



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

SUFİLERE VE FİLOZOFLARA GÖRE NEFSİN MAHİYETİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Dilan İSTEKLİ

BURSA-2022



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

SUFİLERE VE FİLOZOFLARA GÖRE NEFSİN MAHİYETİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Dilan İSTEKLİ

Danışman:

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

BURSA-2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 701923002 numaralı Dilan İSTEKLİ'nin hazırladığı "Sûfilere ve Filozoflara Göre Nefsin Mahiyeti" konulu yüksek lisans ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı

Marmara Üniversitesi

...../...../ 20.....



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/06/2022

Tez Başlığı / Konusu: Sûfilere ve Filozoflara Göre Nefsin Mahiyeti

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 105 sayfalık kısmına ilişkin, 29/06/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0'dır.

1- Uygulanan filtrelemeler:

2- Kaynakça hariç

3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

29/06/2022

Adı Soyadı: Dilan İSTEKLİ

Öğrenci No: 701923002

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Tasavvuf

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Prof. Dr. Abdurrezzak Tek

29/06/2022

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum *Sûfilere ve Filozoflara Göre Nefsin Mahiyeti* adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

29/06/2022

Adı Soyadı : Dilan İSTEKLİ
Öğrenci No : 701923002
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Dilan İSTEKLİ
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tasavvuf
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi / Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi : / / 2022
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Sûfilere ve Filozoflara Göre Nefsin Mahiyeti

Tasavvuf ve İslam felsefesi İslam düşüncesini inşa eden ilimlerin başında gelmektedirler. Bu iki ilmin temelinde bulunan kavramların en önemlilerinden biri nefistir. Bu çalışmanın tasavvuf ve İslam felsefesine göre nefis kavramının mahiyeti, kötü sıfatların kaynağı olması, arınması ve mertebeleri ele alınmıştır. İnsanın mahiyetini açıklayan nefis, kalp ve ruh kavramlarının birbiriyle bağlantısı ele alınmıştır. Son olarak İslam filozoflarının ele aldığı mesele olan nefsin kuvveleri ve yetkinlik bakımından çeşitleri incelenmiştir. İki tarafın bu konulardaki görüşleri ayrıntılı şekilde incelenip karşılaştırmalar yapılmıştır. Yapılan karşılaştırmalar sonucunda aynı ya da farklı düşündükleri meseleler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam Felsefesi, Nefis, Kalp, Ruh.

ABSTRACT

Name and Surname : Dilan İSTEKLİ
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Sufism
Degree Awarded : Master
Degree Date : / / 2022
Supervisor : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

The Entity Of Self According To Sufis And Philosophers

Sufism and philosophy are among the sciences that built Islamic thought. One of the most important concepts on the basis of these two sciences is self. In this study, according to Sufism and Islamic philosophy, the nature of the concept of self, self as a source of bad attributes, its purification and its degrees are discussed. The interconnection of the concepts of self, heart and soul, which explains the nature of man, has been examined. The issues that Islamic philosophers deal with, the capacity of the self, and its types in terms of competence are examined. The views of both sides on these issues were examined in detail and comparisons were made. As a result of these comparisons, it was attempted to reveal the issues that they agreed or disagreed.

Keywords: Sufism, Islamic Philosophy, Self, Heart, Spirit.

ÖNSÖZ

Tasavvuf, İslâm'ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzıdır. Tasavvufun gösterdiği yoldan yürüyebilmek için nefsi riyazetle terbiye ederek arındırmak gerekmektedir. Tasavvuf içindeki terbiye metotları için zamanla sistematikleşerek tarikatlar oluşmuştur. Tarikatalara intisap eden kişi nefsinin kötü sıfatlarından arındıkça tasavvufi seyrinde ilerlemektedir. Terbiye sonucunda arınan nefis ilahî hakikatlerin tecelli ettiği yer haline gelmekte ve kişiyi Hakk'a ulaştırmaktadır. İslam felsefesinin amacı ise insanı yetkinleştirerek hikmete ulaşmasını sağlamaktır. Hikmete ulaşmak için yetkinleşmek gerekmektedir. Tasavvuf ve İslam felsefesinin ortak özelliği vadettikleri hakikati kolayca sunmayıp belli metotlarla yetkinlik seviyesine ulaşanların hakikati elde etmesidir.

Tezimizde nefis kavramı Muhasibi'den İbnü'l Arabî'ye kadar yaşayan sûfîlerin ve İslam filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşleri merkeze alınarak incelenmiştir. Ele alınan tüm başlıklarda iki tarafında görüşleri sunularak ortak ve farklı yönleri vurgulanmaya çalışılmıştır. İlk iki bölümde merkezde sûfîlerin görüşleri alınırken üçüncü bölümde tasnifi de dahil olmak üzere İslam filozoflarının düşünceleri temel alınmıştır.

Çalışmalarım boyunca benden desteğini esirgemeyen, her zaman yanımda olan ve azmimi arttıran kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e, İslam felsefesini ilgilendiren bir konuyu çalışmamda bana yardımcı olan Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül'e, tezimi okuyarak katkıda bulunan Arş. Gör. Sümeyye Karaş'a ve Lütfiye Öztatlıcı'ya, manevi desteklerini her zaman hissettiğim aileme ve dostlarıma teşekkür ederim.

Dilan İSTEKLİ

Bursa, 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
YEMİN METNİ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ

A. TANIMI.....	3
B. MAHİYETİ/ÖZÜ	4
1. Sûfilere Göre Nefsin Mahiyeti	4
a. Nefis Teorisine Sahip Olmayan Sûfiler	5
b. Nefis Teorisi Geliştiren Sufiler	6
c. Sadece Görüşleri Nakletmekle Yetinen Sûfiler	6
2. İslam Filozoflarına Göre Nefsin Mahiyeti	7
a. Fârâbî.....	8
b. İbn Sînâ	9
C. NEFSİN KÖTÜ SIFATLARIN KAYNAĞI OLMASI.....	10
D. NEFSİN KÖTÜ VASIFLARINDAN ARINMASI VE YOLLARI.....	15
1. Marifetu'n Nefs	19
2. Zühd.....	20
3. Riyazet	21
4. Muhasebe.....	25
5. İntisab	26

6. Zikir	27
E. KÖTÜ SIFATLARDAN ARINMIŞ VE İYİ SIFATLARA BÜRÜNMÜŞ NEFİS	30
F. NEFSİN MERTEBELERİ	34

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN KALP VE RUHLA İLİŞKİSİ

A. NEFSİN KALPLE OLAN İLİŞKİSİ.....	38
B. NEFİS RUH İLİŞKİSİ.....	44
1. Sûfilere ve Filozoflara Göre Ruhun Mahiyeti	44
2. Ruhun Nefisle Olan İlişkisi	50
3. Ruhun Bedenle İlişkisi.....	53
4. Kalp, Ruh ve Nefsin Birbiriyle Bağlantısı.....	55
5. Ruhun Akılla İlişkisi.....	58
6. Ruhu Muhammedî ve İlk Akıl Kavramlarının Benzerlikleri.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSİN KUVVELERİ VE KISIMLARI

A. NEFSİN KUVVELERİ	63
1. Cemâdî/Nebatî Nefis	65
2. Hayvanî Nefis	67
3. İnsanî Nefis.....	70
B. YETKİNLİK BAKIMINDAN NEFİSİN KISIMLARI.....	75
1. Yetkin ve Arınmış Nefisler.....	81
2. Yetkin Olan Ama Arınmamış Nefisler	83
3. Arınmış Eksik Nefisler	84
4. Arınmamış Eksik Nefisler	84
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA.....	89

KISALTMALAR

as.	: Aleyhisselâm
A.Ü.T.A.E.D.	: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
b.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: Maddesi
nşr.	: Neşir
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallâhu anh
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
şrh.	: Şerh
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

Nefis tasavvufun önemli kavramlarından biri olmuştur. Sûfiler özellikle kötü sıfatların kaynağı olarak kabul ettikleri nefsi, arındırmaya çalışmışlardır. Nefsi arındırıp terbiye edebilmek için onu çok iyi tanımaları gerekmektedir. Bu yüzden nefsi tanımak için uğraşmış, hakkında kitaplar yazmışlardır. Terbiye edilmemiş nefsin insan için ne kadar zararlı olacağını, kişiye manevi yolculuğunda engeller çıkaracağını savunmuşlardır.

Tezimizde merkeze aldığımız İslam filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî nefsi cevher kabul etmiştir. Özellikle İbn Sînâ nefis hakkında yaptığı ayrıntılı tahlillerle tanınmış ve İslam felsefesinde nefis hakkında en fazla eser veren filozof olmuştur. Bu yüzden tezimizi de İslam filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî ile sınırlı tuttuk. Ancak yer yer farklı İslam filozoflarının görüşlerine de değindik.

Sûfiler genellikle insanî nefsi incelerken, İslam filozofları ise insanî nefsin yanında nebatî ve hayvanî nefisleri ayrıntılı şekilde ele almışlardır. Bu durum sûfilerin eserlerinde nebatî ve hayvanî nefse hiç yer vermediği anlamına gelmez. Bazı sûfiler bu iki nefis türüne eserlerinde yer vermiş ancak sûfilerin çoğunluğu onları merkeze almamış ve ayrıntılı şekilde incelememişlerdir. İslam filozofları ise bitkisel ve hayvanî nefsi bitki ve hayvanlara ait olmasının yanında insanın bedeninin ihtiyaçlarını gideren nefisler olduğunu savunmuşlardır.

Üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde sûfilere ve filozoflara göre nefsin mahiyeti, kötü sıfatların kaynağı olması ve bu sıfatlardan arınmasının yolları, nefsin mertebelerine yer verilmiştir. Bu konular karşılıklı ele alınmış, ihtilafa düştükleri ve ittifak ettikleri meseleler incelenmiştir.

İkinci bölümde nefis kavramının tasavvufun diğer merkezi kavramlarından olan kalp ve ruhla ilişkisi ele alınmıştır. Nefsin kalple ilişkisinin ele alındığı başlıkta filozofların kalple ilgili pek fazla görüşü bulunmadığı için yalnızca sûfilerin bu konudaki görüşlerine değinilmiştir. Nefsin ruhla ilişkisi başlığında ruh kavramı ayrıntılı şekilde incelenerek sûfilerin ve filozofların bu konudaki görüşleri ele alınmıştır. Özellikle İslam filozoflarının nefis ve ruh kelimesini birbirinin yerine kullanmalarına ve bunun sebeplerine değinilmiştir.

Üçüncü bölümün ise tasnif ediliş şekli İslam filozoflarına aittir. Bu bölümün ilk kısmında nefsin çeşitleri olan nebatî, hayvanî ve insanî nefis ele alınmıştır. Yapılan tasnif İslam filozoflarına ait olduğu için ekseriyetle onların görüşlerine yer verilmiştir. Nefsin çeşitlerine dair görüşlerini belirten sûfileri bu başlık altında incelenip filozoflarla kıyas yapılmıştır. İkinci kısımdaysa yine filozofların sınıflandırdığı şekilde yetkinlik ve arınılığa göre nefsin kısımları ele alınmıştır. Az da olsa eserlerinde bu meseleye yer veren bazı sûfilerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Tezde amacımız İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynamış sûfilerin ve İslam filozoflarının nefis kavramına ve insanın mahiyetini oluşturan diğer unsurlarla bağlantısına dair görüşlerini ortaya koymaktır. Zira birbirinden çok farklı duran ve Gazzâlî ile tekfire varan tartışmalar yaşayan bu iki grubun aslında pek çok meselede ittifak ettiğini, farklı düşündükleri konularda ise neden ihtilafa düştüklerini incelemeye çalıştık.

Nefis kavramı hakkında Şevki Çalışkan, Mesnevî'de nefis kavramı, Serkan Korkmaz İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'de nefis terbiyesi, Zafer Erginli, İlk sufilerde nefis kavramı -Haris Muhasibi örneği-, Ali Çebi, İslâm kültüründe nefis kavramı, Arife Ünal, Gazali'nin nefis anlayışı, Ali Durusoy, İbn Sina felsefesinde nefis, akıl ve ruh, Adnan Ayaz, Farabi'nin nefis, melek ve ahiret görüşü tezlerini çalışmışlardır. Nefis kavramı ya bir eseri ya da bir sûfi/filozofu merkeze alarak incelemişlerdir. Bu kavramı sûfilerin ve filozofların görüşlerini karşılaştıracak şekilde bir yüksek lisans ve doktora tezinde daha önce ele alınmamıştır. Birbirinden çok farklı duran bu iki grubun pek çok ortak noktası vardır. Kanaatimizce sûfilerin ve İslam filozoflarının görüşlerini inceleyip karşılaştıracak yeni tezlerin yazılması, iki tarafı ve İslam medeniyetini daha iyi anlaşılmasına pek çok faydası olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ

A. TANIMI

İslam düşünce geleneğinde yaygın bir şekilde kullanılan nefis kavramı sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ, heves, kan, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular” manalarına gelmektedir. Tasavvufta özel bir kavram haline gelen nefis kelimesi bedenden kaynaklanan kötü arzular anlamında kullanılmıştır.¹ Bunların yanı sıra İslam tarihinde nefis kavramı zâtullah, insan ruhu, kalp, insan bedeni, insan bedeninde bulunup kötülüğe teşvik eden şey, canlı varlıkların zâtı, cins gibi manalarda da kullanılmıştır.² İslam filozofları ise “*bitki ve hayvan türlerindeki canlılığın yanı sıra insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız mânevî bir cevher*” olduğunu kabul etmişlerdir.³

Kuşeyrî (ö. 465/1072) nefsin vücuda yerleştirilmiş, kötü huyların merkezi olan melek ve şeytan gibi latif bir varlık olduğunu kabul etmektedir.⁴ Kelâbâzî'ye göre (ö. 380/990) nefis hareket, durgunluk ve arzuların kaynağı olan sıcak rüzgardır (*rîh-i hârre*).⁵ Fârâbî'nin (ö. 339/950) nefse dair kapsamlı bir tanımı bulunmamakla birlikte cevher olduğunu kabul etmektedir.⁶ İbn Sînâ (ö. 428/1037) nefsi bilkuvve canlı doğal cismin yetkinliği diye tanımlamaktadır.⁷ Onun diğer tanımı ise şudur: “*Nefis, cisim ya da cisimsel bir şey değil, beden denenen kalıba akan ve ona can veren ruhani bir cevherdir.*”⁸ Sûfîler

¹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, C. 32, s. 526.

² Mehmet Ali Ayni, “Nefis Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S.XIV, (1930) s. 46.

³ Ömer Türker, “Nefis” *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, C. 32, s. 529.

⁴ Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, (thk. Dâru'l-Minhâc Araştırma Merkezi) 1. b., Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2017, s. 290, Kuşeyrî, *Risale*, (çev. Süleyman Uludağ), 10.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, s. 181.

⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (çev. Süleyman Uludağ), 5. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016 s. 111.

⁶ Mehmet Birgül, “İbn Rüşd'ün Telhîsu'l-Makûlât'ta, Farabi'nin 'Küllî ve Şahıs Araz' Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine” *Beytülhikme: Uluslararası Felsefe Dergisi*, C. 9, S. 3, (2019), s. 872.

⁷ Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 1.b., Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 207.

⁸ Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma Adlı Risalesinin Çeviri Ve İncelemesi”, *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 48, (2008), s. 165.

ve filozoflar nefsin latif bir cevher olarak kabul etmişlerdir. Filozoflardan farklı olarak sûfiler bu kabulün yanında nefsi kötü arzuların kaynağı olduğunu söylemişlerdir.⁹

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) nefis için hem gazap ve şehvetin toplandığı yer hem de insanın hakikatini ifade eden bir latife olduğunu söyleyerek nefsin iki tarafını vurgulayan bir tanım yapmaktadır. Sûfilerin geneli nefis kavramını kullanırken çoğunlukla kötü arzuların toplandığı yer anlamında kullanarak nefis-i emmâreyi kastetmekte ve latif bir cisim olan nefsi ise insanın hakikati, zâtı için kullanmaktadırlar. İmam Gazzâlî nefis-i emmârenin zemmedilmiş, yerilmiş olduğunu latif nefsin ise Allah'ı ve diğer varlıkları idrak etmede aracı olduğu için daha güzel olduğunu ve övüldüğünü dile getirmektedir.¹⁰

Nefis kavramının üzerinde en fazla duran filozoflardan biri olan ve konuyla ilgili müstakil eserler telif eden İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşleri hem fiziğe hem metafiziğe yakın olup bu ikisi arasında köprü görevi görmektedir.¹¹ Bunun yanı sıra nefis kelimesinin insan, hayvan ve bitkileri kapsayan geniş bir kavram olduğunu söylemektedir.¹² Ayrıca nefsin dört kuvveye sahip olduğunu ve hepsini kapsayacak bir nefis tanımı yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.¹³

B. MAHİYETİ/ÖZÜ

1. Sûfilere Göre Nefsin Mahiyeti

İlk dönem sûfilerinin nefsin mahiyetine dair farklı görüşleri vardır. Onların bu konudaki görüşlerini üç gruba ayırabiliriz: Birinci grup nefsi kötü sıfatların merkezi kabul edip bu meseleye dair bir teori oluşturmayanlardır. Bu grupta Muhâsibî, Sehl Abdullah Et-Tüsterî ve Hakîm et-Tirmizî vardır. İkinci grupta ise nefis hakkında teoriye yakın bir düşünce oluşturan Ebu Said el-Harrâz, Cüneyd el- Bağdadî ve Hallâc-ı Mansur vardır. Üçüncü grupta bulunan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi tasavvuf klasiklerinin yazarları ise her iki tarafın görüşlerini nakletmekle yetinmişlerdir.¹⁴

⁹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreç Tasavvuf Ve Tarikatlar*, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2016, s. 202.

¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (nşr. Bedevî Tabane), C. III, Kahire: Dar'ü'l-Ulum Mecmuat'ül-Kahire, 1939, s. 4.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitabu's- Şifa*, C. I, 1. b., Prag: Çekoslovakya Bilimsel Heyeti, 1957, s.7.

¹² Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 1.b., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 123-124.

¹³ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, (çev. Ömer Ali Yıldırım), 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 18.

¹⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat, Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 1.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 114.

a. Nefis Teorisine Sahip Olmayan Sûfler

İlk grupta yer alan Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) nefsin mahiyetine dair tam bir açıklama yapmaz. Ancak nefsin ahirette kurtuluşu istediği halde arzularıyla baş edemediğini, helak olmak istememesine rağmen kendisini helaka götürecektik şeyleri arzuladığını, arzularının tatmin etmek için her şeyi yaptığını söylemektedir.¹⁵

Sehl Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre nefsin beden kaynaklı zulmânî perdeleri ve ruh kaynaklı nurânî perdeleri vardır. Bu perdeler kulun Allah'a yakınlığına engel olur. İnsanın ruhu bedene girdikten sonra zulmânî ve nurânî perdelere bürünmüştür. Bu perdelerden kurtulmak için anasır-ı erbaa yani toprak, su, hava, ateşten oluşan bedeni riyazet ile terbiye etmek gerekir. Riyazet ve mücahede ile kişi nefsin dünyevî arzularından arındırdıkça kalbi Allah'a yaklaşır. Nefsin dünyevî isteklerinden tamamen arındırıldığında ise kalbiyle arşa çıkar. Bunun yanı sıra Tüsterî, Firavun'un "*Ben sizin en yüce Rabbinizim*"¹⁶ sözünden dolayı nefsin mahlukat arasında kendini tam anlamıyla Firavun'da gösterdiğini savunmaktadır.¹⁷

Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) meskeni akciğer olan nefsin buradan tüm vücuda yayıldığını, insan vücudunun yaşamını sürdürmesi için nefse ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Nefsin maddesi ise dünyevî bulanık ve kirli bir buharken¹⁸ özü ise duman gibi sıcak bir rüzgâr ve karanlık ve kötü sıfatlara sahip havadır. Dumanın karanlığı, ateşin harareti ile nefis, insanın içini doldurarak sadırda kalple beraber bulunur. Bu yüzden kalbe gelen şeylere ortaktır ve terbiye edilmemiş nefis-i emmâre, sürekli kalbe kötülüğü fısıldar. Sadırda bulunan nefis, insana baskı yapar ve onu yönetir.¹⁹ Hakîm Tirmizî, *el-Ağdâ' ve 'n-nefs* adlı eserinde nefsi ikiye ayırmış ve zâhir nefis kötülükten arınan, nurla kaplanan ve ahlâkî yetkinliğe ulaşabilen nefis, bâtınî nefsin ise ahlâkî yetkinliğe ulaşamayan nefis olduğunu aktarmıştır. Zahir nefse nur ve akıldan hangisi hâkim olursa onu o yönetir. Batın nefis ise küfür, kibir ve şirki kendisinde bulundurulur.²⁰ Böyle bir ayırım yapmasının sebebi ise İslam filozoflarının hayvani nefsi (bazen batını nefis) kötü davranışların kaynağı

¹⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1976, s. 84.

¹⁶ Naziat, 79/24.

¹⁷ Serrâc, *El-lüma'*, Editör, Kamil Mustafa al-Hindawi, 3.b. Beyrut: Dar'ül-Kutub el-İlmiyye, 2016, s. 262.

¹⁸ Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, (çev. Ömer Türker), 1.b., İstanbul: Hayykitap, 2013, s. 17.

¹⁹ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), 4. b., İstanbul: Hayykitap, 2017, s. 27.

²⁰ Tirmizî, *El-ağdâ' ve 'n-nefs*, www.al-mostafa.com, s. 6.

olarak kabul etmesi, insanın kendisi sayesinde ahlaki olarak yetkinleştığı nâlık nefis (bazen nefis-i zâhire) görüşünden etkilenmesi olabilir.²¹

b. Nefis Teorisi Geliştiren Sufiler

Ebû Said el-Harrâz'a (ö. 277/890 [?]) göre kişi nefisini Allah'a itaate ve Allah'ın hoşnut olduğu şeyleri istemeye çağırılmalı eğer nefsi bunu kabul ederse Allah'a hamdetmelidir. Eğer kabul etmezse nefisini sevdiği şeylerden uzak tutmalı, istediği şeylere karşı çıkmalıdır. Nefsi hem kötüyü hem de arzularını yerine getirmenin hiçbir faydası olmaz. Haram ya da helal şeyler isteyerek kalbi meşgul etmeye çalışan nefsin isteklerine karşı çıktığında onu dünya ile besleme bırakılmış olur ve artık ahiret ile rızıklanır.²²

Ebû Saîd el-Harrâz nefsi durgun ve saf bir suya benzetmiştir, su karıştırıldığında dibindeki çamuru ortaya çıkarsa insanın nefsi de eylemlerinde yalancılık, haset, kibir gibi kötü vasıflarını ortaya çıkarır.²³ Çamurun, suyun dibinde olması suyun temiz olduğu anlamına gelmiyorsa, nefsin bu kötü vasıfları her zaman izhar etmemesi de temiz olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden suyu bulandırılıp çamuru temizlemeli, nefsi de fiillere karşı içinde bulunan bu kötü vasıflarından arındırılmalıdır.

Cüneyd-i Bağdadi'ye (ö. 297/909) göre küfrün temelinde daima nefsin isteklerini yerine getirme, bedeninin arzusunu yerine getirme vardır. İslam'ın inceliğinden çok uzak olan nefis sürekli dinin isteklerinden yüz çevirir.²⁴ Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) ise nefsi, insanın ikili mahiyeti olan ruh ve beden ilişkisinin bir tamamlayıcısı olarak görmektedir.²⁵

c. Sadece Görüşleri Nakletmekle Yetinen Sûfiler

Sûfiler insan nefsinin; kötülüğü emreden, inatçı, şüpheli ve daima rızık kaygısı taşıdığını söylemektedir.²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) nefsin istikrarsızlığının, dengesizliğinin, cehaletinden kaynaklandığını ve tamahkar, açgözlü, hırslı olmasının ise fitratından olduğunu belirtmektedir.²⁷

²¹ Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s.122.

²² Ebû Saîd El-Harrâz, *Kitabu's-sıdk*, (çev. Himmet Konur), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014, s. 42.

²³ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, (çev. Abdurrezzak Tek), 1.b., Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 136.

²⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), 6.b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2018, s. 263.

²⁵ Ebu'l Alâ Afîfî, "Muhiyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi", Ankara, *A.Ü.İ.F.Y.*, S. 127 (1978), s. 111.

²⁶ Serrâc, *El-liima'*, s. 275.

²⁷ Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, (thk. Muhammed b. Ali b. Muhammed Rıdvânî) C. II. 1.b., Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 2001, s. 1395.

Şehâbeddin Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre nefis aslında hayvanî bir ruhtur ve ruhânî ruha kurbiyeti sayesinde ayrı bir varlık kazanarak menşei ruhânî ruh olmuştur.²⁸ Böylece insanî nefis diğer hayvanî varlıklardan ayrılmış ve ulvî ruhlardan biri haline gelmiştir. Allah Teâlâ insan bedeninin kalbinden üst kısma semavi sırları, kalpten alt kısma ise yeryüzüne ait sırları yerleştirmiştir. Ruhânî ruh ise kalp sınırının üstüneyken nefis ise kalbin alt tarafında kalmaktadır.²⁹ Hikmet aleminde Hz. Havva, Hz. Adem'den nasıl yaratıldıysa kudret aleminde nefis de ruhânî ruhtan yaratılmıştır. Hz. Âdem ile Hz. Havva arasındaki ülfet, yakınlık, aşk gibi duygular, insanın nefsi ve ruhu arasında da oluşmuştur.³⁰ Bu yüzden daima ruha aşık olan nefis ona yaklaşmak ister. Bununla birlikte nefis akıldan sonra yaratılmıştır ve aklın erkek, nefsin ise dişi olduğu söylenmektedir. Hz. Âdem ruhun ve aklın Hz. Havva ise nefsin temsilcisidir. Ruh ve akıl nasıl nefisten üstün ve önce ise yaratılış düzeninde de önce Hz. Âdem sonra ise Hz. Havva yaratılmıştır.³¹

Sûfîler nefsi mahiyeti itibariyle cemadî, nebatî, hayvanî, insanî, kudsî diye beş sınıfa ayırmıştır.

- 1) Nefs-i cemâdî: Maddî nefis, maddeyi birleştirir ve parçalanmasına engel olur.
- 2) Nefs-i nebatî: Bitkisel nefis: Üremeyi, gıdalanmayı, bedeninin gelişmesini sağlar.
- 3) Nefs-i hayvanî: Hayvanî nefis, canlıların iradeli olarak hareket etmesini sağlar.
- 4) Nefs-i insanî: İnsanî nefis, insanda küllileri algılama ve akıl yürütmeyi sağlayan güçtür.
- 5) Nefs-i kudsî: Kutsal nefis, insan için her şeye sahip olmasını sağlayan kuvvedir. Velilerin nefisleri bu gruba dahildir.³²

2. İslam Filozoflarına Göre Nefsin Mahiyeti

İslam filozoflarından Fârâbî nefsin cisimlerin varlığını oluşturan unsurlardan biri olduğunu söyleyerek³³ ileride de değineceğimiz üzere nebatî, hayvani ve insanî nefis diye

²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, (thk. Ahmed Abdurrahim Samih, Tevfik Ali Vehbi) C. II. 1. b., Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2006, s. 499.

²⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 335.

³⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* s. 499.

³¹ Lütü Filiz, *Noktanın Sonsuzluğu*, 1.b., İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999, s. 134.

³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, s. 275

³³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İz Yayıncılık: 2011, s. 82.

üçer ayırır.³⁴ Buna benzer bir tasnif filozoflardan İbn Sînâ'da da vardır. Her iki tasnifte havanlarda, bitkilerde ve madenlerde bulunan nefisler vardır. Ancak filozofların felekî nefisine sûfiler insanî nefis derken sûfilerin kudsî nefsinin filozoflarda karşılığı yoktur. İbn Sînâ'nın kabul ettiği nefsin bu dört kuvvesi şunlardır:

- 1) Doğa kuvvesi: Kainattaki madenlerde bulunur.
- 2) Bitkisel (nebatî) kuvve: Bitkilerde bulunur ve köklerini hareket ettirir.
- 3) Hayvanî nefis/kuvve: Canlılarda bulunur.
- 4) Felekî nefis kuvvesi: Gök cisimlerinde bulunur.³⁵

a. *Fârâbî*

Fârâbî varlık mertebelerini altıya ayırır. İlk mertebede es-Sebebü'l-evvel, sonra sırasıyla ikinci sebepler, faal akıl, Nefis, Suret/form, son mertebede ise madde vardır.³⁶ Fârâbî'nin dördüncü mertebeye yerleştirdiği nefis, insanda, akılsız varlıklarda ve semavi cisimlerde bulunur, bu yüzden yalnız bir tane değil birçok nefisten bahsedilebilir. İnsan nefsinin akletme gücü, arzu gücü, mütehayyile gücü ve duyumsama gücü vardır. Nefsin akletme gücü ile her türlü bilgiyi elde eder, iyi ve kötüyü ayırır. Mütehayyile gücü bir şey insanın duyum alanından çıktıktan sonra bu suretleri insanın zihninde korumak için depolar. Arzu gücü insanın bir şeyi istemesi ya da onu kötü görmesidir. Duyumsama gücü beş duyu yoluyla idrak etmektir. Akletmeyen varlıkların ise bazıları akletme gücü haricinde kalanların hepsine sahipken bazıları sadece arzu ve duyumsama gücüne sahiptir. Semavi nefisler ise daha yüksek ve ulvidirler ve her daim bilfiil olarak vardırırlar ve daima aklederler.³⁷

Dördüncü sıradaki nefisten önce yaratılmış şeyler ne cisimdir ne de cisimdedir ancak nefis ve sonrası ise zâtları cisim değildir ancak cisim alemindedir.³⁸ Fârâbî burada genel olarak nefis kavramından bahsetmektedir, ay altı ve ay üstü alem ayrımı yapmamaktadır. Bu konuda Plotinus'un sudûrunu ve Aristo'nun semavi felekler nazarîyesini birleştirerek nakletmiştir.³⁹

³⁴ Fârâbî, *Mesail*. s. 19

³⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-şifa (Fizik)*, (çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), 1. b. İstanbul: Litera Yayıncılık 2005 s. 34.

³⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (çev. Yaşar Aydın), 1. b. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020 s. 18.

³⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 22.

³⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 18.

³⁹ Rogel Arnaldez, Hayrani Altıntaş, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefis ve Alem" *Ankara, A.Ü.İ.F.D.*, C. I, S. 23, (1979) s. 349-350.

b. İbn Sînâ

İbn Sînâ insan nefisini, nefis-i nâtika yani düşünen nefis olarak adlandırarak şöyle tanımlar: Eylemlerini kendi tercihi ile gerçekleştiren aklî çıkarımlarda bulunan ve tümelleri idrak eden doğal cismin ilk yetkinliğidir.⁴⁰ Bu yönüyle nefis ikiye ayrılır: Birincisi bilici, teorik yeti (kuvve-î âlîme) ikincisi ise yapıcı, pratik yetidir (kuvve-î âmîle). Bu iki kuvveyi de nefis-i nâtika yani akıl olarak isimlendirir.⁴¹ Bu konu üçüncü bölümde insanî nefis başlığı altında ele alınacaktır.

İbn Sînâ insan nefsinin, yetkinliği ve yetileri olan akleden bir cevher olduğunu kabul etmektedir.⁴² Nefis kavramını varlıkların hareketlerine sebep olması bakımından ele alır ve nefis dediğimiz şeyin yalnızca insanlarda bulunmadığını, kainattaki diğer varlıklarda da bulunduğunu, bununla canlılıklarını devam ettirdiklerini ifade eder. İnsan nefsi bir taraftan bitki, hayvan, insan üçgenine dahilken diğer taraftan da insan, melek, göksel varlıkların üçgenine dahildir.⁴³ İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşlerini beş maddede açıklayabiliriz:

- 1) Nefis kavramı bitkisel, hayvanî, insanî ve melekî kavramlar için ortak olarak kullanılır.⁴⁴
- 2) Nefis, içinde bulunduğu bedene hareket veren güçtür.⁴⁵
- 3) İnsan nefsi cisim değildir.⁴⁶
- 4) Nefis bilkuvve canlı cismin yetkinlik halindedir.⁴⁷
- 5) Nefis canlılarda beslenme, büyüme ve üremeyi sağlar.⁴⁸

İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ise nefsin ilahî bir güç olduğunu ve cismanî olmadığını söylemektedir. Ona göre nefsin özel bir yapısı vardır, doğal ve ilahî olarak özel yapısına bağlıdır ancak ölümle birbirinden ayrılabilir.⁴⁹

⁴⁰ Uysal, *Hudud Risaleleri*, s. 211

⁴¹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, s. 44.

⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), 1. b. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.112.

⁴³ Uysal, *Hudud Risaleleri*, s. 208.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, s. 18.

⁴⁵ Uysal, *Hudud Risaleleri*, s. 208.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, s. 89.

⁴⁷ Uysal, *Hudud Risaleleri*, s. 209.

⁴⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 46.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, (thk. İmad Hilali), Beyrut: Menşuratu'l-cemel, 2011, s. 394, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, (çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu) 1.b., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 156.

Sûfiler nefis kavramını genellikle insan nefsi için kullanmışlardır. Merkezine insanı alan tasavvufun amacı riyazet ve mücahede ile insanın nefsinin dünyevilikten arındırılmasıdır. Bu yüzden bitkilerin, hayvanların nefisleri sûfilerin kitaplarında çok az yer almaktadır. İslam filozofları ise nefis kavramını varlıklara canlılık veren anlamını verdikleri için bitkiler, hayvanlar, insanlar ve ayüstü alem için kullanmışlardır.⁵⁰ Bundan dolayı filozoflar diğer varlıkların nefislerini de eserlerinde ayrıntılı şekilde ele almış ve incelemişlerdir.

