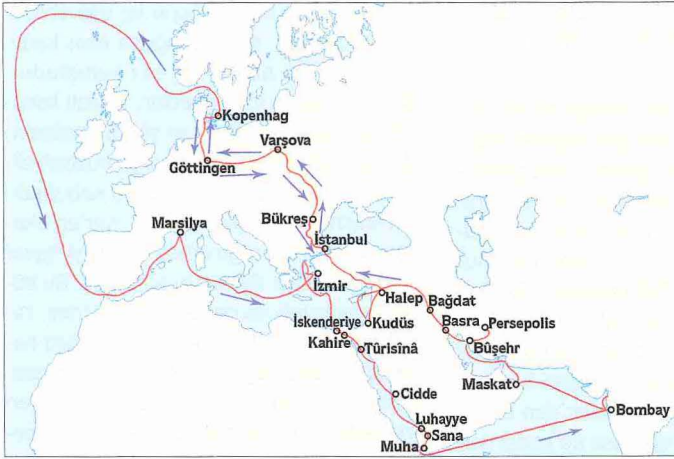




Carsten
Niebuhr'un
yolculuğunun
güzergâhını
gösteren
harita

1999 tarihleri arasında Kiel Üniversitesi tarafından Eutin'de bir sempozyum düzenlenmiş, burada verilen tebliğler daha sonra neşredilmiştir (bk. bibl.). Kopenhag Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Bölümü de günümüzde Carsten Niebuhr Enstitüsü adını taşımaktadır.

Eserleri. 1. *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772). 2. *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern* (I-II, Kopenhagen 1774-1778). Kitabın III. cildi Niebuhr'un ölümünden sonra J. N. Gloyer ve J. Olshausen tarafından neşredilmiş olup (Hamburg 1837) C. Niebuhr's Reisen durch Syrien und Palaestina nach Cypern und durch Kleinasien und die Türkei nach Deutschland und Daennemark başlığını taşımaktadır. 3. *Jemen. Karte von dem größten Teil des Landes der Imae, Kaukeban etc. Nach astronomischen Beobachtungen und Reise-maassen verfaßt* (haz. F. A. Schötbl, Wien 1789). Yemen'in 1/200.000 ölçekli fiziki haritasıdır. Niebuhr ayrıca gezi sırasında ölen heyet üyelerinden botanist Peter Forsskal'ın çalışmalarını neşretmiştir: *Descriptiones animalium, avium, amphibiorum, piscium, insectorum, vermium, quae in itinere orientali observavit* (Hauniae 1775); *Flora Aegyptiaco-Arabica, sive descriptiones plantarum quas per Aegyptum inferiorem et Arabiam Felicem detexit* (Hauniae 1775); *Icones rerum naturalium: quas in itinere orientali depingit* (Hauniae 1776). Onun, çoğu Deutsches Museum (Leipzig) ve Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd-und Himmelskunde (Gotha) dergilerinde yayımlanmış çok sayıda makalesi de bulunmaktadır (*Bibliographic der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*, s. 303-306).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Düvel-i Ecnebiyye, 12, vesika 96, Tarih, muharrem 1181; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, Frankfurt 1994, I-III, tür.yer.; a.mlf., *Beschreibung von Arabien aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten*, Frankfurt 1995, tür.yer.; Th. Hansen, *Arabia Felix: The Danish Expedition of 1761-1767* (trc. J.-K. McFarlane), London 1964; W. Phillips, *Unknown Oman*, London 1966, s. 8; S. Rasmussen, *Carsten Niebuhr und die Arabische Reise 1761-1767: Ausstellung der Königlichen Bibliothek Kopenhagen in Zusammenarbeit mit dem Kultusminister des Landes Schleswig-Holstein*, Landesbibliothek Kiel, November 1986-Februar 1987, Heide in Holstein 1986; R. Trench, *Arabian Travellers: The European Discovery of Arabia*, London 1986, s. 28-49; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 303-306; R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, Reading 1994, s. 32-49; *The Carsten Niebuhr und seine Zeit: Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 7.-10. Oktober 1999 in Eutin* (ed. J. Wiesenhöfer - S. Conermann), Stuttgart 2002; Mustafa L. Bilge, "European Travellers to Ottoman Lands", *New Millennium Perspectives in the Humanities* (ed. J. Upton-Ward), New York 2002, s. 179-202; a.mlf., "Carsten Niebuhr ve Seyahatnamesi: 1761-1767", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 307-329; W. Lüdtke, "Carsten Niebuhr's Nachlass in der Kieler Universitätsbibliothek", *ZDMG*, LXIV (1910), s. 565-568; W. B. Metta, "Carsten Niebuhr-1733-1815", *IC*, VII (1933), s. 502-505; C. F. Beckingham, "Dutch Travellers in Arabia in the 17th Century", *JRAS* (1951), s. 68; I. W. J. Hopkins, "The Maps of Carsten Niebuhr: 200 Years After", *Cartographic Journal*, IV/2, London 1967, s. 115-118; D. Varisco, "Travels through Arabia with Niebuhr", *Yemen Update: Bulletin of the American Institute for Yemeni Studies*, sy. 37, Westbury 1995, s. 28-31.



