

**KUR'ÂN'A GÖRE
NEFİS EĞİTİMİ**

Yrd. Doç. Dr. Hamza AKTAŞ

Gümüşhane - 2013

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Bağlarbaşı Mahallesi 29100 / Gümüşhane

Telefon: 0 456 233 74 25 pbx

Faks: 0 456 233 74 27

Yayın Numarası: 20

ISBN: 978-605-63476-9-6

Yayıncı Sertifika No: 26421

Yazar: Yrd. Doç. Dr. Hamza AKTAŞ

Kitabın Adı: Kur'ân'a Göre Nefis Eğitimi

Yayın Türü: Kitap

Birinci Baskı

İstanbul, 2013

Baskı:

Ege Reklam Basım Sanatları San. Tic. Ltd. Şti.

Esatpaşa Mah. Ziyapaşa Cad. No:4

34704 - Ataşehir / İSTANBUL

Tel: 0216 470 44 70

Faks: 0216 472 84 05

www.egebasim.com.tr

Matbaa Sertifika No:

12468

Eserin hukuki ve etik sorumluluğu yazara aittir.

Tüm hakları saklıdır.

Bu kitabın yayın hakları Gümüşhane Üniversitesi'ne aittir.

İzinsiz kopyalanamaz, aktarılamaz, çoğaltılamaz.

Bu alışmamı
Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı hocama ithaf ediyorum.

H.A

ÖZGEÇMİŞ

1976 yılında Hendek/Sakarya’da doğdu. Hendek Şehit Mahmut Bey İlköğretimi (1987), Hendek İmam-Hatip Lisesi (1996) ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2002) mezunudur. Yüksek Lisansını, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı’nda “*Ömer Çam Hoca Hayatı, Eserleri ve Eğitim Anlayışı*” adlı teziyle 2005’te tamamladı. 2002 yılından 2012 yılının Haziran ayına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı’nda Din Görevlisi olarak vazifesini sürdürdü. 2012 yılının mart ayında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı’nda “*Din Eğitimi Açısından Kur’ân’da Nefis Kavramı*” adlı tezini başarı ile savunarak Doktorasını tamamladı. 2012 yılının Haziran ayında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak atandı. 2012 yılının Eylül ayında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölüm Başkan Yardımcılığına ve 2013 yılının Nisan ayında ise Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölüm Başkanlığına atanmış olup halen bu görevini sürdürmektedir. Yeteri derecede İngilizce ve Arapça bilen Aktaş, evli ve üç çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

GİRİŞ

A. Nefis	11
B. Düşünce Sistemlerinde Nefis.....	15
1. Batı Felsefesinde Nefis.....	15
2. İslâm Felsefesinde Nefis.....	21
3. İslâm Tasavvufunda Nefis	30
C. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefis	34
1. Zât.....	35
2. Ruh/Can.....	39
3. Cevher	44
4. İç.....	45
5. Kişi	47
6. Kalp/Gönül	48
7. Cinsel İçgüdü.....	49

I. BÖLÜM

NEFSİN İŞLEVSEL BOYUTLARI

A. Nefsin İlişkileri.....	51
1. Nefis-Beden-Ruh İlişkisi	51
2. Nefis-Akıl İlişkisi	56
3. Nefis-Benlik İlişkisi.....	61
4. Nefis-Kalp İlişkisi.....	64
5. Nefis-Ahlâk İlişkisi.....	66

6. Nefis-Hukuk İlişkisi	70
7. Nefis-Şeytan İlişkisi	72
B. Nefsin Değişip Gelişebilme Boyutu.....	75
1. Nefs-i Emmâre	78
2. Nefs-i Levvâme	83
3. Nefs-i Mülhime	85
4. Nefs-i Mutmainne.....	88

II. BÖLÜM

NEFSİN EĞİTİLEBİLİRLİĞİ

Kur'ân-ı Kerîm'de Nefisle İlgili Eğitim Metodları	
1. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefsin Kaynaklık Ettiği Olumsuz Davranışların Bilinmesi Metodu.....	95
2. İç Gözlem Metodu.....	103
3. Hayâ Metodu	112
4. Mücâdele Metodu.....	118
a. Fedâkârlık	120
b. Kinini Yutma.....	123
5. Sabır Metodu	126
6. Tezkiye Metodu	132
a. Kitap ve Hikmet	136
b. İbadetler	138
c. İnfak	140
d. Dua.....	147
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	159

ÖNSÖZ

İnsanın üç ana merkezlerinden biri nefis, diğerleri de akıl ve kalptir. Bu merkezlerden nefsin yeterince bilinmemesi ve idrak edilmemesi, insanın yapısının tam olarak anlaşılmasına sebep olmaktadır. İnsanların yapısının tam olarak bilinmediği noktalarda kişiler, hem kendilerine hem de başkalarına mânevî olarak zarar vermektedirler. Bu sebeple nefsin tam olarak algılanabilmesi için Kur'an'ın öngördüğü nefis anlayışını ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Aynı zamanda insan, nefsinin aşırı istekleri karşısında iradesine sahip olamadığı noktalarda insanlıktan çıkıp nefsinin kölesi durumuna düşebilmektedir. Günümüzde insana ait kötü davranışların çoğunda nefsin başrolde olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın şehevî duygularına gem vuramaması, başkalarına büyüklük taslamaları, insanlara yardım elini uzatmayıp cimrilik yapmaları, kıskançlık ve haset etmeleri nefsin kaynaklık ettiği kötü davranışların başında gelmektedir.

Bu yüzden nefsin iğreti arzuları anlamında olan hevâsının etkisinden kurtulmak için onun eğitim sürecinden geçmesi kaçınılmazdır. İşte Kur'an'ın, nefsin kötülöklere kaynaklık ettiği davranışları ön plânda tutarak gerçekleştirdiği eğitim metodlarının bilinmesi, nefsin eğitime ne kadar katkı sağladığının görülmesi açısından yayımlanmaya değer bir konu olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Bunların yanında 296 âyette geçen nefis, Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. İşte eserimizin giriş bölümünde diğer düşünce sistemlerini de göz önünde bulundurarak Kur'ân'daki nefsin kavramsal çerçevesini ele almaya çalıştık.

Birinci bölümünde ise; nefsin diğer ilişki halinde olduğu eylemleri sıralayarak ikinci başlıkta da nefsin değişip gelişebilme boyutunu ele alarak nefsin iyiden yana ilerlemeci yapısını incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde de nefsin hangi metodlarla Kur'ân'da eğitime tabi tutulduğunu ve din eğitimi biliminin nefsin eğitildiği bu süreçte hangi noktalara dikkat etmesi ve nasıl hareket etmesi gerektiğinin üzerinde durmaya çalıştık.

Eserimizin bu noktaya gelmesinde birçok kişilerin büyük emekleri vardır. Çalışmamızın konusunu belirlemekten başlayıp son anına kadar direktifleriyle ve bütün özverisiyle bana destek veren doktora danışman hocam sayın Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı'ya, bu tip çalışmaların nasıl olması gerektiği hususunda bana mânevî desteğini esirgemeyen sayın hocalarım Prof. Dr. Ali Akyüz'e, Prof. Dr. Mustafa Usta'ya ve Doç. Dr. İrfan Başkurt'a, arapça tahsis konusunda bana yol gösteren hocam Necati Umman'a, mânevî desteğini gördüğüm anneme-babama ve eşime teşekkürlerimi sunarım.

Gümüşhane, Eylül 2013
Hamza AKTAŞ

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
C.Ü.İ.F.	Cumhuriyet Üniversitesi İlähiyat Fakültesi
(çev.)	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlähiyat Fakültesi
Ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
H.	Hicrî
M.Ü.İ.F.	Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi
M.Ö.	Milattan Önce
ö.	Ölümü
s.a.v.	Sallellâhu Aleyhi Vesellem
S.	Sayı
s.	Sayfa
terc.	Tercüme
thk.	Tahkik
T.D.V.	Türkiye Diyânet Vakfı
U.Ü.İ.F.	Uludağ Üniversitesi İlähiyat Fakültesi

GİRİŞ

Araştırmamızın giriş bölümünü nefsin kavramsal açımlarına tahsis etmiş bulunuyoruz. Bu açıdan nefsin lügat manasından hareket ederek onun çeşitli alanlarda yüklendiği manalara geçeceğiz.

A. Nefis

Nefis kelimesinin çoğulu “nüfûs” ve “enfûs” şeklindedir. Kelimenin anlamı değişik boyutlarıyla ele alınmıştır: “Bir şeyin kendisi, hakikati mâhiyeti, toplamı, zâtı, cevheri anlamlarına geldiği gibi, ruh, kan, beden (ceset), göz anlamında da kullanılmıştır. Aynı zamanda nezdinde, katında, öz, tabaklanmış deri, izzeti nefis, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, gayb, irade, ceza,¹ gönül, kardeş, kişi, huy, karakter, bazen bir şeyin yapılmasını bazen de yapılmamasını emreden güç anlamlarında da kullanılmıştır.²

Ayrıca zihin, hayat, canlı varlık, yaşayan yaratık, insan, şahıs, fert, tabiat, temâyül, arzu etmek, şehvet, istek, kişisel hüviyet anlamlarına da gelen nefis, çeşitli kavramlarla bir araya gelince başka anlamlara da gelmektedir. “İş” kavramıyla bir araya gelince “realitede”, “gerçekte”, “meselenin özü”, “işin tabiatı”, “inde” kelimesiyle bir araya gelince, “kendi görüşü” “şey”le birleşince, “nesnenin kendisi”; “itimat” kavramıyla “kendi kendine güven”;

***Cevher**: Değişen yüklemle desteklik eden değişmez gerçekliktir. Kendi varlığı dışında bir varlığa gereksinim duymayan bir olgudur.

1 Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, C. 6, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1994, s.233-240;

2 Muhibbuddîn Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsıtî ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus**, Muhammed Tanâhi (Thk.), C. 16, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1396/1976, s.559-573.

“sefih” kavramıyla bir araya gelince de “kendini düşünmemek” manalarını da almaktadır. Bunun yanında nefes alıp vermek, hürriyet, serbestlik, rahat, huzur, ihtiyat ve kıymetli anlamlarına da gelir.³ Nefsin Türkçe karşılığı ise “tin”dir.⁴ Bu ifadenin karşılığı da “benlik” olarak nitelendirilebilir.

Nefis, İngilizce “soul”, Latince “anima”, Yunanca “psyche” kelimeleri ile karşılanmaktadır. Canlı varlıkların, özün (maddenin) şekli ilkesine göre meydana gelişi ve terki edilmesine nefis denir ki, bu bedenün özü olan biçiminden ibaret olur. Bu şekil, maddenin, cismin üzerine bir amaca göre işlem yapar ve ilkel cismin gücünü filleştirir.⁵

Aynı zamanda nefis kelimesinin tamamen manevî anlamda insanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirebileceğimiz bütün eğilimlerini kapsayacak bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Böylece kalp, düşünce merkezi, insanın iç dünyası gibi ifadeler nefis tabirinin anlamları arasına girmiştir. Yüce Allah’ın İsa peygambere, insanlara, kendisini ve annesini Allah’tan başka iki tanrı olarak bilir şeklinde bir telkinde bulunup bulunmadığını sorduğunda, Hz. İsa’nın bunu söylemediği nakledilirken “Sen benim içimdekini *-mâ fi nefsi-* bilirsin, hâlbuki ben senin zâtında *-mâ fi nefsi-* olanı bilmem” denilmiştir ki buradaki nefis kelimesi kişinin kendi iç dünyası ve zât anlamına gelmektedir.⁶

İslâmda nefis kavramı kendi anlamında kullanıldığı gibi

3 Râgıp el-İsfahânî, “Nefese Maddesi”, **Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân**, Safvan-Adnan Dâvudî (Thk.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992; İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, ss.233–240; Hans Wehr, “Nefese”, “Arabic-English Dictionary”, **The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic**, Edit By J.M. Cowan, London: Spoken Language Services Inc; 4th edition (May 1, 1993)

4 Ali Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2008, s.19.

5 Hüseyin Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, C. 1, S.37, 1997, s.1-58.

6 Mehmet Dalkılıç, **İtikâdî İslâm Mezheplerinde Ruh Kavramı**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2002, s.59-60.

“ruh” kavramının yerine kullanıldığı da görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda şu açılıma dikkat çekmek istiyoruz: “İslâmda nefis (ruh) kavramı değişken, geleneksel ve (yaygın olarak da) mistik tanımlamalarla da açıklanır. Bu kavram türlerini genel olarak nefsin şu şekilde sınıflaması mümkündür: İlâhiyat, geleneksel, felsefi ve mistik olarak sınıflandırdığı görülür. Yine de, tüm İslâmi ruh kavramları ayrı bir Kur’ân temeli oluşturur. Dolayısıyla, bu tür kavramların tartışmaya uygun başlangıç noktası Kur’ân’dır. Ancak Kur’ân’a dönmeden önce, Arapça terimler ruh (“ruh”) ve nefis (ruh) kullanımına ilişkin birkaç söz sıralamak gerekir.”⁷

İslâm öncesi Arap dilinde “nefis” kelimesi nefes ve rüzgâr gibi anlamlarla da ilgilidir. Kur’ân Arapçası sonrası, genellikle iki terim yani nefis ve ruh birbirlerinin yerine kullanılır. Ancak aralarındaki farklılıklar da belli kavramsal şemaları içinde korunur. Kur’ân’da, ek olarak nefis, bir dilin gramer yapısı olarak kullanılmasının yanı sıra, “self” yani “benlik” terimi karşılığında insan ruhunu ifade etmek için kullanılır. Oysa ruh, normalde “spirit” karşılığını alır.⁸

İslâm öncesi Arap şiirinde, bu iki terimde dînî ya da doğüstü bir çağrışım yoktur. Böylece nefis yaşayan vücut, bazen kan anlamına gelirken, ruh ise, fiziksel nefes ya da rüzgâr anlamına gelir. Bu kullanım, Arap şiirinde küresel doğa ile uyumludur. Ama asla, ya teleolojik ya da mistik olarak yorumlanamaz bir şeydir. İslâm öncesi Arap şiirinde hiç bir şey yoktur ki, ölümle bitmemiş olsun.⁹ Fakat Kur’ân Arapçası sonrası bu kelimenin anlamı değişmiş ve sadece dünya ile ilgili olmakla kalmayıp, dînî ve doğüstü bir çağrışım yaptığı görülmektedir.

7 Michael E. Marmura, “Soul” Mircea Eliade (Ed.), **The Encyclopedia of Religion**, C. 13, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, ss.460–465.

8 Marmura, “Soul” Mircea Eliade (Ed.), **The Encyclopedia of Religion**, s.460-465.

9 Marmura, “Soul” Mircea Eliade (Ed.), **The Encyclopedia of Religion**, s.460-465.

Burada bir konuyu daha açıklamak gerekmektedir. Nefsin soyut bir kavram olması nedeniyle tanımlanma ve sınırlama zorluğu bulunmakla birlikte, sözlük manasıyla günlük dilde kullanılışı ile varlık anlamında kullanılışını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Sözlük anlamıyla günlük dilde bir şeyin bütünü, gerçeği, kendisi gibi anlamlar taşıırken metafizik anlamda maddenin karşısı manasında bir ruh felsefesi olarak incelenmiştir. Kuran'da salt ruhun bilgisine ulaşamayacağını bildirmesi karşısında İslâm düşünürlerinin bu konudaki görüşlerini daha çok nefis terimini kullanarak ifade ettikleri ama aslında ruh üzerinde yorumlar yaptıkları anlaşılmıştır.¹⁰

Terim anlamı açısından nefis kavramına bakılacak olursa, şu manalarda kullanılmıştır:

1. İnsan nefsi, insanın ruhî tarafını veya ölümsüzlüğünü teşkil eden veya ölümsüz kabul edilen bir özdür (entity). Bunun maddî ve fizikî bir gerçekliği olmadığı halde düşünce, istek ve işlevleri bulunduğundan, bütün davranışları tayin eder.

2. İnsanın ahlâkî hissi, tabiatı ve mahiyetidir.

3. Ruhu veya hissî bir kızgınlık, güç ya da bunları ortaya koyan bir delil sayılır. Bir ressamın yapmış olduğu boyalı cansız bir resim gibidir.

4. Hayâtî veya zorunlu bir nitelik veya ilkedir.

5. Güden veya hâkim olan şahıs, kimse, merkezdeki şahıs, kumandandır.

6. Tecessüm etme, timsal olma; o nezaketin timsalidir. Yani nezaket onun şahsında tecessüm ve tecelli etmiştir.

¹⁰ Hüseyin Aydın, **Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara: Bars Yayıncılık, 1976, s.79-81.

7. Şahıs, kimse, kişi; kimseyi görmedim (hiç bir nefsi görmedim).

8. Ölü şahsın ruhu ki, bedenden ayrı olduğu ve kendi kendine müstakil varlığı bulunduğu gibi anlamlar da nefse verilmektedir.¹¹

Bütün bu söylenilerden sonra anlaşılmaktadır ki, nefis, İslâm öncesi arap şiirinde yaşayan vücut ve kan gibi anlamlara gelmesine rağmen Kur'ân'da, Yüce Allah bu kelimeye farklı manalar yüklemiştir. Bunlardan en önde gelenlerini şöyle sıralayabiliriz: Öz/Cevher (Nisa, 4/1; Â'raf/189), zât (Mâide, 6/116; En'âm, 7/12, 54), iç (Mâide, 6/116; Tâha, 20/67), Kalp/Gönül (Bakara, 2/235; Hûd, 11/31). Fakat nefis kavramı zihin, gönül, duygu, içgüdü ve iğreti arzular dediğimiz hevâ ile ilişkisi olduğundan onu bir veya birkaç kelime ile manalandırmak çok zordur.

B. Düşünce Sistemlerinde Nefis

İnsanlığın düşünce tarihinde ilâhiyatçılar, düşünürler ve felsefeciler nefis kavramıyla meşgul olmuş, buldukları ve benimsedikleri ekollere göre ona manalar yüklemişlerdir. Kimi zaman kendileri nefis kavramına yaklaşırken zorlanmış kimi zaman da nefis kavramı onlara bu farklı görüşleri söyletmiştir. Bu ekolleri şu şekilde ele alabiliriz.

1. Batı Felsefesinde Nefis

Konuyla ilgili yorum ve açıklamalar yapan birçok düşünür vardır. Fakat nefisle ilgili görüşlerini belirttikten sonra, günümüze kadar etkisini sürdüren Pythagoras (Pisagor M.Ö. ö. 500), Demokritos (M.Ö. ö 370), Eflâtun (M.Ö. ö. 347) ve Aristo (M.Ö. ö. 322), bunların başında gelmektedir. Bu filozofların konuyla alakalı neler ortaya koyduğunu öğrenmek, konunun anlaşılması için birer

¹¹ Atay, "Nefis", A.Ü.İ.F. Dergisi, s.1-58.

ipucu olacaktır.

Bu dört filozofun nefisle ilgili düşüncelerini geniş bir şekilde anlatmak, çalışmamız açısından gerekli değildir. Ancak, filozofların nefse bakışını görmekte yarar olduğunu düşündük. Aynı zamanda bu filozofların nefis hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu ve yanlışlığını ele almayacağız. Bu konuda insanların fikir sahibi olmalarını sağlayacağız.

Bunlardan Pisagor ekolü (Pythagoras), nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Pisagorculara göre âlem nefsinin bir parçası olarak kabul ettikleri insan nefsi ölümsüzdür. Nefis, bedende tutsaktır, onun ölümle bedenden kurtulması, felsefe, mûsikî ve geometri eğitimi sayesinde ahlâkî arınmasını gerçekleştirmekle mümkündür. Ahlâkî arınmasını gerçekleştirip İlâhî âleme yükselmeyi hak etmemiş nefis, tenâsüh görüşlerinin gereği olarak başka bir bedene geçmektedir.¹² Burada da yukarıdaki açıklamalara paralel olarak bu ekolün nefis kavramını kullanıp aslında ruh hakkında yorum yaptıkları anlaşılmaktadır.

Demokritos (M.Ö. ö. 370), nefsin ateş veya bir tür sıcaklık olduğuna inanmaktadır. Yine o nefiste bölünemeyen parçaların bulunduğu ve onların sayı ve şekil bakımından sonsuz olduğuna inanmaktadır. Ayrıca o bu bölünemeyen parçaların tabiatta bulunan varlıkların hepsinin ana elementleri olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla bu bölünemeyen parçalarda, unsurlara ait olan ilkelere hepsi toplanmış var sayılmaktadır. Yine Demokritos, onların kendiliğinden hareket etmelerini ve hareket ettirdiği cisimlere nüfuzunu izah edebilmek için onları bir tür ateş ve sahip oldukları şekilleri de daire olarak tasarlamaktadır. O bu konuyla ilgili olarak bölünemeyen, dairesel harekete sahip olan ve bir tür ateş olan bu cisimlerin nefis olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu varlık zatından kaynaklanan bir hareketle bedeni hareket ettirebil-

12 Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s.23.

mekte ve ona nüfuz edebilmektedir.¹³

Eflâtun öncesi düşüncede ise, nefsin, bütün canlıların ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun canlılarda çeşitli merhaleleri ve görünümleri bulunmaktadır. Kavrama, duyumlama, beslenme, hareket etme, canlı varlığı ve bütün şekillerini ortaya koymaktadır. İlk Yunan düşüncesinde, nefis, insanı canlı tutan ve öldüğünde de onu terk eden bir şey diye düşünülmüştür. Böylece nefsin nefes almakla ilgili olduğu sanılmıştır. Ruhun ise, nefisten ve akıldan ayrı olduğu düşünülmüş, ruhun (spirit) ve aklın kendisine bir nitelik olarak verildiği nefis fikri genellikle zamanla anlaşılmıştır.¹⁴

Eflâtun ise, nefsi şöyle tanımlar: “Nefis, bedene hareket veren bir cisim olmaksızın sadece bir cevherdir.”¹⁵ O, nefis kavramını genellikle akıl gücü ile birleştirmeye çalışır ve nefsin üç kısım olduğunu; akıl veya zihin, ruh ve istek ile ifade eder. Ona göre akıl, bedenın ölümünden sonra yaşayan ölümsüz bir özün ayırt edici özelliğidir. Oysa ruh (spirit) ve istek bedenın ölümü ile yok olur. Eflâtuna göre nefis bedenden önce vardı ve bedenden sonra da var olmaya devam etmektedir. Çünkü nefis basit ve sabit bir özdür. Nefis, ideler dünyasında bulunuyordu ve oradan yeryüzüne inmiştir. Bunun için nefsin iyiliği ile kötülüğü dışarıda değil, nefsin kendisinde ve içindedir. Nefis, bileşik ve karmaşık olmadığından başlangıcı, sonu olmağı gibi, değişmez olduğı¹⁶ Eflâtun tarafından ifade edilmektedir.

Nefis hakkında müstakil kitap yazan ve kitabı günümüze kadar gelen ilk filozof Aristo’dur. Aristo daha önceki filozofların nefis hakkındaki fikirlerini özetler, gerekli gördüğünü tenkit eder

13 İbn Rüşd, **Psikoloji Şerhi (Kitâbu’n-Nefs)**, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, S.9.

14 Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, s.1-58.

15 Hüseyin Aydın, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefis Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, C. 40, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, 1999, s.387-402.

16 Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, s.1-58.

ve nefsin tanımını yapmanın ve onun ne olduğunu tam bilmenin zor olduğunu zikreder. Buna rağmen Aristo, hakkında müstakil eser yazdığı nefsi anlatmaya ve tanımlamaya özen gösterir.

Aristo, nefsi üçe ayırmaktadır. Bitkilerin büyüyen nefsi, hayvanların duyumsayan nefsi ve insanların düşünen nefsidir. Büyüyen ve duyumsayan nefisler bedeni idare etmez. Bunlar ayrılmayacak şekilde madde ile bitişmişlerdir ve bunun için madde ile yok olurlar. İnsan nefsi gerçekten ve asıldan maddeye bağlı değildir ve beden dağıldıktan sonra da var olmaya devam eder. Büyüyen nefsin güçleri ve nitelikleri beslenme, büyüme ve üretilir. Duyumsayan nefsin güçleri ve nitelikleri de öncekilere ek olarak, hareket etme, duyma ve istektir. İnsan nefsinin güçleri yukarıdakine ilave olarak düşünme ve uğraşma (nazia gücü) güçleridir. Nefis hakkında ortaya çıkan problemler eski tartışmaların günümüzde de devam etmesine yol açmıştır.¹⁷

Ona göre nefis, kuvvet halinde canlı olan tabii bir cismin sureti anlamında cevher (öz) olmak zorundadır. Ancak bu cevher ilk yetkinliktir. Bu şekillenmiş olarak fülleşmiştir. Buna göre nefis, bu özelliği olan cismin fülleşmesi ve yetkin olmasıdır. Ne var ki fülleşmenin iki anlamı bulunmaktadır. Bunların ilki bilgi sahibi olmak, diğeri sahip olduğu bilgiyi kullanmak, fülleştirmektir. İnsan uykuda iken bilgi sahibidir, fakat bilgisini kullanamaz. Ama uyanıklık halinde bilgi sahibi olup bilgisini kullanır. İşte bu durumda nefis birinci manaya göre yetkinlik ve ikinciye göre fülleşmedir.¹⁸

Bundan anlaşılan odur ki nefis bedende işlev görmeden de mevcuttur. Aristonun en çok üzerinde durduğu tanım, nefsin kuvve halinde canlı, tabii cismin ilk yetkinliği olmasıdır. Genel bir tanım vererek şöyle demektedir: “Nefis şekillenmiş bir cevher, yani belli bir niteliği olan bir cismin mahiyetidir ki bu organik bir

¹⁷ Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, s.1-58.

¹⁸ Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, s.1-58.

cisim olmasıdır.”¹⁹

Buraya kadar düşünürlerin kendine has bir nefis tanımları olmasına karşılık, görüşlerindeki ortak anlamın cevher olduğu anlaşılmaktadır. Pisagorcular nefsin ahlâkî arınmasına vurgu yaparak, bu arınma, ilahî âleme ulaşmadığı takdirde tenâsüh görüşleri gereği başka bir bedene geçeceği ifade edilmektedir. Eflatun da nefsi akıl, zihin ve istekle birleştirip anlam vermeye çalışarak, nefsin anlamını kendinden önceki düşünürlerin anlayışlarından farklı boyutlara ulaştırmıştır. Nefsi kapsamlı bir şekilde ele alan ve diğer düşünürlerin etkisinden uzak kalan Aristo ise, nefsin anlaşılmasının çok zor olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca nefsi, büyüyen, duyumsayan ve düşünen nefis diye üçe ayırarak açıklamıştır. İnsanın bedenini büyüyen ve duyumsayan değil de ancak düşünen nefsin idare edebileceğini belirtmektedir. Bu açıklamalarıyla başka düşünürlerden farklı olarak kendine özgü bir tanım yaptığı anlaşılmıştır. Daha sonraki başlıklarda da ifade edeceğimiz üzere Aristonun bu düşüncelerinden İslâm düşünürlerinin de maksimum derecede etkilendiği anlaşılmaktadır.

Genellikle Batı Felsefesinin tarihi olgusuna bakarak açıkladığımız nefis anlayışlarının günümüzde daha çok nefis değil de insanın ruhî yönüne bakılarak bir din eğitimi geliştirmeye başladıkları söylenebilir. Hatta milenyumun son yılları şu önermeyle kapanması, en büyük değişimin adı olduğunu söylemek mümkündür: “Karmaşık maddî dünya, bireyin manevî gelişmelerinin önüne set çekmektedir ve bireyin bundan yara almaması onun ruhi hayâtında yapacağı dönüşümler sayesinde mümkündür.”²⁰

Bu önerme etrafında düşüncelerini ifade eden C.G. Jung, ruhi ihtiyaçların her zamankinden daha lüzumlu bir şekilde kar-

19 Atay, “Nefis”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, s.1-58.

20 Yurdagül Mehmetoğlu, “Değişen Dünyanın Dini ve Din Eğitimi Yeniden Tanımlayışı”, **Avrupa Birliği’ne Giriş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu**, Adapazarı: Değişim Yayınları, 26-27 Mayıs 2001, s.176-187.

şılanması gerektiğini şu görüşleriyle açıklar: “Dizginlerden kurtulmuş duygusal güçler ve içinde yaşadığımız zamanın ruhundan kaynaklanan düşüncelerle karşı karşıyayız ve tecrübeyle biliyoruz ki bunlar mantıklı düşünceden, hele ahlâki öğütlerden hiç etkilenmezler. Bu durumun panzehiri, birçok yerde doğru biçimde gerçekleştirildiği gibi, en az diğeri kadar güçlü ve farklı, maddecilikten uzak bir inanç olmak zorundadır ve buna dayanan dinsel bir tavır, ruhsal enfeksiyona karşı tek etkili silahtir.”²¹

Bireyin ruhsal gelişimini sağlayacak dini etkilerin, hiç kimsenin dini inanç ve geleneklerini tehdit etmeyen ve fakat onları zenginleştiren bir nitelikte eğitim kurumlarına taşınması gerektiği batı dünyasının cesaretle savunduğu bir iddia haline gelmiştir. Bu konu da aynı iddiayı taşıyan son çalışmalardan birinde bu gereklilikler zincirleme olarak şöyle dile getirilmektedir:

“Son birkaç yılda, ruhiyat olgusuna dair duyulan ilgide bir artışa şahit olduk. Bazıları bunu ‘**manevi bir rönesans**’ içinde olduğumuz şeklinde yorumladı... Diğer bazıları ruh kelimesine çeşitli mezhebi aktiviteler ve politik biçimlerle anlam verdi. Ben bu ilginin insanların hayatlarında kaçırmış oldukları şeyleri duyumsamaları şeklinde açıklanabileceğini düşünüyorum. Birçok kimse kendi hayâtında ve toplumda bir boşluk olduğunu fark etti. Bu boşluğun kaynağını bulmaya çalışanlar... Bu problemin bir parçasının maneviyat yoksunluğundan kaynaklandığını öne sürdüler. Ruhsuz toplumumuz, çok temel bir enerjiden ve hayâtiyetten yoksun gibi gözüküyor... ‘Bildiğimiz gibi eğitim okul öncesinde yükseköğretime kadar ruhu tahrip etmektedir.’ ‘Biz ruhlarımızı yeniden talep edebiliriz. Ruhu inkâr etmek ve ona zulmetmek yerine ruhun yeryüzünde kendini ifade etmesine izin vermeyi öğrenebiliriz. Ruhu yeniden isteyerek, okul ortamında veya herhangi bir eğitimsel ortamda bulabilir ona hayâtiyet ve anlam kazandırabiliriz.’”²² Demek

21 C.G. Jung, **Keşfedilmemiş Benlik**, C. Sılay (çev.), İstanbul: 1999, s.69.

22 Mehmetoğlu, “**Değişen Dünyanın Dini ve Din Eğitimi Yeniden Tanımlayışı**”, s.184.

ki, batı dünyası da nefsin aşırı istekleri ve hastalıkları karşısında ruhî hayâtın geliştirilmesi gerektiğini anlamaya başlamıştır.

2. İslâm Felsefesinde Nefis

İslâm filozofları, nefis hakkında genel olarak aşağıdaki ortak tanım etrafında buluşmaktadırlar: “Nefis, bilkuvve/potansiyel hayat sahibi olan tabîi cismin ilk kemâlidir.” Buna göre nefis, bedenün olgunluğu anlamına gelmektedir. Nefsin kendini geliştirmek ve mükemmelleştirmek için bedene ihtiyacı vardır. Beden, nefsin bir âletidir.²³ Bu tanımdan hareketle başlıca İslâm düşünür ve filozoflarının nefis tanımlarına yer verilecektir.

İlk İslâm filozofu Kindî (ö. 866)’nin nefis görüşü uzlaştırmacıdır. Filozof, değerlendirmelerinde hem Aristocu hem de Pythagoras ve Eflâtuncu nefis tanımına yer verir. Aynı zamanda Eflâtun ile Aristo’nun nefis görüşü arasında bir aykırılık olmadığı görüşündedir. *Tanımlar Risalesi*’nde Kindî nefis hakkında üç tanım yapmıştır:

a) Bilkuvve/potansiyel hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği (Bu tanım, Aristo’nun yaptığının aynısıdır),

b) Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali,

c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevherdir.²⁴

Bu tanımlardan ilk ikisi, canlı cismin ilk yetkinlikle başlayan ve o cismin ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eden “son yetkinlik” olarak denilebilecek gelişim aşamalarını dile getirmekte,

23 Müfit Selim Saruhan, “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Düşüncesi”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 2006, C. 47, S.1, s.87-105.

24 Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 2004, C. 13, S.2, s.152-153.

tam anlamıyla Aristo'nun ruh görüşünü yansıtmaktadır. Bundan dolayı bunlar birer tanım olmaktan çok, nefsin canlı cisim üzerindeki etkinlik sürecini ifade etmektedir. Üçüncü tanım ise Plâtoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.²⁵ Kindî bu yaklaşımlarıyla İslâm dünyasının nefis anlayışını şekillendirme noktasında başat role sahiptir.

Nefis anlayışında Aristocu geleneği takip ettiği anlaşılan Fârâbî (ö. 950), Aristo'ya nispet ederek nefsi; "Bilkuvve/potansiyel canlı, organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlar. Ona göre nefis, cisimlerle arazların varlığını oluşturan altı metafizik ilkedен biridir, cismanî değildir, ama cisimde bulunur. Üç türlü nefis vardır: a. Gök cisimlerin nefisleri b. İnsan nefisleri c. Hayvan nefisleridir.²⁶ Farabi, başka bir tanımında ise; "Nefis, akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellinin her derecesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir."²⁷ diye açıklamıştır.

Farabi, bu görüşlerinden dolayı Aristocu nefis anlayışından etkilendiği görülmektedir. Daha sonra bu anlayış kendisini tatmin etmediği için Eflâtun gibi nefis-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız, basit bir cevher olduğu sonucuna varır. Şu halde nefis, fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil, manevî bir cevherdir. Ne var ki filozof, bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin farkındadır; zira nefis, suret ise, manevî cevher suret olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için Farabi mahiyeti itibarıyla nefsin cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de suret olduğunu söyler. Tabiatıyla bu anlayış nefsin bedenle birlikte yaratıldığı fikrini de beraberinde getirmektedir. Fakat ölümler birlikte

25 Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", **U.Ü.İ.F. Dergisi**, s.152-153.

26 Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", **U.Ü.İ.F. Dergisi**, s.150.

27 Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefis ve Âlem", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, Hayrani Altıntaş (çev.), C. 23, s.349-358.

suret dağılacağına göre bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu fikrine yol açar²⁸ ki bu husus aşağıda belirtilecektir.

Farabi nefsin basit bir cevher oluşunu, onun maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan yapışından ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.²⁹

Diğer taraftan Farabi, Aristo'nun anlayışına benzer nefsin güçlerinden şöyle söz etmiştir: “Bütün yeryüzü varlıkları suret (form, şekil) ve maddeden oluşur. Bir yeryüzü varlığı olarak insanın maddesi bedeni ve sureti de nefsi (ruhu) dir. Cisim rahîmde ruhu kabul etmeye hazır hale gelince, formların vericisi (vâhibü's-süver) olan faal akıldan ruh sudur eder. İnsan ruhu belli güçlere sahiptir. Bunlardan beslenme, büyüme ve üreme güçleri bitkiler, hayvanlar ve insanlarda ortaklıklar. Arzu güçleri (şehvet ve gazap) ise sadece hayvanlar ve insan için söz konusudur. İdrak güçlerinden olan duyu ve hayâl güçleri insan ve hayvanda ortak, düşünme gücü ise sadece insana özgüdür. Güçlerin çeşitliliğini ve fonksiyonlarının çokluğuna rağmen nefis daima tek kalır. Nefsin hakikati insanda natika (düşünme) gücüyle mükemmelliğe ulaşır. Diğer taraftan nefsin bütün güçleri bedene bağlı olup ondan ayrılamazlar. Nefis bu güçlerin oluştuğu beden formudur. Bundan dolayı varlığı beden varlığına bağlıdır.³⁰

Bize göre Farabi nefsi bu şekilde tanımlamış olması, onun ruh hakkında İsrâ Suresi'nin 85. âyetinde geçen; “*De ki ruh Rabbimin emrindedir. Onun hakkındaki bilgiden size verilmedi. Sadece azıcık bir miktar verilmiştir.*” ifadesi onu engellemiş ve

28 Mahmut Kaya, “Farabi”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. 12, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1995, s.151.

29 Kaya, “Farabi”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, s.151.

30 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)*, Burhan Koroğlu ve Diğerleri (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s.563-564.

böylece ruh yerine nefsi koyarak açıklama yapmıştır. Çünkü onun yaptığı yukarıdaki açıklamalar ruhu ifade etmektedir. Bir bakıma açıklamaları Kur'ân kaynaklı olmaktan çok felsefî kaynaklıdır.

Râzî ise, nefsin güçleri hakkındaki görüşleri -her ne kadar bazı düşüncelerinde benzerlik olsa da- diğer düşünürlerden farklı olduğu şu açıklamalarında görülmektedir: “Nefsin on dokuz kuvveti vardır. Hepsisi de, nefsi maddî lezzetlere ve şehevî güzelliklere davet eder. Bunlardan beşi, “havâss-ı zâhire” (zahirî duyu organları); beşi, “havâss-ı bâtına”; ikisi, şehvet ve gazab; yedisi de, gizli kuvvetlerdir ki bunları “câzibe”, (cezbeden kuvvet), “mâsike” (tutucu kuvvet), “hadime” (hazmedici, parçalayıcı), “dâfia” (men edici, müdafaa edici), “gâziye” (beslenme kuvveti), “nâmiye” (büyüme kuvveti) ve “müvellide” (üretici, meydana getirici) kuvvetleridir. Bunların tamamı, on dokuz olup, hepsi de nefsi, maddî âleme davet eder ve hepsi de o nefsi, bedenî lezzetleri istemeye teşvik eder. Akla gelince ki, bu tek bir kuvvet olup, bu da, nefsi Allah'a ibadet etmeye ve manevî mutlulukları elde etmeye sevk eder. On dokuz kuvvetin insanı istîla etmesinin, tek bir kuvvetin istilâsından daha güçlü ve mükemmel olacağında şüphe yoktur. Hele hele bu on dokuz kuvvet, insanın ilk yaratılışında, daha kuvvetli; akıl ise, son derece zayıf olur. İnsanın akli güçlenip kuvvetlendikten sonra, o on dokuz kuvveti zayıf hale getirmesi ve mağlûp etmesi güç olur. Durum böyle olunca da, insanların çoğunun, maddî lezzetlerin peşinde olacaklarına, Hakk'ı tanımaktan ve O'nu sevmekten yüz çevireceklerine kesinkes hükmetmek gerekir.”³¹

Râzî'nin bu açıklamaları Kur'ân kaynaklı değildir. Nereden aldığını bilemiyoruz, ama felsefe yaptığı kesindir. Çünkü tefsirinde bu açıklamayı getirdiği âyetle hiçbir bağlantısı yoktur. Biz buna felsefeden çok kelâmî açıklama diyebiliriz.

31 Fahrüddin er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 10, Ankara: Akçağ Yayınları, 1989, s.317-318. Ayrıca bkz. Ahmet Coşkun, **Sohbetler ve Hatıralar (Dînî ve Sosyal Konularda Araştırma ve Uygulama Örnekleri)**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s.45.

Aristo'dan sonra nefis üzerinde en çok yorum yapan düşünürlerden biri, çeşitli risaleler ve kitap yazan İbn Sina (ö. 1037)'dir. İbn Sina'ya göre nefis her insanın “**ben**” sözüyle kasettiği şeydir. İbn Sina bu lâfızla işaret edilen şeyin nefis olduğunu vurgular. Böylece nefsin, cisimden farklı olduğunu altını çizmek istemektedir. Zaten onun, bu konudaki hareket noktası, nefsin varlığı konusunda ilim adamlarının görüş ayrılığına düşmesi, kelâmcıların da dâhil olduğu birçok kimsenin kendisine “ben” denilen şeyin bedenden ibaret olduğunu zannetmeleridir. Bu ve benzeri düşüncelerden ötürü, İbn Sina öncelikle nefsin cisimden/bedenden farklı olduğunu açığa kavuşturmuştur.³² Bu nedenle o nefsi şöyle tanımlamıştır: “Nefis, bu kalıba feyz ederek ona can veren, onu bilgileri ve ilimleri kazanmak için bir âlet olarak kullanan, böylece cevherini mükemmelleştirerek Rabbini tanıyan, onun verdiği mâlûmâtın hakîkâtlerini kavrayan ruhânî cevhere denir.”³³

İbn Sina nefsin varlığının ispatı hakkında şu görüşlere yer vermektedir: “Cisimler cisim oldukları için değil, onların cisimliğine ilave bir takım sebepler dolayısıyla hareket ederler. Cisimlerin iki türlü hareketleri olduğuna göre, bunların sebepleri de iki türdür: Birincisi cisimlerin aşağıya düşmesi gibi zorunlu bir harekettir. Bu hareketin illeti de cisimlerin kendilerine aittir, yani muhtevasının tabiatına ve bir unsurunun diğerine üstün gelmesine bağlıdır. Diğer ise zorunlu olmayan harekettir. İnsan cisminin, tabiatı gereği durması gerekmesine rağmen yürüyerek hareket etmesi gibidir. Diğer taraftan kuşlar da, cisimlerin ağırlığı gereği yere düşmeleri gerekirken uçarlar. Bu tür hareket, cisimlerin tabiatıyla ve yapısıyla ilgili olmadığına göre, burada bu cisimlerin unsurlarına ilâveten başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ki bu da nefis

32 Hidâyet Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s.11.

33 Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)**, Burhan Koroğlu ve Diğerleri (çev.), s.579.

(ruh) tir.”³⁴

Gazâlî'ye (ö. 1111) göre de nefis, maddeden ve cismânî görüntüden uzak bir cevherdir.³⁵ O nefis hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: “Her bir şeyin nefsi, onun hakîkatidir. Nefis ister melekût (görülmeyen) âleminden, isterse emr (görülebilir) âleminden olsun, haber verilen ma'kûlâtın (akledilebilir şeylerin) mahalli olan cevherdir.”³⁶ O, nefis kavramının ruh, kalb ve akıl kavramlarıyla müterâdif olarak birbirlerinin yerlerine kullanıldığını ve bu durumun nefsin ifade ettiği çeşitli manalardan, durumlarından ve kazandığı vasıflardan kaynaklandığını vurgulamıştır: “Nefis hakkında müterâdif lâfızlar dördtür: Nefis, kalb, akıl ve ruhtur.”³⁷ Gazâlî, bu anlayışıyla aynen Eflâtun'un ifade ettiği nefis anlayışına -ki O nefsi, akıl, zihin ve istekle birleştirip açıklamaya çalışmaktadır- yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî, “*İhyâ*” adlı eserinde ise nefsin iki manasını ele almıştır. Bunlar: “İnsanda gazab (öfke) ve şehvet kuvvetleridir”. Bu iki kuvveti derleyip toplayan bir manada nefsi kullanmıştır. Tasavvuf ehlinin, çoğu zaman bu kelimeyi, bu manada kullandığını ifade etmiştir. Çünkü onlar nefis demekle insanda kötü vasıfları toplayan bir aslı ve esâsı olduğunu kastetmişlerdir. Nefis ile mücâhede ve nefsi kırmanın muhakkak olması gerektiğini vurgulayarak şu Hadis'i göz önünde bulundurmuşlardır. “Senin en şiddetli düşmanın, iki yanının (kaburgalarının) arasındaki nefisindir!”³⁸ İkincisi ise: İnsanın hakikati olan insanın kendisi (nefsi) ve zâtıdır. Fakat

34 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)*, Burhan Köroğlu ve Diğerleri (çev.), s.580.

35 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Mâ'rifeti'n-Nefis ve Me'ahû Kânûnü't-Te'vîl*, Mısır: Mektebetü'l-Cündî, 1968, s.26.

36 Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s.19.

37 Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s.19.

38 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâ' Ulûmi'd-Din*, A. Fikri Yavuz (haz.), C. 3, İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 1994, s.10.

bu nefis hallerinin değişmesi sebebiyle çeşitli niteliklerle vasıflandırmıştır.³⁹

Gazâlî, nefsi, maddî olmayan ve insana has bir cevher olarak kabul etmektedir. “Nefis maddeden ve cismânî sûretlerden uzaktır.”⁴⁰ “İnsan nefsi maddî değildir.”⁴¹ gibi sözleriyle nefsin maddî oluştan farklı bir yapıda olduğunu beyan etmektedir. Gazâlî, aklın ve nefsin duyulara üstünlüğünü ve insanın aslı olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Göz kendini göremez; akıl ise başkasını ve kendisini idrâk eder ve kendi sıfatlarını da idrâk eder. Çünkü nefsinin bilgisini idrâk etmeye kâdirdir.”⁴² Ona göre üç çeşit nefis vardır: Nebâtî (bitkisel), hayvânî ve insânî nefistir. Bitkisel nefis doğma, beslenme ve büyüüp gelişme gibi oluşumların kaynağı durumundadır. Hayvânî nefis ise duygu (his) ve isteğe bağlı, ihtiyârî hareketlerin kaynağıdır. İnsânî nefis de hareket ettirme ve külliyyâtı idrak edip kavrama gücünün sahibidir. Tüm bu fiiller bir kaynağa bağlıdır ve bu kaynak da “nefis” diye adlandırılmaktadır.⁴³ Bu görüşleriyle Aristo, Eflâtun, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin anlayışlarına yakın bir düşüncede olduğu görülmektedir.

İbn Rüşd (ö. 1126) de nefsi açıklarken cevherin üç boyutlu olduğunu dile getirmektedir. O, cevherin, hem madde, hem suret hem de bu ikisinin toplamı anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Madde ile suretin birleşiminde meydana gelen cevhere de canlı ve doğal olan her cisim olduğunu belirtmektedir. O, canlı olan cisim, bir sıfatla isim olduğu için, yani onun hakkında canlı cisim[diğer bir ifadeyle] nefis sahibi cisim dendiği için ve nefis de cevher olduğu için, bu durumda nefsin cisim olan cevher olmasının mümkün olmadığını dile getirir. Bu durumda nefsin (madde anlamında değil de), suret anlamında bir cevher olması gerektiğini

39 Gazâlî, **İhyâ**, A. Fikri Yavuz (haz.), C. 3, s.10.

40 Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds**, s.26.

41 Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds**, s.118.

42 H. Mahmut Çamdibi, **Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi**, 3. Baskı, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008, s.139.