Sûfilerin bir kısmı nefsi latif bir varlık, çoğunluğu ise nefsi insandaki kötü vasıfların ve arzuların merkezi kabul etmiştir. Sûfiler marifete ulaşmak isteyen kişinin nefsinin kötü vasıflardan arındırılması gerektiğini söylemiş düşünce dünyalarını bunun üzerine kurmuşlardır. İslam filozofları ise insan nefsinin kendisine varlığını veren vücudun bir organı gibi kabul etmişlerdir. Genellikle eserlerinde bu nefsin özelliklerini anlatmışlardır. Bunun yanında onlar nefsi, ay altı ve ay üstü alem dahil olmak üzere kainattaki tüm varlıklara hayat veren bir temel etken olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yüzden İslam felsefesinde nefsin kötü sıfatlardan arındırılması üzerinde tasavvufta olduğu kadar durulmamıştır.

C. NEFSİN KÖTÜ SIFATLARIN KAYNAĞI OLMASI

Sûfiler mahiyeti itibariyle kötülüğe meyilli olan nefsi kötü sıfatların kaynağı kabul etmektedirler. İnsan iyi olana yöneldiği zaman nefis insanın karşısına engeller çıkarır ve nefislerin kötülüğe uyması farklı seviyededir.⁵¹ Bu yüzden sûfiler nefsi terbiye ederek başıboş bırakılmaması gerektiğini, Allah'ın emirlerine tabi olmayanın nefsinin şeytana uyacağını, Allah'a tabi olmayı engelleyen her şeyin kaynağını nefisten aldığını söylemektedirler. Bu yüzden nefsin istek ve arzularına ihtiyatlı yaklaşılmalıdır.⁵² Sûfilere göre nefsin her isteği yerine getirilmemeli ve onun isteklerine muhalefet etmek en üstün ameldir.⁵³ Nefse muhalefet edildikçe kötü huylarından yavaş yavaş kurtulmaya başlayacaktır.

Nefsin kötü huylarının başında tefâhür yani övülmeyi ve tanınmayı istemesi gelmektedir. O, yaptığı ibadetlerden insanlar haberdar olsun diye çabalar. Yalnızca Allah'ın bildiği, insanların tanık olmadığı amelleri yapmak nefse ağır gelir bu yüzden insanların kendisini

⁵⁰ Türker, "Nefis" *DİA*, C. 32, s. 529.

⁵¹ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye* (çev. Abdülhakîm Yüce), C. I, 2. b., İstanbul: Işık Yayınları, 2005, s. 65.

⁵² Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 28.

⁵³ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 43.

övmesini Allah'a itaate tercih eder.⁵⁴ Aynı zamanda nefis, yapısı itibariyle halk tarafından övülmeyi sever. Sûfiler, övülmeye engel olmak için kişinin o anda yaptığı ve halkın hoşuna giden eylemi terk etmesi gerektiğini söyler. Örneğin o anda susması insanların hoşnut ediyorsa konuşmalı, konuşması ediyorsa susmalıdır. Çünkü halkın beğenmesi kişiyi kendini beğenmeye ve riyaya sürükleyebilir.⁵⁵ Sûfilerden bir kısmı nefsin övülmeyi çok sevmesi sebebiyle kınanmayı merkeze almışlardır. Bu tutuma Melamilik denir. Melamilik takdir edilecek eylemlerin halktan gizlenmesi ve kınanması gereken fiillerin ise halkın önünde yapılmasını merkeze alan bir tavidir. Bu sayede nefsin hastalıklarından ve bazı gizli kusurlarından daha kolay kurtulmak mümkün olur.⁵⁶ Melamilik'in en önemli kavramlarından biri ihlastır. Melamiler ihlası kazanabilmek için çok çaba sarf etmişler ve nefsin kötü vasıflarından kurtulmayı en temel amaç olarak görmüşlerdir.⁵⁷ İhlası kazanan kişi, aklı ve bilgisiyle Allah'ın doğduğu günden öleceği güne kadar kendisinin yaptığı bütün amelleri bildiğini hatırlarsa nefsinin tuzağına düşmekten kurtulur.⁵⁸

Sühreverdî'ye göre nefsin kötü sıfatlarından biri yalancı olma vasfıdır. Nefis yalanı güzel göstererek kalbe gönderir, nefsin tuzağına düşmemek için kişi kalbine gelen vesveseleri iyice incelemelidir. Bu nedenle nefisten kalbe gelen her düşüncenin peşine düşmemek gerekir. Ancak böyle davranıldığında nefsin yalancılığıyla baş edebilir.⁵⁹ İnsan nefsi zayıf, cimri ve cahildir. Nefsin bu vasıfları topraktan yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır. İnsandaki zayıflık topraktan, cimri olması yapışkan balçıktan, cahilliği ise kuru topraktan yaratılmasından dolayıdır.⁶⁰ Nefsin kötü ve sakınılması gereken diğer vasfı ise rahatına ve uykusuna düşkünlüğünü, eylemlerinde ise yapmacık olmasıdır.⁶¹

Sûfilere göre; kaçınılması gereken vasıflardan biri olan kişinin kendini beğenmesi (ucub), kalbi körleştirir. Bu yüzden insanlar kötü biri olduğu halde kendini iyi, helak olduğu halde kurtulmuş, hatalı olmasına rağmen doğru yolda zanneder. Kendini beğenen

⁵⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 230.

⁵⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 269.

⁵⁶ Abdurrezzak Tek, "Melamilik ve Bursalı Melamiler" *Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı Yayınları Bursa Kitaplığı*, S. 2, (2003) s. 225.

⁵⁷ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, 1. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2016, s. 27.

⁵⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 191.

⁵⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 514.

⁶⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 503.

⁶¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 123.

kimse ya günahlarını unuttur ya da küçümser.⁶² Kişinin ucba düşmesi yani kendini beğenmesi bir hadis-i şerife göre yetmiş yıllık amelini boşa götürür.⁶³ Çünkü insan kendisinde var olan bazı şeyleri göz önünde bulundurup onları kendisine verenin Allah olduğunu unutarak kibirlenir, salih amelleri kendi nefesine nispet eder. Aynı zamanda kişinin kendini beğenmesi, nefis terbiyesinde en büyük engellerden biridir.⁶⁴

İslam filozoflarına göre kendini beğenme, kişinin kendisini layık olmadığı mertebede kabul etmesidir. Kendini tanıyan insan, hatalara ve kusurlara sahip olduğunu bilmelidir. Allah, üstünlüğü insanlar arasında dengeli bir şekilde dağıtmıştır. Bu yüzden mükemmelliğe ancak başkalarının faziletiyle vasıl oluruz. Fazilete diğer insanlar olmadan ulaşmadığımız için kendini beğenmenin ve diğer insanlarda üstün görerek kibirlenmenin bir anlamı yoktur.⁶⁵

İnsan nefsi kibir sahibidir. Kibir, kulun kendi değeri hakkında cahil olup kendini yüceltmesidir. Kendini beğenmişlik, kin, haset ve riya gibi çeşitleri vardır. İkiye ayrılan kibrin ilki insan ile Allah arasında olur. Allah'ın peygamberini ve kitabını kabul etmemek buna dahildir. Diğer ise kişi ile diğer insanlar arasında gerçekleşir. Bu ya diğer insanları küçük görmek ya da doğru olduğunu bildiği halde diğer insanlardan geldiği için hakikati kabul etmemeye olur.⁶⁶

Sûfilere göre kibir insanda, başkalarının kendisini büyük görmesini istemekle ve dindarlığının kişiye verdiği kendini beğenme hali olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁷ İnsan davranışlarında övünme ve böbürlenme olarak ortaya çıkan kibir tekebbürdür ve nefsin en kuvvetli sıfatlarından, kalbin ise en kalın hicaplarından biridir. Bu sebeple sûfiler kibrin kırıntısından bile korkmuşlardır ve kibirden kurtulabilmek için Allah'tan az mal ve zillet istemişlerdir. Bunun sonucunda kalplerindeki kibirden kurtulmayı ve ibadetlerinde ihlusa ulaşmayı istemişlerdir.⁶⁸ Kişi Allah'ın kendisini yoktan yarattığını, cehaletten çıkarıp bilgi sahibi yaptığını, gafletten hidayete erdirdiğini hatırlamalı nefsinin muhtaçlığını idrak edip değersizliğini anlamalıdır. Böylece nefsinin kibir, böbürlenme ve

⁶² Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 361-363.

⁶³ "Bir insanın kendini beğenmesi, yetmiş senelik ibadetini mahveder." Câmîu's-Sağîr

⁶⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 3.b., İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009, s. 350.

⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 414.

⁶⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 412-416.

⁶⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1143.

⁶⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1143.

şımarmadan alıkoymuş olur.⁶⁹ Serrâc'a göre havf ve reca nefsin iki dizginidir ki, onlar sayesinde nefis, doğru yolda olmayı, emniyeti kendinden bilmez; ümitsizlik ve kibire de kapılmaz.⁷⁰ Sûfiler gibi İslam filozofları da nefsin kötü vasıflarından olan kibirden insanın kurtulması gerektiğini kabul ederler. Onlara göre insana kibir veren şeyler değersiz ve mutluluğuna katkısı olmayan şeyler olduğu için kıymet verilmemelidir. Çünkü böyle şeyler değişime uğrar, kalıcı değildir ve zamanla yok olur. İnsana kibir veren dünya malı cahil insanlarda da bulunabilir ancak hikmet yalnızca hakîm olanlarda vardır.⁷¹

Hakîm Tirmizî kişinin sahip olduğu her ilmin nefsin kibrini arttırdığını söylemektedir. Nefsin bilgisi arttıkça kibri ve taşkınlıkları da giderek artar. Böylece kişinin nefsi hakikati kabul etmekte direnir.⁷² Kuşeyrî'ye göre nefsin kötü vasıfları ikiye ayrılır. İlki haram kıldığı filleri yaparak kazandığı günah ve isyandır. Diğeri ise nefsin fitratında bulunan kin, haset gibi kötü huylardır.⁷³

Sûfilere göre insanın nefsinde dört farklı sıfat vardır. İlk üç sıfattan kurtulmayan kişi ihlaslı bir kul olamaz:

- 1) Rububiyetin yansıması olan kibir, övülmeyi ve zenginliği sevme gibi sıfatlar.
- 2) Hile, fesat gibi şeytanî huylar.
- 3) Yeme, içme ve şehvet düşkünlüğü gibi hayvanî huylar.
- 4) Bunların yanında son olarak nefisten istenen havf ve tevazu gibi kulun kendisinden istenen kulluk sıfatları vardır.⁷⁴

Nefis, şehvetin kaynağı olması nedeniyle şerrin tarlasına benzetilmiştir. Çünkü nefsin tabiatında şerri arzulama olduğu için kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür. Nefis kendisini yöneten ise hevânın istek ve arzularını yerine getirir. Tasavvufun amacı ise nefisini terbiyeyle bu halden kurtararak Hakk'a tabi olmasını sağlamaktır.⁷⁵ Böylece Allah ile insan arasındaki en büyük engel, en kalın perde kabul edilen nefsin, engel olma

⁶⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 431.

⁷⁰ Serrâc, *El-lüma'*, s. 57, Serrâc, *El-lüma'*, (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), 1.b., İstanbul: Erkam Yayınları, 2006, s. 62.

⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 415.

⁷² Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 40.

⁷³ Kuşeyrî, *Risale*, s. 181.

⁷⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 251.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 259.

özelliği ortadan kaldırılır.⁷⁶ Doğru bir şey yapılacağı zaman kişiye engel olan nefsanî arzular vuslat makamına ulaşıncaya nefis ile bu arzuları arasına perde çekilir.⁷⁷

Hücvirî (ö. 465/1072) nefsin, kötülüklerin ve sıkıntıların kaynağı olması sebebiyle makamının cehennem mevkiinde olduğunu, letafeti sebebiyle ruhun cennet, beden ise arasat mahallinde olduğunu aktarmaktadır. Cennet Allah'ın rızasının neticesi, cehennem ise Allah'ın gazabının eseridir. Tıpkı bunun gibi mümin kişinin ruhu marifet ruhundan, nefsi ise dalâlet perdesindedir. Bu yüzden iman eden kişiyi ruhu cennete, nefsi ise cehenneme davet eder. Kişi kendisini cehenneme davet eden nefesine daima muhalefet ederek nefisini bu halden, kötü sıfatlarından arındırmalıdır.⁷⁸

Fârâbî erdemli olmayan kötü fiillerin kaynağını beden kabul eder. Kötü davranışlardan arınmak nefsin yetkinleşip kemâle erebilmesi için nefsin ise beden hükümlerinden kurtulması gerekir.⁷⁹ Sûfîler bu konuda Fârâbî'den farklı düşünür ve kötü fiillerin kaynağı olarak bedeni değil nefsi kabul ederler.

Filozoflara göre ise nefsin asıl kötü vasıfları ise hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet vasıflarının olmaması durumunda ortaya çıkan bilgisizlik, açgözlülük, korkaklık ve haksızlıktır. Bunların yanında nefsin kendini beğenme, övünme, şaka, kibirlilik, alay etme, sözünde durmama, zulüm, eşyanın peşine düşme, öfke, gevşeklik, ölüm korkusu ve üzüntü gibi birçok yerilen vasıf vardır.⁸⁰ Filozoflar alacağı zevki düşünerek insanın şehvet ve öfke gücüyle hareket etmemesi gerektiğini söylemektedirler. Kişi şehvet ve öfke gücünü terk etmelidir. İnsan bazen elde edeceği lezzeti düşünerek nefsinin arzu ve isteklerini yerine getirir. Filozoflara göre akıllı insanlar kendilerini bu duruma düşürmezler.⁸¹

Sûfîler ve filozoflar kibir, ikiyüzlülük, yalancılık, kendini beğenme, makam sevgisi, şehvet, cehalet, zulüm gibi nefsin sahip olduğu kötü vasıflar üzerinde durmuş ve bunların insan nefesine hâkim olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yüzden insan ilahî hakikate ulaşmak istiyorsa nefisini bu vasıflardan temizlemesi ve insanın bir arınma sürecinden geçmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira nefsinin arzularının peşine düşen, sadece bedensel

⁷⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 306.

⁷⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 151.

⁷⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 262.

⁷⁹ Mehmet Ata Az, "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi" *Electronic Turkish Studies*, C: XII, S: 20, s. 90.

⁸⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 409.

⁸¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 402.

hazlarını tatmin ederek hayatını süren kişilerin ne aklında ne kalbinde hikmetin bir yeri kalmaz. Bu kişi ilahî hakikate, ilhama ve taakkula muhatap olamaz. Sûfiler bunu kalp aynasını cilalamak tabiri ile ifade etmişlerdir. Cilalanan aynanın kendisine yansıyan görüntüyü daha iyi göstermesi gibi nefsinin kötü vasıflarından arındırıp, temizleyen kişinin kalbi, kendisine gelen ilhamı daha iyi alır ve onun Allah'tan mı melekten mi geldiğini ayırt edebilir. Filozoflar da bedeninin arzularının tatmin edildikçe kişinin hakikat kaygısının kalmayacağını ve hikmetin peşinden gitmeyeceğini düşünür. Bu yüzden büyük İslam filozofu Fârâbî tıpkı sûfiler gibi zahidâne bir hayat sürmüştür.

D. NEFSİN KÖTÜ VASIFLARINDAN ARINMASI VE YOLLARI

Sûfilere göre marifetin başlangıcı nefsi kötü vasıflarından ve mâsivâdan arındırmaktır.⁸² Nefsin hevâsına uyan ve kötü sıfatlarla nefsi hasta olan kişiler marifete ulaşamazlar.⁸³ Sûfiler kişinin nefsinin kötü vasıflardan arındırmasına safa ve nefis tasfiyesi demektedir.⁸⁴ Tasfiye Arapça, arındırma, saflaştırma demektir. Mutasavvıflara göre insan, Allah'ın katındayken tertemizdi, bu dünyaya gelip beden kalıbına girdiğinde saflığını kaybetti. İnsanın bu alemdeyken tekrar o saf halini kazanabilmesi için ilahî emir ve yasaklara göre hayatını sürdürmesi ve nefsin kötü sıfatlardan arındırması gerekmektedir.⁸⁵ Buna benzer bir bakış açısı İslam filozoflarından İbn Sînâ'da da bulunur. Ona göre kişinin faal akıldan gelecek her türlü ilhamı kabul edebilmesi için nefsinin ileri derecede arındırılmış olması gerekir. Eğer böyle olursa faal akıldaki resimler o kişiye taklîdî biçimde değil aklî şekilde resmolunur.⁸⁶ Sûfiler ve filozoflar birbirinden farklı hakikatlere ulaşmalarına rağmen kişinin ilahî hakikatlerden pay alabilmesi için nefsin arındırılması ve temizlenmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler.

İlk dönem sûfilerinden Hâtem el-Esam (ö. 237/851) nefsin kötü vasıflarından arındırılmasını dört ölüme benzetmektedir:

- 1) Beyaz ölüm: Yeme, içme ve uyumayı en asgari düzeye düşürerek nefsi terbiye etmektir.

⁸² Abdurrahman Câmî, *Nefâhatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, (çev. şerh. Lâmi Çelebi), 1. b., İstanbul: Marifet Yayınları, 1998, s.179

⁸³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1022.

⁸⁴ Serrâc, *El-lüma'*, s. 397.

⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 334.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, s.146.

- 2) Siyah ölüm: İnsanlardan gelen sıkıntılara tahammül etmek ve öfkeyi kontrol altına almaktır.
- 3) Yeşil ölüm: Eski ve yamalı hırka giyinmektir.
- 4) Kırmızı ölüm: Nefse muhalefet etmek, her türlü arzu ve isteğini yerine getirmemektir.⁸⁷

Serrâc; Allah'ın, nefsi her zaman kötülüğü isteme vasfı ile tanımladığına dikkat çekmiş ve nefse karşı daima teyakkuzda olunmasını emrettiğini ifade etmiştir. Bu nedenle nefsin isteklerini yerine getirmemeyi, nefisle mücadele ederken dirençli ve kararlı olunması gerektiğini söylemiştir.⁸⁸ Kişi eğer nefsin arzularına karşı dirençli olursa, alışkanlık ve adetlerinden koparsa nefis artık onların vereceği lezzetten ümidini keser, kullanmadığı için arzuları ölür. Eğer tekrar alışkanlıklarını kullanacak olursa havf duygusuna bürünür.⁸⁹ Bir süre sonra kişinin güçlü azmi, sabrı ve nefsiyle mücadelesi sonucunda nefis, arzularının yapılacağından ümidini keser ve artık ahiret derdine düşer, ibadatlere karşı daha fazla istekli olur. Ancak yine de en ufak bir tembellik gören nefis eski haline dönebilir.⁹⁰

Sûfîlere göre nefsin isteklerinin sınırı yoktur ancak dünyanın sonu vardır. Nefsin arzularının sonunun geleceği zamanı beklemek en büyük tehlikedir. Zira Azrail insanın canını almaya gelene kadar bu istekler bitmez ve sürekli yenisi eklenir. Ecel geldiği zaman ruhun bedenden ayrılmasıyla nefis tüm kötü vasıflarından ve arzularından arınır.⁹¹ Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) sûfîlerin genelinden farklı bir bakış açısıyla insanın nefsânî arzularının zarar vermeyeceğini, sıkıntıya sokmayacağını ancak bu arzulara hırsla da bağlanılmaması gerektiğini söylemektedir.⁹²

Nefsin sahip olduğu kibir ve arzular, Hakk'ın emirleri karşısında boyun eğdirmekle arındırılır. Kibirden arınmak isteyen Allah'ın azametini düşünmesi nefsin kibrini eriterek temizler. Bu hal ile Allah'ın heybeti karşısında insanın nefsi, zelil ve aciz olduğunu hatırlar.⁹³ Sûfîler nefislerine Allah karşısında daima zelil ve aciz olduklarını

⁸⁷ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 48.

⁸⁸ Serrâc, *El-lüma'*, s.13.

⁸⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 328.

⁹⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 379.

⁹¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1395.

⁹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1404.

⁹³ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 8.

öğretebilmek için halkın giymeye tenezzül etmediği yünden yapılan abalar giymişlerdir. Sûfî ve mutasavvıf kavramları Arapça'da yün anlamına gelen *sûf* kelimesinden türemektedir.⁹⁴ Zira yün elde edilmesi çok kolay ve insanların kıyafette tercih etmedikleri bir üründür. Bu yüzden sûfiler, insanların giyinmeyi hor gördükleri bu yün abaları giyerek nefislerini değersiz kılmışlardır.⁹⁵ Bunun yanında yün aba giyiniş nefsinin zelil gösterip gönlünde dünya sevgisini taşıyan, ibadetlere düşkünmüş gibi kendini gösteren kişilerden uzak durulması gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁶

Fârâbî filozofun ruhen ve ahlaken arınması gerektiğini ve onun ancak bu yolla Allah'a benzeyebileceğini söylemektedir. Bunun yanında ruhunu ve ahlakını arındırmayarak sadece teorik bilgi ile yetinen kişilerin sahte filozoflar olduğunu kabul etmektedir.⁹⁷ Sûfiler de mal, makama sahip olmak ve yalnızca dünyalık kazanmak için sûfî gibi davranan kişilere *mustasvife* ve *müteşeyyih* demektedirler. Sahte şeyhler gerçek sûfilerle karşılaştırıldığında pislikleri yiyen sinek, sûfî olmayanlarla karşılaştırıldığında başkasının malına zarar veren kurda benzetilmişlerdir. Bu kişiler şekilcilikten öteye gidemez, vuslata ulaşamazlar.⁹⁸ Hem İslam filozofları hem de sûfiler kendi yollarında yürümeyen ancak onlardanmış gibi davranan sahte filozoflardan ve sahte şeylerden uzak durulması gerektiğini dile getirmişlerdir.

Fârâbî gerçek ve iyi filozof olmak için bazı şartlar sunmakta ve bu şartlara sahip olup felsefe öğrenmeye başlayan bir gencin sahte filozof olmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir. O, şartlarını şu şekilde sıralamaktadır:

- 1) Özsel olan şeyi anlayacak kapasitesi olmalıdır.
- 2) Keskin bir hafızaya sahip olmalıdır.
- 3) İnceleme ve anlamamanın getireceği zahmete tahammülü olmalıdır.
- 4) Doğru olmayı, doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmelidir.
- 5) İstekleri için kavga etmemeli ve dik kafalı olmamalıdır.
- 6) Açgözlü olmamalı, altın gümüş gibi şeylere meyli olmamalıdır.
- 7) Yüksek ruha sahip olmalıdır.

⁹⁴ Tek, *Tarihi Süreç Tasavvuf Ve Tarikatlar*, s. 67.

⁹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahanî, *Hilyetu'l- Evliyâ*, (çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız), C. I, 1.b., İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, s. 52.

⁹⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 177.

⁹⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, (çev. Ahmet Arslan), 1.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 94-95

⁹⁸ Hücvirî, *Keşfü'l- Mahcûb*, s. 99.

- 8) Halkın çirkin kabul ettiği eylemlerden uzak durmalıdır.
- 9) Dindar bir hayat yaşmalıdır.
- 10) Doğruluğun ve adaletin yanında olmalı, kötülük ve adaletsizliğe boğun eğmemelidir.
- 11) Doğru olanı yapma da azimli olmalıdır.
- 12) Kanun ve adetlere uygun büyümelidir.
- 13) Müntesip olduğu dinle ilgili doğru inançlara sahip olarak dininin erdem ve ibadetlerini sıkıca uygulamalı, ihlal etmemelidir.
- 14) Toplumun genel kabulünden olan erdemlere sahip olmalı ve aykırı davranmamalıdır.⁹⁹

İslam filozofları nefsin sağlığını korumak için disipline bağlı olmaya ihtiyaç olduğunu kabul etmektedirler. Nefis düşünmeden, tefekkürden uzak kaldığında ahmaklaşarak her türlü hayırdan uzaklaşır. Nefis tembelliğe alışırsa ruh daralır ve kötü olur, helaka yaklaşır.¹⁰⁰

Fârâbî nefsin yerilen vasıflarından kurtulması gerektiğini ve bunun için müzik ve şiirin kullanılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre müzik ve şiirle kendisinden arınan vasıflar şunlardır:

- 1) İnsanın düşünme melekesi olan kuvve-i nâtıkayı ıslah eder ve onun fiillerini iyiliğe ve mutluluğa yönlendirir.
- 2) Öfke, kibir, hırs, zulüm, küstahlık gibi nefsin kuvveleri ile ilgili arazlarını düzeltir ve aşırılıklarından arındırır, nefsin bu arazlarını iyi işlerde kullanmasına yardım eder.
- 3) Şehvet, nefsin gevşekliği, korku, endişe gibi nefsin zaafıyla ilgili arazlarını iyileştirir ve düzeltir.¹⁰¹

Sûfîlere göre nefsin hırslı, riyakâr, şehvet, gizli şirk sahibi olduğunu bilmek ve bu kötü vasıflardan kurtulmak gerekmektedir.¹⁰² Bunlardan kurtulmak ve nefsi arındırmak için sûfîlerin yöntemleri vardır ve bunlardan bazıları İslam filozoflarıyla ortak yöntemlerdir.

⁹⁹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 94-95.

¹⁰⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 402.

¹⁰¹ Fârâbî, *Fusulü'l-medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, (çev. Hanifi Özcan), 1.b., İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 49.

¹⁰² Serrâc, *El-lüma'*, s.18.

Kişinin kendi nefsinı tanıması, zühd, riyazet, muhasebe, bir şeyhe intisap etmek ve zikir bunlardan birkaçıdır.

1. Marifetu'n Nefs

Nefsi kötü vasıflarından arındırabilmek için önce nefsi tanımak gerekir. Sûfiler buna *marifetu'n-nefs* derler. Onlara göre kendi nefsinı insanlardan daha iyi bilen kişi, kendi nefsinı tanımayanından kurtuluşa daha yakındır.¹⁰³ İnsan nefsinı tanıdıkça ondan nefret eder ve Allah'ı daha çok severek tevekkülü artar. Nefsinden uzaklaşarak kendi fiillerini beğenmez hale gelir. Nefsinin sevdiği işlerin peşine düşerse kendini kötülüğe kaptırır. Ancak nefsinı iyi tanıyıp onun istek ve arzularını görerek boyun eğmeyen kişi Allah'a daha çok dayanır ve güvenir.¹⁰⁴

Muhâsibî'ye göre kişi nefsinı tanımalı, nefsin insanın iyiliği istemediğini ve sürekli terk ettiği kötülükleri istediğini görmelidir. Böylece nefsinı daha iyi tanımış olur bu da kişinin nefsinde değil Allah'a güvenmesi gerektiğini öğretir. Böylece kişi nefsinı ne kadar tanırsa Rabbini o kadar doğrulamış olur.¹⁰⁵ Kişinin Allah'ı tasdik etmek için nefsi tasdik etmesi gerekmekte, nefsi tasdik edebilmek için onu çok iyi tanımak zorundadır. Nefis ancak tahakküm altına alarak son derece iyi tanınabilmektedir. Nefsin hallerine itiraz edilmeli, iyi ve kötü yaptığı şeyleri muhasebe etmesini sağlanmalıdır.¹⁰⁶

Nefsi tanımının yollarından biri de kişinin ahlakını ve zaafalarını ortaya çıkaran sefere çıkmaktır. Böylece kişi nefsinin zaaf ve acizliklerini fark edecektir. Kişi artık nefsinde neleri değiştirebileceğini görerek kötü huylara engel olacak ve düzeltmeye çalışacaktır. Nefsinin vesveselerine inanmayacak ve onun kötülüğü tavsiye etmesinden emin ve güvende olacaktır.¹⁰⁷ Yolculukta nefis dik başlılığı bırakır uysallaşır, nafîle ibadetlerle yumuşar, fitratındaki sertlik, katılık gider ve Allah'a teslim olur. Seferle manevi anlamda bir temizlik meydana gelir.¹⁰⁸

Sûfiler insan nefsinı huysuz bir binek hayvanına benzetmiştir; iman, yularından tutan; amel ise arkadan itekleyendir. Eğer yuları tutan tembel olursa nefis yoldan çıkar, önden giden ihmalkâr davranırsa nefis huysuz davranır ve yol alınmaz. Eğer iman ve amel

¹⁰³ Isfahanî, *Hilyetu'l- Evliyâ*, s. 101.

¹⁰⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 357.

¹⁰⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 257.

¹⁰⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 350.

¹⁰⁷ Serrâc, *El-lüma'*, s. 194.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 136.

düzgün olursa nefis yol alır, terbiye edilir. Bu yüzden nefsi iyi tanımalı ve her an tedbirli olunmalıdır.¹⁰⁹

Kelâbâzî'ye göre eğer kişi nefisini tanır, terbiye ederse o zaman nefis arzularını dizginler, uzuvlarını günahattan korur, tüm duygularını ve isteğini bu işe yöneltir, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanır. Böylece ahlakını güzelleştirmesi, nefsânî isteklerinden arınması ve nefisinden uzaklaşması kolaylaşır.¹¹⁰ Nefsi iyi tanımak ve muhalefet etmek ibadetin başıdır ve nefis her zaman Allah ile insan arasında bir perdedir.¹¹¹ Nitekim Ebû Hafs Sühreverdî'ye göre kişi nefisine daima muhalefette bulunmalı, onu sürekli yargılamalı ve nefsinin sevmediği eylemleri yapmalıdır. Nefsin haz alacağı bir durum olduğunda da ondan kaçmak gerekir ve bu en iyi zühd yoluyla olur.¹¹² Kişinin nefisini tanıması İslam filozoflarının eserlerinde yer almayan bir konudur.

2. Zühd

Sûfilere göre nefsin kötü sıfatlarından kurtulmasının yollarından biri de zühttür. Zühd, kulun Allah'ın dışında kalan her şeyi terk etmesidir.¹¹³ Sûfilere göre tasavvuf yoluna tâlip olan kimse zühd ve takvayı elde ederse artık nefsin hakikati ona açılır ve nefsin zulmânî perdeleri kalkar. Bundan sonra nefsinin nasıl hareket edeceğini, gizli şehvetlerini, vesveselerini bilir.¹¹⁴ Ancak bazen zühd kişiye sadece bir konuda verilir. Kişi kendini dünya malından uzak tutabiliyorken nefsânî arzulardan kaçınamayabilir, bir günahattan kendini çekebiliyorken makam sevgisini gönlünden çıkaramayabilir. Bu yüzden kişi nefisini bütünüyle kötü arzulardan uzak tutarsa gönlünü de tümüyle dünyadan uzak tutmuş olur.¹¹⁵ Bu nedenle nefsi dünya sevgisinden arındırmak gerekir. Zira nefsi ile dünyaya muhabbet duymayanı insanlar, gerçekten gönlü ile dünyayı sevmeyen insanı ise gök ehli sever.¹¹⁶

Kişi zahidane hayat yaşamak için insanlardan uzak durduğunda dikkatli olmalıdır. Zira nefis o kadar tehlikelidir ki nefisini terbiye etmek için zühde yönelip insanlardan

¹⁰⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 250.

¹¹⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 145.

¹¹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 239.

¹¹² Serrâc, *El-lüma'*, s. 18.

¹¹³ Semih Ceyhan, "Zühd", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2013, C. 44, s. 530.

¹¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 595.

¹¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 835.

¹¹⁶ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 150.

uzaklaşınca insanların ona yönelen ilgisinden haz alacaktır. Bu yüzden kişi kalbinden nefsânî ve dünyevi hazların hepsini çıkarmalıdır.¹¹⁷

Sühreverdî dervişin seyrüsülûk esnasında geçtiği makamların kişiyi nefsindeki kötü sıfatlardan arındırdığını söylemektedir. Zühd insanın nefsindeki dünyaya rağbet etmeyi, tevekkül Allah'a yeterince güvenmemeyi, rıza ise itiraz huyunu temizler.¹¹⁸ Zahidane bir hayat riyazet ile desteklenirse nefsin arınması daha kolay olur.

3. Riyazet

Riyazet nefsi terbiye etmek, ibadete alıştırmak için aç, susuz, uykusuz bırakmak ve sevdiği şeylerden uzak tutmaktır.¹¹⁹ Bu yolla nefisten arındırılan kötü sıfatların yerine iyi sıfatlar getirilir. Bu sayede kalp temizlenir ve çirkin fiillerden arınır.¹²⁰ Herkesin riyazeti en çok sevdiği şeyleri terk etmekle ve nefsinin istediği şeyleri tam tersini yapmasıyla olur. Eğer makam mevki sevgisi varsa onu bırakmalı, mala düşkünlüğü varsa harcamalıdır.¹²¹ Hâce Abdullah Herevî (ö. 481/1089) riyazeti, nefsi doğru olan şeyi kabullenmeye alıştırma olarak tanımlamakta ve üçe ayırmaktadır:

- 1) Avamın riyazeti: İlimle ahlakı, ihlas ile fiillerimizi güzelleştirmek, insanlarla olan davranışlarımızda onların haklarına riayet etmektir.
- 2) Havâsın riyazeti: Kendi içindeki ihtilaflardan uzaklaşmak, kalbini geçtiği makamlarla meşgule etmeyi bırakmak, ilmi ile amel etmektir.
- 3) Hâssu'l-havâsın riyazeti: Şuhudda fani olup cem' makamına yükselmek, hayatındaki zıtlıkları ortadan kaldırmaktır.¹²²

Hakîm Tirmizî, kişinin nefsinin isteklerinden yüz çevirmesiyle, onu açlık ve sıkıntılara maruz bırakmasıyla nefsin iyi sıfatların ortaya çıkacağını aktarmaktadır.¹²³ Sûfîlerden bazıları riyazete tasavvufun diğer meselelerinden daha fazla önem vermişlerdir. Nefis mücâhede ile emmareden kurtulur, mutmain olma sıfatına ulaşarak kemâle ve takvaya erer ve asıl hedefi olan güzel ahlakla bürünür. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsteri nefis

¹¹⁷ Serrâc, *El-lüma'*, s. 46.

