

## BİBLİYOGRAFYA :

Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "nfs" md.; *Lisâ-nü'l-'Arab*, "nfs" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "nfs" md.; Dârimî, "Nikâh", 20; Buhârî, "Zebâ'ih", 4, 14; İbn Mâce, "Nikâh", 19, "Tib", 36; Tirmizî, "Da'âvât", 14; Nesâî, "Cum'â", 24; Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, Kahire 1329; a.mlf., *er-Ri'âye li-Şu-kûkullâh* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 384-385; a.mlf., *Âdâbü'n-nüfûs* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1984; Hakîm et-Tirmizî, *Tabâ'î'u'n-nüfûs* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih – Seyyid el-Cümeylî), Kahire 1989; a.mlf., *Edebü'n-nefs* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih), Kahire 1993; a.mlf., *Riyâzatü'n-nefs* (nşr. İbrâhîm Şemseddin), Beyrut 2002; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Abdülhamîd), II, 25, 28-30; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 29, 98-99; Süle-mî, *Tabakât*, s. 18, 93, 209, 231; a.mlf., *Uşûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1985; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Khutü'l-kulûb*, Kahire 1961, I, 176, 177, 194; Mâ-verdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1988, s. 331-337; İbn Hazm, *el-Faşl*, V, 74-92; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 269, 719; Hücvîrî, *Keş-fü'l-ma'cûb*, Tahran 1338 hş., s. 176, 209, 244-245, 315; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1358/1939, III, 3-4, 10, 64, 73, 81; IV, 350; a.mlf., *Mizânü'l-'amel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 251; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affî), Kahire 1388/1964, s. 78, 81; a.mlf., *Me'â-ricü'l-'kuds*, Beyrut 1409/1988, s. 16, 154; Fah-reddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, İstanbul 1307, V, 640-648; VIII, 569; a.mlf., *el-Muḥaşşal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezher), s. 163; a.mlf., *Me'âlimü uşû-lî'd-dîn (el-Muḥaşşal içinde)*, s. 118; a.mlf., *en-Nefs ve'r-rûh* (nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd 1969; a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VII, 431; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 392-399; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, Kahire 1293, II, 729; III, 313-315; Necmeddîn-i Dâye, *Mirşâdü'l-'ibâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 4, 174, 335, 350, 355, 369; Mevlânâ, *Mesnevi*, I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 27, 207, 260, 261, 331; İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-'akl ve'r-rûh (Mecmû'a-tü'r-resâ'ilü'l-müniriyye içinde* [nşr. İdâretü't-tü-bâati'l-müniriyye]), Kahire 1343, II, 20-49; a.mlf., *Tezkiyetü'n-nefs*, Riyad 1994; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâ'ifü'l-'ilâm* (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 359-360; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Riyad 1386/1966, s. 178 vd., 200-201, 220; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, Kahire 1377/1957, II, 11, 36; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1310, II, 48-58; Aclûnî, *Keş-fü'l-ḥafâ'*, I, 143; II, 262; Gümüşhânevî, *Cami'u'l-uşûl* (nşr. Edib Nasreddin), Beyrut 1997, II, 203-216; *Tomar-Halvetiyye*, s. 35; Ebû'l-Alâ el-Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 109-112; Meh-med Ali Aynî, "Nefs Kelimesinin Mânaları", *DİFM*, IV/14 (1930), s. 46-52; E. E. Calverley, "Nefs", *İA*, IX, 179-183.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefis çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerinde-

ki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler varsa da İslâm filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmez. Kelâmcılar ise filozofların nefis dedikleri şeyi çoğunlukla ruh terimiyle ifade ederek teorilerini bu terim etrafında geliştirmişlerdir (bk. RUH). Filozoflar, nefsin varlığını insandaki cismanî yapının değişmesine rağmen değişmeyen "ben" idrakine, iradî hareket ve idrakin kaynağının maddî olamayacağı ve tek keyfiyet olan cismanî mizacın çok değişik fiillere kaynaklık edemeyeceği düşüncesine dayandırmışlardır (meselâ bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 13, 225-227; Durusoy, s. 23-31; Alper, s. 40-45; *DİA*, XII, 151-152). Feleklerin nefsi ise İbn Sînâ tarafından feleklerin hareketlerinin nefis sahibi olmasını zorunlu kıldığı gerekçesi üzere temellendirilmiştir (eş-Şifâ' *el-İlahiyyât*, s. 386 vd.).