43 Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds**, s.186.

vurgular. Suretin bir yetkinleşme olduğu; yetkinleşmenin de ilk ve son olmak üzere iki kısım olduğu; ilk yetkinleşmenin düşünmediği zaman bilenin bilgisi gibi, ikinci yetkinleşmenin ise bilenin düşündüğü zamanki bilgisi, diğer bir örnekle bilginin uyuyan kişide bulunan haliyle uyanık kişideki hali gibi olunca doğal cisimlerden canlılığı kabul edebilecek organik olanlar ve de canlılığı kabul etmeyen yani organik olmayanlar bulununca, bu durumda nefsin organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği olması zorunlu olduğunu ifade eder.⁴⁴

İbn Bâcce (ö. 1138) de, nefisle ilgili açıklamalarına onun varlığının apaçık oluşuna işaret ederek başlar ve nefsin varlığına dair bilgimizin “ilk bilgiler” arasında yer aldığını belirtir. Bu sebeple, İbn Bâcce, nefsin varlığı hakkında sistematik bir kanıtlama faaliyetine girişmemiştir. Bununla beraber, nefsin maddî olmayan niteliğini belirtmektedir. Ona göre *nefis, cisim ve sûretin bileşi miyle meydana gelen canlı cismin sûretidir ve maddî değildir*. İbn Bâcce, nefsin cisimsellikten uzak karakterini vurgulamak üzere, onun bölünebilir olmadığını, bir olduğunu sık sık tekrar etmektedir. İbn Bâcce'ye göre bölünür olan bileşik varlıkların vasfıdır; bu da onların maddîliğini göstermektedir. Eğer bir varlığın bölünebilirliğinden söz edilebilirse, onun maddî bir yapıya sahip olduğunu duraksamadan söyleyebiliriz. Aynı şekilde bir şeyin cismânî karaktere sahip olduğunu onun hareketliliğinden anlayabiliriz. İbn Bâcce demektedir ki, ancak cisimler hareketlidir ve hareketlilik bölünür olmanın bir belirtisidir. Bu durumda, hareketlilik ve bölünebilirlik, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren özelliklerdir ve maddîliğin göstergesi durumundadırlar. Bu iki özellik, ne maddî ne de hareketli olan nefse yüklenemez. Çünkü nefis, canlı cismin sûretidir ve bölünmez bir varlığa sahiptir. Gerçi nefis, cisimsel bir varlığın, bir bedenin nefsidir, ama onun bedendeki varlığı, heyûlânî yetilerin tabii cisimlerdeki varlığı gibi değildir. Tıpkı gemi kaptanının, geminin sûreti olduğu halde gemiye dâhil olmayışı gibi nefis de

44 İbn Rüşd, **Pisikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)**, Atilla Arkan (çev.), s.39-40.

İbn Bâcce'ye göre, bedenın yöneticisi olmasına rağmen ona dâhil değildir ve ondan ayrı bir varlığa sahiptir.⁴⁵

İbn Haldun (ö. 1406)'un nefis dediğı şey ise ruhtur. Ona göre, her iki tabir çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır; fakat tasavvuftaki bölümlenin tesiriyle zamanla nefis, “zât”ın aşağı ve kösnül arzularını temsil eden bölümü, ruh ise, yüce ve güzel yanlarını temsil eden bölümü olarak algılanmıştır. Günlük dilde (Arapçada) nefis, kendilik, benlik olarak; ruh ise bilinen ruh anlamında kullanılmaktadır. Türkçede “can”, ruhtan çok nefis anlamına gelmektedir.⁴⁶

İhvan-ı Safa'ya göre de insan, cismanî bir beden ile ruhanî bir nefisten mürekkep olan bir varlıktır. Nefis, ilâhî hikmet gereğı bedenle birleştirilmiştir. Çünkü o, ancak beden aracılığıyla eşyanın hakikatlerini kavrar ve övgüye lâyık davranışlarda bulunur. Bunun için İhvan'a göre beden gemi, nefis kaptan, beden tarla, nefis çiftçi, beden ülke, nefis kral gibidir.⁴⁷

İslâm filozof ve düşünürlerinin anlayışlarına bakıldığında şunlar söylenilebilir. Nefsin tanımı konusunda ortak bir görüşte oldukları anlaşılmaktadır. O da; “Bilkuvve/potansiyel hayat sahibi olan tabîi cismin ilk yetkinliği”dir. Nefis anlayışlarında Yunan düşünürlerden etkilendikleri bir gerçektir. Ama Müslüman olmaları nedeniyle açıklamalarının esas kaynağı Kur'ân'dır. Nefsin bedenden ayrı, cismânî olmadığı, ama cisimle birleştiğı anlaşılmakta olup nefsin bedene hükmettiğı ve aktif durumda olduğu görüşleri ile Yunan filozoflarıyla benzerlik göstermektedir. Bunun yanında İbn Sina diğer düşünürlere nazaran nefse ilk defa vurgu yaparak “ben” dediğı görülmektedir. Bu görüşüyle de insan cisminin beden-

45 Yaşar Aydınlı, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1997, s.77-78.

46 Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s.322.

47 Enver Uysal, “Eğitime Felsefî Antropoloji Çerçevesinde Kavramsal Bir Yaklaşım”, **C.Ü. İ.F. Dergisi**, Sivas, C. 8, S.2, (ARALIK-2004), s.81-99.

le birlikte nefisten oluştuğu tezini ortaya koymuştur. Buna ilâveten nefisle ruhu birbirinin yerine kullandıkları da anlaşılmaktadır.

3. İslâm Tasavvufunda Nefis

Tasavvufta nefis, vücudun en bayağı tabakasıdır. Bunun üstünde kalb, ruh ve sır mertebeleri vardır. Altında da tâb (kuvvet, güç) denen maddeden ibaret beden vardır. Sûfî, sırasıyla tâbdan geçerek müşahedeye erer. Ancak bu sülûk esnasında üst makamın halini alt makam bilmeyecektir.⁴⁸

Öztürk, tasavvuftaki nefis anlayışını şöyle özetler: “Tasavvufta nefis, insanların sıfatlarının, huylarının, davranışlarının kötülerine verilen addır. Anlaşılan odur ki, insan benliği anlamındaki nefis, hem çirkin, hem de güzel sıfatların taşıyıcısı olabilmektedir. Esasen kişilik bir bütün olduğundan; insanın içinde iki ayrı kuvvet merkezi kabul etmek doğru değildir. Kur’ân’ın tevhid anlayışı da buna müsaade etmez. O halde şunu ifade etmek gerekir: “Benlik yüzünü ölümsüz ve güzele çevirdiğinde ruh, ölümlüye ve kötüye çevirdiğinde ise nefis adını almaktadır.”⁴⁹

Yaşar Nuri Öztürk, nefsi huyların ve davranışların kötülerine verilen ad olarak nitelendirmiştir. Bu tanım yanlıştır. Çünkü nefis, kötü davranışlara ve huylara kaynaklık etmektedir. O zaman Öztürk’ün görüşünden hareket edersek nefsi şöyle tanımlaması gerekirdi: İnsanların sıfatlarının, huylarının, davranışlarının kötülerine kaynaklık eden güçtür, merkezdir. Öztürk, insan benliği anlamındaki nefis, hem çirkin, hem de güzel sıfatların taşıyıcısıdır derken de hata etmektedir. Çünkü onları nefis taşımaz, onlara kaynaklık eder.

Yukarıdaki tanımları aktardıktan sonra kronolojik sıra-

48 M. Kemal Atik ve diğerleri, **İslâmî Kavramlar**, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997, s.575.

49 Yaşar Nuri Öztürk, **İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: Hürriyet Yayıncılık, 1991, s.18.

lama ile önde gelen mutasavvıfların nefis hakkındaki yorumlarını belirtmek, konumuza farklı bir boyut kazandıracaktır.

Muhasibî (ö. 857), nefsin ne demek olduğunu şu açıklamalarıyla anlatmıştır: “Nefis, tama’ın esasları ve tama’dan doğan hırs ve rağbetin çıkış yerleri üzerine kurulmuştur.” Tama’, insanın fizyo-psikolojik yönüne bağlı sonsuz istek diye tanımlanabilir. Böylece tama’ sonsuz istek skalası olduğu için değişkendir. Bu sebeple de nefis, psikolojik varlığı içinde sınırsızlığını sürdürmektedir”. Bu görüşü ile Muhasibi, nefsi insanın eğilimlerinin kaynakları üzerine oturtması ile nefsin, insanın içgüdü ve eğilimlerinin tümünün adı olduğunu açık olarak göstermiştir.⁵⁰

Özellikle Muhasibi’nin şu düşüncesi yukarıdaki görüşü daha net olarak desteklemektedir: “Bir şeyin en kötü yönü nefistir. Nefsin nefsi hevâ’dır. Hevâ’nın nefsi de şehvetleridir. Bu eğilimler skalasının, insan hayâtında en ağır basan türü de şehvetlerdir.”⁵¹

Buradan hareketle Aydın, Muhasibi’nin, nefis için üç ana eğilimini bize vermektedir:

1. Gaye olarak kurtuluşu istememe niyeti yoktur; ama kurtuluşa giden yol ona ağır gelir.

2. Helâk olmayı bir niyet olarak taşımaz; fakat onu helâke götüren şeyleri hafife alır.

3. Nefis daima anlık hazları ve rahatı, gelecekteki daimi haz ve rahata tercih eder.⁵²

Kuşeyrî (ö. 1072)’ye göre de nefis, birşeyin varlığını ifade etmektedir. Sûfîler nefis sözünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını (ve vücûd), ne de vaz’ olunmuş cismi kas-

50 Aydın, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi**, s.84-85.

51 Aydın, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi**, s.84-85.

52 Aydın, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi**, s.84.

tederler. Onların nefis kavramından kasıtları, kulun kötü vasıfları ile yerilen huylarının kaynaklandığı manevî merkezdir.⁵³

Muhyiddîn Arabî (ö. 1239)'nin nefis anlayışında, muta-savvıflardan daha farklı olarak felsefeden etkilenmiştir. Aynı zamanda Aristo'nun nefis görüşlerini benimsediğini aşağıdaki açıklamalarda görmek mümkün olacaktır.

Arabî, hiçbir zaman insan nefsi hakkında bir görüş sunan ilk Sûfî değildir. O, nefsi, insanın ikili mahiyetinin tamamlayıcı bir parçası sayan ilk Sûfîdir. Aristocu felsefeyi ana hatlarıyla izleyen Arabî, insanda beden, nefis, ruh dediği üç ayrı unsur tanımaktadır. Aristo gibi o da üç nefisten, daha doğrusu nefsin üç boyutundan söz eder: a) Bitkisel (nebâtî), b) hayvânî ve c) aklî nefisler. Fakat Aristo'dan, aklî nefsi akılla aynı saymamakla ayrılır. O, nefsi, hayâtî ilke -insan uzviyetindeki hayvânî hayat- şeklinde tanımlamaktadır. Nefis, Evrensel Nefsin (*en-nefis el-küllîyye*) özel bir "halî"dir.⁵⁴

Arabî, "nefis" kelimesini nitelendirmeden kullandığı zaman, ekseriyetle aklî nefsi kasteder; aksi takdirde "bitkisel" (nebâtî), "hayvânî" ya da "aklî" sıfatlarını yerleştirir. Ona göre, bitkisel nefsin ana görevi, yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Bu nefsin dört gücü (yetisi) vardır: a) cezb, b) mesk (tutma), c) hazm (özümseme) ve def'tir. Hayvânî nefis Arabî tarafından, yeri kalpte (bedenî kalp) olan ince bir buhar sayılır. Maddîdir ve insan dâhil bütün hayvanlarda bulunur. Aklî nefse gelince, Arabî bunun sırf bir ruh olduğuna inanır. Zâtıyla (özüyle) "kavrayıcı"dır ve bütün günahlardan arınmış ve hür olarak doğmuştur. Sözü edilen günah, aklî ve hayvânî nefisler arasında, aklî nefsin insan bednine ilişmesi sırasında ortaya çıkan çatışmadan doğmaktadır. Aklî

53 Abdülkerîm Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz.), 2. Baskı, İstanbul; Dergâh Yayınları, 1981, s.222.

54 A. E. Affîfî, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (çev.), Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1975, s.111-112.

nefis yok edilemez, ezeli ve ebedîdir. Arabî, her ne kadar nefsin maddî olamayışı ve yok edilmeyişine inanmakta ise de, nefsin şahsi olmayan ölümsüzlüğünü ileri sürmez. Arabî, “öldükten sonra”, “Allah nefis için âleminki ile aynı mahiyette bir vasıta teşkil eder ki, nefis buna nakledilir.” Fakat bu eğer Arabî şu ya da bu şekilde olacaksa mecâzî anlama alınmalıdır. Vasıta nefsin Evrensel Nefse dönüşünde işgal edeceği halin karşılığı olan sadece bir başka kelimedir ki, burada nefis, ya mutlak olarak ya da sadece kısmen sınırlamalardan ve ilişkilerden bağımsız olacaktır.⁵⁵

Cilî (ö.1428) ise, mutasavvıfların genel anlayışlarına benzer bir nefis anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Nefsi, şeytan ile şeytan ehlinden ona tabi olan şeytanların aslı ve menşeidir diye tarif etmiştir. Nefsin Rabbânî bir sır olduğunu ve o sırrın da zâttan ibaret olduğunu belirtmiştir. Nefsin zât ile zâtında lezzetlerinin olduğunu, her türlü büyüklüğün ve kibrin onda zuhur ettiğini, bunun da nefsin ahlâkın ve sıfatından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda nefsin en önemli derecesinin aldanmak olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca nefsin aşağıya düşen derecelerinden bir tanesi de gaflete düşmek olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

İslâm Tasavvufunun nefis anlayışında, diğer bütün felsefî görüşlerin aksine, kendine özgü bir düşünce geliştirdikleri yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılmaktadır. Çünkü gerek Yunan gerekse Müslüman filozof ve düşünürlerinin nefsin tanımı ve mâhiyeti konusunda inceledikleri ve ifade ettikleri anlayıştan farklı bir yöne gittikleri görülmektedir. Zira İslâm Tasavvufundaki nefsin tanımına bakıldığında durum daha da netlik kazanacaktır. Nefis, vücudun basit bir tabakasıdır. İnsanların sıfat ve özelliklerinin, huylarının, mizaçlarının ve davranışlarının kötülerine kaynaklık eden merkezdir. Bu tanıma bakıldığında nefsin sadece olumsuzluğa kay-

55 Affîfî, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (çev.), s.112.

56 Abdülkerîm el-Cilî, **İnsân-ı Kâmil**, Abdülaziz Mecdi Tolun (terc.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s.317-318.

naklık eden bir olgu olduğunu dile getirmektedirler. Hâlbuki nefis, sadece olumsuzlukların kaynağı değil aynı zamanda takva boyutuyla olumlu davranışlara da kaynaklık etmektedir. Buna ilaveten İslâm Tasavvufunun nefsin tanımını yaparken genellikle nefsi emmâreden bahsettikleri de anlaşılmaktadır.

C. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefis

“Can, ruh, zihin, hayât, canlı varlık, yaşayan yaratık, insan, şahıs, fert, cevher, tabiat, temâyül, arzu etmek, şehvet, istek, kişisel hüviyet ve zât” anlamlarına gelen nefis,⁵⁷ çeşitli türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de 296 yerde geçmektedir.⁵⁸

Aynı zamanda; “nefes alıp vermek, hürriyet, serbestlik, rahat, huzur, ihtiyat ve kıymetli” anlamlarına da gelmekte olan nefis kelimesi, dışı olduğundan doğurup çoğalmaya ve değişip gelişmeye müsait bir tabiata sahiptir. Değişmeye ve gelişmeye müsait olması, onun eğitilebilirliğine işaret etmektedir. Onun eğitilip ve gelişmesi sayesinde insan, kâmil olma vasfını kazanmaktadır. Nefis kelimesinin manasını çözmek çok zor olduğu için insanın eğitimi de çok çetin olduğu söylenilebilir.⁵⁹

Kur'ân'da nefis kelimesi çoğulu olan enfûs ve nüfûs biçimleriyle birlikte genellikle çeşitli varlıkların kendilerini belirtmek üzere kullanılır. Ama zaman zaman hayât ilkesi anlamında ruh, kalb ve iç anlamlarında kullanıldığı da görülür. Söz gelimi, “Gelin... kendimizi (enfüsenâ) ve kendinizi (enfüseküm) çağıralım...” (Âl-i İmran, 3/61) âyetinde; “kendimiz=enfüsenâ” Hz. Peygamber, “kendiniz = enfüseküm ise Hz. İsa hakkında tartışmaya

57 Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 5, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2005, s.16. Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s.141.

58 Muhammed Fuâd Abdülbâki, **el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, II. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991, s.881-885.

59 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 5, s.16.

kalkışan Hıristiyanlar dile getirilmektedir. Kelime, “...Sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben Senin zâtında (nefsike) olanı bilmem...” (Mâide, 5/116) âyetinde olduğu gibi altı âyette Allah’ı, bir âyette (Furkan, 25/3) ilâhları, bir âyette de (En’âm, 6/130) insan ve cin topluluğunu belirtmek üzere kullanılır. “Haydi, canlarınızı, ruhlarınızı (enfüsekü) çıkarın...” (En’âm, 6/93) âyetinde insan canını karşılayan nefis kelimesi, diğer bazı âyetlerde “kötülüğü emreden” (emmâre) (Yusuf, 12/53), “kınayan/Levvâme” (Kıyâmet,75/2) ve “huzura eren/Mutmainne” (Fecr, 89/27) nitelikleriyle de kullanılır. “... Yusuf bunu içinde (nefsihî) sakladı...” (Yusuf, 12/77) ve “... Allah içinizden (enfüsekü) geçeni bilir...” (Bakara, 2/235) örneklerindeki gibi kelime iç ve kalp anlamlarını karşılayacak biçimde geçmektedir.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm’deki nefis kavramının tam manasıyla anlaşılması için, onunla bağlantısı olan varlıklarla beraber açıklamak gerekmektedir. Varlıklarla ilişkisinin ne derece olduğunu bildiğimiz oranda nefsin içeriğini anlayabiliriz. Nefsin çoğu kez beşeri varlıklar hakkında kullanılmış olmasına rağmen, nadir olarak ise Allah ve diğer ilâhlar hakkında kullanılmıştır. Cinler hakkında kullanılmış olması da Kur’ân’da istisnâî bir durumdur. Yukarıda ifade edilen anlamların hangi noktalara ulaştığını görmek açısından, şimdi Kur’ân-ı Kerîm’de nefsin anlam türevleri gündeme getirilecektir.

1. Zât

Nefis, Yüce Allah ile ilgili olarak kullanılınca “zât” manasını ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in altı ayrı yerinde nefis kelimesi Allah’ın zâtı olarak zikredilmiştir. Âl-i İmrân sûresinin 28 ve 30. âyetlerinde nefis “zât” anlamına gelmektedir: “*Allah kendisine karşı sizi sakındırıyor.*” Her iki âyette de aynı ibare yer almak-

60 Ahmet Özalp, **Nefis; Anlam ve Mâhiyeti**, 02.12.2009, <http://www.İslâmseli.com/dini-konular/75017-nefis-anlam-ve-mahiyeti.html> (18 Ekim 2010).

tadır ki, burada Allah ismi ile bir araya gelen nefis, “zât, kendi” anlamındadır.⁶¹ Bunun yanında, bu âyetlerin “*Allah kendi irâdesine karşı cezalandırıyor*” anlamında olabileceği de ifade edilmiştir.⁶²

Diğer bir âyette de Hz. İsa'nın ağzından “Nefis” sözcüğü Allah için ifade edilmiştir: “Rabbim! *Sen benim içimde olanı bilirsin, ben senin zâtında olanı bilemem.*” (Mâide, 5/116). Fahretin Râzî (V.638 H./1210 M.) bu âyet için: “Sen benim bildiklerimi biliyorsun, ben senin bildiklerini bilmiyorum” yorumunu yapmıştır.⁶³ Ayrıca bu âyet için; “Rabbim! Sen benim gaybımı bilirsin, ben senin gaybını bilmem” anlamına geldiği de söylenmiştir.⁶⁴ Bayraklı ise bu âyete; “Hz. İsa, âyetin bu bölümünü “bilgi” ve “nefis” kavramlarına tahsis etmiştir. Beşeri bilginin içe değil, dışa, yani görüntüde kaldığını, ama ilâhî bilginin içe nüfuz ettiğini öne sürmektedir. Allah insanın zâtını, içindekini, ama her şeyini bildiği halde, insan Allah'ın zâtını bilmemektedir. Hz. İsa bu ifadesiyle itikadî bakımdan çok önemli bir bilgiyi öğreterek insanlara ders vermektedir.”⁶⁵ yorumunu getirmiştir. Bütün bu açıklamalarda ileri sürülen görüşler birbirine yakındır. Yani, Sen benim sırlarımı, yaratmış olduğun kalbimin içinde sakladıklarımı bildiğin halde, ben Senin kendine saklayıp âhirette göstereceğin gaybindan ve ilminden hiçbir şey bilemem, diye de açıklanabilir. Ayrıca nefsin bilgi elde etmede insana müdahil olduğu fakat nasıl ki insan cüz'î iradesiyle her şeyi irade edemeyeceği gibi nefsin de neticede insanda varolan bir olgu olduğu için bilgiyi kısıtlı elde edebileceği yukarıdaki ayet bize anlatmaktadır.

En'âm sûresinin 12 ve 54. âyetlerinde ise şu ifade yer

61 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 5, s.16.

62 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, ss.C. 6, s.233-240.

63 Fahrudin Muhammed b. Ömer Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire: 1986, s.123.

64 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, C. 6, s.233-240; Ayrıca bkz. İmam Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'ân*, M. Beşir Eryarsoy (çev.), C. 6, İstanbul: Buruç Yayınları, 1996, s.512-515.

65 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 6, s.209-210.

almaktadır: “*Rabbimiz rahmeti kendi zâtına (nefsine) yazdı.*” Bunun anlamı “rahmeti ve merhameti kendine ilke edindi” demektir.⁶⁶ Tâhâ Sûresinin 41. âyetinde ise, Allah’ın Hz. Mûsâ’ya hitaben: “*Seni kendim (nefsim) için seçtim.*” diye kullandığı ifadedir. Buradaki anlamı ise; “Seni kendime (elçi olarak) seçtim” dir.⁶⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’tan başka putperestlerin tapındıkları tanrılar için de üç ayrı yerde “Nefis” kelimesinin “zât” anlamında kullanıldığı görülmektedir. İlkinde Allah puta tapanlara işaret ederek: “*O’nu (Allah’ı) bırakıp, hiçbir şey yaratmayan, kendileri yaratılan ve kendi nefislerine (zâtlarına) bile ne zarar, ne de fayda veremeyen, öldüremeyen, yaşatamayan (ölüleri diriltip kabirden) çıkaramayan birtakım tanrılar edindiler.*” (Nûr, 24/3) buyurmaktadır.

İkinci âyette de Hz. Muhammed’e seslenerek: “*De ki: Öyleyse O’ndan (Allah’tan) başka kendi nefislerine (zâtlarına) bile bir yarar ve zarar veremeyen veliler mi edindiniz?*” (Ra’d, 13/16) diye buyrulmuştur. Bu âyette “Nefis” kelimesi, yine “zât” manasını ifade etmekte ve başta putperestlerin tapındıkları putlar olmak üzere kendisine tapınılan bütün ilâhlar için kullanılmaktadır.⁶⁸

Üçüncü âyette ise, Allah putperestlere işaret ederek şöyle buyrulmuştur: “*Oysa onlar, Allah’ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış bulunan, bizzât kendilerine (nefislerine) bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan, ne ölüm ne hayât ne de ölümden sonra yeniden diriliş ellerinde olmayan düzmece tanrılar türettiler.*” (Furkan, 25/16). Demek ki, bu âyetlerde cansız

66 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 5, s.17.

67 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 5, s.17.

68 E. E. Calverley, “Nefis”, **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, C. 9, s.179. Ayrıca bkz. Mevdûdî, **Tefhimu’l Kur’ân (Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri)**, Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri (terc.), C. 2, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, s.486; Hayrettin Karaman ve Diğerleri, **Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, C.4, Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s.126.

olan putlar için bile nefis kavramının kullanılması, boyut olarak çok geniş anlamlar yüklenen bir olgu olduğu gerçeğini önümüze getirmektedir.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed için de “nefis” kelimesinin “zât” anlamında kullanıldığı görülmektedir: *De ki: “Allah dilemedikçe, ben kendime(nefsime=zâtuma) bile ne bir zarar, ne de fayda verme gücüne sahibim. Her milletin bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.”* (Yunus, 10/49).

Aşağıdaki âyette de insanın varlığının, zâtının yani şahsiyetinin nefis anlamında kullanıldığını görmekteyiz: *“Dediler ki: “Rabbimiz, biz nefislerimize zulmettik, eğer bizi bağışlamazsan ve esirgezmezsen, gerçekten hüsrana uğrayanlardan olacağız.”* (A'raf, 7/23).

Başka bir âyette ise, ‘tek bir şahsiyet’ten bahseden nefis kavramı söz konusudur: *“Ey insanlar! Sizin yaratılmanız ve tekrar dirilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir. Şüphesiz Allah işitendir, görendir.”* (Lokman, 31/28).

Ayrıca bir Hadis’te de nefis, peygamberlerin “zât”ı anlamında kullanıldığı görülmektedir: “...Kıyâmet gününde Mûsa şöyle diyecek: Rabbim bugün o kadar ağır bir şekilde gazaba gelmiştir ki, bundan önce bu derece gazaba gelmemiş ve bundan sonra da bu derece gazaba asla gelmeyecektir. Ben ise bir adam öldürdüm ki, onu öldürmem bana emredilmemişti. Nefsim, nefsim, nefsim! İsa’ya gidiniz! İsa da Rabbim bugün o kadar ağır bir şekilde gazaba gelmiştir ki, bundan önce bu derece gazaba gelmemiş ve bundan sonra da bu derece gazaba zinhar gelmeyecektir. Nefsim, nefsim, nefsim! diyecek. Muhammed’e (s.a.v.) gidiniz! Muhammed (s.a.v.) ise: Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim! diyeceğim” diye buyurmuştur.”⁶⁹ Bu hadise

69 Wensinck, A. J., ve Mensing, J. P., **Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane**, Leiden: E. J Brill, 1967; Buhârî, Enbiya, 9; Tirmîzî, Kıyâmet, 10.

bakıldığında peygamberlerin dahi nefsin kötülüklerinden ve aşırı isteklerinden kurtulamadıklarını, bunun neticesinde Rabb'lerinin gazabından endişe duyduklarını ifade etmişlerdir.

Sahabeden olan Abdullah b. Revaha da kendi nefesine hitap ederken “zât” anlamını kullanarak (kâfirlerle savaşırken) şöyle dedi: Ya nefsim! Seni uyarıyorum. Ben seni cennet(e girmeye sebep olan savaş)tan hoşlanmaz olarak görüyorum. Allah'a yemin ederim ki, sen ya itaatkâr (uysal) olarak (savaşmak suretiyle) muhakkak cennete gireceksin ya da şüphesiz buna zorlanacaksın.”⁷⁰ Burada nefis, İslâm yolunda cihad edenlerle mücadele içinde olduğu görülmektedir. Bu hadis, kişinin nefsiyle nasıl mücadele vermesi gerektiğini gösteren önemli noktalardan biridir.

Netice olarak diyebiliriz ki, “zât” anlamına gelen nefis kavramı, Allah, diğer ilâhlar ve insanlar için kullanılmaktadır. Başka pek çok âyette nefis kavramı “zât” anlamına gelmekte ve bu anlam nefis kavramının birincil anlamı olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

2. Ruh/Can

Kur'ân'da Nefis kavramı, bazen ruh yani can anlamında kullanıldığını görüyoruz. Bu âyetlerden birkaçını burada zikredeceğiz: “*O zalimler ölüm dalgaları içinde, melekler de ellerini uzatmış: “Haydi, nefislerinizi (canlarınızı) çıkarın!” (derken) onların*

70 Mâce, Cihad, 15.

71 Bakara, 2/9, 44, 54, 57, 90, 102, 110, 187, 223, 228, 234, 240, 272; Âli İmran, 3/28, 30, 61, 69, 93, 117, 135, 178; Nisâ, 4/49, 63, 64, 97, 107, 110, 111, 113; Mâide, 5/25, 105; En'âm, 6/20, 26, 104, 123, 130; Â'raf, 7/9, 23, 37, 53, 160, 172, 177, 188, 192, 197, 205; Enfâl, 8/53; Tevbe, 9/35, 36; Yunus, 10/44, 108; Hûd, 11/21, 101; Yusuf, 12/23, 32, 54; Ra'd, 13/16; İbrahim, 14/22, 25; Nahl, 16/7, 28, 33, 89, 118; İsrâ, 17/7, 14; Kehf, 18/6, 51; Enbiyâ, 21/43, 64; Mü'minûn, 23/103; Nur, 24/6, 12; Furkan, 25/3, 21; Şu'arâ' 26/3; Neml, 27/14, 40, 44, 92; Kasas, 28/16; Ankebut, 29/6, 40; Rûm, 30/8, 9, 21, 28, 44; Lokman, 31/12; Secde, 32/27; Ahzâb, 33/6, 37, 50; Sebe, 34/19, 50; Fâtır, 35/8, 18, 32; Yâsin, 36/36; Saffât, 37/113; Zümer, 39/15; Mü'min, 40/10; Şûrâ, 42/45; Hucurât, 49/11; Necm, 53/32; Haşr, 59/19; Talâk, 65/1; Tahrim, 66/6; Müzzemmil, 73/20.

halini bir görsen” (En’âm, 6/93). Âyette geçen nefis kelimesine pek çok Müfessir can manasını vermiştir.

Nefsin can anlamında kullanıldığı başka bir âyet ise şöyledir: “*Allah, öldükleri sırada canları alır, ölmeyenleri de uyuklarında (bedenlerinden alıp kendilerinden geçirir); sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekileri de belli bir süreye kadar bedenlerine gönderir.*” (Zümer, 39/42). Zemahşerî (ö. 538/1444), söz konusu âyette geçen nefsin görünen ve görünmeyen bütün yönleriyle insanın “kendisi, zâtı veya beşerî şahsiyeti” anlamına geldiğini, nefsin alınmasının da akıl ve temyiz kabiliyetinin dışında, kişinin sağlığını kaybederek öldürülmesinden ibaret olduğunu belirtmiştir.⁷²

Elmalılı ise; “Allah nefisleri, öldükleri zaman kendilerinden geçirir, şuur ve temyiz güçlerini alır. Ölmeyenlerin de uyuduklarında alır. Ölüm hükmünü verdiklerini alıkoyar, diğerlerini yani henüz ölüm hükmü verilmemiş uyukdakileri ise belirli bir süreye kadar gönderir. İşte böylece hem ölüm halinde hem de uyku durumunda nefisler Allah’ın hükmü altında tutulurlar.”⁷³ diye yorumlamıştır.

Ayrıca bu âyette nefis, vücuttan çıkarak bağımlık (burada uyku) veya ölüm getiren ve tekrar ona girerek dirilmeyi (burada uyanma) tahrik eden “hayâtî prensip”tir. Kur’ân’da nefis “hayâtî soluk” teriminin, fânî bedene sıkı sıkıya bağlı bir prensibi göstermiş olması çok önemlidir. Nefis, kaderini paylaştığı bu fânî dayanaktan ayrılmaz. İlâhilikten kaynaklanan ve bu ilâhî güç tarafından ölümlü maddeye üflenen “hayât prensibi” söz konusu olunca, Kur’ân’ın nefis terimini kullanmamasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu durumda “Ruh” ismiyle karşılaşılr. Kur’ân dilinde

72 Zemahşerî, Ebu’l Kasım Muhammed b. Ömer, **El-Keşşâf’ An Hakîki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l Ekâvi’l fi Vucûhi’t-Te’vil**, C. 3, Abdurrezzak el-Mehdî (Tahk.-Tahr), Beyrut: Dâr’u lhyâ-i Tûrâsi’l ‘Arabî, 1997, s.400.

73 Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C. 6, Ankara; Akçağ Yayınları, 1995, s.262-263.

“hayâtî soluk”, yaşatıcı ruh” anlamına gelen nefis ile “hayât ruhu” ve “manevî ruh” anlamına gelen Ruh arasında sürekli bir ayırım vardır.⁷⁴

Diğer bir âyette ise, Allah, Hz. Muhammed’e hitaben kâfirlerin ne mallarının ne de evlâtlarının kendisini imrendirmemesi gerektiğini ve ruhlarının kâfir olarak çıkmasını istediğini vurgulamıştır: “*Artık onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bunlarla onlara dünya hayâtında azab etmek ve canlarının inkârcı olarak çıkmasını ister.*” (Tevbe, 9/55 ve 85).

Nahl Sûresinin 111. Âyetinde de nefis kelimesi “can” anlamına geldiği görülmektedir: “*Bir gün herkes gelir, kendi canını (nefsini) kurtarmak için uğraşır ve herkese (her nefse) yaptığı için karşılığı karşılıksız ödenir, onlara asla zulmedilmez.*” Dikkat edilirse bu âyette iki “nefis” kavramı yer almaktadır. “Nefsin başka bir nefsi var mıdır? Razi bu soruya “hayır” cevabını vererek şu açıklamayı yapmıştır: “Nefsin, diğer bir nefsi yoktur. Binâenaleyh ayetteki, ifadesinin manası nedir? Buna şöyle cevap verilir: “Nefis” ile bazen canlının bedeni kastedilir, bazen birşeyin kendisi ve özü murad edilir. Dolayısıyla ilk “nefis” kelimesi, cüsse ve beden; ikincisi ise, onun kendisi ve zatıdır.”⁷⁵

Bayraklı, âyete, “Demek ki âyetteki birinci nefis, “şahıs”; ikinci nefis “can” manasına gelmektedir. Herkes kendi canı için mücadele edecektir. Nefis, ruh manasına alınınca, insana hayât veren, onu harekete geçiren ve ona her şeyi yaptıran bir güç olmaktadır. Bir bakıma ürettiğimiz her şeyi ona borçluyuz. Bize düşen, ona olumlu şeyler üretebilmesi için geniş bir alan temin etmektir.”⁷⁶ diye yorum yapmaktadır. İşte eğitim burada devreye girmelidir.

74 Regis Blachere, “Nefis Kelimesinin Kur’ân’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, Sadık Kılıç (çev.), Erzurum: **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.5, 1982, s.189.

75 Râzi, **Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu’l-Gayb**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 14, s.359-361.

76 Bayraklı, **Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.141.

Yani nefis eğitiminin tam manasıyla başarılı olması için ve nefsin insana olumlu manada fayda getirmesi için geniş bir hareket alanı -ama aynı zamanda başıboş bırakılmadan ve nitelikli kontrol altında tutularak- sunulması gerekmektedir.

Kutub bu âyete, “Hem o gün öyle bir gündür ki herkes kendi kendisiyle meşgul olabilmektedir. Kimse bir diğerine bakmamaktadır. “*O gün herkes öz canı için uğraşacaktır.*” Bu son derece dehşet ve ürperti dolu bir hava yaratmaktadır. O gün gelince herkes sadece öz canı için uğraşacak ve kendisini azaptan kurtarmak için çırpınacaktır.”⁷⁷ yorumunu getirmiştir.

Diğer bir âyette de nefsin “canını satmak” ve “benliğini feda etmek” anlamında kullanıldığı görülmektedir: “*Ama insanlar arasında bazıları da var ki, Allah'ın rızasını kazanmak için benliğini feda eder. Allah da kullarına çok şefkatlidir.*” (Bakara, 2/207).

Râzi, bu âyete şu yorumu yapmıştır: “Mükellef olan kimse, nefsini âhiret mükâfatı karşılığında satmıştır. Bu satma işi, o kimsenin namaz kılmak, oruç tutmak, hac ve cihad yapmak gibi Allah'a bir itaati ifâde eden konularda, nefsini harcaması ve tüketmesi; sonra da bu sayede Allah'ın sevabına nail olmasıdır. Sanki o, nefsini bir eşya gibi bezletmiş, harcamıştır. Böylece nefsini bezleden kimse, bir satıcı; Allah da bir alıcı gibi olmuştur. Nitekim Hak Teâlâ, “*Muhakkak ki Allah'ı Teâlâ, cennet karşılığında müminlerin canlarını ve mallarını satın almıştır.*” buyurmuştur. Allah'ı Teâlâ bunu, bir ticâret olarak isimlendirerek,⁷⁸ “*Ey iman edenler! Size, sizi elîm bir azâbtan kurtaracak bir ticâreti göstereyim mi? Allah'a ve Resulüne İman edip, Allah yolunda canlarınız ve mallarınızla cihâd edersiniz.*” (Saff, 61/10-11) buyurmuştur. Bayraklı ise; Âyette geçen nefis kavramının “benlik” olarak tercüme edile-

77 Seyyid Kutub, **Fızıl-il-Kur'ân (Kuran'ın Gölgesinde)**, İ. Hakkı Şengüler ve Diğerleri (çev.), C. 9, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1968, s.251.

78 Râzi, **Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 5, s.20.

bileceğini ifade etmiştir.⁷⁹ Ayrıca nefsin “ruh/can” anlamında kullanıldığı şu âyetler de incelenebilir.⁸⁰

İnsan nefsi anlamına gelen ruhun varid olduğu hadislerde açık bir şekilde nefis-beden veya ruh-beden ayırımına gidildiği ve ruhun can anlamında kullanıldığı da görülmektedir.⁸¹

“... Sana, yatağına girdiğin zaman söyleyeceğin birtakım kelimeler öğreteyim mi? O gece esnasında ölürsen, fitrat üzere (tertemiz) ölürsün ve şâyet sabaha varırsan, hayır kazanmış olarak sabaha varırsın. Şöyle dersin: Allah'ım! Nefsimi sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim, seni isteyerek ve sayarak işimi sana bıraktım, arkamı sana dayadım, senden kaçış ve kurtuluş ancak sanadır, indirdiğin kitaba ve gönderdiğin Nebî'ye iman ettim.”⁸² Bu hadiste görüldüğü üzere; “nefsemi sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim.” demekle nefisten maksadın hem beden hem de ruh olduğu anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki hadisler de nefsin beden ve ruh anlamını taşıyan özelliklere sahiptir: “...Şu memlekette hayâta gözlerini açmış, yani bugün, hiçbir canlı (nefis) yoktur ki, onun üzerinden yüz sene geçecektir.”⁸³ “...-Ya Rasûlallah, insanların hangisi daha faziletlidir? denildi. Peygamberimiz (s.a.v.) ise; Canıyla (nefis), malıyla Allah yolunda cihad eden mümindir.”⁸⁴ “...Haksızca öldürülen her nefsin öldürülme günahından muhakkak bir pay ilk Âdemoğlu

79 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 2, s.547.

80 Bakara, 2/155; Âl-i İmran, 3/95, 186; Nisa, 4/66, 79, 84, 95; Mâide, 5/30, 32, 45, 80; En'âm, 6/151; Enfâl, 8/72; Tevbe, 9/20, 41, 44, 55, 81, 88, 111, 120; Yusuf, 12/18, 83; Nahl, 16/28, 72; İsrâ, 17/33; Kehf, 18/28; 74; Tâhâ, 20/96; Kasas, 28/19; Lokman, 31/28; Fâtır, 35/8; Zümer, 39/53; Fussilet, 41/32; Şûrâ, 42/3; Zuhruf, 43/71; Câsiye, 45/22; Hucurât, 49/15; Kâf, 50/16; Tekvir, 81/7. 14; Şems, 91/7-10.

81 Buhârî, Enbiya, 3, 47; 'İtisam, 3, 8; Meğâzî, 8; Tefsîrû-s-Sûre, 18; Müslim, Cennet, 75; Sayd, 60; Hanbel, II, 84; III, 368.

82 Tirmîzî, Daavât, 15.

83 Tirmîzî, Fiten, 54.

84 Buhârî, Cihad, 2.

üzerine de olur.”⁸⁵ “...Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Rasûlallah olduğuma şahadet eden Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden biri ile helâl olur: 1. Zina eden seyyib; 2. Cana

⁸⁵ Buharî, Diyet, 1.

(nefse) karşı can; 3. Dinini terk edip, cemaatten ayrılındır.”⁸⁶

3. Cevher

Nefis kelimesinin “Cevher” anlamında kullanılan âyetlerden biri, Nisa Suresi’nin 1. âyetidir: “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten/cevherden yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan Rabbinizden sakınınız.*” Nefsin “cevher” manasında kullanıldığı benzer âyetler de şunlardır: (En’âm, 6/98; Â’raf, 7/189; Zümer, 39/6).

Bu âyete Bayraklı şu şekilde yorum getirmiştir: “Bu âyette yaratılış, özellikle “insanın yaratılışı” açıklanmakta ve yaratıldığı kaynağın ne olduğunun tespiti yapılmaktadır. Nisâ Sûresinin ilk âyetinde geçen nefis kelimesinin “Hz. Âdem” olduğunda ittifak vardır. Bize göre âyette yer alan nefis kelimesi dışıdır. Dışı olan bir kelimenin Âdem olduğunu söylemek doğru değildir. Âyette kastedilen nefis, Hz. Âdem’in de yaratıldığı cevheri kastetmektedir. Hz. Âdem’in nereden yaratıldığı sorusuna cevap vermemiz zorlaşmaktadır. Âyetteki nefis, Âdem sonrası yaratılmayı değil bizzât Âdem’in yaratıldığı cevheri gündeme getirmektedir.”⁸⁷

Esed ise, bu âyete şu yorumu yapmıştır: “Klâsik müfessirlerin çoğu, nefis terimine yüklenen pek çok anlam içerisinden – can, ruh, akıl, canlı varlık, canlı, insan, şahıs, kimlik, (şahsî kimlik anlamında), insanlık, hayât özü, temel ilke ve diğerleri- “insan”ı tercih ederler ve bu terim ile burada Hz. Âdem’in kastedildiğini kabul ederler. Ama Muhammed Abduh bu yorumu reddeder ve onun yerine, insan soyunun ortak kökenini ve kardeşliğini vurguladığı için (ki yukarıdaki âyetin amacı da budur) “insanlık” karşılığını tercih eder; ayrıca bunu Hz. Âdem ve Havva’nın yaratılması konusundaki Kitâb-ı Mukaddes’in tasvirlerine yersiz bir şekilde bağ-

86 Buhârî, Diyet, 6; Müslim, Kasâme, 25; Dâvut, Hudud, 1; Tirmîzî, Diyet, 10, 15; Nesai, Kasâme, 6, 8; Mâce, Hudud, 1; Dârimi, Siyer, 11, 22.

87 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 5 s.18.

lamaz. Nefsi bu bağlamda “canlı” olarak çevirmenin mantığı da aynıdır. *Zevcehâ* (“eşi”) ifadesine gelince, *zevc* (“bir çift”, “çiftten biri” veya “bir eş”) terimi, canlı varlıklarla ilgili olarak bir çiftin veya bir ikilinin hem erkek hem de dişi tarafı için kullanıldığından insanlarla ilgili olarak da hem kadının eşini (kocasını), hem de kocanın eşini (hanımını) ifade eder. Esed’in Râzî’den naklettiğine göre, Ebû Müslim “Ondan (*minhâ*) eşini yarattı” ibaresini, “Onun kendi cinsinden (*min cinsihâ*) eşini (karşı cinsini) yarattı” anlamında yorumlar. *Minhâ’nun* lâfzen “ondan” şeklinde çevrilmesi, metin ile uyumlu olarak, her iki cinsin “bir tek canlıdan” türetildiği biyolojik gerçeğini yansıtır.”⁸⁸

Aslında “Nefs-i Vâhide”nin karşılığı olarak Bayraklı’nın “cevher”, Esed’in ise “bir tek canlı” diye ifade ettikleri kastın Hz. Âdem olmadığıdır. “Nefs-i Vâhide” Arapça bir ibâre olarak “müennes” yani dişi bir tabirdir. Dişi bir tabir üretken bir yapıya sahip olduğu hepimizce malûmdur. Dolayısı ile Hz. Âdem’in ve eşinin yaratıldığı cevherden burada bahsetmek mümkündür.

4. İç

Kur’ân-ı Kerîm’in değişik âyetlerinde ise nefis kelimesi “iç” anlamında kullanılmıştır: “*Kitap ehlinin büyük bir çoğunluğu, hakikat kendilerine açıkça belli olduktan sonra, nefislerindeki(içlerindeki) haset yüzünden, imanınızdan sonra, sizi küfre döndürmek istediler.*” (Bakara, 2/109). “*Sırf içindeki hasetleri yüzünden*” ifadesi, “İçlerindeki hasetten, çekemezlikten dolayı, şehvî arzuları nedeniyle” ifadesi gibi kullanılabilir. Yoksa içlerindeki dindarlık ve hakka yönelme duygusuyla değildir. Çünkü onlar: “hak ve gerçek kendilerine açıkça belli olduktan sonra” küfre dönesiniz isterler. Yani, sizin hak üzere olduğunuzu bile bile bunu arzu ederler, demektir. Ya da, bu cer edatı, kelimesi üzerine matuftur. Yani, “onlar içlerindeki haset, kin, çekememezlik gibi kendile-

88 Muhammed Esed, **Kur’ân Mesajı (Meal-Tefsir)**, C. 1, Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, s.132-133.

rinde karakter halini almış olan kötü inanç ve duygularından ötürü bunu isterler.”⁸⁹ demektir.

Diğer taraftan şu âyette de nefis “iç” anlamını taşımaktadır: “(Ey Peygamber,) sana göstermeyecekleri o (iman zayıflığını içlerinde(nefislerinde) saklamaya çalışıyorlar. (Onlara) de ki: “Evlerinizde de kalmış olsaydınız, (içinizden) ölümü takdir edilmiş olanlar, devrilecekleri yere mutlaka çıkıp giderlerdi.” Ve bu (başınıza gelenlerin tümü), Allah’ın göğüslerinizde barındırdığınız her şeyi sınaması ve kalplerinizin içini her türlü boş ve yararsız şeylerden arındırması içindir: Zira Allah, (insanların) kalplerindeki her şeyi bilir.” (Ali İmran, 3/154).

Bayraklı, bu âyette münafıkların nefislerindeki gizledikleri şeylerin nasıl cahil bir düşünce olduğunu şu şekilde açıklamıştır: “Münafığın en bariz vasfı içiyle dışının aynı olması, dili ile söylediğinin kalbindekine ters düşmesidir. Nitekim Allah Teâlâ, Uhud yenilgisinden sonra bazı münafıkların, Hz. Peygamber’e söylemek istedikleri halde söyleyemeyip içlerinde sakladıkları bazı şeylerin bulunduğunu bildirmektedir. Diğer taraftan münafıklar, “Savaş konusunda bizim kararımız sorulsaydı burada öldürülmezdik” diyecek kadar cahiliyet düşüncesine kapılmışlardı.”⁹⁰ Ömer Nasûhî Bilmen de bu âyette geçen nefis kavramını “iç” anlamında kullanmış ve yorumunu bu anlamın etrafında gerçekleştirmiştir.⁹¹ Nefsin “iç” anlamına geldiği başka âyetler de vardır. Biz bu âyetleri dipnotta veriyoruz.⁹²

5. Kişi

89 Ebu’l Berekat En-Neseî, **Neseî Tefsiri**, C.1, Harun Ünal-Şerafettin Şenaslan (çev.), İstanbul: Ravza Yayınları, 2007, s.397–397.