¹¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 563.

¹¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 281.

¹²⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 502.

¹²¹ İmam Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, (çev. Ali Arslan), 1. b., İstanbul: Merve Basım Yayın, y.y. s. 347.

¹²² Abdullah Herevi, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), 2.b., Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 14.

¹²³ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 86.

mücâhededinde öne çıkmış bir isimdir ve nefisini terbiye etmek için bu konuda çok aşırıya gittiği, on beş günde bir yemek yediği belirtilmiştir.¹²⁴

Riyazet yapmanın amcanın başında ahlakı düzeltmek gelmektedir. Ancak bazı insanların nefislerini terbiye etmek kolayken bazılarının ki zordur. İnsanlar ahlaklarını düzeltebilme seviyelerine göre dörde ayrılmaktadırlar:

- 1) İlk gruptaki insanlar iyiyi kötüden ayıramayacak kadar gâfildir ancak kalbi saf ve temiz işlenmeyi bekleyen bir cevher gibidir. Bu kişinin kendisine yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır.
- 2) Kötü olduğunu bildiği halde kötülük kendisine güzel görüldüğü ve şehvetine yenildiği için yanlışlar yapmış ve yaptıklarının hata olduğunu kabul etmiş kişidir. Bu kişinin ıslah olması ilkine nazaran daha zordur ama mümkündür. Önce kalbindeki kötülükler temizlenmeli ardından yerine iyilikler yerleştirilmelidir.
- 3) Tüm ömrü boyunca kötülük yapmış ve böyle yetiştirilmiş kişilerdir. Bunların ıslahı çok zordur.
- 4) Doğduğundan beri kötü düşünceler üzerine yetiştirilmiş, işlediği günahlarla övünmüş ve bunlarla toplumda şan, şöhrat kazanmaya çalışmış kişinin terbiyesi en zor olandır.¹²⁵

İmam Gazzâlî'ye göre riyazet ile kötü ahlakı düzelterek güzel ahlakı kazanmak mümkündür. Kişinin eylemleri riyazete başladığında zorla, riyazet sonucunda ise artık meleke haline gelerek zorlanmadan yapar.¹²⁶

İbn Sînâ riyazetin güzel ahlakı kazandırmanın yanında metafizik meseleleri anlaşılmasına yardım ettiğini kabul eder. Ona göre riyazet müridi yüksek derecelere ulaştırarak birtakım sırların o kişiye açılmasına yardımcı olur. Bu sırlar vecd hali ile gelen bir şimşek gibidir, anlık olarak var olur, sonra yok olurlar. Kişi riyazette derinleştikçe vecd dediğimiz bilinçten ayrışma hali daha fazla olmaya başlar. Riyazet ile müridin sırrı cilalanmış bir ayna gibi olur. İbn Sînâ riyazetin şu hallere ulaşmak için yapılması gerektiğini söylemektedir:

- 1) Zühd ile Allah'tan başka her şeyi iç dünyasından uzaklaştırmalıdır.

¹²⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 264.

¹²⁵ Gazzâlî, *İhyau 'Ulümi'd-Din* (çev. Ahmet Serdaroğlu) C. II, İstanbul: Bedir Yayınevi, s. 131.

¹²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, C. IV, s. 123.

- 2) İnsana kötülüğü emreden nefis-i emmâreyi tatmin marifetten pay alan nefis-mutmainneye boyun eğdirmek için uğraşmalıdır. Öncelikle birtakım ibadetlerin bu konuda pek çok faydası olur daha sonra bir takım ritmik melodilerin yani musikinin en son ise arınmış, kâmil bir kimsenin öğütleri yardımcı olur.
- 3) İlahi ilham ile uyarılabilmek için sırrın latifleştirilmesi, buna ise latif bir düşünce ve şehvetten uzak bir aşkla olur.¹²⁷

Başka bir meşşai filozofu olan Nasîrüddin Tûsî (ö.672/1274) ise riyazet hayvanî nefsin, şehvet ve gazap kuvvetine tabi olmasına engel olur ve nefis-i nâtıkayı ise hayvani kuvvetlerden ve ahlaki rezilliklerden alıkoyar. Riyazet ile insan nefsi akla tabi olur ve kendisini kemâle ulaştıracak fiiller yapar. Bahsettiğimiz hayvânî (behimi) nefis, şehvet kuvvetine boyun eğen nefse denir, gazap kuvvesine itaat eden nefse ise yırtıcı (seb'i) nefis denir.¹²⁸ Tûsî'ye göre riyazet üç şekilde yapılması gerekir:

- 1) Allah'a ulaşmamıza engel olan zâhirî ve bâtinî uğraşlardan uzak durulmalıdır.
- 2) Kemâlâtı isteyecek hale gelmesi için hayvanî nefis amelî akla tâbi olmalıdır.
- 3) Nefiste Allah'tan gelen ilhamı ve kemâle ulaşmaya yardımcı olacak hallerde devamlı olmayı istemeyi alışkanlık haline getirmelidir.¹²⁹

Kuşeyrî'ye göre riyazeti temelinde olan az yemek, az konuşmak ve az uymakla insan, nefsi terbiye ederek kötü vasıflardan ancak kurtulabilir. Nefsin terbiye edilmesinin sebebi ise bedene verilen kötü vasıfların merkezi olarak kabul edilmesi ve bu kötü vasıflardan kurtulursa ilahî hakikate ulaşabilmesidir.¹³⁰ Bunu gerçekleştirmenin son derece güç olması nedeniyle Sehl b. Abdullah et-Tüsteri en büyük kerametın kişinin nefsinin kötü ahlakını iyi ahlak ile değiştirmesi olduğunu söylemektedir.¹³¹

Nefsin terbiyesi açısından konuya yaklaşan İmam Gazzâlî'ye göre riyazet dört faydasını açıklar:

- 1) Az yemekle yetinmek kişinin şehvetinin ölümüne sebep olur.
- 2) Az uyumakla iradeyi sağlamlaştırır.
- 3) Zaruret dışınca konuşmamakla, dünyevi tehlikelerden korunuruz

¹²⁷ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 185.

¹²⁸ Nasîruddin Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, (çev. Hakkı Uygur), 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 85-86.

¹²⁹ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 86.

¹³⁰ Kuşeyrî, *Risale*, s. 181.

¹³¹ Serrâc, *El-lüma'*, s. 316.

4) İnsanlara eziyetlerine tahammül etmekle de hedeflere kolayca varılır.¹³²

Oruç tutmak riyazetin bir parçasıdır ve nefsin arzularının kesilmesinde, alışkanlıklarının bozulmasına yardım eder. Oruç, nefsin zaafa uğratılması ve güçsüzleştirilmesinde yardımcı olur.¹³³ Orucun getirmiş olduğu açlığın beden üzerinde etkisine bakacak olursak insanın kanını azaltır. Bu ise şeytanın insanın damarlarında rahatça gezememesine ve nefsin zayıflamasına sebep olur. Çünkü nefsi besleyen kan etkisiz haldedir. Aynı zamanda açlık, zühdün de olmazsa olmazıdır. Açlıkla nefis zayıf düşer ve boyun eğer. O zaman kalp manen dirilir. Açlık insanda sükût ve sükûnet hali meydana getirir. Sükût ise tasavvufta istenen ve hedeflenen bir haldir.¹³⁴

Sûfilere göre nefsi terbiye için kişi yeme düzenini günde iki defa olarak düzenlemeli; öğününün birini sahurda diğerini akşam yemeli ya da riyazet yapmak için akşam yemeğini sahura ertelemelidir. Riyazetin kişinin, nefsinin arzularından arındırmasının yanında oruç tutmaya gücü sağlama, teheccüd namazını kılınmasına yardımcı olma, mide yemekle dolu olmadığı için kişinin gönlünü ferahlatma, kişinin, aklı keskinleştirme ve dikkati artırma, ilme yoğunlaşan nefsin artık yemek yemeyi istememesi gibi faydaları vardır.¹³⁵

Filozoflar da tıpkı sûfiler gibi yolun başında nefsi terbiye etmek için onu cezalandırma yöntemini de kullanmışlardır. Onlar kişinin nefsinin terbiye etmek için perhiz yapması gerektiğini, bu perhizi bozacak meyve ya da tatlı yerse o zaman nefsinin, perhizi arttırarak, o şeyi bir daha yemeyerek ve kendini kınayarak cezalandırması gerektiğini söylemişlerdir. Nefsi çok kolay ve çok fazla sinirlenen kişiyi kabalığı ile tanınan birine tahammül ederek cezalandırmalıdır. Faydalı bir işte tembellik yapana zor bir iş verilmeli, uzun ibadetler yaptırılmalıdır.¹³⁶

Filozoflara göre nefis zevk ve safa içinde yaşamayı, beden rahatlığını insanın doğasındaki eksikliklerden dolayı sever ve hırsıyla bunları arzular. Ancak insan nefsinin aklıyla yönetir, aklının belirlediği sınırlara uyarsa ve azami olanla yetinirse o zaman

¹³² Gazzâlî, *İhyâ*, s. 241.

¹³³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 218.

¹³⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 274.

¹³⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1377

¹³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 403-404.

nefsini zapt eder.¹³⁷ İnsan, bedenini kendi ihtiyacını giderme haricinde nefsin arzu gücüyle hareket etmesi nefsin arzusunun kölesi olmasına sebep olur.¹³⁸

4. Muhasebe

Muhasebe aklın, nefsin yapıp ettiklerini kontrol etmesi ve yapacağı kötülüklerden kişinin kendisini korunmasıdır. Muhasebe ile kişinin kalp gözünü açılır, aklı keskinleşir, maneviyata dair bilgileri artar. Sûfilere göre nefis muhasebesi, kişinin nefsinin muhasebeye çekmesine engel olacak her engelden ve kaygıdan kendini alıkoyma, muhasebeden yeterince faydalanabilmek için bütünüyle kendini ona verme, sünnetleri yerine getirmek için elinden geleni yaparak olur. Nefis kendi keyfine ve rahatına düşkün olduğu için zaaf ve iradesizlik gösterip muhasebe yapmayı bırakabilir.¹³⁹

Filozoflardan Tûsî ise muhasebenin, kişinin kendi ibadet ve günahlarından daha çok olanı anlayabilmesi için kendisiyle hesaplaşması olduğu söylemektedir. Eğer çok olan ibadetleri ise yaptığı ibadetlerin Allah'ın kendisine verdiği nimetler karşısındaki kıymetini düşünmelidir. Allah'ın nimetleri o kadar çoktur ki yapılan ibadet yanında hiç kalır. Eğer ibadet ve günahları eşit ise verilen nimetler karşısında kulluğunu yapamadığını bilmelidir. En kötü durum olan günahları ibadetlerinden fazla ise bu durumdan kurtulmak için elinden geleni yapmalıdır. Kemâlâta talip olan kişi iç muhasebesini devamlı yaparsa günah işlemez ve ibadetlerini terk etmez hale gelir. Artık günah işlese bile kusurun kendisinde olduğunun farkına varır.¹⁴⁰

Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö.277/890) göre kusurlarını bilen ve bu hali düzeltilmeye çalışılan nefis en iyisidir. İnsan nefsinin günahlarını bildiği halde düzeltmiyorsa bu ona günah olarak yeter. Zira kişi nefsin kusurlarını, kötülüğe olan meylini, günaha olan arzusunu bilirse ve farkına varırsa nefsinin tanımış olur. İşte nefsin iyiliği, kurtuluşu ancak nefsinin tanıdıktan sonra onun kötü vasıflarına göre nefsinin terbiye etmeye yönelmekle olur.¹⁴¹ Harrâz'a göre nefsin manevi ölümü ancak insanlardan ümidini kesmek, onlar tarafından övlmeyi istemeyi bırakmak ve onurlandırılmayı istememekle olur.¹⁴²

¹³⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 395, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 157.

¹³⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 403.

¹³⁹ Muhâsibî, *Allah'a Dönüş*, (çev. Cemal Aydın), 1., İstanbul: Sufi Kitap, 2019, s. 20-22.

¹⁴⁰ Tûsî, *Seçilmişlerin Vastıfları*, s. 87-88.

¹⁴¹ Harrâz, *Kitabu's-sıdk*, s. 41.

¹⁴² Harrâz, *Risaleler*, (çev. Naile Baltacı), İstanbul: Litera Yayınları, 2018, s. 74.

İbn Miskeveyh muhasebe yapabilmek için kişinin kendi kusurlarını iyice araması gerektiğini ancak insanın kendisini sevmesi kendi kusurlarını görmesine engel olduğunu söylemektedirler. Kusurlarından arınmak isteyen kâmil bir dost bulmalı ve onun kendisine söylediği hatalarını düzeltmeye çalışmalı ya da düşmanın sözlerine kulak asmalıdır. Çünkü bazen dost kusurlarımızı bize söylemekten çekinir ama düşman asla çekinmez. Aynı zamanda başkalarının yaptığı kötülükler hakkında muhasebe yapılmalı ve onlardan kaçınılmalı ve yaptıkları iyilikleri de yapmaya çalışılmalıdır.¹⁴³

5. İntisab

Nefsi kötü vasıflarından arındırmanın yollarından biri de bir şeyhe intisap etmektir. Sühreverdî'ye göre tasavvufta hırka giymenin anlamı, müridin nefsi ile kendisi arasında mürşidini hakem kabul etmesidir. Hırka giyinen derviş, nefsini mürşidine teslim etmiş olur.¹⁴⁴ Mürşid, müridini kötülük ve kirlilerden temizleyerek terbiye eder, çirkin ve kötü huylardan arınan nefisten sonra kalp aynası parlar ve ilahî hakikat artık kalbe akmaya başlar.¹⁴⁵ Kişi kendi nefsinin her zaman hatasız ve kusursuz kabul ettiği için mürşid, müridine nefsinin hatalarını, kusurlarını, tuzaklarını göstererek manevi yolculuğunda onun daha hızlı ilerlemesini sağlar.¹⁴⁶ İmam Gazzâlî ise müridin, şeyhin kendisinden istediği halvet, sükût, aç kalmak ve gece uykusundan vazgeçmeyi yerine getirerek nefsinin ve kalbini ıslah etmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁷

Gazzâlî'ye göre insanın nefsinin tek başına arzularından ve kötü huylarından arındırması zordur. Zira kişi, kendi nefsinin ayıp ve kusurlarını bilemez. Bu yüzden şu dört şeye dikkat etmelidir:

- 1) Hakikat ehli bir şeyhin yanına gitmeli ve intisap etmeli. O kişi tavır ve davranışlarından kötü ahlakını ve ayıplarını söyler.
- 2) Kendisinden hiçbir ayıbını saklamayacağı bir dost ve sırdaş edinir. Bu kişi gördüğü kusurları söyler.
- 3) Kendisine düşman olan kişinin sözlerini dinler çünkü düşman sadece kişinin ayıp ve kusurlarını görür.

¹⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 405.

¹⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 108.

¹⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 94.

¹⁴⁶ Serrâc, *El-lüma'*, s. 499.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *İhya*, C. III, s. 173.

4) Etrafındakilerin ayıplarına bakmalı ve onlarda gördüğü davranışların kendisinde de olduğunu kabul edip düzeltmelidir.¹⁴⁸

İslam filozoflarına göre insan, nefsinin hastalıkları yüzünden kendisi için faydalı olmayan şeyleri ister. Nefs-i nâtika (düşünen nefis) de kişinin kemâlata ulaşmasına engel olan, saadete ulaştırmayan aksine insanı hakikatten uzaklaştıran düşüncelere yöneltebilir. Bedeni zararlı şeyleri yiyen kişinin nasıl doktora ihtiyacı varsa nefsinin arzları uğruna kendini kemâlâttan uzaklaştıran kişinin de bir tedaviye ve bu tedaviyi yapacak olan rehberine, eğitimciye ihtiyacı vardır.¹⁴⁹

İslam filozofları nefsin hastalıklarından kurtulması için iki aşamalı yöntem önermektedirler: İlk aşaması nefsin sağlığının korunması, ikinci aşaması ise bozulan sağlık durumunun düzeltilmesidir. Kişi önce nefsinin mevcut sağlığını muhafaza etmeli ardından iyi sıfatlar edinmek, gerçek ilimleri ve hakikati isteyen üstün bir nefse sahip olmak istiyorsa o zaman böyle biri ile dostluk kurmalıdır. Aynı zamanda kötü nefse sahip ve çirkin işleri yapmakla övünen insanların yanına gitmemelidir. Böyle insanların meclislerine dahil olmak insanın nefsinde uzun bir süreçte ve zor bir tedavi ile giderilebilecek nefsanî hastalıklar, kötülükler bırakır.¹⁵⁰ İslam filozoflarının kişinin iyi ahlaklı insanlarla beraber olması ve kötü ahlaklı kişilerden uzak durması görüşü, tasavvufun da önemseydiği bir meseledir. Bu yüzden tasavvufta kişi hem intisap edeceği şeyhi iyi seçmeli hem de güzel ahlakından etkilenmek için ihvanı ile vakit geçirmelidir.

6. Zikir

Zikir hatırlamak, gaflet ve nisyandan kurtulmaktır. Şeyhin müridine vereceği zikir nefsinin terbiyesinde ona yardımcı olur. Zikrin hakikati Allah'tan başka her şeyi unutmaktır. Zikir üç derecedir:

- 1) Zâhirî zikir: Dua, anmak ve Allah'ın hakkına uymaktan ibarettir.
- 2) Gizli zikir: Her daim Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmek ve O'nun huzurunda olma bilincinin daimî olmasıdır.
- 3) Hakikî zikir: Allah'ın seni zikrettiğini idrak etmen, zikirde kendini fail olarak unutup yalnızca Allah'ı hatırlamaktır.¹⁵¹

¹⁴⁸ Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, s. 345.

¹⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 302-303.

¹⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 395, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 157.

¹⁵¹ Herevi, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), 2.b., Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 45.

Zikrin birçok çeşidi vardır. Kadiriyye, Halvetiyye gibi tarikatlarda sesli yapılan zikir “cehri zikir” Nakşibendilik’te sessiz yapılan zikre “hafî zikir”, zikir esnasında boğazdan testere sesine benzer ses gelmesinden dolayı testere zikri anlamında “zîkr-i erre”, ayakta yapılan zikre zîkr-i kıyam” oturarak yapılan zikre “zîkr-i kuud” denir.¹⁵² Zikir üç türdür:

- 1) Dilin zikri: Kişi Allah’ın adını sürekli tekrar ederek kalbe işler ve bundan lezzet alır.
- 2) Kalbin zikri: Havassın zikridir. Hakikatin kalpteki tasavvuru üzerine yoğunlaşmaktır.
- 3) Sırrın zikri: Vuslata erenlerin makamı budur. Zikreden kişi Zikredilen de yani Allah’ta kaybolur yani kişinin benliği kalmaz. Artık zikrin belli zamanı yoktur kişi her an zikir halindedir.¹⁵³

Nefsin terbiye edilmesi kişinin rehberi tarafından kendisine verilen zikri belli sayıda çekmesi yalnızca sûfilerin ve başka dinlerdeki tarikatların kullandığı yöntemdir. İslam filozofları eserlerinde nefsin terbiyesi ve arınması için zikirden bahsetmemişlerdir.

Meşşai filozofu olan Tûsî ise nefsin kötü vasıflarından arınması konusunda sûfilere yakın tavır takınmış ve şu altı kavramın üzerinde durmuştur:

- 1) Tövbe: Kişinin işlediği günahları bilmesi ve bu günahlarından dönmesidir. Tövbe üçe ayrılır:
 - a) Umumi tövbe: Bütün kulların tövbesidir, ümmetin isyankarlarının ettiği tövbe böyledir.
 - b) Hususi tövbe: Masum kişilerin tövbesidir, Peygamberlerin tövbesi buna örnektir.
 - c) Ehas tövbe: Seyri suluktaki dervişin tövbesi ve Hz. Peygamber’in günde 70 defa ettiği istiğfarı bu tövbeye dahildir.¹⁵⁴
- 2) Zühd: Ölümle kendisinden ayrılacak herhangi bir şeye rağbet etmemek demektir. Zühd kişiyi Allah’tan başka meselelerle ilgilenmekten alıkoyar ve kişiyi hızla hedefine yaklaştır.¹⁵⁵

¹⁵² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 378.

¹⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 377.

¹⁵⁴ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 76.

¹⁵⁵ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 81-82.

3) Fakirlik: Mala ve dünyevi ihtiyaçlara itibar etmemektir. Kişinin Allah ile arasında başka şeylerin perde olmasına engel olmak için Allah'ın dışındaki her şeye olan iltifatı azaltmasıdır aynı zamanda zühdün önemli bir parçasıdır.

4) Muhasebe ve murakabe: Muhasebe, kişinin kendi günahlarının mı yoksa sevaplarının mı daha çok olduğunu anlaması için birbiri ile karşılaştırıp hesaplamasıdır. Eğer ibadetleri fazla ise Allah'ın vermiş olduğu tüm nimetleri, kendi yaratılışını, mahsusatı ve makulatı düşünür ve kendi yetersizliğini, noksanlığını idrak eder. Bu sayede ibadetlerini yapmış olmanın verdiği kibre de düşmekten kendini korumuş olacak. Kişi muhasebe yapmaz günah ve isyanını sürdürürse Allah'ın huzurunda hesaba çekildiğinde azaba uğrar.¹⁵⁶

Murakabe ise kişinin iç ve dış dünyasını sürekli kontrol ederek yaptığı iyiliklerin batıl olmasına engel olmasıdır. Kişi bir derviş olarak hedefine ulaşana kadar her zaman hallerine dikkat eder.¹⁵⁷

5) Takva: Allah'tan uzak düşme kaygısında dolayı günahattan sakınmak demektir. Takva hakikatte korku, günahlardan uzak durma ve yakın olma isteğinden meydana gelir.¹⁵⁸

Sûfiler ve filozoflar nefsin kötü vasıfları olduğu kabul etmiş ve bunlardan arınması gerektiğini söylemişlerdir. Sûfiler bunun için kişinin kendi nefsini tanınması, zühd, riyazet, muhasebe, bir şeyhe intisap etmek ve zikir gibi yöntemler önermiş ve uygulamışlardır. İslam filozofları da nefsin kötü vasıflardan arınıp iyi vasıflara bürünmesi için birtakım yöntemler kullanmışlardır. Fârâbî musiki ve şiirle, Nasîruddin Tûsî tevbe, zühd, fakirlik, riyazet, muhasebe, murakabe ve zühd yöntemleriyle nefsin arınabileceğini söylemişlerdir. Nefis arınınca kalp saflaşır, akıl ise keskinleşir. Filozoflara göre insan, faal akıldan ilhamı ancak arınınca alır. Sûfilere göre de kalp melek aracılığıyla ilhamı nefsin arınması ve kalbin tasfiyesi ile alır. Bu yüzden her iki grupta aynı ya da farklı yöntemler kullansa da amaçları nefsi arındırarak hakikate ulaşmak olmuştur.

¹⁵⁶ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 87-88.

¹⁵⁷ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 89.

¹⁵⁸ Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 91.

E. KÖTÜ SIFATLARDAN ARINMIŞ VE İYİ SIFATLARA BÜRÜNMÜŞ NEFİS

Sûfiler nefsi kötü vasıflarından arındırdıktan sonra onların yerine güzel, övülmüş olan vasıfların yerleştirilmesi gerektiğini söylemektedirler. Bunu yaptıktan sonra sâlik, terbiye edilmiş ve iyi sıfatlara bürünmüş nefisle manevi yolculuğunu sürdürür. Onlar nefsi kötü sıfatlarından arınmış kişiyi, özgürlüğü elde etmiş kişi olarak kabul ederler ve bu yüzden nefisini arındırmış insanlara özgür kişi anlamında *ahrar* demektedirler.¹⁵⁹ Sûfilere göre riyazet, zikir gibi yöntemlerle nefsi kötü sıfatlarından arındırmak mümkün olsa da nefsin kötülüğünden büsbütün emin olunamaz. Çünkü nefiste bulunan kötü olanı arzulama huyu tamamen yok olmaz. O, insan bedeninde bulunduğu için bu kötü vasıflara sahip bu yüzden insan ölünceye kadar nefis bütün kötülüklerden kurtulamaz. Riyazet ve diğer yöntemlerle nefsin kötülüğünün tamamen yok olacağına inanmak yanlıştır.¹⁶⁰ Bu yüzden insanın kurtulduğu sandığı kötü vasıflar tekrar ortaya çıkabilir.

Nefis zühd, riyazet muhasebe gibi yöntemlerle kötü vasıflarından arındıktan sonra güzel sıfatlara bürünür. Zamanla, sûfilerin makam olarak kabul ettiği fena, muhabbet, rıza gibi makamlara ulaşır. Kişinin kendi iç yolculuğunun nihai aşaması fena ve beka ile tamamlanır. Fena kavramı nefsin kötü vasıflarının etkisinin kaybolması beka ise kişinin ilahî sıfatlarla donanması ve artık kendisinden güzeller sıfatların ve hallerin ortaya çıkmasıdır.¹⁶¹

İslam filozoflarına göre insan nefsinin faziletli sıfatları kazanması farklı farklıdır. Her insanın doğası farklı ve herkesin kendine has huyları vardır. Fazilet, bilgi, marifet, zekâ bakımından tüm insanlar birbirinden ayrışır. İnsanların irade ve gayreti aynı seviyede değildir. Nefsin arzu ve problemleri çeşit çeşittir.¹⁶² Bu sebeple her insanın nefsinin kötü sıfatlardan kurtulması ve güzel sıfatları edinme süreci birbirinden farklıdır.

Nefsin kötü fiiller yapmasının temel sebebi her şeyden haz almaktır. O, eylemi gerçekleştirirken iyi ya da kötülüğünden ziyade aldığı hazla ilgilenir. Bu durumun kötü sonuçları olduğu gibi iyi sonuçları da vardır. İyi fiilleri yerine getirdiğinde bundan haz alan nefis kendi isteğiyle o fiilleri yapmak ister. Bir şey tasadduk etmekten lezzet alan kişi cömerttir ancak istemeyerek veren kimse böyle değildir. Mütevâzî kimse tevazulu

¹⁵⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 21.

¹⁶⁰ Serrâc, *El-lüma'*, s. 501.

¹⁶¹ Serrâc, *El-lüma'*, s. 351.

¹⁶² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 326, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 83.

davranmaktan lezzet alır. Kişi güzel ahlaka âşık olur, onlardan zevk alır hale gelince bunlar kalbine yerleşir ve ömrünü güzel sıfatlarla sürdürür. Güzel ahlakla fazilet artar ve kemâlâta erer.¹⁶³ Nefis, terbiye edildikten sonra güzel huyları ve edepi alışkanlık haline getirebilmektedir. Örneğin Bağdat şeyhi unvanıyla tanınan Ali b. İbrâhim Husrî (ö. 371/981) nefisini abdestsiz uyumaması için alıştırdığını ve her uyandığında abdest aldığını aktarmaktadır.¹⁶⁴ İmam Gazzâli de başlangıçta nefse zorla yaptırılan şeylerin zamanla onun tabiatı haline geldiğini söylemektedir. Kişinin kalbinde Allah'ın zikri yer ettikten sonra ancak ölümle ayrılabilceği malı, çocukları, makamı ve nefisinden sıyrılır. Allah'ın zikri ile yalnız kalır. Böylece nefsi artık kendisini zikirten uzaklaştıran hallerden arınmış olmaktan zevk alır.¹⁶⁵

Bu bölümde kendisinden bahsedilen nefis, terbiye sonucu kötülükten arınıp iyi vasıflarla donanmış nefistir. Çünkü İslam filozoflarına göre Allah'ın yardımı olmadan, kendiliğinden kemâlâta ulaşmış nefis çok azdır. Bunun yanında bütün insanlarda, yetkin olma isteği ilahî inayet gereği bulunur.¹⁶⁶ Bu, zaman alan ve uzun bir süreç sonucu ulaşılacak bir durumdur. Bunun sonucunda saf bir nefse sahip olabilen insanların son gayesi en yüce saadete ulaşmaktır.¹⁶⁷ Sûfîler de her insanın manevi bir istidat ile doğduğunu ancak bunu ortaya çıkarmak için çaba ve gayret gerektiğini düşünmektedirler. Buna bir istisna olarak Serrâc, *bilâ-nefs* diye bir kavramdan bahsetmektedir. Bu nefse sahip kişilerden gazap, kibir, hırs ve haset gibi nefsin kötü vasıfların ortaya çıkmamaktadır yalnızca güzel vasıfları göstermektedirler. Öyle ki bu kişiler, mâsivâdan tamamen sıyrılmış ve gönlünde Allah'tan başka bir şeye yer kalmamış kişilerdir.¹⁶⁸ Serrâc'ın sözlerinden anlaşılan, bahsedilen nefse sahip kişiler nefislerin; herhangi bir yöntemle arındırmadan doğuştan bu kötü vasıflar kendilerinde hiç yer etmemiştir.

İslam filozofların nefsin güzel sıfatlarla donanmasına dair ortaya koydukları hükümler aynı zamanda sûfîler içinde geçerlidir. Fakat buradaki temel sorun şudur: İnsanın bu sıfatları kazmasında ona kim rehberlik edecek? Tek başına mı yapacak yoksa bir rehber

¹⁶³ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Mehmet A. Müftüoğlu), C. V, 1.b., İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016, s. 214.

¹⁶⁴ Serrâc, *El-lüma'*, s. 167.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *İhya*, C. I, s. 870.

¹⁶⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, s. 147.

¹⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 302, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 71.

¹⁶⁸ Serrâc, *El-lüma'*, s. 423.

eşliğinde mi yapacak? Sûfiler nefsin kötü sıfatlarını beden hastalıklarına benzetirler bu yüzden şeyhi de hastalıkların çaresini bilen ve iyileştiren doktora benzetirler. Kişinin nefsinin kötü sıfatlardan arındırıp güzel sıfatlara büründürülebilmesi için bir şeyhin rehberliğine ihtiyacı olduğunu söylemektedirler.¹⁶⁹ Tasavvuf yolunda şeyh gönül doktorudur (*tabib-i kalb*). Hastanın derdini ve tedavisini bilmeyen doktorun onu tedavi edememesi gibi şeyhte basiretli olmalı ve herkese ihtiyacı ölçüsünde gıdasını vermelidir.¹⁷⁰ İslam filozofları da bunun için bir rehber ihtiyacı olduğunu kabul ederler ve bu konuda sûfiler gibi benzetme yaparlar. Fârâbî nefsin sağlığının devamlı güzel ve iyi eylemler yapması, nefsin hastalığının ise daima kötü ve çirkin fiiller yapması olduğunu söylemektedir. Bedenleri tedavi edenin doktor olduğunu, nefisleri tedavi etmesi gerekenin ise devlet adamı olduğunu aktarmaktadır. Burada Fârâbî'nin devlet adamını seçmesinin sebebi onun sultanlık sanatıyla gücünün nerede ve kimin üzerinde kullanılması ya da kullanılmaması gerektiğini bilecek yetkinlikte olmasına dayanmaktadır.¹⁷¹ Fârâbî'ye göre insan gerçek mutluluğa manevi anlamda yekin olunca ulaşır ve gerçek devlet adamı ise halkına gerçek mutluluğu vermeyi amaçlamalıdır.¹⁷²

Fârâbî'ye göre insan, bedene ait hazlardan ve öfke, şiddet, şehvet gibi arzılardan nefsinin arındırınca yetkinlik ve mutluluğa ulaşır. Çünkü bedensel zevkler insanı kendi özünden uzaklaştırır. Bu zevklerden arınan insan hayatını ahlaklı, erdemli, ölçülü yaşar. Bunun sonucunda hem bu dünya hayatı anlamlı ve değerli olur hem de ahirette kişi saadete erer.¹⁷³ Bu konuda sûfiler filozoflardan ayrılmaktadır. Sûfiler güzel sıfatlara bürünmeyi, Allah'ın emir ve yasaklarına uymayı ne dünya saadeti ne de ahiret saadeti için yaparlar yalnızca ilahî rızaya ulaşmak için yerine getirirler.

İslam filozofları ve sûfilere göre hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet vasfına sahip olan nefis tam ve kâmil nefistir. Bu dört fazilet şunlardır:

¹⁶⁹ Robert Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, (İbrahim Kapaklıkaya) 2. b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 197.

¹⁷⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 115.

¹⁷¹ Fârâbî, *Faslü'l-Medeni*, (çev. Hanifi Özcan) 1. b., İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 27-28.

¹⁷² Nurhayat Çalışkan Akçetin, *Felsefî Düşüncenin İslâm Dünyasındaki Yansımaları*, 1. b., İstanbul: Hiper Yayın, s. 68.

¹⁷³ Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî Ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması" Sivas, *C.Ü.İ.F.D.*, C: XVI, S.1 (2012), s. 262-263.