MUSTAFA L. BİLGE

NİFAK

(bk. MÜNAFİK).

NİFAS

(النفاس)

Doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen ve bazı dini hükümleri bulunan kan anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "kadının doğurması, doğumun ardından rahmin ve üreme organlarının normal hale dönmesi için gerekli olan süre" anlamındaki nifâs kelimesi, fıkıhta doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen kanı ve doğum sonrasında kadının bazı özel hükümlere tâbi olmasını ifade eden bir terimdir. Bu durumdaki kadına nüfê-sâ denir. Arap dilinde nifas kelimesinin bazı kullanımları kadının âdet görmesini ifade eder (hadislerdeki örnekleri için bk. Hattâbî, I, 82-83; İbn Hacer el-Askalânî, I, 402-403). Türkçe'de nifas için loğusalık, nifaslı kadın için de loğusa tabirleri kullanılır.

Nifas hakkında Kur'an-ı Kerim'de özel bir hüküm yer almaz. Hz. Peygamber döneminde doğum yapan kadınların namaz kılmadan ne kadar beklediklerini bildiren ve nifas haliyle ilgili başka açıklamalar içeren rivayetlerle (meselâ bk. Dârimî, "Vüddü", 98-99; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 119, "Menâsik", 9; Nesâî, "Gusûl", 23) Asr-ı saâdet'ten beri müslümanların uygulamasını dikkate alan âlimler, hayızlı kadın için haram olan şeylerin nifaslıya da haram ve hayızlıdan sâkıt olan hükümlerin nifaslıdan da sâkıt olacağı hususunda fikir birliği etmişlerdir; ancak nifaslı kadınla cinsî temas halinde kefarete gerekip gerekmeceği hususu ihtilafıdır (Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 432). Bu sebeple nifas, tıpkı hayız gibi "bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan ve birçok dinî hükümlle bağlanması bulunan hükmi bir kirlilik" diye nitelendirilmiş ve genellikle fıkıh ve hadis eserlerinin "Tahâret" bölümlerinde hayızla birlikte ele alınmıştır. Fıkıh literatüründe özellikle nifasın başlangıcı, doğumdan önce ve doğum sırasında gelen kanın niteliği, nifasın en az ve en çok süreleriyle ilgili olarak yer alan bir kısım bilgi ve hükümler hayızda olduğu gibi naslardan ziyade fakihlerin kendi dönemlerindeki tıbbî bilgilere, fiilî tecrübeye ve müşahedelere dayanmaktadır. Doğumun ardından gelen kanın nifas olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte doğumdan önce gelen kan Hanefiler'e göre hastalık kanı (istihâze), Mâlikî ve Şâfiîler'de üstün görülen görüşe göre hayız kanı hükümlerine tâbidir. Hanbelîler'e göre ise sancı vb. doğum emâresiyle birlikte

doğumdan üç gün önceden itibaren görülen kan nifas sayılır. Fakat bütün fakihlere göre nifasın süresi doğumdan sonra başlar.