90 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C.4, s.431.

91 Ömer Nasûhî Bilmen, **Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, C. 1, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964, s.477-478.

92 Bakara, 2/284; Al-i İmran, 3/164; Mâide, 5/52; A’raf, 7/205; Yusuf, 12/68; Ra’d, 13/11; Tâhâ, 20/67; Ahzab, 33/37; Fussilet, 41/53; Zâriyât, 51/21; Hadîd, 57/22; Mücâdele, 58/8.

Nefis kelimesi birçok âyette de “kişi, kimse ve kendi” manalarına gelmektedir bu âyetlerden birkaçını ele alabiliriz: “*Biz bu kitabı sana, insanlar için hak ile indirdik. O halde kim doğru yola gelirse kendi (nefsi) lehinedir. Kim de saparsa, sırf kendi (nefsi) aleyhine olarak sapar. Sen onların üzerine vekil değilsin.*” (Zümer, 39/41). Bu âyette “kendi” olarak tercüme ettiğimiz kelime nefistir. Şu âyetlerde de bu anlama geldiğini görüyoruz: “*Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar. Hâlbuki sırf kendilerini (nefislerini) aldatırlar da farkına varmazlar.*” (Bakara, 2/9). “*Öyle günden korkun ki, o günde hiç kimse (nefis), başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz.*” (Bakara, 2/48).”

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in üç yerinde geçen “*Her nefis ölümü tadacaktır.*” (Âli İmran, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57) âyetlerinde nefsin “kişi” anlamında olduğunu görmekteyiz.

“*Her nefis ölümü tadandır*” âyeti, bedenlerin ölmesi ile nefislerin ölmeyeceğine delâlet eder. Çünkü Cenâb-ı Hak, nefisleri “ölümü tadıcı” kılmıştır. Tadanın, tadma esnasında, mutlaka baki olması gerekir. Buna göre âyetin manası, “Her nefis (ruh), bedeninin ölümünü tadacaktır” şeklinde olur. Bu da, nefsin, bedenden başka bir şey olduğuna ve bedenle birlikte ölmeyeceğine delâlet eder. Yine “nefis” kelimesi, bütün cisimler için kullanılan bir tabirdir. Bu ifadede, ölüm zaruretinin cismâni hayâta mahsus olduğuna bir dikkat çekiş vardır. Fakat sırf ruhî olan varlıklar, söyle değildirler.” Rivâyetlerde bunun aksi vârid olmuştur. Çünkü İbn Abbas (r.a), “*Yeryüzünde bulunan her şey fânidir.*” (Rahman, 55/26) âyeti nazil olunca, meleklerin, “*Yeryüzündekiler öldü.*” dediklerini; “*Her nefis ölümü tadıcıdır*” âyeti nazil olunca da, “*Biz de öldük.*” dediklerini dile getirmiştir.⁹³ “Kişi” anlamına gelen diğer âyetleri dipnotta vermiş bulunuyoruz.⁹⁴

93 Râzi, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 7, s.253.

94 Bakara, 2/44, 57, 68, 72, 84, 85, 123, 130, 131, 231, 233, 240, 281, 286, Âli İmrân, 3/25, 30, 61, 145, 161, 165, 185; Nisâ, 4/1, 4, 29, 49, 63, 79, En’âm,

Buna ilâveten bâzı hadislerde de nefsin kişi ve kendi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan birkaçını burada zikrelelim: "... Cebrâil şöyle demiştir: Sana eziyet eden her şeyden kurtulman için Allah'ın ismiyle O'na iltica ederim, sığınırım. Her nefsin veya her gözün ya da her hasetçinin şerrinden Allah sana şifa ihsan buyursun. Allah'ın ismiyle şifa dileyerek sana okurum.⁹⁵ "... Kendin (nefsin) için sevdiğini insanlar için de sev ki, (kâmil) Müslüman olasın."⁹⁶ "...Müslüman kişiden (nefis) başka cennete kimse giremez. Filhakika Allah bu dini fâcir bir adamla da ta'ziz eyleyler."⁹⁷

6. Kalp/Gönül

Kur'ân'ı Kerim'de nefis kavramı bazen de "kalp" anlamına gelmektedir. Bu âyetlerden birkaçını ele alabiliriz: "*Biliniz ki, Allah gnlnzdekileri (nefislerinizdekini) bilir. Bu sebeple Allah'tan sakınınız.*" (Bakara, 2/235). Buna benzer âyet de şudur: "*Onların kalplerinde (nefislerinde) olanı, Allah daha iyi bilir.*" (Hd, 11/31).

Bir başka âyet ise; "*Rabbiniz sizin kalplerinizdekini (nefislerinizdekini) çok iyi bilir.*" (İsrâ, 17/25). Âyette geçen nefis kelimesini İbn Abbâs ve Râzi "kalp"⁹⁸, Zemâřerî ise "vicdan" ma-

6/70, 152, 158, 164; A'raf, 7/42; Enfâl, 8/53, 164; Tevbe, 9/17, 42, 70, 118, 128; Yunus, 10/15, 23, 30, 44, 54, 100; Hd, 11/105; Yusuf, 12/26, 51; Ra'd, 13/33, 42; İbrahim, 14/22, 51; Nahl, 16/7, 111; İsrâ, 17/15; Kehf, 18/6; Taha, 20/15, 40; Enbiya, 21/35, 47; Mü'minun, 23/62; Nur, 24/61; Kasas, 28/33; Lokman, 31/ 24, 28, 34; Secde, 32/13, 17, 27; Ahzab, 33/50; Yâsin, 36/36, 54; Zümer, 39/41, 56, 70; Mü'min, 40/17; Fussilet, 41/46; şrâ, 42/11; Fetih, 48/10; Câsiye, 45/15; Kâf, 50/21; Haşr, 59/18; Mnafikn, 63/11; Talak, 65/7; Müddessir, 74/38; İnfitar, 82/5, 19; Târik, 86/4.

95 Tirmizi, Daavât,14; Mâce, Tıb, 36; Hanbel, II,196, III, 28.

96 Tirmizi, Zühd, 1.

97 Müslim, İman,178, 377, 378; Tirmizi, Hacc, 44; Nesâi, Menâsik, 161; Mâce, Sıyam, 35; Dârimi, Siyer, 63;

98 Râzi, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 14, s.455-456.

nasını vermişlerdir.⁹⁹

Diğer taraftan cennetliklerin, cehennemdeki sesleri hiçbir şekilde duymayacağını ve gönüllerinin dilediğini orada elde edeceklerini açıklayan âyette de nefis kelimesi “kalp” manasında kullanılmıştır: “*Onlar, cehennemden uğultusunu duymazlar; gönüllerinin (nefislerinin) dilediği nimetler içinde çok uzun süreli kalırlar.*” (Enbiya, 21/102). Bunun yanında nefsin “kalp” anlamında kullanıldığı şu âyetler de mevcuttur: (Nisa, 4/65; Mâide, 5/116; Yusuf, 12/77).

Nefsin kalp-gönül-vidan anlamlarında kullanıldığı hadisler de mevcuttur: “... Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül(nefis) tokluğudur.”¹⁰⁰ “... Bütün sevab güzel ahlâktadır. Günah ise vicdanında (nefis) salınan ve insanların ondan haberdar olmalarını istemediğin şeydir.”¹⁰¹

7. Cinsel İçgüdü

Nefis kavramı “Cinsel içgüdü” anlamında kullanılması, Hz. Yusuf’un kıssasında yer almaktadır. Kıssada, Mısır kralının hanımı onun nefisinden yani cinselliğinden faydalanmak istemiştir. Bu âyetlerden 23. âyeti ele alırsak Yüce Allah’ın şu ifadesini görürüz: “*Evinde bulunduğu kadın, onun nefisinden/cinselliğinden murat almak istedi. Kapıları iyice kapattı ve: ‘Haydi gel’ dedi. O da: ‘Allah’a sığınırım! dedi.*” İşte bizim halk dilinde nefis deyince çoğunlukla cinsellik anlaşılır. Bu mananın Kur’ân’da yer aldığını bu âyette görüyoruz.

Netice olarak diyebiliriz ki, nefis kavramının düşünce sistemlerindeki ve hadislerdeki anlamlarına bakıldığında, Yunan filozoflarının bir nefis kavramı olduğunu anlamış ve bu konu üzerin-

99 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 5, s.18.

100 Buhârî, Rikâk, 15; Müslim, Zekât, 120; Tirmizî, Zühd, 40; İbn Mâce, Zühd, 9.

101 Tirmizî, Zühd, 40.

de fikir beyan etmişlerdir. Bize öyle geliyor ki, Yunan Felsefesinde eskiden gelen İlâhî vahiyden kaynaklanan bir kültürel alt yapı vardı. Yunan filozofları beşerî düşünce boyutuyla nefis kavramına geniş ve doyurucu bir açılım getirememişlerdir. İslâm düşünürleri ise, Kur'ân'ı Kerim gibi bir ilâhî kaynağa sahip olmalarına rağmen dar açılımlar getirmişler, Kur'ân'ın nefse bakışına biraz uzak kalmışlardır.

Kur'ân'ı Kerim ise; nefis kavramını her boyutuyla ele almakta, eksik bırakmamakta, bu konudaki düşünce faaliyetimizde eksiksiz bir rehberlik yapmaktadır. Din eğitimcileri, Kur'ân'ı Kerim'in nefis kavramına yüklediği manaları ve onların geçtiği âyetlerin içeriğini tetkik etmeden başarılı bir din eğitimi yapmaları mümkün değildir. Çünkü ilâhî hükümlerin yani ilâhî fıkhnın bir kısmı bu kavramdan oluşmaktadır.

I. BÖLÜM

NEFSİN İŞLEVSEL BOYUTLARI

Giriş bölümünde nefsin kavramsal çerçevesini inceledikten sonra, nefsin ilişkisel bazda hangi eylemlerle yakından alâkalı olduğunu, insanın hangi noktalarda nefsiyle ilişkisi olduğunu ve nefsin değişip gelişebilme boyutunu da göz önünde bulundurmak suretiyle, nefsin bütün yönleri bu bölümde ele alınacaktır.

A. Nefsin İlişkileri

Çalışmamızın bu kısmında, nefsin hangi eylemlerle ilişki halinde olduğunu, bu ilişkilerin boyutları nerelere kadar uzandığını göstermeye çalışacağız. Aynı zamanda ilişkilerin olumlu-olumsuz yönlerini ifade edeceğiz.

1. Nefis-Beden-Ruh İlişkisi

İslâm kültürü mirasında ilk dönemlerden itibaren, beden ile ruhun iki ayrı cevher olduğunu savunan yaklaşımı benimseyenler olduğu gibi, insan ruhunu ayrı bir cevher olarak değerlendirmeden sadece maddî cevherle açıklayanlar da olmuştur. Bu iki farklı yaklaşımı benimseyenlerin içlerinde de birçok konuda ihtilâflar vardır. Ayrıca 'ruhun lâtif cisim olduğu' şeklinde, nasıl anlaşılması ve kategorize edilmesi gerektiği hususunda zorluklar olan ve ihtilâflar çıkan görüşler de olmuştur. Fakat genel eğilim, İslâm dünyasında da düalist yaklaşımın benimsenmesi yönünde olmuştur. Eski Yunan'dan gelen etkiler Hıristiyanlıkta düalist görüşün yaygınlaşmasında etkili oldukları gibi İslâm dünyasında da bu

görüşün yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Farabi, İbn Sina gibi birçok ünlü isim ruhun ayrı cevher olduğunu kabul etse-ler de¹⁰² bu fikrin İslâm dünyasında en etkili savunucusunun Gazâlî olduğu söylenebilir. Aslında ne Eski Ahit'te, ne Yeni Ahit'te, ne de Kuran'da 'cevher' kavramı geçmektedir; 'cevher' kavramı Yunan felsefesinden ithal edilmiştir. Düalist görüşü Kuran'la destekleme çalışanlar, Kuran'da geçen özellikle 'ruh' ve 'nefis' kavramlarıyla ayrı birer cevher kastedildiğini ifade etmişlerdir; muhalif görüşü savunanlar ise bunların ayrı birer cevher olmadığını, 'nefis' ile bir şeyin özünün veya bireyin, 'ruh' ileyse ilâhî mesajın veya bu mesajı getiren meleğin veya Allah'ın emrinin kastedildiğini savunmuşlardır.¹⁰³

Taslaman'ın yaptığı bu açıklamalar oldukça eksik kalmaktadır. Çünkü Kur'an'da ruh, hem Cebrail meleği için kullanılmakta (Kadir, 97/4), hem de Kur'an için kullanılmaktadır (Şûra, 42/52). Ayrıca İsrâ sûresinin 85. âyetinde insanlara bilgisi verilmeyen ama insana hayat veren bir cevher olduğu da görülmektedir. Ruh, insanın bedenine girince, maddî elementlerle buluşunca nefis meydana gelmektedir. Aslında ruh, Yüce Allah'ın insanı yaratırken ona üflediği candır (Sa'd, 38/72). Buradan hareketle nefis-beden-ruh ilişkisini en detaylı bir şekilde ele alan ve daha sonraki düşünörlere önemli derecede etki eden İbn Sina'nın görüşlerine yer vererek konumuzu pekiştireceğiz.

İbn Sina, insanı, nefis ve bedenden meydana gelmiş dual bir yapıya sahip varlık olarak ele almaktadır. İnsan eğitimini ise, bu iki unsurun birbirleri ile olan ilişkilerinin yararlı ve sakıncalı yönlerini ele alarak izah eder. Ona göre, insan, nefisle bedenin çekişme

102 Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap- İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)**, Burhan Köroğlu ve Diğerleri (çev.), s.581-582.

103 Caner Taslaman, **Beden-Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavır**, http://www.canertaslaman.com/bedenveruh/caner_taslaman_makale_bedenveruh.pdf (6 Kasım 2010).

ve hâkimiyet mücadelesinin cereyan ettiği bir sahadır. Hayâtın her safhası, bu ilişkiden doğan olaylarla dolu olarak geçer. İbn Sina'ya göre, eğitimin görevi, nefis-beden ilişkisinde bu iki mekanizmanın kendilerine uygun gelen konumu elde etmelerini gerçekleştirmektir.¹⁰⁴

O'na göre, nefsin bedenle birlikteliği, öncelikle kendisini yetkinleştirerek bir araca ihtiyaç duyması sebebiyledir. Fakat yine de, bu birliktelikten doğan bütün eylemlerde etkin olan nefsin kendisidir. Bunun için, insan bir işi gerçekleştirirken sürekli olarak kendi özünü ön plâna çıkarır ve bu işin gerçekleştiği esnada bedenin organlarının farkında değildir. Yani insan, herhangi bir eylemi gerçekleştirirken, onu “elim, ayağım vs. yaptı” demez de, “ben yaptım” der. O eylemin yapılmasını “ben” denilen şeye yükler. Bundan dolayıdır ki, bilfiil olarak bilinen kendisinden habersiz olunandan başka bir şeydir. Dolayısıyla insanın özü olan nefsi, bedenden farklıdır.¹⁰⁵

İbn Sina nefsin bedenden farklı olduğuna dair açıklamalarında zaman zaman âyet ve hadislere de başvurmaktadır. “*Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz de hemen onun için secdeye kapanın.*” (Hicr, 15/29)” âyetini de bu görüşünü desteklemek için zikretmektedir. O, “ruhumdan” sözünü, insânî nefsin kendisinden çıktığı, bedenden farklı ruhânî bir cevher olan nefsin, Tanrı'ya eklenmesi olarak anlamaktadır. İbn Sina'nın burada vurgulamak istediği şey, insanî nefsin, Tanrı'nın ruhundan çıkmasından çok, Tanrı ruhunun da (aynı anlamda olmak üzere Tanrı'nın da) bedensel olmamasıdır. Buradan çıkan sonuç ise, cisimsel olmayan şeyden çıkan şeyin cisimsel olmayacağıdır. Aynı şekilde Hz. Peygamberin “nefsini bilen Rabbini bilir” hadisindeki “nefisten maksadın da beden olamayacağını” belirten İbn Sina, eğer böyle olsaydı insanların çoğunun kendini ve Rabbini bileceğini, hâlbuki

104 Abdurrahman Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1995, s.64.

105 Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s.12.

durumun böyle olmadığını söylemektedir.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi İbn Sina, nefsi ruh anlamında kullanmış, ruhun yapısı bilinemeyeceği için onun yerine nefsi koyarak açılım yapabileceğinin farkına vardırmıştır. Çünkü nefis ile beden arasında mücadele yoktur. Ruhun bedeni kullanıp-kullanamama konusunda bir mücadele vardır. Aslında nefsin mücadelesi akılladır. Bu mücadeleyi daha sonraki bölümde ifade edeceğiz.

Nefis-beden-ruh ilişkisini ele alırken Kuran'daki bazı âyetler, düalist yaklaşımı savunanlar ile karşıt fikri benimseyenler arasında tartışma konusu olmuştur. En çok tartışma konusu olmuş âyet şudur: “*Allah ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefât ettirir, ölmeyenleri de uykularında. Ölümüne hükmettiklerinin canlarını (nefis) alır, diğer canları (nefis) da belli bir süreye kadar bedenlerine salar.*” (Zümer, 39/42).

Bu âyeti düalizme delil olarak gösterenler; uyku anında ‘nefs’in alıkonmasının ve sonra bedene gönderilmesi, ‘nefs’in beden-dışı bir varlık olduğunu gösterdiğini söylerler. Diğer yandan, düalizme karşı çıkanlar; hayâllerinde canlandırdıkları durumla bu âyeti yorumlayanların yanlış neticeye vardıklarını, bu âyetten çıkarılacak anlamın, ölümle uyku arasındaki kısmi benzerlik ve Allah’ın bir lütfu olarak insanın uykudan sonra sanki dirilir gibi uyanması olması gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁰⁷

Yukarıda vermiş olduğumuz âyetteki nefis “can” anlamına gelmektedir. Can ise, ruhun bedene girdikten sonra aldığı isimdir. Ruhla beden iki ayrı varlıktır. Birbirlerine kavuşurlar, iç içe girerler ama birbirinden olmazlar. Ölüm anında can çıkar, beden çürümeye terk edilir.

106 Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s.12-13.

107 Taslaman, **Beden-Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavır**,

http://www.canertaslaman.com/bedenveruh/caner_taslaman_makale_bedenveruh.pdf (6 Kasım 2010).

Tartışma konusu olan diğer âyet ise şöyledir: “*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.*” (Hicr, 15/29). İnsanın yaratılışını konu edinen bu âyet ışığında Fazlur Rahman’a göre, Kur’ân, insanı ruh ve beden diye ikiye ayırmamıştır. Nitekim insanın yaratılışından ona ayrıca ilave edilen ikinci bir varlığa da rastlanılmamaktadır: “Aslında insanın değil, sadece farklı, hatta birbirinden ayrı ruh ve beden gibi ayrı cevherden meydana geldiğini söyleyen bir ibareyi Kur’ân’da bulmak çok zordur.” Fazlur Rahman’a göre “nefis” kelimesi de Kur’ân’da “kişi” veya “kendi” anlamında kullanıldığından “ruh” anlamına gelmemektedir. Ancak insanın manevî yönlerini, mahiyetleri itibarıyla bedene ait özelliklerden ayırmak için “ruhî” olarak değerlendirilebilir. Fakat böyle bir değerlendirme bile, ruhun bedenden ayrı bir cevher veya varlık olmadığını göz önünde bulundurmaktadır.¹⁰⁸

İbn Haldun da, insanın kâinatın tam ortasında (=merkezinde) bedeni ile maddî evren, ruhu ve nefsi ile rûhânî evrene bitişik olduğunu dile getirmiştir. İnsanın varlıklar âleminin silsilesinde işgal ettiği bu seçkin ve “orta” mertebe, zincirin her iki yönüne ait bilgileri elde etmesine imkân sağlamaktadır: Çünkü onun icra edici gücü olan nefsi, ittisal açısından iki cihete sahiptir: Yükseliş ciheti, alçalış ciheti.¹⁰⁹ “O (nefis), beden ile kendinden daha aşağı olanlara bitişir. Yine beden ile duyu yoluyla erişilecekleri elde eder ki bunlar somut olarak akletmesine imkân veren şeylerdir. Nefis (=ruh) melekler ufku ile de kendinden yüksekte olanlara erişir, onlarla iletişim kurar. Bu ufka komşu olması sebebiyle gaybla ilgili ilmi verileri elde eder.”¹¹⁰

Kuşeyrî ise, bu ilişkiyi şu şekilde özetlemiştir: “Nefis, muhtemelen şu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların ma-

108 Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, 4. Baskı, Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999, s.20.

109 Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), s.312-313.

110 Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), s.313.

halli olan bir lâtife (sır) dir. Nitekim ruh da şu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir lâtife (sır ve manevî cevher) dir. Nefis, ruh, akıl gibi kuvvetlerin bazıısı diğer bazısını hükmü altına alır. İçinde bu gibi muhtelif kuvvetler bulunmasına rağmen insan, bunların toplamı olan tek bir varlıktır.¹¹¹

Şekil ve suret itibarıyla nefis ve ruhun lâtif cisimlerden oluşu, melek ve şeytanın letafet sıfatına benzerler. İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insan olduğu halde, işitme mahallinin kulak, görme uzvunun mahalli göz, koku alma organının mahalli burun, tat alma yerinin dil olması mümkün olduğu gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin ve ruhun, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefis, bu bütünün bir parçasıdır. Aynı şekilde bu bütünün diğer bir parçası da kalptir. Hüküm ve isim (insan denen) bu bütüne aittir.¹¹²

Nefis-Beden-Ruh arasındaki birlikteliğin veya ayrı ayrı olmasının düşünürler arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya çıkarmış bulunmaktayız. Bu konuda düşünürlerin farklı görüş belirtmeleri, konunun halen tam bir ittifakla çözüme kavuşturulmadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan beden-ruh ilişkisinin tam bir çözüme ulaştırıldığı zaman nefis kavramının daha doğru anlaşılması mümkün olacaktır.

2. Nefis-Akıl İlişkisi

Anlamak, bilmek, çelme takıp düşürmek, önlemek, diyet ödemek, sığınmak ve korunmak mânâlarını ifade eden “akıl” kavramı, kendine yönelen, kendini gözetleyen, kendine kıvrılıp anlamayı temin eden gücü ifade etmektedir. Devenin dizini büküp bağlamak anlamını ifade eden akıl, yanlış davranışların, nefsin ve kötü arzuların kontrol altına alınması ve onların yakalanıp bağlanması ve nihayet onların disipline edilmesini temin etmektedir. Bi-

111 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz.), s.222-223.

112 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz.), s.223.

rini memleketin bir yerinde oturtmaya mecbur etmek mânâsına gelen “akıl”, nefsi olduğu yerde işlemeğe ve oturtmaya zorlayan güç demektir. “Durdurmak” anlamıyla akıl, nefsi ve şeytanı engelleyen ve insanı etkilemesine mâni olma eylemini gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda saçlarını tararken vurulan her bir darbeye de akıl denir. Bu mânâsıyla akıl, zihne, gönüle ve nefse şekil ve düzen verme eylemini görmektedir.¹¹³

Burada aklın nefse hâkim olduğu yönünü ortaya çıkaran, insanın özüne rahatlıkla inebilen ve Kur'ân'da geçen “Lübb” denen akıldan bahsetmek gerekir. Kırıp çekirdeğini çıkarmak, ekinin ürünlerinin belirmesi anlamı ile lübb denen akıl, insanın özünü belirleyen gücün adı olmaktadır. Özü ortaya çıkarıp büyütme, bilinir hâle getirmek, dıştaki kabuğu kırıp filizini çıkarmak, ürününü vermek eylemiyle akıl cehâletin karanlığını kırarak insanı aydınlığa çıkarmaktadır. Özden, çekirdekten çıkarak tüm insanlığa dal-budak salma gücünde olan akıl, dinin cevherini büyütüp ürün verme göreviyle karşı karşıyadır. Cehâletin kabuğunu kırıp insanın doğasında var olan zenginlikleri gün ışığına çıkaran eğitim, aklın yolunu izliyor demektir.¹¹⁴ Nefis de bütünüyle cehâletin karanlıklarını ön plana alıp, o bataklığın içinde tırmalayıp duran yönlerinin ortadan kaldırılması adına, insanın özüne dönük etkiler bırakan “lübb” denen aklın yolunu izlemesi gerekmektedir.

Ra'd Sûresinin 19. âyetinde, Kur'ân'ın hak olduğunu bilmek, düşünmek ve selîm akıl denilebilecek lübb kavramları bir araya gelmektedir. Böylece aklın, düşünen ve hakkı bilen gücü temsil ettiği ortaya çıkmış olmaktadır. Düşünen ve Kur'ân'ın hak olduğunu bilme gibi ulvî görevleri yerine getiren akıl, doğrudan din eğitimi ilgilendiren davranış ve ibâdetlere de kaynaklık et-

113 Bayraktar Bayraklı, “Din Eğitiminde Aklın Yeri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6 (1999), s.46-47. Ayrıca bkz. Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.46-47.

114 Bayraklı, “Din Eğitiminde Aklın Yeri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.47.

mektedir. Allah'ın ahdini yerine getirmek, antlaşmayı bozmamak, Allah'ın bitişmesini emrettiği şeyleri bitişirmek, Allah'a saygı duymak, âhiretteki hesaptan korkmak, Allah rızâsı için sabretmek, namazı kılmak, gizli-âşikâr infâk etmek, kötülüğü iyilikle savma gibi eylemler, düşünen ve bilen selîm akıl sahibi insanların ürünü olmaktadır.¹¹⁵ Yukarıda sayılan özellikler nefsin insanların üzerinden etkisinin kalkacağı ve nefsi iyiliklere yönelteceği durumlardır. Nefsi çepeçevre kuşatan bu tür özellikler, nefsin kötülük plânında hareket alanını sınırlandırmakla kalmayıp insanları doğru yöne kanalize eden bir yapıya sahiptirler. Nefsin doğru yönlere sevk edilmesinin önemli mihenk taşlarından birisinin de insanların kâmil noktaya ulaşmasıdır diyebiliriz. Bu açıdan “İnsan-ı Kâmil durumuna gelen insan, gerçekten de nefsini yendiği takdirde, daha dünyada iken meleklerden de üstün bir hâle gelebilir. Çünkü bu türlü insanlar, akılları ile nefislerini yenerek nefsî olmayan ve sırf akıl olarak halk edilmiş olan meleklerden daha üstün olmaya namzettirler.”¹¹⁶

Aklın kavramsal çerçevesini ifade ettikten sonra akıl ile nefis ilişkisini ele almaya çalışacağız. Demokritos açık bir şekilde nefsin ve aklın bir tek şey olduğunu açıklamış ve farklı bir şey de söylememiştir. Demokritos bu hususa Homeros'un şiirlerindeki şu sözü delil olarak getirmektedir: “Duyularını yitiren aklını yitirmiştir.” Bu söz açık bir şekilde onun, aklın nefisten başka bir kuvve olduğuna inanmadığını göstermektedir.¹¹⁷ Ancak Kur'an'ı Kerim'de aklın mahiyetindeki nefsin olumsuzluklara yönlennesinin mümkün olmadığını, aklın ve nefsin bir olmayacağını sonraki bölümde açıklayacağız.

Aklı, “*nefse vurulmuş demir bir bağ*” olarak niteleyen Mevlâna, akıl ile nefsin arasındaki savaştan bahsederek birbirleri-

115 Bayraklı, “Din Eğitiminde Aklın Yeri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.48.

116 Âmiran Kurktan Bilgiseven, “Ruh ve Beden”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6 (1999), s.9-44.

117 İbn Rüşd, **Pisikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)**, Atilla Arkan (çev.), s.10.

nin tam tersi hareket ettiklerini vurgulayarak ve akılı mecnûna nefsi de mecnûnun dışı devesine benzetmektedir. Bu savaşı su şekilde anlatır: “Mecnûn yol almaya, ileri gitmeye uğraşır, deve ise geri gitmek ister. Mecnûn ileriye gidip Leylâsına kavuşma sevdasındadır; deve ise geriye dönüp yavrusunun yanına koşmak ister.”¹¹⁸ Mecnûn yani akıl daima kendini geliştiren hep öne atılım yapmaya çabalayan bir durumda olmasına rağmen, deve yani nefis, insanı aklın hâkimiyetinden çıkarıp geriye doğru sevk eden akla prangalar vurmaya çalışan bir durumda olduğu Mevlânâ'nın açıklamalarından anlaşılmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde akılı hevânın (nefsânî arzular) zıddı olarak görmek hâkim bir anlayıştır ve bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Haris el-Muhâsibî ve Hâkîm et-Tirmizî gibi ilk dönem sûfilerinin büyük etkisi olmuştur. Onlara göre akıl hidâyet, hevâ dalâlet; akıl ziyet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekavettir. Akıl meselesine öteki sûfilere göre daha geniş yer veren Muhâsibî bu konuda el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân, Hâkîm et-Tirmizî de Kitâbü'l-'Akl Ve'l-Hevâ adlı eserlerini yazmışlardır. Muhâsibî'ye göre akıl yaratılmış bir melekedir.¹¹⁹

Akıl ile nefis ilişkisini sistematik bir biçimde ele alan İbn Haldun'un bu iki kavram hakkındaki düşüncelerini iki boyutlu bir bilgisel sistemde ifade ettiğini aşağıda yer vermeye çalışacağız.

1. Akılla sınırlı boyut: Burada akıl, tecrübe ve duyulara dayalı düşünce gücü anlamındadır ki benliğin dışındaki dünyaya yönelir, hâdiseler arasındaki sırayı araştırmada yoğunlaşır. Amacı da hâdiselerin sebep ve şartlarını bilmektir. İbn Haldun'un terminolojisiyle tecrübî akıl diye de bahsedilmektedir. Aynı şekilde İbn Haldun bu akla “meâşî akıl” da demektedir.¹²⁰

118 Mevlânâ, **Mesnevî**, C. 3-4, Şefik Can (terc.), İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1997, s.496.

119 Süleyman Uludağ, “Akıl (Tasavvuf)”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: T.D.V Yayınları, 1989, s.246.

120 Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), s.311.

2. Nefisle [=ruhla] sınırlandırılan boyut: Doğası itibariyle beşerîlikten soyunup meleklığe doğru yönelen, hatta zaman zaman tam anlamıyla melâike türünden olabilen rûhânî cevherden bahsedilmektedir. Böylece nefis bir şekilde gaybla ilgili ilmî bilgilere sahip olabilir.¹²¹

Haldun, böylece bu olgular arasında hem maddî-beşerî hayâtın hem de ruhî hayâtın tefsirini mümkün kılıyordu. Çünkü aklî boyutu tefsir edip vuzuha kavuşturamadığı olayları nefsi(rûhî) boyutla yorumlamak düşüncesine sahip olmuştur.

Bu iki boyutlu bilgisel sistemde, yükseliş ve alçalış yönlerine sahip olan beşerî nefisler birbirleriyle eşit ve aynı değildir. Beşerî nefisler, yükseliş yönüne akılla, alçalış yönüne ise bedenle gittiğini ifade eden Haldun beşerî nefislerin de üç kısım olduğunu belirtmektedir:

Birincisi, idrak edici güçleri ile tamamen alçak yöne eğilen, duyumsanabilir gayelere yönelen, onlardan elde edilmiş manaları kabul eden nefislerin sınıfıdır. Bu sınıfın idraki, aklî bilgiyi inşa eden “evveliyat” denilen temel ilkelerin keşfinde son bulur, bu aşamayı geçemez. Dolayısıyla bu sınıf, duyu ve tecrübenin sınırları ile çevrilmiş bir bilgiyi elde eder.

İkincisi ise, buna tamamen zıt olan diğer bir sınıf var ki; “bütünüyle beşerîlikten soyulmaya, cismi ve ruhuyla yüce ufuktaki melâike zümresine geçmeye müsait beşerî nefis sınıfıdır. Bu hakikaten gerçekleşir. Bu sınıfa mensup olanlar kendi ufuklarında meleî âlâ’yı [=yüceler heyetini] görebilir, o anda nefsânî [ruhânî] kelâmî ve ilâhî hitabı işitebilirler. İşte onlar, sadece peygamberlerdir.”

Son olarak ise, zikredilen bu iki sınıf arasında orta olmak vasfını kazanan bir zümre de var ki; buradakiler ruhânî evrenle iliş-

121 Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), s.311.

ki kurabilir. Lâkin bu ilişki peygamberler gibi fitraten (=doğuştan) olmaz, bilâkis egzersiz, kazanım ve duyular perdesini açmak için yürütülen yoğun çabalar sonucu gerçekleşir. Daha doğrusu duyunun zincirlerinden âzâd olmak için harcanan uzun gayretler neticesinde bu ittisal elde edilir. Zira duyular, nefsi sonuna kadar kendi doğası olan zahire (=görünen, yüzeyde kalan) çekmekte, tensel ve cismanî idrake yaklaştırmaktadır. Bazen, görünenden bir an kendini kurtarır, içten kalana (=bâtına) yönelir de beden perdesi kalkar. Bu hâdise ya uyku gibi insana ait bir özellik ile yahut bazılarında mevcut olan kâhinlik gibi bir vasıf sebebiyle veya uzun egzersizlerle meydana gelir.¹²²

Bu ifade edilenlerden anlaşılmaktadır ki, akıl, “durdurmak” manasıyla şeytanı ve nefsi engelleyen, birini memleketin bir yerinde oturtmaya mecbur bırakmak anlamıyla, nefsi olduğu yerde işlemeğe ve oturtmaya zorlayan güçtür. Aynı zamanda akıl, insanın saçlarını tararken vurulan her bir darbe anlamıyla da, zihne, gönüle ve nefse şekil ve düzen verme eylemini görmektedir.

Ruh, bedenle buluştuğunda zaman içerisinde iki büyük güç ortaya çıkar. Birisi akıl, birisi de nefistir. Bu güçler ruhun çocuklarıdır. Bu çocukların arasında ilişkiler sistemi vardır. İki kardeşten biri olan nefis, hamken isyankârdır. Akıl denen kardeş, onu disipline çağırır. Nefis, isyankârlığına devam ederse aralarında mücadeleye başlar. İşte o zaman aklın bu kutsal mücadelesine cihad denir. Yukarıda verdiğimiz düşünürlerin fikirleri, buna yönelik olarak ortaya çıkmaktadır.

3. Nefis- Benlik* İlişkisi

Benlik, ferde çevresindeki olguları şuurlu olarak ayırt etme imkânı veren ve özü yalnızca insanın sosyal ilişkilerinden oluşan şahsiyet kısmıdır. Benlik birtakım yaşantılar sonunda kazanılan bir yapı, bir oluşumdur. Çocuk, büyüme sürecinde giderek

122 Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), s.313.

kendini diğer insanlardan ve nesnelere ayırmayı öğrenir. Böylece “öz” ya da “benlik” kavramı oluşur. İnsan, diğer kişilerle bölüştüğü şeylerin ve diğerleriyle olan ayrıntılarının idrakine sahiptir. Bunları bilmektedir. İşte bu bilgi, bu farkında oluş, bu idrak onun öz benliğini oluşturur. Demek ki “öz benlik” insanı kendisi yapan ve onu diğer kişilerden ayıran duygular, fikirler, niyetler ve değerlendirmelerin yığındır. Kişiye dün ve bugün, çok muhtemel olarak yarın, aynı kişi olduğunu ve olacağını bildiren şeydir.¹²³

Muhammed İkbâl, “Benlik, bizim nefsi addettiğimiz durumlarda kendini ortaya koyar. Ne var ki, nefsi durumlar müstalık veya bağımsız bir varlığa sahip değiller. Bunlar birbirinin anlamını ifade eder ve birbirini sarar”.¹²⁴ diye açıklama yaparak nefisle benliğin birbirinin yerine kullanıldıklarını savunmaktadır. Aynı şekilde İkbâl: “Diyelim ki, dişlerim ağrıyor. Dişçim belki de rahatsızlığımı duyunca üzülebilir, beni teselli edebilir ancak ağrıyı ben duyarım, dişçim değil. O halde benim zevklerim, sevinçlerim ızdıraplarım ve duygularım benim zevklerim, sevinçlerim, ızdıraplarım ve duygularımdır, başkalarınınkini değil. Başka bir deyimle bunlar benim şahsi benliğimin çeşitli yönleridir. Benim duygularım, sevgilerim, nefretlerim, hükümlerim ve kararlarım tamamıyla bana aittirler. Önümde birden çok hareket ihtimali bulunduğu zaman, bizzat Cenâb-ı Hak bile benim yerime hissetmez, hüküm veremez ve yolu seçmez. Bunun gibi, sizi tanıyabilmem için geçmişte sizi görmüş olmam gereklidir. Bir insan veya yeri tanımak için, ben diğer bir benliğin geçmiş tecrübesine değil, geçmişteki kendi tecrübelerime

* Jung, benliği, ‘kişinin bütünlüğü ve odak noktası’ olarak nitelendirir. Horney’e göre benlik ‘bireyin ilgi ve enerjisinin kaynağı, istek ve karar verme yetisi’dir. James’e göre maddî, sosyal ve ruhsal öğelerden oluşan benlik, bireyin gördüğü, işittiği ve düşündüğü şeylerin tümüdür. (Gülden Uyanık Balat, “Erken Çocuklukta Benlik Saygısının Gelişimi ve Önemi”, **Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar**, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003, s.331).

123 Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, **Sosyoloji**, 4. Basım, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001, s.162-163.

124 Muhammed İkbâl, **İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, 2. Baskı, Ahmet Asrar (çev.), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, s.138.

başvurmalıyım. Nefsî durumların işte bu emsâlsiz ve eşsiz birbirine olan bağılılığıdır ki “Ben” kelimesiyle ifade edilir.”¹²⁵ demek suretiyle nefsin “ben” diye ifade edilen şahsiyet bütünlüğüyle yakından alakalı olduğunu belirtmektedir.

Daha sonra İkbâl, İmam-ı Gazâlî'nin görüşünü dile getirerek, onun düşüncesinin daha çok metafizik boyutlarda olduğunu ifade etmektedir: “İmam-ı Gazâlî'nin büyük kurucusu ve açıklayıcısı olduğu İslâm İlâhiyatı ekolüne göre “benlik”, bizim nefsî durumlarımız kitlesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan, sade, bölünmez ve değişmez rûhânî cevher'dir. Bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir, çünkü nefsî durumlarımız, özelliklerini sık sık değiştirmesine rağmen değişmez biçimde sâbit kalan bu sade şeyin birçok özelliklerine bağlıdır. Ben sizi tanıdımsa, bu ancak benim sizi ilk defa gördüğümünden bu yana ilk görmemin kafamda yeniden canlanmasından ve bu hatıranın aklımda olduğu gibi kalmasından veya başka bir deyimle kafamda süregelmekten dolayı olmuştur. Bununla beraber, bu İlâhiyat ekolü psikolojiden çok metafizikle ilgiliydi.”¹²⁶

Bayraklı ise, şu âyeti göstererek nefsi benlik anlamında kullanmaktadır: “*Ama insanlar arasında bazıları da var ki, Allah'ın rızasını kazanmak için benliğini feda eder. Allah da kullarına çok şefkatlidir.*” (Bakara, 2/207). Bayraklı, Müslüman şahsiyetin bütün benliğini Allah'a teslim etmesinin kaliteli iş yapmak olduğunu, katıksız bir imanla doğru yolda yürümek olduğunu, bunun da dinin özünü ve temel ilkesini oluşturduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki, nefis benliği ifade etmektedir. Benlik yerine nefis, nefis yerine benlik kullanılabilmek-

125 İkbâl, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Ahmet Asrar (çev.), s.139-140.

126 İkbâl, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Ahmet Asrar (çev.), s.140.

127 Bayraktar Bayraklı, **Kur'ân'a Göre Müslüman Şahsiyeti**, 1.Baskı, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012, s.20.

tedir. Buna karşılık düşünürlerin benliği tanımlamalarında farklılık olduğu da göze çarpmaktadır. İkbâl, bu iki kavramın birbirini sardığını ifade etmektedir. Gazâlî; benliği nefsî durumlardan tamamen ayrı, değişmez ve bölünmez rûhânî bir cevher olarak açıklarken metafizik boyutuna dikkat çekmektedir.

4. Nefis-Kalp İlişkisi

Sözlükte kalp, akıl, orta, merkez, iç, öz, nüve, esas, cevher, ilik, meselenin ruhu ve zübde anlamlarını taşımaktadır. Fiil halinde kullanılınca devirmek, zihninde evirip çevirmek, dönmek, alt-üst olmak, öbür tarafa dönmek, çevrilmek, değiştirmek, yüzünü aşağı-yukarı çevirmek, içini dışına çevirmek, devrilmek, eğilmek, öne düşmek, tersine çevirmek, yerini değiştirmek, alabora olmak, bozmak, harap etmek, değişime mütemâyil olmak, çevik olmak, duruma uymak, becerikli olmak, elinden her türlü işin gelmesi, çok yönlü ve kabiliyetli olmak, denemek, araştırıp âkibetini düşünmek,¹²⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Kalbin Kur'ân'daki manaları şu âyetlerde yer almaktadır: Dönmek (Ankebût, 29/21); kurmak, çevirmek (Tevbe, 9/48); ters çevirmek (Hac, 22/11; En'âm, 6/110); elleri oğuşturmak (Kehf, 18/42); değişmek (Nûr, 24/37); yer değiştirmek (Nûr, 24/44); gerisin geri dönmek (Âl-i İmrân, 3/144); kötü duruma düşmek (Âl-i İmrân, 3/149); geri gelmek (Âl-i İmrân, 3/174); dönmek, döndürmek, dolaşmak (Şu'arâ, 26/219); devrimle devrilmek (Şu'arâ, 26/227); âkibet (Kehf, 18/36); dolaşmak (Âl-i İmrân, 3/196; Mü'min, 40/4).

Kur'ân'da kalp ile nefsin hem olumlu hem de olumsuz ilişki halinde olduğunu ifade etmek gerekir. Nefis kelimesinin kalp ile olumlu ilişkisi, Fecr Sûresinin 27. âyetinde görülmektedir. Nefsin

128 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.91; Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C.4, s.526-529 (Bu cildde kalbin Kur'ân'daki manalarının geniş açıklaması yapılmıştır.) ve C. 7, s.396; Süleyman Uludağ, "Kalb", **İslâm Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2002, s.230.

“doyum” seviyesine ulaşması kalp, aynı zamanda aklın paylaştıkları bir özelliktir. Bu seviyede kalp, nefis; nefis, kalp olmaktadır. Doyuma ulaşmış kalp, akıl ile nefsi bir araya getirmekte ve böylece akıl kalitenin zirve noktasına bayrağı dikmiş olmaktadır. Akıl, kalp ve nefis arasındaki bu tevhiid, yani birlik, insanın iç âleminde sonsuz bir huzur ve saadetini meydana getirmektedir. İşte ferdi manada kalite budur. Zâten doyum kavramına bakıldığında durum daha netlik kazanacaktır. Tatmîn, rahat, huzur, asayiş, yatışmak, durgunluk, susturmak, teskin etmek, barıştırmak, bastırmak, hafifletmek, dindirmek, rahat ettirmek, barış, açıklık, emniyet, güven, iman mânalarına gelmektedir.¹²⁹ İşte bu bakımdan nefis doyum seviyesine ulaştığında kalple olumlu ilişkiye girerek aklı da devreye sokmaktadır.

Nefsin aşırı istekleri anlamına gelen hevâ ile kalp bir araya geldiğinde ise, Kehf sûresinin 28. âyetindeki gibi “Gâfil kalp” meydana gelmektedir. Âyetin bu kısmı şöyledir: “*Kalbine bizi anmaktan gaflet verdiğimiziz, hevâsına uyan ve işinde aşırı gidenlere boyun eğme*”. Nefsinin arzularına uyup işlerinde aşırı gidenler, Yüce Allah’ın kalplerine gaflet vermelerine sebep olmaktadırlar. Gâfil kalp, Allah’ı anmaktan ve düşünmekten haberi olmayan kalptir. Kalpteki gaflet, nefse tâbi olmak ve aşırı gitmekle oluşmuş olduğuna göre, gafleti kaldırmanın yolu da onların giderilmesiy-le gerçekleşecektir. Gaflet, dönüşüme, değişime açıktır ve eğitim vasıtasıyla giderilebilir.¹³⁰ Kalple nefsin Kur’ân’daki açılımını yaptıktan sonra düşünürler bu ilişkiye nasıl bakmaktadırlar? Bunu göstermeye çalışalım.

İbn Sina, “*Nefis, kalp ile canlıya hayât verir.*” demek suretiyle ruhun kalpte meydana gelmesine ve nefsin güçlerini organlara ulaştırmasına vurgu yaparak, nefsin bedenle ilişkiye ilk olarak kalple girdiğini belirtmiştir.¹³¹

129 Bayraklı, *Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, s.123.

130 Bayraklı, *Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, s.108.

131 Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, s.9. (İbn Sina, *Eş-Şifâ*, Nefs s.233’den nakil).

Gazâlî ise nefis-kalb ilişkisine, nefsin aşırı istekleri olan hevâ ile kalb arasındaki özellikleri göz önünde bulundurarak bakmıştır. Bu bakımdan Kalb, yaratılış itibarıyla melekten gelen eserleri de, şeytandan gelen eserleri de kabul etmeye eşit bir şekilde elverişlidir. Bunların birisi diğerine esasında ağır basmamaktadır. Ancak taraflardan birisinin ağır basması, hevâ-i nefse tabi olmak, şehvetlere düşmek veya şehvet ve hevâ-i nefsten yüz çevirmekle olur. Eğer insanoğlu öfkesinin ve şehvetinin isteğine ayak uydurursa, hevâ-i nefis vasıtasıyla şeytanın kendisine tasallut ettiği bilir. Kalb böylece şeytanın yuvası, madeni ve kaynağı olur. Çünkü hevâ-i nefis, şeytanın merasıdır. Eğer insanoğlu şehvetlerle mücadele edip onları nefse musallat kılmazsa ve meleklerin ahlâkına benzerse, bu takdirde onun kalbi meleklerin istikrar yeri ve iniş merkezi olur. Hiçbir kalb; şehvet, öfke, hırs, tamahkârlık ve tûl-i emelden hulâsa hevâ-i nefsten dallanıp budaklanan beşerî sıfatlardan boş olmadığı için, şeksiz ve şüphesiz, hiçbir kalb yoktur ki, vesvese ile şeytanın kendisine dalaşmasından hâli olsun.¹³²

Nefsin kalple olan ilişkisel boyutlarını ifade ettikten sonra hem nefsi hem de kalbi yakından etkileyen ve her ikisine de tesir eden vicdan kavramını da burada zikretmek yerinde olacaktır. Zemahşerî İsrâ sûresinin 25. âyetinde geçen nefis kelimesine “vicdan” anlamını vermiştir. İbn Abbas ve Râzi ise “kalp” manası vermiştir. Her ikiyi manayı bir araya getirdiği zaman nefsin kalpleştiğini, vicdanlaştığını görürüz. İşte o zaman bu iki güç kaynağı tek güç haline gelir. Böylece nefis ile kalp arasındaki ilişkinin hareket noktasını yakalamış oluruz.