- 1) Hikmet: Nefs-i nâtıkanın fazileti olan hikmet İslam filozoflarına göre tüm varlıkları var olmaları sebebiyle bilmektir. Nefis hikmete sahip olduğu zaman hangi eylemin yapılması hangisinin yapılmaması gerektiğini bilir. Zekâ, hatırlama, akletme, çabuk anlama ve anlamamanın gücü, temiz bir zihin ve öğrenme kolaylığı hikmetin faziletlerindedir.¹⁷⁴ Hikmet bu faziletlerle elde edilir. Sûfilere göre ise hikmet iradi eylemlerimizde doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan şeydir.¹⁷⁵ Aynı zamanda hikmet, marifet ve Allah sevgisiyle beraber kalbin gıdası olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁶
- 2) İffet: İslam filozoflarına göre iffet şehvetle alakalı fazilettir. Şehvetin akla uygun şekilde yönetilmesiyle iffet fazileti ortaya çıkar. Böylece kişi şehvetinin kölesi olmaz ve hür olur. Hayâ, sükûnet, sabır, cömertlik, özgürlük, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenli olma, iyi hal, uzlaşma, vakar ve ihlaslı olmak iffetin faziletlerindedir.¹⁷⁷ Mutasavvıflara göre ise iffet, şehveti aklın ve şeriatın kurallarına göre terbiye etmek demektir.¹⁷⁸
- 3) Yiğitlik: Filozoflara göre yiğitlik öfkeyle alakalıdır ve akl-ı nâtıkaya nefsin tabi olması, övülmüş olan zor ve tehlikeli işlerden insanın kendisini geri çekmemesiyle olur. Nefis yüceliği; korkmamak, yüksek himmet sahibi olmak, sebat, sabır, yumuşaklık, kararlılık, saygınlık ve sıkıntıya katlanma yiğitliğin faziletlerindedir.¹⁷⁹ Sûfilere göre ise yiğitlik bir meselede girişken ya da çekimser olmada gazabın akla itaat etmesidir.¹⁸⁰ Bunun yanı sıra tasavvufta büyük yer edinmiş fütüvvet kavramı yiğitlik demektir. Fütüvvet ebedi olarak başkası için çalışmak ve sofrasında yemek yiyen kafir ve Müslüman arasında ayırım yapmamaktır.¹⁸¹
- 4) Adalet: İslam filozoflarına göre hikmet, iffet ve yiğitliğin bir arada bulunması ile ortaya çıkar. Birbirleri ile barışla, öne geçmeye çalışmadan, kendi tabiatlarına bırakarak ve ayırt edici nefse tabi olmalıdır. Adalet fazileti sayesinde insan hem kendine karşı hem de başkalarına karşı insafı davranmayı öğrenir. Dostluk, yakınlık, akrabalarla bağı devam ettirmek, mükafatlandırma, iyi muamele, muhabbet, her

¹⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 250.

¹⁷⁵ Gazzâli, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (thk. Dâru'l-Minhac İlmî Tahkik ve Araştırma Komitesi) C. V. 1. b., Cidde: Dâru'l-Minhac, 2011, s. 194.

¹⁷⁶ Gazzâli, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, C. V. s. 211.

¹⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 251.

¹⁷⁸ Gazzâli, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, C. V. s. 195.

¹⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 251.

¹⁸⁰ Gazzâli, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, C. V., s. 195.

¹⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 506.

durumda insanîyetini korumak, düşmanlığı bırakmak, Müslümanlara faydası olmayan şeyleri terk etmek vd. adaletin faziletlerindedir.¹⁸² Sûfilere göre gazap ve şehveti hikmete uygun şekilde düzenleyen kuvvettir.¹⁸³

İslam filozofları yukarıda bahsedilen erdemlerden adaletin en mükemmel erdem olduğunu, diğerlerini insanın kendisinin hayrı için yaptığını, adaletin ise başkalarının hayrı için yapıldığını söylerler. Bu yüzden adalet diğer erdemlerden öne çıkar.¹⁸⁴ İnsan nefsi adalet erdemine sahip olunca aydınlanır ve nefis bütün faziletleri kendinde toplar. Böylece nefis yaptığı her işi en iyi şekilde yapar hale gelir. Bu hal ise, insanın Rabbine olan yakınlığının son noktasıdır.¹⁸⁵

Nefis, kötü arzularının etkisinden kurtulunca insandaki otoritesini kaybeder ve artık ruh bu boşluğu doldurur. İnsan artık ruhun emrine girer ve kötü fiiller ortaya koymaz hale gelir. Artık ruhta nurlar tecelli etmeye ve kula ilahî sırlar açılmaya başlar.¹⁸⁶ Bu nefis artık nefis-i mutmainne makamına gelmiş ve ruhla uyum sağlamış, İslam'ın ahlakı ile ahlaklanmış, müşahedeyle kalbe tabi olmuş ve hakikatte ona uyum sağlamış nefistir.¹⁸⁷ Hakîm Tirmizi'ye göre tatmin olmuş nefsi Allah kirlerinden arındırmıştır. Böylece bu nefis nurlanmış ve ruha benzemeye başlamıştır. Artık Allah'ın razı olduğu bir hayatı yaşamaya boyun eğer ve ilahî ve emir ve yasaklar karşısında direnmez.¹⁸⁸

F. NEFSİN MERTEBELERİ

Nefis, terbiye ve zikirlerle kötü vasıflardan arınır. Mücadele ile nefis makamlarını tek tek çıkar ve nefis-i emmareden nefis-i kamileye doğru bir yolculuğu olur. Bu sırada haller ve makamlara dahil olur. Haller anlık olarak gelir, makamlar ise daha kalıcı ve uzun sürelidir. Yaşadığı her hal, çıktığı her makam, kişinin nefisini arındırmasına yardım eder.¹⁸⁹ Sûfilerin Kuran'dan hareketle nefsi mertebelere ayırıp tasnif etmeleri ve nefis terbiyesini üzerine inşa ettikleri nefis mertebeleri İslam filozoflarında karşılığı olmayan

¹⁸² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 251.

¹⁸³ Gazzâli, *Ihyâü Ulûmi'd-Dîn*, C. V. s. 195.

¹⁸⁴ Seda Ensarioğlu, *İslam Felsefesi'nde Adalet Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 15.

¹⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak*, s. 349, İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 113.

¹⁸⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 349.

¹⁸⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 848.

¹⁸⁸ Hakîm Tirmizî, *Beyanu'l-Fark*, (thk. Ahmet Abdurrahim Sayeh) 1. b., Kahire: Merkezü'l-Kütübün Li'n-Neşr, 1998, s. 66, Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 86-87.

¹⁸⁹ Tek, *Tarihi Süreç Tasavvuf Ve Tarikatlar*, s. 156.

ve eserlerinde yer vermedikleri bir meseledir. Bu mesele sadece mutasavvıflarda olan bir tasniftir.

Sûfîler nefsi yedi mertebeye ayırırlar. Nefsin birinci mertebesinde yedinci mertebesine doğru çıkıldıkça maddîliği, yoğunluğu, zulmaniyeti azalır ve derece derece inceler, letafeti ve ruhaniyeti artar. Yedi makamın her birindeki nefsin zikri, seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şâhidi ve nuru vardır.¹⁹⁰ Nefsin yedi mertebesi şöyle izah edilmektedir:

1) Nefs-i Emmâre: Kötülüğü emreden nefistir. Cüneyd-İ Bağdâdî (ö.297/909) en alt seviyedeki bu nefsin insanı helaka çağırın, düşmana yardım eden, hevâsına uyan, her türlü kötülüğü yapan nefis olduğunu söylemektedir.¹⁹¹ Bu nefis, kalbi İslam'ın övdüğü şeylere değil şeytanın sevdiği işlere çağırır.¹⁹² Ruhu ise devamlı hayır yapmaktan kaçır haldedir. Bu makamdaki kimsenin ahiretteki akıbetinin iyi olamayacağından korkulur.¹⁹³ Hakîm Tirmizî bu nefsin ancak İslam'ın emrettiği amellerin nuruyla temizleneceğini söyler.¹⁹⁴ Bu mertebenin zikri lâ ilâhe illallah, seyri ilallah, âlemi şehâdet, hali zevk, mahalli sadr, vâridi şeriat, şâhidi tevhîd-i ef'âl, nuru mavidir.¹⁹⁵

2) Nefs-i Levvâme: Kendini kınayan nefistir. Kalbin nuruyla bir kısmı aydınlanmış ve bu nur ölçüsünde arınmış nefistir. Yaptığı kötülüklerin farkındadır ancak henüz tam olarak olgunlaşmadığı için bu kötülükleri yapmaya devam eder.¹⁹⁶ Emmâre nefisine nazaran Hakk'a daha yakındır. İnsanı kandırmaya çalışan bu nefsin tuzaklarını sadece ârifler tanıyabilir.¹⁹⁷ Bu mertebenin zikri Allah, seyri alellah, âlemi misal, hali şevk, mahalli kalp, vâridi tarikat, şâhidi tevhîd-i sıfât, nuru sarıdır.¹⁹⁸

3) Nefs-i Mülhime: Üzeri nurlu ve zulmetli perdelerle kaplı nefistir.¹⁹⁹ Keşf ve ilhamın verildiği nefistir. Artık Allah'ın yardımı ile iyi ve kötüyü ayırt edebildiği için Allah'tan başka her şeyden uzaklaşır. İlim sevgisi, kanaatkarlık ve mütevazılık gibi

¹⁹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 275.

¹⁹¹ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 239.

¹⁹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 255.

¹⁹³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, s. 537

¹⁹⁴ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 86.

¹⁹⁵ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 529.

¹⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 256.

¹⁹⁷ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 86.

¹⁹⁸ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 529.

¹⁹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 274.

güzel sıfatları barındırır.²⁰⁰ Bu mertebenin zikri Hû, seyri billâh, âlemi ervâh, hali aşk, mahalli ruh, vâridi hakikat, şâhidi tevhîd-i zât, nuru kırmızıdır.²⁰¹

4) Nefs-i Mutmainne: Tatmin olmuş nefistir. Allah'ın zulüm ve karanlıktan arındırdığı nefistir ve tamamen nûranileşmiştir. Bu makama gelen nefis artık ruha benzemiştir.²⁰² Kötü sıfatlardan arınmıştır ve güzel ahlaka bürünmüştür. Bu nefis ibadatlara devam etmesiyle kutsiyet alemine yönelmiştir. Fecr suresi 31. ayette “*Cennetime gir.*” hitabı bu nefsedir. Bu nefis tevekkül, tefviz, rıza gibi sıfatlara bürünmüştür. Kalbi her an huzur ve sükûnet içindedir ve bir takım ilhamlar almaya başlamıştır.²⁰³ Bu mertebenin zikri Hak, seyri anillâh, âlemi ceberût, hali vasıl, mahalli sır, vâridi mârifet, şâhidi cem‘, nuru siyahtır.²⁰⁴

5) Nefs-i Râziye: Razı olan, hoşnut kalan nefistir. Rıza makamına ermiş olan bu nefis artık kendi iradesini bir kenara bırakır ve Allah'ın iradesine tabi olur. Allah'ın emir ve yasaklarına tam uyar, hiçbir şeyden şikâyet etmez. Nefsin kötü sıfatlarından arınmış ve fenaya ulaşmıştır. Ara sıra Allah'ın İsim ve sıfatları kişide tecelli eder.²⁰⁵ Önceki nefis mertebesine göre nuru daha fazla, zulmeti daha az nefistir.²⁰⁶ Bu mertebenin zikri Hay, seyri fillâh, âlemi lâhut, hali hayret, mahalli sırrü's-sır, vâridi velâyet, şâhidi hazretü'l-cem‘, nuru yeşildir.²⁰⁷

6) Nefs-i Merdiyye: Arapça kendisinden razı olunan nefis anlamına gelmektedir. Bu makama ulaşmış nefis dünyevi arzuları terk etmiş, affetme, şefkatli olma, cömert olma gibi güzel sıfatlara bürünmüştür. Artık Allah'ın kendisine ikramı olan gaybtan bazı haberleri alabilir.²⁰⁸ Önceki nefis mertebesine göre nuru daha fazla zulmeti daha az nefistir.²⁰⁹ Bu mertebenin zikri Kayyûm maallah, âlemi nâsut, hali fenâ fi'l-fenâ, mahalli hafî, vâridi siddikiyyet, şâhidi cem‘u'l-cem‘, nuru beyazdır.²¹⁰

7) Nefs-i Kamile: Perdelerin tamamen kalktığı, karanlığın kalmadığı nefis makamıdır.²¹¹ Tasavvufi olarak, övülmüş bütün vasıfları elde etmiş, irşâd durumuna

²⁰⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 256.

²⁰¹ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, C. 32, s. 529.

²⁰² Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, s. 87.

²⁰³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 256.

²⁰⁴ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, C. 32, s. 529.

²⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 257.

²⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 274.

²⁰⁷ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, C. 32, s. 529.

²⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 256.

²⁰⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 274.

²¹⁰ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, C. 32, s. 529.

²¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 275.

geçmiş nefse, nefs-i kâmile denir. Buna, bir bakıma, nefs-i kudsiyye, nefs-i sâfiyye ve nefs-i zekiyye de denebilir.²¹² Bu mertebenin zikri Kahrîr, seyri lillâh, âlemi hakikat, hali bekâ bi'l-bekâ), mahalli ahfâ, vâridi kurbet, şâhidi ahadiyyetü'l-cem', nuru renksizliktir.²¹³

²¹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 256.

²¹³ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 529.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN KALP VE RUHLA İLİŞKİSİ

A. NEFSİN KALPLE OLAN İLİŞKİSİ

İslam filozofları kalp, ruh ve nefsin birbirleriyle bağlantılı olduğunu kabul etmektedir. Bu üç kavram iç içe geçmiş dairelerden oluşur. Onlar nefsi, kalbin sureti, kalbi ise nefsin mahalli olarak kabul ederler.²¹⁴ Sûfilere göre de kalp, ruhun nefse olan meylinde ortaya çıkar. Letafetten kesafete doğru ruh, kalp ve nefis olarak sıralanır. Kalp, ruh ve nefsin ortasında kalır. Eğer kalp, ruha yönelirse insanı mutluluğa ulaştırır, nefse yönelirse insanın akıbeti kötü olur.²¹⁵ Kalp, ruhun etkisi altında kaldığında ruh, kalbe nur yayar ve bunun sonucu olarak meleklerin tesirine açık hale gelir. Kalp, nefsin etkisi altına girdiğinde ise meleklerin tasarrufu kalmaz ve şeytanın hakimiyeti altına girer.²¹⁶

Bu açıdan bakıldığında kalbin nefse ve ruha bakan iki tarafı, nefsin de biri kalbe diğeri kendine bakan iki yönü vardır. Kalp kirlerinden arınıp bütünüyle nurlanmadıkça tüm benliğiyle ruha yönelemez. Ancak tamamen ruha yönelecek vasfa ulaşıncaya, ruhun yardımıyla kemâli artar.²¹⁷ Kalp, ruh tarafından çekildikçe nefis de kalp tarafından çekilir. Böylece nefis bir yönüyle yavaş yavaş kalbe yönelir ve zamanla nurani hale bürünür. Nefis, mutmainne makamına ulaşıncaya nurlanır. Nefsin iki yönünden biri nurlanınca kişi nefsinin kötü sıfatlarından kurtulmaya ve onların yerine güzel sıfatlar yerleştirmeye başlar. Böylece ahlaki olgunluğa ulaşır.²¹⁸

Konuyla ilgili yazan ilk müelliflerde olan Hakîm et-Tirmizî nefis ve kalbin insan bedenini birlikte yönettiklerini söylemektedir. Ona göre kalp; marifet, akıl, ilim, anlayış, zihin, zekâ ile kuvvetlenir, nefis; şehvet, lezzet, kibir, izzet ile güçlenir. Bunlardan hangisi güçlenirse insan onun hakimiyetinde kalır.²¹⁹

²¹⁴ İrfan Görkaş, “Fârâbî’nin İnsan Tasavvuru”, *Erzurum, T.A.E.D.*, S. 50., (2013), C. III, s. 299.

²¹⁵ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 589.

²¹⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 447.

²¹⁷ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 256.

²¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 256.

²¹⁹ Tirmizî, *Âdâbu’l-mürîdîn*, s. 37.

Nefsânî arzular kalpte bulunur ve kişi nefsin hakimiyetinden kurtulması için kalbinden nefsânî arzuları atmalıdır. Zira nefsin kötü vasıfları kalbi karartır.²²⁰ Kişi eğer nefsinin oyunlarını ve şeytanın tuzaklarını iyi bilir ve bu bilgileri kalbine yerleştirebilirse o zaman nefsin eleştirip itham edebilir.²²¹ Nefsini eleştirmeye başlayan kişi kalbini karartan nefsin kötü vasıflarından kurtulmak için ilk adımı atmış olur. Bu ya havf ile olur ya da şevk ile olur. Kalpte havf ve nefsanî arzular aynı anda barınmaz bu yüzden kişinin kalbine alacağı havf kalbinin bağ kurduğu o arzulardan arınmasına yardımcı olur.²²² Havfi elde etmenin ve güçlendirmenin yollarından biri nefsi korkutmaktır.²²³ Çünkü korku, insanı nefsin hevâsına uymaktan ve kalbin başka şeylere yönelmesinden koruyarak onu mâsivâdan alıkoyar. İlahî korku kalbe yerleştikten sonra kişi her daim hüznü ve huşulu olur.²²⁴

Kalp, huşuyla Allah'tan utanma ve çekinme duygusunu kazanır. Nefis Allah'tan çekindiğinde ve korktuğunda kalp de korkar, böylece bedenî arzuları azalarak kalp bedene hükmetmeye başlar. Kalp ve nefsin istekleri farklı olduğunda baskın olan nefisse nefsin istediği olur. Ancak huşu tüm bedeni kaplar ve güçlü olan kalp olursa kalbin istediği olur.²²⁵

Nefsin en güçlü sıfatlarından olan kibir aynı zamanda kalbin en kalın perdelerinden biridir. Nefsi kibirden arındırmak kalbi bu perdeden kurtardığı için alimler ondan kurtulmaya çalışmışlardır.²²⁶ Nefis ve şeytanın kalbe yerleştirdiği diğer bir perde olan riya ise kalbi karartır, nefsin kötü vasıfları kendinde toplamasına ve kalpteki umudun yok olmasına sebep olur.²²⁷ İhlas kalbe yerleşip kalbi temizlendikten sonra nefis riyaya sebep olan duygulara ihtiyaç duymaz ve onlardan kaçınır. Bunun sonucu olarak kalpteki riya duygusu zayıflar.²²⁸

Nefsin hata ve gaflete düştüğünü, şeytanın onu sürekli yanılsa çekmeye çalıştığını unutmayıp kalbine yerleştirdiğinde nefsinin kişiyi eleştirmesi kolaylaşır. Kendi

²²⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 177.

²²¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 385.

²²² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 241.

²²³ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 327.

²²⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 676.

²²⁵ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 36.

²²⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1143.

²²⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Riya ve Korunma Yolları*, (çev. Alim Yücer) 2. b., İstanbul: Polen Yayınları, 2017, s. 29.

²²⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 180.

görüşlerini eleştirir; Kuran, Sünnet ve ulemanın görüşlerini önemser.²²⁹ Ancak kişi nefsi eleştirmek yerine hevâsıyla hareket ederse onun bu yaptığı ortaya bir zulmet çıkarttığından bu durum kalbe kötü bir fikir olarak yazılır. Kalpte ortaya çıkan nefsânî düşünce ve zulmet şeytanın kalpteki hakimiyetini arttırır.²³⁰

Kalpte cehalet, tamah ve dünya sevgisi yer edinince nefsin vesvesesi eksik olmaz. Bu üç şey kalpte güçlendikçe nefsânî düşünceler güçlenir, zayıfladıkça nefsânî düşünceler güç kaybeder.²³¹ Kişi kalbini, nefsinin ve hevâsının tutsaklığından kurtarmışsa kalp meleklerin merkezi olur eğer kurtaramamışsa şehvet, hırs, gazap gibi nefsin kötü vasıfları kalbinde yer edinir ve şeytanın vesveseleri ile uğraşır.²³² Nefsin vesvesesinin sonucu olarak şeytan, kalpte yer edinir, tesirini göstererek cehalet, gaflet, dünyalığı istemek gibi kötü vasıfları kalbe yerleştirir. Dünyalığı istemekten kurtulmanın en iyi yolu ise nefis ve şeytanla mücadele etmektir. Kalpteki nefsânî arzuların üç sebebi vardır. İlki hevâ yani boş arzular ve nefsin çabuk elde ettiği hazlardır. Diğer nefsin yapısında olan cehaletinden kaynaklanan boş hayallerdir. Sonuncusu akıl ve kalp arasındaki muhabbetin sonucunda bir şeye yönelme ya da ondan kaçınma halleridir.²³³

Sûfîler nefsin daima kontrol altında tutulması gerektiğini çünkü nefsin hareketlerinin kalbi bulanıklaştırdığını söylemektedirler. Kalp sürekli Allah'ı zikretmeyi ister ancak arınmamış nefis buna engel olur. Nefsinin arzusunu dinleyen kişi şeytanın isteğini yerine getirir. Allah'ın emirlerini yerine getirmeye engel olan her şey nefsin hararet ve heyecanından kaynaklanır.²³⁴ İnsan kalbini kontrol altına almayı ancak Allah'a sığınıp kalbini tehlikelerden koruyarak yapabilir.²³⁵

Kişi, nefsinin helal ve mübah olan şeyleri alışkanlık haline getirmesinden kaçınmalıdır. Örneğin helal ve temiz olan bir yemeği sürekli istemesinden ve bunu alışkanlık haline getirmesinden korkuyorsa onu terk etmelidir. Bu terk ediş, kalbi tasfiye etme ve nefsi huzura kavuşturma niyetiyle olmalıdır. O zaman nefis, kişiyi ele geçirmeden önce kendisi nefsinin ele geçirip üzerinde hakimiyetini kurmuş olacaktır. Alışkanlıkları terk etmek,

²²⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 355.

²³⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 345.

²³¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 332-333.

²³² Gazzâlî, *İhya*, C. III, s. 61.

²³³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 345.

²³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 28.

²³⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 69.

kalbi ıslah etmeye ve güzel halini muhafaza etmeye yardım eder.²³⁶ İnsan, nefsinin helal daireden olan tüm isteklerini yerine getirirken kalbinin nurlandığı sanır, oysaki nefsin istekleri yerine geldiği için bu nefsi güçlendirmekten başka işe yaramaz. Nefis dünyalık şeylerle sevindikçe kalp harap olur, nefsin hakimiyeti artar, kişi mağrur, açgözlü birine dönüşür.²³⁷ Nefis sevindikçe, kalp kirlenir ve Allah ile arasına perdeler girer.²³⁸

Manevi hastalıklar kalbe, kötü istekler ve şeytan yoluyla girer. Bunlar kalbe yerleştikçe nefis kendi arzularına dalar bunun sonucunda nefsanî sıfatlar kişiye hâkim olur. Kalbi kilitlenmiş, tek amacı nefsinin arzularını tatmin etmek olan kişi, manen sağır olduğu için ilahî hitabı duyamaz.²³⁹ Nefsin kolayca hareket etmesinin, kötü vasıflarının güçlenmesinin sebebi kalbin daralması ve yakîn imanın güçsüzlüğüdür. Eğer yakîninin nuru güçlenirse, nefsin arzularının karanlığa gömdüğü kalp aydınlanır. Kul müşahede ile şeytanın kalpteki alanını yok edip kötü vasıfların kalp üzerindeki etkisini ortadan kaldırır.²⁴⁰

Cehennem, nefsin arzuladığı ve kalbin meylettığı şeylerle çevrilmiştir. Allah, insan nefsinin hoşuna giden, kalbinin arzuladığı şeyleri terk eden kişi ile cehennem arasına bir perde çeker ve cennete gitmesi için onu kendi himayesi altına alır.²⁴¹ Bu yüzden sûfiler, kalbi ıslah etmede nefsin arzularından sadece birini terk etmenin bir senelik oruç tutmaktan daha faydalı olacağını söylemektedirler.²⁴²

Nefsin kalpten istekleri ve ihtiyaç olarak kabul ettiği şeyler ikiye ayrılır. Bunlar nefsin hakları ve hazlarıdır. Eğer nefsin istediği hakkı ise verilmeli, hazzı ise reddedilmelidir. Nefis, kalbe pek çok düşünce ve vesvese atar, bu düşünceler hakikati olmayan şeyler olabilir. Bu yüzden kalp, nefisten gelen her haberi doğru kabul etmeyerek arkasından gitmemelidir. Kişi eğer gelen haber konusunda kararsız kalıp bunun nefsin hakkı mı yoksa hazzı mı olduğunu ayırt edemezse kalbiyle Allah'tan yardım ve marifet istemeli, kalbine gelen yeni düşünceyle karar vermelidir. Eğer nefsin hakkını ve hazzını iyice ayırt edebilirse nefisini kontrol altına alabilir bunun sonucunda kalbine şeytanın yaklaşma yolları azalır. Böylece kalp batînî manada hakikat semalarına çıkarak semavi bir kalp

²³⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1392

²³⁷ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 41.

²³⁸ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 44.

²³⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1159.

²⁴⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1224.

²⁴¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 72.

²⁴² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1394.

olur. Kalp yükseldikçe mutmainne makamındaki nefis kendisinde kalmış olan hevâdan arınır. Bu yükseliş tamamlandığında ise nefis tüm düşüncelerden arınır, kalp Hakk'ın nuruna bürünerek bâtinî miracını tamamlamış olur.²⁴³

Kalbin sükûneti ile nefsin sükûneti ayırt edilmelidir. Bunu ancak kalp ehli kimseler yapabilir, basiret ve sıdk sahibi olmayan insanlar bunu ayırt edemez ve nefsin sükûnetini kalbin sükûneti sanırlar. Kalbin sükûneti kişinin dini yönden istikamette olması, ahiretini imar etmeye çalışması ve Allah'a karşı muhabbet duymasıyla olur. Eğer kişi bunlarla değil de kolay edinilen hazlarla, dünyasını imar etmek ve arzularına uymakla sükûnet buluyorsa bu ancak nefsin sükûnetidir.²⁴⁴

Kişi nefsinin zillete düşmesi ile kalbinin zillete düşmesini birbirine karıştırabilir. Kalbin zilleti, onun zayıflığı ve insanlara dayanıp güvenmesi, kurtuluşu ise her şeyi en iyi şekilde bilen Rabbine teslim olmasıyla olur. Nefsin zilleti ise, arzuların nefse karşı üstünlük sağlaması ve akli ele geçirmesiyle, kurtuluşu ise Allah'ın izzeti karşısında nefsin düştüğü durumun farkına varmasıyla olur. Kalbin izzeti, kendisini sürekli bir halden başka bir hale çeviren Rabbini müşahede etmek ve nefsin izzetiyle olur.²⁴⁵

Nefsi emmâre kalbe hâkim olunca nefsin şehvet ve lezzet arzusu kalbin ihtiyacı haline gelir. Böylece kalp daima şehvet ve arzularının tatmin olmasını isteyen, doymak bilmeyen bir kalbe dönüşür. Nefis de arzulanan şey yapılan kadar kalbe baskı yapıp kalbi ele geçirir. Böylece kalp ve nefis, hevâ ve şehveti arzular hale gelir.²⁴⁶ Ancak marifet ve akıl kalpte baskın hale gelirse ilmin nuru kalpte parlar ve kalbi güçlendirir. Böylece kalp, doğrudan Allah'a yönelip günahlara karşı bir kararlılık kazanır. Bu kararlılıkla kalp, nefsi kınama ve onun arzularına karşı çıkma konusunda güçlenmiş olur. Sonuç olarak kalp, nefsi kontrol altına alıp gûnahtan lezzet alma hissini kaybeder. Neticede günahların sadırda bıraktığı izler yok olur. Nihayet kul ulaşmak için çabaladığı kurtuluşa erer.²⁴⁷

Kalp, nefsin şehvetine karşı koydukça Allah kulunun kalbine bir nur atar. İmam Gazzâlî "*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.*"²⁴⁸ ayetindeki arındırmayı iman nurunun kalpte

²⁴³ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 515.

²⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1530.

²⁴⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1366-1367.

²⁴⁶ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 19-20.

²⁴⁷ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 27-28.

²⁴⁸ Şems, 91/9.

ortaya çıkması ve marifet nurunun orada parlaması olarak yorumlar.²⁴⁹ Kalpteki nur, imanın gücünü arttırıp nefsi zayıflatır. Bu durum devam ettikçe kalp her an Allah ile olur ve nefis zayıflar. Nefsin arzularından arınan kalp nurla dolup taşar. Böylece nur, nefsi tamamen kaplayıp onu yener.²⁵⁰

Kalp, Allah'ın kendisine lütfettiği marifetle nefsi yönetir. Nefis terbiye edilince kalp otoriteyi ele alır ve nefsi hesaba çeker. Böylece nefis artık yumuşak başlı olur, kalbe boyun eğer ve kalple nefis arasındaki çekişme biter.²⁵¹ “*Ey Allah'tan razı, Allah'ın da kendisinden de razı olduğu nefis (sahibi kulum), dön Rabbine...*”²⁵² ayetinde kendisinden bahsedilen nefis kalbe boyun eğip hayırda kalbe eşlik etmiş nefistir.²⁵³ Nefsinden razı olmuş, nefsinin arzu ve isteklerine dalmasına engel olmuş, kalbini arındırmış kişi Allah'a yakınlığı hak etmiştir. Nefis, riyazete başladıktan sonra arzularından vazgeçmesi kolaylaşacaktır. Nefsinin hazzını tatmin ederek mutlu olmaktan korkan kişinin Allah kalbini nur ile doldurur. Artık hevâ ve alışkanlıkları bırakmak kişiye kolay gelir ve güzel ameller yaptıkça kalbi mutlu olur.²⁵⁴

Nefsin dinginliğe kavuşup mutmainne makamına ulaşmasıyla kalp tam olarak istikametini bulur. Çünkü kötü vasıflarından arınıp mutmainne makamına ulaşmamış nefis, her hareketiyle kalbin saflığına zarar verir. Bu hal ise şeytanı kalbe yakınlaştırır ve kalbi şeytandan korumanın yolu ise murakabe ve zikiridir.²⁵⁵ Kalp ile ahiret için zikretmek ve tefekkür etmek kişiyi dünya rahatını düşünmesinden korur. Bu ise nefse zor gelir, arzularını ve rahatını gerçekleştirmesine engel olur.²⁵⁶

Kalbin ve nefsin kurtulması Allah'a yakın olmanın göstergesidir. Bu ise mukarrebun denen Allah'ın huzurunda kabul görmüş velilerin ulaştığı bir haldir. Bazen nefis ve şeytan yaptırmak istedikleri kötü şeyin zahirini hayır gibi gösterir ve özündeki kötülüğü gizler. Kişi başlangıçta hayır yaptığını zannederek yola çıkar ancak yolun sonu kötülüğe ulaşır,

²⁴⁹ Gazzâlî, *İhya*, C. III, s. 34.

²⁵⁰ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 40.

²⁵¹ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 40.

²⁵² Fecr, 89/28.

²⁵³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 848.

²⁵⁴ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 55.

²⁵⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 513.

²⁵⁶ Muhâsibî, *er-Riâye li-hukukillah* s. 349-350.

bu ise şeytanın ve nefsimizin bizi getirmek istediği asıl yerdir. Bu çok ince bir hiledir ancak asıl alimler ve mukarrebun kabul edilen veli zatlar bunun hile olduğunu anlarlar.²⁵⁷

Bu başlık altında yalnızca sûfilerin görüşlerine yer verilmiş ve İslam filozoflarının görüşlerinden bahsedilmemiştir. Her ne kadar Fârâbî bedeni yönetenin kalp olduğunu kabul etse de İslam düşüncesinde özellikle meşşâî gelenek, düşünce dünyasını kalbin değil aklın üzerine kurmuştur.²⁵⁸ İslam filozoflarının eserlerinde kalp ile nefsin ilişkisine dair pek fazla bilgi bulunamadığı için bu başlık sadece sûfiler açısından ele alınmıştır.²⁵⁹

B. NEFİS RUH İLİŞKİSİ

1. Sûfilere ve Filozoflara Göre Ruhun Mahiyeti

İslam dünyasında ruhun mahiyetine dair yapılan tartışmalar, sûfilerin de bu konuda görüşlerini bildirmesine ve ilgili meseleleri eserlerine alıp tasavvufun temel konusu haline getirmesine sebep olmuştur. Sûfiler söz konusu tartışmalar başladığında ruh vb. meselelerle ilgilenerek tıpkı kelamcılar gibi ruh, nefis, kalp ve akli eş anlamlı kelimeler kabul ederek bu kavramları aynı hakikatin farklı yönleri olarak algılamışlardır. Onlar ruh ve nefis gibi kavramları daha çok insanın mahiyetine dair açıklamalarda kullanarak insanın mahiyetini açıklarken ruhtan ziyade nefisle kalbin iyi ve kötü özelliklerini ele alarak ruhun insan bedenine can veren mana olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁰

Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî ruhun Allah'ın emrinde bulunduğunu ve ruh hakkında var olduğunu söylemekten başka bir şeyin söylenemeyeceğini aktarmıştır.²⁶¹ Aynı şekilde Kuşeyrî gibi müellif sûfiler ruhun, beden kalıbına verilen latif bir cisim ve hayat kaynağı olduğunu kabul etmiştir.²⁶² Serrâc ise öncelikle ruhun keyfiyetine dair görüş bildirenleri eleştirerek hataya düştüklerini söylemiştir. Serrâc'a göre hataları, ruhun keyfiyetine dair Allah'tan başka kimsenin bilgisinin olmadığı bir konuda görüşlerini bildirmeleridir. O, ruhun mahluk olduğu ve ruh ile Allah arasındaki tek bağın onun yalnızca Allah'ın emrinde bulunması üzerinde durmuştur.²⁶³ Hücvirî ise kim olduklarını açıkça

²⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 349.

²⁵⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydın), 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 142.

²⁵⁹ Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi", *İslam ve Yorum*, (2017), s. 397.

²⁶⁰ Süleyman Uludağ, "Ruh", *DİA*, Ankara: İSAM, 2018, C. 35, s. 192.

²⁶¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezheb Ehli't-Tasavvuf* (hız. Abdurrezzak Tek) 1. b., Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 74.

²⁶² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 292.