İslâm felsefesinde nefis teorisi. Grek felsefesinin İslâm dünyasına aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Eflâtun'un talebesi Aristo, nefsi "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve müteahhirîn ise Aristo'nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir (bk. İLMÜ'N-NEFS). Nefsin sûret olması durumunda ölümle birlikte sûret dağılıp yok olacağından ruhun da ölmesi gerekir. Bu sakınca-dan kurtulmak için Fârâbî bu iki görüşü uzlaştırarak nefsin mahiyeti bakımından mânevî cevher iken cisimle olan sıkı ilişkisi itibarıyla sûret olduğunu söyler. İbn Sînâ da Fârâbî gibi nefis için güç, sûret ve kemal ifadelerini kullanır. Bunun anlamı, nefis insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve akıl kavramları kabul etmesi bakımından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından sûret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cins nisbetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik sıfatıyla nitelenmektedir (*Kitâbü'n-Nefs*, s. 6-10). Bu bakımdan Aristo'nun tarifinde geçen "ilk yetkinlik" ifadesiyle tür olarak var olduktan sonra ortaya çıkan bilgi ve kudret gibi ikinci yetkinlikler, "cisim" kelimesiyle soyut yetkinlikler, "tabii" kelimesiyle divan ve masa gibi yapay cisimler, "organik" (âfi) kelimesiyle de fiillerini alet-

siz yapan unsur ve madenlerin sûretleri tarifin dışında bırakılmıştır. Bu tarife üreme, beslenme ve büyümesi bakımından bitkisel nefis, varlığın tikel formlarını idrak etmesi ve iradeyle hareket etmesi açısından hayvanî nefis, tümelleri ve soyut tikelileri idrak etmesi, fikrî ve sezgisel fiilleri yapması bakımından insanî nefis adı verilir. Bir de felekî nefis söz konusudur. İlkçağ ve Ortaçağ astronomisinde maddenin çekim kanunu bilinmediğinden gök kürelerinin muntazam dairesel dönüşünü sağlayan nefis gücü olduğu kabul edilmekteydi, dolayısıyla onların canlı ve insandan daha akıllı varlıklar olduğu sanılıyordu. Buna göre felekî nefis, "Tabii cismin ilk yetkinliği olup bilfiil meydana gelen tümel akledişi izleyen sürekli idrak ve hareket sahibidir" şeklinde tarif edilmektedir (Te-hânevî, II, 1713-1715).

Madenin özelliği (mizaç), nefsin kendisine nüfuz edeceği en aşağı olgunluk düzeyinde normalden uzak olduğundan maddenin unsurları birbirinden ayrılmaya eğilimindedir ve bunu ancak madene nüfuz eden onun sûreti önler. Bitkilerin bileşimi normale madenlerden daha yakın olduğundan onlara nüfuz eden nefis büyüme, beslenme ve üremenin ilkesidir. Hayvanların mizacı normale bitkilerden daha yakın olduğundan onların nefisleri de duyumsama (ihzas) ve iradî hareketin ilkesidir. Nihayet insanın yapısı tam normale canlı mizaçları arasında en yakın olandır. Bu bakımdan sadece insanî nefis bağımsız bir cevher olma özelliğine sahiptir. Belirtilen dört varlık türünün her biri kendi kategorilerinin özellikleri yanında bir alttaki kategorilerin özelliklerini de taşımaktadır. Ay altı âlemindeki bütün nefislerde ortak nokta bunların maden, bitki ve insana faal akıldan taşması, nüfuz etmesidir. Sudûr veya yaratma sürecinde her bir varlık türünün ortaya çıkması, türün cismanî unsurlarının dengeli birleşimi sayesinde oluşan bir tür birlik seviyesinde gerçekleşmektedir.

