1970.
- _____, *İslam Tasavvufu*, Ankara, Pars Matbaası, 1972.

Atiyeh, George N. , *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi, İslam Araştırmaları Enstitüsü Pakistan, 1966.

Atvâr-ı Seb'a, Anonim Eser, İst. Süleymaniye Küt. , İbrahim Ef. , Nr. : 461/1, Vr. : 23a.

_____, Anonim Eser, İst. Süleymaniye Küt. , İbrahim Ef. , Nr. : 461/1, Vr. : 17a.

_____, Anonim Eser, İst. Süleymaniye Küt. , İbrahim Ef. , Nr. : 461/1, Vr. : 13b-14a.

_____, Anonim Eser, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nr. : 241/1.

_____, Anonim Eser, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hayri-Abdullah Efendi, Nr. : 62.

_____, İstanbul Belediye Ktp. , Osman Ergin, Yazma, no: 59, vr. 88-92.

_____, Süleymaniye Ktp. , Şehid Ali Paşa, no: 1194, vr. 21-27.

_____, Süleymaniye Ktp. , Tâhir Ağa, no: 334, vr. 3.

_____, Süleymaniye Ktp. Tâhir Ağa Tekke, no: 503, vr. 10-13.

_____, Yapı Kredi Bankası Ktp. , Yazma, no: 70, vr. 1-8.

_____, MÜİF Ktp. , Genel, no: 15966, vr. 17.

Atvâr ve Makâmât-ı Sâlikin, Anonim Eser, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nr. : 871/9.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayın, 2000.

Aynî, Mehmet Ali, "*Nefs Kelimesinin Manaları*", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Evkaf Matbaası, S.14, İstanbul, 1930.

Bağdâdî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar-el-Fark Beyne'l-Firak*, (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Ben Yehuda, Eliezer, *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, I-XVII, Telaviv-İsrail, La'am Publishing House, 1950.

Ben-Yehuda, Ehud, Weinstein, David, *English-Hebrew Hebrew-English Dictionary*, U.S.A. , Washington Square Press, 1961.

Berekti, Muhammed Umeym El-İhsan El-Müceddidi, *Et-Ta'rifatü'l-Fıkhıyye*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, h.1424.

Birişik, Abdülhamit, "Kur'an", *DİA*, , C. XXVI, Ankara 2002.

Blachere, Regis, "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", (çev. Sadık Kılıç), AÜİFD, S.5, Erzurum 1982.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il Ebû 'Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), I-IX, Dâru tavki'n-necât, h.1422.

Büstâni, Abdullah, *el-Büstân*, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1992.

Calverley, E. E. , "Nefs", *DİA*, C.IX, İstanbul 1964.

Canevi, Fatma Pınar Gökten, *İbn-i Sînâ Felsefesinde Var Olabilme Kavramı*, Uluslar Arası İbn-i Sînâ Sempozyumu 1000. yıl armağanı, Ankara, 1984.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yay. , 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid ez-Zeyn Ebi't-Hasen el-Hüseyini, *et-Ta'rifât*, I, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1403.

Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Beyrut, Darü'l-İlmi'l-Melâyin, h.1407.

Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, I-III, İstanbul, Cumhuriyet matbaası, 1954.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2001.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, MEB Yayınları, 1989.

Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, MÜİF Vakfi Yay. , İstanbul, 1999.

_____, “*Nefs ve Eğitimi*”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S.4, İstanbul 1998.

Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Tekmiletu'l-me'acimi'l-arabiyye*, (trc. Muhammed Selim Nu'aymi - Cemal Hayyat), I-XI, Irak, Kültür ve İletişim Bakanlığı, 1979-2000.

Durmuş, İsmail, “Müşâkele”, *DİA*, C.XXXII, İstanbul, 2006.

Durusoy, Ali, *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfi Yayınları, 2008.

Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Luga*, (thk. Remzi Münîr Balebekî), I-III, Beyrut, Dâru'l İlmî li'l-Melâyîn, 1987.

Ebu Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l- Kulûb*, I-IV, (çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), İstanbul, Semerkand Yay. , 2004.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1990, III. baskı.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, İstanbul, Âlem Tic. Yayınları, 1996.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, İşaret Yay. , 1999.