Nifasın en az ne kadar sürdüğü hakkında bir, üç, dört gün gibi süre belirten fakihler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre bunun için asgari bir müddet yoktur; fiilî duruma bakılır ve kanın kesilmesiyle nifas halinin sona erdiğine hükmedilir. Nâdir de olsa kadın doğum yaptığı halde hiç kan görmeyebilir. Bu durumda Mâlikîler'e, Hanbelîler'de sahih kabul edilen görüşe ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kadın loğusa sayılmadığından gusûl yapması gerekmeyeceği gibi oruçlu ise orucu da bozulmaz. Şâfiî mezhebindeki mutemet görüşe ve Hanefî mezhebinde fetvada esas alınan Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ise kanın hükmen var olduğu kabul edilir ve ihtiyaten kadının gusletmesi gerekir. Sezaryen yöntemiyle yapılan doğumda olduğu gibi çocuğun döl yolu dışında bir yerden çıkması halinde eğer döl yolundan kan gelirse bu nifas kanı olup kadın loğusa sayılır.

Her kadın için farklı nifas süreleri olabilir. Bu kadınların fizikî bünyelerine, kalıtım ve çevre şartlarına göre değişir. Ancak doğumdan sonra kadının ibadetlerini ne zaman yapmaya başlayacağını tesbiti açısından buna âzami bir sınır koyma ihtiyacı duyulmuş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakihlerin çoğunluğuna göre nifasın en uzun süresi kırk gündür. Hz. Peygamber döneminde doğum yapan kadınların kırk gün beklediklerini bildiren hadislerle Asr-ı saâdet'ten beri bu hususta ittifak edildiğine dair rivayetler bu görüşün dayanağını oluşturur (İbn Mâce, "Tahâret", 128; Tirmizî, "Tahâret", 105; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, I, 427). Bu süreyi aşan kan Hanefîler'e göre istihâze, Hanbelîler'e göre hayız şartlarını taşırsa hayız, aksi takdirde istihâze sayılır. Şâfiî ve Mâlikîler ile Şa'bî, Ubeydullah b. Hasan el-Anberî, Haccâc b. Ertât gibi âlimlere göre ise nifasın en uzun süresi altmış gündür. Ancak Şâfiîler'e göre de bu durum genellikle en fazla kırk gün sürer. Bu görüş sahipleri konuya ilişkin rivayetlerin genel ve yaygın durumu dille getirdiğini, az da olsa nifas hali altmış gün süren kadınlara rastlandığını, dolayısıyla bu konuda fiilî durumun esas alınması gerektiğini belirtirler. Nifasın âzami süresinin hayızınkinden dört katı olduğu yönünde fakihlerin genel bir kabulü vardır. Bu sebeple hayızın âzami süresini on gün kabul edenlerin nifasinkini kırk, on beş gün

kabul edenlerin altmış gün olarak takdir ettikleri görülmektedir (Şehâbeddîn el-Karâfî, I, 393).