Nefsin işlevini aletler vasıtasıyla yapması onun ay altı âlemindeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gayesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri işlevlerini doğrudan icra etmektedir. Halbuki nefisteki yetilerin güç halinden fiil alanına geçmesi ancak aletler vasıtasıyla olmaktadır. İnsan nefisinde de durum böyledir. Nefsin kendini yetkinleştirmesinin aracılığı duyusal kavramlardır. Akıl olanla maddî olan arasındaki vasıta duyusal kavramlardan cüz'î mânalar çıkarılan vehim gücüdür. Da-

## NEFİS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caklarını, nazarı akılda tam yetkinleşme-  
mekle birlikte amelî akılda yetkinleşenle-  
rin de bir ölçüde mutlu olacaklarını, nazarı  
akılda yetkinleştikleri halde amelî akılda  
yetkinleşemeyenlerin duyu hazlarına tut-  
kunlukları sebebiyle bir süre mutsuz ol-  
salar da bu hazların etkisi silindikten sonra  
mutluluğa ereceklerini, nazarı akılda yet-  
kinleşme imkânı bulamamış olan akıl has-  
tası ve çocukların duyu hazları tutku ha-  
line gelmemişse ilâhî inâyete mutluluğa  
kavuşacaklarını, imkânları olduğu halde  
nazarı akılda yetkinlik kazanmayan ve mad-  
dî hazlara dalanların ebediyen mutsuz ola-  
cağını belirtmiştir. Fârâbî'nin düşüncesin-  
de cismanî haşre yer yoktur. İbn Sînâ, bu  
tartışmanın teorik temelini oluşturan "mâ-  
dumun iadesi" düşüncesini açıklamaya ge-  
rek olmayacak şekilde aklın reddedeceğini,  
bu konuda söylenen her şeyin felsefî yön-  
temden ayrılmak olduğunu ileri sürmüştü  
de konuyu doğrudan ele aldığı meâd bah-  
sinde diriliş sırasında bedeninin durumu hak-  
kıdaki bilgilerin şeriatı aktarıldığını,  
bunların kanıtlanmasının ancak şeriatın ve  
peygamberin haberini doğrulamak yolu-  
la mümkün olduğunu, nefislerin mutluluk  
ve bedbahtlığının akıl ve burhanî kıyas yo-  
luyla idrak edildiğini, peygamberin de bu-  
nu onayladığını söylemiştir (*eş-Şifâ el-İlâ-  
hiyyât*, s. 423-432). Ebû'l-Hasan el-Âmirî  
ve İbn Rüşd ise cismanî haşrin vuku bula-  
cağını, yeniden diriltilecek beden ebedî  
hayata uygun bir beden olacağını belirt-  
mişlerdir.

Nefsin mânevî ve ruhanî oluşu esasına  
dayalı olarak geliştirilen nefis teorisi insan-  
nın metafizik dünya ile irtibat kurmasının  
temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan baş-  
ta Fârâbî olmak üzere İslâm filozofları ve  
müteahhir kelâmcılar, metafizik bilginin  
imkânını nefis teorisiyle temellendirerek  
tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişi bu  
teoriyle sağlamışlardır. Faal aklın din dilin-  
de vahiy meleği Cebrâil'e tekabül ettiği be-  
lirtilmiş; vahyin keyfiyeti, nazarı ve amelî  
güçleri yetkin olan bir ferdin faal akılla kur-  
duğu irtibat çerçevesinde izah edilerek va-  
hiy bu ilişkinin, peygamber de bu ilişkiyi  
gerçekleştirenlerin zirvesine yerleştirilmiştir.  
Özellikle İbn Sînâ nefis konusu bağla-  
mında geliştirdiği nübüvvet teorisi saye-  
sinde ahlâk, ev idaresi ve siyasetten olu-  
şan amelî felsefenin içini Kur'an ve Sün-  
net etrafında gelişen amelî ilimlerin veri-  
leriyle doldurmuştur (meselâ bk. *a.g.e.*, s.  
435-455). İbn Rüşd'ün gelenek adına se-  
leflerine yönelttiği eleştirilere rağmen amelî  
felsefe, İbn Sînâ'nın öngördüğü şekilde

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

#### BİBLİYOGRAFYA :

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



ÖMER TÜRKER

#### NEFİSE bint HASAN

( نَفِيسَة بِنْتِ الْحَسَنِ )

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

**Hz. Hasan'ın torunu  
Hasan b. Zeyd'in kızı.**

145 (762) yılında Mekke'de doğdu; bu-  
rada ve babasının valilik yaptığı Medine'-  
de yetişti. Genç kızlığa geçiş döneminde,  
babasının Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ta-  
rafından isyana teşebbüs suçlamasıyla gö-  
revden alınarak hapse atılması ve malları-  
na el konulması sırasında büyük sıkıntılar  
çektirdiği tahmin edilebilir. Evlilik çağına gel-  
diğinde İmam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İshak  
el-Mü'temin ile nikâhlanmış ve ondan  
Kâsım adında bir oğlu ve Ümmü Külsûm  
adında bir kızı olmuşsa da bu çocuklar so-  
yunu sürdürememiştir.

