

van. Daha çok tasavvufî aşka dair şiirlerin yer aldığı eser şairin Fars dili ve kültürüyle ilgili birikimi açısından önemlidir. Mehmet Atalay divanın metnini doktora tezi olarak hazırlamış (1988, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra da metni Arap harfleriyle yayımlamıştır (Erzurum 2000). Buna göre divanda sekiz na't, sekiz kaside, bir terciibend, bir kıt'a-i ke-bîre, yirmi bir gazel ve 171 rubâî bulunmaktadır. 3. *Tuĥfetü'l-Uşşâk*. Farsça divanda mevcut doksan yedi beyitlik bir kasideden ibarettir. Fuzûlî'nin *Enisü'l-Kalib* adlı eserine nazîre olan kasidenin metnini ve Türkçe çevirisini Ali Nihad Tarlan neşretmiştir (bk. bibl.). 4. *Sihâm-ı Kazâ*. Şairin hicivlerinin yer aldığı bu mecmuada ince hayallerle bezenmiş, sanatlı, zekâ ürünü manzumelerin yanı sıra kaba sözler, itham, küfür gibi sıradan ifadeler de vardır. Tâhir Efendi ve Şeyhülislâm Yahyâ ile karşılıklı hicivleri zarif örnekler olarak kabul görmüştür. Nefî bu eserinde oldukça sade bir dil kullanmıştır. Yergilere konu edilen kişiler arasında babası Mehmed Bey, devlet erkânından Gürcü Mehmed Paşa, Kemankeş Ali Paşa, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Bâkî Paşa, Receb Paşa ve Halil Paşa; sanat çevresinden Nev'îzâde Atâî, Kafzâde Fâizî, Uruszâde, Fırsatî, Mantıkî, Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Veysî, Dervîş Ali, Mehmed Bâlî, Tıflî, Riyâzî ve Azmîzâde Mustafa Hâletî yer alır. Eserde kaside, kıta ve terkibibend gibi değişik nazım şekilleri kullanılmış olmakla birlikte daha çok dörtlülükler tercih edilmiştir. *Sihâm-ı Kazâ* Saffet Sıtkı (İstanbul 1943) ve Metin Akkuş (Ankara 1988) tarafından seçmeler halinde yayımlanmıştır.

Nefî'nin bir de münşeat mecmuası olduğu belirtilmiş de Ünsî Çelebi'nin "Kıt'a-ı Ünsî Çelebi der-Ta'rîf-i Sâhib-dîvân Melikü's-şuarâ-yı Rûm Hazret-i Nefî Efendi rahmetullâhi aleyh" başlıklı kıtası vesilesiyle yazılmış bir mektubu (nşr. Ocak, *HSBBD*, X/4 [1981], s. 125-130) dışında başka yazıları ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nefî ve Sihâm-ı Kazâ'sı (haz. Saffet Sıtkı), İstanbul 1943, neşredeninin girişi, s. 4-26; *Nefî Divanı* (haz. Metin Akkuş), Ankara 1993, neşredeninin girişi, s. 1-37; Nefî, *Farsça Divan* (haz. Mehmet Atalay), Erzurum 2000, neşredeninin girişi, s. 1-35; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 183; Rîzâ, *Tezkire* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 95; Naîmâ, *Târih*, III, 222, 235; Muallim Nâci, *Esâmî*, İstanbul 1308, s. 326-328; *Sicill-i Osmânî*, IV, 576; *Osmanlı Müellifleri*, II, 441; Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], *Erzurum Şairleri*, İstanbul 1927, s. 30-35; Süleyman Külçe, *Şair Nefî Neden ve Nasıl Öldürüldü*, İzmir 1948, s. 20-36; Abdülkadir Karahan, *Nefî Divanından Seçmeler*, İstanbul 1972, s. 1-13; a.m.f., "Nefî", *TA*, XXV, 177-178; a.m.f.,

"Nefî", *İA*, IX, 176-178; F. Tulga Ocak, *Nefî ve Türkçe Divan* (doçentlik tezi, 1980), Hacettepe Üniversitesi; a.m.f., "Nefî'nin Bilinmeyen Şiirleri", *JTS*, IV (1980), s. 79; a.m.f., "Nefî Konusunda Yeni İki Belge", *HSBBD*, X/4 (1981), s. 125-130; a.m.f., "XVII. Yüzyıl Şairi Nefî ve Kaside", *Türkbilgi*, sy. 3, Ankara 2002, s. 63-82; Orhan Okay, *Edebiyat ve Sanat Yazıları*, İstanbul 1990, s. 95-100; Haluk İpekten, *Nefî: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Ankara 1996, s. 55-97; Ali Ekrem [Boşayır], "Nefî'de Tasannu", *DEFM*, IV/3-4 (1341), s. 133-145; Kemal Edib [Kürkçüoğlu], "Nefî'nin Bilinmeyen Birkaç Şiiri", *DTCFD*, VII/2 (1949), s. 287-294; Naimüddin Seyyid, "Nefî'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri", a.e., XI/1 (1953), s. 125-147; M. Fehrettin Krizoğlu, "Tolgadırlı (Dulkadırlı) Beylerinden Gelen Pasinli Şair Ömer Nefî'nin Sekiz Arka Atası ve Babası Şah Mehmed'in Bir Tarih Şiiri", *TDI*, X/120 (1961), s. 919-923; Ali Nihad Tarlan, "Nefî ve Tuĥfetü'l-Uşşâk Tercümesi", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, II (1964), s. 189-200; Sabahattin Küçük, "Nefî'de At Sevgisi", *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, II/1, Elazığ 1988, s. 177-191; Dündar Aydın, "Belge ve Kaynaklara Göre Nefî'nin Dedesi Mirza Ali'nin Hayatı ve Soyunu", *MÛTAD*, sy. 5 (1990), s. 165-184; Ziya Avşar, "Nefî'nin Hayal Kavramına Yaklaşımı", *Bilgi*, sy. 24, Ankara 2003, s. 89-114; F. Babinger, "Nefî", *EL* (İng.), VIII, 3; Mustafa Kutlu, "Nefî", *TDEA*, VII, 6-8.