Nifasın âzami süresi dolmadan kan tamamen kesilir ve tekrar görülmezse loğusalık sona erer; kadın yıkanır ve ibadetlerini yapar. Bir süre kesildikten sonra nifasın âzami müddeti içinde tekrar kan gelmesi halinde Mâlikîler'e, Şâfiîler'deki mutemet görüşe, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre aradaki temizlik süresi on beş gün ve daha fazla olursa nifas hali sona erer, daha sonra gelen kan hayızdır. Ebû Hanîfe'ye ve Şâfiîler'den Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc'e göre ise ne kadar sürerse sürsün nifasın âzami süresi içinde görülen temizlik nifas kabul edilir. Hanefî mezhebinde fetva bu görüş doğrultusunda verilmiştir. Hanbelîler'e göre kesildikten sonra tekrar başlayan kanın nifas mı yoksa hastalık kanı mı olduğu şüpheli sayıldığından kadın oruç tutar, namaz kılar; fakat orucu daha sonra kaza eder (konuya ilişkin farklı durumlar ve başka görüşler için bk. *Mv.F*, XLI, 8-10).

Doğum yapmış kadının önceki doğumunda kanın devam ettiği süre nifastaki âdeti kabul edilir. Hanefîler'e göre yeni doğumda gelen kan nifasın âzami süresini aşarsa âdet süresi esas alınır, aşan kısım istihâze olur. Kan âdet süresini geçmekle birlikte nifasın âzami süresini aşmazsa kadının nifas âdetinin değiştiğine hükmedilir ve tamamına nifas hükmü uygulanır. Kadının nifasla ilgili bir âdeti yoksa âzami süreye kadar gelen kan nifas, aşan kısım istihâze kanı sayılır. Mâlikîler'de mutemet sayılan görüşe göre kadının bir âdeti olsa bile altmış günü aşan kan istihâzedir. Şâfiî mezhebi içindeki üç ayrı görüşten daha güçlü olanına göre de bu hususta kadının kanlar arasında bilgi ve tecrübesiyle yaptığı ayırım, bu mümkün değilse kadının nifas âdeti, bu da yoksa nifasın en az süresi (bir anlık kan gelmesi) veya genellikle devam ettiği süre (kırk gün) esas alınır. Hanbelîler'e göre kırk günü aşan kan hayız olmaya elverişli ise hayız, değilse istihâze kabul edilir.

Bazı organları belirilmiş ceninin düşmesiyle nifas hali meydana gelir. Bu durumda önceki düşüklüklerde de nifas hükümlerinin uygulanacağına dair görüşlere rastlanmaktadır (*a.g.e.*, XLI, 14-15). İkiz veya çoklu doğumlarda fakihlerin ekseriyetine göre tek bir nifas hükmü uygulanır. Arada fâsıla bulunması halinde nifasın hangi doğumla başlamış sayılacağı hakkında değişik görüşler öne sürülmüştür.