5. Nefis-Ahlâk İlişkisi

Ahlâkî anlamda nefis, bir yönden insanın istek, şehvet ve öfke (gazap) güçlerini kapsayan yanıdır. İnsanın bedenî arzu ve istekleri, ifade için kullanıldığından genellikle olumsuz bir anlam taşır. İnsanın hakikati tanıyan yönü ile de bedene tahakküm ederek,

132 Gazâlî, **İhyâ**, A. Fikri Yavuz (haz.), C. 3, s.56.

onu şehvet ve gazab isteklerine mukavemet edecek duruma getirir. İşte bu çift yönlü işlevsellik, nefse bir üstünlük verir.¹³³

Nefsin ahlâkla olan ilişkisinin ele alınış tarzına bir örnek olarak, İbn Sina'nın nefis-ahlâk ilişkisi konusundaki görüşleri üzerinde durmak istiyoruz. Sina, bu ilişkiyi nefsin güçleri hakkındaki görüşleriyle açıklama yoluna gitmiştir.

Âmile gücünün her işlevine “kabul edici olma” niteliği yükleyen İbn Sina, böylece insanın yapma gücünün yüceltici ve alçaltıcı birtakım etkenlerin, etkileme alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Âmile gücünün bedene bitişik hayvansal güçlerle irtibatından ahlâk doğmakta, âlime (bilme) gücü ile birleşerek yüce prensiplerle iletişiminden ilim doğmaktadır. Bu bağlamdaki ahlâk, aklın emrinde olan, fakat kötülük ve bedensel bağlarla iç içe olan bir ahlâktır. Dolayısıyla, aklın etkisinin zayıfladığı anda, bu bağlar sebebi ile beden hâkimiyeti altına girebilir. İşte bu durum kötü ahlâkın ortaya çıkmasına sebep olur. Bu durum, yani davranış kaynağının hem düşünsel hem de bedensel bağlarla iç içe oluşu, İbn Sina'nın ahlâk anlayışına göre tehlikeli ve rizikoludur. Bundan dolayı nefis-i nâtika Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadesi ile “maddenin ve onda bulunan zulmetin kötülüğünden” Allah'a sığınmaktadır. Çünkü kendisi ile ilgili bütün şekillere ve gerçeklere kabiliyetli olan bir saflık ve halislikten yaratılmış bulunan insani nefis, kendi çevherine en yakın olan şeyin (amile gücünün), beden bastırma ve kaptırma karanlığının altına girmesini arzu etmez. Bunun aksi olan durum, yani beden, âlime (bilme) gücü ile etkileşim halinde olan amile gücünün altına girmesi ise, iyi ahlâkı ortaya çıkarır.¹³⁴ İşte İbn Sina'nın akıl ve insani nefis anlayışı bu noktada ahlâk anlayışı ile bir paralellik kazanır. Ahlâki karakterler, ona amile gücünün işlevlerinin sonucudur. Bunun için gücün bedenle olan ilişkilerinde

133 Abdurrahman Dodurgalı “Nefis ve Eğitimi”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, İstanbul: Bayraklı Yayınları, S.5 (1998), s.75-82.

134 Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, s.77-78. (İbn Sina, **Kitab'ün-Nefs**, s.46-47 ve **Tefsir'ul-Muavvizet'il-Ula**, s.27'den nakil).

ona hâkim olacak bir konuma getirilmesi gerekir. Böylece bedensel faaliyetler aklın yönetimine girer. Bu da kemalin gerçekleşmesinin yani eğitimin en önemli şartıdır.¹³⁵

Görüldüğü gibi İbn Sina, nefisle akli birleştirmiş ve ahlâkın temeline koymuştur. Çünkü düşünme ve muhakeme gücü akla aittir. Akıldan özürlü olan bir kimse için ahlâk düşünülemez. Böylece ahlâksızlık ham nefsin eseri, iyi ahlâk ise bir boyutuyla aklın eseridir, diyebiliriz.

Gazâlî ise nefis-ahlâk ilişkisini irdelerken güzel ve kötü ahlâk arasındaki farklılıkları göz önünde bulunduran açıklamalar yapmıştır. Şöyle ki, güzel ahlâklar, kalpten nimet cennetlerine, Allah'ın komşuluğuna açılan kapılardır. Kötü ahlâklar kalplerin hastalıkları ve nefislerin sakatlıklarıdır. Ancak hastalıkla kötü ahlâk arasında şu korkunç bağlantı vardır: Kötü ahlâk, ebedi hayâtı öldüren hastalıktır! Binaenaleyh yalnız cesedin hayâtını yok eden maddî hastalıkla bu korkunç hastalığın arasındaki nispet, kıyas edilemeyecek derecede büyüktür. Bu hastalığın tedavisi ise Allah'ın şu âyetiyle murad edilmiştir¹³⁶: “*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.*” (Şems, 91/9).

Bu bakımdan Gazâlî, ham nefisle hasta kalbi birleştirmiş ve böylece onları kötü ahlâkın kaynağına koymuştur. Aynı zamanda iyi ahlâkın kaynağında da akılla nefsi birleştirmiş oldu. O zaman da arınmış nefsi gündeme getirmektedir.

İslâm Tasavvufunda ise nefis-ahlâk ilişkisini ortaya koyarken ruh ve nefis arasındaki farklılıkları ele almaktadırlar. Tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın manevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Bu

135 Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, s.78.

136 Gazâlî, **İhyâ**, A. Fikri Yavuz (haz.), C. 3, s.107.

yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyazet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenebilir.¹³⁷

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi öngörülen bu savaş, bir nevî iradeyi hür kıılma, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir. Bu açıdan tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir değeri vardır.¹³⁸

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, İbn Sina, nefis ahlâk ilişkisini nefsin âmile gücüyle ortaya koymuştur. Bu bakımdan nefsin bedenle beraber bulunma mecburiyeti ona yeni bir fonksiyon ekler ki o da âmile gücüdür. Âmile gücünün bedene bitişik hayvansal güçlerle ilişkisinden ahlâk doğduğu görülmektedir. Bu gücün insanı ahlâkî varlık yaptığı ifade edilmektedir. Bu anlayış İslâm felsefesinde geçerlidir.

İslâm tasavvufunda ise nefis ahlâk ilişkisi, İslâm felsefesinin anlayışından daha farklı özelliklere sahiptir. Bu anlayışa göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün yanlış huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkına göre insanın manevî yönünün yüksek mertebelere ulaşmasını sağlayan ruh olduğu, ruhun da meleğe benzetildiği, nefsin de mânevî olarak aşağılara inmesinin kaynağı olduğu, bu yüzden de şeytana benzetildiği belirtilmektedir. Fakat bu yaklaşımda mantıksal olarak eksiklikler olduğu kanaatindeyiz. Çünkü nefsin şeytana benzetilmesi doğru değildir. Şeytanın vesvese vermesiyle nefis ondan etkilenir. Ondandır etkilenmek demek ona benzemek demek değildir. Aynı zamanda nefis her ne kadar olumsuzluklara kaynaklık ederse de, takva özelliğinin de bulunduğu unutulmamalıdır (Şems, 91/7-10). Ancak şeytanın takva yönü yoktur. Bu açıdan da nefis şeytana benzemektedir.

137 Mustafa Çağrı, "Ahlâk", **İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1989, s.8.

138 Çağrı, "Ahlâk", **İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, s.8.

6. Nefis-Hukuk İlişkisi

Sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarında masdar ve “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında isim olan hak kelimesi [çoğulu hukuk] genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilir.¹³⁹ Hak kelimesi “gerçek, doğru ve sabit olmak, gerekli ve lâıyk olmak, olabilirlik niteliği taşımak, sürekli var olmak, gerçeğe uygun bulunmak; bir şeyi sabit ve gerekli kılmak” anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁴⁰

Hukukun, toplumda beşeri ilişkileri adâlete uygun olarak düzene koyma ve fertlerin hak ve sorumlulukları arasında denge kurma fonksiyonu göz önünde tutulunca, hak kavramının hukuk telâkkisiyle birlikte beşerî ilişkilerin ve insan toplumlarının tarihi kadar, hatta kavramın fikrî ve felsefî boyutu ölçü alınırsa insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Fert ve toplumların her yönüyle hak ve sorumluluklarının belirlenmesi ve dengelenmesi semavî dinlerin de ana konularından birini teşkil etmiştir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde hak kavramına çeşitli yönleriyle temas edildiği görülür. Kur’ân’da hak iki yüzü aşkın âyette geçmekle birlikte İslâm hukukunda kazandığı terim anlamıyla doğrudan ilgi kurulabilecek âyet sayısı fazla değildir.¹⁴¹ Buraya kadar hak kelimesinin kavramsal çerçevesini çizerken beşerî ilişkileri düzenleyen ve dengeleyen bir yönünün olduğunu görmekteyiz. Nefsin kendi isteklerine uyma hususunda başkalarının haklarını ihlal etme özelliğini düşünerekten hak-hukuk ile olumsuz ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yönüyle nefis, insanı sınırsız arzu ve heveslerine bo-

139 Mustafa Çağrı, “Hak”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997, s.136.

140 Bekir Topaloğlu, “Hak”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997, s.151.

141 Ali Bardakoğlu, “Hak (Fıkıh)”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997, s.138.

yun eğmeye iten, kötülük ve olumsuzlukları seven insan bünyesine yerleşmiş gizli bir güçtür. Buna eski deyimde nefsâniyet denir. Tüm hak ihlallerinin temelinde nefse mahkûm olmak yatar. Nefis, şiddetle meylettği arzu ve heveslerin gerçekleştirilmesini emreder; hukuk ise bunları engelleyerek sınırlandırır. Bu bakımdan hak ile nefis ile arasında sürekli bir çatışma vardır. Hukuk-nefis mücadelesinde başarıya ulaşabilmek için, önce nefsi yenmek gerekir. Hakka ve hukuka riâyet eden bir kul olarak yaşamının yolu hukukun önünde ki bu engeli aşmaktan geçer.¹⁴²

İslâm'ı etkin kılan özelliklerden biri işte bu manevî unsurların dikkate alınması suretiyle kişilerin kendilerini eğitmeleri, takvâyı esas alıp her şeyden önce Allah'a karşı sorumluluk duymalarıdır. Hakka inanan ve İslâm'ın temelini hukuka dayandığını bilen bir Müslüman, haksız olduğunu bildiği halde hak iddia etmez, başkasının hakkına el uzatmaz, kendisi ya da sevdikleri aleyhinde sonuç vereceğini bilse de mahkemede doğruyu konuşur.¹⁴³ Çünkü Müslüman şu âyete yakinen ve sağlam bir şekilde inanmıştır: *“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutunuz; kendiniz, ahabanız ve akrabanız aleyhinde de olsa, Allah için şahitlik eden kimseler olunuz. Haklarında şahitlik ettikleriniz zengin olsunlar, fakir olsunlar, Allah onlara sizden daha yakındır. Hislerinize/iğreti arzularınıza uyup adaletten sapmayınız. Eğer şahitlik ederken dilinizi eğip bükerseniz ya da doğruyu söylemezseniz, elbetteki Allah yaptıklarınızı bilir.”*(Nisa, 4/135). Yüce Allah âyette iğreti arzularla yani ham nefisle hukukun arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte, adaletin, tarafsız hukukun en büyük düşmanının nefsin hevâsı olduğunu söylemektedir. Aynı konuyu Yüce Allah Sa'd sûresinin 26. âyetinde de işlemektedir. Orada da Yüce Allah Hz. Davud'a iğreti arzularına yani nefsinin hevasına uymamasını, uyarısa hukuku yamıltacağını ve bunun azaba sebep olacağını bildirmektedir.

142 Y. Vehbi Yavuz, **Hukuk ve Sosyal Hayât**, 09.04.2006, <http://yunusvehbiyavuz.com/FileUpload/ks11976/File/hukukvesosyalhayat.doc> (11 Mart 2011).

143 Y. Vehbi Yavuz, **Hukuk ve Sosyal Hayât**, 09.04.2006, <http://yunusvehbiyavuz.com/FileUpload/ks11976/File/hukukvesosyalhayat.doc> (11 Mart 2011).

7. Nefis-Şeytan İlişkisi

Şeytan kavramı, “bağlamak, bitişirmek, zapt etmek, mâni olmak, muhalefet edip uzaklaştırmak, haktan uzak olmak, derin kuyu, azgın ve şerir kimse, susuzluk, pek zehirli ot, isim kalıbında olunca reis”¹⁴⁴ manalarına gelmektedir. Şeytan, “hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke mâruz kalmış varlık”¹⁴⁵ olarak da tanımlanmıştır.

Râzî, şeytan kelimesinin iki farklı kavramdan türemiş olabileceğini, bu sebeple de, iki ayrı manası olduğunu söylemektedir. Ona göre, ya uzaklık manasına gelen “**eş-şatnû**” kavramından türemiştir; ya da “**şâta-yeşûtu**” filinden türetilmiş olup, “bâtil oldu” manasını ifade eden bir isimdir. Şeytan, kendisinin lehine olan birçok hususu bâtil kılması bakımından şeytan olmuştur.¹⁴⁶

Şeytan, azgınlıkta, şer ve kötülükte fevkalâde bir yükselişle kendi sınıf ve benzerlerinin dışına çıkmış, kötü, inatçı manasında bir cins isimdir. Şeytan kelimesinden, daha çok, cin cinsinden olan, cin şeytanı anlaşılırsa da, kötü ruhlu insanlara da bu ad verilir. Dolayısıyla kötü ruhla alâkası olan, görülen veya görülmeyen her kötü ve haktan uzak ve insanları saptıran şeylere şeytan ismi verilir. Cin şeytanı olduğu gibi, insanlardan da şeytanlar vardır. İnsan ve insan şeytanı görüldüğü halde, ruhta gizlenen kötülük görülmez; eserleriyle belli olur. Bundan dolayı şeytan isminden gizli ve kötü bir kuvvet, kötü bir ruh anlaşılır. İnsan ve şeytanı, cin şeytanına tâbi, ona bağlıdır. Yaratılıştaki her cins bir tek fert ile başlamış olduğundan, şeytan denilince bu cinsin babası olan, ilk fert, yani İblis akla gelir. Şeytanın diğer bir ismi de iblistir. Dil bilginlerinin açıklamasına göre şeytan kelimesi uzaklık ve uzak demektir. Gerçekten de şeytan haktan (ve hakikatten) uzaktır.¹⁴⁷ Şeytan ya insanı Allah’tan, hakikat-

144 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 1, s.75.

145 İlyas Çelebi, “Şeytan”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 39, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2010, s.99.

146 Râzî, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu’l-Gayb)**, C. 2, s.88.

147 Süleyman Gülek, **İnsan Gerçeği Ve İslâmi Hayât**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s.472-476.

ten, iyiden ve faydalı olandan uzaklaştırdığı, ya da insanı kendisine bağladığı ve kontrolüne aldığı için bu ismi almıştır. Çünkü o, insanı bir yerden uzaklaştırırken, diğer bir şeye bağlamaktadır. Her iki davranışı yapan varlığa şeytan denmektedir.¹⁴⁸

Diğer taraftan şeytanın insanı etkileme yolları Kur'ân-ı Kerîm'in değişik âyetlerinde şu şekilde yer almaktadır: İnsanı tahrik etmek (A'raf, 7/200; Yusuf, 12/100; Mü'minûn, 23/97-98), vesvese vermek (Nâs, 114/1-6; A'raf, 7/20), vaadda bulunmak (Lokmân 31/21; İsrâ 17/64), kötü olan davranışları süslemek (Enfâl, 8/48; Naml, 27/24), insana emretmek (Bakara, 2/268), yapılması gereken eylemleri unutturmak suretiyle şeytan insanları etkiler (Mücâdele, 58/19; Haşr, 59/19; En'âm, 6/68; Kehf, 18/63).

Kur'ân-ı Kerîm'in beyânına göre nefis, şeytanın vesveselerine kapılarak onunla iş birliğine gider, fakat şeytan onu hesap gününde yüzüstü bırakır (İbrâhim, 14/22) ve nefis de bundan pişmanlık duyar (Zümer, 39/56). Nefis, sadece şeytanın fısıltılarına kanmakla kalmaz, ayrıca kendi de insana birtakım kötülükleri yapması yönünde vesvese verir (Kaf, 50/16).

Şeytanın merkez üssü nefistir. Nefisten gönüle vesveselerini fırlatır ve böylece gönlü fethetmeye çalışır. Şeytanın nefiste meydana getirdiği depremin fay hattı gönüle kadar uzanmaktadır. O, gönüldeki sevgi, irade, korku, iman, saygı, sadakat, ahde vefâ, hayâ, namus gibi güzel ahlâkın temel değerlerinin abidesini, depremiyle yıkmaya çalışır. Yani, vesvesesiyle gönülde depremler meydana getirmeye gayret eder.¹⁴⁹

Kur'ân, şeytanı Allah'ın emrine karşı gelen bir asi olarak tasvir etmiştir. Bu yüzden şeytan, Allah'ın değil, insanın rakibi ve düşmanıdır. Çünkü Allah, şeytanın yaklaşamayacağı kadar ondan uzaktır. Şeytanın hedefi insandır. Yine şeytana karşı muzaffer olabi-

148 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 1, s.76.

149 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 1, s.83.

lecek olan veya ona mağlûp olup helâk olabilecek olan da insandır. Ne zaman ki insan, kendi nefisini rahatlatır ve işi gevşetirse şeytanın aldatmalarına derhâl yem olabilir.¹⁵⁰ “*Derken şeytan onların (Âdem ile Havva'nın) cennetten düşmelerine sebep oldu, içinde buldukları nimetler yurdundan onları çıkardı. Biz de dedik. Birbirinize düşman olarak inin.*” (Bakara, 2/36; ayrıca bkz. Â'raf, 7/22, 24).

Şeytanın nefis aracılığı ile insana vesvese vererek insan üzerinde kurduğu etkisi üç yönde olur:

1. İyi bir davranıştan onu çevirmek,
2. Kötü bir davranışını ona güzel göstermek,
3. Onu motive etmek.¹⁵¹

Şeytan, yukarıdaki maddelere uygun nasıl hareket ettiği İbrahim Süresinin 22. âyetinde görülmektedir. “*İş bitirilince, Şeytan diyecek ki: 'Şüphesiz Allah size gerçek olanı vaat etti, ben de size vaat ettim, ama size yalancı çıktım. Zâten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de benim çağrıma koştunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz! Kuşkusuz ben, daha önce sizin, beni Allah'a ortak koşmanızı inkâr ettim/kabul etmedim. 'Şüphesiz zalimler için elem verici bir azar vardır.'*” Râzî bu âyete şu şekilde yorumlar: “Nefis, insanı dünyaya çağırır, uhrevî mutluluklar ile rûhânî mükemmelliklerin nasıl kıymetli olduğunu düşünemez. Allah Teâlâ ise, insanı bunlara davet eder, bunlara teşvik eder. Nitekim âhîret daha hayırlıdır, daha baki (devamlıdır) dir. Bu âyet, asıl şeytanın nefis olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü şeytan, ancak vesvese verdiğini beyan etmiştir. Şâyet şehvet, gazab, vehim ve hayâlden dolayı meydana gelen meyl bulunmasaydı, onun vesvesesinin herhangi bir tesiri olamazdı. Bu da delâlet eder ki, aslı şeytan, nefsin kendisidir.¹⁵²

150 Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, 6. Baskı Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s.190.

151 Aydın, **Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, s.99.

152 Râzi, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 13, s.538-539.

Şeytan âyette insanları kötülüğe çağırırken zorlamadığı anlaşılmaktadır. İnsanların ikna olup şeytanın çağrısına kulak verdiği de ifade edilmektedir. Aynı zamanda İnsanların nefislerindeki kötülük meylinin, şeytan aracılığıyla harekete geçirildiği müşahade edilmektedir. Şeytan-Nefis işbirliğinin insanı kötülöklere nasıl meylettiği ve Allah'ın yolundan ne derece uzaklaştığı da anlaşılmaktadır.

Netice olarak diyebiliriz ki, şeytan, insanın göğsüne vesvese verirken bütün silâhlarını insanın nefisine yerleştirir, insanın nefisini üs olarak kullanır. Şeytanın vesvesesiyle nefis birleşince insanın iradesi devre dışı kalmaktadır. Bir bakıma ham nefis, şeytanın insana müdahalesinin eşiği olmaktadır. Şeytan bu eşikten girerek insanı etkilemektedir. Kur'ân'da Yüce Allah şeytanın bu etkinlik yollarını geniş bir şekilde açıklayarak bizleri eğitmektedir.

B. Nefsin Değişip Gelişebilme Boyutu

Nefsin işlevsel özelliklerini yukarıda incelemeye çalıştık. Nefsin, ilişkisel anlamda çok farklı boyutlarının olduğunu ve aynı zamanda durağan olmayan dinamik bir yapıda olduğunu gördük. Buna ilâveten nefis, herhangi eylemle ilişki halinde olduğu zaman, aynen bir dişi gibi üretken olduğunu yukarıdaki açıklamalara bakarak söyleyebiliriz.

Nefsin üretken sisteminin hangi alt kademelerden ne derece üst kademelere gidebildiğini görmemiz açısından -Kuran'daki boyutlarını da göz önünde bulundurarak- nefsin iyiden yana aşamalarını bu bölümde ele almaya çalışacağız. Bu konuyu açıklayarak da nefsin değişim ve gelişim açısından nerelere ulaştığını göstereceğiz.

Kur'ân-ı Kerîm'de nefsin değişimine iki farklı açıdan bakılabileceğini söyleyebiliriz.

Birincisi, Şems Sûresinin 7-10. âyetlerinde mevcuttur. *“Nefse ve onu şekillendirene; nefse, kötülüğe ve korunmaya açık özelliklerini verene yemin olsun ki, nefsinin arındırılan, kurtuluşa ermiştir.*

Nefsini karanlığa gömen ise kayıptadır.” Bu âyette de görüldüğü gibi Yüce Allah, nefse fücûrunu verdiği kadar, takvâsını da vermiştir. Yani nefsin hem olumsuzlukların sebebi olan fücurdan hem de iyiliklerin özü olan takvâdan yana değişim gösterebileceği anlaşılmaktadır.

İkinci bir âyette, insanın nefsi olduğu kadar toplumun nefsinin de olduğu görülmektedir. Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah’ın da o toplumu değiştirmeyeceğini ifade eden âyet, Enfâl sûresinin 53. âyetidir: “*Bu böyledir, Bir toplum kendilerinde bulunanı değiştirmedikçe, Allah da onlara verdiği nimeti değiştirmez. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.*”

Bayraklı bu âyete şu yorumu getirmektedir: “Toplumsal değişimin temelindeki dinamik, insan nefsinin, yani şahsiyetinin değişimidir. Bir toplumun fertleri değişmedikçe, Yüce Allah o toplumu değiştirmeyeceğini beyan etmektedir. İnsan kendi şahsiyetini kötüden yana değiştirmekle, Yüce Allah’ın toplumu değiştirmesine zemin hazırlamaktadır. Psikolojik değişim, beraberinde toplumsal değişimi getirmektedir. Böylece toplumsal oluşumların temelinde, psikolojik oluşumların yattığı ortaya çıkmaktadır. İyi toplum, iyi şahsiyetli insanların omuzlarında yükselir ve yürür. Kötü şahsiyetli insanlar, iyi toplum kuramaz ve yürütemezler.”¹⁵³

Bilmen ise; “Bütün bu kâfirlerin böyle ilâhî azaba yakalanmaları da kendi kötü hareketlerinin bir neticesidir. Yoksa (şüphe yok ki, Allah Teâlâ bir kavme ihsan etmiş olduğu bir nimeti) azap ve felâkete dönüştürmek suretiyle (değiştirici değildir). O nimeti, onların ellerinden, (onlar kendi nefislerinde olanı) kendi yaratılış kabiliyetleri, sahip oldukları akıl ve zekâyı, imân, ibadet ve itaatle ilgili olan kudretlerini, kendi kötü düşünceleriyle, fena hareketleriyle (değiştirinceye değin) almaz.”¹⁵⁴ yorumunu getirerek nefsin akıl, zeka, iman, ibadet ve itaatle birlikte hareket ettiği müddetçe değişimin iyiden yana gerçekleşebileceğinin tezini ortaya koymuştur.

153 Bayraklı, *Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, s.181.

154 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, C. 3, 1964, s.1200.

Ra'd Sûresinin 11. âyetinde ise; toplumun iç dinamikleri değişim gösterinceye kadar Allah o toplumu değiştirmeyeceğini ifade etmektedir: “*Bir (toplumu oluşturan fertler) kendi iç dünyalarındaki değiştirinceye kadar, Allah onların oluşturduğu toplumu değiştirmez.*” Bir toplumu olumsuz manada Yüce Allah'ın değiştirmesinin sebebi, o toplumun fertlerinin kendi iç âlemlerini değiştirmeleridir. Kendi nefislerindeki, yani şahsiyetlerini, düşüncelerini, niyetlerini olumsuz manada değiştirmeleri, Yüce Allah'ın onları değiştirmesine sebep olmaktadır. Demek ki psikolojik değişim, sosyal ve siyasî değişime sebep olmaktadır. Toplumun fertlerinde manevî değişim olmadıkça Allah onları değiştirmemektedir.¹⁵⁵

Aynı zamanda kendini hakka değil de hakkı kendine tabi kılmak, kâinatı yıkacak kadar büyük bir değişime ve büyük bir felakete neden olabilmektedir. “*Eğer hak, onların hevasına, kötü arzularına uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi. Hayır, biz onlara şan ve şereflerini getirdik, fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirdiler.*” (Mü'minun, 23/71). Tüm kâinatı sarsacak kadar güçlü olan nefis değişime uğrayınca toplumun toz-duman olmasına neden olmaktadır. İnsanın amacı doğruluk, şeref, güzellik ve iyiliktir. İnsanın bunlara sırtını çevirmesi, toplumsal depremin oluşmasına neden olmaktadır. Nefiste yani iç âleminde olanı değiştirmek, takvâyı bırakıp Allah'ın âyetlerini terk edip hevâya tabi olmaktır. Bir toplum kötüden yana değişime uğruyorsa, bunun sebebini kendi şahsiyetlerindeki değişimde görmeli ve ona bağlamalıdır. Kendi şahsiyetlerini değiştirmeyen kişilerin meydana getirdiği toplumu Allah da değiştirmeyecektir. Demek ki toplumların altındaki değişim gücü, kişilerin beynindeki düşünce niyeti iman ve kötüden sakınma deneni takvâdaki değişimdir. İnsanlar, yaşadığı toplumun altına, kendindeki olumsuz değişimi dinamit olarak koymaktadır.¹⁵⁶

Bu ifadelerden yola çıkılarak şunlar söylenebilir: Nefis, durmadan hareket eden olumlu veya olumsuz yönde değişebilen

155 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 10, s.43.

156 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 10, s.44.

bir niteliğe sahiptir. Hakkın yanında olmayıp batılın yanında olan bir nefis, kâinatı sarsacak kadar olumsuz bir etki meydana getirecektir. Onun içindir ki nefsin eğitilebilmesi için din eğitimine ihtiyaç vardır. Kur'ân'ı Kerim nefsin aynı zamanda toplumsal nefsin açacağı yaralardan insanlığı kurtarmak için gelmiştir. Şimdi nefsin olumlu manada değişirken geçtiği basamakları ele alabiliriz.

1. Nefs-i Emmâre

“Nefsimi temize çıkarmıyorum. Hiç kuşkusuz ki nefis, Rabbimin merhamet ettiği durumlar hariç, olanca gücüyle kötülüğü emreder.” (Yusuf, 12/53) âyetinde ifade edildiği gibi “emmâre”, olabildiğince emreden anlamına gelmektedir. Yukarıdaki âyet, emmâre kavramıyla nefsin fücür boyutunu ifade etmektedir. Âyetteki nefisle, şehevî istek ve arzuların fücür tarafından etki altına alındığını görmekteyiz. Aynı zamanda nefsin fücür boyutunun devreye sokulmasıyla cinsel sapıklığa meyledilmesi söz konusudur. Bu durumdan –yani cinsel sapıklığa meyletmekten- kurtulmak ise, ancak Allah'ın merhametiyle gerçekleşir.

Nefsin bu boyutu göz önünde bulundurulduğunda “kötülüğü emreden nefis” anlamında kullanılan emmâre nefsi, bedeninin doğal isteklerine meyleden nefis olarak zikretmek mümkündür. Bu nefis, dünyevi lezzetleri ve hissi şehvetleri emreder ve kalbi, alçak, aşağılık yöne doğru çeker. Bu tür nefis, tüm şerrin barınağı, kötü huyların kaynağıdır. Nefis, kötülüklerle karşı koymayı terk eder ve şehevi isteklere ve şeytanın çağrılarına kulak verip itaat ederse,¹⁵⁷ emmâre nefsin özelliklerini taşıyan bir konumda olur. Şimdi nefsi emmârenin Kur'ân'daki boyutlarına bakalım.

“Yemin olsun ki biz Musa'ya Kitab'ı verdik. Ondan sonra peşpeşe peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da mucizeler verdik. Ve onu Rûhu'l-Kudüs ile destekledik. Nefsinizin arzula-

157 Ahmet Ögke, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997. s.84.

madığı şeyleri söyleyen bir elçi geldikçe ona karşı kibirlendiniz, bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürdünüz.” (Bakara, 2/87). Aynı türden âyet ise Mâide sûresinin 5/70. âyetinde vardır. “*Nefsinizin arzulamadığı şeyleri söyleyen bir elçi geldikçe ona karşı kibirlendiniz, bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürdünüz.*” Bayraklı bu âyetten şu sonuçları çıkarmıştır: “Yüce Allah, âyetin bu kısmında nefisle peygamberin getirdiği şey arasındaki çatışmayı ele almaktadır. Ayetin bu kısmından şu sonuçları çıkarabiliriz:

A. İlahî vahiy ile çatışan akü değil, nefistir. Bazı insanlar bunun farkına varamadıkları için, vahiyle aklın çatıştığını zannetmişlerdir. Ayet, peygamberlerin getirdikleri vahiyle ve bu vahyin insandan istedikleri şeylerle çatışanın nefis olduğunu net bir şekilde göstermektedir.

B. Gelişmemiş ham nefis, insanı daima olumsuz etkilemektedir: Bununla beraber, nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, aşın şekilde kötülüğü emreder (Yusuf, 12/53). Gelişmemiş, ham nefis insana kötüyü dayatır. Bu dayatma neticesinde insan, peygamberin getirdiğine tepki göstermeye başlar.

C. Mademki vahye karşı koyan nefsin arzularıdır; öyleyse eğitime, nefis eğitimiyle başlamak gerekir. Böylece âyetin bu kısmı, eğitime hedef göstermektedir. Nefsin entrikaları görmemezlikten gelinerek eğitim faaliyetinin başarıya ulaşması mümkün değildir.”¹⁵⁸

Diğer bir âyette ise kötülüğü emreden nefis, kardeşini kıskanmanın neticesinde onu öldürmeye kadar sürüklemiştir: “*Nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti; o da nefisine uyararak onu öldürdü, ziyana uğrayanlardan oldu.*” (Mâide, 5/30). Kıskançlık duyguları o derece kabarmış ki kardeşinin yaptığı nasihatleri âdeta işitmez hale gelmiştir. Nefsi onu kardeşini öldürmek gibi korkunç bir cinayete itmiş ve bundan başka hiçbir şey onun nefsânî duygularını tatmin etmemiştir. Sonuçta kardeşini öldürerek hem dünyada hem de âhirette hüsrana uğrayanlardan olmuş, yeryüzünde ilk defa cana

158 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 2, s.24-31.

kıyma ve cinayet çığırını açan kimse olmuştur.¹⁵⁹

“(Sâmirî): ‘Onların görmedikleri bir şey gördüm ve o elçinin bastığı yerden bir avuç avuçladım. Bunu ziynet eşyalarının eritildiği potaya attım. Bunu böyle nefsim bana hoş gösterdi’ dedi.” (Tâha, 20/96). Bu âyette de Sâmirî, “bunu nefsim bana hoş gösterdi” diyerek nefsin kendisini kötülüğe sevkettiğinin itirafını yapmaktadır. Bayraklı bu âyette nefis-akıl-şirk arasındaki bağlantıdan bahsederek şunları söylemiştir: “Sâmirî burada, neyin etkisi altında kaldığını doğru olarak itiraf etmiştir. Bir peygamberin getirdiği ve tebliğ ettiği öğretileri, mesajı yanlış görüp onu insanlara şirk koşmaları için kullanmak, hakikati saptırmak, elbette akıldan değil, nefisten kaynaklanacaktı. Böylece aklın asla kötüyü emretmeyeceği, ama nefsin kötüyü emredeceği (Yûsuf 12/53) net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü günümüzde insanlar akılı küçümsemek için ona böylesine yanlış işleri mal etmektedirler. Yûsuf sûresinin 53. âyeti ile Sâmirî’nin dediğini bir araya getirince, kötüyü emredenin, kötüye itenin, onu hoş gösterenin nefis olduğu ortaya çıkacaktır. Böylece Sâmirî, şirkin kaynağında aklın değil, nefsin olduğu ilkesini koymuş oldu. Şirkte aklın devre dışı kalması vardır. “Nihayet nefsi, onu kardeşini öldürmeye itti.” (Mâide 5/30) derken de Hz. Âdem’in oğlu da aynı etki altında kaldığına işaret etmiştir. Beden ülkesinde iktidar, akıldan nefse geçince, şirk ortaya çıkmakta ve nefis sahte tanrıların mabedi haline gelmektedir.¹⁶⁰

Diğer taraftan nefsin insana vesvese vermek suretiyle insanı kötülüğe sevkeden tarafının olduğunu şu âyette görmekteyiz: “Andolsun! Biz insanı yarattık. Nefsinin ona neler fısıldadığını biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf, 50/16). Dikkat edilirse “vesvese verme” fiilinin fâili “nefsüh” olmaktadır. Yüce Allah, kuluna vesvese vermez; vesveseyi ya nefis verir, ya da şeytan verir. Nefsin vesvese vermesi, Yûsuf 12/53’te nefsin kötüyü emretmesi şeklinde ifade edilmektedir. Demek ki nefis, canlı bir varlık olarak insanın içinde hareket etmekte, emirler yağdırmakta ve ona vesvese-

159 Karaman ve Diğerleri, **Kur’ân Yolu**, C. 2, s.204-205.

160 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 12, s.299-301.

ler vermektedir. İnsanın içinde, kendi aleyhinde çalışan bir güç vardır. Bu güç de eğitilmemiş, geliştirilmemiş ve ham kalmış nefistir.¹⁶¹

Son olarak ise nefis, insanın konuşmasına etki ederek hevâsına uyacağı bir durum sözkonusudur. Fakat Hz. Peygamber hevâsından konuşmadığını şu âyetler bize göstermektedir: “*Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız Muhammed sapmadı, azmadı. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir.*” (Necm, 53/1-4). “Hevâ”nın tefsiri hususunda söylenenlerin en güzeli, bunun, “arzu, istek, sevgi” manasına olmasıdır. Fakat bu, nefisten kaynaklanan arzu istek ve sevgidir. Nitekim Arapça’da “Onu sevdim, arzuladım” manasında denilir. Fakat “hevâ” kelimesinin kökü olan “he-ve-ye” maddesi, esas itibarıyla değersiz oluşa, alçaklığa, düşüklüğe delâlet eder, bu manaya gelir. Nitekim “hâviye” kelimesi de böyle bir manaya gelir. O halde nefis alçaldığında ve yüce ve güzel şeyleri bırakıp, değersiz şeylere tutunduğunda, alçalır, yuvarlanır, tökezler. Binâenaleyh “hevâ”, nefsi emmâre (kötülüğü emreden nefis) hakkında kullanılan bir kelimedir. Sen “onu ben kalbimle istedim, arzuladım” desen, “hevâ” kelimesinin ihtiva ettiği sefillik manası zail olur. Fakat bu kullanılış, Kur’ân’ın bu şekilde kullanmasını uzak saydıktan sonra, çünkü Kur’ân-ı Kerim, “hevâ” kelimesini, muhabbete (sevgiye) ters düşen yerlerde kullanmıştır. Çünkü sevgi, övgü yerlerinde kullanılır. Bunun delili Hak Teâlâ’nın, “*Artık kim haddi aşarak inkâr ederse... Kim de Rabbinin makamından korkar ve nefisini hevâsından alırsa...*” (Naziat, 79/40-41) ayetidir. Bu, nefsin derecesinin yüceliğine bir işarettir.¹⁶²

Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre bu nefsin kaynaklı ettiği olumsuz davranışlar şunlardır: Cehâlet, cimrilik, hırs, kibir, gazab, şehvet, tamahkârlık, haset, kötü huy, makam sevgisi, gıybet, gammazcılık, alay etmek, boş şeylerle uğraşmak, başkasına eziyet etmek, dedikodu yapmak ve kötülükleri güzel göstermek¹⁶³ gibi

161 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 18, s.220.

162 Râzi, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu’l-Gayb)**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 20, s.484.

163 Erzurumlu İbrâhim Hakkı, **Marifetnâme**, Abdullah Aydın (sad.), C. 1, s.86.

birçok olumsuz yönleri vardır.

Yukarıda sayılanlara bakılacak olursa, nefsin kötü duygu ve davranışlara karşı nefs-i emmârenin etkisiyle de duramadığı anlaşılmaktadır. Zâten nefsin kötülük problemine karşı Allah, Kur'ân'da bu yaklaşımı sergilemektedir. Bize gelen iyiliğin Allah'tan geldiğini, başımıza gelen kötülüklerin ise nefsimizden kaynaklandığını ifade etmektedir (Nisa, 4/79). İyiliğin kaynağında ilâhî irâde vardır; ama kötünün kaynağında insanın nefsi vardır. Kul nefsinin arzuları doğrultusunda istekte bulunur ve Allah o isteğini yaratır. Yoksa Yüce Allah, kuluna iman et derken, onun kâfir olmasına sebep olmaz; zinâ etme derken onun zinâ etmesine sebep olmaz. Kâfir olmayı ve zinâ etmeyi kulun nefsi ister, Allah da yaratır. Kısaca diyebiliriz ki, insanın başına gelen bütün kötülüklerin kaynağında kendi nefsi vardır.¹⁶⁴

Emmâre nefsin önemli derecede etkilediği insan tipleri ise; fâsıklar, münafıklar, kâfir ve müşriklerdir. Ağaçtan, taştan veya çamurdan yapılmış putlara, hayvanlara, kadına tapanlara ve böyle kimselelerde bulunan kötülüğü emredici nefis sahiplerine Hz. Ali: "*Ey adam olmadıkları halde adama benzeyen yaratıklar!*" diye hitap etmiştir.¹⁶⁵

Bu nefis türünün etkisinden kurtulmak, insanlar açısından meşakkatli bir yolculuktur. İslâm Eğitiminin anlayışına göre, nefsinin kötü emirlerini yerine getiren insan fâsıktır. Fâsık olan insanın davranışlarında, iman etmiş olmasına rağmen bozukluk vardır. Bu açıdan iman etmiş olmak, bütün davranışların mükemmel olacağı anlamına gelmemektedir. İnsanı, "kötüyü emreden nefsin" etkisinden kurtaracak değişimi gerçekleştirecek oluşum, tövbedir, istiğfârdır. Furkan sûresinin 70. âyetinde bu değişimin nasıl gerçekleştiği gösterilmektedir: "*Ancak tövbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır. Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sâhibidir.*"

164 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.151.

165 Gazâlî, **Meâricü'l-Kuds**, s.21.

(Furkân, 25/70). İman ve tövbe etmek, insanın davranışlarını kötüden iyiye çevirmektedir. Kötülükleri iyiliğe çevirmek için konan bu oluşumlar, akıl ve gönlün Allah'a yönelmesini ifâde etmektedir. Tövbe, kötü davranışları iyiliğe çevirirken, tövbe eden insanın nefsi de “kötüyü emretme” merhalesinden bir basamak yükselerek köklü bir değişim göstermektedir.¹⁶⁶

Bütün bunlardan hareketle nefis, sigaraya benzetilebilir. Çünkü sigara, insana başta hoş görünebilir. İnsanlar ondan haz ve zevk duyabilir. Hayâtta bütün streslerini giderebilir. Dert ve tasaların unutulmasını sağlayabilir. İşin sonuna bakılırsa, durum görüldüğü gibi olmaz. Neticede sigara insan sağlığına zarar veren bir tiryakiliktir. İnsanların akciğer kanserine yakalanabileceği büyük bir mikroptur. Nefis de öyle değil midir? Elbette öyledir. Nefis de sigara gibi başta insana hoş görünür. Çünkü nefis, insanın arzu ve isteklerine cevap verir. Akıl veya vicdan, sigara sağlığa zararlıdır, diye insanı uyarır. Nefis ise; “sigara insanların derdini unutturur ve içmeye devam et,” der. Nefis, başta insana kötülüklerin uğramasına mani oluyormuş gibi görünür. Halbuki durum öyle değildir. İşin sonucunda nefis, insanı süslü gösterilen dünyaya meylettirmiş, ahireti unutturmuş bir özelliğe bürünür. Sigara, insanı kanser yapacak kadar beden sağlığına zarar veriyorsa, nefis de kötülüğü emreden özelliği ile insanın manevi hayâtını kanser yapacak kadar zarar verebilir.

2. Nefs-i Levvâme

“Levvâme” kavramı, kınamak, azarlamak mânâlarına gelmektedir. Nefisle bir araya gelince, işlediği yanlış fiilden dolayı kendisini tenkit eden, ayıplayan ve kınayan nefis anlamını ifade etmektedir.¹⁶⁷ Ayrıca, Allah'ın emirlerine bazen uyan, bazen uymayan, işlediği günahlardan dolayı üzülen ve sevaplardan dolayı sevinen nefistir. İşlediklerinden dolayı pişmanlık duyan ve kendini

166 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.154.

167 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.154.

hesaba çeken nefis anlamlarına da gelmektedir.¹⁶⁸

“Nefs-i Levvâme” kavramı, Kur’ân’ı Kerîm’de Kıyâme sûresinin ikinci âyetinde yer almaktadır. Âyet şöyledir: “*Kendisini kınayan nefse yemîn ederim.*” Kötüyü emreden nefis seviyesinde olan câhil insan, içinde bulunduğu âdî durumlara râzı olur, onlarla beraber yaşamaya intibâk eder ve onların değişimi için bir istek ve bir gayret göstermez; ama “Levvâme Nefs”e sâhip olan ya da o seviyeye gelen insan, bulunduğu seviyeden bıkar daha ilerisine sevdâlanır, gelişmeye ve bulunduğu merhaleyi aşmaya tutkuludur. Bulunduğu durumu kınar, tenkit eder ve orası onun canını sıkar. Bu kınama, onu ileriye doğru iter ve ufkunu genişleterek motive eder. Bulunduğu seviyedeki oluşumları yetersiz görür, olgunluğun ve kalitenin derinliklerine çıkma gücünü bundan alır.¹⁶⁹

Levvâme nefsin bir ucu mülhime nefse açık iken, bir ucu da emmâre nefse açıktır. İnsan yukarıya da çıkabilir aşağıya da düşebilir. Levvâme nefis, “ilham alan nefse” açıktır. Levvâme nefiste durmak çok zordur. Çünkü Levvâme nefis dinamik bir yapıya sahiptir. Zâten bu nefis, ilham alan nefse âşıktır. Onun kalitesine gönülden vurgundur. O daima kendisini ilham alan nefse göre ayarlamakta ve bütün çalışma ve oluşumlarını ona göre düzenlemektedir. Levvâme nefiste olan küçük çaptaki değişimler, ilham alan nefse yükselmenin değişimine gebedir. Bir gün bu doğum gerçekleşirse, insan ilham alan nefis seviyesine yükselmiş ve o kaliteyi tutturmuş olacaktır.¹⁷⁰

Nefsin kendini düzeltmesi, onda ancak levvâme (eleştirci) özelliğın ortaya çıkışı ile gerçekleşmektedir. Bu nokta, eğitim açısından çok mühimdir. Kişinin hatalarını görmesi, onları eleştirebilmesi, onları düzeltmesinin asgarî şartıdır. Eğitimdeki bu önemli konu sebebiyle Allah bu nefis üzerine yemîn etmektedir. Burada

168 Ahmet Kalkan, “Nefis”, **Kur’ân-ı Kerîm Kavram Tefsiri**, C. 9, İstanbul: İsam Kütüphanesi, s.5414.

169 Bayraklı, **Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.154.

170 Bayraklı, **Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.159.

dikkati çeken nokta, nefsin müsbet aşamalarının başlangıcı olan nefs-i levvâme'nin ortaya çıkış şartlarıdır. Bilindiği gibi, nefs-i levvâme, ancak günâhkârlık psikolojisinden doğan güçlü bir pişmanlık duygusu ile işlev görmektedir. Bu psikolojiye girmek için de sanki teorik bilgi yetersiz gibi gözükmektedir. İnsanda ahlâkî bilincin uyanması ve kişinin, kendini eleştirici bir tutuma ulaşması, ancak pratikten elde edilebilir bir haldir. Nefsin çift yönlü işlevsel oluşundaki yücelik, işte bu noktada göstermektedir. Şâyet nefis sadece iyiye açık bir yapıda olsaydı, bu işin kıymeti kalmayacağı gibi, pişmanlık duygusuna dayanmayacağı için elde edilen ahlâkî fazilet (erdem) de kişi üzerinde bu kadar etkili olamazdı. Ayrıca nefsin eğitimi aşaması bu noktada durmamakta, daha ileri boyutlara ulaşmaktadır. Bu noktalara ulaşabilmek için büyük bir irade ve yüksek düzeyde enerjiye ihtiyaç vardır. Bu enerji ve iradenin temini, ancak bu basamak aşılnca ortaya çıkar.¹⁷¹

Bu noktada hareketle denilebilir ki, kendini kınayan nefis anlamında olan Levvâme nefis, sabit ve durağan bir yapıda değildir. İşlediği günahlardan dolayı üzülen ve sevaplardan dolayı sevinen nefistir. Konumu gereği bir ucu Emmâre nefse açık iken, diğer bir ucu da Mülhime nefse açıktır. Bu nefis seviyesinde durmak çok zor olmaktadır. Bu nedenle yüksek ideallere çıkabilme ve aşağı duygulara inebilme özelliğine sahiptir. Buna ilaveten nefsin kendisini düzeltmesi açısından sürekli eleştiren bir sistemde olması dolayısıyla eğitime açık bir yönü vardır. İnsanların hata ve kusurlarını görmesi bu nefse bağlı olmakla beraber, daha yüksek seviyelere ulaşması için de terbiyeye ve eğitime ihtiyaç duymaktadır.

