

TASAVVUFTA KAVRAMLAR ARASINDAKİ ANLAMSAL BAĞLARIN MAHİYETİ ÜZERİNE BİR DENEME: NEFS VE İLGİLİ KAVRAMLAR ÖRNEĞİ

MEHMET UYAR*

An Essay on the Nature of the Semantic Relationships
Between Concepts in Sufism:
An Example of Nafs and Concepts Related to Nafs

Abstract: Sufism, has moved in concert with the principle of the undivisible unity of the theory and practice. Naturally, when it comes to human, each term about human has been related and in interaction with one another. To reveal the semantic relation among these terms would be an important step for a better understanding of sufism. The problem addressed in this article is to reveal the relationship between concepts "body", "soul", "heart", "mind" and an-Nafs. Up Until today, these mentioned concepts have generally been used in the studies about an-Nafs. A compulsory relationship has been approved between an-Nafs and these ones. We also agree that there is a relationship among these concepts. However, the reason why this relationship has been established remains incomplete. In the article, a method study is conducted to make a contribution to the mentioned incomplete issue.

Keywords: Sufism, an-Nafs, Body, Soul, Heart, Mind.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.
[uyarmehmet77@gmail.com]



Öz: Tasavvuf, teori ve pratiğin bölünmez birlikteliği ilkesiyle hareket etmiştir. Doğal olarak, insan konu olduğunda, onun hakkında kullanılan her kavram da birbiriyle ilgili ve etkileşim halinde olmuştur. Bu kavramların birbirleriyle olan anlamsal ilişkisinin ortaya konulması, tasavvufun daha iyi anlaşılması yolunda atılacak mühim bir adım olacaktır. Makalede ele alınacak problem, “beden” “kalp”, “ruh”, “akıl” kavramlarıyla nefis arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasıdır. Bugüne kadar nefisle ilgili yapılan çalışmalarda, genellikle bu kavramlar kullanılmıştır. Nefis ile bu kavramlar arasında, zorunlu bir ilişki var kabul edilmiştir. Biz de kavramlar arasındaki bu ilişkiyi kabul ediyoruz. Ne var ki, hangi gerekçeyle, hangi sebeplerle bu ilişkinin kurulduğu eksik kalmıştır. Makalede, eksik kalan bu hususun giderilmesine bir katkı sağlamak amacıyla, bir yöntem denemesi yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Nefis, Beden, Ruh, Kalp, Akıl.



Giriş

Nefis, tasavvuf düşüncesinin en mühim kavramlarından biridir. Zühd döneminden itibaren sûfi düşünce, nefis kavramını daima merkezi bir noktada tutmuş, düşüncesini büyük ölçüde bu kavrama yüklediği anlam çerçevesinde şekillendirmiştir. Tasavvufta nefis kavramının ana eksenini, onun kötülüğe eğilimli olması oluşturmaktadır. Bu eksen, referansını Kur’ân ve hadislerden almakla beraber, tasavvufta düşünce içinde bir gelişim, açılım ve derinlik göstermiş, bir disiplinin özel bir algısı haline gelmiştir. Sûfi düşüncenin ürünü olan eserlerde, ‘nefis’e, başlı başına kavramsal bir anlam yüklenmesinin yanında, kavramın, bir kelime olarak hiç kullanılmadığı mevzularda dahi, öz meselenin daima insanın nefsiyle olan mücadelesiyle ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda, insanda Allah’ın ona yerleştiği bir güç olarak bulunan nefsin, tasavvufun tamamına rengini veren bir kavram olduğu gerçeğinden bahsedebiliriz. Örneğin, meşhur tasavvuf tanımlarından biri olan Cüneyd-i Bağdadî’nin “Tasavvuf sulhü bulunmayan bir savaştır.”¹ tanımlaması, -ki bu savaş, insanın nefsiyle giriştiği savaştır - yahut Kuşeyrî’nin nefis ile ilgili öngördüğü tavrın içeriği olan “(çocuğu sütten keser gibi) nefsi alışkanlıklardan

¹ Abdülvehhâb eş-Şarânî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü l-Kübrâ*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Kahire 2005, s. 155; Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, s. 394.

kesmek, her zaman isteğinin tersine sevk etmek”² yönündeki tavsiyesi, tasavvufun nefisle ilgili amacını apaçık ortaya koyması açısından kayda değer örneklerden sadece ikisidir.