Nifas hali kadının vücûb ve edâ ehliyetini etkilemez; sadece loğusa olan kadın için bazı özel hükümler söz konusudur. Bunlar şöylece özetlenebilir: Nifaslı kadın namaz kılamaz, tilâvet ve şükür secdesinde bulunamaz, oruç tutamaz, mushafı eline alamaz, -bazı mezheplerde kabul edilen istisnâî durumlar dışında- Kur'an okuyamaz, mescide giremez, Kâbe'yi tavaf edemez, cinsel ilişkide bulunamaz. Bu sürede geçirdiği namazları kazâ etmez, fakat tutamadığı farz ve vâcib oruçları kazâ eder. Loğusalığı sona eren kadının gusletmesi farzdır. Gusletmedikçe belirtilen ibadetleri edâ edemez. Cinsel ilişkinin cevazı için nifas kanı kesildikten sonra kadının gusletmesi veya Hanefîler'e göre bir namaz vakti kadar sürenin geçmesi gerekir. Bütün bu hususlarda hayızlı için tanınan ruhsatlar loğusa için de geçerlidir (bk. HAYIZ). Nifasın hayızdan farklı olduğu hususlar ise şunlardır: Hayız ve nifasın asgari ve âzami süreleri farklıdır. Hayız ilâ müddetinden sayılırken nifas sayılmaz. Hayız aksine nifas bulûğ, iddet ve istibrâ için ölçü değildir. Hanefîler'e ve Şâfiîler'deki bir görüşe göre nifas hayız aksine kefâret orucunu kesip peş peşe olma özelliğini ortadan kaldırır. Hanefîler'e göre nifas sünî ve bid'î boşama arasında ayırım sağlamaz; halbuki bir hayız döneminde birden fazla boşama bid'î boşama kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Dârimî, "Vuđû", 98-99; İbn Mâce, "Tahâret", 128; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 119, "Menâsik", 9; Tirmizî, "Tahâret", 105; Nesâî, "Cusûl", 23; Hat-tâbî, *Me'âlimü's-sünen* (nşr. Abdüsselâm Abdüş-şâfi Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 82-83; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I, 436-441; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Resâ'ilü'l-aşr* (nşr. M. Vâizâde el-Horasânî), Kum, ts. (Müessesetü'n-neşrî'l-İslâmî), s. 162-165; Kâsânî, *Bedâ'iu's-şâs-na'dî'e*, Beyrut 1406/1986, I, 41-45; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mugnî* (nşr. Abdülhâsî b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulvî), Riyad 1419/1999, I, 427-432, 443-445; Nevevî, *Şerhu Müslim*, VIII, 133; a.mlf., *el-Mecmû'e*, Cidde 1980, II, 535-550; a.mlf., *Ravzatü'l-fâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 283-287; Şehâbeddîn el-Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, I, 392-395; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, Beyrut 1977, s. 31-32; Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, Bulak 1313, I, 57, 67-69; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rîfe), I, 402-403; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts. (Dârü lhyâl't-türâs'l-Arabî), I, 164-167; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, Beyrut 1413/1993, I, 229-231; Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc*, I, 119-120; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l'inâye* (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 144-146; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâf*, I, 218-

220; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 37-41; Haskefi, *Dür-rü'l-müntekâ* (Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur* içinde), Beyrut, ts. (Dâru l-hyâit-türâsî'l-Arabî), I, 54-56; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dâru'l-fikr), I, 174-175; Tah-tâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, Bulak 1318, s. 92-98; Şevkânî, *Neylû'l-evâtâr*, I, 331-333; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, Beyrut 1407/1987, I, 199-201; Hüseyin Halef el-Cübûrî, *'Avârüzü'l-eh-liyye 'inde'l-uşûliyyîn*, Mekke 1408/1988, s. 279-293; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufaşşal fi ah-kâmi'l-me'r'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1420/2000, I, 107-110, 169-171; Muhammed Muhammed eş-Şerkâvî, "el-Me'r'e elletî mene'ahâ 'uzruhâ mine't-ṭavâf", *ME*, XLIV/9 (1972), s. 844-848; Ömer Süleyman el-Eşkar, "el-Hayz ve'l-haml ve'n-nifâs beyne'l-fikh ve't-ṭib", *Mecelletü's-Şer'i'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, V/11, Küveyt 1988, s. 133-188; "Hayz", *Mv.F*, XVIII, 291-328; "Nifâs", *a.e.*, XLI, 5-17; Mehmet Şener, "Nifâs", *İslâm'da İnanç İba-det ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, III, 482-485; M. Revvâs Kal'acı, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyere*, Beyrut 1421/2000, II, 16-17, 1892-1893, 1979.



HACI MEHMET GÜNAY

NİFFERİ (النِّفَرِي)

Muhammed b. Abdilcebbar
b. el-Hasen en-Nifferî
(ö. 354/965'ten sonra)

el-Mevâkıf adlı eseriyile tanınan sûfi.