3. Nefs-i Mülhime

Nefsin İlâhî ilhâma uygun hale gelip kendisi için iyi ve kötü olan şeyleri öğrendikten sonra, arzularından arınıp temizlenmeye başlama aşamasıdır.¹⁷² Aynı zamanda nefs-i mülhime, iyi

171 Dodurgalı, "Nefis ve Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s.75-83.

172 Dodurgalı, "Nefis ve Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s.75-83.

ahlâklarla ahlâklanmak, basiretin açılması ve açılan bu basiretle Hakk'ı görmektir. Bâtınî kulağın da açılması ve bu açılan kulakla Rabbânî ilhamların işitilmesi anlamındadır.¹⁷³

Nefs-i Mülhime'nin âlemi, ruhlar âlemi; mahalli ise, ruhtur. Hâli, aşk; kanaat, alçakgönüllülük, sabır, tahammül, özürleri kabul etmek, iyi zan ve ezâyâ katlanmaktır. Ayrıca bu tür nefsin akıl, hikmet, paklık, hayâ, hayır, fazilet, iyi huy ve güzel ahlâk gibi özellikleri de vardır.¹⁷⁴

Mülhime nefsin en belirgin özelliği, çalışarak ilham almaktır. Bu nefis, ilmî çalışma yapıp bir şey keşfetmeye müsâit olan ruhlara açıktır. Bu nefis seviyesinin içindeki oluşumların gerçekleşebilmesi için, kişinin durmadan düşünmesi, araştırması ve çalışması gerekir. Mülhime nefis denen mânevî kalitenin duvarları, emekle örülmüştür. Fizik ötesi âlemlerle fizikî âlemin kanunları üzerinde kafa yormayanlar, ilhâm alamazlar. Mülhime nefsin sahipleri, güçlü bir beyne ve güçlü bir akıl faaliyetine sâhip olmalıdırlar. Gönülleri bilginin nûru ile nurlanmış, nefisleri de kendini kınayan nefis merhalesini aşmış olmalıdır. Psikolojik yapılarında bütüncül bir işleyiş tarzı gerçekleşmelidir. Beyni ayrı, gönlü ayrı çalışanların nefsi, mülhime nefis kalitesini yakalayamaz. İşte bütün büyük buluş ve keşifler ile hikmet üretenler, bu nefis seviyesindeki insanlardır. Bunlar, bu nefsin ürünleridir. Mülhime nefse sâhip insanları olmayan toplumlar, yeni şeyler üretemez, değişim ve kaliteyi yakalayamazlar. Onlar dâimâ taklitçi kalmaya mahkûmdurlar. Bir taraftan bilginin, üretmenin, yeni ufukları keşfetmenin tadını tadan bu nefis sahipleri, bir taraftan da Allah'a ibâdet etmenin hazzını duyarlar. İbâdet, bu nefis sahipleri için bir ızdırap değil, tam tersine bir zevktir, bir mutluluktur.¹⁷⁵

Buraya kadar mülhime nefsin ne demek olduğunu ifade ettikten sonra Kur'ân'ı Kerîm'deki bu nefse ait nasıl bir karşılık ol-

173 Ögke, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, s.89.

174 Ögke, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, s.90.

175 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.159-160.

duğunu ifade etmeye çalışalım. Bu nefsin karşılığı Şems sûresinin 8. âyetindedir: “*Nefse kötülük ve korunmaya açık kâbiliyetini ilhâm edene yemin olsun ki*”.

Âyette geçen **ilhâm** kelimesi, “yutmak” anlamına gelen **lehm** kökünden türemiştir. Bir anda yutturmak anlamından hareketle, bir bilgiyi, bir mânâyı gönle düşürmek, yutturmak, telkin etmek, indirmek, anlamına gelmektedir. İlhâm etmenin buradaki anlamı, insan karakterine, benliğine yaratılıştan getirdiği kişiliğe yerleştirdi demektir.¹⁷⁶

Râzî, meseleye farklı bir açıdan bakmakta olup kendi görüşünü şu şekilde beyân etmiştir: “Öğretme, anlatma ve açıklama başka şeydir, ilham ise daha başka bir şeydir. Çünkü ilham, Allah Teâlâ’nın, kulunun kalbine bir şeyi düşürmesi, koyması demektir. Allah Teâlâ, kulunun kalbine (aklına) bir şey düşürdüğünde ise, onu ondan ayrılmaz hale getirir. Çünkü ilhamın temel manası, arapların, birisi bir şeyi bir kerede yuttuğunda, kullandıkları “*Lehime ’ş-şey’u, iltehamehu*” şeklindeki deyimlerine dayanır. Yine Arapçada, “*O şey onu yuttu*” manasında “*Elhemetehu zâlike ’ş-şey’u*” ifâdesi kullanılır. İşte bu, “ilham” kelimesinin, temel manası budur. “*Onu tertemiz yapan kişi muhakkak umduğuna ermiş.*” (Şems, 91/9) âyetinin manası, “*Allah Teâlâ’nın tezkiye edip, tertemiz yapıp islah ettiği nefisler, mutlaka felah bulmuş ve mutlu olmuştur.*” şeklinde olur ki bunlar, Allah Teâlâ’nın, kendisine itaate muvaffak kıldığı nefislerdir.”¹⁷⁷

Bu nefis artık kendini kınamaktan sıyrılmış, daha üst seviyelerde gezinen bir durumdadır. Bu nefsin en temel özelliği, çok çalışarak ilham almaktır. Mülhime nefsin sahipleri güçlü bir beyne ve akla sahiptir. Akıl faaliyetlerini gerçek manada yürütüp işlerini bu yönde yapan bir seviyededirler. Burada insanların beyni ve kalbi aynı noktada birleşip çalışmaktadır. Beyni ve kalbi bir noktada

176 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 21, s.153-154.

177 Râzî, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihi’l-Gayb)**, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), C. 23, s.170-171.

buluşturamayan kişilerin bu nefis seviyesine çıkması mümkün değildir. Aynı zamanda kişiler, ibadetler konusunda kendilerini zora sokmadan ve ıstırap duymadan hazların en güzelini tadan bir durumda olurlar. Son nokta olarak da Allah'ın kendilerini itaate muvaffak kıldığı zümre seviyesine ulaştıkları görülmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, ilham alan nefis, akıl ve gönülle ilişki kurmuş, aklın gönülde meydan getirdiği basiret, yani gönül gözü, aynı zamanda nefsin gözü haline gelmiştir.

4. Nefs-i Mutmainne

Kötülüklerden bütünüyle arınmış ve ahlâkî olgunluğunu tamamlamış olan nefse denir. Bu nefis derecesine ulaşan insan artık huzur ve tatmini yakalamış olmaktadır. Böylece kişinin iç çatışmaları yatışmış, sıkıntı ve gerilimleri son bulmuş demektir.¹⁷⁸

Ayrıca arzulardan tamamen kurtulup, onları sanki yapmış ve yaşamış gibi tatmin olmuş bedensel bağlarına etkisini yok etmiş ve yüce ilkelerle iletişim kurmaktan doğan tatmin olma aşamasına ulaşmış nefistir. Bu psikoloji, tüm dünya bağlarından kurtulmayı ve böylece düşüncesini Allah'a yöneltmeyi gerçekleştirmiş, ondan başka bir varlığa ve tutkuya ihtiyacı kalmamaktan doğan bir tatmin ve rahatlık halidir. Giderek sanki bedenle hiç birleşmemiş gibi sadece "Allah'ın üflediği nefes" haline dönüşür. Görmesi, işitmesi, davranışları sadece O'dur. Böylece insan, yüce varlıklarla iletişim kurabilecek duruma gelmiştir.¹⁷⁹ Nefs-i mutmainne; "Allah'ın müminlere yönelik dünyevî-uhrevî vaatleri ile mutmain olup bunları kesin olarak tasdik eden" kişi manası da gelmektedir.¹⁸⁰

Mutmainne Nefis; Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde açıklan-

178 Hayâtî Hökekleli, "Nefis", **İslâm'da İbâdet, İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, C. 3, İstanbul: 1997, s.466.

179 Dodurgalı, "Nefis ve Eğitimi", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.75-83.

180 Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, S.50, C. 1, (2009), s.1-24.

mıştır: “O gün Allah’ın Günahkârlara vereceği azabı, hiç kimse veremez ve hiç kimse O’nun gibi bağ kuramaz. Ey doyuma ulaşmış nefis! Hem hoşnut edici, hem de hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön. Kullarımın arasına ve cennetime gir.” (Fecr, 89/25–30).

Beyzâvî (ö. 791) “Yâ eyyetühe’n-nefsü’l-mutmainneh” hitabından önce; “Allah buyurur ki” ya da “kendilerine denir ki” şeklinde bir söz takdir ederek nefse yönelik emirleri bir yere bağladıktan sonra, “Yâ eyyetühe’n-nefsü’l-mutmainne”yi iki şekilde açıklar: (a) Allah’ın zikri ile mutmain olan nefis; (b) korku ve hüzünden uzak tamamen güvenli bir nefistir. Bu itmi’nan ise ya “Vâcib li-zâtihî”den dolayıdır -yani nefis, sebepler ve müsebbipler zincirinde yüksele yüksele sonunda “varlığı zarurî olarak kendinden kaynaklanan” nihai varlığa, O’na ulaşır; O’nu tanıdığı ve O’nun sayesinde her şeyden müstağnî kalabildiği için mutmain olur- ya da “hak”tan dolayıdır. Yani, gerçeği yakaladığı için asla şüpheye düşmemektedir.¹⁸¹

Yukarıda kendisini beğenmiş, bencil ve muhteris insan tipini eleştiren âyetlerin, dolaylı olarak samimi müminler için de “Allah’ın emrine saygı ve Allah’ın yarattıklarına şefkat” şeklinde özetlenen bir inanç ve yaşama modeli ortaya koyduğu ifade edilmişti. İşte 27. âyette sözü edilen “İmanın huzuruna kavuşmuş insan”, dünya hayâtını bu modele göre yaşayıp tamamlamış olan mümindir. Bu âyetlerde, “Ona âhirette şöyle seslenilecek” gibi bir ifadeye yer verilmeden, doğrudan insana hitap edilmesi, Cenâb-ı Hakk’ın bu yapıdaki kullarına çok güzel bir iltifatı ve özellikle âyetlerin, doğrudan kulu muhatap alan son derece zarif ve sıcak üslûbu, inanan insana, uhrevî saadetin bu dünyaya kadar yayılan müjdeli bir kokusu gibi gelmektedir. “İmanın huzuruna kavuşmuş insan” diye çevrilen “Nefs-i Mutmainne” bu bağlamda yukarıda başlıca özelliklerine değinilen modele göre bir dünya hayâtı yaşayarak ruhunu kemale erdirmiş mümini ifade eder.¹⁸²

181 Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Nâsirüddin el-Beyzâvî, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, C. VI, İstanbul: Matba’a-i ‘Âmire, 1319, s.511.

182 Karaman ve Diğerleri, **Kur’ân Yolu**, C. 5, s.555.

“Nefs-i Mutmainne” derecesine ulaşan insanın çatışmaları yatışmış, sıkıntı ve gerilimleri son bulmuştur; o Allah ile barışık, insanlarla barışık ve kendisiyle barışıktır; dolayısıyla huzur ve tatmin içerisinde. İnsan için en büyük saadet, kulluktaki kemali sayesinde rabbini kendisinden hoşnut etmiş, rabbi tarafından ödüllendirilerek kendisi de O’ndan hoşnut bırakılmış olmasıdır. Allah Teâlâ’nın cennetine kabul ettiklerini “Benim kullarım” diye anması iltifatların en güzeldir. Bu sevgi ve hoşnutlukların kullara kazandırdığı son nimet ise cennete kabul edilmeleridir.¹⁸³

Bayraklı, Mutmainne Nefsi “doyuma ulaşmış nefis” diye nitelemiş ve bu nefsin açıklamasını şöyle yapmıştır: “Takovânın, yani hayâ elbisesinin öneminin dıştaki elbiseden daha fazla olduğunu anlayan nefistir. Bilgisinden, imanından ve insanlığından utanıp davranışlarını düzelterken nefis, doyuma ulaşmış nefistir. Nefsin takvâsını, şeytan ve hevâyâ karşı korumak için ona hayâ elbisesini giydiren nefis, doyuma ulaşmış nefistir. Aklını ve gönlünü şeytandan korumak için çekilen perdenin adı takvâ, yani hayâ perdesidir. Doyuma ulaşmış nefsi Yüce Allah muhatap almaktadır. Bu hitabında nefsi Rabbine dönmesini istemektedir. Onun Allah’tan, Allah’ın da ondan razı olduğunu ona müjdelemektedir. Ona tekrar seçkin kullarına katılması ve cennete girmesi şeklinde emirler vermektedir. Doyuma ulaşmış nefsin arkadaşları peygamberler, sıddıklar, şehitler ve iyi kimselerdir (Nisâ, 4/69).¹⁸⁴

Diğer yandan Mutmainne Nefsin alâmet ve özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: “Cömertlik, tevekkül, tefviz, sabır, hilm, teslim, ümit, doğruluk, ibâdet, yumuşak huyluluk, alçakgönüllülük, gülyüzlülük, hamd-u senâ, şükür, tam müşâhede, huzur, kalp sevinci, tatlı dilli, ayıpları örtmek ve kusurları bağışlayıcı olmak gibi birçok özellikleri mevcuttur.”¹⁸⁵

183 Karaman ve Diğerleri, **Kur’ân Yolu**, C. 5, s.555.

184 Bayraklı, **Kur’ân’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.162.

185 Erzurumlu, **Mârifetnâme**, s.927.

Geçmişte anlaşıldığı gibi günümüzde Nefs-i mutmainne'ye aynı anlayışla bakılmadığını karşıt bir görüşle zikrederim. Karşı görüşe sebep olan âyetin kısmı “*itminan*” kavramının anlamsal çerçevesinde bir farklılığın olduğunu iddia etmekten ibarettir.

Bu kavramın karşıt yaklaşımını ifade etmeden önce Nefs-i Mutmainne'nin anlamının bazı âlimlerce ne olduğunu sıralamak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Celâl Yıldırım'ın tefsirinde belirtildiği üzere, Nefs-i Mutmainne ifadesine âlimler şu manayı vermişlerdir: Tabiîn'den Mücahid'e göre: Allah'ın Rab olduğuna kesinlikle inanıp kalbi bu inançla yatışan kimse; İbn Abbas'a (r.a) göre: Cenâb-ı Hakk'ın vereceği sevap ve mükâfata inanıp kalbi yatışan kimse; el-Hasan'a göre: Allah'ın kaza ve takdirine rıza gösterip bu konuda nefisine hâkimiyet sağlayan kimse; Mukâtil'e göre: Allah'ın azabından emîn olup kendini güven içinde hisseden kimse; Saîd b. Cübeyr'e göre: Allah'ın kendi kitabında vaat ettiği hususlara kesinlikle inanan kimse; İbn Keysan'a göre: Amelini ihlâs üzere yerine getirip gönül yatışkanlığına erişen kimse; İbn Atâ'a göre: İlâhî marifete mazhar olup bu hava içinde derûnî zevk duyarak bir an olsun o zevkten mahrum kalmaya sabredemeyen kimse; İbn Zeyd'e göre: Ölüm anında ve âhiret gününde Cennet ile müjdelenip gönül rahatlığına ve huzuruna kavuşan kimse; Yıldırım'a göre ise; Allah'ı zikretmek suretiyle gönül yatışkanlığına erişen ve zikrullahtan devamlı surette manevî gıda alan kimse demektir.¹⁸⁶

Murat Sülün'ün karşıt yaklaşımına göre ise, âyette vurgulanan, gaflet ve şirkin terk edilerek tevhide -bir başka deyişle-; sahte ilâhlar terk edilerek gerçek Rabb'e dönülmesinden başka bir şey değildir. âyette sözü edilen nefis, içinde bulunduğu durumdan tamamen memnun, etraftaki iğrençlik ve kötülüklerin kendisini hiç ilgilendirmedeği olumsuz, putperest bir kişiliktir.¹⁸⁷

Sülün'e göre, Mutasavvıfların âyete bakış açılarındaki

186 Celal Yıldırım, **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**, C. 13, İstanbul: Anadolu Yayınları, s.6788.

187 Sülün, “**Nefs-i Mutma'inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım**”, s.1-24.

sorun “*itminan*” kelimesinin “imanın bir üst ve sağlam mertebesi” anlamıyla Müslüman zihninde son derece olumlu çağrışımlar yapması sebebiyledir. Oysa “*itminan*” kelimesi, aslında, “doğru-yanlış, hak-batıl herhangi bir hususta zihnin durulması” anlamına gelir. Kur’ân’da “*çinde bulunduğu durumu, sürdürdüğü hayâtı, sahip olduğu kanaati hiç sorgulamadan tam bir zihin konforu ve gönül huzuru içinde yaşayıp gitme*” anlamında da kullanılmıştır. O halde, analiz edilen pasajdaki “*itminan*” ile anlatılan husus, Müşriklerin, toplumlarının kötü gidişatı karşısındaki gaffetleri, umur-samazlık, vurdumduymazlık, nemelâzımcılık ve ilgisizlikleridir.¹⁸⁸

Âyet bu şekilde anlaşıldıktan sonra, mesajı bugüne daha sahih bir şekilde taşınabilir: “Gerek beşerî ilişkilerde gerekse Allah-insan ilişkilerinde işlerin yolunda gitmediği, hakkın değil gücün hâkim olduğu, en temel hak ve hürriyetler alanında dahi ciddi ihlâllerin yaşandığı günümüz dünyasında, zihin konforunu bozmadan; gönül huzuru içinde yaşayabilen duyarsız kişilerin Rabblerine dönmeleri gerekmektedir. Bunu yaparken, şüphesiz, ehem-mühim hiyerarşisine dikkat etmeleri; incelikleri iyi belirlemeleri, “Hakka saygı-halka sevgi”yi ilke edinmeleri gerekecektir.”¹⁸⁹

Yukarıda görüldüğü gibi, doyuma ulaşmış nefis konusunda iki zıt görüş vardır. Bunlardan birini temsil eden Murat Sülün aslında, İsrâ Sûresinin 16. âyetinde geçen “Mutraf”ı anlatmaktadır. Oysaki doyuma ulaşmış nefis, Vâkıa Suresi’nin 88. âyetinde geçen ve Allah’a en yakın kul manasına gelen “Mukarrebûn”a denk düşmektedir. Sülün’ün görüşünde olanlar, bu açılımlarını bir daha Kur’ân’ın hâkimiyetinde kontrol etmelidirler.

188 Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, s.1–24.

189 Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, s.1–24.

II. BÖLÜM

NEFSİN EĞİTİLEBİLİRLİĞİ

Eserimizin esasını teşkil etmeye çalıştığımız bu bölümde nefsin eğitilebilirliğini ele alacağız. Nefsin Kur'ân'da daha iyi anlaşılması için hangi metodlarla anlatıldığı ve bu metodların eğitime yansıyan yönleri ortaya konulacaktır. Daha sonra nefsin olumsuzluk üreten yönlerinin nasıl ifade edildiği ve bunları arındırmak için hangi noktalara değinildiği anlatılacaktır. Sonunda ise Kur'ân'ın hangi ana metodlarla nefsi eğittiği ifade edilecektir. Bu metodlar ışığında din eğitiminde nefsin nasıl eğitilmesi gerektiğinin tezi oluşturulacaktır. Konuya geçmeden önce din eğitimi ile nefsin hangi noktalarda ilişki halinde olması gerektiğini belirtmek faydalı olacaktır.

Din eğitimi, dinden gelen bilgilerle, eğitim biliminin verilerini birleştirerek, insanları Allah'ın iradesine ve benimsemesine uygun kişiler olarak yetiştirmelerine katkıda bulunacak çalışmalar yapmaktadır.¹⁹⁰ Nefis de Kur'ân'dan gelen bilgilerle Allah'ın iradesine göre şekillenen ve eğitilmesi için gerekli bütün incelemeler yapılan bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan insan eğitiminin nefis boyutu din eğitimi ile ilgilendiren bir konu olmaktadır.

Terbiye yâni eğitim, Allah için kullanıldığında, Allah'ın varlıkları var edip, büyütüp geliştirmesi, halden hale geçirerek mü-

190 Cemal Tosun, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, 3. Baskı, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005, s.71.

kemmelleştirmesi demektir. İnsanlar için kullanıldığında eğitim, insanın Allah'ın vekili olarak bu işi üzerine alması, yani insanın insanı eğitmek üzere faaliyetlerde bulunması demektir. Eğitim, insanı içinde bulunduğu daha aşağı bir durumdan daha üstün bir duruma, bir seviyeden veya seviyesizlikten üstün bir seviyeye ulaştırma çabasıdır.¹⁹¹ İşte bu noktada nefis, eğitimle iç içe girmiş bir kavramdır. Çünkü nefis, Kur'ân'da Allah tarafından halden hale geçirilerek -ki nefsin mertebelerinde bu görülmüştür- mükemmel-leştirilmektedir. Aynı zamanda bu konuda insanın devreye gireceği alanlar bulunduğu için insanın insanı nefis bakımından eğitmesi yönü de ortaya çıkmaktadır.

Buna ilâveten din eğitiminin dayandığı ve esas aldığı bir takım ölçüler vardır: “İyilik, güzellik, doğruluk, adâlet, yani ölçü ve denge prensibine bağlılık, mânevî bir temele dayalı olmak, insanlara doğru karar verebilme melekesi kazandırmak, insanı yanlış davranışlardan korumak ya da yanlışları en aza indirmeyi temin etmek, son yargı, yâni âhirete îmandır.”¹⁹²

Bütün bu ölçülere bakıldığı zaman, Kur'ân da nefsin iyiliğe, güzelliğe, doğruluğa ulaşması için ölçüler vermektedir. Kur'ân, nefsin takva ve fücür boyutlarıyla denge prensibine bağlı kalındığını, nefsin eğitilmesi durumunda mânevî olarak Allah katında iyi bir dereceye sahip olunduğunu, insanlara göstermektedir. Aynı zamanda iyi bir insan olmak için nefsin yanlış hareketlerden uzak tutulması gerektiği ölçüleri de Kur'ân'da mevcuttur. Nihâî olarak nefsin derece bakımından iyi duruma çıkması, kazanç olarak cenneti hak edeceği yâni âhîret boyutu da Kur'ân'da söz konusudur. Bu açıdan din eğitiminin dayandığı ölçüler içerisinde nefsi olumsuzluklardan arındırmak da bulunması gerekmektedir.

191 Beyza Bilgin, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara: Gün Yayıncılık, 1998, s.7.

192 İrfan Başkurt, **Kur'ân Açısından Din Eğitiminde Adâlet Ölçü Denge**, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000, s.296-297.

Din eğitiminin ana hedefi ise, olgun mânada insan yetiştirmektir. Kur'ân bu seviyeye çıkabilmesi için insanlara belli bir yol göstermektedir. İşte olgun bir insan olmak için önceki bölümlerde ifade edildiği gibi insanın üç önemli ana merkezlerinden biri olan nefsin olumsuzluk üreten taraflarının arındırılması gerekir. Eğer olumsuzluk üreten yönleri arındırılmazsa, din eğitiminin olgun insan yetiştirme hedefi sekteye uğrayacaktır.

Bu açıdan birinci bölümde nefsi emmâre'den doyuma ulaşmış nefse çıkarken gördük ki, nefis eğitilebilir bir niteliğe sahiptir. Yani nefis, değişebilir, gelişebilir bir yapıya sahiptir. Şimdi Kur'ân'da hangi metodlarla nefsin değişip gelişebileceği meselesine girebiliriz.

A. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefisle İlgili Eğitim Metodları

Allah'ın oluşturduğu sistemde, Kur'ân'da bir konunun daha iyi anlaşılması için bir takım yöntemler vardır. Edebî sanatlarla, zıt kutuplarla, geçmiş kıssalarla vb. yöntemlerin başat rolde olduğu durumlar söz konusudur. Bu açıdan yaptığımız tespitlere göre nefsin eğitilebilirliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için birçok metod kullanıldığını görmüş bulunmaktayız. İşte bu bölümde nefisle ilgili âyetlerde hangi metodlar kullanıldığını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefsin Kaynaklık Ettiği Olumsuz Davranışların Bilinmesi Metodu

Yukarıda nefsin iki yönlü olduğunu ve bu yönlerin ise hem iyiye yönelen hem de kötüye yönelen taraflarının olduğunu ifade etmiştik. Nefsin iyi yönlerini daha da geliştirip kaliteyi yakalamak adına kötü yönlerinin neler olduğunu çok iyi bilmek gerekmektedir. Yani ilk önce hastalığı teşhis edip daha sonra hastalığı tedavi etmeye çalışmak daha geçerli yol olacaktır. Zâten Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli metodlarından biri, bir şeyi çok iyi bilebilmek

için hastalık derecesindeki kötülükleri bilmekten geçer. Helâli bilmek için haramı, güzeli öğrenmek için çirkini ve cennete gidebilmek için cehennemi teşhis etmek işte bu tür yolla olacaktır. İşte burada bilginin değerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan bilginin ne demek olduğunu ve nefsin bilgi ile nerde ilişki halinde olduğunu burada belirtmek gerekir.

İslâmî terminolojide genel olarak “**el-ilm**” ve “**el-ma’rife**” terimleriyle ifade edilen bilgi, daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde sonuç olarak “bilinmiş” olduğu için bilginin “**malumat**” kelimesiyle de karşılandığı görülür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına “**ihata**”, onu tam olarak kavramasına “**vukuf**”, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da “**rüşuh**” denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan “**yakîn**” terimi bilgide kesinliğe yaklaşılacak durumu ifade ederken, “**zan**”, “**şek**” (*şüphe-reyb*), “**vehim**” gibi terimler de bilgiye uzaklaşılacak durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise “**cehil**” kelimesiyle ifade edilir.¹⁹³ Bu noktada kötülüğü emreden nefis, “zan”, “şek”, “vehim” ve “cehil” kavramlarını kullanabileceği söylenebilir.

Kur’ân’a göre bilgi, insanın şerefini yüceltir. Mücadele sûresinin 11. âyeti şöyledir. “*Allah, sizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir.*” Âyette üç kavram yer almaktadır ki; “İman”, “bilgi” ve “derecenin yükseltilmesi”dir. Böylece bilginin insana sağladığı en önemli değer ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁴ Zira nefis, bilgi kavramının mahiyetinde olursa derece bakımından yükseklerle çıkabilme ve şereflere yücelme özelliğine bürünebilir. Fakat nefis, kendi menfaati için bilgiyi kullanma yönüne

193 Necip Taylan, “Bilgi”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1992, s.157.

194 Bayraktar Bayraklı, **Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri**, 2. Baskı, İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2002, s.211.

giderse, durum aksine olur, yani derece olarak aşağılara doğru yol alabilir.

İnsanın özgürlüğü, bilgi ile alâkalıdır. İnsan düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve tercihlerini bilgi ile yapar. Ancak insanın seçme özgürlüğü, aklının ulaşabildiği noktaya kadar devam eder ve daha çok görünen âlemle ilgilidir. Metafizik alanla ilgili bilginin doğruluğu, bilimsel bilgideki gibi akıl tarafından ispatlanamaz; bu alan imanla ilgilidir. Akıl kendi sınırına vardığında, kendi yetersizliğini anladığında, kendini aşan mutlak varlığı kabule doğru bir yol alır. Din eğitimi, insanın dünya hayâtıyla ilgili problemlerine çözüm yolları gösterdiği gibi, fizikötesi alanla ilgili sorularına da cevaplar sunmak suretiyle sınırlı gücünü genişletmekte ve ona sonsuzluğun kapısını aralamaktadır.¹⁹⁵

İbn Sina aklın, nefsin güçlerini kendi hakimiyeti altına alabilmesini (itidal), ancak, insanın akıl ve nefsin güçleri hakkında bilgi sahibi olması şartına bağlıdır. Bu bilgi, aklın işlevini yerine getirmesinde bağlayıcı bir rol oynar. İnsan bilgisinin sağlamlığı ve doğruluğu oranında başarı sağlar.¹⁹⁶

Bilgili olmanın zıddı olan cehalet, İbn Sina'ya göre, ahlâk açısından rezil (kötü) ahlâkın ve eksikliğin en bariz örneği ve en üst derecesidir. Buna mukabil bilgi ise, iyiyi kötüden ayırdetme gücünün en üst düzeydeki faziletidir. Bu anlayışa göre bilgi, ahlâkî hayâtı yönlendiren, iyiyi kötüden ayırdedebilmemize yarayan en büyük erdemdir.¹⁹⁷

Gazâlî, “Bilgi”yi en büyük değer olarak göstermektedir. Gazâlî'ye göre, bir şeyin değerli olması, ya başka şeyden ya zâtından veya hem zâtı ve hem de başka şeyden dolaydır. “Bilgi”

195 Ahmet Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6 (1999), s.78.

196 Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, s.140-141.

197 Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, s.141.

değerini herhangi bir şeyden almadığından, zâtından dolayı mutlak bir değerdir. Çünkü o, Allah'ın kemâl sıfatı, melek ve peygamberlerin şerefidir. Filozofumuza göre, zâtından dolayı mutlak olan bir değer, başka bir şeye nispetle değerli olandan daha üstündür. Zâtından dolayı mutlak olan değer, âhiretteki saâdet ve Allah'ın cemâline bakıştan kaynaklanan “Haz=lezzet”tir. Hem zâtı ve hem de başka şeyden dolayı değerliye misâl olarak “vücut sağlığı”nı veriyor. İnsanoğlunun en büyük hedefi, ebedî saâdettir. Ona ancak “bilgi” ve “amel” ile ulaşılır. Amele de ancak bilgi ile ulaşılır. Dünyaya ve âhirette saâdetin aslı bilgidir. Neticede “bilgi”, “amel”den daha üstündür. Bilginin en önemli meyvesi Allah'a yaklaştırması, insanı melekleştirmesi ve mânen yükseltmesidir.¹⁹⁸ Bu vesileyle nefsin bilgi güdümünde olduğu sürece Allah'a yaklaşır ve kötülüğe kaynaklık ettiği durumlardan sıyrılarak insanın eğitilmesi hususunda olumlu bir süreç girmiş olur.

Gazâlî, Eyyuhâ el-Veled'de bilginin değerli olabilmesi için ahlâki değerlerle bezeli olması gerektiğini ve nefesine hâkim olmanın insana mutluluk vereceğini açıklayarak şöyle der: “Ey oğul, bilgi edinmek için okuyarak, kitapları inceleyerek, nice geceler uykusuz kaldın, uykuyu kendine haram ettin. Bunun nedeninin ne olduğunu bilemem. Eğer amacın, dünyalık elde etmek, onun nimetlerini toplamak, mevki ve makam kazanmak ve arkadaşların arasında üstünlük sağlamaksa, yazıklar olsun sana. Yok, eğer amacın, peygamberin ahlâkını yaymak, kendi ahlâkını düzeltmek, kötülüğü emreden nefesine hâkim olmak ise, müjdelersun sana.”¹⁹⁹

Gazâlî, başka bir eserinde de faydalı ilmin yani bilginin şöyle olduğunu belirtir: “Faydalı ilim, Allah'tan ittikayı artıran, nefsin ayıplarını basiretle görmeni arttıran, Rabbine ibadetini anlamayı arttıran, dünyaya rağbetini azaltan, âhirete rağbetini arttıran, amellerinin âfetlerini görmen hususunda

198 Bayraklı, *Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri*, s.31.

199 Hasan Aydın, *Gazâlî, Misyonu ve Toplum Projesi*, http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_misyon.pdf (14 Aralık 2010).

basiretini arttırıp onlardan kaçınmanı sağlayan, şeytanın hilelerini anlamana yardım eden ilimdir.”²⁰⁰

Buna ek olarak insanın bilgi sahibi olması, nefsin azgınlıklarını giderebilen bir yapıya bürünmesinin ve sükûn bulmuş duruma gelmesinin kolay olduğunu gösterir. Bu bakımdan “Sükûn-ı Nefs” diye nitelendirilen kavramın bu yapıya karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Sükûn-ı nefis, bilgi eyleminde belli yöntemlere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Onun varlığını sağlayan bu sebepler, diğer itikad türleri olan cehil, zan, şüphe ve taklidi meydana getirmezler. Başka bir ifadeyle, örneğin kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştirilen (sahih) nazarın cehli, şüpheyi vs. doğurması mümkün olmadığından sükûn-ı nefsin bunlarla bulunması imkânsızdır. Bunu tersinden okuyacak olursak, cehil, zan, şüphe gibi inanç şekillerinin ortaya çıkmasını sağlayan her ne ise, onun sükûn-ı nefis kavramı ile bir ilgisi yoktur. Bu inanç çeşitlerini doğuran şeyler, sükûn-ı nefsin varlığına sebep olamaz. Öyleyse bilgiyi tevlide eden yöntemler aynı zamanda sükûn-ı nefsi de meydana getiriyor demektir. Bu durumda sükûn-ı nefsi, bilgiyi meydan getiren bu yöntemlerin bir garantisi veya sağlaması olarak görmek de mümkündür.²⁰¹ Zira bilgi, nefsin aşırılıklarını sekînete ulaştıran bir yapıya sahiptir. Bu açıdan bilginin nefsin terbiyesini geliştirmede ve nefisteki istenmeyen özelliklerini aza indirmede çok büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Nefsi tedâvi etmenin yollarının bulunması, onun hastalığının ne olduğunu bilmeye ve o hastalığı erken teşhis etmeye bağlıdır. Nefsin hastalıklarını tedâvi edip insanı normal hayatına döndürebilmek adına hastalık mikroplarını ortaya çıkarmak, insan-

200 H.Mahmut Çamdibi, “Eğitimde Akıl-İlim-Hizmet Alakası”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.7 (2000), s.29-34.

201 Murat Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”, **D.E.Ü. İ.F. Dergisi**, S.28 (2008), s.101-117.

lar için en etkili yol olarak gözükmektedir.

Yılmaz'a göre nefsin en önemli hastalık ve kusurlarından bazıları şunlardır: Hakk ile ülfetten, taat ve ibadetten hoşlanmama, gaffet, itibar duygusu ve baş olma tutkusu, kendini beğenme, öfkelenme, tama'; yani hırs ve dünyaya düşkünlük ki bunun sebebinin ölümü unutmak, nefsin insana telkin ettiği ebediyet duygusuna aldanmak olduğunu ifade etmektedir.²⁰²

Bu hastalıkların en önemlilerinden biri de “nefsine hâkim olamama” olduğunu ifade etmek gerekir. Nefsine hâkim olamadaki en büyük etken tutkular, arzulardır. Zira öfke, cinsel arzu ve bazı diğer tutkular gerçekte bedenin sağlığını bozabilir ve bazı durumlarda insanı akıl hastası dahi yapabilir. Nefsine hâkim olmayan kişinin kötü olduğunu bildiği şeyi kötü olduğunu bile bile yapması onun bilgiyi kullanmasına ya da ilginin gereğini yapmasına tutkuların yani haz ve acıların engel oluşturduğunu gösterir.²⁰³

Nefsine hâkim olamama ile haz düşkünlüğü arasında önemli benzerlikler vardır. Nefsine hâkim olamayan da haz düşkünlü de bedensel hazların peşinden gider. Haz düşkünlü kendi başına haz veren şeylerin aşırısının peşinden giden kimsedir. O böyle yapmasının doğru olduğunu düşünür; haz duyduğu şeylerin her zaman peşinden gitmeyi doğru bulur. Dolayısıyla, o tercihe dayalı davranış ortaya koyar; bundan dolayı da pişmanlık duymaz. Nefsine hâkim olamama durumunda da bedensel hazların aşırısının peşinden gitmek söz konusudur. Ancak, bu durumdaki kişi bu tür hazların peşinden gitmesine rağmen bunun doğru olduğunu düşünmez; bir bakıma yanlış olduğunu düşündüğü şeyi yapar. Dolayısıyla tercihe dayalı bir davranış ortaya koymadığı için sonuçta pişmanlık

202 Hasan Kâmil Yılmaz, **Tasavvufi Açıdan Nefsin Hastalıkları ve Tedâvi Yolları**, http://hasankamiliyilmaz.com/index.php?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=29, (15 Eylül 2011).

203 Mehmet Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde ‘Nefsine Hâkim Olma’ ve ‘Erdem’le İlişkisi”, **D.E.Ü.İ.F. Dergisi**, S.21, İzmir: 2005, s.77-94.

duyar.²⁰⁴

Aristoteles'e göre ise, nefesine hâkim olamamanın iki şekli vardır. Bunlardan birincisi tez canlılıktır. Tez canlılıkta düşünüp-taşınma yoktur; tutku tarafından yönetilme söz konusudur. İkincisi, zayıflık yani kendini koy vermedir. Bu tür nefesine hâkim olamamada düşünüp-taşınma bulunur ancak, düşünüp-taşınma sonucunda verilen karara tutkunun etkisi nedeniyle uyulmaz ve verilen karar gönüllü olarak terk edilir.²⁰⁵

İnsanın tipinin olumsuz özelliklerini sıralarken, bunlar aynı zamanda insanın nefesine hâkim olamayan nitelikleridir de denilebilir: “İnsan, büyük küçük tanımayan, anaya ve babaya değer vermeyen ve saygı duymayan; nankör, yalancı, kinci, dedikoducu, bencil, çıkarıcı, cimri, ikiyüzlü, güvensiz; yerli yersiz yemin edip duran, olur olmaz söz verip sözünde durmayan, parası olup ta borcunu zamanında ödemeyen, vefâsız; aşırılık, taşkınlık ve çılgınlık ayırıcı vasfı haline gelen, tembel, pinti, kaba, alaycı, kırıcı, başkalarına tepeden bakan; kötümser, olumlu işleri köstekleyen, başkalarını kendi çıkarlarına basamak yapan, açgözlü, suizan besleyen, başkalarının başarısı ve mutluluğunu çekemeyen, insanların aralarını açmaya uğraşan; helal-haram farkı gözetmeyen, her canlıya eziyet edebilen, merhametsiz, hak-hukuk tanımayan, rüşvet alıp verebilen, tüyü bitmedik yetimin hakkını yiyen, kamu mallarını tahrip etmekten sakınmayan, ölçü ve tartıda bilerek hile yapan, insanları rahatlıkla aldatan, israfçı; insafsız, insanların ıstırap ve feryatlarına aldırmaz davranmayan, kendini beğenmiş, kibirli, uyumsuz dengesiz, hafifmeşrep, iffetsiz, iğrenç şeyleri konuşmaktan geri durmayan; ruh, beden ve çevre temizliğine dikkat etmeyen, şerefine düşkün olmayan, sırasında vatani, namusu ve mukaddesatı için kendini her

204 Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde ‘Nefsine Hâkim Olma’ ve ‘Erdem’le İlişkisi”, **D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S.21, İzmir: 2005, s.77-94.

205 Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde ‘Nefsine Hâkim Olma’ ve ‘Erdem’le İlişkisi”, **D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S.21, İzmir: 2005, s.77-94.

türlü fedakârlığa hazır hissetmeyen özelliklere sahiptir.”²⁰⁶

İnsanın bütün bu kötü hasletlerinin çıktığı temel güçsüzlük, Kur’ân tarafından “zafiyet” veya zihin darlığı olarak tanıtılmaktadır. Kur’ân insanın bu zaafalarını çok tekrar etmiştir. Bunun sebebi ise, insanı bu zaafılara karşı müteyakkız tutmak istemesindedir. Zira insanın gururu, ümitsizliği, istikrarsızlığı, şevkinin kırılması hep bu zafiyetten kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanın kendini yok eden bencilliği, her zaman tuzağına düşebileceği hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı, kendine olan güvensizliği ve kendini mahveden korkuları yine bu zafiyetinden kaynaklanır. İnsan mahiyetinin ve fitratının bütün bu özellikleri Kur’ân’da gâyet büyük bir incelikle ve çağdaş psikolojiyi hayrette bırakacak bir şekilde tahlil edilmektedir.²⁰⁷

Kur’ân’da nefsin genel manada hastalıklarına bakıldığında yukarıda ifade ettiğimiz bilim adamlarının açıklamalarından daha derin bir yapısının olduğunu görmekteyiz. Çünkü Kur’an her konuda olduğu gibi nefsin hastalıkları konusunda da teferruatlı açıklamalar yapmaktadır: Azgınlık (Mü’minûn, 23/105-106; Yûnus, 10/23; Fussilet, 41/46; Mâide, 5/77; Bakara, 2/15); kibir/gurur (İsrâ, 17/37; Lokmân, 31/18; Furkan, 25/21 Neml, 27/14; Kehf, 18/34-35); riya/gösteriş (Bakara, 2/264; Nisâ, 4/142); cimrilik (İsrâ, 17/100; Teğâbün, 64/16; Nisâ, 4/37), kıskançlık/haset (Nisâ, 4/128; Bakara, 2/109; Felak, 113/5; Yûsûf, 12/7-10), dünyanın süsüne aldanma (En’âm, 6/70; İbrahîm, 14/22 Âl-i İmrân, 3/145; Hadid, 57/20); dini oyun ve eğlence yapmak (Bakara, 2/102; En’âm, 6/70); ebedilik tutkusu (Tâhâ, 20/120-121; Hûmeze, 104/3); şehvet (Meryem, 19/59); hevâ/iğreti arzular (Bakara, 2/120; Nisa, 4/135; Sâd, 38/26; Mü’minun, 23/71; Ra’d, 13/37; En’âm, 6/119; A’raf, 7/176); şirk (Furkân, 25/43; Mâide, 5/48-49); dili kötüye yö-

206 Coşkun, *Sohbetler ve Hatıralar (Dini ve Sosyal Konularda Araştırma ve Uygulama Örnekleri)*, s.157.

207 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), s.22;

neltmek (Nisâ, 4/135;) olumsuz değişim (Enfâl, 8/53; Ra'd, 13/11; Mü'minûn, 23/71); gibi durumlar nefisten kaynaklanan hastalıklardır. İşte bu hastalıkların bilinmesi ve çarelerinin aranması din eğitiminin insanlığa kazandıracığı en önemli etkenlerden biri olacaktır. Hastalıklar bilinmezse, çareleri de alınamaz. Onun için metodlarımızın başına “hastalıkların bilinmesi” metodunu koyduk.

2. İç Gözlem Metodu

İç gözlemin ne demek olduğunu ifade etmeden önce gözlemin ne olduğunu bilmek, konunun daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Gözlem, belirli bir amaç için varlıkları ve olayları doğal şartları içinde gözleme ve algılama etkinliğidir. Gözlem öğretim ve bilgilendirmede çok eski bir yöntemdir ve bilgiye giden bir köprü olarak kabul edilmektedir. Bu yöntem, sağlam bilgi kazandırmayı, duyu organlarının eğitimini ve zihin gelişimini sağlarken, öğretimi ve bilgiyi somutlaştırdığı için algılamayı kolaylaştırır. Gözlem aynı zamanda düşünmeye ve ibret almaya sevk eden bir yöntemdir.²⁰⁸ Gözlem, kendiliğinden oluşan ya da bilinçli olarak hazırlanan olayları, belirledikleri sırada sistematik ve amaçlı bir biçimde incelemektir.²⁰⁹

Gözlemi, tabiat olaylarını incelerken dış, insanın kendi iç özelliklerini incelerken de iç gözlem olarak ikiye ayırmak mümkündür. Nefis de insanın iç âlemindeki bir özellik olduğu için iç gözlem metodu ile incelenebilecek bir konumdadır. İç gözlem metodu, nefsin eğitiminde en önemli metodlardan birisidir.

Dış gözleme Kur'ân'da örnek olarak şu âyeti vermek mümkündür: “*Kupkuru topraklara suyu ulaştırdığımızı, onunla*

208 Mehmet Şanver, **Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2001, s.204-205.

209 Ziya Selçuk, **Eğitim Psikolojisi**, 14. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007, s.6.

gerek hayvanlarının gerekse kendilerinin yemekte oldukları ekini çıkarmakta olduğumuzu da görmüyorlar mı? Hala görmeyecekler mi?” (Secde, 32/27). Yüce Allah, tabiat olaylarının gözleme dayalı metodlarla bilinebileceğini dile getirerek, bu âyette insanların gözüne hitab edildiğini görmekteyiz.

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın kendi iç âlemini gözleyebileceğini şu âyette gündeme getirmektedir: *“Doğrusu insan kendi öz benliğinin gözlemcisidir”* (Kıyamet, 75/14). Bayraklı bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: *“Âyetteki kendi öz benliğini gözlememesi iç gözlem anlamına gelmektedir. İnsan aklının önemli faaliyetlerinden biri kendi kendine kıvrılıp kendi kendini görebilmesidir. İnsan manen gelişince, ilham alan nefis seviyesine ulaşınca akıl, onda bir gönül göz oluşturur. Basiret denen bu gönül gözü öz benliğini gözlemleyebilir. Tün insanlar öz benliklerini görebilecek kapasitede yaratılmıştır ama araya engeller girince bunu gerçekleştiremiyorlar. Manevi eğitimsizlik, günahlar, ilahi vahiyden uzak bir hayat, ahlaki endişeden kopuk bir yaşam insan ile öz benliği arasına giriyor ve insan kendi öz benliğini göremez hale geliyor.”*²¹⁰

Ferdi anlamdaki bu iç gözlem zaman içerisinde Mâide sûresinin 105. âyetine göre toplumsal iç gözleme dönüyor. Âyet şöyledir: *“Ey iman edenler! Siz kendinize bakınız. Siz doğru yolda olunca, sapan kimseler size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Artık O size yaptıklarınızı haber verecektir.”* Âyette geçen *“Aleyküm enfüseküm”* ‘siz kendinize bakın’ ifadesi kendi iç âleminize gözlem yapın, kendinize yönelin, kendinizi duyun ve kendi kalp ekranınızdaki hatalarınızı ve iyiliklerinizi görün manasını ifade etmektedir.