²⁶³ Serrâc, *El-lüma'*, s. 385-386.

belirtmediği bir taifenin, ruhu bedene hayat veren araz olarak kabul ettiğini, başka bir grubun beden olmadan ruhun var olamayacağını, Ehli sünnet'in ise ruhu araz değil cevher kabul ettiğini bildirmiştir.²⁶⁴ Kelâbâzî de ruhun vücuda can veren güzel bir rüzgar (nesîm-i tayyib) nefsin ise bedenin hareket ve arzularının kaynağı olan sıcak bir rüzgar (rîh-ı harre) olduğunu kabul etmiştir.²⁶⁵

Öte yandan ruhun tanımı kadar ruhun bulunduğu yer konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda Hakîm Tirmizî ruhun insanın bedeninde baş mahallinde olduğunu ve şah damarı aracılığıyla tüm bedene yayıldığını savunmaktadır.²⁶⁶ İbn Sînâ ise ruhun beynin ön tarafında olduğunu ve oradan bedene yayıldığından bahsetmektedir.²⁶⁷ Fârâbî ruhu, bedenin hareket kaynağı ve nefisten daha latif bir cevher kabul eder. Fârâbî'ye göre nefis, ruh gibi latif ve hareketli, mahalli ise bedenin en soğuk ve nemli bölgesi olan beyindir. Allah nefsi ruh ve beden arasındaki bağı sağlamak için üstün tarafı ruha diğer tarafı beyne bakacak şekilde yaratmıştır.²⁶⁸ Fârâbî ve İbn Sînâ ruhun mahallinin beyin olduğu konusunda hemfikirdirler.

İnsana çok az bilgi verilen ruhun mahiyeti hakkında konuşmak ise Sühreverdî'ye göre zor olmakla birlikte akıllı kişilerin bu meseleye dair konuşmamaları gerekir ve “*Resulüm, sana ruhun mahiyetini soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.*”²⁶⁹ ayetini delil gösterir. Ona göre insan nefsi, fıtratı gereği kendisine yasaklanan konulara vakıf olmaya çalışır ve insanların ruhun mahiyetini anlama çabası da böyle bir durumdur. İnsan bu meselede çölde kaybolmuş gibidir ancak olması gereken acziyetini bilip susmasıdır. Sühreverdî ruhun mahiyetine dair dinin edep ve ölçülerine uymadan konuşan kişilerin hidayet nurundan nasipsiz kişiler olduğunu kabul eder.²⁷⁰ İmam Gazzâlî, Hz. Peygamberin ruh hakkında konuşmadığı için başkasının bu meseleye dair konuşmasını yersiz bulmakta²⁷¹ ve ruhun beş mertebesi olduğunu söylemektedir:

²⁶⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 323-324.

²⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 74.

²⁶⁶ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 17.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 43.

²⁶⁸ AZ, “Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi” s. 89.

²⁶⁹ İsrâ, 17/85

²⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 491.

²⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, C. V. s. 14.

- 1) Hassas ruh: Beş duyunun getirdiklerini algılayan hassas ruh tüm canlılarda bulunur ve varlıklar bununla canlılıklarını sürdürür. Hayatın başlangıcıdır ve bebeklerde vardır.
- 2) Hayvanî ruh: Duyulardan kendisine gönderileni algılar ve hafızaya kaydeder. Sadece insanlarda değil bazı hayvanlarda da vardır.²⁷² Bununla birlikte kalpten gelen his ve hareketi vücuda yayan latif bir cisimdir. Bu ruh Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarına göre var olan, yiyen, içen, hasta olan ruhtur. İnsânî ruh hayvanî ruhla birleşince hayvanlardan ayrılarak konuşan ve ilham alan nefse dönüşür. Dolayısıyla nefis, insanî ruhun kendisine gelmesi ve hayvani ruhtan ayrılmasıyla meydana geldiği için nefsin ulvi ruhtan yaratıldığı söylenmiştir.²⁷³
- 3) Aklî ruh: Sadece insanda bulunan asıl ruh cevheridir. Zorunlu ve tümel bilgiler onunla anlaşılır. Tüm insanlar da mevcut olan ruhtur.
- 4) Fikrî ruh: Aklî ilimleri alarak birbirleri arasındaki bağlantıyı kurar. Kendisiyle kıyas, istidlal ve akıl yürütme yapılır.
- 5) Kudsî-Nebevî ruh: Peygamberler ve bazı evliyalarda bulunur. Aklî ve fikrî ruh ile ulaşılamayan bilgilere bu ruh ile vasıl olunarak marifet ve irfana ulaşılır.²⁷⁴

İbnü'l-Arabî ruhun ne cisim ne de araz olmadığını ruhlar alemine ait bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Ruhun her türlü bilgiyi alma kabiliyeti olduğunu ve soyut düşünceleri almaktan yorulmadığını söyleyerek şu anlamlarda kullanmaktadır:

- 1) Karaciğerdeki besin arama içgüdüsüdür.
- 2) Öfke ve ihtirasa tepki gösteren insanî kuvvedir.
- 3) His, hareket ve ihtirasta kendisini gösteren ve hayvanî nefis denen melekedir.
- 4) Faaliyetleri hatırlama, hafıza, anlama, ayırt etme ve tefekkür etmeden ibaret olan basit cevherdir.²⁷⁵

İmam Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin ruha dair yaptıkları tasnif, sûfilerden ziyade İslam filozoflarının nebatî, hayvani ve insanî nefis tasnifine benzemektedir. Zaten onlar buradaki nefis kelimesini aynı zamanda ruh anlamında da kullanmaktadırlar. Zira İbn Sînâ da buna benzer tasnif yapmakta ve ruhun iki görevi olduğunu söylemektedir. İlki

²⁷² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 2. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 33.

²⁷³ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 499.

²⁷⁴ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 33.

²⁷⁵ Ebü'l-Alâ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (çev. Mehmet Dağ), 1.b., Ankara: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s.113.

nefsânî kuvveler olan nebatî, hayvanî ve insanî kuvveleri ruh aracılığıyla tüm bedene iletilmektedir. İkinci görevi ise organları nefsanî kuvveleri kabul edecek düzeye getirmektir. Sonuç olarak beden ile nefis arasındaki ilişki ruh vasıtasıyla sağlanmaktadır.²⁷⁶

İbn Sînâ'nın ruh anlayışı ve nefis ile ruh kelimelerini hangi anlamda kullandığı üç madde de özetlenebilir:

- 1) Ruh cismani bir cevher olarak nefsin aletidir ve nefsin beden içindeki hareketlerinde aracıdır. Burada nefis ve ruh birbirinden farklıdır.
- 2) İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran nefis-i natıkadır. Burada nefis ve ruh aynı anlamdadır ve ruh kelimesini nebatî, hayvanî ve insanî nefis yerine kullanır.
- 3) Ruhun ölümden sonraki akıbetini anlatırken nefis ve ruhu aynı kabul etmekte ve birbirinin yerine kullanmaktadır.²⁷⁷

İslam felsefesi literatüründe insan ruhu denildiğinde genellikle nefis kastedilmekle birlikte ruh ve nefis kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu tartışılmıştır. Bu iki kavramı aynı kabul edenler olduğu gibi farklı olduğunu kabul edenler olmuştur. İslam filozoflarının geneli insan ruhu dendiğinde genellikle nefsi kastetmiştir. İbn Sînâ ruh ve nefis kelimelerini hem aynı hem de farklı anlamda kullanırken Fârâbî birbirinden ayırarak farklı anlamlarda kullanmıştır.²⁷⁸ İmam Gazzâlî ise filozofların akleden nefsi yani insanî nefsi ruh anlamında kullandıklarını söylemektedir.²⁷⁹

İbn Sînâ tıpla ilgili eserlerinde nefsin bedenle ilişkisini açıklarken ruh ve nefsi birbirinin yerine kullanmıştır. Bununla birlikte nefis-i nâtıkadan kastı çoğunlukla ruh olmuştur. İbn Sînâ nefsin latifliği ile ruhun can verme vasfını içinde barındırdığını söyleyerek nefis ve ruhu farklı kabul etmiştir. O eserlerinde ruh göçünün mümkün olmadığını delillendirirken ruh ve nefsi ayırmıştır. Ruhların ahiretteki hallerinden bahsederken ruh ve nefsi aynı anlamda, insanî ruh ve beşerî nefis diye kullanmıştır.²⁸⁰

İbn Sînâ ruh anlamında kullandığı nefsi ölümsüz kabul etmekte ve dörde ayırmaktadır. Bunlar:

²⁷⁶ Emine Taşçı Yıldırım, İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* C. II, S: 11, (2020) s. 678.

²⁷⁷ Yıldırım, İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı, s. 686.

²⁷⁸ Yıldırım, İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı, s. 676

²⁷⁹ Yıldırım, İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı, s. 676.

²⁸⁰ Yıldırım, İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı, s.679-684.

- 1) Yetkin ve arınmış nefisler
- 2) Yetkin olan ama arınmamış nefisler
- 3) Arınmış eksik nefisler
- 4) Arınmamış eksik nefisler²⁸¹

Yukarı da İbn Sînâ'nın bahsettiği yetkin ve arınmış nefisler peygamberler, yetkin ve arınmamış nefisler ise velilerin nefisleridir. Sûfiler de filozoflar gibi kişilerin bulunduğu nefislere göre onlara bir makam tahsis etmişlerdir. Örneğin Ebu Bekir Vâsıtî (ö. 320/932) ruhun Allah'ın yarattığı en değerli şey olduğunu²⁸² ve on makamının bulunduğunu söylemektedir. Vâsıtî'ye göre ruhun on makamı ve onların özellikleri şöyle sıralanabilir:

- 1) Zulmete hapsolmuş ihlaslı kişilerin ruhu: Kendilerine ne yapılmak istendiğini bilemez.
- 2) Âbidlerin ruhu: İbadet ve amelleri sayesinde dünya semasında mutlu haldedir.
- 3) Müridlerin ruhu: Sıdka dayanan amellerin gölgesi altında meleklerle beraberdir.
- 4) Sünnete tabi olanların ruhu: Arştaki nur kandilleri gibidir. Rahmet ile beslenir, lütuf içerler.
- 5) Vefa ehlinin ruhu: Bunlar safa perdesinin ardında safiyet makamındadırlar.
- 6) Şehitlerin ruhları: Cennette kuşların kursağındadırlar ve cennetin gülistanına istedikleri zaman gidebilirler.
- 7) İştiaak ve özlem duyanların ruhları: Edep sofrasında safa nurlarında varlıklarını sürdürürler.
- 8) Âriflerin ruhları: Kudsiyet dergahında Allah'ın kelamını işitirler, yerleri cennettir ve dünyayı seyrederek.
- 9) Muhib ve aşıkların ruhları: Keşf makamındadırlar. Allah'ın cemalini seyredip kendilerinden geçerler. Mâsivâyı bilmez ve Allah'tan başkası ile sükûn ve huzur bulamazlar.
- 10) Dervişlerin ruhları: Fena makamında istikrara kavuşurlar. Vasıfları ve halleri değişmiştir.²⁸³

Tasavvuf insanın fiziki ve psikolojik yönünü birleştirir. Hayatımızın fiziki yönü madensel, bitkisel ve hayvansal ruhlar sayesinde devam eder. Psikolojik yönü ise kökeni

²⁸¹ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi", s. 274

²⁸² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 95.

²⁸³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 326.

ruhta ve beyinde var olan ego ve zekayla sürer. İnsanın manevi yönü ise bu fiziksel ve psikolojik yönden var olmanın çok ötesindedir. İnsanî ruh, manevi kalpte bulunan gizli ruh (sırru'l-ruh) ve en gizli ruhdan (sırru'l-esrar) oluşur, şefkatin ve kulluğumuzun merkezidir.²⁸⁴

Sûfilerin ruh hakkında yaptıkları tüm tanımlar iki madde de toplanabilir:

- 1) İnsanın bilen ve kavrayan latifesidir. Kuran'da “Allah’ın emrinden”²⁸⁵ “Allah’ın üflediği ruh”²⁸⁶ denilen bu manadır ve tam olarak ne olduğunu bilmek mümkün değildir.
- 2) Kalpten vücudun her yerine yayılan latif buhardır.²⁸⁷

Ruh ile ilgili diğer bir tartışma da İslam filozofları ile sûfilerin üzerinde durdukları ruh göçü meselesidir. İbn Sînâ ruh göçünün (tenasüh) mümkün olmadığını biyolojik olarak açıklar ve bir bedenden başka bedene geçişi mümkün görmez.²⁸⁸ Ona göre her bedenin kendine ait bir nefsi olmak zorundadır. Bedenler arasında dolaşan nefsin var olduğunu kabul edersek bu durumda her bir bedende iki tane nefis olur. Her bedende yönetici olarak bedenin hissettiği bir nefis bulunduğu için iki nefsin aynı bedende olması mümkün değildir. Bir vücutta, bedenin varlığını hissetmediği başka bir nefis bulunamayacağı için ruh göçü mümkün değildir.²⁸⁹ Fârâbî de Eflatun’un savunduğu tenasühü kabul etmeyerek her bedenin bir ruhu olduğunu ve ruhun bedenler arası gezen bir seyyah olmadığını üzerinde durur.²⁹⁰

Hint kıtası sûfilerden Hücvirî diğer sûfiler gibi ruh göçünün mümkün olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte eserinde Hristiyan, Hint, Çin halkı ve Şii, Karmati gibi bazı din veya kültürlerin ruhun ezeli ve kadim olduğunu, bir insandan başka insana geçtiğini kabul ettiğini ve kendi görüşlerini delilleri ile ispat ettiklerini söylemektedir.²⁹¹

Ruh göçü ruhun ölümünü kabul etmeyenlerin savunduğu bir görüştür. Sûfiler ise nefisle birlikte ruhun da ölümlü olduğunu düşünürler. Onlar söz konusu düşüncelerini şu ayetle

²⁸⁴ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 30.

²⁸⁵ İsrâ, 17/85

²⁸⁶ Hicr, 15/29

²⁸⁷ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 32.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 71.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, s. 117.

²⁹⁰ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1995, C. 12, s. 156.

²⁹¹ Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb*, s. 323-324.

gerekçelendirmektedirler: “Allah ruhları, ölümleri anında bedenlerden çekip alır. Henüz ölüm vakti gelmemiş olanların ruhlarını ise uyudukları sırada alır; sonra ölümüne hükmettiği kimselerin ruhlarını berzah âleminde tutar; diğerlerini de belirlenmiş bir süreye kadar yaşamaları için serbest bırakır.”²⁹² Sûfilere göre ruh ve nefis kişinin içindedir ve ikisinin arasında güneş ışığına benzeyen incecik perde bulunmaktadır. Allah nefsi öldürdüğü anda ruh insanın içindedir. Allah insanın canını alacaksa nefsiyle beraber ruhunu da alır ve geri vermez eğer canını almayacaksa ruhunu almaz nefisini tekrar bedenine iade eder.²⁹³

İslam filozofları insan için iki türlü ölümün olduğunu kabul etmektedir:

- 1)Doğal Ölüm: Ruhun sürekli bedende kalması mümkün olmadığı için manevi bir cevher olan ruhun vücuttan çıkmasıdır.
- 2)İradi Ölüm: İnsan bedenle aynı olmasına rağmen ruhi yetkinlik kazanabilmek için bedene ait hazlardan vazgeçerek şiddet, öfke gibi kötü vasıflardan kurtulmaya çalışır. İradi ölümden beden kontrol altına alınmaya çalışılması esas olup beden küçümsenmesi veya ondan nefret edilmesi söz konusu değildir.²⁹⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre gündüzün geceden ayrılması gibi ruh da nefisten ayrıldığı zaman ruh özgürleşerek ruhani olur ve ruh tüm dertlerinden kurtulur. Ruhun nefisten bu seviyede ayrılması ancak ölümle gerçekleşir.²⁹⁵

2. Ruhun Nefisle Olan İlişkisi

Sûfiler ruh ve nefis arasında karşılıklı ilişki olduğunu kabul ederler. Ruhun temiz, saf nefsin ise arzularla kirlenmiş ve arınması gerektiğini söylerler. Örneğin ilk dönem sûfilerinden Hakîm Tirmizî’ye göre kendisinde canlılık bulunan ruh, bir nurdur, nefis ise kirliliği bir buhardır.²⁹⁶ Ruh, nefsin hayatîyetinin sebebi olup beden hayatta kalması için ikisinin varlığı zorunludur.²⁹⁷ Nefsin kökeni ruhta ve bedende olduğu için maddî ve manevi eğilimlere sahiptir. Başlangıçta nefis emmâre düzeyinde bulunması dolayısıyla

²⁹² Zümer, 39/42.

²⁹³ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 503.

²⁹⁴ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi”, s. 262-263.

²⁹⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, s. 1151.

²⁹⁶ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 17.

²⁹⁷ Tirmizî, *El-Ağdâ’ ve’n-nefis*, s. 12.

dünyevi zevklere ve hazlara düşkündür. Ancak o terbiye edildikçe dönüşerek Allah'a yaklaşır ve maddiyata düşkünlüğü azalır.²⁹⁸

Sûfiler ruh nefis ilişkisinde ruhun nefsin temizlenmesinde etken rol olduğunu kabul ederler. Nitekim Sühreverdî bunu şu cümleyle ifade eder: “*Ruhlarıyla çöplüklerini temizlediler.*” Bu sözdeki çöpten kasıt nefistir. Çünkü nefis insan bedenindeki tüm kötülüğün ve çirkinliğin merkezidir. Nefis ancak ruhun getireceği nur ile temizlenebilir. Zira ruh Allah'a yakınlığı ile nurlanmakta ve bu nur nefse de etki eder. Nefse intikal eden bu nur nefsi her türlü kötülükten, kin, haset ve kibirden arındırır. Böylece ruhun nuru, bir süpürge işlevi görerek nefsi temizler.²⁹⁹ Nitekim bazı sûfiler tasavvuf yoluna ancak ruhlarıyla nefislerindeki kötü vasıfları temizleyebilenlerin girebileceğini söyler.³⁰⁰

Ebu Said el-Harrâz Allah ile aracasız konuşabilecek kişinin nefis ve ruhunun şu vasıflara sahip olması gerektiğini aktarmaktadır:

- 1) Mâsivâdan tamamen arınmış ve mal, mülk kavgasından kurtulmuş nefse sahip olmalıdır.
- 2) Allah ile hayat bulup meleklerin arasına katılmış bir ruha sahip olmalıdır.³⁰¹

Sûfilere göre ruh Allah'a yakınlığı ister ve Allah onu kendisine doğru çeker, nefis ise kendi fitratı gereği ruhu aşağı doğru çeker ve dünyevi lezzetlerin içinde olmak ister. Bu yüzden sûfi daima Allah'a sığınarak uyanık olmalı ve nefisini arzularından arınmaya çalışmalıdır. Kişi nefsânî arzularından arındıkça, ruhu da bedeninin etkilerinden arınır.³⁰² Nefis hevâsından ve arzularından arınıncaya ruhun etrafını kaplayan kesafet azalır ve ruh melekut aleminde seyre başlar.³⁰³

İslam filozofları nefsin arınması konusunda sûfiler gibi yalnız bedeninin riyazetle terbiye edilmesi ile yetinmemiş nefsin terbiyesinde akla da rol biçmişlerdir. Örneğin Fârâbî nefsi terbiye etmek için vücudun hazları olan yeme içme gibi eylemleri bırakmak yerine bunların akıl ile kontrol edilmesini kabul eder.³⁰⁴ İbn Sînâ ise bedensel hazların hem aklî hem de iradî şekilde terbiye ve kontrolü dediği iradi ölümü savunur. Bu meselede İbn

²⁹⁸ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 71.

²⁹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 57.

³⁰⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 56.

³⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 1389.

³⁰² Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 65.

³⁰³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 173.

³⁰⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 266.

Sînâ sūfilere yakındır.³⁰⁵ Nitekim sūfilerin de iradi ölüm olarak isimlendirdiği ölmeden önce ölmek, kulun riyazet ve mücâhede ile nefsânî arzularından arınması, ancak gerçek ölümle ortaya çıkabilecek hakikatlere vakıf olması ve perdelerin kalkması demektir.³⁰⁶

Kuşeyrî ruhun, aklın ve nefsin terbiye için oruca ihtiyaç duyduğunu ve her biri için ayrı ayrı olmak üzere toplamda üç çeşit oruç gerektiğini söylemektedir:

- 1) Ruhun orucu insanlardan beklentinin azaltılmasıdır.
- 2) Aklın orucu hevâya aykırı davranılmasıdır.
- 3) Nefsin orucu ise yemekten ve haramlardan uzak durulmasıdır.³⁰⁷

Uyku için nefsin tembelleşmesine sebep olduğu söylene de İmam Gazzâlî uykunun ruhun gıdası olduğunu, uykuyu tamamen terk etmenin doğru olmadığını, günde en az sekiz saat uyunması gerektiğini ve bu sekiz saatin ise yavaş yavaş azaltılabileceğini söylemektedir.³⁰⁸

Kişi nefsinin kötü sıfatlarından arındırıp doğru yola getirmekle yükümlüdür. Doğru yolda seyrüsülûkuna devam ederse mutmainne makamına yani huzur ve sükûnete ulaşır. Nefis mutmainnenin hal ve makamına ulaşınca ruh bu makamdan ilahî aşk ve manevi sıcaklık kazanır. Artık bu hal ile nefsin hakikatten kaçınmasından kurtularak nefsanî duygular yerini ilahî huzur ve Allah’a itaat duygusuna bırakır.³⁰⁹

Nefsin mutmainne makamına ulaşmış olması dünyevi arzulara meyilemeyeceği anlamına gelmez. Mesela kişi namaz kılarken güzel nağmeleri duyduğunda nefis o tarafa yönelip ondan zevk almak ister. Mutmainne makamına ulaşmış bir nefis olsa bile zevk almak için bir şeyin peşine düşmesi onu ruhtan uzaklaştırır, ruhun ise Allah ile ünsiyet ve yakınlığı artar. Çünkü nefis mutmainne makamına ulaşmış olsa da ruhla Allah arasında yabancı kabul edilir. Bu yüzden nefis uzaklaşınca ruhun manevi fütuhatları daha fazla artar. Manevi fütuhatları artan kişiler nefislerini terbiye etmiş, göğüsleri iman nuru ile genişlemiştir.³¹⁰

³⁰⁵ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi”, s. 270.

³⁰⁶ Damral Bashirov, *Tasavvufia Ölüm* (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, s. 14

³⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 206.

³⁰⁸ Gazzâlî, *İhya*, C. I, s. 987

³⁰⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 95.

³¹⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 218.

Sûfilere göre ruh ve nefis arasındaki farka gelecek olursak, nefis acizliğe ve aşağılanmaya tahammül edemez. Ruh ise nefsi yenip insanda baskın olduğu zaman bedende hayat bulur. İlâhî nefha ile insana hayat veren şey ruh olduğu için insan sadece nefisle yaşayamaz.³¹¹

Ruh rahmetin kaynağıdır ve bu yüzden hayrın ekildiği tarlaya, beden ve nefis ise şehvetin merkezi olduğu için şerrin ekildiği tarlaya benzetilmiştir. Ruhun fitratında iyiliği isteme nefsin tabiatında ise kötülüğü isteme vardır. Nefsânî arzular bedeni, akıl ise ruhu yönetir.³¹²

Sûfiler müminlerin ruhlarını nur makamında, kafirlerin ruhlarınınza zulmet makamında yaratıldığını kabul ederler. Ruhların Allah'a yakınlığı sebebiyle insanlar, Allah'a karşı geldikleri zaman bunu ruhlarıyla değil nefisleriyle yaparlar. İnsanlar birbirinin soyundan türediği için nebilerin davetine icabetleri nefisleriyle olur. Nefis varlığını ruh ile sürdürmesinin yanında kendisini ruh ile arındırarak güzelleştirir. Bu bağlamda müminin ruhu bedeni zindanı olarak kabul eder. Kafirlerin ruhları bedenleri ile uyum içinde olup beden onlar için ruhun içinde gezdiği bir bahçe gibidir. Müminlerin ruhu Allah'a kavuşmak için iştiyak duyarken kafirlerin ruhları Allah'tan korkar.³¹³

3. Ruhun Bedenle İlişkisi

Ruh ile beden arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Bedenin hayatta olmasının, acıyı ve her türlü duyguyu hissetmesinin sebebi ruhtur. Muhâsibî vücuda bir diken battığında bunu ruhun hissettiğini ve ruhun bedende olmaması durumunda acının hissedilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü kişi ölünce ruhu bedeninden ayrıldığı için cesedi yakıldığı halde hiçbir acı hissetmemektedir.³¹⁴ İbn Sînâ da ruhun bedenden ayrılınca yani insan öldükten sonra vücudun bozularak toprağa karıştığını ardından dağılan unsurların tekrar başka varlıkları meydana getirdiğini savunmaktadır.³¹⁵

İslam Filozofları ruhun bedene hayat vermek, onu yönetmek gibi iki görevinin bulunduğunu ve bedende misafir olan ruhun asıl mekanının kutsal alem olduğunu kabul ederler. İbn Sînâ, eserlerinde bu ruhtan; nefis, insanî nefis ya da nefis-i natika diye

³¹¹ Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 178.

³¹² Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, s. 259.

³¹³ Harrâz, *Risaleler*, s. 75-76.

³¹⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 138-139

³¹⁵ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi", s. 273.

bahseder.³¹⁶ Sûfîler de müminin ruhunun bedendeyken hapiste olduğunu ileri sürerler.³¹⁷ bununla birlikte sûfîler bu dünyayı zindan olarak görür; ölümü sevenin sevdiğine kavuştuğu vuslat kabul ederler. “*Dünyâ mü`minin zindanı, kâfirin de cennetidir.*”³¹⁸ hadisi sûfîlerin bu konudaki delilidir.³¹⁹

İbn Sînâ ruhun/nefsin bedenden ayrı bir cevher olarak var olduğunu uçan adam metaforu üzerinden ispat eder. Bu metafora göre boşlukta doğmuş, hiçbir şey hissetmeyen, kendi bedeninin varlığından dahi habersiz olan bir insanın bilebileceği tek bilgi kendi varlığının bilgisidir. Eğer organlar olmadan da kişi var olduğunun farkına varabiliyorsa bu, nefsin bedenden bağımsız var olabileceğinin ispatıdır.³²⁰ Bunun yanında İbn Sînâ ruhun ferdiyeti olmadığını, ruhun varlığını bedenle yaşayacağı psikolojik, aklî ve ahlaki olaylar ile zamanla kazandığını kabul eder.³²¹

İbn Sînâ ahiretteki ceza ve mükafatın beden değil ruha yönelik olacağını iddia etmektedir. Mükafat, ruhun kazandığı olgunluk nispetinde lezzet almasıyla ceza ise ruhun lezzetten eksik kalması ve Allah’tan uzaklaştırılmasıdır. Ruhun laneti, cezası, Allah’tan uzak kalmasıdır. Ruh mahrum kaldığı mükafattan dolayı acı çeker. Allah’ın kulundan hoşnutluğu, ona yakınlığı ve dostu olması ruhunun olgunluğu nispetindedir.³²²

İmam Gazzâlî, İbn Sînâ’nın bedenlerin diriltilmeyeceğini, yalnızca ruhun ceza ve mükafatı hissedeceği iddiasını dile getirmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın ceza ve mükafatın ruh tarafından hissedileceği görüşüne katılmakla birlikte bedeni bundan ayırmasını, başka bir ifadeyle onun cismanî haşri inkâr etmesini şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.³²³ Bu yüzden Gazzâlî filozofların bedenlerin diriltileceğini inkâr etmeleri dahil üç mesele de küfre düştüklerini söylemektedir. Diğer iki meselenin ilki alemin ezeliyeti ve diğer bütün cevherleri ezeli kabul etmeleridir. İkinci konuya Allah’ın ilminin bireysel olarak meydana gelen cüzleri kapsamayacağına inanmalarıdır. Zira bu üç konuyu kabul eden kişiler peygamberlerin yalan söylediğine, tebliğlerinin ise insanlar

³¹⁶ Yıldırım, İbn Sînâ’da Ruh-Nefs Kavramı, s. 676.

³¹⁷ Harrâz, *Risaleler*, s. 75-76.

³¹⁸ Müslim, “*Zühd*”, s. 1.

³¹⁹ Bashirov, *Tasavvufta Ölüm*, s. 9.

³²⁰ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1999, C. 20, s. 327.

³²¹ İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, Ankara: İSAM, 2018, C. 35, s. 193.

³²² İbn Sînâ, *Risaleler*, (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu) 1. b., Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 32.

³²³ Gazzâlî, *el-Münkız mine’ d-dalâl*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 23.

anlayabilsin diye sembollerle anlatmış olduklarına inanmış olurlar. Bu durum, hiçbir Müslüman grubun kabul etmeyeceği apaçık bir küfürdür.³²⁴

Fârâbî'ye göre pratik erdemlere sahip, taakkul yetisini kazanmış, müstefad akla ulaşarak faal akılla ittisal eden tüm ruhlar, bedenden ayrı var olabilme yetkinliğini kazanmışlardır. Bu seviyeye ulaşmış ruhlar bedenleri öldükten sonra faal akılla bütünleşip ölümsüz olurlar. Bu erdemli toplumun vasıflarıdır. Cahil toplum ise hiçbir bilgisi olmayan, maddî şeylerden haz alan ve huzurdan habersiz kişilerdir. Ruhları hiçbir zaman maddeden arınamaz ve var olmak için her zaman maddeye muhtaçtırlar. Müstefad akla ulaşamaz ve faal akla ittisal edemezler. Varlıklarını bedensel hazlara bağlı olarak sürdüren kişilerin bedenleri yok olduğu zaman kendileri de yok olurlar.³²⁵

İslam düşünce tarihinde ruhun hem bu dünyada hem de ahirette bedenle ilişkisi üzerine sıkça tartışmalar olmuştur. Özellikle İslam filozofları bedenın haşır sırasında diriltilmeyeceğini iddia etmiş ve sûfiler, fakihler, kelamcılar tarafından sıkça eleştirilmiş ve bu eleştiriler bazen daha ileri giderek tekfire dönüşmüştür. Sûfiler ise ruhu saf, temiz ve Allah'a yakın kabul ederek kendilerini diğer ilimlerden ayıştıracak sözler sarf etmemişlerdir.

4. Kalp, Ruh ve Nefsin Birbiriyle Bağlantısı

Sûfilere göre kalp, ruh ve nefis arasında sıkı bir bağ vardır. Onlara göre ruh ve nefis kalbe hâkim olabilmek için sürekli bir çekişme halindedir. Çekişme sonucunda kalbe hâkim olan ruh olursa meleğin ilhamı baskın olur, nefis olursa şeytanın vesvesesi baskın olur.³²⁶ Çekişmeyi kazanan ruhun cezbesi tüm bedeni kapladığında müşahedenin etkisi ile ruh kalbi tamamen kaplayarak bütün vücut rûhî cezbenin hakimiyetine girer. Böylece nefis ruha yenilerek ruhun nuruyla aydınlanır ve kalpteki etkileri yok olur. Nefis ruhtan etkilendikçe ibadetlere karşı duyduğu bıkkınlık hali yok olmaya başlar.³²⁷

Ruhu, insanî ve nefsî sıfatlar sarınca, kalbindeki ilahî aşkı ve mutluluğu kaybeder. İnsan kaybettiği ilahî aşkı ve mutluluğu bulduğu anda vecde gelir. Eğer kişi nefsânî sıfatlardan ve hallerden tamamen kurtulsaydı vecde gelmezdi. Vecd, ehl-i gaflet için arınmamış

³²⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu) İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 225.

³²⁵ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi", s. 266-267.

³²⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 235.

³²⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 236.

nefse sahip kişinin ruhunun feryadıdır, ehl-i sıdk içinse kalbin etkisinde kalmış ruhun haykırışıdır. Bu yüzden gaflette olan ve ehl-i sıdk için vecdin kaynağı ruhtur. Vecdin diğer sebebi ise ruhun zahirî manalardan ve nağmelerden zevk almasıdır. Ruhun güzel nağmelerden zevk almasının nedeni, ruh ve nefsin tıpkı iki aşık gibi kendi dillerinde konuşmalarıdır. Nefs ve ruh arasında karşılıklı bir aşk vardır. Bu aşkın sebebi ise Hz. Havva'nın Hz. Adem'den yaratılması gibi kudret aleminde nefsin ruhanî ruhtan yaratılmış olmasıdır. Nefsin aslı hayvanî ruhtur ancak ruhanî ruha yakınlığı sayesinde farklı bir varlık kazanıp bilinen nefis haline gelmiştir.³²⁸

Ruh, ilahî aşkın etkisiyle Hakk'ın huzuruna cezbedildikçe kalp ve nefsi de kendiyile çeker. Artık Allah'ın huzurunda olmaktan aldığı lezzet nefsin hevâdan aldığı lezzete ağır basar. Nefsin hevâsından aldığı lezzet kökünden koparılmış, kokusu çirkin olan çürük bir ağaç gibidir. İlahî muhabbetin tadı ise kökü toprağa sabit dalları gökyüzüne ulaşan, güzel kokulu güzel bir ağaç gibidir. Bu sevgi ruhta yayılmış, dalları ilahî huzura uzanmış, kökü ise nefis toprağında kök salmıştır. Bu muhabbete sahip olan kişi bir ayet ya da hadis-i şerif duyduğunda onu ruhu, kalbi ve nefsiyle hemen özümser.³²⁹

Kalbe yakîn, ruh ve melekten gelen düşünceler Allah'ın hazinelerinden; akıl, nefis ve şeytandan gelen düşünceler ise yerin hazinelerindedir. Kalbe gelen düşünceler ruh ve melekten geliyorsa orada takva, hidayet ve hayır meydana getirerek kalpte nur ve güzel duyguların ortaya çıkmasına sebep olur.³³⁰

Melekten ve şeytandan kalbe gelen düşünceler ruh ve nefsin hareketinden evvel olmaktadır. Melekten gelen ilham, ruhu hareket ettirerek güzel duyguları ortaya çıkarmaktadır. Nefsin hareketi ise şeytanın vesvesesi sebebiyle olur ve ortaya kötü düşünce çıkarır. Bu iki türlü düşünce kalbine gelince insanın imtihanı başlar. İnsan; ruhun harekete geçince ortaya çıkardığı güzel ve âlî duygulara tabi olursa Allah'a yakınlaşır, ruha ilham gelir. Eğer nefis harekete geçerek hevâsına ve tabiatına uygun düşüncelere tabi olursa Allah'tan uzaklaşır.³³¹ Allah ruhta bir güzellik ortaya çıkarmak isterse ruhu harekete geçirerek kalbe nur yaymasını sağlar. Kalpteki nur onu meleğin tesirine açık bırakır. Eğer kalp ruhun değil nefsin etkisinde kalırsa şeytanın tesirine açık hale gelir.³³²

³²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 213-214-215.