Irak'ta Kûfe yakınlarındaki Niffer bölgesinde doğdu. Mısır'a gidip İskenderiye'de yaşadığı için Mısırî ve İskenderî nisbeleriyle de anılır. Tasavvuf tarihi kaynaklarında ve diğer tabakat kitaplarında adı zikredilmediği gibi *el-Mevâkıf* ve *el-Muḥâṭabât* adlı iki önemli eserinde ailesi, eğitim durumu ve hayatı hakkında ipucu niteliğinde de olsa herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Düşüncelerini yaymak için mücadele etmemiş olması, sürekli seyahat etmesi ve bir mürid topluluğuna sahip bulunmaması tanınmamasının sebepleri olarak gösterilmektedir (Affüddin et-Tilimsânî, s. 259). Bir diğer sebep de onun Hallâc-ı Mansûr'un idamından sonra hulûl iddiasıyla suçlanan sûfilerden olduğunun söylenmesidir (Ahmed Tâhâ, XVIII/208 [1978], s. 41); ancak bu oldukça zayıf bir ihtimaldir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Nifferî'yi temel özellikleri "bilinmeme ve gizlenme" olan sûfilerden sayar. Onun bu özelliği, kaynaklarda kendisine yer verilmeyişinin sebebini izah konusunda daha ikna edici bir fikir vermektedir. Nifferî'nin vefat tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır. 354-366 (965-976) yılları arasında Mısır'da öl-müş olabileceği ileri sürülmektedir. İbnü'l-

Arabî'nin *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de görüşlerini zikretmesinden sonra tanınır hale gelmiş, Affüddin et-Tilimsânî, İbn Seb'in, Kâşânî ve Şarânî gibi sûfiler eserlerinde onun görüşlerinden bahsetmişlerdir.

Nifferî'nin tasavvuf anlayışı *el-Mevâkıf* adlı eserinin temel kavramı olan "vakfe" terimine dayanır (*el-Mevâkıf*, neşredenin girişi, s. 9-16). Tasavvufta bir makamdan diğerine geçmenin temel şartı, geçilen makamın bütün gereklerinin yerine getirilip geçilecek yeni makama hazırlık yapılmış olmasıdır. "İki makam arasında durup kalmak" demek olan vakfe bu noktada ortaya çıkar. Durmanın sebebi, sâlikin önceki makamdaki kalan yükümlülüklerini tamamlaması ve yeni makam için gerekli hazırlıkları yapmasıdır. Nifferî vakfe terimini hayret makamı ya da matla' ile eş anlamlı olarak kullanır. Kâşânî de "idraklerin ulaştığı son mertebe" veya "kelâmı duyma mertebesinden söyleyeni müşâhede mertebesine yükselmek" diye tanımladığı matlain âriflerin dilindeki adının "mevkıf" olduğunu belirtir. Mewkıf veya matla' bütün bilgilerin kaynağı, idraklerin sonu, diğer bir ifadeyle her türlü bilginin sonlandığı mertebedir (Nifferî, *el-Mevâkıf*, s. 31; Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 520). Bu görüşünü bilgi -mârifet- vakfe arasındaki derecelenmeye dayandırarak açıklayan Nifferî'ye göre mârifet sûfilerin riyâzet yöntemiyle elde ettikleri bilgilere işaret eder, bilgi ise zâhirî bilgi için kullanılır. Nifferî mârifeti vakfenin aşağısında sayar ve onu yetersiz kabul eder. Sâlikin mârifetten "sürekli huzur" mânasındaki vakfeye geçmesi gerekir. Bunların arasındaki dereceli ilişkiyi vakfenin bilgi ve mârifetin beslediği kaynak olmasıyla açıklar. Çünkü vakfe mârifetin, mârifet bilginin direğidir ya da vakfe mârifetin ruhu, mârifet bilginin ruhu, bilgi hayatın ruhudur.