Eşrefoğlu Rûmî, Abdullah b. Eşref b. Muhammed, *Tam Müzekkin Nüfûs, Nefsleri Temizleyen*, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, ty.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-luga*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd.), I-VII, Kâhire, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-terceme, 1967.

Faik, Ömer, *Almancadan Türkçe'ye Lügat Kitabı*, Dersaadet: Matbaai Osmaniye, h.1314.

Fârâbî, *el-Medîne el-Fâdıla*, (nşr. Albert N. Nâdir), Beyrut, 1986.

_____, *es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat*, (çev. Mehmet S. Aydın- Abdulkadir Şener- M. Rami Ayas), İstanbul, Büyüyenay Yay. , 1980.

_____, *"Fusûlü'l-Medenî"*, *Fârâbî'nin İki Eseri*, (çev. ve ed. Hanifi Özcan), İstanbul, MÜİF Vakfi Yay. , 2005.

_____, *İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 2004, İkinci Baskı.

Fakhry, Majid, *al-Farabi*, (Founder of İslamic Neoplatonism), Oxford 2002.

Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-'Ayn*, I-VIII, Beyrut, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbu'ât, 1988.

Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*, I-V, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, h.1387.

Feyerabend, Karl, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to The Old Testament*, Printed by G. Langenscheidt, ty.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *Misbâhu'l-Munîr*, I-II, Beyrut, el-Mektebetü'l İlmiyye, ty.

Fuâdî, Ömer, *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, (sad. Ahmet Cahid Haksever), İstanbul, Hoşgörü Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mürsidü'l-Emin ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, İstanbul, Bedir Yay. , 1989.

_____, *er-Risâletü'l-Ledünniye, (Mecmû'atü Resaili'l-İmami'l- Gazzâli içinde)*, Beyrut, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

_____, *İhyâ-u Ulumiddin*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, Bedir Yayınları, 1975.

_____, *Mearicü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n- Nefs, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun), İstanbul, İnsan Yay. , 2002.

_____, *Miškâtü'l-Envâr*, (thk. Muhammed es- Seyyid Celyend), Yemen, Darü'l-Yemeniyye, 1983.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaeddin, *Câmi'u'l-usûl, Velîler ve Tarikatlarda Usûl* (trc. Rahmi Serin) İstanbul, Pamuk Yay. , 1981.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevi Ahmed Zîyâüddin ve Halidiyye Tarikatu*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.

H. Hayri Abdullah, *Atvâr-ı Seb'a Risâlesi*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Nr. 62, Vr. 14a.

_____, *Atvâr-ı Seb'a Risâlesi*, Anonim, İst. Süleymaniye Küt. , Neş: 62, Vr: 13b.

H. Hüsnü Paşa, *Atvâr-i Seb'a*, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Neş: 1178/5, Vr: 119a-119b.

Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akâide İla's-Sevre*, I-V, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1988.

Hasçıçek, M. Fatih, *İsmail Hakkı Bursevi'nin Rûhu'l-Beyân'ında "Nefs" Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

Himyerî, Neşvân Ebû Saîd, *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâ'ü Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm*, (thk. Huseyin El Amri), I-XI, Beyrut, Daru'l Fikr El-Muasır, h.1420.

Hony H.C. , *A Turkish- English Dictionary*, (çev. Fahir İz), Landon: Oxford University Press, 1957.

Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcüb, Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982.

Hüzeli, Ebu Züeyb, *Hayatı ve şiirleri*, Riyad, Suudi Arabistan Krallığı, 1980.

İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga* (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), I-II, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, h.1406.

İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl'u fi'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Kahire, Mektebetu'l-hanci, ty.

İbn Kayyîm el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

_____, *Medâricü's-Salikin*, I-III, (trc. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel), İstanbul, İnsan Yayınları, 1990.

_____, *Nefs Tezkiyesi*, İstanbul, Karınca Yay. , 2003.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut, Dâru's- Sadr, h.1414.

İbn-i Sînâ, *Adhaviyye Fil Mead*, (thk. Hasan Asi), Beyrut, 1987.