Sûfinin nihai hedefinin Allah’a ulaşmak olduğu sabitesinden hareketle, bu hedefin önündeki en büyük engelin nefis olduğu görülmektedir. O halde, bir sûfinin tasavvuf yoluna attığı ilk adımdan son adıma kadar sürekli mücadele içinde olacağı bir düşmanı vardır. Tasavvufî düşüncenin özünü oluşturan realite budur; adeta diğer bütün kavramlar, riyâzetler, sûfinin bu düşmana karşı kuşandığı silahlar ya da bu düşmanı tanımak ve ona göre gardını almak üzere kendini ve fikriyatını emanet ettiği kılavuz gibidirler. Bu açıdan, nefsi, daha detaylı ve ilgili kavramlarla arasındaki anlamsal bağlantıları kurarak anlamak önem arz etmektedir. Zira nefis, insanın bütün hayatını ilgilendiren kapsamlı bir kavram olduğundan, tasavvuftaki diğer kavramlarla da anlamsal ilişkisi söz konusudur.

Bu makalede, nefis kavramıyla beraber kullanılan kavramlar arasındaki anlamsal bağlantıların niteliği incelenecektir. Bazı kavramların hâl-i hazırda nefis ile ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Nefis ile ilgili yapılan çalışmalarda, bu kavramların kahir ekseriyet, nefisle irtibatlı olduğu düşünülmüştür. Esas mesele, nefis ile ilişkili olduğu varsayılan bu kavramların, hangi açılardan nefis ile ilgili olduğunun tespitidir. Zira bir eksiklik olarak, şimdiki kadar, nefis ile ilgili yapılan çalışmalara kabaca bir göz attığımızda, aşağıda değineceğimiz kavramlar, nefis ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu ilişkiler bir varsayımdan, yani bu kavramlar ile nefis arasında mutlak bir ilişki vardır varsayımından kurulmuş ve neden, nasıl, hangi gerekçelerle gibi sorular göz ardı edilmiştir. İnsani donanımın birer unsuru olarak görebileceğimiz bu kavramları, tarif ve tayin, bir bakıma işlev tespiti ile değerlendirmeye tabi tutmak, eksik neticeler doğurabilmektedir. Nefis ve onunla ilgili olduğu düşünülen kavramlar arasındaki anlamsal ilişki analizi, her bir kavramın sûfi düşüncedeki anlamsal alanını daha iyi değerlendirmek bakımından ciddi bir katkı getirecektir.

² Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî (ö.465/1072), *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1989, s. 190.

Aşağıda nefis ile ilişkilendirilen kavramları başlıklar altında incelerken, bu ilişkinin hangi gerekçeyle kurulabileceğini, niçin kurulması gerektiğini ve nasıl bir ilişki kurulduğunu da belirlemeye çalışacağız. Zira sûfi düşünce, insanın iç donanımının bir dizayn çabası olduğuna göre, kavramlar arası anlamsal bağların mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu minvalde nefis kavramından başlayarak, ilgili olduğu kavramlar ve anlamsal bağlantıları ortaya koymaya çalışacağız.