Aynı zamanda şu âyetlerde de Yüce Allah iç gözlem yapmamızı istemektedir: *“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi iç âleminizde de âyetler vardır. Gözlem yapmıyor musunuz?”* (Zârîyât, 51/20–21) Modern psikolojide *“iç*

210 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C.20, s.175-176.

gözlem” olarak adlandırılan, insanın kendisini gözlemesi, kendine yönelmesi meselesini Bayraklı'nın naklettiğine göre Mevlânâ derinlemesine açıklamaktadır.²¹¹

Mevlâna, insan kendi nefsinin enerjilerini, yani kuvvetlerini yönlendirebilir diye açıklamıştır. Bu yönlendirme uzak hedeflere doğru olmalıdır. Ancak o zaman insan, aydın görüşlü ve can gözüyle görebilen bir şahsiyete bürünür. Ancak o zaman kendini bilebilir. İnsan kendi iç âleminde, çözülmesi gereken problemleri görmelidir. Bütün çabasını bunların çözümüne sarf etmelidir. Mevlânâ ferdin bunu yapabileceğini öğrencisine öğütlemektedir. Bu konuda ona şöyle seslenir: “*Demir gibi kapkara olan varlığını cilala. Gönlün şekillerle dolu bir ayna gibi olsun, her yanında iyilerin, güzellerin ve meleklerin şekilleri gözüksün. Onun için, Allah sana akıl cilasını vermiştir.*”²¹²

Buna ilaveten şu âyette de insan, kendisinin gözlemini yapması öngörülmektedir: “*Onlardan çoğunun, inkâr edenlerle dostluk ettiklerini görürsün. Nefislerinin onlar için önceden hazırladığı şey ne kötüdür! Allah onlara gazap etmiştir ve onlar azap içinde devamlı kalıcıdır.*” (Mâide, 5/80). Yüce Allah, “*Nefislerinin onlar için önceden hazırladığı şey ne kötüdür*” derken, kurulan dostluğun kaynağında nefsin olduğu vurgulanmaktadır. Nefis kelimesi cümlenin öznesi durumundadır. Hazırlama işini nefis yapmaktadır. Bunun anlamı, insanın içinde iş yapan biri daha vardır; bu da nefistir. Nefis de eylemiyle bir şeyler hazırlayıp insanın önüne koymaktadır. Ama nefsin hazırladığı bu şeyin çok kötü olduğu da vurgulanmaktadır. Burada, kâfirleri dost edinerek, iman edenleri bir tarafa itmenin kaynağında nefsin eyleminin bulunduğunu belirtirken, nefsin bunu insana nasıl kabullendirdiğini Nisa sûresinin 51. âyetinde açıklamaktadır: “*Kendilerine kitaptan nasip verilenle-*

211 Bayraktar Bayraklı, *Âyetlerin Işığında İman, İbadet ve Ahlâk Üzerine Sohbetler*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000, s.136.

212 Bayraklı, *Âyetlerin Işığında İman, İbadet ve Ahlâk Üzerine Sohbetler*, s.137-138.

ri görmedin mi? Putlara ve bātula iman ediyorlar; sonra da kâfirler için: ‘Bunlar Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır’ diyorlar!’ Demek ki nefis kâfirleri dost edinmesini insana dayatırken, kâfirlerin iman edenlerden daha doğru yolda oldukları fikrini vasıta kullanmaktadır. Çünkü akıl, doğru yolu arayacak ve doğru yolda olanları dost edineceğinden, nefis kâfirlerin daha doğru yolda olduğunu söyleyerek onların dost edinilmesini temin edecektir. Demek ki nefis, “doğru yol” kavramını kullanmadan insanı etki altına almıyor ve onu kâfirlere dost yapamıyor.²¹³

Bu noktadan hareket ederek denilebilir ki, kitap ehlinin “doğru yol” kavramını bilmemesi ve bu konuda yeterli eğitim almaması, dostunu yanlış kişilerden veya gruptan seçmesine sebep olmuştur. Allah, Müslümanları eğitirken bu konuda gözlem yaparak bilinçli hareket etmelerini ön görmektedir. Gözlemlerle olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin kurulmasını isterken, sebebi kendisi vermekte, sonucunu da insanla beraber tesbit etmektedir. Nefsin eylemi sebep, kâfiri dost edinmek sonuç olmaktadır. Bu âyetteki “nefisleri” kelimesini “ihtirasları” şeklinde tercüme etmek de mümkündür. İhtiras, insan aklını devre dışı bırakınca, dost edinmede ciddî hatâlar yapılmaktadır.²¹⁴

Diğer taraftan Â’raf Suresi’nin 172. âyetine derinlemesine baktığımızda, Yüce Allah bizi annemizin karnında yaratırken kendi kendimize şahit olabilecek yani kendi kendimize gözlem yapabilecek kapasitede yarattığını görürüz. Bir bakıma aklımızı programlarken kendi kendine kıvrılıp insanın iç âlemini görebilecek nitelikte yaratmıştır.

İç gözlemin en önemli noktalarından birisinin de âhiret boyutu göz önünde bulundurularak açıklama yapılan şu âyettir: “*Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yer.*” (İsrâ, 17/14). İnsan bu dünyada, şeytanın etkisi, kötü arzuları-

213 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C.6, s.114-122.

214 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C.6, s.114-122.

nın baskısı, sosyal çevrenin kötü şartları nedeniyle davranışlarının değerlendirmesini yapacak durumda değildir. Basireti, anlayışı, idraki, bütün bu engellerin bulunması nedeniyle amellerinin çirkin tarafını göremiyordu. Kâf 50/22'ye göre ki bu âyet şöyledir: “*Andolsun sen, bundan gaflette idin. Derhal biz senin perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir.*” Bu engeller ortadan kalkıp kişinin basireti açılınca, kişi, artık amellerinin değerlendirmesini yapacak duruma gelecektir. Değerlendirmenin ardından kendi kendini ya ibra edecek ya da cezaya mahkûm edecektir. Çünkü kendi kendini değerlendirebilecek objektif, yani tarafsız olarak tesbit edilip kaydedilen deliller, yani amel defteri, kitabı önünde olacak, onu okuyup kendisi hakkındaki kararını verecektir. Bu dünyada kendisi hakkında taraf tutup değerlendirmesini yaparken, amellerinin kötü tarafını görmezken, orada böyle bir taraf tutma olmayacak, amellerinin kötü tarafını görmezlik olmayacaktır. Orada sağlam delil üzerinde değerlendirme olacaktır. Yüce Allah mahşerde olacak olanı bu günden anlatmakta, insanların tedbir almalarını istemektedir.²¹⁵

Düşünmek de iç gözlemin önemli metodlarından biridir. Düşünce; “Tabii olarak veya kazanılmış bir özellik olarak, olaylar arasındaki düzeni idrak eder. Düşünce bir şeyi meydana getirmeye yöneldiğinde, olayların tertibi için, mutlaka bunun sebebinin veya şartının farkında olması gerekir.”²¹⁶

Düşünce ile düşünmenin birbirine benzer kavramlar olduğunu ifade ederek şunları eklemek mümkündür: Düşünme, içinde bulunulan durumu anlayabilmek, bir problemi çözebilmek, eşya olayları geniş bir perspektiften izleyebilmek, fikir alanında özgün ve üretken olabilmek için gösterilen aktif ve organize zihinsel süreç olarak tanımlanabileceği gibi, fonksiyonel anlamda, gerçeği aramanın âleti, iş ve hareketin kaynağı, eşya ve hâdiseler karşısında insanın, “Niçin?” suâliyle başlayan soru ve sorunlarına cevap

215 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C.11, s.203-207.

216 İbn Haldun, **Mukaddime**, Halil Kendir (çev.), C. 2, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, s.649.

aramak üzere gösterdiği etkinlikler bütünü olarak açıklanabilir.²¹⁷ Aynı zamanda düşünme, bilinenle bilinmeyenin arasında köprü görevi yapacak olan bilgi birikimini bulmak ve araştırmaktır.²¹⁸

Kur'ân terminolojisinde ise düşünme, tefekkür, nazar, tedebbür, ta'akkül, tezekkür, teemmül, tevessüm, tefakküh, i'tibâr, re'y, basar, sem'²¹⁹ akl, lubb, nuhâ, hicr, mirre, fıkır, hilm ve zıkr vb. terimlerle ifâde edilen ve üzerinde önemle durulan düşünme eylemi, insanın diğer canlılardan ayıran temyîz gücünü ifâde eder. Bu kavramlardan her biri düşünmenin özel bir niteliğini ifâde etmekle beraber, *“Bir işin âkıbeti hakkında düşünmek, bir işin sonucunu baştan hesap etmek, geçmişi düşünmek, dil ve kalp ile hatırlamak, bir şey üzerinde zihnen yoğunlaşmak, bir şeyin hakikatini idrâk etmeye çalışmak, görünen şeylerin bilgisinden görünmeyen şeylerin bilgisine ulaşma ve işin içyüzüne nüfûz etmek”* için gösterilen düşünsel çabayı ifâde etmesi, hepsinin ortak hedefidir.²²⁰

Düşüncenin bir de insanın kendi iç âlemine –ki biz buna nefis diyebiliriz- kıvrılması vardır. Rum Sûresinin şu âyetlerinde bu kıvrılışa işaret etmektedir. Âyet şöyledir: *“Onlar dünya hayâtının sadece görünen yüzünü kısmen bilirler; âhiret hakkında ise tamamen gaflet içindedirler. Kendi kendilerine(nefislerine) bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak ve ancak hak ve adâlet temelinde yaratmıştır. Fakat şu bir gerçek ki insanların birçoğu Rablerine kavuşmayı hâlâ inkâr etmektedir.”* (Rum, 30/7-8) İnsanı en çok olgunlaştıran bu düşüncenin olduğunu söylemekte yarar vardır. İnsan kendi hakkında düşünüp anladıktan sonra, dış âlemin yaratılış keyfiyetini ve yaratıcı-

217 Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.73-74.

218 Hamit Er, “Kur'ân'a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.8 (2001), s.177-181.

219 Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.74.

220 Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, s.74.

sını anlaması daha kolay olacaktır. Böylece Yüce Allah, düşünceyi insanın kendi iç âleminde kaldırmak, dış âleme ve oradan âhirete yöneltmektedir. Kısaca düşüncenin yörüngesini, yani takip edeceği yolu da tespit etmektedir. İnsan kendi iç âlemindeki oluşumlar üzerinde düşünüp, oradaki fırtınaların şiddetini, yönünü ve ağırlığını tanıyınca, dış âlemi ve âhireti daha iyi anlayacak ve imana gidecektir. Bu iman, bir dayatma ile yahut bir dış etkiyle değil, insanın kendi düşüncesiyle oluşmasının zarûretini de gündeme getirmektedir.²²¹

Kur'ân ve kâinat âyetleri ikilisi, “âfâk” ve “enfüs” âyetleri ikilisiyle teyit edilip gözleyen ve düşünen bir özne olarak insan gerçeğini de entellektüel faaliyetin konusu haline getirir: “*Onlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi varlıklarında (enfüs) bulunan âyetlerimizi göstereceğiz ki Kur'ân'ın hak olduğu kendilerince sabit olsun.*” (Fussilet, 41/53). Bu tür ilâhî beyanlarda, bir yandan yaratılışın eseri olan kâinat kitabı ile ilâhî kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'ân arasında düşünmenin konusunu teşkil etmek bakımından paralellik kurulurken öte yandan âfâk ve enfüs âyetleri ikilisinde düşünen bir özne olarak insanın kendi dünyası ve var oluşuna ait âyetlerle bu enfüsî (sübjektif) varlık çemberini kuşatan dış dünyaya ait âfâkî (objektif) âyetler arasındaki irtibata işaret edilmiş olmaktadır.²²²

Diğer taraftan düşünmeyen insanların nefsin hevâsına kapılacağını ifade eden âyet de şöyledir: “*Dileseydik onu, o âyetlerle yüceltirdik. Ama o yere çakılı kaldı. İğreti arzularına uydu. Onun durumu şu köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan dilini sarkıtarak solur, kendi haline bıraksan da solur. âyetlerimizi yalanlayan toplumun örneği işte budur. Bu hikâyeyi anlat ki düşünsünler.*” (A'raf, 7/176).

221 Bayraklı, **Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri**, s.231.

222 İlhan Kutluer, “Düşünme”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1994, s.54.

Bayraklı bu âyete bakış açısı şu şekildedir: “Bu âyette ilâhî (din) eğitimin amacının insanı yüceltmek olduğu söylenebilir. Yüce Allah’ın irâdesi, Kur’ân’la insanı şerefendirip yüceltmekten yanadır. Eğer A’râf Sûresinin 176. âyetinde kişinin irâdesine dokunulup dilemesi gerçekleştirilseydi, o insanın yere çakılı kalması ve nefesine uyması mümkün olmayacaktı. Allah Teâlâ, dilemesi ile kulunun hür irâdesi arasında bir denge kurarak, onun seçeneğine dokunmadığı için, o insan yanlışa gitmiştir. İnsan, Allah Teâlâ’nın onu yüceltme dileğine ters düşen hareketi yaptığı için yükümlü olmaktadır. Diğer taraftan bu âyette insanın düşünceye sevk edebilmek için nefsinin hevasına tabi olarak köpekleşen insanı örnek vermektedir.

“*Fakat o, yere çakılı kaldı ve hevesinin peşine düştü*”. “Yere çakılı kaldı” ifadesinden, “*dünyaya sarıldı*” mânasını çıkarmak doğru olacaktır. Yüce Allah âyetleriyle, yani kendi eğitimi ile insanı aşırı şekilde dünyaya bağlanmaktan kurtarıp manen yücelmesini istiyor, ama insan dünyaya dört elle sarılarak yücelmeyi tercih etmiyor. İnsan bu duruma ne zaman düşer? Dünyayı önüne alıp, kendi aklını ve gönlünü onun arkasına koyarsa, dünya onu istediği yere götürür; ama insan kendi aklını ve gönlünü öne alıp dünyayı arkasına takarsa, dünyayı istediği yere götürür.

Dünya önde ise, insana hâkim olur; insan aklı önde ise, insan ona hâkim olur. Demek ki dünyaya aşırı bir şekilde, yani tutku ile sarılmak, yücelmeyi engellemektedir. Âyetin bu kısmında yer alan “yere çakılıp kalmak” fiilinin faili insandır. Dünyaya tutku ile bağlanmanın ardından gelen eylem, iğreti heveslerin peşine düşmektir. Bu heveslerin peşine düşme eyleminin faili de insanın kendisidir.

Bu insan bütün davranışlarında dünyanın geçici faydalarını ölçü olarak almakta, iğreti arzularının peşine düşmekte, böylece kendini yüce değerlerden koparıp almaktadır. Akli ile nefsi arasındaki çatışmanın arasında kalan bu insan, bir iç huzursuzluğu

yaşadığından dolayı, iğreti arzu ve tutkularının kurbanı olmaktadır. Allah'ın âyetlerine inanan ve o âyetler sayesinde bir iç huzura, beyin berraklığına ve gönül aydınlığına sahip olan insanlardan çok farklı bir durumdadır.

“Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer”: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur; üzerine gitmesen de dilini çıkartıp solur. Yüce Allah âyetleriyle yüceltmek istediği insanın dünyaya tutku ile çakılıp kalması ve iğreti heveslerinin peşine düşmesi olayını anlatırken, köpeği örnek göstermektedir. Köpeğin en önemli özelliklerinden biri, dilini çıkarıp solmasıdır. Kimi zaman üzerine gidildiği zaman dilini çıkarıp solur. Fakat öyle köpekler vardır ki, üzerine gitmesen de solmaktadır.

Dünya hayâtının, menfaatlerinin ve iğreti heveslerinin peşinde koşan insan da devamlı olarak solmaktadır. Durmadan koşması, dilini çıkarıp solmasına sebep olmaktadır. Buradaki solmasının başka bir sebebi de, dünya menfaatlerine başkalarının yanaşmasını önlemektir. O menfaatlere yanaşmalar dahi, onları koruyormuşçasına devamlı solmaktadır. Demek ki dünya tutkusu ve nefsin işareti, arzuları öylesine peşlerinden koşturur ki, insan durmadan solmasına rağmen onları tam anlamıyla elde edemez. Allah'ın âyetlerinden kendisini çıkarıp sıyıran kişi, dünya tutkusu ve nefsin iğreti arzularının denizine düşmektedir. Denizde boğulma tehlikesi geçirdiği için, dilini çıkararak köpek gibi solmaktadır.

“İşte âyetlerimizi yalanlayan toplumun durumu böyledir. Kıssayı anlat, belki düşünürler.” Allah'ın âyetlerini yalanlayan toplumun durumunu bu köpeğin haline benzetmektedir. Yüce Allah bu kıssanın anlatılmasını emrediyor, çünkü amacı onların düşünmesini temin etmektir. Böylece geçmişin olguları eğitici yönde ortaya çıkmaktadır. Allah'ın âyetlerini yalanlayan, inkâr eden toplumlar da geçici arzuların ve menfaatlerin peşinde koşarak ömrünün sonunda bir köşeye çekilip kalıcı bir şeyin olmadığını görürler. Anlatılan bu durum, onları ve diğer toplumları derinleme-

sine düşünceye sevk etmeyi amaç edinmektedir. Düşünecek olan insan olduğundan, bunu yapması kesin değil, ihtimal dâhilindedir. Onun içindir ki, yüce Allah “Umulur ki düşünürler” ifadesine yer vermektedir.

Bunlara ilâveten diyebiliriz ki insanlara doğruyu anlatmak ve onları doğru yolda yürütmek için, düşünmelerini sağlamak gerekiyor. Yüce Allah onları düşündürmek için öğretim faaliyetini gerçekleştirmektedir. Önemli olan insanın düşünmesini temin etmektir. Düşünmeye başlayan insan, ilâhî âyetlerin rehberliği ile doğru yolu bulacaktır. Öğretimle verilecek olan mesajların, sebep-sonuç ilişkisi içinde anlatılmalı, benzetmeler etkili ve ürpertici olmalıdır. Hangi davranış veya inanış biçimlerinin hangi sonuçlara varacağını net bir şekilde anlatmak gerekiyor. A’râf sûresinin 175 ve 176. âyetlerinde bu metot kullanılarak, öğretimi yapılmaktadır.

İnsanın nasıl adileştiğinin, hayvani davranışları nasıl sergilediğinin, bu duruma nasıl ve niçin düştüğünün analizi yapılarak, caydırma yolu takip edilmektedir. Düşünme kapasitesinin harekete geçirilip çözümlerin üretilebileceğine işaret edilerek, beşerî eğitimin amacına ve nereden başlanması gerektiğine de dikkat çekilmektedir.”²²³ Bu yüzden doğru düşünce etrafında buluşulmadığı müddetçe, nefsin olumsuz etkisinden sıyrılarak kâmil manada insan olabilmek mümkün değildir.

3. Hayâ Metodu

Kur’ân’da hayâ kelimesi, diriltmek (Bakara, 2/28); selamlamak (Nisa, 4/86); kurtarmak (Mâide, 5/32); çekinmek/kaçınmak (Bakara, 2/26); utanmak (Kasas, 28/25); akıllı ve diri (Yasin, 36/70) anlamlarına gelmektedir.

“Utanmak” manası ile hayâ kavramı birleştirildiğinde Bayraklı şu açılımı getirmektedir: “Utanmak” manası ile hayy kav-

223 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 7, s.405-409.

ramı ahlâka hayat vermekte ve ona can olmaktadır. Onun için hayâ kavramı, canlılığı ifade eden kelimedenden türemiştir. “Diriltmek”le “hayâ” manalarının arasında da bir ilişki vardır. Hayâ etmek şahsiyeti ve ahlâkı diri tutmak demektir. Hayâ ile korumak manası arasında da ilişki bulunmaktadır; hayâ duygusu insanı ahlâksızlıktan korur. Hayat ile aklını kullanmak arasında da bağlantı vardır; varlık ile aklını kullanmak aynı şeyi ifade etmektedir.”²²⁴

Mutasavvıflardan Haris el-Muhasibî. “kalbin sere serpe hareket etmekten sakınıp çekinmesi”, “Allah’ın hoşlanmadığı her türlü kötü huydan arınmak”, “temiz tabiatın iyilere de kötülere de faydası olan bir işlevi” şeklinde tarif ettiği hayânın riya ile karışma tehlikesi üzerinde önemle durmuş, bu titizlik daha sonraki mutasavvıflarca da sürdürülmüştür.²²⁵

Halk arasında “Hayâ perdesi yırtılmış” deyimini kullanılır. İnsanların şahsiyetlerindeki yüksek insânî değerleri, dış ve iç etkilere koruyacak bir hayâ perdesi yoksa nefsi eğitime imkânı azalmış demektir. Onların davranışlarını frenleyen, hayâdır.²²⁶ Hz. Peygamber: “Âdem (a.s.) den bu yana insanlara intikal eden sözlerden biri de şudur: Ey insan, utanmazsan dilediğini yap”²²⁷ buyurmuştur.

Kur’ân’ı Kerîm’de hayâ kelimesi, “Takvâ Elbisesi” ile ilişkilendirilmektedir. Takvâ, Arapçada “vikâye” kelimesinden türetilmiş olup bir şeyi başka bir şeyden bir şey aracılığı ile korumak, bir şeyden sakınmak, korunmak, kaçınmak, bir şeyi ıslah edip düzene koymak, muhafaza etmek, bir şeyi himâye etmek anlamlarına gelir. Kur’ân’da insanın bir fiili olarak kendini, özünü parçalayan kötü (ahlâksızlık) fiillerden koruma, Allah’ın yasak ettiği fiilleri işlemeden sakınma, bu fiillere Allah ahirette ceza takdir ettiği için Allah’ın cezalandırmasından korunma, sakınma, ondan korkma

224 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 3, s.280.

225 Çağrı, “Hayâ”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 16, s.554-555.

226 Bayraktar Bayraklı, **İslâm’da Eğitim**, 6. Baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1997, s.254.

227 Buhârî, *Enbiyâ*, 54; Edeb, 78; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 6.

anlamlarına gelir.²²⁸

Bayraklı, takvâ konusunu farklı bir pencereden ele alarak takvâyı “manevî bağışıklık sistemi” diye nitelendirmiştir: “Yüce Allah, insanın biyolojik yapısına, dışarıdan gelecek mikroplara karşı bir savunma mekanizması koymuştur. Tıpta buna “bağışıklık sistemi” denmektedir. Vücuda giren mikropları yok etme özelliğine sahip olan bu sistem, bazen yeterli düzeyde savunma yapamayınca, vücut hastalanır. İlaçlar vasıtasıyla bağışıklık sistemi desteklenir ve hastanın iyileşmesi temin edilir. İşte bu bağışıklık sistemi, biyolojik yapıyı hastalıklara karşı korur, deyim yerinde ise bünyemizin takvâsı olur.²²⁹

Bu benzetmeye göre Şems sûresindeki fücür, insanın mikroba ve hastalanmaya açık olmasını; takvâ da mikroba ve hastalığa karşı bağışıklık sistemine sahip olmasını ifade etmektedir. Yukarıdaki yorum takvânın maddî boyutunu göstermektedir. Takvânın bir de manevi boyutu vardır. İnsana nefsinden, şeytandan ve diğer insanlardan gelen kötü etkilere karşı, manevî dengesinin bozulmamasını temin eden manevî bağışıklık sistemine takvâ denilmektedir. Takvâ, ruhun bedeninin arzularından, nefsin hevâsından, şeytanın etkisinden, insanların entrikalarından ve üzüntülerden kurtulmaktır; bu ödülleri de, takvâ denen olgunun ruhun içeriğindeki elementlerin adıdır.²³⁰

Takvânın en önemli ve temel işlevi insana doğru bir şekilde kendini inceleme ve doğruyu yanlıştan ayırdedebilme kabiliyet ve gücünü vermesidir. Bir şahıs bu şekilde kendi kendisinin

228 İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C. 15, s.401; el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 393/1002), **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Ahmed Abdulgafûr Attâr (Thk.), 4. Baskı, C. 6, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1410/1990, s.2526; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, C. 10, s.396; Râgıp el-İsfahânî, **Müfredât**, s.883; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Bakara, 2/24, 189, 194; A'raf, 7/26; 47; Muhammed, 47/13; Şems, 91/8.

229 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 1, s.238.

230 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 1, s.250.

röntgenini çekmek (self-x-raying) kudretine erişebildiği ölçüde hatadan/günahattan ve onun beni-tahrib-eden (self-destructive) neticelerinden “korunma” imkânına kavuşur. Fakat, şu da ifade edilmelidir ki, takvâ kavramıyla ima edilen bu, “kendini inceleme [nefis muhasebesi]” hiçbir zaman kendini herşeyden masum görme anlamına gelmez. Tam aksine; takvânın anlamının ayrılmaz bir unsuru şudur: Bir insan davranışlarını düzenleme için kendini mümkün olduğu kadar nesnel şekilde nefis muhasebesine çekse de, hiçbir zaman doğruyu seçtiği hususunda garanti yoktur. Eğer bu nefis muhasebesi tek başına yeterli olsaydı, hümanizm mükemmel işler ve böylece “aşkın”a ihtiyaç kalmazdı. Fakat, insanların vicdanlarının ne kadar subjektif (öznel) olabildiğini biliyoruz. İşte takvâ bizzât bu aşkınlığa işaret eder; zira onun ima ettiği şey, her ne kadar seçim bizim, çaba/fiil de bizimse de; bizim yapıp etmelerimiz hakkındaki nihaî ve gerçekten nesnel değerlendirme bizim değil “Allah’ın yetkisindedir”. Kur’ân’a göre insanın en büyük düşmanı, yani en büyük şeytan, onun kendi kendini kandırması ya da kendi nefisini aldatmasıdır (self-deception).²³¹

Bu anlamlardan yola çıkarak nefsin “Takvâ Elbisesi” ile ilişkilendirildiği âyet şöyledir: “*Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah’ın âyetlerindedir, belki düşünürlersiniz*” (Â’raf, 7/26). Yüce Allah, takvâ dediği sakınma duygusu ile iffetin doğuştan gelen psikolojik özellikler olduğunu, ancak ilâhî eğitimle bunların eğitilebileceğini, canlandırılabilirliğini ve geliştirilebileceğini bu âyette ele almaktadır. Böylece duygu eğitimi ile insanın bir takvâ elbisesi olduğunu ve onun değerinin dış giysiden daha fazla olduğunu açıklayarak duygu âleminin öne çıkmasını temin etmek istemiştir. Duygu dünyası çok kaypaktır, orada yere sağlam basabilmek için bu âlemin eğitimden geçmesi gerekmektedir.²³² Onun içindir ki, Nisâ sûresinin 128. âyetinde Yüce Allah, nefsin

231 İlhami Güler, **Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s.67.

232 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 7, s.91-94.

kıskançlığından korumayı gündeme getirmekte ve böylece takvayı nefsin eğitiminde görevlendirmektedir.

“Takvâ Elbisesi”ni şu şekilde açıklamak da mümkündür: İnsanlar avret yerlerini örtebilecek şekilde maddî elbiseyi mükemmel bir şekilde giyinebilirler, ama takvâ elbiseleri yoksa yani hayâ ve iffet elbiseleri yoksa çirkin işler yapabilirler. Maddî elbise, onların bu yanlış davranışlarını önlemeyecektir. Ama onların hayâ ve iffet denen takvâ elbiseleri varsa, zina gibi çirkin fiili işlemeceklerdir. Avret yerlerini örttüğü için maddî elbise önemlidir, ama daha önemlisi, insanın manevî, içindeki iman elbisesinin, yani hayâ, utanma ve iffet duygularının müstereken meydana getirdikleri takvâ elbisesidir.²³³

Elmalılı, bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Âdem ve Havva cennette saklı ve gizli oturlurken ayıp yerleri açılarak yüzüne gelmiş oldukları gibi, Âdemoğullarından her biri de ana karnında saklı ve gizli olarak rızıklanıp dururken çırılçıplak dünyaya geldiler. Sonra da ayıplarını örtecek veya giyinip kuşanıp süslenerek şekilde fakirce veya zengince iki çeşit elbise ile korunmaya ve örtünmeye ve hatta güzelleşme ve süslenmeye imkân buldular. Bu arada, takvâ elbisesi, takvâ hissi veya takvâ duygusu ile giyim yani hayâ, utanma duygusu ve Allah korkusu ile giyilen ve Allah’ın izniyle maddî manevî ayıptan, çirkinlikten, zarar ve tehlikeden koruyacak olan korunma elbisesi yok mu? Bu, mutlak hayırdır. Sırf faydadır. Elbise nimetinden faydalanma ve istifade asıl bununladır. Zira takvâ duygusu, korkusu ve imanı, hayâ ve irfanı olanlar zorunlu olarak çıplak bile kalsalar, en az Âdem ve Havva’nın yapırlarla örtündükleri gibi ayıp ve örtülmesi gereken yerlerini örter ve muhafaza ederler. Fakat takvâ duygusu olmayan günahkârlar ne kadar giyinseler yine açılmaktan kurtulamazlar. Çünkü bunlar, elbise nimetinin ayıp ve örtülmesi gerekeni örtmek; sıcak, soğuk ve rahatsız edici çirkinliklerden, hastalık sebeplerinden korunmak,

233 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 1, s.254. Ayrıca bkz. Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 7, s.91-94.

düşmandan sakınmak ve nihâyet güzel bakışı cezb edecek ve kötü bakışı defedecek, hiç kimsenin ne şehvetinin heyecanına ve ne nefretinin gelişmesine sebep olmayacak faydalı bir sima, edeb ve vakar rahatlığı ile güzelleşme gibi gerçek fayda ve güzel maksatlarını düşünemezler. Şehvet, kibir ve gururla süslü püslü giysiler içinde kibrini ilan etmek isterken, bir taraftan en kötü yerini açar, hatır ve hayâle gelmez zarar ve edepsizliğe düşerler. Bunun için süslü elbise, giysi, şeref ve ihtişam dahi hadd-i zâtında ilâhî bir nimet olmakla beraber, birçoklarının gözlerini kamaştırır görünür çekiciliğine rağmen hayır ve mutlak fayda değil, bir gurur metaıdır. Asıl hayır, takvâ giysisidir ki, örtülmesi gerekli yerlerin örtülmesi (setr-i avret), namusu korumanın ilk şartını teşkil eder. Bu, yani elbise indirilmesi, Allah'ın âyetlerindedir. İnsanlığa olan lütuf ve yardımını, bağış ve rahmetini gösteren delillerinden ve alametlerindedir. Umulur ki bunu düşünürler.²³⁴

Diğer taraftan nefsin eğitimi bir yönden kalbe bir yönden de zihne bağlıdır. Kalb nefsin eğitiminde kullandığı iman, hayâ vasıtası ile oraya gönderir. Yani iman hayâ kisvesi içinde nefiste yerini alır. Zira hayâ imanla iç içedir.²³⁵

Eğitimci, öğrencisinin nelerden hayâ edeceğini ona bildirmelidir. Bunun için de toplumun sahip olduğu değer yargılarını ona kazandırmalıdır. Yani, toplumu ona tanıtmalıdır. Kalp eğitimi tam manasıyla yerine getirdikten sonra, hayânın imanla olan alakasını gösterecektir. Hayâ çeşitli basamaklardan meydana gelir. Kişiler, bu basamakların en altta olanından en üstüne kadar yerlerini imanlarının oranına göre alırlar. Ama her basamağın kendine has bir hayâ kapsamı vardır. Hayâsız kalp, nefisle mücadele edemez. Nefis tarafından sezilemeyen kalbin en büyük ajanı, hayâdır.²³⁶

Görüldüğü gibi hayâ duygusu, nefsin eğitiminde en

234 Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, C. 4, s.169.

235 Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.254.

236 Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.255.

önemli güçtür. Hayâ duygusu çalışmayan insanda nefis eğitimi yapılamaz. Yüce Allah'ın yarattığı duygular içerisinde hiç kötü yön olmayan, hiç olumsuz çalışmayan duygu, hayâ duygusudur. Bu bakımdan güçlü iman, hayâ duygusunu geliştirecektir. Ama unutulmamalıdır ki, iman etmeyenlerde bile hayâ duygusu çalışabilir. Hayvanla insanı ayıran en önemli özelliklerinden biri hayâ duygusudur.

4. Mücâdele Metodu

Yukarıdaki açıklamalarımızda insanların akıl, kalb ve nefis olmak üzere üç ana merkezinin varlığını ifade etmiştik. Eğitim metodları açısından bakıldığında akıl ve kalb arasında herhangi bir mücadelenin var olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü, bu merkezler arasında birbirine düşman güçler yoktur. Fakat nefis birbirine zıt ve düşman güçlerin barındığı bir merkezdir. Örneğin nefsin takva ile füçur arasındaki savaş alanında kaldığını ifade edebiliriz.

Nefis, insanı kendine tutsak etmek ister. Bunu da kendisiyle yan yana yaşayan iyi duyguları emri altına almakla yapar. Allah, Kur'ân'da nefisle nasıl mücadele yapılacağı usulünü vermektedir. Bu metod zaman aşımıyla değişmemektedir.²³⁷

Kur'ân'da Nefisle cihad'ın açılımına bakıldığında şunlar göze çarpmaktadır: Cihad, gayret etmek, çalışmak, üstün gayret göstermek, uğraşmak, zahmet çekmek, gücünün üstünde bir çalışma yapmak, tahammülünden fazla iş görmek, yorgunluk vermek, kuvvetini tüketmek, savaşmak, yorulmak, bir şeyin üzerinde konstantre olmak, beynini bir şeyin üzerine yoğunlaştırmak, ictihat etmek²³⁸ manalarına gelmektedir. Bu kavramın Kur'ân'daki manaları ise şunlardır: Zorlamak (Lokman, 31/15; Ankebut, 29/8); üstün gayret göstermek (Ankebut, 29/69); savaşmak (Saff, 61/11;

237 Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.258.

238 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 3, s.78.

Bakara, 2/218; Mâide, 5/53); direnç göstermek (Furkan, 25/52)tir.

Zahirî düşmanla savaşmak, şeytanla savaşmak, nefisle savaşmak ve nihayet cehaletle savaşmak cihadın çeşitli boyutlarını göstermektedir. Bu savaşlardan en zoru nefisle olan savaştır. Çünkü nefis, insanın kendi safında yer almaktadır. Kendi safında yer alan nefisle cihad etmek, Peygamberimizin ifadesiyle ‘büyük cihad’²³⁹ tür. Bundan sonra cehalet, şeytan ve dış düşmanlar gelmektedir. Hz. Peygamber mücahidi şöyle tanımlamaktadır: “Asıl mücahid, Allah’a itaat etme hususunda nefsi ile cihad edendir.”²⁴⁰ Allah’a itaat etmekle, nefsin istekleri ters yönde çalışır. Nefse baskı yaparak, Allah’ın emirlerini öne almak, gerçekten üstün bir gayret gerektirir.²⁴¹

Hacc, 22/78’deki cihad kavramı; düşman, şeytan, nefis ve cehalet ile savaşmayı kapsamaktadır: “*Allah uğrunda hakkıyla cihad edin*”. İyinin düşmanları olan şeytan, nefis ve cehalet Allah’a giden yolu tıkamakta, insanlığın ufkunu karartarak yücelmesini önlemektedir. İşte bu yolu tıkayan engelleri kaldırmak, Allah yolunda sarf edilen üstün bir gayrettir. Bu cihadın silahı Kur’an, bilgi, sevgi, merhamet ve eğitimidir. Allah’a inanan insanlar bu silahları kullanarak, Allah yolunda en zorlu ve en meşakkatli faaliyetlere girişirler ve girişmelidirler.²⁴²

Zorlamak, üstün gayret göstermek, savaşmak ve direnç göstermek manalarıyla cihad, bir eğitim sistemidir. Yorumunu yapmakta olduğumuz ayetin birinci bölümünde üç eylem yer almaktadır: iman, hicret ve cihad. İman gönlün eylemi, cihad beynin eylemi, hicret de nefis ülkesinden göçün eylemidir. İctihad eden beyin, bilgi üreteceği için cehaletle mücadeleyi kolaylaştıracaktır. İman da inkâr psikolojisi ile mücadeleyi kolaylaştırır. Beynin cihadi, ak-

239 Gazâlî, *İhyâ*, C. 3, s.66.

240 Tirmizî, *Zühd*, 165.

241 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, C.3, s.78-81.

242 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, C.3, s.78-81.

lın faaliyeti ile olduğuna göre, gönlün cihadı da imanla olacaktır. Hicret ise nefis ülkesinden ayrılan insanın, beyin ve gönül ülkesine sığınması; onlardan yardım dilemesidir.²⁴³

Allah, nefisle en önemli mücadelenin birinin de “hevâ”ya tabi olmamak gerektiğini şu âyetinde belirtmektedir: “*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde bir halife yaptık. O halde insanlar arasında hakla hükmet! Hevâya tabi olma, çünkü seni Allah yolundan saptırır...*” (Sa’d, 38/26).

Bayraklı’nın naklettiğine göre, Mevlâna, nefisle mücadeleyi şöyle yorumlar: “Nefisle mücadele etmekten ne peygamberler ne de veliler müstağnidirler. Veliler ve nebiler kendilerini mücahededen alıkoyamazlar. Öncelikli mücahedeleri nefislerini öldürmek, arzu ve şehvetlerini terketmektir. Bu büyük bir savaştır. Vasıl olup emniyet makamına yerleşince eğri ve doğru olarak keşfolunur. Doğruyu eğri ile bilir ve görürler. Ancak karşısındakilere ağır gelmesin diye gördükleri yüz kusurdan yalnız birini söyleyip geri kalanını saklarlar. Hatta onu överler, böylece eğrilikleri birer birer düzeltmede başarılı olurlar.²⁴⁴ Burada nefisle cihadın ilişkisel bazda nasıl yanyana geldiklerini açıkladıktan sonra şimdi cihadın metodlarını inceleyebiliriz.

a. Fedâkârlık

Nefisle mücadelenin en önemli metodlarından biri fedâkârlıktır. Fedakârlık, insanın kendi ihtiyaçlarını bırakıp ve bu konuda kendini feda edip başkalarının iyiliği için sürekli koşan bir anlayışla hayâtı sürdürmektir. İnsan kendi nefisine hoş gelen şeylerden uzaklaşıp kardeşinin isteklerini yerine getirmekle fedâkârlık boyutunun nerelere uzandığını göstermektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de de Medineli ensarların Mekkeli muhacirlere yaptıkları fedâkârlıkları ve tüm kardeşlik duygularını geliştirip başkaları

243 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri**, C.3, s.78-81.

244 Bayraklı, **İslâm’da Eğitim**, s.259.

için kendilerini feda eden bir yapıda oldukları belirtilmiştir. Âyet şöyledir: “*Daha önce Medine 'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile muhâcirleri kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin kıskançlığından korunursa, işte kurtuluşa ererler.*” (Haşr, 59/9).

Âyetin içinde yer alan **yü'sirûn/îsâr**, “başkasını tercih etmek” demektir. Nefisle beraber olunca, başkasını kendisine tercih etmek anlamına gelmektedir. İman, sevgi, kıskanmama ve kendine tercih etmek gibi insanı olgunlaştıran değerlerin önemi ve ilişkileri bu âyette gösterilmektedir. Bir bakıma sevginin de tanımı yapılmaktadır. Sevgi başkasını kendine tercih etmektir. Kısaca sevgi, tercih etmektir de denilebilir.²⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de fedakârlığın önemli noktalarından birisi, “benliğini feda etmek” anlamına gelen “**yeşri nefsehû**” kelimesidir. Bu kelime şu âyette geçmektedir: “*Ama insanlar arasında bazıları vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için, benliğini feda eder, Allah da kullarına çok şefkatlidir.*” (Bakara, 2/207). İyi bir Müslüman, Allah'ın emrettiği davranışları yerine getirmek, yasakladığı davranışlardan da kaçınmak için gerekli gayreti gösteren kimsedir, ki bu da, nefsânî arzularını terkederek, Allah'ın rızasını elde etme hedefini güden insanı ifade etmektedir. Kendi arzularını Allah'ın rızası için bir tarafa atan insan erdemli insandır. Bu eylem bir ‘fedakârlık’tır; fedakârlık da erdemlerin başında yer almaktadır.²⁴⁶ Ayrıca “Fedâkârlık bereketi en çok olan, fertlerin gönüllerinin yatışmasına en çok yardım eden ve toplumsal düzenin sağlanmasında en çok rol alan bir eylemdir. Bu eylem, ferdin veya fertlerin dışarıdan gönüllerine giren ve orada köklü değişimler meydana getiren büyük bir etkinliktir. Onun içindir ki eğitim faaliyeti, fedâkârlık ve onun ifadesi olan yardım etmenin ne denli

245 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 19, s.157.

246 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C. 2, s.547.

büyük fazilet olduğunu öğretmeli ve hayata geçirilmesini temin etmelidir.²⁴⁷

Yüce Allah ancak; benliğini feda etme cesaretini gösterenlerden malından fedakârlık yaparak fakirin elinden tutanlardan, insanların arasını düzeltme yolunu takip edip barıştan yana gayret gösterenlerden, tüm sıkıntılara göğüs gererek onları çözüme ulaştırılanlardan, kendisi uğrunda savaşıyor ve iyilikte yarışanlardan razı olmakta ve böylece hem insanlara hedef göstermekte, hem de o hedefe götüreceği değerleri ve metodları öğretmektedir. Din eğitimi ve eğitimcileri, bu erdemleri insanlara kazandırmalı, onların şahsiyetlerini bunlarla silahlandırmalı ve onlara bu yolda yürümenin esaslarını öğretmeli, dinî hayattaki başarısını, Allah'ın rızasını kazanmakla doruğa ulaşacağı fikir ve inancını aşılmalı;²⁴⁸ aynı zamanda nefisle bu değerler aynı kulvarda oldukları zaman nefis eğitiminin başarılı olabileceğini gözardı etmemelidir.

Buna ilâveten fedakârlık denilince akla ilk gelen ve tüm hayâtını önemli derecede etkileyen Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in arasında geçen kıssadır. Kıssada Hz. İbrahim'in bir evlat sahibi olmak istemesi, evlat edindikten sonra onu Allah yolunda kurban etmek için vaadde bulunması, sonra vaadini unutmaması, Allah vaadini rüyasında ona göstermesi anlatılır. Daha sonra Hz. İbrahim oğluna; *"Yavrucuğum rüyamda seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün, ne dersin? dedi."* Hz. İsmail de buna karşılık; *"Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun"* diye cevap verdi. Daha sonra ker ikisi de Allah'ın emrine teslim oluyor. Baba, her ne kadar nefisine çok ağır gelse de, verdiği sözü tutmak için bütün benliğini fedâ ediyor. Evlat da babasının sözünü yerine getirmesi için kendi canını ve benliğini bir kenara bırakarak fedâ ediyor (Saffât, 99-107).

Evlat, babanın ve ananın bir parçasıdır. Yani ana-baba ile

247 Bayraklı, **Kur'ân'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, s.141.

248 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 2, s.551.

evlat arasında manevî bir bağ olan “sevgi”den başka maddî olarak kuvvetli bir bağ mevcuttur. Zira evlat, ana-babanın maddî varlıklarının bir neticesi ve yine onların maddî, manevî bir devamıdır. Yani evlat, hem ana ve babanın seneler süren emeklerini kendi nefsinde toplamak suretiyle onların ömürlerinden bir parça haline gelmiştir ve hem de onların ölümlerinden sonra onların varlıklarını kendi nefsinde sürdüreceği bir unsur olmuştur. Koç ile Sahibi arasında da tamamen aynı münasebetler mevcuttur. Hal böyle olunca, baba ve ananın kendi maddî ve manevî varlıklarının bir devamı olan evlatlarını kurban etmeye razı olmaları, bir bakıma kendilerini, kendi öz varlıklarını fedaya razı olmaları demektir.²⁴⁹ Her ikisi de fedakârlığın büyüğünü yaparak Hz. İbrahim evladını Allah rızası için kurban veriyor. Hz. İsmail de Allah rızası için kendi canını feda ediyor. İnsan Allah rızası için bütün benliğini hiç tereddüt etmeden feda edebilecek konuma gelebiliyorsa, nefsinin bütün arzu ve heveslerine karşı büyük bir zafer kazanacağını bilmelidir. Bu kısır nefsi eğitime konusunda önemli mihenk taşlarından biri olması gerekir.

Kur'ân-ı Kerîm'de fedakârlığın değişik platformlarda olduğu görülmektedir. Şöyle ki, Allah yolunda infak etmek (Bakara, 2/265; Fâtır, 35/32-33); insanların arasını düzeltmek (Nisâ, 4/14); sabretmek (Ra'd, 13/22); Allah adına mallarıyla ve canlarıyla savaşmak ve cihad etmek (Nisâ, 4/95-96; Enfâl, 8/72; Tevbe, 9/20,41,88,111; Hucurat, 49/15; Mümtehine, 60/1; Saff, 61/11) ve iyilikte yarışmak (Tevbe, 9/100) başlı çekenlerdendir. Bu tür değerler nefsi eğitimin en önemli yollarından birkaçıdır.

b. Kinini Yutma

Nefisle mücadelenin diğer bir yönü de öfkelenmemek ve kinini yutmaktır. Daha sonra affetmektir. İşte Yüce Allah, takvâ sahibi olmak için saydığı özelliklerin arasında öfkeyi yutmak ve

249 Ali Murat Daryal, **Dini Hayâtın Psiko-Sosyal Temelleri**, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1999, s.185-186.

insanları affetmek gibi olgun insanlara yakışan davranışları saymaktadır. “...*O takvâ sahipleri ki, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever. Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da bizzât kendilerine (nefislerine) zulmettiklerinde Allah’ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tövbe-istiğfar ederler. Zâten günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde bile bile ısrar etmezler.*” (Âl-i İmrân, 3/133-135). Bayraklı, bu âyete şu yorumları yapmıştır: “Muttaki’nin özelliği, öfkesini kontrol altında tutmasıdır. Ayetin bu kısmında geçen (kezame) fiili lügatte gizlemek, saklamak, örtmek, bastırmak, zaptetmek, menetmek, durdurmak; sükût etmek, söylememek manalarına gelir. (Kâzim) kalıbı ise öfke ile dolu olmak anlamını ifade eder. Bu manalarıyla kavram, psikolojik boyut kazanmaktadır.”²⁵⁰

Önemli bir ruh disiplininin ve olgunluğunun işareti olan öfkeyi yutmak ve kontrol altına almak, takvanın önemli şartlarından biridir. Hz. Peygamber -sanki bu ayetin tefsirini yaparcasına- şöyle buyurmuştur: “Öfkesinin gereğini yerine getirebilecek güçte olduğu halde öfkesini yutan adamın kalbini Yüce Allah güven ve imanla doldurur.”²⁵¹ İnfaktan daha üstün olan öfkeyi yutmak, muttakinin özelliklerinin ikincisi olarak sayılmıştır. Çünkü Yüce Allah özellikleri kolaydan zora, önemliden daha önemliye doğru sıralamaktadır. İnfak maldan fedakârlık, öfkeyi yutmak ise duygudan fedakârlıktır; başka bir ifadeyle infak malî, öfkeyi yutmak ise manevî bir ameldir. Yüce Allah önce maddî fedakârlığı, sonra da manevî fedakârlığı zikretmektedir ki birincisi ikincisinin alt yapısını oluşturur.²⁵²

Yukarıda zikredilen hadiste Hz. Peygamber öfkeyi yutmanın getirişine işaret ederek, öfkeyi yutmanın önemini ortaya koymuştur. Öfkeyi yutmak, nefisle alakalı bir oluşum ve psikolojik

250 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 4, s.364-370.