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

da tutulduğu Irak'tan uzaklaşmak istedi-  
ği ve Kudüs'ten kendilerine kucak açacak  
nüfuzlu insanların bulunduğu Mısır'a geç-  
tiği anlaşılmaktadır. Fustat halkından bü-  
yük bir kalabalığın karşıladığı Nefise Ce-  
mâleddin Abdullah b. Cessâs'ın evinde bir-  
kaç ay misafir kaldı. Bu süre içinde onu  
hem Mısırlılar hem de başka ülkelerden  
gelenler ziyaret etmek için âdeti yarıştı-  
lar. Sehâvî, Nefise'nin ziyaretçilerinin çok-  
luğunu onun gösterdiği bir keramete bağ-  
lamakta ve bir yahudinin yürüyemeyen kı-  
zını iyileştirince kızın ailesiyle beraber dok-  
san kadar yahudinin müslüman olduğunu,  
bu haberin duyulmasıyla birlikte ziyaret-  
çilerinin hızla artmaya ve oturduğu semt-  
te büyük bir izdiham yaşanmaya başla-  
dığını nakletmektedir. Bunun üzerine Mi-  
sır Valisi Ubeydullah b. Serî b. Hakem gü-  
nümüzde türbesinin bulunduğu semtteki  
büyük bir evini ona tahsis etti ve ziya-  
retçiler için haftada iki gün sınırlamasını  
getirdi. Nefise'yi ziyaret edenlerin başında  
Bısr el-Hâfî, Ahmed b. Hanbel ve İmam  
Şâfiî gibi mutasavvıf ve ilim adamları bu-  
lunmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre  
İmam Şâfiî, Mısır'a gittiği zaman sık sık  
Nefise'yi ziyaret etmiş ve kendisinden ha-  
dis öğrenmiştir. Vefat ettiği zaman cenaze-  
si evine götürülerek onun da cenaze na-  
mazını kılması sağlanmıştır. Nefise'nin zi-  
yaretçileri ölümünden sonra daha da art-  
tı. İbn Hallikân, Mısırlılar'ın Nefise'ye bü-  
yük bir bağlılık duyduğunu ve bunun hiç  
eksilmediğini, çünkü onun kabri başında  
yapılan duaların kabul edildiğine inanıldı-  
ğını söyler. Makrîzî de Mısır'da duaların  
kabul edildiği dört mekândan birinin Ne-  
fise'nin türbesi olduğunu yazmaktadır. Ze-  
hebî, cahil halk tabakasından bazı kişile-  
rin Nefise'nin türbesine aşırı saygı göster-  
diklerini ve bunu şirke kadar götürdükle-  
rini kaydeder. Yâfiî de Nefise'nin türbesin-  
de yaşanan uygunsuz hareketlere bizzat  
gördüklerini anlatarak dikkat çeker.

"et-Tâhire" ve "el-Hurretü't-takiyye" la-  
kaplarıyla anılan Nefise'nin tefsir, hadis ve  
tasavvuf alanlarında önemli birikime sa-  
hip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kendi-  
sine tarih boyunca gösterilen aşırı ilgi ve  
sevginin sebebi peygamber soyundan gel-  
mesi ve onun zühd hayatı yaşayan çok din-  
dar bir kadın olmasıdır. Nefise'nin çok az  
yediği, az uyuduğu, çokça namaz kılp oruç  
tuttuğu, otuz defa hacca gittiği ve evinin  
içine bir mezar kazdırarak zaman zaman  
buraya inip ibadette bulunduğu rivayet  
edilmektedir. Bu sebeple sūfî tabakat ki-  
taplarında kendilerine özel olarak yer ay-  
rılan Ali evlâdi arasında sayılmaktadır. İbn