Nifferî bilgi -mârifet- vakfe arasındaki derecelenişi havas -avam ilişkisiyle de açıklar. Bilgi ve mârifet sonucunda Hakk'ı görme derecesine ulaşmak vakfeye ulaşmak demek olduğu gibi bu sayede insan avamdan ayrılarak havas haline gelir. Nifferî vakfe derecesine ulaşanları "hür" diye niteler ki bu nitelme sûfilerin dünya bağlarından kurtulma hakkındaki görüşlerinin bir neticesidir. Vakfenin bilginin aksine herhangi bir sebebe bağlı olmayışı da bu âzatlıktan kaynaklanır. Nifferî bunu, "Vâkıflar hükümdarlar, ârifler vezirlerdir" diye açıklayarak tekrar vakfe -mârifet ilişkisine işaret eder. Sâlikin dünyevî bağlardan âzat olması onun tarafından, "Vâkıf neredeyse beşerilik özelliğinden çıktı" ya da,

"Vâkıfın duyusu benim izzetimin ceberûtuyla karıştı" diye dile getirilir. Bu ifadeler "enelhak" ve "sübḥânî" gibi ifadelerin bir benzeri sayılabilir. Bunun bir sonucu ise vakfe yapanın bedeni ölürken kalbinin canlı kalmasıdır. Buna göre vakfeden söz etmek bilgi ve mârifetin üzerindeki bir şeyden söz etmek demektir. Başka bir açıdan vakfe sûfilerin doğrudan bilgi almak diye isimlendirdiği bir imkân sağlar. Nifferî bunu, "Kim vakfe ederse bilgisi doğrudandır, kim vâkıf olmazsa bilgisi başkasından kazanılmıştır" diyerek açıklar. Vakfenin son makam olması, sonraki dönem sûfilerinin tasavvufi tecrübenin sonu diye yorumladıkları hayret makamıyla arasındaki benzerlikleri açıklar. Nifferî'nin izahları vakfenin hayret makamı olduğunu gösterir (*el-Mevâkıf*, s. 12). Vâkıf ise İbnü'l-Arabî'de "insân-ı kâmil" veya İbn Seb'in'de "muhakkık" diye isimlendirilen, sülûkünü ikmal etmiş insanın başka bir adıdır.

İbnü'l-Arabî dönemi tasavvufunda ayrıntılı bir şekilde işlenen bazı düşüncelerin ilk nüveleri *el-Mevâkıf*'ta görülebilir. Nifferî'nin daha tanınır hale gelmesi de bu düşünce akrabalığıyla açıklanabilir. Bunlara örnek olarak birlik ve vuslat halini anlatan ifadeler zikredilebilir. Nifferî insanı "varlığın anlamı" diye niteler. Bu konu, İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun insan merkezli görüşlerinde sürekli tekrarlanmış bir ana fikirdir. Bu aynı zamanda Nifferî'den önce Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'da görülen "insanın yaratılış öncesi hakkikatı" görüşleriyle de benzerlik gösterir.

Nifferî Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî gibi vahdet-i vücûd eğilimi taşıyan sûfilerdendir. İbnü'l-Arabî'nin sistematik hale getirdiği vahdet-i vücûdun bazı unsurları Nifferî'de bulunabilir. Bunlardan biri, Allah'ın her şeyle beraberliği fikridir. *el-Mevâkıf*'ta en sık tekrarlanan düşüncelerden biri bu beraberliktir: Tanrı her bir şeye o şeyin kendisinden daha yakındır. Diğer "müteâl" in dile gelmezliği konusundaki görüşlerinden kaynaklanan paradoks bir dilin kullanımıdır (Schimmel, s. 91). Nifferî, Allah'ın ancak zıt özelliklerle bilinebileceğini dile getirir. Allah'ın bilinemeziğini, "Bilgilerin bilgisi hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını görmendir" diye açıklayan Nifferî, Allah'ı bilmenin zıt özellikleriyle O'nu bilmek anlamına geldiğinden söz ederken O'nu "bütün" diye ifade eder: Bütünü bilen zâhir ve bâtın olarak yani zıt özelliklerle hakikati bilen, yarımı bilen ise sadece zuhur edici olarak bilendir. Bilen -bilinen ilişkisinin bir sonucu olarak vâkıf da zâhiri bâtını, bâ-