251 Ebû Dâvud, Edeb, 3.

252 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 4, s.364-370.

bir eylemdir. Ama zikri geçen hadise göre, bu eylemin getirişi gönülde meydana gelmekte, yani ürününü orada vermektedir; gönül/kalp, güven ve iman ile dolmaktadır. Nefisteki öfke ateşinin sönməsi, gönüldeki güven ve imanın güçlenmesine neden olmaktadır. Böylece Hz. Peygamber, sebep-sonuç ilişkisi ile psikolojik alanda analizler yapmaktadır. Demek ki nefisteki kin kabardıkça ve dışarıya taşıdıkça, gönüldeki güven ve iman azalmakta, nefisteki kin azaldıkça da gönüldeki güven ve iman artmaktadır.²⁵³

Öfke yenilmediği zaman, nefse ağır bir yükür. Kalbi yalayan bir ateş yalıdır. Vicdanı kaplayan bir istir. Fakat nefis, müsâmağa gösterip kalp affedince o yükün altından insan kurtulur. Parlak, nurlu ufuklara ve rahatlığa ulaşır. Kalpte yumuşaklık başlar, vicdanda selâmet yerleşir. “*Ve Allah muhsinleri (ihsân/iyilik edenleri) sever.*” Öyleyse bollukta ve darlıkta cömertlik yapanlar gibi, öfkesini yendikten sonra af ve müsâmağa ile bağışlayanlar da muhsin kimselerdir; Allah’ın sevdiği iyi insanlardır.²⁵⁴

Hz. Peygamber “Pehlivan, rakibinin sırtını yere getiren değil, öfke anında nefisine galip gelendir.”²⁵⁵ diyerek nefisle yapılacak mücadelenin zorluğunu bildirir ve asıl kahramanın nefsiyle mücadele eden kişi olduğunu vurgular.

Gazalî, kişiyi öfkeye sevk eden sebeplerin şunlar olduğunu ifade eder: “Cahillerin çoğunun yanında, onları öfkeye sevmeyen sebeplerin en şiddetlilerinden birisi, öfkeye kahramanlık, erkeklik, izzet-i nefis ve himmetin büyüklüğü ismini vermeleridir. Öfkeyi övülen lakablarla cehalet ve hamakatlarından dolayı lakablandırmalarıdır. Tâ ki nefisleri dolayısıyla öfkeye meyletsin ve öfkeyi güzel görsün ve telâkkî etsin. Büyük insanlardan öfkenin şiddetini erkekliğin ögülmesi anında hikâye etmekle bu durum daha da kalbte yerleşir. Nefisler de büyüklere kendilerini benzetmeye

253 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 4, s.364-370.

254 Kutub, **Fızlâl-il-Kur’ân**, İ. Hakkı Şengüler ve Diğerleri (çev.), C. 2, s.453.

255 Buhâri, Edeb, 102; Müslim, Birr, 106-108;

meyyaldirler. Böylece öfke kabarıp. Bu şekilde öfkeye izzet-i nefis ve erkeklik ismini vermek katıksız bir cehalettir. Belki manevî kalp hastalığı ve akıl eksikliğidir. Bu nefsin zayıflığından ve eksikliğınden doğar.”²⁵⁶

Gazalî, öfkenin kine dönen yönünün ise şöyle olduğunu belirtir: “İnsan hâlihazırda intikam almak suretiyle gönlünü rahat ettirmekten aciz olduğundan dolayı öfkesini yutmak lazım geldiğı zaman öfke içe dönüyor ve orada birikmeye başlıyor, kine dönüyor. Kinin manası, kalbe ağırlığını yükletmek ve onun için buğzetmek ve buğzettiğı kimseden uzaklaşmak, bu durumu devam ettirmektir. Kin öfkenin meyvesidir. Kin, sekiz netice doğurur: Haset etmek, hasedi saklamayı artırmak ve başkasının sıkıntısına sevinmek, öfkeleniğı kişiyi terk etmek, yüz çevirmek, yalan söylemek ve sırrı ifşâ etmek, insanlarla alay etmek, insanlara vurmak ve zulmen kendisinden alınan bir şeyi geri vermektir.”²⁵⁷

Kısaca diyebiliriz ki, nefisle cihad denen o büyük mücadele yani içsel mücadele akıldan yana zaferle bitmesi için öfkenin, kinin yutulması gerekir. Kin yutulunca nefse karşı zafer kazanılıyor, bu sefer de nefiste iyiden yana gelişme başlıyor. Neticesinde nefiste iyiden yana gelişmeler olmaya başlayınca, nefis istenen eğitim seviyesine ulaşıyor demektir.

5. Sabır Metodu

Sabır, aklın ve dinin gerekli gördüğü ölçüde nefsi hapsedmek manasına gelen bir disiplindir.²⁵⁸ Bu bakımdan Kur’ân’da yukarıdaki ifade edilene karşılık şu âyet vardır: “*Sabah akşam Rabb’lerine O’nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sabret. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş*

256 Gazalî, **İhyâ**, C. 3, s.376.

257 Gazalî, **İhyâ**, C. 3, s.396-397.

258 Râgıp el-İsfahânî, **Müfredât**, s.273.

ve işi-gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.” (Kehf, 18/28). Bayraklı bu ayet için şu yorumu yapmaktadır: “Ayette geçen “vesbir nefis” kelimesini “candan” olarak tercüme edenlere hak vermek gerekiyor. Sabır kelimesinin “engellemek, alıkoymak, hapsetmek” manasını alırsak, buradaki sabrın şeklinin “nefsini hapsetmek, alıkoymak” anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Nefsin disipline edilmesi, alıkonması bir sabır işidir. Ama biz bu kelimeye “candan sabretmek” manasını veriyoruz.”²⁵⁹ Kur’ân’da sabır değeriyle nefsi eğitim altına alan diğer bazı âyetler de şunlardır:

“Biliyoruz onların dedikleri seni üzüyor. Gerçekte onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zâlimler, bile bile Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlar. Senden önce de elçiler yalanlanmıştı. Yalanlamalarına ve eziyet edilmelerine sabrettiler; nihayet onlara yardımımız yetişti. Allah’ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur. Sana da elçilerin haberinden bir parça gelmiştir.” (En’âm, 6/33-34). *“Peygamberler sabrettiler”*. 34. âyetin ikinci bölümünde, tepkilerle karşı karşıya kalan geçmiş peygamberlerin nasıl davrandıkları, eziyet edilmelerine rağmen sabretmeleri, sonunda Allah’ın yardımının onlara yetiştiği bildirilmektedir. Demek ki yalana ve eziyete karşı peygamberlerin kullandığı en etkili silâh “sabır” olmuştur. Buradaki sabır, “dayanmak, ümitsizliğe düşmemek, yalan ve eziyetin altında ezilmemek” anlamına gelmektedir. Allah, Hz. Peygamber’e sabrı bir metot olarak teklif etmektedir. Çünkü âyetin ruhundan anlıyoruz ki, sabır evrensel bir metot mahiyetindedir. Bu âyetler, sabrın ne kadar büyük bir ibâdet ve önemli bir değer olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Allah geçmiş peygamberleri örnek olarak göstermektedir. Bakara sûresinin 153. âyetine göre sabır, Allah’ın beraberliğini getirmektedir. Rum sûresinin 60. âyetine göre, Allah’ın vaad ettiği yardım gelecektir. İlâhî yardımla O’nun beraberliği, sabredenlere olacağına göre, sabrın ne kadar etkili bir metot olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁶⁰ Görüldüğü gibi sabır, hakaretlere karşı göğüs germenin ne derece etkili olduğu bir me-

259 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C.11, s.479-482.

260 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C.6, s.289-296.

toddur. Bu da nefsin hakaretler karşısında nasıl eğitildiği yönünü göstermektedir.

Aşağıdaki âyette de sabrın sosyal bütünlüğü sağlayan bir yönünün gösterilmesiyle toplumsal nefsin eğitilmesi sözkonusu edilmektedir: “Allah’a ve Peygamberi’ne itaat ediniz, birbirinizle çekişmeyiniz, sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Sabrediniz. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.” (Enfâl, 8/46). “Sabrediniz. Çünkü Allah, sabredenlerle beraberdir.” Bütün bunların yerine gelmesi için müminlerin sabırlı olması gerekir. Sabır hem Allah ve Peygamberi’ne itaati hem de Allah ile beraberliği getirir. Yüce Allah burada savaşın etkili silâhını gündeme getirmektedir. Sabır pasifliği değil tam tersine aktifliği, yani karşılaşılan problemlerin altında ezilmeden, onlara göğüs germek, onları çözmek, onların üstesinden gelmek anlamını ifade etmektedir. Sabır, gönlün eylemi olduğuna göre, gönlün nefisle olan mücadelesinin etkili silâhı durumundadır. Onun içindir ki Âl-i İmrân sûresinin 200. âyetinde Yüce Allah, hem sabretmeyi hem de sabırla yarışmayı emretmektedir. Zorluklara katlanmak sabretmek olduğuna göre, sabırdaki yarışmak da daha üst bir ibadet olmaktadır. Demek ki Allah’ın beraberliğini çeken, yardımını, lutfunu, ihsanını göndermek anlamına gelen güç sabır olmaktadır. Sabreden insanlarla beraber olduğunu ilân ederken Allah, müminlere cesaret vermektedir.²⁶¹ Buradan anlaşılmaktadır ki, sabır korku karşısında bütün bir toplumun pasif değil aktif bir direnişini ifade etmektedir. Aktif direniş ise nefis mücadelesinde önemli bir paya sahiptir ve nefsi denetim altına alabilmenin etkili yönlerinden birisidir.

Diğer taraftan sabır, nefsin kötü ve zararlı faaliyetlerine karşı durmada etkili bir metod olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân’ı Kerim bu hususta Hz. Yakub’u bize şöyle örnek göstermektedir: “Gömleğinin üzerinde sahte bir kan getirdiler. (Ya ‘kûb) dedi ki: ‘Bilakis nefisleriniz size bir işi güzel gösterdi.’ Artık bana

261 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C.8, s.32-33.

düşen, hakkıyla sabretmektir.” (Yusuf, 12/18); “*Babaları dedi ki: ‘Hayır, nefisleriniz sizi böyle bir işe sürükledi. Bana düşen, güzel bir sabırdır.*” (Yusuf, 12/83). “*Hayır, nefisleriniz sizi böyle bir işe sürükledi.*” “Hz. Ya’kûb, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde onların yaptıklarını onlara açıklamakta, kötü davranışın sebebi ya da kaynağı olarak nefsi belirlemekte, sonuç olarak da yaptıkları ameli göstermektedir:

a) Hz. Ya’kûb, yukarıdaki sözünde nefsin canlı bir varlık olarak hareket ettiğine ve insanın içinde bir eylem meydana getirdiğine işaret etmektedir. Hz. Ya’kûb, nefsin eylemini sevvele fiili ile ifade etmektedir. Bu kelime, “sarmak, gevşemek” manasına gelen sevle kökünden türemiştir. Sevvele kalıbı, “bir şeyi birine sevdirmek, teşvik etmek” manalarına gelmektedir. Bu kelime Kur’ânda bir kere şeytan, üç kere de nefisle beraber kullanılmaktadır: “Sürükleyen” anlamında “sevvele” fiilinin faili şeytandır (Muhammed, 47/25). Nefsin hoş göstermesi anlamında “sevvele” fiilinin faili nefsin kendisidir (Tâhâ, 20/96). Söz konusu kelime, Yûsuf 18 ve 83’de de “nefsin bir insanı kötü bir işe sürüklemesi” anlamına gelmektedir. Kur’ân’da bu dört âyette geçen sevvele kelimesinin eş anlamlısı Mâide 30’da geçen tavva’a kelimesidir. O da, “iyi gösterip teşvik etmek” anlamına gelmektedir. Oradaki faili de, burada olduğu gibi nefistir.

b) Demek ki “sürükleme” işini kimi zaman “şeytan”, çoğu zaman da “nefis” yapmaktadır. Hz. Ya’kûb, nefislerinin bu işe onları sürüklediğini söylerken, nefislerinin onların irâdesini ortadan kaldırdığına da işaret etmektedir. Nefis, insanın kendi içinde var olan bir güçtür. Nefis, bütün psikolojik, yani manevî güçleri bir tarafa atarak onları devre dışı bırakarak insanı kötü bir eyleme sürüklemektedir. Bunu söylemekle Hz. Ya’kûb çocuklarına kötü eylemlerinin kaynağı ve sebebi hakkında bir ders vermiş olmaktadır.

2. “*Bana düşen güzel bir sabırdır.*” Hz. Ya’kûb, Hz. Yûsuf olayının ardından da bu sözü 18. âyette söylemişti. Şimdi

Bünyamin'in olayında da aynı sözü söylemektedir. Başkalarının nefislerinin itmesi ile yaptıkları kötü bir fiile karşı takınılacak psikolojik, yani manevî tavır, sabır; sadece “sabır” da değil, “güzel bir sabır” olmalıdır. “Güzel sabır” ne anlama geliyor ya da etkinliği nedir? Bize göre “güzel sabır” âyetin sonunda geldiği gibi ümidi yitirilmeyen sabırdır yani, çocuklarına karşı nefreti getirmeyen ve sanki hiçbir şey olmamış gibi davranmayı getiren bir sabırdır.²⁶² Bundan hareketle insanın, çocuklarının nefsi olarak hareket etmesi durumunda takınması gereken tavır, onlardan nefret etmek değil onlara güzel sabır göstermek olmalıdır.

Başka âyetlerde de hakkı bilen, aklını kullanıp düşünen insanların en önemli özelliklerinden bir tanesi, Allah'ın rızasını umarak sabretmeleridir: “*Rabb'inden sana indirilenin hak olduğunu bilen kişi, kör olan biri ile aynı mıdır? Sadece akıl sahipleri düşünürler. İşte bunlar, Allah'a verdikleri söze sadık kalanlar ve antlaşmayı bozmayanlardır. Onlar, Allah'ın bitişmesini emrettiği şeyi bitiştirirler. Rabb'lerine saygı duyarlar ve hesabın kötüsünden korkarlar. Onlar, Rabb'lerinin rızasını arzularak sabredeler, namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık dağıtırlar ve kötülüğü güzellikle savarlar. İşte bu dünyanın sonu bunlar içindir.*” (Ra'd, 13/19-22).

Aynı zamanda nefis dile getirilince, bize göre halkın genelinin nefsi “cinsel içgüdü” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. İşte cinsellik noktasında nefse karşı durmanın en önemli metodlarından biri de sabırdır: “*Evlenemeyenler ise Allah kendilerini lütfü ile zenginleştirene kadar iffetli davransınlar.*” (Nûr, 24/33). Burada “iffetli davransınlar”dan kasıt, nefsin cinsellik karşısında sabır göstermesidir.

Son olarak ifade edeceğimiz âyette ise, kâfirlerin kötü davranışları sebebiyle diğer peygamberlerin sabırlı davrandığı gibi Hz. Peygamberin de sabır göstermesi gerektiği hususu vardır: “*Ar-*

262 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, C.9, s.473-475.

tık güç ve kuvvet sahibi peygamberlerin sabrettiği gibi sen de sabret. Onlara azabın gelmesini isteme. Onlar uyarıldııkları zaman, sanki günün bir saati kadar beklemiş gibi olacaklardır. Bu, bir tebliğdir. Yoldan çıkan topluluklardan başkası helak olmayacaktır.” (Ahkaf, 46/35). “Sabır”, “kâmil insan” olmanın doruk noktasını teşkil etmektedir. “Sabır”, konuların, belaların, problemlerin ve sosyal dertlerin altında ezilmek değil, tam tersine onları çözüme kavuşturmaktır. Dayanmak, sosyal problemlere karşı psikolojik dağılmayı ve ezilmeyi önlemektir.²⁶³

Zernûcî, ilim elde etmek isteyenlerin ise nefsinin isteklerine gem vurması gerektiğini ve bu konuda her şeye göğüs gerip sabretmesi gerektiğini şöyle anlatır: “İlim büyük bir çile işidir. İlim yoluna giren kişi çileli fakat çok zevkli bir yola girmiştir. Öğrenci özellikle öğrenim süresince birçok mahrumiyetlerden doğan sıkıntılara, çilelere katlanmak, başına gelen bela ve musibetlere karşı sabırla karşılık vermek zorundadır. İlim yolcusu, dünya hayâtının lezzetlerinden, nefsinin arzuladığı şehvetlerden ve dünya hayâtına ait aldatici bazı refahlardan uzak kalmalı, şuurlu bir şekilde arzularına karşı göğüs germesini bilmelidir. Dünya hayâtı ile ilgili her türlü nefsânî arzularını, şehvetlerini yerine getirmek isteyen kimse ilim yolcusu olamaz.”²⁶⁴ Görüldüğü gibi Zernûcî, ilim elde etmek, öğrenmek ve araştırma yapmak için nefis, arzulu gözükmez diye ifade eder. Çünkü bu faaliyet nefse ağır gelir. Sabır, nefsin bu isteksizliğini önleyerek insanın ilme karşı olan hevesini artırır.

Eğitimde sabır önemli noktalarından biridir. Eğitime tabii olanlarda istenen davranışların görülmesi için sıkıntılara göğüs germenin bir sabır ve süreç olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan eğitimciler öfkesine yenilip gerekli sabrı göstermedikleri müddetçe hedeflenen eğitim gerçekleşmeyecektir.

263 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 17, s.551.

264 Burhanuddin Ez-Zernûcî, **Tâ'lim'ül Müteallim (İslâm'da Eğitim-Öğretim Metodu)**, 5. Baskı, Y.Vehbi Yavuz (terc.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 1993, s.67.

6. Tezkiye Metodu

Nefsin eğitimini gerçekleştirmek için Kur'ân'ın öngördüğü metodlardan birisi de nefsi bütün kötülüklerden ve günah kirlerinden arındırmak anlamında kullanılan nefis tezkiyesidir. Kur'ân'daki "tezkiye" kelimesinin manaları şöyledir: Temizlemek, temize çıkarmak (A'lâ, 87/14; Şems, 91/9); kitap ve hikmeti öğretmekle tezkiye (Bakara, 2/129, 151; Âli İmran, 3/164; Cuma, 62/2); sadaka ile tezkiye (Tevbe, 9/103); Allah'ın merhameti ile tezkiye (Nur, 24/21); haklı çıkarmak (Necm, 53/32); mübareklik (masumiyet) le tezkiye (Nisa, 4/49); ruhtaki temizliği artırmak (Leyl, 92/18); anlayışı geliştirmek (Abese, 80/3); erdem (Bakara, 2/232); iyi (Kehf, 18/19); iffet (Nur, 24/30); mübarek (Meryem, 19/19); günahsız (Kehf, 18/74); merhamet, şefkat, hayırseverlik, sadaka (Meryem, 19/31) dir.

Kur'ân'daki "tezkiye" kelimesinin bir manası da boğazlamaktır. Yani kesmektir. Nefis bütün varlığını ilâhi huzurda yok hissedince temizlenecektir. Diğer manası ise alevlenmektir, aydınlatmaktır. Bunun da nefsi bilgi nuru ile aydınlatıp kıyı ve köşelerdeki en küçük toz ve örümcek ağlarını ortaya çıkarmaktır. Ayrıca bilginin yakan alevi ile de nefisteki öldürücü hastalık mikroplarını yoldurur.²⁶⁵ Buna ilâveten temizleme kelimesi kir ile ilgili olduğu için nefisteki batıl kirinin temizlenmesi anlamına gelmektedir: "*Allah'a ve Peygamberine itaat ediniz. Ey Ehli beyt! Allah, sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*" (Ahzab, 33/33).

Kur'ân'da nefisle tezkiyenin dile getirildiği Şems sûresinin 9. âyetidir: "*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.*" Bayraklı bu âyete şöyle bir yorum getirmiştir: "Nefsi temizlemenin birincil manası, fücûrunun, yani kötüyeye açık olan kısmının etkisinden kurtulmak, ikincil manası da günaha düşmüş ise o günahı temizlemek, ondan arındırmaktır. İnsan nefsinin ne ile arındırılacaktır?"

²⁶⁵ Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.266.

Önce takvâsını artıracak ibadetleri, davranışları, akli kullanmayı, düşünceyi, tövbe ve istiğfarı devreye sokacaktır.”²⁶⁶

“Bu âyetten sonraki âyette yer alan ve “gömmek” anlamına gelen “dessâ” kelimesine bakarak “tezkiye”ye, yani temizlemeye anlam verebiliriz. Mademki nefsi karanlığa gömmeye tedsiyeye deniyor. Onun zıddı olan tezkiyeye de nefsi aydınlığa çıkarmak denmelidir. Demek ki nefsi cehaletin bilgisizliğinden ve karanlığından çıkarmak, onu tezkiye edip yüceltmektir. Aklın ve düşüncenin üstündeki karanlık perdeleri kaldırmak, onları özgürlüklerine kavuşturmak, göğsünü İslam’a açmak, cehaletin zincirini kırmak, nefsi benliği arındırmak, aydınlığa çıkarmaktır.”²⁶⁷

Buna ek olarak kişinin arınmasının kendi lehine bir arınma olduğu şu âyette belirtilmektedir: *“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez. Yükü ağır gelen kimse, onu taşımak için başkasını çağırırsa, bu çağırdığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenemez. Sen ancak, görmeden Rabblerine saygı duyanları ve namazı kılanları uyurabilirsin. Kim temizlenirse o, kendi menfaatine temizlenmiş olur. Dönüş Allah’adır.”* (Fâtır, 35/18). Bayraklı, konumuzu ilgilendiren bölümüne şu şekilde yorum yapmıştır: “Kim temizlenirse o, kendi menfaatine temizlenmiş olur. Dönüş Allah’adır.” Âyetin bu kısmını “sen ancak görmeden uyurabilirsin” ifadesine bağlı olarak ele almak doğru olacaktır. Yüce Allah’ın emri ile mü’minleri uyaran Hz. Peygamber’in uyarmasının amaçlarından biri insanın temizlenmesidir. Ancak uyarının içinde ruhu temizleme ile ilgili konular olacaktır, ama temizleme işini mü’minin kendisi yapacaktır. Onun içindir ki, temizleme kelimesinin “öznesi” insan olmaktadır. Şirk ve inkâr kirinden temizlenmenin faydası yine insanın kendi lehine olmaktadır. Mademki temizlenen kendi adına temizleniyor, o zaman başkası onun durumundan istifade edemez.”²⁶⁸ Buradan anlaşılacaktır ki, nefsi ola-

266 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 21, s.155.

267 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 21, s.155.

268 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 15, s.496.

rak arınan kimsenin sadece kendisini arındıracağı ve bu arınmanın başkasına fayda veremeyeceğidir.

Diğer taraftan Nâzi'ât sûresinin 79/40-41. âyetlerinde ise, Allah'ın makamından korkan ve nefsinin kötülüklerden arındırılan kimsenin varacağı yerin cennet olacağı müjdesi vardır. Âyetler şöyledir: “*Ama kim Rabbinin makamından korkup da, kendini kötülüklerden alıkoymuşsa, varacağı yer şüphesiz cennettir.*” Kutub bu âyetle ilgili yorumunda, nefsi hevâ ve heveslerinden menetmenin, itaat dairesinin bir merkezi durumunda olduğunu ifade etmektedir. Heva ve hevesin her azgınlığı, her haddi aşmayı ve her günahı yapmayı zorlayan bir kuvvet olduğunu belirtmektedir. Bütün musibetlerin temelini ve şerhlerinin kaynağının hevâ hevesler olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca insana ne gelirse bu yüzden gelir. Cehlin ilacı kolaydır. Fakat bilgiyi müteakip nefsin arzularına kapılmak öyle bir ruh hastalığıdır ki, bunu gidermek için çetin mücadele ve uzun boylu uğraşmaya bağlı olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁹

Allah'tan korkmanın ise, nefsin şiddetli hücumları karşısında kale gibi olduğunu ve arzuların hücumları karşısında dayanacak başka kalenin olmadığını ifade etmektedir. Allah'ın insanı nefsindeki arzuları tam manasıyla sökü� çıkarmakla mükellef kılmadığını, Allah'ın insandaki böyle bir güce sahip olmayacağını çok iyi bildiğini ve nefsinin kötülüklerden alıkoymasının, dizginini elinde tutmasının, Allah'tan korkmak suretiyle bu hususta yardım dilemesinin insanın mükellefiyeti kapsamında olduğunu belirtir. Bu çetin mücadelenin büyüklüğünü ve değerini Allah'ın çok iyi bildiği için de cenneti mükâfat olarak vaat ettiğinin altını çizmektedir. Kutub'un yorumundaki en önemli noktanın ise şu olduğu kanaatindeyiz: “Nefsine arzu fırtınalarını yerleştiren Allah, onu frenleme kabiliyetini de bahşetmişti. Nefsini arzularından alıkoymayan ve meyillerinden uzak tutan kimseye Allah kemâle ermesinin bir mükâfatı olarak cenneti bahşeder.”²⁷⁰ Görüldüğü gibi Kutub,

269 Kutub, *Fîzılâl-il-Kur'ân (Kuran'ın Gölgesinde)*, C. 15, s.497.

270 Kutub, *Fîzılâl-il-Kur'ân (Kuran'ın Gölgesinde)*, C. 15, s.498.

insanın şiddetli arzularının karşısında durmanın ancak Allah'tan korkarak olacağını ve bunun kale gibi sağlam bir nokta olduğunu ifade etmektedir.

İslâm Tasavvufunda nefis tezkiyesi konusunda müşterek bir görüş vardır: “Nefsi açlık, az uyuma, az konuşma ve rahattan uzak bir yaşama ile terbiye etmektir.” Nefse ideal nitelikte bir realite yüklendiği takdirde, bu nefis terbiyesi boşlukta kalır; çünkü bu uygulamada terbiye metodu maddîdir. Hazza yönelik eğilimlerin kaynağı olan bedene yöneliktir. Muhasibi, “açlık nefsi kırar, tokluk ise taşkınlığı ayaklandırır. Gam ve hüznün, kuvvetini açlıkta bulur. Gam ve hüznünde de açlığa karşı bir kuvvet vardır. Gam ve hüznün şehvet ve rağbeti keser.” yorumunu getirmiştir. Açlık ile beden enerjisi azaltılır. Bununla da beden istekleri azaltılmış ve zayıflatılmış olur. Uygulanan bu eğitim metodunun objesi beden olunca, dolaylı olarak da eğilimleri hedef alınca nefsin varlığının nominal olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁷¹

Kuşeyrî'ye göre nefis tezkiye etmek şu şekilde olur: “Nefsânî arzuları terk etmek ve nefsi kırmak, isteklerinin zıddına hareket etmek suretiyle onu tedavi ve terbiye etmek, açlık, susuzluk ve uykusuzluk gibi güçsüz ve kuvvetsiz hale gelmeyi temin eden mücâhede nevilerinden daha mükemmel ve daha etkili bir tedavi tarzıdır. Her ne kadar açlık, susuzluk ve uykusuzluk gibi hususlar da nefsin arzularını terk kısmına girerse de bu böyledir.”²⁷²

Gazâlî ise, nefis tezkiyesinin ancak şu şekilde olabileceğini belirtmiştir: “Beden sağlamsa, doktorun yaptığı sıhhati korumaktır. Hasta ise, doktor sıhhatin yeniden kazanılmasına çalışır. Nefis de böyledir; nefis, temiz ve tezkiye olmuşsa sıhhatin muhafazası ve kuvvetini geliştirmek gerekir. Eğer temizlenmemişse, kâmil değilse, nefsi kemal ve safâya ulaştırmak gerekmektedir.”²⁷³

271 Aydın, **Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi**, s.86.

272 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz.), s.222.

273 Çamdibi, **Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi**, s.243.

Diğer taraftan Gazâlî, nefsin terbiye edilmesinde tadrîcî bir metod uygulamak gerektiğini şu sözleriyle açıklamıştır: “Nefs’in terbiyesi şöyle yapılır: Önce dünya nimetlerinin zevk ve sefâsına bakmaktan, onları görüp onlarla yakınlık kurmak ve onlarla neşelenmekten uzaklaştırılır. Nefs’e: “Neyi seversen sev, sonunda ölümle ondan ayrılacaksın” diye seslenilir. Nefis, böyle sevdiği her şeyden, eninde-sonunda ayrılacağını ve onun hasretini çekeceğini anlayınca, ayrılığı kaçınılmaz olan her sevgiliye karşı başkaldırır ve ayrılığı olmayan bir sevgiliyle meşgul olmak için araştırma yapmaya başlar ki; o da Yüce Allah’ı zikir ve hatırlamadır.”²⁷⁴

Yukarıda tezkiye kavramını geniş bir şekilde inceledikten sonra Kur’ân’da nefsi arındırmanın hangi eylemlerle yapıldığına bakalım.

a. Kitap ve Hikmet

Kur’ân’ı Kerîm’de insanın temizlenmesi için Allah’ın peygamberleri göndermiş olduğunu hatta önceki peygamberlerin kendilerinden sonra insanlara ilim, kitap ve hikmeti öğretecek ve bu yolda kendilerini nefsî şeylerden temizleyecek peygamber gönderilmesini Allah’tan istedikleri görülmektedir: *“Ey Rabbimiz, onların içinden onlara senin âyetlerini okuyacak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek onları iyice temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz yegâne gâlip, tam hikmet sahibi sensin sen.”* (Bakara, 2/129).

Yukarıdaki âyette İbrâhim Peygamber, eğitimcinin takip edeceği usûlün merhalelerini gösteriyor. İlk merhalede, okutmak, sonra gerçek bilgi ve hikmeti öğretmek, ondan sonra da nefislerine yönelmektir. Yani, ilk önce bilgi ile zihni eğitiyor. Sonra kalpte hikmet meydana geliyor. Oradan nefse geçerek temizleme faaliyetine başlıyor. Davranış bozuklukları, arı olmayan zihin, hikmet

274 Ögke, **Kur’ân’da Nefs Kavramı**, s.99.

doğmayan kalp ve temizlenmeyen nefsin sahiplerinde görülür.²⁷⁵

Diğer taraftan Bakara sûresinin 151. âyetinde de insanları temizleyen bir peygamberin gönderildiği ifade edilmektedir: “*Ni-tekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi arındıran, size kitabı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi öğreten bir resul gönderdik.*” Bayraklı, bu âyete şu yorumu getirerek insanın iç âlemini belli bir noktada temizlemenin peygamber gönderilmesiyle daha geçerlik kazandığını ifade eder: “Bakara 2/151’de yer alan {ve yüzekkikum=sizi temizler} ifadesi bir eğitim faaliyetidir. Ayette temizlemek, geliştirmek, günahtan arındırmak anlamındaki tezkiye kavramının, öncesinde “okumak”, sonrasında da “öğretmek” faaliyeti yer almaktadır. Öğretimle eğitimin bir araya geldiği bu ayet, öğretimsiz bir eğitim ve arındırmanın olamayacağını göstermektedir, insanı arındırmak için önce onun beynine bazı bilgi tohumlarının ekilmesi gerekir. Ayette sözü edilen temizleme faaliyeti, insanı cehaletin, şirkin, günahın, düşmanlık ve kinin kara bulutlarından temizlemeyi ifade etmektedir. Bu kara bulutlar insanın dış âlemini kirlettiği gibi, iç âlemini de kirletmektedir. İnsanın iç âlemindeki manevî çevreyi, onların kirinden temizlemedikçe, temizlikten bahsetmek mümkün olmayacaktır. Birer eğitimci olan peygamberler, öğretim faaliyetlerini sürdürürken, ruhları temizlemeyi amaç edinmişlerdir. Bu görev ve amacı onlar için Yüce Allah belirlemiştir. Eğitimin en temel amacı olan temizliğe giden yollar, dikenlerle kaplıdır; o yolların temizlenmesi, ancak insanın beynine, kalbine ve nefesine ulaşılması ve arındırılması ile mümkün olabilir.²⁷⁶

İşte bu noktada nefsin temizliği için eğitimci, öğrencilerine kitab okutacak hikmeti öğretecek ondan sonra da onları temizleyecektir. Çünkü kitab, nefsi temizleyen en önemli kaynaklardan-
dır. Zira Muhyiddîn İbn’ül-‘Arabî (ö. 638/1240), âlimlerden birisinin şöyle dediğini rivâyet eder: “*Hayâtımda kitab gibi cübbenin yen’ine sığabilen bir bağ, kucakta taşınabilen bir bahçe; ölümlerle*

275 Bayraklı, **İslâm’da Eğitim**, s.263-264.

276 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 2, s.306.

konuşan ve dirileri konuşturan bir şahıs görmedim. Ancak seninle birlikte yatıp kalkan ve sadece senin hoşlandığın şeyleri konuşan, sır sahibinden daha fazla sır saklayan, emanet sahibinden fazla da emaneti muhafaza eden uysal bir dost başkaca var mıdır?... Onun kadar iyiliksever bir komşu, insaflı bir dost, itâatli bir arkadaş, mütevazı bir haldaş, bıktırıp usandırmayan, kötülük yapmaya imkân vermeyen, kavgadan uzak tutan ve kıtalden alıkoyan birisini tanımlıyorum."²⁷⁷ Buradaki kitaptan kasıt bilgidir. Böylece Arabî, nefsi arındırmanın yollarından birinin bilgi olduğunu belirtir.

Netice olarak söylenilebilir ki, nefis eğitimi Kur'ân'da genellikle nefsi arındırma kavramıyla ilgili olarak açıklanmaktadır. Arındırma kirle alakalı olduğu için nefsin batıl kirinin temizlenmesi anlamına da geldiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın arındırma ile ilgili âyetlerini açıklayan düşünürler farklı yönlerden akan fikir nehirleri aynı gölde toplanmakta ve o göle girenlerin arınmasını öngörmektedirler.

b. İbadetler

Nefsi arındıran en önemli metodlardan biri de ibadetlerdir. İbadeti, "İnsanları kendi kendilerinin olmaktan çıkarıp toplum içinde, toplum denilen bütünden ayırmaksızın ayrı ayrı, teker teker fertler halinde devamlı olarak eğitip yetiştiren ve böylece onları toplum menfaatlerine yönelten, toplum hizmetine hazırlayan fakat şekil ve görünüş itibarıyla birbirine benzemeyen hareket ve faaliyetler bütünüdür" diye tarif etmek mümkündür.²⁷⁸ İbâdet, nefis kelimesiyle bir araya gelince, insanın kendi nefsini hatası sebebiyle ayıplayıp ikazda bulunması; ya da bir şeye yapışıp ayrılmaması manasına gelmektedir.²⁷⁹

277 Ahmed Çelebi, **İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi**, Ali Yıldırım (terc.), 3. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1998, s.107.

278 Daryal, **Dini Hayâtın Psiko-Sosyal Temelleri**, 2, s.66.

279 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 1, s.235.

İbâdet, insanın en büyük eğiticisi olan Allah'la irtibatını temin etmektedir. Onun için öğrenci eğitici ile devamlı olarak irtibat halinde olmalıdır. İslâm'ın genel anlamda telkin ettiği ibâdetler namaz, oruç, hac, zekât gibi bilinen ibâdet şekillerine münhasır değildir. Bu sistemde bahis konusu edilen ibâdet gerçekten daha derin bir mânâ taşır. Çünkü burada yapılması istenen ibâdetin gayesi, kâinatın hâlıkı olan Allah ile devamlı irtibatın gerçekleştirilmesidir. Allah'ın insanları ibâdetle mükellef tutmasının hikmeti, onları maddî ve manevî pisliklerden temizlemek, onların ruhlarına musallat olan nefsî hastalıkları gidermek içindir. Böylece onların ebedi hayâtı kazanmaları, ebedî ve sonsuz selamete erişmeleri mümkün olur.²⁸⁰

Kur'ân'da ibadetleri yapmayan kişi, bedensel eylemlerinden ötürü cezalandırılacağı ifade edilmektedir. Aynı zamanda kişinin nefesine yerleştirdiğini atmak için çaba harcamadığı gibi, günahları uygulama konusunda kararlı düşüncelerinden ötürü de kınanacakları belirtilmektedir. Bundan dolayı; “*Günahın açığını da, gizlisini de bırakın. Günah kazananlar yaptıklarının cezasını çeceklerdir.*” (En'âm, 6/120) âyeti ön plana çıkmaktadır. Zâten bedensel eylemlerin yani ibadetlerin asıl amacı “içi” [nefsi] temizlemektir. Bu eylemler, bir kalb ve gönül eylemi olan imana dayanmazsa, Allah katında insan bir değer kazanamaz.²⁸¹

Nefsin arınması görevini yerine getirecek olan ibadetlerin temelde sahip olması gereken özellik “dini yalnız Allah'a has kılarak” yapılıyor olmasıdır. Yüce Allah bu hususu şu âyette vurgular: “*De ki: Bana, dini Allah'a has kılarak O'na kulluk etmem emrolundu.*” (Zümer, 39/11).

İbadetler, takva denen ruh olgunluğuna, ihlâsa götürdüğü müddetçe nefsi arındırıcı olmaktadırlar. Meselâ, Bakara 183'te

280 Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.264.

281 Süleyman Ateş, **Kur'ân Prensipleri**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996, s.341.

orucun takvaya götüreceği; yine Bakara 197’de haccın takvaya götüreceği; Hacc, 34-37. âyetlerine göre kurbanın takvaya ulaştıracağı; Meryem 59’da ve Ankebut 45’de namazın huşu derecesinde kılındığında şehvetten ve kötü davranışlarından alıkoyacağına işaret edilmektedir. İbadetlerin bu etkinliği nefsin tezkiye edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

İbadetler, insan davranışlarına etki ediyorsa, insanı olgunlaştırıyorsa, nefsi de arındırılmış olmaktadır. Çünkü biz nefsin arınmasını insanın davranışlarındaki düzelmeden anlayabiliriz.

c. İnfak

Nefsi arındırmanın metodlarından biri de Tevbe sûresi’nin 103. âyetine göre infak etmek, zekat vermek yani sadaka vermektir. Yüce Allah o âyette fakirin elinden tutma ile nefsi arındırma arasında bir bağlantı kurmaktadır. Âyet şöyledir: “*Onların mallarından sadaka al; bununla onları günahlardan temizlersin, onları arıtırıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et! Çünkü senin duan onlar için sükûnettir, onları yatıştırır. Allah işitendir, bilendir.*” Bayraklı bu âyete şu açıklamayı getirmiştir: “Bununla onları temizlersin, onları arıtırıp yüceltirsin! “Ayetin bu kısmından “sadaka” denen zekâtın iki görevi olduğunu anlıyoruz: a) “Sen onları temizlersin.” Buradaki “temizlemek” kelimesi tahera fiili ile ifade edilmiştir. “Kirden temizlenmek, bir şeyi uzaklaştırmak”; çocuk için kullanılınca “sünnet etmek”, hayız ve nifaslı kadının bunlardan arınıp gusletmesi, kalp ile kullanılınca “ıffetli”, sevgi ile tamlama teşkil edince “platonik aşk” mânalarına gelmektedir. Âyetteki “sen onları temizlersin” ifadesine çeşitli mânalar vererek açıklayabiliriz: Sözlükte geçen “bir şeyi uzaklaştırmak” mânasını alırsak şöyle bir neticeye ulaşabiliriz: İyi amel ile kötüsünü karıştırdığının farkına varıp bunu itiraf ederek tövbe edenlerden münafıklık şüphesini uzaklaştırırsın; onların üzerindeki insanların şüphesini kaldırıp temizler yorumu yapılabilir. Çünkü 102. âyette onların tövbe edip dönmeleri ele alınmıştı. “Kirden temizlenmek” anlamında alırsak,

o zaman münafıklığın bir kir olduğu, sadaka ile temizlenebileceğine işaret edilmektedir. Diğer taraftan “temizlenmek” anlamını şu mânaya almak mümkündür: “*Onların malında fakirin hakkı vardır*” (Zâriyât 51/19). Sadakayı vermekle bu hakkı ödeyip temizlenmiş oldular. Hz. Peygamber onların sadakasını alıp kabul etmekle, onlarda bu temizlenmeyi temin etmiş olmaktadır.

b) “Sadaka ile onları arındırıp yüceltirsin.” Buradaki sadakayı zekât anlamında alırsak şu anlamlara gelmektedir: “Büyüme, gelişme, artma, kalbi temiz olmak; âdil olmak, doğru ve lâıyk olmak; uygun olmak, beğendirmek, temizlemek, terbiye etmek” mânalarına gelmektedir. Kur'ân'da bu kelime, temiz kalmak (Nûr, 24/21), nefsi temizlemek (Şems, 91/9), haklı çıkarmak (Necm, 53/32), arınmak (Abese, 80/3), iyi (Kehf, 18/19), mübarek (Meryem, 19/19), günahsız (Kehf, 18/74) mânalarına gelmektedir.²⁸² Nefsi ve vicdanı ifsat eden, karamsarlık, hırs, hırsızlık, gasp, zillet ve haysiyetsizliği ortadan kaldırmak için insanda bulunan mala karşı aşırı düşkünlük, cimrilik gibi kötü huyların tedavi edilmesi ahlâkî bir zorunluluktur. Yüce Allah bu kötü davranışların tedavi edilmesi için zekâtı emretmiştir. Fertleri vermeye alıştırtıp, daha çok vermeye teşvik etmiş, dolayısıyla en güzel huylardan biri olan cömertliğe sahip olmanın yollarını açmıştır. Netice olarak; İslâm zekâtle nefsin cimrilik, ihtiras, mala düşkünlük, kötü kalplilik ve fakirlerin hakkını yemek gibi kötü hasletlerden arınmasını, fakirlere gösterilen şefkat ve merhamet sebebiyle, Allah'ın rızasına ulaşmayı, dolayısıyla kalbin ve malın temizlenmesini sağlar.²⁸³ Bu âyette yer alan birinci temizleme olayı, fakirliğin toplumda meydana getirdiği kırı temizlemektedir. İkinci temizleme ise, fakire yardımda bulunanın nefsinin arınmasıdır. Böylece infak veya zekât bir taraftan toplumu temizliyor, diğer taraftan insanın nefsini arındırıyor. Bununla ilgili başka bir âyet ise şöyledir:

282 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, C. 8, s.332-343.

283 Ebu'l-Hasen Ali Hasenî en-Nedvî, *Kitap ve Sunnet Işığında Dört Rükun*, İsmet Ersöz (çev.), Konya: İslâmî Neşriyat, 1969, s.123.

“Allah’ın rızasını isteyerek ve nefislerini kökleştirip güçlendirmek için infak edenlerin durumu, bir tepenin üzerinde bulunan bir bostanın durumuna benzer.” (Bakara, 2/265). Bayraklı bu âyete şu yorumu getirmektedir: “İnfak ederken, niyet, Allah’ın rızasını kazanmak olmalıdır. Bu gaye uğruna yapılan bir iyilik, aslında insanın kendi şahsiyetini güçlendirmekte ve kendi iç âlemine giden bir yol açmaktadır. Râzî ve Elmalılı’nın ifadelerine göre, ayette yer alan “tesbîtü’n-nefs” ifadesi, davranışların tekrar tekrar yapılması ve böylece faydalı melekelerin meydana gelmesi anlamındadır. Yani, hayır ve iyilikler kendilerinde değişmez bir hal alır. Çeşitli fazilet ve ibadetleri kolaylıkla yapmak, kısacası ekecekleri tohumu kolaylıkla tutturaktır.²⁸⁴

Tesbîtü’n-nefs ifadesi, güçlendirmek, olgunlaştırmak manasında olduğu gibi, belirlemek, bulmak manasına da gelmektedir. Bu manada “tesbit etmek”, bir şeyin yerini bulmak, nerede olduğunu belirlemek demektir. Malından infak eden adam, kendi iç âlemine doğru gizli bir yol açar ve o yol kendini kendisine buldurur ve kendisinin farkına vardırıp, kendisinin Allah katındaki yerini iyice tesbit eder. Minnet ve gösteriş için yapılmayıp sadece Allah rızası için yapılan bir infak, insana kendisini buldurup Allah’ın karşısındaki aczinin farkına vardırıp ve kulluğunu hissettirir.²⁸⁵

Kâdî Beydâvî’nin “Tesbîtü’n-nefs, nefsi cimrilik ve mal sevgisinden temizlemektir”²⁸⁶ şeklindeki değerlendirmesi bir önceki ayetle ilişkilendirildiğinde, bizi farklı bir yoruma götürmektedir. İnsan, malından infak edince, kendi iç âlemine giden yolu tıkayan cimrilik ve mal sevgisini temizler, ortadan kaldırır ve böylece insan kendisinin ne olduğunu gönül aynasında tesbit eder, görür. Bizim verdiğimiz bulmak, belirlemek için iç âleme ulaşılan yol anlamıy-

284 Râzî, **Tefsir-i Kebir (Mefâtihu’l-Gayb)**, C. 5, s.496; Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C. 11, s.195.

285 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, C. 1, s.184.

286 Kâdî, Beydâvî, **Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil (Mecma’u’t-Tefâsîr)**, İstanbul, ts. C.1, s.418.

la, Kâdî'nin verdiği temizlemek anlamını birleştirenince, “nefsin tesbiti” daha net anlaşılmaktadır. İnsanın gönül gözü, cimrilik ve mal sevgisi sebebiyle kendini gözleyecek, ne olduğunu belirleyecek ve kendini güçlendirecek yolu bulamaz. İnfak bu cimrilik ve mal sevgisini temizler, onların engel olmasını ortadan kaldırır ve neticede insan kendisine uzanan yolu açmış olur. Kendi iç âlemindeki o cennet bahçesine ulaşır ve orada manevî kazanımların üretimine başlar, bu kazanımlarla da Allah'a ulaşır.²⁸⁷ İşte burada Allah yolunda hayır yapmak anlamında olan infak, nefsin hem güçlenmesini hem de cimrilik ve mal sevgisinden nefsi arındırmasını sağlayan önemli metodlarından biridir. İnsanın kendi iç âlemindeki bu temizleme, insanın iç huzurunu temin eden bir nitelik kazanır.

İnsan nefsinde cömertlik duygusu ile cimrilik duygusu yan yana yaşarlar. Her ikisi de, kendi ağırlıklarını insanın nefsinde duyurmak isterler. İlk planda çaba, nefse hakim olmaları doğrudur. Kendileri arasında bir mücadele yoktur. İkisi de insanın ekonomik alandaki davranışlardan besleniyor. Birisi vermeme ve yığıma fiillerinden diğeri ise verme ve yardımlaşma davranışlarından gıdalanıyor. Allah bu iki muhalif gücün dengede kalmasını istiyor. Birbirini denetlemelidirler. Çünkü İslâm insan nefsindeki duyguların hiçbirinin söküp atılmasını istemez. Onları birbirine muhalefet yaptırarak aşırı gitmelerini önler. Meselâ, cimrilik olmasaydı, insan israfa düşerek perişan olurdu.²⁸⁸ “*Elini boynuna bağlı olarak asma. Onu büsbütün de saçıp saçma. Sonra kınanmış pişman bir halde oturup kalırsın.*” (İsrâ, 17/29).

İnsanın devamlı mal yığılması da nefsi kötü yönden etkiler. İnfak, sadaka, zekat gibi ekonomik faaliyetlerle, cömertlik duygusuna antreman verilmelidir. Yani, insan vermekle yalnız karşısındaki insanı gıdalandırmaz, kendindeki cömertlik duygusunu gıdalandırıp güçlendirir. Neticede, cimrilik nefse hakim olma

287 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 1, s.184.

288 Bayraklı, **İslâm'da Eğitim**, s.256.

avantajını kaybeder.²⁸⁹ “*O halde, gücünüzün yettiği kadar Allah’tan korkun. Dinleyin, itaat edin. Kendi iyiliğiniz için infak ediniz. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar, kurtuluşa erenlerdir.*” (Teğabün, 64/16).