³²⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 20.

³³⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 343-344.

³³¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* s. 520-521.

³³² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, s. 347.

Allah aç kalanın kalbini ilahî nurla doldurmak suretiyle ruhanî ruhu güçlendirir. Böylece ruh, nefsi kendi ruhanî alemine doğru çekerek şehvet ve arzularından nefret etmesini sağlar. Kalp aracılığıyla ruhun nurları nefsi etkileyerek arzu ve isteklerinin zayıflamasına ve itminana kavuşmasını sağlar. Nefis, kalbin aracılığıyla kendisine gelen ruhun nuru sayesinde güzel bir hale bürünür. Kalpten kendisine akan ruh sayesinde nefiste yeni ruh meydana gelir. Artık ruh, nefsi kendine daha rahat çeker ve onun dünyevi şehvetleri basit görmesini sağlar. Bu hali kişinin ancak en asgari şekilde konuşup, yiyip ve içmesiyle sürdürebilir. Eğer zarureti bir kenara bırakarak kişi bu üç şeyi fazlasıyla yapmaya başlarsa sakın ve durgun hale gelmiş olan nefis uyanır ve nefis, sahibinin hevasına göre hareket eder.³³³

Allah tarafından seçilen ve sevilen kişilerin (muhib) kalbi ruhun saflığına, nefsi ise kalbin tabiatına sahip olur. Onların nefisleri de kötülüğü emreder haldeyken uysallaşır Allah'a teslim olur. Uysallaşır yumuşayan nefis manevi hallere ulaşır amelleri en güzel haliyle yapmaya başlar. Allah onun ruhunu daima kendine doğru cezbeder. Artık kalp ruha, nefis kalbe, beden de nefse tabi olur. Böylece beden fiilleri, kalbin fiillerine karışır ve yekvücut olurlar. Zâhir bâtına, bâtın zâhire, kudret hikmete, hikmet kudrete, ahiret dünyaya, dünya ahirete karışır ve birbirlerine yol bulurlar. Artık bu kişiler, Hak ile aralarındaki perde kaldırılrsa bile yakînlerinde değişiklik olmayacak hale gelirler. Bu kamilliğe sahip olan kimse hallerin etkisinden kurtularak her açıdan hür ve özgür olur.³³⁴

Sûfîler hikmete davet edildiklerinde ruhları, kalpleri ve nefisleriyle diğer insanlar ise yalnızca bunlardan biriyle icabet edebilirler. Hikmete, Allah'a yakınlığa, lütuflarına, marifete ve tevhide çağırılmanın ardından marifet ve müşahedeyi bulan kişiler ruh, kalp ve nefisleriyle icabet edecek demektir. Allah'ın bu kişilere emrettiklerini kabul etmeleri, daveti nefisleriyle kabul ettiklerinin; en iyi şekilde yapmaya çalışmaları kalpleriyle tasdik ettiklerinin; manevi hallere ve makamlara ulaşmaları ruhen icabet ettiklerinin delilidir.³³⁵

Kişi iman makamındayken Allah ona melekler vasıtasıyla ilham gönderir. Ancak yakîn makamına yükselince, Allah ruhta nurlar yaratarak kulun terbiyesini bizzat üstlenir. Böylece ruh, Hakk'ın tecelli mekânı olur. Ruh kendisinde tecelli eden nurlar aracılığıyla

³³³ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 245-246.

³³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 102.

³³⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 59.

meleklerin dahi bilmedikleri sırlara vakıf olur. Kul nefsânî arzularından arınıncaya nefis artık ruhun emrine girerek kötülükler yapmayı bırakır.³³⁶

5. Ruhun Akılla İlişkisi

Sûfilere göre akıl, ruh ile birleşince insanı nefsin hevâ ve arzularına uymaktan sakındırıp Allah'a itaate çağırır. Bu yüzden akıllı bir çeşit ruh kabul edenler olmuştur. Akılsız kimseler ise Allah'ın rahmetine dayanarak nefsinin hevâsının peşinde koşarak kendisini kandıranlardır.³³⁷

İslam filozoflarında Fârâbî akıl nazariyesini kurarken merkeze nefsi/ruhu alır. Ona göre beden kemâle ruhla, ruh ise akılla kemâle ulaşır. Hakikate ulaşan insan, ruh ve bedeninin yanında aklını çok iyi kullanandır.³³⁸ O, nefsi manevi bir cevher, akıllı ise nefsin en iyi fonksiyonu olarak kabul eder. Fârâbî'ye göre güç, fiil ve müstefad seviyelerinden herhangi bir akla sahip olan kişinin ölümsüz olması gerekir. Ölümsüzlüğün aklın aydınlanmasıyla elde edilmediği, her insana verildiği görüşündedir. Aynı zamanda ölümsüzlüğü hak edenin akli melekelerini geliştirenler olduğunu savunup bir çelişkiye düşmektedir. Bu ikinci açıdan filozoflar nefisleri üç kategoride değerlendirir:

- 1) Erdemli olmayan ve akıllı bilgi ile aydınlanmamış cahil halkın nefisleri manevi ölüm ile bedenden kurtulamadıkları için yok olur.
- 2) Akıllarını çalıştırıp bilgi üreten ama fiillerini olgunlaştırmayan cahil halkın nefisleri ölümsüzdür ancak ebedi olarak işkence görür.
- 3) Müstefad akıl seviyesine yükselen ve nefesine ahlaki erdemleri kazandıran kişinin yani nazari ve amelî hikmete sahip olanların nefsi ebedi olarak mutlu olacaktır.³³⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre pratik erdemlere sahip, taakkul yetisini kazanmış, müstefad akla ulaşarak faal akılla ittisal eden tüm ruhlar ölümsüzlüğü kazanırlar. Bütün insanlar bilkuvve ölümsüz olabilecek niteliktedir ve buna ulaşamayan ruhlar yok olacaktır. Fârâbî'ye göre nefsin ve ruhun sonsuz olması akli ve ahlakî erdemlere ulaşanlar için İbn Sînâ'ya göre bütün ruhlar ahiretteki saadet ve cezadan paylarını alacaklardır.³⁴⁰

³³⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, s. 357.

³³⁷ Sülemî, *Tabakatü's-süfîyye*, s. 139.

³³⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), 3. b., İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 41.

³³⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 228-232.

³⁴⁰ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi", s. 278.

Düşünen nefis (nefs-i nâtika) ilimlere yöneldiği zaman fiiline akıl, kendisine nazari/teorik akıl denir. Cahillik ve korkaklığın üstesinden gelmeye çalışarak kendini hikmet, cesaret ve adalete getirdiği zaman nefsin bu kuvvesi fiilî siyaset diye adlandırılır, kendisi ise amelî/pratik akıl diye isimlendirilir. Yalnızca nebi ve resullerin nefsinin ilham ve vahiy alabilmesi halinde ise kutsal ruh denilir.³⁴¹

6. Ruh Muhammedî ve İlk Akıl Kavramlarının Benzerlikleri

Sûfîlere göre Allah mahlukattan önce ruhu yaratmıştır ve ilk yaratılan Hz. Peygamber'in ruhudur. Hz. Peygamber'in ruhundan nebilerin, velilerin, müminlerin, günahkarların, kafirlerin ruhları sırasıyla yaratılmıştır. İnsanların ruhları yaratıldıktan sonra cinlerin ve şeytanların ruhları, onlardan sonra ise hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların ruhları yaratılmıştır. Ruhtarın hepsi ervah aleminde (elest bezmi), ruh-i Muhammedî'den yaratıldığı için Hz. Muhammed insanların ruhtarının atası (Ebu'l-ervah) kabul edilmiştir.³⁴² Bu kavrama Hakikat-i Muhammediyye de denmiş ve bu mesele en ayrıntılı ve en güzel şekilde İbnü'l-Arabi ve Abdülkerîm el-Cîlî tarafından ele alınmıştır.³⁴³ Hakikat-i Muhammediye bir insanın ve bütün insanların hakikatidir. İnsan diğer varlıklar ile Allah arasında bir vesile olduğu gibi Hakikat-i Muhammediye insan ile Bir arasındaki vesiledir. Hakikat-i Muhammediye bütün varlıkların var olma nedenidir ve bu nedensellik aslında vesiledir. Sonuç olarak her şey Hakikat-i Muhammediye vesilesiyle ve onun için var olmuştur.³⁴⁴

Sûfîler sıkça kullandıkları لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ “*Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*”³⁴⁵ kutsî hadisini delil göstererek Hz. Peygamber'i bütün alemin varlık sebebi kabul etmiş ve onunla ilgili konuları üç başlıkta ele almıştır:

- 1) Ontolojik yönden; Hakikat-i Muhammediye
- 2) Epistemolojik yönden; sünnet
- 3) Ahlaki yönden; sîret³⁴⁶

³⁴¹ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, (çev. İsmail Hanoğlu) 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 142.

³⁴² Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 34.

³⁴³ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, C. 15, s. 179.

³⁴⁴ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, 1. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 250.

³⁴⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, nşr. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-hadîs, 1421/2000, C. 2, s. 164.

³⁴⁶ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, s. 237.

İslam filozoflarına göre ise Allah'tan ilk sudur eden, tek ve zorunlu varlık, ilk akıldır. Sayı olarak birdir, ancak kendisinde araz olarak çokluğu bulundurur, ezelfîdir, cisimleşmemiş ve maddesiz cevherdir. Allah'ın dışındaki ilk şeydir ve çokluk onunla başlar.³⁴⁷ İlk akıl hem kendisini bilen hem Allah'ı bilen şuurlu varlıktır. İlk aklın kendini düşünmesiyle ikinci akıl sudur eder daha sonra onuncu akla kadar sudur eder ve onuncu akla “faal akıl” denir.³⁴⁸

Meşşâî ekol Kur'an-ı Kerim'de Hz. Cebrail için kullanılan *ruhu'l-kuds*³⁴⁹ ve *ruhu'l-emi*³⁵⁰ faal akıl diye yorumlar.³⁵¹ Fârâbî ise bunu ilk defa sudur teorisine yerleştirerek kullanan kişidir.³⁵² Fârâbî ve İbn Sînâ *ruhu'l-kuds* üzerinden ayrıntılı bir nübüvvet teorisi inşa etmişlerdir.³⁵³

İslam filozoflarına göre varlık sudur etme sırasına göre katmanlar halinde akıllar, nefisler, göksel varlıklar ve madde diye sıralanır.³⁵⁴ İbn Sînâ'da sudur teorisinde yer alan akıl/ruh, nefis ve cisim hiyerarşik olarak sıralanır:

- 1) Akıl, cisim olamayan ve cisme birleşmeyen varlıklara denir.
- 2) Nefis, akıl ve ruha dahil olmayıp cisim olmayan ve cisme benzemeyen ancak cisme yani bedene bitişebilen cevhere denir. Bu açıdan nefis hem gök kürenin hem de insanın ruhsal varlığını oluşturur.³⁵⁵
- 3) Kesintisiz, sınırlı, üç boyutla ölçülebilen şeyler yani maddedir.³⁵⁶

Ekberî geleneğin kurucularından olan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) İslam filozoflarının kabul ettiği ve nedensellik zinciriyle varlıkların Bir'den çıkması demek olan suduru iki temelde eleştirmiştir:

³⁴⁷ Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *G.Ü.İ.F.D.*, C: I S: 1 (2002) s. 150.

³⁴⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” *DİA*, İstanbul: İSAM, 1989, C. 1, s. 238.

³⁴⁹ Bakara, 2/87.

³⁵⁰ Şuarâ 26/192-194.

³⁵¹ Kutluer, “Ruh”, *DİA*, C. 35, s. 193.

³⁵² Fârâbî, *Kitabü's-Siyâsetü'l-medeniyye*, (thk. Fevzi Mitri Neccar), 2. b. Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1993, s. 23.

³⁵³ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 169.

³⁵⁴ İbn Sînâ *Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker) C: II. 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 180.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 148.

³⁵⁶ Bekir Karlığa, “Cisim”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1993, C. 18, s. 23.

1)Sudur sisteminin temelinde olan, zorunlu ilişkiler sıralamasıdır. Konevî bu zorunluluğu eleştirir ve vesileci sudura dönüştürür. Böylece Tanrı sudûru aşarak aleme müdahale edebilecektir.

2)İlk Akıl'ın işlevini eleştirir. İlk Akıl'ın Bir ile diğer varlıklar arasında aracı olmasını kabul etmez.³⁵⁷

Sûfîlerden bazıları İlk Akıl ile Hz. Peygamber'i özdeşleştirirler. Bu konuda dayandıkları bir hadis-i şerif vardır. Bir gün Cabir b. Abdullah Hz. Peygambere, Allah'ın her şeyden önce ilk yarattığı şeyi sorar. Efendimiz ise şöyle cevap verir: *“Ey Cabir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur. O nur, Allah'ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh, ne kalem, ne cennet, ne ateş/cehennem vardı. Ne melek ne gök ne yer ne güneş ne ay ne cin ve ne de insan vardı.”*³⁵⁸ “Akı yarattı” diye cevap verdiğiine dair rivayetler vardır. Bu yüzden Allah'ın yarattığı ilk şey olan akıl Hz. Peygamberin hakikati olarak kabul edilebilir. Sûfîler nur, hakikat ve akıl kelimelerini kullansalar da üçüyle kastettikleri mana aynıdır. Sonuç olarak İlk Akıl, Hakikat-i Muhammediye ve Nur-u Muhammedî terimleri aynı şeydir.³⁵⁹

*“Rabbin meleklere şöyle demişti: Ben çamurdan 'bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan ona üflediğim zaman ona secdeye kapanın.”*³⁶⁰ ayetinde Allah ruhu kendisine nispet etmiştir ve ayette geçen ruh kelimesi nefis anlamına da gelmektedir.³⁶¹ Aynı zamanda Allah'ın bizzat kendine nispet etmiş olduğu ruh, sûfîler ve filozoflar tarafından şu isimleri almıştır: Akl-ı evvel, akl-ı kül, nefis-i kül, kalem-i a'lâ, rûh-ı Muhammedî (rûh-ı menfûh), nokta-i kül, sırr-ı a'zam, latîfe-i rabbâniyye, emr-i rabbânî, cevher-i rabbânî, aşk-ı ilâhî, mebde-i evvel, menşe-i ervâh, sırr-ı ilâhî.³⁶²

Tüm kâinat Allah'ın *kün* emri ile yaratılmış ve *kün* (كن) kelimesindeki kef harfi (ك) kemâlâtı, mükemmelliği, nun harfi ise (ن) ise nura işaret etmektedir. Bu emir ile nur-u Muhammedî de denilen mükemmel nur yaratıldı ve bu nur tüm ruhlarla maddî eşyanın

³⁵⁷ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, s. 243-244.

³⁵⁸ Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, 1/265-266.

³⁵⁹ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, s. 244-245.

³⁶⁰ Sad, 38/71,72

³⁶¹ Gazzâlî, *İhya*, C. III, s. 125.

³⁶² Uludağ, “Ruh”, *DİA*, C. 35, s. 193.

temelidir. Bu, felsefede enerji ve maddeden önce var olan *logos* düşüncesine benzemektedir. Allah tüm mahlukatı bu nurdan yaratmıştır.³⁶³

İbn Sînâ'ya göre Allah'ın ruhundan insana üflediğini buyurduğu ayetteki “*ruhumdan*” kelimesi cisim ya da cismanî olmaksızın nefis-i nâtıkadır ve onun ruhanî bir cevher olduğunu ispatlamaktadır.³⁶⁴ Ebu Hüseyin en-Nurî insandaki firâsetin kaynağının Allah'ın insana üflediği ruhu olduğunu, bunun müminin müşahedesini arttırdığını ve tüm varlığın Hz. Adem'e secde etmesinin sebebinin yine bunun olduğunu söylemektedir.³⁶⁵

Sûfilere göre ruhun en üst düzeyi Allah'ın ruhundan bir kıvılcım olan sırru'l-esrardır.³⁶⁶ Bu ruh zamandan ve mekândan münezzehtir, Allah'ın insana üflediği ruhtur. İnsanın özü ve ruhun ruhudur.³⁶⁷ Peygamberler ve evliyalar bu ruhun irfanıyla hareket ederek varlığın en derin bilgilerini elde ederler.³⁶⁸

Peygamber Efendimiz temiz nefse ve ruha sahiptir bu yüzden kendisine tabi olan temiz nefisler ve ruhlar arasında güçlü bir bağ vardır. Bu ilişki, ruhlar aleminde ruhların kaynaşmasında olduğu gibi nefisler arasında da bu alemde olmaktadır. Tüm ruhlar ve nefisler arasında bazı kaynaşmalar olduğu gibi herkesin de kendi nefsi ile ruhu arasında özel bir bağ vardır.³⁶⁹

³⁶³ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 36.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 155.

³⁶⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 518.

³⁶⁶ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 111.

³⁶⁷ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 121.

³⁶⁸ Frager, *Kalp, Ruh ve Nefs*, s. 142.

³⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 605.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSİN KUVVELERİ VE KISIMLARI

A. NEFSİN KUVVELERİ

Sûfilere göre insan özü bakımından ruh, nefis, kalp ve akıl gibi ilahî cevhere ek olarak nebatî, hayvanî ve insanî kuvvelere sahiptir. İnsana özgü olan bu ilahî cevherlere rabbânî latife denir. İnsan bedenindeki bitkisel nefis onun büyümesi, gelişmesi ve üremesini sağlarken hayvanî nefis ise duylara sahip olduğu için iradesi ile hareket etmesini temin eder. Sûfilere göre insanî nefis insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı olan ve nefis-i nâtika adını da verdikleri nefis demektir.³⁷⁰ Mutasavvıfların geneline göre insanda bitkisel, hayvanî ve insanî nefis yan yana, iç içe ya da üst üste bir arada bulunur. Onlar genel olarak insanî ruhu, kendisine bitkisel ve hayvanî ruh giydirilmiş şekilde kabul ederler. Bu kuvvelerin hepsinin insanda olmaması akıl ve beden hastalığı durumlarında olur. Örneğin bir kaza sonucu bitkisel hayata geçen bir insan hayvanî kuvvelerini kullanamaz. Akıl sağlığını kaybetmiş kişi ise hiçbir şeyden sorumlu olmadığı için hayvanlarınkine benzer bir yaşam sürdürür.³⁷¹ İslam filozoflarından İbn Sînâ'ya göre bitkisel nefsin bedenin varlığını sürdürmesinde önemi fazla olduğu için onun faaliyetlerini yürütmesinde problemler ortaya çıktığında bedende hastalıklar zuhur eder. Bu hastalıklar sonucunda vücuttaki sindirimde problemler yaşanır ve bedenin ateşi yükselir.³⁷²

İbn Sînâ ve Fârâbî, Eflatuncu anlayışı takip ederek nefsi nebatî, hayvanî ve insanî diye üçe ayırıp incelemişlerdir.³⁷³ Fârâbî nefsi hem gök cisimlerinin dairevî hareketleri anlamında hem de insan, hayvan ve bitkilerin biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik türdeki faaliyetleri kapsayacak şekilde kullanmıştır.³⁷⁴ İslam filozofları nebatî, hayvanî ve insanî kuvvelerden bahsederken nefis ve ruh kavramları arasında ayırım

³⁷⁰ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

³⁷¹ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 29.

³⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 76.

³⁷³ Kaya, "Fârâbî", *DİA*, C. 12, s. 153.

³⁷⁴ Kaya, "Fârâbî", *DİA*, C. 12, s. 149.

yapmaksızın iki kavramı birbirinin yerine kullanmaktadırlar.³⁷⁵ Bunun yanında İbn Sînâ nefis kelimesinin kullanım alanı hakkında birtakım itirazlarda bulunarak filozofların fiillerin hareket etme biçimine göre bu yetiyi nefis ya da kuvve diye isimlendirdiğini şöyle aktarmaktadır:

- 1) Tek yönde ve emre âmâde şekilde hareket eden kuvvet tabiat diye isimlendirilmiştir.
- 2) Yönü ve türü çok olup emre âmâde biçimde fiil yapan kuvvete bitkisel nefis denilmiştir.
- 3) Kendi üzerindeki değişimi seçen kuvvet hayvanî nefistir.
- 4) Yer ve yön açısından tek olup kendi iradesiyle eylemi yapan kuvvet melekî nefistir.

İbn Sînâ ve Fârâbî nefsin mahiyetine dair güç, suret ve kemâl ya da yetkinlik ifadelerinin kullanıldığını ve sebeplerini aktarırlar:

- 1) Güç kelimesini kullanmalarının sebebi nefsin insan fiillerinin kaynağı olup duyu algıları ve aklî kavramları algılamasını sağlar.
- 2) Nefis, bedene girip bitki ve hayvan türlerinin belirlenmesini sağladığı için suret diye isimlendirirler.
- 3) Nefis sayesinde meydana gelip tür olan cinse nispetle yetkinlik diye, türlerin yapmış olduğu eylemlerin ilkesi olması bakımından ikinci yetkinlik diye nitelendirirler.³⁷⁶

İbn Sînâ buradaki üç kuvvenin nefis olarak isimlendirilmesini yanlış bulmakta ve eleştirmektedir. Burada yapılan tanımlamalardan anlaşıldığına göre eş anlamlı olmamalarına rağmen nefis ve kuvvet kelimelerinin aynı anlamı ifade etmek için kullanılmasının bazı sebepleri olabilir. İbn Sînâ bu durumu şöyle düzeltir:

Nefis kelimesini iradesi ile bir fiili yapan anlamında kullanıldığında nefis tanımı yalnızca hayvanî ve melekî nefsi kapsamış olur. Bitkisel nefis ise bu tanımın dışında kalır. Nefis kelimesini karşılıklı olarak fiilleri yapan diye tanımlandığında bitkisel ve hayvanî nefis dahil olur ancak melekî nefis tanımının içine alınmamış olur. Bu tanımlamalardan hareketle nefsin fiile kıyasla güç, maddeye kıyasla suret/form, hayvanî ve insanî türe nazaran

³⁷⁵ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 29.

³⁷⁶ Türker, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 529.

olgunluktur. Olgunğun suret ve formun anlamından daha geniş olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.³⁷⁷ İbn Sînâ nefsin tanımına ve kapsamına dair ihtilafları aktardıktan sonra şu tanımı yapar: Nefis, doğal cismin ya da bilkuvve hayat sahibi olan cismin ilk olgunluğudur. Bu cisim büyüme ile hayat bulur, besin ile hayatta kalır, hissetme ve idrak etme ile hayatını sürdürür.³⁷⁸ İbn Sînâ'nın nefsin mahiyetine dair yapmış olduğu bu tanımlar ve ayrıntılı tahliller İslam felsefesinde nefis denince akla ilk gelen isim olmasını sağlamıştır.

İbn Sînâ nefis kelimesinin yanında kuvvet kelimesini de pek çok anlamda kullanılmaktadır. Bu kelimeyi kullandığı üç anlam şöyledir:

- 1) İbn Sînâ'ya göre kendisiyle bilfiil hiçbir şeyin meydana gelmediği mutlak kapasiteye bilkuvve yani kuvvet denir. Her çocuğun yazmaya yetenekli olması ve daha okuma yazma öğrenmeden önce bu yetiyi kendisinde bulundurması bu duruma örnektir.
- 2) Hiçbir aracıya ihtiyaç duymaksızın doğrudan fiili yapma kapasitesi kuvvettir. Fiziksel anlamda büyümüş ve kasları olgunlaşmış çocuğun kalemi tutup basit harfleri yazabilmesi bu duruma misaldir.
- 3) Ona göre bir araçla ortaya çıkan istenildiği zaman tekrar elde etmesine gerek kalmadan herhangi bir fiilin gerçekleştirilebilmesidir. Örneğin yazı yazmadığı zaman bir kâtip bu kuvvete sahiptir.³⁷⁹

1. Cemâdî/Nebatî Nefis

Sûfîler ve filozoflar nefsin mahiyetini açıkladıktan sonra nefsi sınıflandırmışlardır. Sûfîlere göre bu sıralamanın başında maddeyi bir arada tutarak dağılmasına engel olan kuvveye cemâdî (maddî) nefis derler.³⁸⁰ Bu nefis türü nebatî nefisten önce gelmekte ve filozoflar buna doğa kuvvesi demektedirler.³⁸¹ İslam filozofları nefsi tasnif ederken ilk sıraya nebatî nefsi yerleştirmekte ve cemâdî nefse yer vermemektedir.³⁸² Sûfîlerin cemâdî nefse vermiş olduğu bu görevi filozoflara göre nebatî nefis yerine getirmektedir. Sonuç olarak sûfîlerin cemâdî nefsi filozofların nebatî nefsinin içinde bulunmaktadır.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 16-18.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 22.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 46.

³⁸⁰ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Fizik*, s. 34.

³⁸² Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre bitkisel nefis çoğalma, büyüme ve beslenmesi açısından doğal cismin olgunlaşma sürecinin ilk evresidir. Bu nefis hareket ve yeteneklerine rağmen seçimsiz ve bilgisizce faaliyette bulunur.³⁸³ Nebatî nefsin üç kuvveti bulunmakta ve ilki insan hayatının devamını sağlayan beslenme kuvveti bedende eksilen maddenin yerini besinle doldurur. İkincisi artmayı sağlayan kuvvet boyu, eni ve derinliği bağlamında cismin kendisine benzer artışını yani büyümesini sağlar. Eğer bu kuvvette sorun olursa cisim büyüüp gelişemez. Sonuncusu ise çoğalmayı sağlayan kuvve ise kendisinde olduğu cisimden bir parça alıp yaratma ve karıştırma yoluyla kendisine benzeyen yeni bir cisim ortaya çıkarır.³⁸⁴ Bu sayede insanlar ve hayvanlar kendi türünün devamını sağlar.

Nebatî nefsi Şehâbeddin es-Sühreverdî yaptığı tasnifte rûhu'l-hayat diye isimlendirmekte ve iki çeşit ruhun varlığını kabul etmektedir. İlki rûhu'l-memat dedikleri cesetten çıkınca beden hayatiyetinin son bularak ölü hale geldiği ruhtur. İkincisi ise rûhu'l-hayat yani kendisiyle nefes alınan, yeme-içme ve benzeri kuvvelerin kaynağıdır. İslam filozoflarının yaptıkları tasnifte rûhu'l-memat, insanî ruha denk gelirken rûhu'l-hayat ise nebatî ve hayvanî ruhun karşılığı olmaktadır.³⁸⁵ Burada sûfîlerin ve filozofların aynı şeyi farklı şekilde kavramsallaştırdığı görülmektedir. Ancak felsefenin tasavvufun üzerinde etkisinin artmasıyla sûfîler de filozoflara ait bu kavramları kullanmaya başlayacaklardır.

İslam filozoflarına göre bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Beslenme ve büyüme ferdin devamlılığını sağlarken üreme ise türün sürekliliğini sağlar. Bunlara hizmet eden dört güç daha bulunmaktadır: Gerekli besini çekme gücü, besini özümseyen hazım gücü, besini tutan güç ve fazlalığı atan itme gücü.³⁸⁶

Nebatî nefis kavramı ilk dönem tasavvufunda pek fazla kullanılmamaktadır. Kavram İbnü'l-Arabî ile tasavvufun felsefeye yaklaştığı dönemde eserlerde yerini bulmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre nebatî nefsin asıl görevi yiyecek aramak ve bu yiyecekleri organlara ulaştırmaktır. Yukarıda İslam filozoflarının da işaret ettiği üzere bu nefsin ise dört yetisi vardır:

- 1) Çekme (cezb)
- 2) Tutma (meşk)

³⁸³ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 131.

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 25-26., Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 29.

³⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 502.

³⁸⁶ Türker, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 531.

- 3) Özümseme (hazm)
- 4) Geri çevirmek, itmek (def')³⁸⁷

Kübrevî şeyhlerinden Azîzüddîn Neseî (ö. 700/1300) nebatî ruhun bedeninin sağ tarafındaki ciğerde olduğunu aktarıp bu dört kuvvete ayrıca şu üç melekeyi eklemektedir:

- 1) Değişme melekesi (kuvve-i muğayyire)
- 2) Ruhun bedeni koruma melekesi (kuvve-i gâziye)
- 3) Büyüme, gelişme melekesi (kuvve-i nâmiye)³⁸⁸

2. Hayvanî Nefis

Nefsin türlerinden biri olan hayvanî nefis bütün insan ve hayvanlarda bulunmaktadır. Sûfilere göre hayvanî nefis his ve serbest hareket etmeyi sağlayan kuvvedir.³⁸⁹ Hücvirî hayvanî ve insanî nefsi Allah'ın insanda yaratıp ölümle yok ettiği iki araz kabul etmektedir.³⁹⁰ İnsanî nefisten farklı olan insanî ruh emir alemindedir. Beşerî olan hayvanî ruh ise şehadet alemindedir. Hücvirî insanî ruh ile insanî nefsi birbirinden ayırmakta ve insanî nefsin bedenle birlikte yok olacağını, insanî ruhun ise beden ölünce ruhlar alemine gideceğini kabul etmektedir. Hayvanî nefis duyu organlarının kaynağı olup sadece insanlarda değil hayvanlarda da bulunur. Gıda ile hayatını sürdüren bu nefis mizacı bozulup hasta olduğunda tıbbî müdahale ile sıhhate kavuşma imkanına sahiptir.³⁹¹

Sühreverdî'ye göre hayvanî nefis bedeninin sol tarafında bulunup kalpten kaynağını alan, his ve hareket gücü taşıyan latif bir cisimdir.³⁹² İbnü'l-Arabî'ye göre insan ve hayvanlarda bulunan hayvanî nefsin mahalli kalpteki ince bir buhardır.³⁹³ İbnü'l-Arabî, bitkisel ve hayvanî nefisleri bedeninin taalluku olarak kabul etmektedir. Buna göre bu iki nefsin varlıkları bedene bağlıdır ve bedende işlevlerini görürler.³⁹⁴ Sühreverdî gibi Azîzüddîn Neseî, hayatın özü olan hayvanî ruhun mekanının kalbin sol tarafı olduğunu aktarmaktadır. Hayvanî ruh damarlar yoluyla bütün organlarla bağlantısını kurarak

³⁸⁷ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.112.

³⁸⁸ Azîzüddîn Neseî, *İnsan-ı Kâmil*, (çev. Ahmet Avni Konuk) 2. b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009, s. 77-78.

³⁸⁹ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

³⁹⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 497.

³⁹¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 499.

³⁹² Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 499.

³⁹³ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 112.

³⁹⁴ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 112.

onların hayatlarının devamlılığını sağlar.³⁹⁵ Sûfiler latif bir cisim olan hayvanî nefsin mahallinin kalp olduğu konusunda hemfikirdirler. İslam filozofları ise hayvanî nefsin mahalli için herhangi bir yer belirtmemektedirler.

İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre hayvanî nefis tikel varlıkları idrak eden ve kendi iradesi ile hareket eden doğal cismin ilk olgunluğudur. Onlar hayvanî nefis kavramını ayrıntılı şekilde ele alarak içinde pek çok kuvveyi barındırdığını kabul etmektedirler. Hayvanî nefsin temelde iki özelliği vardır:

A. Hareket ettirici kuvvet

1)Yönlendirici kuvvet: Arzulama ve şevke dönük bir kuvvettir. Kendisinden istenilen şeyi hareket ettirir. Bu yeti shevî ve gazabî kuvvet diye ikiye ayrılır. Şhevî kuvvet kendisine lezzet verecek olan hayalden zorunlu ya da faydalı olandan yakın olanı gerçekleştirir. Gazabî kuvvet ise karşı taraftan gelecek olan zararı engeller.

2)Yapıcı kuvvet: Kas ve sinirleri hareket ettiren kuvvedir.

A. İdrak eden kuvvet: İdrak edici kuvvetler dış dünyayı idrak eden kuvveler ve içsel idrak ediciler denilen insanın iç dünyasını anlamasını sağlayan kuvveler olarak ikiye ayrılır:

1)Dış dünyayı idrak eden kuvveler: Görme, duyma, koklama, tat alma ve dokunma duyularıdır. Fârâbî bu beş duyunun yönetim merkezinin kalpte olduğunu söylemektedir.³⁹⁶ İbn Sînâ'ya göre beş duyudan en önemli olanı dokunma duyusudur çünkü bu duyuya sahip olmayan canlı yoktur. Dokunma duyusu olmazsa hayvanî nefis de olmaz.³⁹⁷

2)İçsel idrak ediciler: Hissedilen varlıkların suretlerini ve anlamlarını idrak eder. Bu kuvvet hem anlar hem eylemde bulunur ya da anlar ama fiiliyatta bulunamaz. İçsel idrak edicinin de kuvveleri vardır ve beşe ayrılır:

a) Ortak duyu kuvveti: Beynin ilk boşluğunda bulunup beş duyudan gelen suretler kabul eder.

b) Hayal ve musavvire kuvveti: Beynin ön boşluğunda bulunup beş tikel duyudan ortak duyunun kabul ettiği şeyi korur.

³⁹⁵ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 78.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 32-41., Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 135.