METİN AKKUŞ

NEFİR

(النفير)

Hac ibadetinde
Mina'dan ayrılmayı ifade eden
bir terim
(bk. MİNA).

NEFİR

(نفير)

Bir nefesli çalgı.

Arapça'da "topluluk" anlamındaki bu kelime hemen bütün sözlüklerde "boynuzdan yapılan basit bir müzik aleti" olarak tanımlanır. Haydar Sanal borunun eski okunuşuyla *borguyun* nefir ile aynı saz olduğunu söyler. Organolojinin tabii çalgılar grubunda incelediği ve mehter çalgısı olarak da kullanılan nefir boynuz, bronz ve gümüşten yapılmış ağızlıklık, alttan yukarıya



Nefir

genişleyip dar ucundan üflenen, üzerinde perde delikleri bulunmayan bir borudan ibarettir. Melodi çalmaya elverişli olmaması sebebiyle ancak bir temel ses ve onun birkaç armoniği elde edilebilir.

Eski kaynaklarda nefir ile ilgili en geniş bilgi Abdülkâdir-i Merâġi tarafından verilmiştir. *Câmi'u'l-elĥân*'da nefirin basit bir borudan ibaret, yaklaşık 170 cm. boyunda, nefesli çalgıların en uzununu olduğu, biraz daha uzununa "burgu", ucu kıvrık olanına "kurrenây" (kerrenây) adı verildiğini söyledikten sonra parmak delikleri bulunmadığından çalınmasının da çok zor olduğunu kaydeden Merâġi *Maĥşûdü'l-elĥân*'da da buna benzer ifadeler kullanılır. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinin pek çok yerinde Osmanlı ordusunun bir yerden ayrılırken nefir-i rihlet veya nefir-i irtihallerin (göç nefiri) çalındığından bahseder. Yine Evliya Çelebi'nin nefirin kamış sîsi ile (sipsi [?]) çalındığını söylemesine rağmen Henry George Farmer'in Evliya Çelebi döneminde nefirin düz bir metal boru olduğunu ifade etmesinin sebebi anlaşılama-maktadır. Bu sazın icracıları arasında bes-tekâr Nefîrî Behram Aġa'dan (XVI. yüzyıl) özellikle söz edilmelidir.

Ortaçaġ'da İslâm ordularında kullanılan nefir XIII. yüzyıldan itibaren İspanya ve Haçlı seferleri yoluyla Avrupa'ya geçmiştir. İspanyollar bu aleti Arapça "en-nefir" in karşılığı olarak "añafil" (okunuşu "anyafil") biçiminde kullanmışlardır. İspanya Kralı X. Alphonso için hazırlanmış "Cantigas de Santa Maria" başlıklı şarkı derleminde yer alan çok sayıda renkli minyatürde Endülüs müslümanlarından alınan müzik aletleri arasında nefiri de görmek mümkündür.

Eskiden bir şehrin düşman saldırısına uğrayacağı anlaşıldığı zaman halk nefir çalınarak uyarılır, erkekler savaşa çağırıldı. Herkes savaşa katılacaksa buna "nefir-i âm", bir kısım cengâver savaşıacaksa bunu da "nefir-i hâs" adı verilir. Ayrıca geçmiş dönemlerde gezginci dervişler, herhangi bir konaklama yerine geldiklerinde veya yolda yırtıcı hayvanları ürkütüp kaçırmak suretiyle kendilerini korumak için nefir çalarlardı. "Derviş borusu" ve "yuf borusu" olarak da bilinen nefirler bele ve göğse takılarak çalınırdı.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir-i Merâġi, *Maĥşûdü'l-elĥân* (nşr. Taki Bîniş), Tahran 1977, s. 135; a.m.f., *Câmi'u'l-elĥân* (nşr. Taki Bîniş), Tahran 1987, s. 208; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 636, 641-642; II, 194; III, 105; V, 579-580; VI, 72, 187; VII, 195; H. G. Farmer, *Turkish Instruments of Music in the Se-*

NEFİR

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



FİKRET KARAKAYA

NEFİR-i ÂM

(نفير عام)

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

NEFİS

(النفس)

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

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

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

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

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

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

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

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