_____, *Beyan Cevher en-Nefs*, (Tis'u Resail içinde), (thk. Hasan Asi).

_____, *Fi İsbati Cevhere'n Nefs*, (En-Nefsü'l Beşeriyesinde İbn-i Sînâ içinde).

_____, *Fil Hudud*, (Tis'u Resail içinde), (thk. ve tkd. Hasan Asi).

_____, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli,) İstanbul, 2006.

_____, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyye ve't Tabiiye ve'l İlahiyye*, (tkd. Macit Fahri), Beyrut, 1985.

_____, *Risaleler*, (çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu) Ankara, Kitâbiyât Yay. , 2004.

İmruu'l-Kays b. Hucr, *Divan*, Matba-i Daru'l Maârif, ty.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Saâdeteyn, Mutluluğun Kazanılması*, (trc. Lütfi Doğan,), İstanbul, 1983.

_____, “Nfs”, *el-Müfredât-ı Elfâzı'l Kur'ân*, Dımeşk, Dâru'l-Kalem, 2009.

Jakob, Xavier, *İncil Nedir-Tarihî Gerçekler*, Ankara, 1985.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, (ed. Baroda), Leiden-Boston, Oriental Institute, 2007.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî: et-Teklîf*, (nşr. M. Ali en-Neccâr & Abdülhalîm en-Neccâr), I-XVI, Kahire, ed-Dârü'l Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî İlâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV, Mısır, Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyyeti Bi-Bulâk, h.1323.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifu'l-A'lâm fî İsarâtı Ehli'l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, İz Yay., 2004.

Kaya, Mahmut, “Fârâbi”, *DİA*, C. XII, İstanbul 2006

_____, *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyüp b. Mûsâ el-Hüseyinî, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), I, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, ty.

Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yay., 1992.

Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire, 1950.

_____, *Risâle fi'n-Nefs* (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde).

_____, *Göklerin Allâh'a Secde ve İtaat Edişi üzerine*, (Kindi-Felsefi Risaleler içinde), (haz. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.

Kitabı Mukaddes, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

Kotku, Mehmet Zahid, *Nefsin Terbiyesi*, İstanbul, Server İletişim, 2013.

Kösetürkmen, Muharrem Hilmi, *Kadiri Yolu Salıklarının Zikir Makamları*, (nşr. Süleyman Ateş), Ankara, 1976.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Kahire, Dâru'l-kutübi'l Mısriyye, h.1384.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâle*, (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), I-II, Kahire, Dar'ul-maârif, ty.

Kuşpınar, Bilal, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Lebid, Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî, *Dîvanu Lebîd b. Rabî'a*, (nşr. Hamdû Tammâs), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, h.1425.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, (thk. Mecdi Bâsellûm), I-X, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1426.

Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (ter. Muhammed Han Kayani, Hamdi Aktaş, vd.) C.I-VII, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.

Muhammed Nuri Şemseddin Efendi, *Risâle-i Murâkabe* ("Miftâhu'l-Kulûb" içinde, "Risâle-i Pendnâme" ile birlikte), İstanbul, Es'ad Efendi Taşbasımevi, h.1284.

Muhâsibî, Haris, *el-Riâye li Hukûkillah, Kalb Hayatı*, (haz. Abdulhakim Yüce), İzmir, Işık Yayınları, 2008.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte), I-V, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423.

Muslu, Ramazan, *Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, S.18, Ankara, 2007.

Mustafa, İbrahim, Ahmed Hasan ez-Zeyyâd, Hâmid Abdulkâir, Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, Kahire, Daru'l Da'vet, ty.

Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî Ebu'l-Haccac el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, (thk. Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl), Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, h.1410.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî, *et-Tevkîf 'Ala Muhimmâti't-Te'ârif*, (nşr. Abdulhâlık Servet), Kahire, yy. , h.1410.

Necmeddin Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemal*, "*Tasavvufî Hayat*" içerisinde, (trc. Mustafa Kara), İstanbul, 1980.

_____, *Tasavvufî Hayat Usulü Aşere/Risâle ile'l-Hâim/Fevâihu'l-Cemâl*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980.

Nefs'in Yedi Mertebesine Dâir Risale, Anonim Eser, El yazma, İst. Süleymaniye Küt. , Kasideci Zade, Nr. : 703/6.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, h.1421.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî-medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, Beyrut, Daru'l-Kelimü't-Tayyib, h.1419.

Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Adana, Giriş Basımevi, 2014.

Ögke, Ahmet, *Kur'ân' da Nefs Kavramı*, İstanbul, İnsan Yay. , 1997.