³⁹⁷ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 133.

- c) Hayal eden kuvvet: Beynin orta boşluğunda bulunarak hayalde var olanları başka şeylerden ayırmak ya da farklı şeylerle birleştirmeye yarar.
- d) Vehme dayalı kuvvet: Beynin orta boşluğunun sonunda bulunarak tikel duyularda var olan ama hissedilmeyen anlamları bilir.
- e) Koruyan ve hatırlayan kuvve: Beynin arka boşluğunda yer edinerek vehimsel kuvvetin bildiği anlamları korur.³⁹⁸

İmam Gazzâlî *Meâricu'l-Kuds* adlı eserinde zahirî idrak ediciler olan havâss-ı hamseyi yani dokunma, koklama, tatma, görme ve işitme duyularını; bâtinî idrak ediciler olan ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal, vehim, hafıza ve tahayyül kuvvelerini İbn Sînâ'nın ele aldığı şekilde işlemektedir.³⁹⁹ Gazzâlî bu eserini Meşşâî felsefe ekolüne göre yazmış ve meseleleri onların yöntemlerine göre ele almıştır.

Nesefî, İslam filozoflarının ve Gazzâlî'nin hayvanî nefse verdikleri iç ve dış idrak edicileri nefsanî ruhun yetileri olarak kabul etmektedir. O nefsanî ruhun mekanının insanın beyni olduğunu, onun müdrik ve muharrik olduğunu aktarmaktadır. Nesefî'ye göre hayvanî nefsin zahirde ve batında iki türlü idraki vardır; zahirdeki idrakler duyma, görme, koklama, tatma, dokunma duyuları; batındakiler ise hiss-i müşterek yani beş duyudan gelen verilerin toplandığı ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve zihinde toplanan şeyleri düzenleyen mutasarrıfa kuvvesidir.⁴⁰⁰

Sûfilere göre hayvanî nefis, insanî ya da diğer adıyla aklî nefsin taşıyıcısı ve kötü hislerin, davranışların kaynağıdır. Kişi hayvanî nefse hâkim olup onu dizginleyebildiği ölçüde hayra yakın ya da uzak olur. İnsanın hayvanî nefse tabi olması nefsinin kirlenmesine sebep olurken aksine ondan yüz çevirip insanî nefse uyması nefsinin arınmasını sağlar. Hayvanî nefis insanın kötü fiilleri yapmasını emrederken insanî nefis yapılan kötülüğü kınayarak riyazet ve mücâhede ile terbiye sonucu mutmainne makamına ulaşma imkanına sahiptir. Diğer bir ifadeyle riyazet ve mücâhede ile terbiye edilen hayvanî nefis kötülüğü arzulamayı bırakarak kulluk görevlerinin yerine getirilmesinde insanî nefse hizmet eder.⁴⁰¹ Bu durumda hayvanî nefis, nefs-i emmâre düzeyini, insanî nefis ise nefs-i levvâme ve nefsin sonraki aşamalarını ifade etmektedir.

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 32-41., Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 30.

³⁹⁹ Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, (çev. Serkan Özbürün), 1.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 33-40.

⁴⁰⁰ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 78.

⁴⁰¹ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

İbnü'l-Arabî'ye göre hayvanî nefsin kendisinde barındığı kötü ve maddî aleme ait şeyler insanın iç gözünü körleştirerek Allah ile arasına perdeler girmesine sebep olur. İnsan bu perdelerden kurtulmaya başladığında kalbi hakikati idrak eder.⁴⁰² Aynı zamanda hayvanî nefis maddî arzularından arınması sonucu fena makamına ulaşır. Fena kişinin benliğinin yavaş yavaş yok olmasıyla başlayıp Allah'ı mutlak manada müşahede etmesi ile sona eren bir makamdır.⁴⁰³

Sûfîler ve filozoflar hayvanî nefsi, insan ve hayvanların bedeninin his ve hareket kaynağı olarak kabul etmektedir. Sûfîler filozoflardan farklı olarak hayvanî nefsi insandaki kötü arzuların kaynağı olarak görmekte, temrin ve riyazetle bu arzulardan arınması gerektiğini savunmaktadırlar. Filozoflar arınma ve ahlakla ilgili meseleleri hayvanî nefis meselesinde işlemek yerine insanî nefis konusunda ele almışlardır.

3. İnsanî Nefis

Nefsin kısımlarından nebatî, hayvanî nefisten sonra insanî nefis gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre insanî nefis kendi seçimiyle fiilleri yaparak tümel durumları idrak eden doğal cismin ilk olgunluğudur.⁴⁰⁴ İnsanî nefsin kendine ait bilen ve yapan kuvvetleri vardır ve İbn Sînâ ikisine de akıl demektedir.

Yapıcı kuvvet, belli fiillere yönelik yapılan bedensel hareketlerin ilkesi olan kuvvettir ve amelî akıl gücü de denilmektedir. Nefsin bedenle birlikte olmasının getirdiği bir yeti olup nefsin bedendeki bütün kuvvet ve fiillerini içine almaktadır. Ancak bu kuvvete insanlarla beraber diğer canlılar da sahip olduğu için nebatî güç, hissî idrak güçleri, nefsin muharrik güçleri diğer başlıklar altında incelenmiştir. İbn Sînâ bu kuvveyi üç açıdan ele almıştır: İlki nefsin irade gücüne bağlı olarak utanma, kızarma, korkma, gülme ve heyecanlanma gibi duygular ve bunların sonucunda insanın gösterdiği tepkiler bu kuvvete dahildir. İkincisi nefsin mütehayyile ve vehim güçleri sayesinde kainattaki oluş bozuluşa dair fizik yasalarını bulması, sanat eserleri üretmesini ve yeni bilimsel keşifler yapmasını sağlar. Üçüncüsü ise nefsin yapıcı kuvvesinin en önemli özelliği nazarî akıl gücünün yardımıyla güzeli çirkinden, faydalıyı zararlıdan, iyiyi kötüden ayırt edebilmesidir. Bu özellik nefsin yapması gereken fiilleri belirler.⁴⁰⁵

⁴⁰² Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 108.

⁴⁰³ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 125.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 25.

⁴⁰⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, s. 119.

İbn Sînâ'ya göre amelî kuvvet hiçbir şeyden etkilenmemeli ve hiçbir şeye itaat etmemelidir. Bu kuvvet nefsin arzularına tabi olmayıp nefsi yönettiği zaman ortaya erdemli bir ahlak çıkmaktadır. Ancak tersi durumda nefsin ve bedenın arzularına tabi olduğunda ahlaki rezilliğe sebep olmaktadır.⁴⁰⁶ Sûfiler de önceki bölümlerde bahsedildiği üzere nefsin arzu ve isteklerine tabi olunmaması gerektiğini, riyazet, mücâhede gibi yöntemlerle nefsin arındırılması gerektiğini kabul etmektedirler. Sûfiler ve filozoflar nefsin sınırsız istek ve arzularının yerine getirilmemesi gerektiği ve bunun ahlakın bozulmasından başka bir sonuca ulaştırmayacağı konusunda hemfikirdirler.

İnsanî nefsin diğer kuvvesi olan nazarî kuvvet bilmeye yönelik olarak nefsin ilk gücü olan nazarî akıl kuvvesidir. Maddeden soyutlanmış tümel suretlerin yerleştiği kuvvettir. Nefse kemâlâtı kazandıracak ve metafizik alemin bilgilerine ulaştıracak güçtür.⁴⁰⁷

İbn Sînâ nazarî kuvvetin maddeyi idrak edebilmesi için hissî, hayalî, vehmî ve aklî idraklere ihtiyacı olduğunu söyleyerek idrak türlerini şöyle açıklamaktadır:

- 1) Hissî idrak: Dış dünyayı idrak eden kuvvelerimiz sureti ancak madde ile birleştiği zaman hissedip algılayabilir.
- 2) Hayalî idrak: Bir şeyi hayal seviyesinde maddede ayırıp yalnızca sureti ile idrak edebilmek için gerekli kuvvedir.
- 3) Vehmî idrak: Kendisinde madde olmayan ancak madde ile ortaya çıkabilen iyi, kötü gibi soyut kavramları idrak edebilecek hissî ve hayalî güçten daha üstün kuvvettir. İyi, kötü gibi kavramlar akıl tarafından algılanıp özü itibariyle maddî olmayan ancak ortaya çıkan bazı olayların iyi mi yoksa kötü mü olduğu şeklinde idrak edilir.
- 4) Aklî idrak: Madde ve maddî özelliklerden arınmış kavramlar aklî idrake konudurlar. Bu kuvve dış duyularının edindiği suretleri tecrit işlemlerinden geçirip ma'kul yani akledilir hale getirir.⁴⁰⁸

İbn Sînâ'ya göre akıl düşünme ve sezgi yoluyla idrak eder. Düşünme ise bir kavramdan başka bir kavrama geçişi sağlayan orta terimi bulma isteğidir. Orta terimi⁴⁰⁹ bulmak ya

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 42.

⁴⁰⁷ Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh, s. 98.

⁴⁰⁸ Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh, s. 100-101.

⁴⁰⁹ Orta terim, sebebi içinde taşıyan hükümdür. Orta terimin vazifesi bir kavramdan başkasına geçerken aracı olarak hükümler arasındaki ilişkiyi sağlamasıdır. Böylece büyük terimdeki hükmü küçük terime aktarır. (İbrahim Emiroğlu, "Mantık" *DİA*, Ankara: İSAM, 2003, C. 28, s. 25.)

düşünce ile ya da faal akıl tarafından gelecek feyizle mümkündür. Ancak beden nefsi kirlendiğinden nefsin bedende olması faal akıldan gelecek feyzi engellemektedir.⁴¹⁰ Daha önce nefsin arınması başlığında bahsedildiği üzere İbn Sînâ tıpkı sûfiler gibi nefsin, riyazetle arzu, hırs gibi maddî kirlerinden arınabileceğini savunmaktadır. Nitekim riyazet ile kirlerinden arınan nefsin faal akıl ile ittisali daha kolay olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre düşünme haricindeki diğer bilme yöntemi olan sezgi (hads) ise insandaki güçlü bilme ve öğrenme isteğidir. Düşünme gibi sezgi de orta terimi bulma işidir. Sezgi bilinenden bilinmeyene ulaşma işidir ve düşünmeden farklı olarak orta terim bir anda zihinde ya da nefiste ortaya çıkar. Sezgiyi yetkinleşme yolunda büyük bir istidat olarak kabul etmekte ve insan bu yeteneğini bu kadar güçlü kullanırsa yetkinleşerek sonsuz saadeti kazanması da o kadar mümkün olur.⁴¹¹ Sezgi, düşünmeksizin faal akılla iletişim kurabilmektir. İbn Sînâ bazı kişilerin sezgi yetisinin çok güçlü olduğunu ve fazla çabalamaksızın la iletişim kurabildiklerini savunmaktadır. Doğuştan kişide olan ve kuvve halinden bulunan bu melekeye kudsî akıl demektedir. Kudsî akıl, Allah tarafından çok az kişiye verilen üst düzey sezgi yeteneğidir ve bi'l-meleke akıl türündendir.⁴¹²

İbn Sînâ'ya göre “*Neredeyse onun yağı ateş dokunmasa bile tutuşacak, o, nur üstüne nurdur.*”⁴¹³ ayetindeki tutuşmak üzere olan yağ ve ateş kelimeleriyle peygamberin kudsî akıl gücüne ve Faal Akla işaret edilmektedir. Hz. Peygamber eğitim ve riyazete ihtiyaç duymaksızın faal akıl olan Hz. Cebrail vasıtasıyla Allah ve alem hakkındaki bilgileri almıştır.⁴¹⁴

Sûfiler İbn Sînâ'nın sezgi anlamında kullandığı hads kavramını kullanmamak için hassas davranmışlardır. Çünkü sûfilere göre herhangi bir öncül ve kıyas kullanmaksızın birtakım ilkelere varmak anlamına gelen hads, keşf mertebelerinin en alt seviyesidir. Ancak buna rağmen bazı çağdaş düşünürler hads kavramını tasavvufî anlamda kullanmışlardır.⁴¹⁵ Tahânevî hads kavramını zihnin ilkelerden sonuçlara vasıtasız olarak hızla intikali diye tanımlayarak sadece aklî ve hissî idrak ile sınırlı tutmaktadır.⁴¹⁶ İmam Gazali, İbn Sînâ

⁴¹⁰ Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh, s. 103-104.

⁴¹¹ Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi Ve Sezgisel Bilgi”, *Hikmet Yurdu*, C: VIII., S. 6 (2015) s. 163.

⁴¹² Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh, s. 105.

⁴¹³ Nur, 24/35.

⁴¹⁴ Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh, s. 106.

⁴¹⁵ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 197.

⁴¹⁶ Hayati Hökelekli, “Hads”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, C. 15, s. 68.

felsefesini yansıtan *Me'âricü'l-kuds* adlı eserinde hads ve ilham arasında önemli bir fark bulunmadığını ve ikisinin de irade dışı gerçekleştiğini söylemektedir.⁴¹⁷ Sezgi kavramı daha ziyade tasavvufi bir anlamda kullanıldığı için hads kavramına aklî sezgi demek daha doğru olacaktır.⁴¹⁸

İbn Sînâ felsefi düşüncenin aracı olan akıl gücünü, aklî suretleri idrak etme açısından bilkuvve akıl, bilmeleke akıl ve müstefad akıl diye üçe ayırır: İlki nefsin mutlak bilme yeteneği olan bilkuvve akıldır. Her insanda muhakkak bulunmakla birlikte faal akıl ile kurulacak olan ittisalin uzak sebebidir. Bu akıl her türlü aklî sureti idrak edecek seviyede olduğu için maddî akıl da denmiştir. Nur suresi 35. ayetteki mişkât (lamba) ile kastedilen ve henüz fiil derecesine ulaşmamış salt bilme yeteneğidir. Bu akla heyulâni akıl da denmiştir. İkincisi nefsin, varlığın çeşitli alanlarına dair bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ilkeleri edinen bi'l-meleke akıldır. Nefse tümel ve soyut kavramlar olan ikinci makullerin bilgilerini kazandıran kuvvedir. Sonuncusu faal akılla sağladığı iletişim sayesinde varlığın bütün alanlarına dair bilgiyi nefse kazandıran bi'l-fiil ve müstefad akıldır. Gerçeği öğrenme gücüyle mantık, fizik ve metafiziğe dair bütün bilgileri kazanan akıldır. İbn Sînâ bu aklın idrakin son seviyesi olduğunu ve bu dereceye erişmenin nefsin en büyük gayesi olduğunu düşünmektedir.⁴¹⁹

Bi'l-fiil, bi'l-meleke ve müstefad akıl zatıyla kaim olan varlıklar değil aksine nefsin aklî idrakinin halleridir. Bilkuvve akıl, nefsin bilebilme istidadı, bilmeleke akıl, nefsin bilebilmek için ihtiyaç duyduğu yöntem ve donanımı kazanması, bilfiil ve müstefad akıl ise nefsin varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri düşünce veya sezgi (hads) yoluyla, önceden sahip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.⁴²⁰

İmam Gazâlî akıl, ruh ve nefis kavramlarının mana bakımından birbirinden farklı olmadığını savunur. Zira bu üçü ona kemâl sıfatların merkezi olup insanın kalbinde yer alır ve bu göze akıl, ruh ya da insanî nefis denildiğini söylemektedir. Ancak bir mana için bu kadar kelime kullanılmasının insanı yanıltmaması gerektiğini, burada kastedilen şeyin akıllı kişiyi bebekten, hayvandan ve deliden ayıran şey olan akıl olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Gazzâlî akla nur da demektedir. Özetle akla, insanî nefis, ruh ve nur denilmiştir.

⁴¹⁷ Hökelekli, "Hads", *DİA*, C. 15, s. 69.

⁴¹⁸ Gürsoy, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi Ve Sezgisel Bilgi" s. 156.

⁴¹⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, s. 113.

⁴²⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, s. 112-114.

Ona göre bu kelimelerin hepsini duyan kişi bunları farklı şeyler sanması mümkünse de ancak akıllı kişiler pek çok kelimenin yalnızca bir anlama geldiğini idrak eder.⁴²¹ İmam Gazali'nin aksine İbnü'l-Arabî ruh ve aklı aynı kabul etmez, ruhun her türlü bilgiyi alma kapasitesi olduğunu ve onun nebatî, hayvanî ve aklî nefsin lideri olduğunu kabul eder.⁴²²

İbnü'l-Arabî, İmam Gazali'den farklı olarak insanî nefse aklî nefis demekle bunun akıldan farklı olduğuna dikkat çekerek aklın aklî nefsin kendisi değil onun bir özelliği olduğunu vurgulamaktadır.⁴²³ O, aklî ruhun saf bir ruh olduğunu, bütün günahlardan arınmış, hür şekilde var olduğunu söyler. Burada İbnü'l-Arabî'nin günah olarak addettiği şey yaygın olarak bilinen anlamda değildir, aklî nefsin insan bedenine girince beden ile yaşadığı çatışmadan doğan durumdur. Aklî nefis ezelî ve ebedîdir, maddî değildir, yok edilemez.⁴²⁴ Aklî nefis bedenle olduğu müddetçe onunla işler ancak bedenden bağımsızdır. Bedene girmeden önce nasıl fiilen tek başına var olabildiyse bedenden ayrıldıktan sonra da öyle olacaktır.⁴²⁵ Ona göre aklî nefse yüksek bir merteye vererek Allah'ın muhatabı ve ahlakî görevleri yerine getirmesi beklenen insanın parçası kabul etmektedir.⁴²⁶

Sûfilere göre insanî ve hayvanî ruh birbirinden tamamen ayrı değildir. İnsanî ruhun oluşması hayvanî ruhun üzerine gelmesiyle oluşmuştur. Ardından insanî ruh başka vasıflar kazanıp hayvanî ruhtan ayrılmış ve konuşma ve ilhamın kendisine verildiği ruh olmuştur.⁴²⁷ Sûfilere göre insanlar nefis-i natika ile hayvanlardan ayrılarak aklî faziletleri sayesinde hayvanlardan üstün olurlar. Nebîlerde hidayet bulmuş akıllarıyla diğer insanlardan ayrılır ve üstünlük kazanırlar. Peygamberler kendilerine verilen rabbânî fazilet sayesinde hidayet bulmuş akıllarıyla tüm insanların akıllarından üstündür.⁴²⁸

Sûfilere göre insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran şey rabbânî latife denilen nefistir. Bu nefis her an hayvanî nefis ile mücadele halindedir.⁴²⁹ Buradaki rabbânî latife kelimesi pek çok anlamda kullanılmıştır. Bu kullanımlar şu şekilde sıralanabilir:

⁴²¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 9.

⁴²² Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 113.

⁴²³ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 113.

⁴²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, C. III, Kahire: Matbaa-i Âmire, 1293, s. 313-315.

⁴²⁵ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 113.

⁴²⁶ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 114.

⁴²⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 499.

⁴²⁸ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 113.

⁴²⁹ Uludağ, "Nefis", *DİA*, C. 32, s. 527.

- 1) Ruh Allah'ın emrinde olduğu için rabbânîlik anlamı kazanarak rabbânî latife diye adlandırılmıştır.⁴³⁰
- 2) Bedendeki et parçası olan kalple bağlantılı, aynı zamanda tasavvufta bilgi ve düşüncenin aracısı olarak kabul edilen, manevî bir cevher olan kalbe rabbânî latife denilmiştir.⁴³¹
- 3) İmam Gazzâlî kalp, ruh, akıl ve nefis terimlerinin farklı anlamları olduğunu ancak bu kavramların hepsinin rabbânî latifeye dalalet ettiğini söylemiştir. İnsanın hakikati rabbânî latifeden ibarettir ve insanı diğer varlıklardan üstün kılan bu kavram olmakla beraber filozoflar ona nefis-i natika demişlerdir.⁴³²

Sûfiler insanî ruhu diğerlerinden ayırt edebilmek için rabbânî latifenin yanında ruh-i menfûh (Allah'ın üflediği ruh), ruh-i izafî (Allah'a izafe ve nispet edilen ruh) ruh-i ilahî, ruh-i ulvi, ruh-i semavi, cevher-ilahî ve isimler kullanmışlardır.⁴³³

Nesefî, tüm filozoflar ve sûfiler gibi nebatî, hayvanî ve nefsanî ruhun insanların hepsinde mevcut olduğunu insanî ruhun onu diğer varlıklardan ayırdığını savunmaktadır. Ona göre insanî ruh ulvî alemdeyken diğer üçü ise süflî alemdendir. İnsanî ruhun beden içinde mi yoksa dışında mı olduğu konusunda ihtilaf vardır. Kelamcılar sütte bulunan yağ gibi beden içinde olduğunu savunurken hikmet ehli yani filozoflar ve sûfiler nefsi natıkanın mekâna ihtiyacı olmadığı için beden içinde ve dışında olmadığını savunmaktadır. Bir şeyin içinde ya da dışında olmak cisimlerin sıfatı olduğu için cisim olmayan nefis-i natıkanın mekânı yoktur.⁴³⁴

B. YETKİNLİK BAKIMINDAN NEFİSİN KISIMLARI

Müslüman filozoflar yetkinlik açısından nefsi inceleyip kısımlara ayırmışlardır. Onlar nefsi açıklarken nefsin kendisine yetkinlik anlamı vermekte ve farklı işlevlerinden dolayı güç (kuvve), suret ve yetkinlik (kemâl) denildiğini söylemektedirler. Nefse yetkinlik denilmesi cismanî cinsler içinde varlık yönünden aşağı ve yukarı basamakta bulunan türlerin var olmasını sağlayıp yetkinleştirdiği içindir.⁴³⁵

⁴³⁰ Süleyman Uludağ, “Rab”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2007, C. 34, s. 373.

⁴³¹ İsmail Durmuş, “Kalb”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2001, C. 24, s. 229.

⁴³² Gazzâlî, *İhya*, C. 5. s. 13.

⁴³³ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 30.

⁴³⁴ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 79.

⁴³⁵ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, s. 19.

İslam felsefesindeki yetkin insan kavramının tasavvuftaki karşılığı insan-î kâmindir. İbnü'l-Arabî kemâle ermeyi yani yetkinleşmeyi müspet varlığa sahip olma diye anlar. Böylece yetkin kavramı bazı ahlakî ya da farklı noksanlıkları da içine alabilir hale gelir. Bir kişi, ortaya koyduğu veya ortaya koymak gücünde olduğu ilahî sıfatların sayısı nispetinde yetkindir. İbnü'l Arabî, insan-î kâmile bu anlamı veren ilk kişidir.⁴³⁶

Yetkinleşme hem tasavvuf hem de felsefe için çok önemlidir. Zira tasavvuf ve felsefe ancak yetkinleşen kişilere kapısını açmaktadır. İbn Sînâ felsefede yetkinleşmenin önemini anlatırken metafiziğin yararını açıklayarak bütün ilimlerin tek bir faydada birleştiğini söylemektedir. Bu yarar ise insanı ahiret saadetine hazırlamak için onun nefisini bilfiil yetkinleştirmenin ilimlerle sağlanmasıdır.⁴³⁷ Diğer İslam filozofu Fârâbî'ye göre insan yetkin olmak için yaratılmıştır. Bu yüzden onu yetkinliğe sevk edecek şeyleri araştırmalı, bu hususta ona faydalı olacak fiilleri incelemelidir. Kendisini bu yoldan alıkoyacak kötülüklerden de uzak tutmalıdır.⁴³⁸

Sûfîlerin İbnü'l Arabî'den sonra düşüncelerinin merkezine aldıkları insân-ı kâmil kavramı Arapça'da olgun/yetkin insan demektir. Sûfîlere göre insân-ı kâmil hâdis sıfatlarla kadîm sıfatları kendinde toplayan aynadır ve bunun sonucunda Hakk ile halk arasındaki aracı olmaktadır. Allah'ın feyiz ve yardımını insân-ı kâmil vesilesiyle bu dünyada yayılır. O, ilahî ve kevnî kitapları kendinde toplayan kitap gibidir. Hakk'ın tam olarak zuhur ettiği kişidir. İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil ile kastedilen öncelikle Hz. Peygamber sonra ise O'nun mirasına sahip olanlardır.⁴³⁹

İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil düşüncesini üzerine kurduğu hakikat-i Muhammediye nazarîyesi, vahdet-i vücûd görüşüne dayanmaktadır. O, hakikat-i Muhammediye'yi Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar gerçekleşen bütün ilmî ve amelî yetkinliğin kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu yetkinliğin Hz. Peygamberin yolundan giderek insan-ı kâmil olabilen velilerde açığa çıktığını savunmaktadır. Hallâc-ı Mansur, nûr-ı Muhammedî kavramını bütün varlıkların kendisinden feyezân ettiği en parlak nur olarak kabul eder ve

⁴³⁶ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 79.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 5

⁴³⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, 1 b., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, 1974, s. 21.

⁴³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 176-177.

bu kavram İbnü'l-Arabî ile kâinatın idaresinde tasarruf yetkisi olan insân-ı kâmilde ve velilerde tahakkuk eden Hakikat-i Muhammediye kavramına dönüşür.⁴⁴⁰

Hakikat-i Muhammediye kavramı sadece Hz. Muhammed'in şahsında değil bütün bâtinî bilgide etkin ilke olması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre hakikati Muhammediye kavramı en mükemmel şekilde insan-ı kâmilde ortaya çıkmıştır.⁴⁴¹ Yetkin insanın yani insan-ı kâmilin kalbi Muhammedî hakikatin ve küllî kelamın tecellî yeridir. İnsân-ı kâmil hakikatle doğrudan irtibatlı olup onunla, küllî ve cüz'ünün tevhidî meydana gelir.⁴⁴²

İbnü'l-Arabî yaratılışın hedefinin insan-ı kâmilde gerçekleştiğini kabul ettiği için ona yaratılışın nedeni olma konumunu verir. Ona göre yetkin insan olmasaydı Allah bilenemeyeceği için yaratılış amaçsız kalacaktı. Böylece İnsân-ı kâmil sayesinde bütün alem yaratıldı ve Allah hem alemde hem de yetkin insanda tecellî etmiş oldu. İnsan alemin yaratılış sebebi olmasının yanında koruyucusudur. İnsan olduğu sürece bu alem var olmaya devam edecek ancak insan yok olduğu zaman alem de yok olacaktır.⁴⁴³

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatlerin hakikati olan Allah kendi varlığını bu alemde tezahür ettirmiştir. O yetkin olduğu için varlığının tezahürü olan alem de yetkindir. Fakat alemdeki bu yetkinliği beşer değil ancak yetkin insan yani insân-ı kâmil tam anlamıyla taşır. İnsanın yaratılmasının amacı olan Allah'ın bilinme isteği insân-ı kâmilde tecellî eder ve o mükemmel şekilde Allah'ı bilir.⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre her şey Allah'ın kelamıdır, bu yüzden Fusûsü'l-Hikem'inde her peygamberi bir kavramla ilişkilendirir. Peygamberler ve veliler özellikle de Hz. Muhammed, yetkinliği ile diğer varlıklardan ayrılır. Veliler ve ârifler tam olarak İnsân-ı kâmil sınıfına girerken Hz. Peygamber diğer nebilerde ayrı ayrı bulunan şeyleri kendisinde birleştirir.⁴⁴⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberler velilerden daha kâmil ve yetkindir. O peygamberlerin velilik yönünün nübüvvet yönünden daha üstün olduğunu söylemiştir. Ancak bu mesele

⁴⁴⁰ Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediye: Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi" *S.D.Ü.İ.F.D.*, S. 1 (2003), s. 145.

⁴⁴¹ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 75.

⁴⁴² Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 82.

⁴⁴³ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 84.

⁴⁴⁴ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 73.

⁴⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (trc. Şrh.Ahmet Avni Konuk) 1.b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 119.

yanlış anlaşılmış ve velilerin peygamberlerden üstün olduğu yönünde zannedilerek eleştirilmiştir.⁴⁴⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre alemde tezahür eden her şeyin özünün kendisinde bulunduğu varlık insan-ı kâmilidir. Yetkinlik ancak Allah ile birliği idrak etmekle kazanılır. Yetkinliği kazanamayan kişi kuvve halinde küçük alem olarak kalır. Yetkin insan ise Allah'ın bütün sıfat ve yetkinliklerini fiil halinde ortaya koyabildiği için fiil halinde küçük alemdir. Fiil halinde ortaya koyma ise tevhit gerçekleşmediği zaman eksik kalır.⁴⁴⁷ Bu durum İslam filozoflarından Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde âlemin tek bir şahıs gibi düşünülebileceği fikrine benzemektedir.⁴⁴⁸ Fârâbî, İbnü'l-Arabî'den önce yaşadığı için İbnü'l-Arabî bu konuda ondan etkilenmiş olabilir. Sûfiler metafizik meselelerde İslam filozoflarından yararlanmıştı.⁴⁴⁹

Sûfilerin geneline göre insân-ı kâmil Allah'ın ahlakı ile bezenip ahlâkî kemâle ulaşmış olmalıdır. O; şariat, tarikat, hakikat ve mârifet itibariyle yetkin olmalıdır. Kâmil insanın sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkî güzel ve mârifet sahibi olup eşyanın hikmetini bilen kişidir. Tasavvuftaki sülûkün amacı da sâliki bu konularda kemâle ulaştırmaktır. İnsân-ı kâmilin diğer görevi ise ilâhî varlık için en büyük şahit ve delil olmaktır. Bu delil diğer bütün delillerden daha güçlüdür çünkü ilâhî isim ve sıfatlar hiçbir canlı da insân-ı kâmildeki gibi parlak bir şekilde görünmez. O, Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah'ın halifesidir.⁴⁵⁰

Sûfiler gibi İslam filozofları da yetkinleşmenin güzel ahlakî faziletleri edinerek kazanılacağını kabul ederler. Örneğin İbn Sînâ nefsin aklı erdemleri idrak ettikten sonra onları pratiğe dönüştürmenin ve içselleştirmenin kişiyi yetkinleştirdiğini kabul eder.⁴⁵¹ Fârâbî ise erdemli toplumda yaşayarak ahlakî faziletlerde yetkinleşenin nefsinin bedensel hazzardan arınacağını ve faal akılla ittisal edeceğini ileri sürer.⁴⁵² Ona göre ibadetin amacı insana ahlak ve ruh temizliği kazandırmaktır. İnsanın yetkinliğini, üstünlüğünü, gösteren huzur ve saadeti kazandıran şey ahlakının temizliğidir.⁴⁵³ Buna göre Fârâbî nefislerin

⁴⁴⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 93.

⁴⁴⁷ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 82.

⁴⁴⁸ Mehmet Aydın, "İnsân-ı Kâmil" *DİA*, İstanbul: İSAM, 2000, C. 22, s. 330.

⁴⁴⁹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 1. b., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 70.

⁴⁵⁰ Aydın, "İnsân-ı Kâmil" *DİA*, C. 22, s. 331.

⁴⁵¹ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 273.

⁴⁵² Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 268.

⁴⁵³ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, 1. b., Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, 1987, s. 25.

bedendeyken amelî ve nazarî akıl gücüyle yetkinleşmesi gerektiğini ve bunu başarabilen nefislerin ölümden sonra ebediyen mutlu olacaklarını kabul etmektedir. Ahlakın yönetiminde olan amelî akıl gücünü yetkinleştiremeyenler sonsuza kadar mutsuz kalacak her iki kuvvesini yetkinleştiremeyenlerin nefisler; ölümlle beraber yok olacaktır.⁴⁵⁴ Sûfîler ise bu mesele de Fârâbî’den farklı düşünürler. Onlara göre nefsi olgunlaştırıp kemâle eren kişiler cennette yüksek makamlarda olacaklardır. Zaten amaçları cenneti kazanmak değil yalnızca Hakk’a daha yakın olmaktır. Ancak nefsin; olgunlaştırmayan bu dünya da nefsi emmâre düzeyinde kalan kişilerin ahirette nefisleri yok olmaz, işledikleri günahlar seviyesinde cehennemde kalacak sonra ise cennete gireceklerdir.

Fârâbî’ye göre insan, hayatını erdemli, ölçülü, ahlaklı yaşamak için çaba sarf ederse bir anlam etrafında şekillendirmiş olur. Aklî melekelerini geliştiren ve erdemli bir hayat süren kişi ahiret saadetine ulaşabilir. Fârâbî’nin bahsettiği saadet, aklın yetkinliği ve hazzı ile ilgilidir.⁴⁵⁵ Ona göre beden kemâlini ruhtan alır, ruh ise varlığın kemâlini akıldan alır.⁴⁵⁶ Fârâbî insanın kemâlâta ulaşabilmesi için çalışması ve çabalaması gerektiğini iddia eder. Bu konu sûfîlerin ve filozofların hemfikir olduğu bir meseledir. Ancak yöntem konusunda onlar birbirinden farklı düşünürler. İslam filozofları bu nedenle insanın aklî ve düşünülür ilkelere ihtiyacı olduğunu söyler.⁴⁵⁷

Fârâbî insanın tek başına tam bir şekilde yetkinleşemeyeceğini, bunun için uğraşsa bile yalnızca kemâlâtın bir kısmından faydalanabileceğini savunur. İnsanın yetkinleşebilmesi için başkalarına ihtiyacı vardır. Bunun için başkaları ile bir arada bulunmalı, arkadaşlık etmelidir. Ona göre aynı türde olan hayvanlar nasıl bir arada yaşıyorsa insan da bunun için aynı yolda olduğu kişilerle bir arada bulunmalıdır.⁴⁵⁸ Sûfîler de bunun için şeyhe ve ihvana ihtiyaç olduğunu söyler. Mürid, kâmil bir şeyh bulmalı ve onun yanında seyrüsülûkünü tamamlamalıdır. Şeyhin rehberliği olmadan seyrüsülûküne devam eden kişi şeytanın ve nefsinin hilelerinden kurtulamaz ve kemâlâtı kazanamaz. Seyrüsülûk olmaksızın kemâlâta ulaştığı kabul edilen meczuplar bunun istisnasıdır.⁴⁵⁹ Bu nedenle tasavvufî yolculuk esnasında kişiyle aynı yolda olan ihvan meselesi tasavvufta çok

⁴⁵⁴ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, s. 15.