İbadet çeşitlerinden sadaka, infak, zekat olguları hep insanların ekonomik yapısını ilgilendiren konular olduğu için nefsi temizlemenin ekonomik metodu diye de ifade etmek mümkündür. İşte ekonomi metodundan bahsederken ifade edilecek âyet, insanlar arasındaki ekonomi ilişkisinin önemli noktalarından biri olan ticaretin kesinlikle haksız ve batıl yollarla yapılmaması gerektiğini ve haram lokmanın insanın karakterine olumsuzluklar kattığını göstermektedir. Bu olumsuzlukların da nefisten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Âyet şöyledir: “*Ey iman edenler! Birbirinizin mallarını haksız yollarla, karşılıklı rızâya dayanan ticaret yoluyla da olsa heba etmeyiniz ve birbirinizi öldürmeyiniz; zira Allah size merhamet etmektedir.*” (Nisâ, 4/29)

Müslüman haram lokma yememelidir. “*Birbirinizin mallarını haksız yollarla, karşılıklı rızâya dayanan ticaret yoluyla da olsa heba etmeyiniz.*” Bayraklı bu âyete geniş bir açıklama yaparak şu esasları dile getirmiştir: “Âyetin bu bölümünü Nisa Sûresinin yetim malı yemek ve miras hukukuna ait âyetleriyle bağlantılı olarak açıklanırsa gasp, çalma ve hıyanet şeklindeki bir müdahale ile yetimin malından veya mirastan alınmamasını hükme bağladığı söylenebilir. Yetim veya vâris küçük olabilir. Kandırıldığından farkında olamayacağından rızâ gösterebilir. Onun kendi zararına rızâ göstermesinden istifade edip malı elde etmek de haramdır. Böyle içinde haksızlık bulunan rızâ ile elde edilen malda gasp, çalma ve hıyanet olduğundan bâtil yolla elde edilmiş ve bu sebeple haram olmuştur. âyetin bu kısmı Nisa sûresinin 24-25. âyetlerle alâkalı olarak ele alınabilir. O zaman da evlenirken kadına verilen mehirde rızânın aranacağını, ama bu rızânın içinde aldatma olmayacağına

289 Bayraklı, **İslâm’da Eğitim**, s.256.

dikkat çekildiği söylenebilir.

“Karşılıklı rızâya dayanan yollarla bile olsa, birbirinizin mallarını haksız yollarla heba etmeyiniz.” hükmünü, faiz ve rüşvetle ilgi kurarak da açıklamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, Bakara sûresinin 175-179. âyetlerine gitmek doğru olur. Çünkü faiz alıp vermede karşılıklı rızâ oluşmaktadır, ama böyle bir alışveriş bâtil olduğundan haramdır. Diğer taraftan Bakara Sûresinin 188. âyetinde hâkimlere rüşvet yedirerek başkalarının mallarını haksız yere elde etmenin haram olduğu da hükme bağlanmaktadır: *“Birbirinizin mallarını haksız şekilde yiyip tüketmeyiniz. Kendiniz bilip dururken insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için o malları hâkimlere vermeyiniz.”* Rüşvet yoluyla insanların mallarını ele geçirmek, olmayan rızâyı zorla oluşturmaktan başka bir şey olmadığından bu durumun haram lokma yemek olduğu burada hükme bağlanmaktadır.

Ekonomik menfaatler o kadar etkili hale gelebilir ki, bu ilişkilerin kirlenmesi ölüme kadar götürebilir. Onun içindir ki Allah konuyu vahyin içine alıp hükme bağlayarak ekonomik menfaatlerin tanrılaşmasını önleme yolunu tutmuştur. Ölüme götüren haksız kazançlar, sömürü haline gelen başkasının hakkını haksız yere tüketen oluşumlardır. Bu âyetleri bilen Müslüman, ekonomik değerın insan hayâtına kıyacak kadar önemli olmadığını bilincini kazanacak ve davranışlarını ona göre ayarlayacaktır.

Ekonomik ilişkilere düşmanlık duygusunu veya zulmü sokmak, hem bu dünya hem de âhîret hayâtını cehenneme çevirecektir. Nisa Sûresinin 10. âyetinde işaret edildiği gibi yetimin malını zulümle yiyen insan midesine ateş indirmektedir. Bu âyette de âhîrette ateşe sokulacağına işaret edilmektedir. Düşmanlık ve zulmün girdiği ekonomik ilişkiler, dünyayı ve âhîreti ateşe vermektedir. Elinden çıkan ekonomik menfaatin meydana getirdiği psikolojik çöküntünün neticesinde nice intihar olayları olmuş ve olmaktadır. Haksız yere kazanılan servetin israf içinde harcanma-

sının meydana getirdiği kıskançlığın, hasedin ve düşmanlığın vurgunlara sebep olduğu bilinmektedir. Toplumdaki ekonomik müesese insanın midesini andırır. Midenin rahatsızlığı insanı nasıl kıvrandırıp ve vücudu rahatsız ederse, ekonomik ilişkiler de toplumu sosyal sancıdan kıvrandırır ve bütün müesseseleri rahatsız eder.

Ekonomik ilişkilerin sadece maddî temeller üzerine oturması doğru olmadığı için, Allah din eğitimini devreye sokarak bu âyetlerle onların manevî temelini oluşturmaktadır ve bunun zorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Âyette “Başkalarının malını bâtil yere yemeyiniz” yerine, “mallarınızı” denmesiyle kastedilen şeyin “millî servet” olduğu fikrine varılabilir. Burada fertlerin kendilerine ait mallardan ziyade kamuya ait mallara işaret edildiği anlaşılmalıdır. “Mallarınızı” deme yerine “başkalarının malları” denmeliydi, çünkü Müslüman, Müslüman olmayanın malını da haksız yere yiyemez. O zaman “Birbirinizi öldürmeyiniz” hükmü, fertlerin birbirini öldürmesi değil toplumdaki sınıfların arasında meydana gelen sosyal patlamalara, ihtilâllere işaret etmiş olmaktadır. Kamunun malını, millî serveti, borçlu doğan yetimin hakkını yemenin ne kadar kötü olduğunu vurgulayan bu âyetler, insanlara kamu mallarının, millî servetin ve ekonomik hakların önemini öğretmekte, kendi mallarından daha çok onlara titizlikle davranmasının din adına değerlendirmeye tâbi tutulacağını hatırlatmaktadır.”²⁹⁰

Kur’ân, insanların nefislerine haksızlık etmemesi için insanlara hayır işlerinde öne çıkılmasını teşvik etmektedir. Cömertliğin, hayırseverliğin, Allah yolunda iyiliğin nefsi eğitime noktasında önemli kaynaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Nefis bu şekilde hayır işlerinde öne geçerek haz duyacak, kendini cimrilik batağından kurtaracak, fazilet elde edecek ve cennete lâıyk bir özelliğe kavuşacaktır. İşin bu nokta-i nazarından bakılacak olursa din eğitimi, nefsin eğitimini geliştirirken ekonomik faaliyetlerin de içinde

290 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, C. 5, s.105-109.

bulunduğu bir sistem oluşturması gerekmektedir.

d. Dua

Nefsi arındırmanın diğer önemli metodlarından biri de duadır. Dua metodunun örneklerinden birisi Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennetten kovulmalarına sebep olan yasak meyveden yemesi ve pişmanlık duyarak Rabb'lerine yalvarmalarıdır: “*Âdem ile eşi dediler ki: “Ey Rabbimiz! Biz kendimize (nefsimize) haksızlık ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, elbette ziyan edenlerden oluruz.”* (Araf, 7/23). Görülüyor ki, Yüce Allah'ın Hz. Âdem ve eşini bağışlamış olması onları nefis arınmasına götürmüştür. Nefiste günah kiri varsa, arınma yok demektir.

Buna benzer bir âyette de yine Hz. Mûsa'nın kendi nefsi-ne zulmettiğini ve durumdan kurtulması için Allah'tan yardım istediğini görmekteyiz: “*Mûsâ, ‘Ey Rabbim! Doğrusu kendime (nefsime) zulmettim; beni bağışla!’ dedi. Allah da onu bağışladı. Çünkü O, gerçekten çok bağışlayıcı ve çok esirgeyicidir.*” (Kasas, 28/16).

Diğer bir âyette de duanın takva boyutuyla nefsi temizleyen yönü şöyle ifade edilmiştir: “*Onlar; utanç verici bir iş yaptıkları veya kendi kendilerine zulmettikleri zaman Allah'ı anar ve günahlarının affi için yalvarırlar. Zâten günahları Allah'tan başka kim affedebilir? Bunlar yaptıkları fenalık üzerinde bile bile ısrar etmezler.*” (Âli İmran, 3/135) Bu âyetten önce Takvâ sahibi Müslümanların özelliklerinden bahseder. Bu özelliklerden biri suçunu itiraf edip Allah'tan af için ona dua etmektir. Kaliteli insan yani kaliteli müslüman işlediği günahın bilincinde olur. Bu günahın kirinin temizlenmesi için Allah'a dua eder. O zaman Allah'ın affi nefsin günah kirinden temizlenmesi anlamına gelir. Bayraklı da şu yorumu yapmaktadır: “Günahtan sonra Allah'ı hatırlamak, günahın farkına varmak anlamına gelir. Bu hatırlama, kişide derin bir pişmanlık meydana getirir ve böylece günahları için Allah'tan af diler. İşlediği günahlardan ötürü af dileme peygamber ahlâkının bir

parçasıdır. Takvâ sahibi bir Müslüman, günahları sadece Allah'ın bağışlayabileceğinin bilincinde olur. Günahlarını affettirmek için başkasına yalvarmaz ve başkasını aracı yapmaz.”²⁹¹

Diğer taraftan nefsin arınması ve temizlenmesi için duanın etkili bir araç olduğunu göstermek bakımından şu hadisi zikretmek gerekir: “... Allah'ım! Ben aczden, tembellikten, korkaklıktan, cimrilikten, ihtiyarlıktan ve kabir azabından sana sığınırım. Allah'ım! Nefsime takvâsını ver. Onu arındır. Onu arındıracak yegâne sensin. Onun velisi ve mevlâsı sensin! Allah'ım! Ben fayda vermeyen ilimden, korkmayan kalpten, doymayan nefisten ve kabul olunmayan duadan sana sığınırım.”²⁹²

Hz. Peygamberin bu dua ile Yüce Allah'tan birçok konuda isteğini görüyoruz. Ancak bizim konumuzu ilgilendiren şudur: “Allah'ım! Nefsime takvâsını ver. Onu arındır. Onu arındıracak yegâne sensin.” Bu bölümden anlıyoruz ki, insan ne kadar uğraşı verirse versin nefsin arınması bir yönüyle İlâhi iradeye bağlıdır.

Bu noktadan hareketle söylenebilir ki, eğer insan nefsinin arzuları karşısında aciz bir durumda kalırsa ve ona boyun eğmeye mahkum olursa bilsin ki bütün kapılar ona kapanmamaktadır. Çünkü insan Rabbine alçakgönüllülükle, samimi duygularla dua ettiği müddetçe nefsinin aşırı istekleri karşısında daha güçlü bir hale gelecek ve bu durumdan kendisini ilâhi yardım almak suretiyle kurtarabilecektir. İşte o çıkış kapılarından bir tanesi günahlarından dolayı Allah'tan af dilemek ve tövbe etmektir. Tövbe etmenin nefsi arındıran yönü ise şu âyetlerde geçmektedir: “*Onlar, Allah'la birlikte başka bir tanrıya kulluk etmezler. Haksız yere Allah'ın haram kıldığı cana kıymazlar. Zina etmezler. Kim bunları yaparsa cezasını bulur. Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır. Ve arada horlanmış olarak çok uzun süreli kalacaktır. Ancak tövbe eden,*

291 Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C.4, s.370-373.

292 Müslim, Zikir, 73; Dâvut, Vitr, 32; Tirmizî, Daavât, 68; Nesâî, İsti'âze, 2, 13, 18, 21, 64, 65; Mâce, Mukaddime, 23, Dua, 2; Hanbel, II,167, 198, 340, 365, 451.

inanan ve yararlı iş yapanlar hariç. Allah onların kötülüklerini iyiliklerle değiştirecektir. Allah, çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.” (Furkan, 25/70). Bu âyetlerde Yüce Allah, kulların nefesine yenilip günaha düştükleri zaman tövbe ettikleri takdirde kötülüklerin iyiliklere dönüştürülmesini sağlamaktadır.

SONUÇ

Din eğitimi açısından Kur'ân'ı Kerim'de Nefis kavramını incelediğimiz bu çalışmamızda, nefsin kavramsal çerçevesinden başlayıp Kur'ân'ı Kerim'deki nefsin yapısal özelliklerini, olumsuzluklarını ve nefsin eğitilebilirliği hakkındaki bilgileri ve analizleri ele almaya çalıştık. Bütün bu konulardan çıkaracağımız genel değerlendirmeleri ve ulaşıma çalıştığımız sonuçları ifade etmeye çalışacağız.

İlk başta nefis kavramının kullanılışı hakkında ikilemde kaldığımızı gördük. Çünkü bazı âlimler bu kavramı nefis, bazıları da nefis diye isimlendirdiler. Bu kelimenin en makul olarak kullanılışı “nefis”tir. Çünkü çoğu âlimler nefsin ruh anlamıyla kullanıldığı zamanlarda bu kavramı “nefs” diye nitelendirmişlerdir. Fakat insanın içindeki bir özellik olarak kullanılan “nefis” kavramı, ruhtan farklı boyutlarda olduğu için “nefs” kavramından daha çok kullanıldığını görmekteyiz.

Nefsin birçok yöne temas eden manalarının olduğunu değişik dilbilimcilerden ve sözlük araştırmacılarından ele almaya çalıştık. Nefis, soyut bir kavram olması dolayısı ile manalandırma da zorluk olduğunu gördük. Bu konuda bazı örnekler verdiğimiz zaman konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştık.

Nefsin dönemsel olarak anlam bütünlüğünün değişkenlik arz ettiğini çalışmamızın başında ifade etmiştik. İslâm öncesi Arap dilinde anlam somutlaştırılarak “nefis” kelimesi nefes ve rüzgâr gibi anlamlarla ilgilidir. Kur'ân'da nefis, “öz” terimi karşılığında insan ruhunu ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. İslâm öncesi Arap şiiirinde, bu iki terimde dînî ya da doğaüstü çağrışım bir yoktur. Böylece nefis yaşayan vücut, bazen kan anlamına gelirken, ruh ise, fiziksel nefes ya da rüzgâr anlamına gelir. Fakat Kur'ân Arapçası sonrası bu kelimenin statüsü değişmiş ve sadece dünya

ile ilgili olmakla kalmayıp, dînî ve doğaüstü bir çağrışım yapmış olduğu ifade edilmiştir.

Nefsin sözlük manasıyla günlük dilde kullanılmasını ve varlık anlamında kullanılmasını birbirinden ayırmaktadırlar. Sözlük anlamıyla günlük dilde bir şeyin bütünü, gerçeği, kendisi gibi anlamlar taşırken metafizik anlamda maddenin karşıtı manasında bir ruh felsefesi olarak incelenmiştir. Kur'ân'da salt ruhun bilgisine ulaşılamayacağını bildirmesi karşısında İslâm düşünürlerinin bu konudaki görüşlerini daha çok nefis terimini kullanarak ifade ettikleri ama aslında ruh üzerinde yorumlar yaptıkları anlaşılmıştır.

Bundan farklı olarak nefis kelimesinin tamamen manevî anlamda insanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirebilecek bütün eğilimlerini kapsayacak bir şekilde kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Böylece kalp, düşünce merkezi, insanın iç dünyası gibi ifadeler de nefis tabirinin anlamları arasına koymuşlardır.

Nefis kelimesi dışı olduğundan üretip çoğalmaya ve değişip gelişmeye müsait bir yapıya sahiptir. Değişmeye ve gelişmeye müsait olması, onun eğitilebilirliğine işaret etmektedir. Onun eğitilip ve gelişmesi sayesinde insan, kâmil olma vasfını kazanmaktadır. Nefis kelimesinin manasını çözmek zor olduğu için insanın eğitimi de çetin olduğu söylenebilir.

Daha sonra nefse bakış açılarını göstermek amacıyla Batılı düşünürlerle İslâm düşünürlerinin nefis hakkındaki görüşleri belirtilmeye çalışıldı. Nefis hakkında müstakil kitap yazan ve kitabı günümüze kadar gelen ilk filozof Aristo'dur. Aristo daha önceki filozofların nefis hakkındaki fikirlerini özetler, gerekli gördüğünü tenkit eder ve nefsin tanımını yapmanın ve onun ne olduğunu tam bilmenin zor olduğunu zikretmektedir. Ona göre nefis, kuvvet halinde canlı olan tabii bir cismin sureti anlamında cevher (öz) olmak zorundadır. En çok üzerinde durduğu tanım ise, "nefsin kuvve halinde canlı, tabii

cismin ilk yetkinliği olması”dır. Genel bir tanım vererek şöyle demektedir: “Nefis şekillenmiş bir cevher, yani belli bir niteliği olan bir cismin mahiyetidir ki bu organik bir cisim olmasıdır.”

Genellikle Batı Felsefesi’nin tarihi olgusuna bakarak açıklanan nefis anlayışlarının günümüzde daha çok nefis değil de insanın ruhî yönüne bakılarak bir din eğitimi geliştirmeye başladıkları söylenebilir. Özellikle nefsin batı anlayışındaki en büyük değişimin adı şu önermedir: **“Karmaşık maddî dünya, bireyin manevî gelişmelerinin önüne set çekmektedir ve bireyin bundan yara almaması onun ruhi hayâtında yapacağı dönüşümler sayesinde mümkündür.”**

Bu önerme etrafında düşüncelerini ifade eden C.G. Jung, ruhi ihtiyaçların her zamankinden daha elzem bir şekilde karşılanması gerektiğini şu görüşleriyle açıklar: *“Dizginlerden kurtulmuş duygusal güçler ve içinde yaşadığımız zamanın ruhundan kaynaklanan düşüncelerle karşı karşıyayız ve tecrübeyle biliyoruz ki bunlar mantıklı düşünceden, hele ahlâki öğütlerden hiç etkilenmezler. Bu durumun panzehiri, birçok yerde doğru biçimde gerçekleştirildiği gibi, en az diğeri kadar güçlü ve farklı, maddecilikten uzak bir inanç olmak zorundadır ve buna dayanan dinsel bir tavır, ruhsal enfeksiyona karşı tek etkili silahtır.”*

Hatta Batılı düşünürler bu düşüncelerini daha yoğunlaştırarak şunları da dile getirmişlerdir: *“Biz ruhlarımızı yeniden talep edebiliriz. Ruhunu inkâr etmek ve ona zulmetmek yerine ruhun yeryüzünde kendini ifade etmesine izin vermeyi öğrenebiliriz. Ruhunu yeniden isteyerek, okul ortamında veya herhangi bir eğitimsel ortamda bulabilir ona hayâtiyet ve anlam kazandırabiliriz.”* Demek ki, batı dünyası nefsin aşırı istekleri ve hastalıkları karşısında neler yapılması gerektiğini daha fazla dillendirmeye ve ruhî hayâtın gelişmesi gerektiğini anlamaya başlamıştır.

İslâm filozoflarında da nefis hakkında genellikle şu ortak

tanım yer almaktadır: “Nefis, bilkuvve/potansiyel hayat sahibi olan tabîî cismin ilk kemalidir.” Buna göre, nefis, bedenün olgunluğu anlamına gelmektedir. Nefsin kendini geliştirmek ve mükemmelleştirmek için bedene ihtiyacı vardır. Beden, nefsin bir aletidir.

İslam düşünürleri, Kur'ân'daki nefis kavramını açıklarken genellikle Aristo'nun nefis görüşlerinden istifade etmişlerdir. Aristo'dan sonra nefis üzerinde en çok duran ve çeşitli risaleler ve kitap yazan İbn Sina (ö. 1037)'dir. İbn Sina'ya göre nefis; her insanın “**ben**” sözüyle kastettiği şeydir. Böylece nefsin, cisimden farklı olduğunun altını çizmek istemektedir. Ayrıca nefsin bedenden/cisimden farklı bir cevher olduğunu ifade etmiştir.

Gazâlî'ye (ö. 1111) göre nefis, maddeden ve cismânî görüntüden münezze bir cevherdir. O, nefis kavramının ruh, kalb ve akıl kavramlarıyla müterâdif olarak birbirlerinin yerlerine kullanıldığını ve bu durumun nefsin ifade ettiği çeşitli manalardan, durumlarından ve kazandığı vasıflardan kaynaklandığını vurgulamıştır.

Bu tanımlardan hareketle İslâm düşünürleri genellikle nefsin ruhî özellik bakımından yapısal incelemesini yapmışlardır. Fakat İslam Tasavvufu'nda nefsin daha çok süflî arzuların peşinde koşan ve kulun sıfatlarının, huylarının, davranışlarının kötülüklerine kaynaklık eden bir merkez olduğunu belirtmişlerdir.

Kur'ân'ı Kerim'de nefsin anlamlarına bakıldığında Allah'tan başlayıp çok değişik alanlarda kullanıldığını gördük. Bu da nefsin anlaşılmasının ne kadar zor ve çetin olduğunu bizlere göstermektedir. Kur'ân-ı Kerim'in altı ayrı yerinde Nefis kelimesi Allah hakkında kullanılır (Taha, 20/41; Mâide, 5/116; Ali İmrân, 3/28, 30; En'âm, 6/12, 54). Diğer putlar ve ilâhlar hakkında da kullanılan iki âyet (Ra'd, 11/16; Furkan, 25/16) olduğu gibi, insan bedeni anlamında da kullanılan birçok âyet (Bakara, 2/240; Âl-i İmrân, 3/61, 145, 165; Nisâ, 4/29; En'âm, 6/151; İsrâ, 17/33; Nahl, 16/7; Kehf, 18/6, 28; Kasas, 28/19; Secde, 32/27; Ahzab, 33/50;

Zâriyât, 51/20–21; Hadîd, 57/22) mevcuttur. Buna ilaveten insan şahsiyeti anlamında (A'raf, 7/23), tek bir şahsiyet olarak (Lokman, 31/28) da kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, nefsin ilişkisel olarak hangi kavramlarla beraber veya ayrı hareket ettiğini ve nefsin Kur'ân'ı Kerim'deki süflilikten başlayıp en yüksek mertebeye kadar ulaşma becerilerini irdelemeye çalıştık.

Kur'ân-ı Kerîm'de nefsin değişimine iki farklı açıdan bakılabileceğini ve nefiste var olan fücür ve takvâ özelliklerine bakarak değişimin hem kötü hem de iyi yönde olabileceğini ve insanın nefsi olduğu kadar toplumun nefsinin de olduğunu görmekteyiz. Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah'ın da o toplumu değiştireceğini temel alarak nefsin terbiyesinin metotlarını oluştururken bu ikilemin göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Nefsin beden-ruh, akıl, benlik, kalp-vidan, ahlâk, hukuksal ve şeytan boyutlarıyla ilişki halinde olduğunu belirtmeye çalıştık. Nefsin kapsamının çok farklı boyutlara ulaştığını göstererek insanın fizyolojik, zihinsel, psikolojik, sosyolojik, toplumsal, hukuksal ve ahlâki alanlarına girecek kadar etkin rol aldığını ortaya çıkardık.

Buna ilaveten ikinci bölümde ise, hangi metodları kullanarak nefsi eğitmeye muktedir olduğunu gözler önüne serdik. Burada şu gayeyi zikretmek konunun anlaşılması açısından çok önemlidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eğitimin tanımını yaparken; “önceden planlanmış ilkeler vasıtasıyla kişiye davranış kazandırma, değiştirme ve geliştirme” olduğunu söyledik. İşte bu bölümde Allah'ın önceden belirlemiş olduğu nefsi eğitime metodu vasıtasıyla insanlarda olmayan hangi davranışları kazandırmak, istenmeyen hangi davranışları değiştirmek ve insanlarda var olup da hangi davranışları geliştirmek gerektiğini belirtmeye çalıştık.

Ayrıca nefsin hastalıklarını ve olumsuz özelliklerini or-

taya çıkarmaya çalıştık ki Kur'ân'ı Kerim'deki tedâvi şeklinin nasıl olduğunu gözler önüne serelim. Nefsin en önemli hastalıkları ve kusurları Hakk ile ülfetten, taat ve ibadetten hoşlanmamasıdır. Gaflete dalmasıdır. İtibar duygusu ve baş olma tutkusudur. Tama; hırs ve dünyaya düşkünlüktür. Öfkelenip kızma hastalığıdır. Nefsine hâkim olamama da bunların temel dinamiğidir. İnsanın bütün bu kötü hasletlerinin çıktığı temel güçsüzlük, Kur'ân tarafından “zafiyet” veya zihin darlığı olarak tanımlanmaktadır. İnsanın gururu, ümitsizliği, istikrarsızlığı, şevkinin kırılması hep bu zafiyetten kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanın kendini yok eden bencilliği, her zaman tuzağına düşebileceği hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı, kendine olan güvensizliği ve kendini mahveden korkuları yine bu zafiyetinden kaynaklanır. İnsan mahiyetinin ve fitratının bütün bu özellikleri Kur'ân'da gâyet büyük bir incelikle ve çağdaş psikolojiyi hayrette bırakacak bir şekilde tahlil edilmektedir.

Nefsin insanın yaratılış özelliğini en fazla bozduğu şirkin, cehaletin, taklidin, ihtilafın, kibrin, hakkı gizlemenin, şüphenin, inkârın, vesvesenin, kinin, nifakın, haram lokmanın, taassubun, sevgisizliğin, anlayamamanın, Allah'ı ve kendini unutmanın, azgınlığın, hayâsızlığın, kıskançlık ve hasedin, dünyanın süsüne aldanmanın, ebedilik tutkusunun, riyanın, cimriliğin, yanlış kullanılan cinsel içgüdünün, beden ve söz dilinin kötüye kullanılmasının, dini oyun ve eğlenceye almanın, akli kullanmamanın, düşüncesizliğin ve hevânın meydana getirdiği olumsuz değişimin mutlaka eğitilmesi gerekiyor ki nefis iyilik üretmeye başlasın. Bu eğitimi gerçekleştirmek için de nefsin tanrı halinden çıkartılıp, manevi bağımsızlık sistemini geliştiren takvânın, aklın ve düşüncenin birlikte hareket etmesi ve nefsi topluca yönetmeleri gerekmektedir.

Nefsin terbiye edilmesi öncelikle ruhlar âlemindeyken Allah'ın insana en önemli olarak vermiş olduğu fitratı bozmaktan geçer. Fitrat bu yönüyle insanın manevi anlamda genetik özelliklerinin şifrelediği yerdir. Allah'ın şifrelediği yerden yani fitrattan uzaklaşırsak orada çözüme ve bozulma başlamış demek-

tir. Bu bozulmayı engelleyen yapılandırmalar ise; Kur'an'da şöyle zikredilmiştir: “Allah'a yönelmiş kimseler olarak yüzünüzü hak dine çevirin ve O'na karşı sorumluluğunun bilincinde ol; namazını devamlı ve dikkatli şekilde ifa et ve O'ndan başkasına ilahlık yakıştıranlar arasına girme (yahut) inançlarının bütünlüğünü bozarak parçalara bölünen ve her grubun yalnız kendi sahip olduğu (dini anlayış ile) övündüğü kimselerden olma!” (Rum, 30/31–32).

Daha sonra da nefsi temizleyecek en önemli metodlarından biri de insanların kendilerine kitabı okuyacak ilim ve hikmeti öğretecek peygamberlerin gelmesiyle gerçekleşeceğini Kur'an bizlere bildirmektedir. Nitekim bu hususlar şu âyette belirtilmektedir: “Ey Rabbimiz, onların içinden onlara senin âyetlerini okuyacak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek onları iyice temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz yegâne gâlip, tam hikmet sahibi sensin sen” (Bakara, 2/129). Burada Allah ilk önce bilgi ile insanın zihnini terbiye ediyor, daha sonra kalbe geçerek orada hikmeti yayarak terbiyeye devam ediyor ve son nokta olarak nefsi hareketlere geçerek insanın iyice temizleneceği terbiye faaliyetini gerçekleştiriyor.

Nefisle ilgili 296 tane âyetlerin incelemesini yaptığımızda karşılaştırma yaparak şu gerçeğin ortaya çıktığını tespit etmiş bulunmaktayız. Yaklaşık 140 âyette²⁹³ nefis, takva, infak, sabır,

293 Bakara, 2/48, 84, 110, 123, 131, 155, 187, 207, 223, 228, 233, 234, 235, 240, 265, 272, 281; Âli İmran, 3/25, 30, 61, 93, 135, 154, 168, 186; Nisâ, 4/1, 4, 49, 63, 84, 95, 110, 128; Mâide, 5/25, 52, 105, 116; En'am, 6/12, 54, 98, 151, 152; Âraf, 7/42, 172, 188, 189, 205; Enfâl, 8/53, 72; Tevbe, 9/20, 88, 118, 120, 128, 141, 144; Yunus, 10/15, 49, 100; Hûd, 11/31; Yusuf, 12/18, 23, 26, 32, 51, 54, 68, 77, 83; Ra'd, 13/11; İbrâhim, 14/22; Nahl, 16/7, 89, 72, 111; İsrâ, 17/14, 25, 33; Kehf, 18/6; Taha, 20/40, 41, 67; Enbiya, 21/35, 47, 102; Mü'minûn, 23/62; Nur, 24/6, 12, 61; Furkan, 25/68; Şu'arâ, 26/3; Neml, 27/40, 92; Kasas, 28/16; Ankebût, 29/6; Rûm, 30/21, 28; Lokman, 31/28, 34; Secde, 32/17; Ahzab, 33/6, 37, 50; Fâtır, 35/18, 32; Yâsin, 36/54; Zümer, 39/6, 42, 55, 70; Mü'min, 40/17; Fussilet, 41/32, 53; Şûrâ, 42/11; Zuhuruf, 43/71; Câsiye, 45/22; Hucurât, 49/11, 15; Zâriyât, 51/21; Necm, 53/32; Hadid, 57/22; Haşr, 59/9, 18; Saff, 61/11; Teğâbün, 64/16; Talak, 65/1, 7; Tahrim, 66/6; Müzzemmil, 73/20; Kıyâmet, 75/2, 14; Tekvir, 81/7, 14; Tânk, 86/4; Feccr, 89/27.

fedâkârlık vb. değerlerle ifade edilmektedir. Yaklaşık 127 âyette ise;²⁹⁴ nefis, şirk, hevâ, şeytan, kibir, haset vb. kötü kavramlarla birlikte anılmaktadır. Yaklaşık 29 âyette de nefis²⁹⁵, “her kim iyilik yaparsa kendi lehine, her kim de kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur” türünden hem iyi hem de kötü addedilen ve denge prensibiyle ifade edilen yönleriyle geçmektedir. Bu sebeple Allah'ın Kur'ân'da, nefisle beraber iyi hasletlere daha çok yer verdiğini ve nefsin kötüden daha çok iyilik ürettiğini anlamış bulunmaktayız. Ayrıca bu veriler gözönünde bulundurulduğunda mutasavvıfların nefis anlayışlarının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü nefsin hevâsı/iğreti arzuları denilen kötülüğün hiçbir iyilik tarafının bulunmaması dolayısıyla nefsi şeytana benzettiklerini söyleyebiliriz. Fakat nefsin iyi tarafının mertebelerde mutasavvıflarca gözler önüne serildiğini görmekle beraber nefsin asıl kendisinin iyilik üreten bir yapısını gözardı ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bundan sonraki nefis araştırmalarında bu noktanın daha iyi özümsemesi gerekmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi nefis, soyut bir kavram olması dolayısıyla anlaşılması çok zor ve çetin bir olgudur. İşte Allah Kur'ân'da, nefsin daha iyi anlaşılabilmesi ve insanların bu olgu-

294 Bakara, 2/9, 44, 54, 57, 72, 85, 87, 90, 102, 109, 120, 145, 231; Âli İmran, 3/28, 69, 117, 154, 165, 178, 185; Nisâ, 4/29, 64, 65, 66, 97, 107, 111, 113, 135; Mâide, 5/30, 45, 48, 49, 70, 80; En'âm, 6/20, 24, 26, 56, 70, 71, 93, 119, 123, 130, 158; Âraf, 7/9, 23, 37, 53, 160, 176, 177, 192, 197; Tevbe, 9/17, 35, 36, 42, 55, 70, 81, 85; Yunus, 10/23, 30, 44, 54; Hûd, 11/21, 101; Yusuf, 12/30, 53; Ra'd, 13/16, 33, 37, 42; İbrâhim, 14/25, 37, 43; Nahl, 16/28, 33, 118; Kehf, 18/28, 35, 51, 74; Taha, 20/16, 96; Enbiya, 21/43, 64; Hacc, 22/31; Mü'minûn, 23/71, 103; Furkan, 25/3, 21, 43; Neml, 27/14, 44; Kasas, 28/19, 33, 50; Ankebût, 29/40; Rûm, 30/8, 9, 29; Secde, 32/27; Sebe, 34/19; Saffât, 37/119; Sâd, 38/26; Zümer, 39/15; Mü'min, 40/10; Şûrâ, 42/15, 45; Câsiye, 45/23; Muhammed, 47/14, 16, 38; Kâf, 50/16; Necm, 53/1-3, 23, 53; Kamer, 54/3; Hadîd, 57/14; Mücâdele, 58/8; Haşr, 59/19; Nâzi'ât, 79/41; Kâri'a, 101/10-11.

295 Bakara, 2/284, 286; Âli İmran, 3/145, 161; Nisâ, 4/79; Mâide, 5/32; En'âm, 6/104, 164; Yunus, 10/108; Hûd, 11/105; İbrâhim, 14/51; İsrâ, 17/7, 15; Taha, 20/15; Ankebût, 29/57; Rum, 30/44; Lokman, 31/12; Sebe, 34/50; Zümer, 39/41, 53; Fussilet, 41/46; Câsiye, 45/15; Fetih, 48/10; Kâf, 50/21; Münâfikûn, 63/11; Müddessir, 74/38; İnfitâr, 82/5, 19; Şems, 91/7-10.

yu içine daha iyi sindirebilmesi için bazı metodlar geliştirmiştir. Genellikle de nefsi soyut halinden somut hale dönüştürerek anlaşılmasını daha kolay kılmıştır. Bu sebeple Kur'an, nefsin kaynaklık ettiği olumsuzlukların bilinmesi metodu, iç gözlem, hayâ, mücâdele, ekonomik, tezkiye ve sabır metodlarını kullanarak bunu sağlama yoluna gitmiştir.

Kur'ân bu metodların içine gerekli erdemleri yerleştirerek hem nefsin eğitilmesi, hem de nefiste istenmeyen davranışların hangi erdemlerle iyiye dönüşmesi gerektiğini bizlere sunmuştur. Bu erdemler de akıl, bilgi, düşünme, adalet ve doğruluk, fedâkârlık, kinini yutma, cihad, kitap ve hikmetle, ibadetlerle, infakla, dua ve tevbe ile tezkiyedir.

KAYNAKÇA

- Abdulbâki, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, II. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1991.
- Affıfı, A. E., **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (çev.), Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1975.
- Arnaldez, Roger, “Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefis ve Âlem”, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, Hayrani Altıntaş (çev.), C.23.
- Arslantürk, Zeki, ve M. Tayfun Amman, **Sosyoloji**, 4. Basım, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin, “Nefis”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, C. 1, S.37, 1997.
- Ateş, Süleyman, **Kur'an Prensipleri**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Atik, M. Kemal ve diğerleri, **İslâmî Kavramlar**, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Aydın, Hüseyin, **Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara: Bars Yayıncılık, 1976.
- _____, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefis Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, C. 40, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, 1999.
- Aydın, Hasan, **Gazzâlî, Misyonu ve Toplum Projesi**, (14 Aralık 2010), http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_misyon.pdf
- Aydınlı, Yaşar, **İbn Bâce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1997.
- Balat, Gülden Uyanık, “Erken Çocuklukta Benlik Saygısının Gelişimi ve Önemi”, **Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar**, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali, “Hak (Fıkıh)”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997.
- Başkurt, İrfan, **Kur'an Açısından Din Eğitiminde Adâlet Ölçü Denge**, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Bayraklı, Bayraktar, **İslam'da Eğitim**, 6. Baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1997.
- _____, **Kur'ân'a Göre Müslüman Şahsiyeti**, 1.Baskı, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012.

- _____, **Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- _____, “Din Eğitiminde Aklın Yeri”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6, 1999.
- _____, **Âyetlerin Işığında İman, İbadet ve Ahlak Üzerine Sohbetler**, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- _____, **Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri**, 2. Baskı, İstanbul: Sidre Yayıncılık, 2002.
- _____, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, C. 1-21, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2005.
- _____, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali**, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.
- _____, **Kur'ân'da İçsel-Sosyal-Maddî Çevre Kavramları**, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Beyzâvî, Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Nâsiruddin, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, C. VI, İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1319.
- Bilgin, Beyza, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, “Ruh ve Beden”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6 (1999).
- Bilmen, Ömer Nasûhî, **Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, C. 1-8, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Blachere, Regis, “Nefis Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, Sadık Kılıç (çev.), Erzurum: **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.5, 1982.
- Calverley, E. E., “Nefis”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 393/1002), **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Ahmed Abdulgafûr Attâr (Thk.), 4. Baskı, C. 7, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1410/1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)**, Burhan Köroğlu ve Diğerleri (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- _____, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

- Cîli, Abdülkerîm, **İnsân-ı Kâmil**, Abdülaziz Mecdi Tolun (terc.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Coşkun, Ahmet, **Sohbetler ve Hatıralar (Dînî ve Sosyal Konularda Araştırma ve Uygulama Örnekleri)**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Çağrı, Mustafa, “Ahlâk”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1989.
- _____, “Hak”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997.
- _____, “Hayâ”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 16, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997.
- Çamdibi, H. Mahmut, **Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi**, 3. Baskı,” İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- _____, “Eğitimde Akıl-İlim-Hizmet Alakası”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.7 (2000).
- Çelebi, Ahmed, **İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi**, Ali Yıldırım (terc.), 3. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.
- Çelebi, İlyas, “Şeytan”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 39, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2010.
- Dalkılıç, Mehmet, **İtikâdî İslâm Mezheplerinde Ruh Kavramı**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2002.
- Daryal, Ali Murat, **Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri**, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları, 1999.
- Dodurgalı, Abdurrahman, **İbn Sina Felsefesinde Eğitim**, İstanbul: M.Ü. İ.F. Yayınları 1995.
- _____, “Nefis ve Eğitimi”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, İstanbul: Bayraklı Yayınları, S.5 (1998), s.75-82.
- Durusoy, Ali, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları, 2008.
- Er, Hamit, “Kur'an'a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.8 (2001).
- Erzurumlu, İbrâhim Hakkı, **Marifetnâme**, Abdullah Aydın (sad.), C. 1, İstanbul: Sarmaşık Yayınları.
- Esed, Muhammed, **Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)**, C. 1, Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, 6. Baskı Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

- _____, **İslâm ve Çağdaşlık**, 4. Baskı, Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Meâricü'l-Kuds fi Medârici Mâ'rifeti'n-Nefis ve Me'ahü Kânûnü't-Te'vîl**, Mısır: Mektebetü'l-Cüdfî, 1968.
- _____, **İhyâu' Ulûmi'd-Din**, A. Fikri Yavuz (haz.), C. 1-4, İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 1994.
- Gülek, Süleyman, **İnsan Gerçeği Ve İslami Hayat**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Güler, İlhami, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Hökelekli, Hayati, "Nefis", **İslâm'da İbâdet, İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, C. 3, İstanbul: 1997.
- İbn Haldun, **Mukaddime**, Halil Kendir (çev.), C. 2, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İbn. Manzur, Cemâlüddîn Muhammed, **Lisânu'l-Arab**, C. 6, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1994.
- İbn Rüşd, **Pisikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)**, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İkbâl, Muhammed, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, 2. Baskı, Ahmet Asrar (çev.), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- İsfahânî, Râgıp, "Nefese Maddesi", **Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân**, Safvan ve Adnan Dâvudî (Thk.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- İzutsu, Toshihiko, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000.
- Jung, C.G., **Keşfedilmemiş Benlik**, C. Silay (çev.), İstanbul: 1999.
- Kalkan, Ahmet, "Nefis", **Kur'ân-ı Kerîm Kavram Tefsiri**, C. 9, İstanbul: İsam Kütüphanesi, s.5407-5460.
- Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, C. 1-5, Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut, "Farabî", **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, C. 12, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1995.
- Koç, Ahmet, "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, S.6, (1999).
- Kurtubi, İmam, **el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an**, C. 6, M. Beşir Eryarsoy (çev.), İstanbul: Buruç Yayınları, 1996.

- Kuşeyrî, Abdülkerim, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz.), 2. Baskı, İstanbul; Dergâh Yayınları, 1981.
- Kutluer, İlhan, “Düşünme”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1994.
- Kutub, Seyyid, **Fîzîlâl-il-Kur'an (Kuran'ın Gölgesinde)**, C. 9, İ. Hakkı Şengüler ve Diğerleri (çev.), İstanbul: Hikmet Yayınları, 1968.
- Kütüb-ü Tis'a, Sahih-i Buhârî; Sahih-i Müslim; Sünen-i Dâvut; Sünen-i Tirmizî; Sünen-i İbn Mâce; Sünen-i Nesâî; Sünen-i Dârimî; İmam Malik, Muvattâ; Müsned-i Ahmet b. Hanbel.
- Marmura, Michael E., “Soul” Mircea Eliade (Ed.), **The Encyclopedia of Religion**, C. 13, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Mehmetoğlu, Yurdagül, “Değişen Dünyanın Dini ve Din Eğitimi Yeniden Tanımlayışı”, **Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu**, Adapazarı: Değişim Yayınları, 26–27 Mayıs 2001.
- Memiş, Murat, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefis Kavramı”, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.28 (2008).
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, **Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)**, **Tefhimu'l Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)**, C. 1-7, Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri (terc.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mevlânâ, **Mesnevî**, C. 3-4, Şefik Can (terc.), İstanbul: Ötüken yayınevi, 1997.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali Hasenî, **Kitap ve Sünnet Işığında Dört Rükun**, İsmet Ersöz (çev.), Konya: İslamî Neşriyat, 1969.
- Nesefî, Ebu'l Berekat, **Nesefî Tefsiri**, C. 1, Harun Ünal-Şerafettin Şenaslan (çev.), İstanbul: Ravza Yayınları, 2007.
- Ögke, Ahmet, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özalp, Ahmet, **Nefis; Anlam ve Mâhiyeti**, 02.12.2009, <http://www.islam-seli.com/dini-konular/75017-nefis-anlam-ve-mahiyeti.html> (18 Ekim 2010).
- Öztürk, Yaşar Nuri, **İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: Hürriyet Yayıncılık, 1991.
- Peker, Hidâyet, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, **Esâsü't-Takdîs**, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire: 1986.
- _____, **Tefsîr-i Kebîr (Mefâîhu'l-Gayb)**, C. 1-20, Suat Yıldırım ve Diğerleri (terc.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Saruhan, Müfit Selim “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Düşüncesi”, **A.Ü.İ.F.Dergisi**, C. 47, S.1, 2006.
- Selçuk, Ziya, **Eğitim Psikolojisi**, 14. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Sülün, Murat, “Nefs-i Mutma'inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, S.50/1 (2009), s.1-24.
- Şanver, Mehmet, **Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Taslaman, Caner, **Beden-Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavır**, http://www.canertaslaman.com/bedenveruh/caner_taslaman_makale_bedenveruh.pdf (6 Kasım 2010).
- Taylan, Necip, “Bilgi”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, “Hak”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997.
- Tosun, Cemal, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, 3. Baskı, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005.
- Türkeri, Mehmet, “Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem'le İlişkisi”, **D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.21, İzmir 2005, s.77-94.
- Uludağ, Süleyman, “Kalb”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2001.
- _____, “Akıl (Tasavvuf)”, **İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1989.
- Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, **U.Ü.İ.F Dergisi**, C. 13, S.2, 2004.
- Yavuz, Yunus Vehbi, **Hukuk ve Sosyal Hayat**, 09.04.2006, <http://yunus-vehbiyavuz.com/FileUpload/ks11976/File/hukukvesosyalhayat.doc> (11 Mart 2011).
- Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 6, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

- Yıldırım, Celal, **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**, C.13, İstanbul: Anadolu Yayınları, 1986.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, **Tasavvufi Açıdan Nefsin Hastalıkları ve Tedâvi Yolları**, http://hasankamilyilmaz.com/index.php?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=29 (15 Eylül 2011).
- Zebîdî, Muhibbuddîn Muhammet Murtazâ el-Hüseyînî el-Vâsıtî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus**, Muhammet Tanâhi (Thk.), C. 16, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1396/1976.
- Zernûcî, Burhanuddin, **Tâ'lim'ül Müteallim (İslam'da Eğitim-Öğretim Metodu)**, 5. Baskı, Y.Vehbi Yavuz (terc.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Muhammed b. Ömer, **El-Keşşâf' An-Hakîki't-Tenzil ve 'Uyûni'l Ekâvi'l fi Vucûhi't-Te'vil**, C. 3, Abdurrezzak el-Mehdî (Tahk.-Tahr), Beyrut: Dâr'u İhyâ-i Tûrâsi'l 'Arabî, 1997.
- Wehr, Hans, "Nefese", "Arabic-English Dictionary", **The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic**, Edit By J.M. Cowan, London: Spoken Language Services Inc; 4th edition (May 1, 1993).
- Wensinck, A. J., ve Mensing, J. P., **Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane**, Leiden: E. J Brill, 1967.

Geçmişte birçok sayıda araştırma ve eser ortaya konulmasına rağmen, günümüzde en fazla anlaşılıp kavranması gereken temel olgulardan biri nefistir. Çünkü insanın ana özelliklerinden biri olan nefsin iyi anlaşılabilmesi, kişinin kötü yönlerinin daha fazla açığa çıkmasına sebep olur. İnsanoğlunun sürekli gelişip değişme sürecini yaşadığı bu dünyada, kendi arzu ve isteklerini kontrol altına almadığı müddetçe nefsin daima tahakkümünde kalır. Bu da insana, bu dünyaya geliş amacını unutturur. Son zamanlarda bazı insanların sürekli şiddete başvurmaları, cinsel sapkınlığa sürüklenmeleri, uyuşturucu kullanmaları, içki içmeleri, insanları hor ve hakir görerek kibirlenmeleri, öfkelenmeleri ve daha birçok konuda kötülük yapmaları nefsin fücür yönüyle kaynaklandığını ifade etmek gerekir. Bu açıdan bu konunun Kur'ân ekseni yönünü ortaya çıkararak Allah'ın nefis dediği şeyin ne olduğunu ve nefsin hangi metodlarla eğitime tabi tutulup iyilik üreten taraflarının neler olduğunu açığa çıkarmaya çalıştık.