Ömer, Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyye El-Muasıra*, I-IV, Kahire, Alemü'l-Kütüb, h.1429.

Özdemir, Fatma Rüveyda, “Özgürlük Tanımları ve İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı”. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2012.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1982.

Parlatır, İsmail, vd. , *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Basımevi, 1998.

Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, Arasta Yayınları, 2000.

Penayutidis, Yuvanaki, *Kamusu Rumi*, I-II, İstanbul, Yuvanaki Panayotidis Matbaası, 1897.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtaru's-Sihâh*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, h.1420.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyib el-Bekrî, *Mefâtihu'l Gayb*, I-XXXII, Beyrut, Daru İhya-i Tûrasi'l-Arabî, h.1420.

_____, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî) I-II, Beyrut, Dâru'l-Kûtübi'l-Arabiyye, 1990.

Sâbûnî, Ebu Muhammed Nûruddîn b. Ebî Bekr, *Sefvetu't-Tefasir*, Beyrut, el-Mektebetü'l Asriye, 2014.

Sinanoğlu, Suat, *Yunanca - Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.

Sofyalı, Bâlî Efendi, *Atvâr-i Seb'a*, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa. Nr. : 1178/5.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf ve Kur'ân*, Ankara, AÜİFD, 1966.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman ibn Ebi Bekr, *Mucem Makalid Ulum fi Hudud ve Rusum*, (thk. Muhammed İbrahim İbade), Kahire, Mektebetül Adab, h.1424.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'l-Meârif*, (trc. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz), (Tasavvufun Esasları), İstanbul, Vefa Yayıncılık, 1990.

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Fransevi*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1885.

Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Cami'ü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-XXIV, Müessesü'r-Risâle, h.1420.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Kesşâfü İstîlâhâtî'l-Fünûn*, (nşr. Muhammed Vecih, Mevlevi Abdülhak, Mevlevi Gulâm Kadir), I-II, Kalküta, 1862.

Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, (thk. Nicholas Lawson Heer), Kahire, Dâru ihyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1958.

Topbaş, Osman Nûri, *İmândan İhsâna Tasavvuf*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

Topyay, Yusuf, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "nefs" ve "ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.

Tûsî, Ebu Nasr Serrâc, *el-Lûma'*, (thk. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Sürür), Mısır, Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.

Türer, Osman. "Letâif-i hamse", *DİA*, C.XXVII, Ankara 2003.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

Uşşâki Efendi, Abdullah Salâhî Uşşâki, *Atvâr-ı Seb'a*, El yazma, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa, Nr. : 503/2.

Uysal, Enver, *Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi C.XIII, S.2, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunandan çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.

Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I-VII, İstanbul, Çağrı Yay. , 1986.

Veli, Hacı Bektâş-ı, *Makâlât*, (haz. Esad Coşan), (sad. Hüseyin Özbay), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1996.

Yakıt, İsmail, *İbn-i Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984.

Yar, Erkan, “*Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*”, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (sad. İsmail Karaçam vd.), İstanbul, Azim Yayınları, 2011.

Yesû’î, Levis Malûf, *el-Müncid fi’l-Luga*, Beyrut, Tab’atu’l-Katolikiyye, ts.

Yıldız, Âdem, *İmam Gazali’ye göre Nefs ve Nefs Eğitimi*, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmut Hüdayi, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul, Erkam Yayınları, 2007.

_____, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010.

Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, “Nefs” kavramı, (nşr. Mustafa Tatçı), Ankara, Kültür Bakanlığı Yay. , 1990.

Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseyini, *Tâcu’l- ‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Komisyon), Dâru’l-Hidâye, yy. , ty.

Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf ‘an-Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, I-IV, Beyrut, Dâru’l Kitabi’l Arabi, h.1407.

Zülaloğlu, Fevzi, “*Nefs*” Kavramı Çerçevesinde Kur’ân’da Kişiliğin Tekâmül Aşamaları, Haksöz Dergisi, S.69, Aralık 1996.

<https://sorularlailslamiyet.com/kaynak/nefs> (erişim tarihi 3.12.2019).

<http://www.erdemyolu.com/ruh-beden/kur’an’da-nefs-ve-ruh-kavramlari.html> (erişim tarihi: 05.10.2019).