⁴⁵⁵ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi” s. 263.

⁴⁵⁶ Fârâbî, *İhsâ’ül-Ulûm*, s. 41.

⁴⁵⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî’nin Üç Eseri*, s. 18.

⁴⁵⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî’nin Üç Eseri*, s. 19.

⁴⁵⁹ Reşat Öngören, “Şeyh” *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010, C. 39, s. 51.

önemli olmuş ve ihvana karşı nasıl davranılması gerektiğine dair âdâbü'l-mürîdîn tarzı eserler yazılmıştır. Bu eserlerde sâliklerin sırf Allah için birbirlerini sevmeleri, karşılık beklemezsizin birbirlerine hizmet etmeleri, hoşgörülü ve saygılı davranmaları gerektiği anlatılmıştır.⁴⁶⁰

İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinliği kazanması, bilme ile ilgili kuvvesi olan nazarî aklın, bilfiil ve müstefad akıl seviyesine çıkması demektir. Bu ise nefsin bilmesine konu olan şeyleri (ma'kulat) en doğru şekilde idrakiyle olur.⁴⁶¹ Ona göre nefsin amelî aklının yetkinliği ise denge melekesini kazanıp toplum içinde dengeli davranışlarda bulunmasıyla.⁴⁶² O, nefsin amelî ve aklî yetkinliği kazanıp bedenini mutedil mizaçlı kıldığı zaman Gök Nefislerine benzediğini söylemektedir. Daha sonra iyi fiillerle Allah'a benzemeye çalışır. Nefis, kendisine yetkinliği kazandıracak olan kemâl ve faziletle Allah'a benzeyerek O'nun rızasını kazanmaya çalışır.⁴⁶³ İbn Sînâ da tıpkı sûfiler gibi yetkinleşmenin amacının Allah'a benzemek olduğu kabul eder.

İbn Sînâ tüm yetkinliğin Allah'tan ve Allah için olduğunu kabul eder. Tüm güzellikler her türlü eksiklikten münezze olan Allah'ın varlığındandır. Yetkinliği bilfiil olan Allah'ın maddî nedeni de yoktur.⁴⁶⁴ İbn Sînâ gibi Fârâbî de her türlü güzelliğin ve yetkinliğin kaynağının Allah olduğunu kabul eder.⁴⁶⁵ İslam filozofları gibi sûfiler de tüm güzelliğin ve kemâlâtın kaynağının Allah olduğunu söylerler. Sâlikin seyri boyunca amacı kötü vasıflardan arınıp Allah'ın güzel hasletleriyle donanmaktır. Sâlik güzel özelliklerle donanıp kemâlâtı arttıkça Allah'a daha çok benzer.

Pratik felsefenin amacı güzel amellerle kişinin yetkinleşmesine yardımcı olmaktır. Teorik felsefenin amacı ise bilgiyi öğrenerek nefsi yetkinleştirmektir. Teorik felsefe ile amelsiz bilgiyi bilme varken pratik felsefe de amel hakkındaki düşünceyi bilme vardır.⁴⁶⁶ Pratik felsefe amellerimize dair oluşan önermelerle teorik kuvveyi yetkinleştirme ve pratik gücün ahlakla yetkinleşmesini amaçlar.⁴⁶⁷

⁴⁶⁰ Süleyman Uludağ, "İhvan" *DİA*, İstanbul: İSAM, 2000, C. 21, s. 580.

⁴⁶¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, s. 146.

⁴⁶² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, s. 151.

⁴⁶³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, s. 155.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, (çev. Enver Uysal), *U.Ü.İ.F.D.*, C. IX, S. 9, (2000) s. 4.

⁴⁶⁵ Kaya, "Fârâbî", *DİA*, C. 12, s. 150.

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş* (çev. Ömer Türker) 1. b., Litera Yayıncılık: İstanbul, 2006, s. 5.

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 4.

İbn Sînâ'ya göre beden ölünce nefis yani ruh cevheri bedenden kurtulur. Eğer kişi nefisini hikmet ve salih amellerle yetkinleştirdiyse bir iğnenin mîknatıstan oluşan dağ tarafından çekilmesi gibi ilahî nurlar ve el-meleu'l-a'la tarafından çekilir. El-meleu'l-a'la İbn Sînâ'nın felekî akıllara verdiği isimdir. Kendisini huzurun kapladığı nefis, meleu'l-a'la tarafından şu ayetle çağırılır: “*Ey huzura ermiş nefis! Sen O'ndan, O da sen memnun olmuş şekilde Rabbine dön. Katıl kullarımın arasına ve gir cennetime.*”⁴⁶⁸ İbn Sînâ'nın beden ölünce sonsuzluğa ulaşan ruh için örnek verdiği bu ayet sûfiler tarafından kemâl mertebesindeki nefis için kullanılır.⁴⁶⁹

İbn Sînâ, nefse bilgi ve marifeti elde etmek için kuvveler verildiğini kabul etmektedir. Nefis bu kuvveler sayesinde elde ettiği marifet ile ruhu ve kendisini yetkinleştirir. Yetkinleşen nefis Rabbini daha iyi tanır ve O'na dair hakikatleri idrak edebilir. Allah'ın huzuruna varacağı gün için hazırlığını yapıp sonsuz saadeti kazanabilir.⁴⁷⁰

Sûfiler ve filozoflar nefsin yetkinleşmesine dair derinlemesine tahliller yapıp çok sayıda eserler yazmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ nefsin nasıl yetkinleşeceğini açıkladıktan sonra yetkin ve arınmış, yetkin olan ama arınmamış, arınmış eksik ve arınmamış eksik nefisler olarak dört kısma ayırmışlardır.

1. Yetkin ve Arınmış Nefisler

Yetkin ve arınmış nefisler İslam filozoflarının yapmış olduğu tasnifte ilk sırada gelir. Bunun sebebi ise böyle bir nefsin onlar arasındaki en üstün ve en kâmil nefis olmasından kaynaklanmaktadır. Fârâbî'ye göre yetkin ve arınmış nefisler aklî erdemleri kazanarak ve pratikte uygulayarak bu seviyeye ulaşmışlardır. Bunlar faal akılla ittisal ettikleri için onda fena bulacaklardır. İbn Sînâ ise yetkinleşmiş ve arınmış nefislerin hem bu dünya da hem de ahirette saadete ulaşarak ölümsüz olacaklarını kabul etmektedir.⁴⁷¹

İbn Sînâ *Makamâtü'l-Ârifîn* adlı eserinde yetkin ve arınmış nefisler grubuna dahil ettiği sûfileri âbid, zâhid ve Ârif diye üç dereceye ayırarak açıklar. Zâhid dünyanın nimetlerinden ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye denir. Âbid, oruç ve namaz gibi ibadetlerin farzlarına ek olarak nafilelerini devamlı yerine getiren kimseye denir. Ârif ise en yüksek derece olup sırrında Allah'ın nurunun doğması için düşüncesini sürekli

⁴⁶⁸ Fecri 89/ 27-30.

⁴⁶⁹ Akkanat, “İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi” s. 167.

⁴⁷⁰ Akkanat, “İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi” s. 165.

⁴⁷¹ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi” s. 274.

Ceberût alemine yoğunlaştıran kimsedir.⁴⁷² İbn Sînâ, âriflerin yalnızca Allah'ı istediklerini, O'nu bilmeyi hiçbir şeye tercih etmediklerini, ibadete layık tek kişi Allah olduğu için yalnız O'na ibadet ettiklerini söyler. Ona göre ârifler sırasıyla, irade, riyazet, vakitler, gaib-hazır mukim-yolcu, nail ve nihayetinde vusul (kavuşma) derecesine yükselir. İbn Sînâ burada sûfilerin yapmış olduğu makamlar tasnifine benzer bir tasnif yapar. Ona göre ârifler toplum içinde bir kişinin sahip olabileceği en yüksek meziyetler olan hikmet, cesaret, merhamet, en güzel şekilde iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, hoşgörülülük, bağışlayıcılık gibi erdemlere sahiptirler.⁴⁷³ Ârifler, sûfilerin nefis taksiminde nefis-i mutmainne ve diğer nefislere sahip olan kişilerdir.

İbn Sînâ âriflerin beden elbiselerinde buldukları halde, onlardan arınmış ve kutsiyet alemine soyutlanarak yönelmiş kimseler olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden âriflerden sadır olan olağanüstü hallere şaşırılmaması gerektiğini söylemektedir. Herhangi bir ârifin keramet haberi duyulduğunda yalanlanmaması gerektiğini belirtmekte ve velileri sahip oldukları güçleri sebebiyle âdete evrenin bir nefsi olarak kabul etmektedir.⁴⁷⁴

Fârâbî bu grubu teorik ve pratik açıdan yetkin insan diye adlandırmakta ilim ve hikmeti bilen, teorik bilgileri pratik hayatında yaşayan ve faal akılla ideal düzeyde iletişim halinde olan bir yönetici tarafından yönetilen erdemli toplum kabul eder.⁴⁷⁵ O bu gruptakilerden müstefad akla ulaşmış ve faal akılla ittisal etmiş kişilerin ruhlarının bedenden ayrı olarak var olabileceğini söyler. Neticede bu seviyeye ulaşan nefisler erdemli toplumların parçasıdır ve faal akılda bütünlüşerek ölümsüz olacaklardır.⁴⁷⁶

İbn Sînâ hem bilgi hem de eylemde yetkinleşen bu grubun Naim cennetinin en yüksek derecesindeki öncüler olduğunu kabul eder.⁴⁷⁷ Onlar için şu hadis-i şerifi örnek verir: “Öncüler”(sabikun) ki, onlar da ne öncüdür ama! İşte onlardır Allah'ın yakın dostları.”⁴⁷⁸

⁴⁷² Dilaver Güner, *Sûfî İbn Sînâ ve Makamâtü'l Ârifîn* 1.b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012, s. 73.

⁴⁷³ Ali Eşik, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 75-76.

⁴⁷⁴ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi” s. 274.

⁴⁷⁵ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi” s. 266.

⁴⁷⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 214.

⁴⁷⁷ Akkanat, “İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi” s. 167.

⁴⁷⁸ Buhari, el-Cami 'a 's-Sahih, "Bed' ü'l-Halk", 8; Müslim, el-Cami'u 's-Sahih, "Cennet", 2

2. Yetkin Olan Ama Arınmamış Nefisler

İslam filozofların nefsin yetkinleşme ve arınma derecesine göre yapmış olduğu tasnifte ikinci sırada olan “yetkin ve arınmamış nefisler” aklî erdemlere ulaşmış ama pratikte uygulayamamış kişilerdir. İbn Sînâ’ya göre bunlar bedenden ayrıldıktan sonra ölümsüz olurlar ancak berzahta kalıp acı çekerler. Bunun sebebi ise gerçek ahlakın ve erdemnin ne olduğunu bildikleri halde kötü fiilleri işlemeye devam etmiş olmalarıdır. Bu kişiler kötü ahlaklarını ve fiillerini değiştirmeyip saadete ulaşmak için çaba sarf etmemişlerdir. Berzah aleminde acı çekmesi sonsuza kadar değildir, nefis mutluluğa ulaştıca bu acıdan kurtulup gerçek saadete ulaşır.⁴⁷⁹

Aynı şekilde Fârâbî’ye göre de yetkin fakat arınmamış nefisler; teorik açıdan yetkin, pratik açıdan yetersiz olan nefislerdir. Bir başka deyişle ilim ve hikmeti bildikleri halde pratik hayatlarına yansıtmayan kişilerdir. Doğru yolu bulamamış, fiilleri ise fâsık şehirdeki insanların eylemlerine benzemiştir. Bunların yanında bir de aklî erdemlere sahip olup bunları pratik hayatlarında uyguladıkları halde yetkinleşmemiş grup vardır. Bunlar maddeden arınmamış ve onun kölesi olmuş kişilerdir. Onların nefisleri ölümsüz olacak ancak maddeden arınmadıkları için acı çekmeye devam edeceklerdir.⁴⁸⁰

İbn Sînâ sadece bilgide yetkinleşen pratikte zayıf kalan bu grubun dünyadayken yaptıkları kötü fiiller ve işledikleri günahlardan dolayı kendilerindeki kötülükten kurtulup onlara nur verilinceye, arılık (*kuds*) ve temizlik (*taharet*) onları kaplayıncaya değin yüce alemlerden engellendiklerini kabul eder.⁴⁸¹

Yetkin ve arınmamış nefisler bilgiye sahip oldukları halde onunla eylemde bulunmayan, öğrendiği öğretiler ışığında fiillerini şekillendirmeyen kişilerin nefisleridir. İmam Gazzâlî öğrendiği bilgi ile amel etmeyen alimi hasta birine kullanamayacağı ilaçların adını söyleyen doktora ve açken bulamadığı tatlıların adını sayan kişiye benzetir.⁴⁸² Gazzâlî kendisiyle amel edilen ilmin kişiyi cennete götüreceğini, amelsiz ilmin kişiyi yüksek makamlara çıkaramayacağını ve Allah’a yaklaştıramayacağını söyler.⁴⁸³

⁴⁷⁹ Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi” s. 275.

⁴⁸⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 220.

⁴⁸¹ Akkanat, “İbn Sînâ’nın Düşünen Nefsi” s. 170.

⁴⁸² Gazzâlî, *İhya*, s. 240.

⁴⁸³ Gazzâlî, *İhya*, s. 49.

Öte yandan başka bir grup olan bilgide yetersiz kalıp eylemde yetkinleşen kişiler ise salih amel işleyip Allah'a ve ahiret gününe iman eden, Hz. Peygamberin emir ve yasaklarına uyan kişilerdir. Ancak bunlar bilginin hakikatini anlama da üstün yetenekleri olmayıp hakikatin sırrını, ilahî sırları, vahiyleri ve bunların yorumlarını anlamayan ve yalnızca Allah'ı tenzih eden şeriat ehlidir. Bedenleri nefisten kurtulunca göklere çıkar ve cennet nimetlerine şahit olurlar.⁴⁸⁴

Bu grubun vasıfları tasavvuftaki nefs-i levvâmeye sahip kişilere benzemektedir. Zira nefs-i levvâmeye ulaşan kişinin kalbi nurla yavaş yavaş aydınlanmaya başlar ve bu nur ölçüsünde uyanıklık kazanır. Artık yaptığı kötülüklerin farkına varır ve yapmak istemez. Ancak yeterince olgunlaşamadığı için yapmaya devam eder.⁴⁸⁵

3. Arınmış Eksik Nefisler

Yetkinlik bakımından nefislerin sıralanmasında üçüncü sırada olan arınmış eksik nefisler arınmış kabul edilen ve aklî erdem ve pratik ahlaktan yoksun kişilerdir. İbn Sînâ'ya göre bunlar çocuklar, deliler ve akıllı oldukları halde ölüm sonrası saadet ve şekavete dair kendilerine haber ulaşmayan kişilerdir. Bu gruptakilerin arınma imkânı olmadığı için İbn Sînâ onları arınmış kabul etmiştir. Bu kişiler için mutluluk ve mutsuzluk olmadığı gibi elem ve acı çekmekte yoktur. Bu durumu kavrayacak yetkinliğe ulaşamadıkları için Allah'ın rahmetiyle rahatlığa ulaşacak kişilerdir. Bu grup Fârâbî'de olmayıp yalnızca İbn Sînâ'nın tasnifinde bulunur.⁴⁸⁶

4. Arınmamış Eksik Nefisler

İbn Sînâ'ya göre hem aklî erdemlere hem de pratik yetkinliğe sahip olmayan kişilerdir. Ne nefislerini arındırabilmiş ne de yetkinliğe ulaşabilmişlerdir. Yetkinleşmeye için kabiliyetleri olduğu halde kendi iradeleri ile yetkinleşmeyen nefislerdir. Fârâbî bu kişilerin nefislerinin yok olacağını kabul ederken İbn Sînâ ölümsüz olduklarını kabul eder. Zaten İbn Sînâ bu konuda Fârâbî'ye katılmadığını eserlerinde dile getirir. Zira İbn Sînâ her canlının ölümlü olduğunu ama yok oluşun mümkün olmadığını kabul eder.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Akkanat, "İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi" s. 170.

⁴⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 597.

⁴⁸⁶ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 275.

⁴⁸⁷ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 276.

Fârâbî bu grubu cahil halklar diye isimlendirmektedir. Onların ne pratik anlamda ne de teorik anlamda hiçbir bilgileri yoktur, yalnızca maddî şeylerden haz alan nefislerdir. Ruhlarını maddenin etkisinden kurtaramayıp nefislerini arındıramadıkları için varlıklarının devamı için bedene ve maddeye muhtaçtırlar. Bu yüzden öldükleri zaman maddeyle bağları kesilir ve ruhları yok olur.⁴⁸⁸

Fârâbî'nin aklî ve pratik erdemlere ulaşamayanların nefislerinin yok olacağını kabul etmesi çok fazla eleştirilmiş ve İbn Tufeyl bu görüşün İslam düşüncesine aykırı olduğunu dile getirmiştir. İster erdemli ister erdemsiz olsun insanlara hayat ve ölümü veren Allah'tır. Zaten Fârâbî'nin kabul ettiği ölümsüzlük aklın ölümsüzlüğüdür. Bu durumda bedenın yeniden dirilmesini kabul etmemiş; dirilişi ruhun bir kuvvesi olan akla hasretmiştir.⁴⁸⁹ Nitekim İmam Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri budur.⁴⁹⁰

İbn Sînâ'ya göre nefsinı arındırmamış ve erdemleri olmayan kişiler bedenlerinden ayrıldıktan sonra zevk ve hazlarını arzulayacakları için nefisleri azap ve şekavet içinde kalacaktır.⁴⁹¹ İbn Sînâ arınmamış eksik nefislerin ölümden sonra en düşük derecede olacaklarını, cehennemde sıkıntılarla karşılaşacaklarını söyler.⁴⁹² Onlar için şu ayeti misal gösterir: *Orada (yok olmak için) yalvarırlar, Kendilerine: Bugün bir kez değil, hadi, defalarca yalvarın bakalım! (denilir.)*⁴⁹³

İbn Sînâ ölüm sonrasında bir araya gelen yetkin ve arınmış nefislerin birbirlerinin saadetlerini attırdığını ancak arınmamış nefislerin ise bir araya geldiklerinde karşılıklı acı ve elemelerini arttırdığını kabul etmektedir.⁴⁹⁴

Fârâbî aklî erdemlere ulaşan ve bunları pratikte uygulayan kişilerin uhrevî saadeti kazanacaklarını söylemektedir.⁴⁹⁵ Burada sûfiler ve filozoflar "*kâmil insan ilmiyle âmil olan insandır*" meselesinde hemfikirler.⁴⁹⁶ Zira nefse yetkinliği kazandıran şey

⁴⁸⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 218.

⁴⁸⁹ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 280.

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 225.

⁴⁹¹ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 276.

⁴⁹² Akkanat, "İbn Sînâ'nın Düşünen Nefsi" s. 167-168.

⁴⁹³ Furkan 25/13-14.

⁴⁹⁴ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 277.

⁴⁹⁵ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 278.

⁴⁹⁶ Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi" s. 267.

öğrendiği bilgileri uygulaması yani ilmiyle âmil olmasıdır. Öğrenilen bilgiler kişinin nefisini arındırmasına ve yetkinlik kazanmasına yardımcı olmaktadır.

Arınmamış eksik nefisler sûfilerin taksiminde nefis-i emmâreye denk gelmektedir. Bu nefis mertebelerinin en aşağısıdır. Bu, mertebedeki kişiler bir şeyhe intisap eder ve kendisine verilen esma zikri ile buradan kurtulup sonraki mertebe olan nefis-i levvâmeye geçmeye çalışır.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, C. 32, s. 527.

SONUÇ

Nefis kavramı sûfilerin ve İslam filozoflarının önem verdikleri kavramların başında gelmektedir. Onlar nefis kavramıyla insanın mahiyetini daha iyi açıklamışlardır. İnsanın mahiyetini kalp, ruh nefis kavramlarıyla açıklayan birbirinden farklı alanlarda olan ayrı yöntem ve usulleri olan bu iki grubun görüşlerini nefis kavramını merkeze alarak karşılaştırmaya çalıştık.

Sûfiler ve filozofların nefis kavramını temelde farklı ele aldıkları sonucuna vardık. Sûfiler nefsin kötü sıfatlara sahip olduğunu, hakîkate doğru yapılan yolculukta sürekli engeller çıkardığını ve daima insanı Allah'tan uzaklaştırmaya çalıştığını kabul etmişlerdir. Onlara göre nefis, riyazet ve mücâhede ile terbiye edilince kişinin hakîkate ulaşmasına yardım edecek hale gelir. Bu konudaki görüşleri pek bilinmeyen İslam filozoflarından İbn Sînâ nefsin riyazet ile terbiye edilmesinin felsefî meselelerin daha kolay anlaşılmasına yardımcı olacağını söylemiş, Fârâbî ise zâhidane bir hayat yaşayarak bu konudaki tavrını göstermiştir. İslam felsefesinde nefis temelde ruh gibi saf ve temiz bir cevher ve insanın bir organı gibi kabul edilmesinin yanında kötü vasıflara sahiptir. İnsan bedeninin varlığını nefis ile sürdürdüğü hem sûfilerin hem de filozofların ortak kabulüdür. İslam felsefesiyle tasavvuf karşılaştırıldığında nefsin sahip olduğu kötü vasıflardan arınması tasavvuf için daha önemli olmuştur.

İnsanın mahiyetini oluşturan nefis, kalp ve ruh kavramları ve birbiriyle ilişkisi bağlamında, sûfiler arınmamış bir nefsin kalbi kirleteceğini, gönül aynasını parlatmanın yolunun nefsi riyazet ve mücâhede ile terbiye etmek olduğunu dile getirmişlerdir. Kalp, İslam filozoflarının eserlerinde yerini bulamamış bir kavramdır. Onlar merkeze akı aldıkları için görüşlerinde kalbe yer vermemişlerdir. Bunun aksine sûfiler ise bir o kadar kalbe önem vererek onu tanımak için eserler telif etmişlerdir. İslam felsefesinde tasavvufta olduğu gibi nefis ve ruh kavramı arasında keskin sınırlar yoktur. Özellikle İbn Sînâ eserlerinde bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmıştır. Bu bölümde değindiğimiz İbnü'l Arabî metafiziğinde sıkça kullanılan rûh-î0 Muhammedî kavramı İslam filozoflarının kabul ettiği Tanrı'dan sudur eden ilk şey olan ilk akıla benzemektedir. Bu benzerliğin sebeplerinden biri bu dönemde tasavvufun İslam felsefesinden etkilenmesi olabilir.

Nefsin kuvveleri temelde İslam filozoflarına ait olan kavramlardır. Bu meselenin ilk dönem sûfîlerinin eserlerinde olmadığını, Serrâc ve Kuşeyrî gibi önemli müellif sûfîlerin kitaplarında yer vermediği görülmektedir. Bu terimler tasavvuf ile felsefenin etkileşimin arttığı dönemlerde sûfîlerin eserlerinde yerini almıştır. İslam filozofları da bu ıstılahları Aristo'dan almıştır. İbn Sînâ nefsi yetkinlik bakımından kısımlara ayırarak en üstün olan yetkin ve arınmış nefisler grubuna ârifleri dahil eder. Sûfîlerin kabul ettiği ilham ve kerameti mümkün görmekte ve bir ârifin keramet haberi kişiye ulaştığında yalanlanmaması gerektiğini söylemektedir. İbn Sînâ sûfîlere yüksek mertebe veren nadir filozoflardan olmuştur.

KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, nşr. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Şam: Mektebetü'l-İlmi'lhadîs, 1421/2000.
- AFÎFÎ Ebü'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, 1.b., Ankara: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- AKÇETİN Nurhayat Çalışkan, *Felsefî Düşüncenin İslâm Dünyasındaki Yansımaları*, 1.b., İstanbul: Hiper Yayın, 2018.
- AKKANAT Hasan, “İbn Sînâ'nın Düşünen Nefisi ve Durumlarını Tanıma Adlı Risalesinin Çeviri Ve İncelemesi”, *Felsefe Dünyası*, C. 2, S. 48, 2008, ss. 163-185.
- ALTINTAŞ Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, 1.b., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- ARNALDEZ Rogel, Hayrani Altıntaş, “Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefis ve Alem” C. I, S. 23, Ankara, *A.Ü.İ.F.D.*, 1979, ss. 349-358.
- ATAY Hüseyin, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, 1.b., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- AYDIN Mehmet, “İnsân-ı Kâmil” *DİA*, C. 22, İstanbul: İSAM, 2000, ss. 330-331.
- AYDIN Hüseyin, *Muhâsibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1976.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık 2011.
- AYNÎ Mehmet Ali, “Nefis Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 14, 1930, ss. 46-52.
- AZ Mehmet Ata, “Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi” *Electronic Turkish Studies*, C. XII, S. 20, ss. 85-100.

- BASHİROV Damral, *Tasavvufta Ölüm* (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- BAŞER Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 1.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- BİRGÜL Mehmet, “İbn Rüşd'ün Telhîsu'l-Makûlât'ta, Farabi'nin 'Küllî ve Şahıs Araz' Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine, *Beytülhikme: Uluslararası Felsefe Dergisi*, C. 9, S. 3, (2019) ss. 843-880.
- BOLAY Süleyman Hayri, “Akıl” *DİA*, C. 1, İstanbul: İSAM, 1989, ss. 238-242.
- CÂMÎ Abdurrahman, *Nefâhatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, çev. şrh. Lâmi Çelebi, 1.b., İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 3.b., İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009.
- CEYHAN Semih, “Zühd”, *DİA*, C. 44, İstanbul: İSAM, 2013, ss. 530-533.
- DEMİRCİ Mehmet, “Hakikat-i Muhammediye”, *DİA*, C. 15, İstanbul: İSAM, 1997, ss. 179-180.
- DEMİRLİ Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- , *İbnü'l Arabî Metafiziği*, 1.b., İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- , *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, 1.b., İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- DURMUŞ İsmail, “Kalb”, *DİA*, C. 24, İstanbul: İSAM, 2001, ss. 232-233.
- DURUSOY Ali, “İbn Sînâ”, *DİA*, C. 20, İstanbul: İSAM, 1999, ss. 322-331.
- , *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- EMİROĞLU İbrahim, “Mantık” *DİA*, C. 28, Ankara: İSAM, 2003, ss. 18-28.

- ENSARİOĞLU Seda, *İslam Felsefesi'nde Adalet Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- EŞİK Ali, *İbn Sînâ'da Hikmetü'l-Meşrikiyye Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- FÂRÂBÎ, *Faslü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, 1.b., İzmir; Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- , *İhsâü'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 3.b., İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- , *Kitabü's-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, 2.b., Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1993.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- , *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- , *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydınli, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- FİLİZ Lütfi, *Noktanın Sonsuzluğu* 1.b., İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999.
- FRAGER Robert, *Kalp, Ruh ve Nefs*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 2.b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- GAZZÂLÎ, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn*, thk. Dâru'l-Minhac İlmî Tahkik ve Araştırma Komitesi, C. V, 1.b., Cidde: Dâru'l-Minhac, 2011.
- , *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, 1.b., İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016,
- , *Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, 1.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- , *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- , *Kimya-yı Saadet*, çev. Ali Arslan, 1.b., İstanbul: Merve Basım Yayın, y.y.
- GÖRKAŞ İrfan, “Fârâbî’nin İnsan Tasavvuru”, Erzurum, *A.Ü.T.A.E.D.*, C. III S. 50, 2013, ss. 284-304.
- GÜRER Dilaver, *Sûfî İbn Sînâ ve Makamâtü’l Ârifîn*, 1.b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.
- GÜRSOY Adnan, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi Ve Sezgisel Bilgi”, *Hikmet Yurdu*, C. VIII, S. 6, 2015, ss. 153-180.
- HARRÂZ Ebû Saîd, *Kitabu’s-sıdk*, çev. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- , *Risaleler*, çev. Naile Baltacı, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- HEREVÎ Abdullah, *Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, 2.b., Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- HÖKELEKLİ Hayati, “Hads”, *DİA*, C. 15, İstanbul: İSAM, 1997, ss. 68-69.
- HÜCVİRÎ, *Keşfu’l- Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 6.b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İBN MİSKEVEYH, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu 1.b., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- , *Tehzibu’l Ahlak*, thk. İmad Hilali, Beyrut: Menşuratu’l-cemel, 2011.
- İBN SÎNÂ, Arş Risalesi, çev. Enver Uysal, *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa, C. IX, S. 9, 2000.
- , *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, 1.b., Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- , *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. II. 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *Kitabu’s-şifa Fizik*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- , *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, 1.b., Litera Yayıncılık: İstanbul, 2006.
- , *Ahvalu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- , *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , *Kitabu'ş- Şifa*, 1. b., Prag: Çekoslovakya Bilimsel Heyeti, 1957.
- İBNÜ'L-ARABÎ, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, Kahire: Matbaa-i Âmire, 1293.
- , *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. şrh. Ahmet Avni Konuk, 1.b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- ISFAHANÎ, *Hilyetu'l- Evliyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, C. I, 1.b., İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- KARLIĞA Bekir, "Cisim", *DİA*, C. 18, İstanbul: İSAM, 1993, ss. 28-31.
- KAYA Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, C. 12, İstanbul: İSAM, 1995, ss. 145-162.
- KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf li-Mezheb Ehli't-Tasavvuf*, hzr. Abdurrezzak Tek, 1.b., Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- , *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, 5.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- KUŞEYRÎ, *Risâle-i Kuşeyriyye*, thk. Dâru'l-Minhâc Araştırma Merkezi, 1.b., Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2017.
- , *Risale*, çev. Süleyman Uludağ, 10.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- KUTLUER İlhan, "Ruh", *DİA*, C. 35, Ankara: İSAM, 2018, ss. 193-197.
- MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb*, thk. Muhammed b. Ali b. Muhammed Rıdvânî, C. II, 1.b., Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 2001.
- , *Kütü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, C. III, 3.b., İstanbul: Semerkand, 2004.

- MUHÂSİBÎ Hâris, *er-Riâye*, çev. Abdulhakîm Yüce, C. I, 2.b., İstanbul: Işık Yayınları, 2005.
- , *Riya ve Korunma Yolları*, çev. Alim Yücer, 2.b., İstanbul: Polen Yayınları, 2017.
- , *Allah'a Dönüş*, çev. Cemal Aydın, 1.b., İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- , *er-Riâye li-hukukillah*, thk. Abdulkadir Ahmet Ata, 4.b., Beyrut: Dar'ül-Kütub el-İlmiyye, t.y.,
- MÜSLİM Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 1.b., Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- NESEFÎ Azîzüddîn, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Ahmet Avni Konuk, 2.b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009.
- OKUDAN Rifat, "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi." *S.D.Ü.İ.F.D.*, S. 1, 2003, ss. 139-164.
- OLGUNER Fahrettin, *Fârâbî*, 1.b., Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, 1987.
- ÖNGÖREN Reşat, "Şeyh" *DİA*, C. 39, İstanbul: İSAM, 2010, s. 50-52.
- ÖZALP Hasan, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî Ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması" Sivas, *C.Ü.İ.F.D.*, C, XVI, S.1, 2012, ss. 245-288.
- SERRÂC, *El-lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, 1.b., İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- , *El-lüma'*, Editör, Kamil Mustafa al-Hindawi, 3.b., Beyrut: Dar'ül-Kutub el-İlmiyye, 2016.
- SÜHREVERDÎ, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Ahmed Abdurrahim Samih, Tevfik Ali Vehbi, C. II. 1.b., Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2006.
- SÜLEMÎ Abdurrahman, *Tabakatü's-sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek, 1.b., Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- TAN Necmettin, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi" Malatya, *İslam ve Yorum*, 2017, ss. 395-416.

- TEK Abdurrezzak, “Melamilik ve Bursalı Melamiler” *Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı Yayınları Bursa Kitaplığı*, S. 2, (2003) s. 225-241.
- , *Tarihi Süreç Tasavvuf Ve Tarikatlar*, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- TÜRKER Ömer, “Nefis” *DİA*, C. 32, İstanbul: İSAM, 2006, ss. 529-531.
- TİRMİZÎ Hakîm, *Beyanu'l-Fark*, (thk. Ahmet Abdurrahim Sayeh) 1.b., Kahire: Merkezü'l-Kütübün Li'n-Neşr, 1998,
- , *Metafizik Mutluluk*, çev. Ömer Türker, 1.b., İstanbul: Hayykitap, 2013, s. 17.
- , *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, 4.b., İstanbul: Hayykitap, 2017.
- , *El-Ağdâ' ve 'n-nefis*, www.al-mostafa.com,
- TÛSÎ Nasîruddin, *Seçilmişlerin Vasıfları*, çev. Hakkı Uygur, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- ULUDAĞ Süleyman, “İhvan” *DİA*, İstanbul: İSAM, 2000, C. 21, ss. 580.
- , “Nefis”, *DİA*, C. 32, İstanbul: İSAM, 2006, ss. 526-529.
- , “Rab”, *DİA*, C. 34, İstanbul: İSAM, 2007, ss. 373.
- , “Ruh”, *DİA*, C. 35, Ankara: İSAM, 2018, ss. 192-193.
- , *Tasavvufun Dili*, 2.b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016,
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- UYANIK Mevlüt, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *G.Ü.İ.F.D.*, C. I S. 1, 2002, ss. 132-159.
- UYSAL Enver, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 1.b., Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- YILDIRIM Emine Taşçı, “İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. II, S. 11, 2020, ss. 671-692.