A. Nefis Kavramına Genel Bir Bakış

Nefis, arapça n-f-s (نفس) kökünden can, kendi, bir şeyin özü, cevher, su, ceset, kan gibi anlamlara gelen bir kelimedir.³ Bir şeyin kendisine taalluk eden ilk manasına muadil olmakla beraber, nefis, Kur'ân'da daha geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefis kelimesi Kur'ân'da 298 kez kullanılmıştır ve bu ayetlerde ortak anlamlar olduğu gibi tamamen farklı anlamlar da mevcuttur. Kelime, "teneffese" (تنفس)⁴ ve "yetenafesu" (يتنفس) şeklinde fiil ve bir kez de "mütenâfis" (متنافس) şeklinde fail olarak kullanılmıştır.⁵ Bunun dışındaki 295 kullanım, kahir ekseriyet "nefs" (نفس), "enfüs" (انفس) olarak ve iki kez de "nüfûs" (نفوس) şeklindeki başka bir çoğul sigasıyla kullanılmıştır.⁶ Bunların dışında, nefis kelimesinin Kur'ân'da başka anlamlarda kullanıldığı da vakidir. Gayb,⁷ cezalandırma,⁸ anlamlarında da kullanılmıştır. Ve bir yerde de, kendisine yemin edilen bir kavram olarak özel bir vurgu yapılmıştır.⁹

Mehmet Ali Ayni, "(Nefs) Kelimesinin Manaları" adlı makalesinde, nefis kelimesinin manalarını tasnif etmiş ve Kur'ân'da, kelimenin sekiz farklı manada kullanıldığını tespit etmiştir. 259 farklı kullanımın müşterek ve farklı yönlerini kısaca belirtmekte fayda görüyoruz:

³ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 7, Mısır 1301, s. 119.

⁴ Tekvir, 81/18; Muta ffifin, 83/26.

⁵ Muta ffifin, 83/26.

⁶ Fatih İbiş, "Kur'ân Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme" *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, s. 239.

⁷ Maide, 5/116.

⁸ Âl-i imran, 3/128.

⁹ "Nefisler çiftleştirildiği zaman." Tekvir, 81/7.

1-*Zâtullah manasında*: Tâhâ sûresi 41. Ayette, Allah Hz. Musa'ya hitaben, "Seni kendim için yetiştirdim." (لنفسى، kendim için) demekle, kendi zatını kastetmiştir.¹⁰

2-*Rûh-u insanî manasında*: Fecr sûresinin son ayetindeki, (nefsü'l-mutmainne, النفس المطمئنة) ifadesinin, insanın razı olmuş nefsi olmasından dolayı, ruhuyla ilgili olduğu kabul edilmiştir. Ahmet Ögke, "Kur'ân'da Nefs Kavramı" adlı eserinde, Kur'ân'ın pek çok yerinde, nefis kavramının ruh yerine kullanıldığını, terbiye edilmemiş ruha nefis, terbiye edilmiş nefse de ruh denildiğini belirtmiştir. Aynı de, nefse yüklediği anlamların ikincisini, ruh-u insani olarak zikreder ve buna, Fecr sûresinin son ayetindeki, "nefsü'l-mutmainne" ifadesini ve diğer birkaç ayeti örnek olarak gösterir. Bu şekilde nefse ruh anlamı yükleyen kabuller mevcuttur.¹¹ Bir başka görüş ise, Kur'ân'da ruh ile nefis kavramlarının birbirinden tamamen ayrıldığı yönündedir. Zaman zaman nefsin ruh yerine kullanıldığı görüşünün yanlış olduğu, Kur'ân'da 21 yerde ruh kavramının geçtiği, dolayısıyla, insani bir özellik olarak, ruh ve nefis kavramlarının Kur'ân'da birbirinden kesin olarak ayrıldığı da savunulan bir görüştür.¹²

3-*Kalp, sadr manasında*: Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde, nefis kelimesi, kalp, içgörü, sadr, vicdangibi anlamlarda kullanılmıştır. "Yusuf bunu içinde sakladı" (في نفسه).¹³

4-*İnsan bedeni manasında*: Çeşitli ayetlerde, nefis kelimesi, insanın bedenine işaret etmektedir. Bu anlamıyla nefis, tamamen bir cisme dönük olarak kullanılmıştır.¹⁴ Nisâ sûresinin 1. ayetinde "Ey insanlar sizi bir tek nefisten (nefes alan candan) yaratan ve ondan eşini yaratıp..." "Bir tek nefis" (نفس

¹⁰ Tâhâ, 20/41.

¹¹ Mehmet Ali Ayni, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, 1930, s. 47; Ahmet Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 25-26; Şaban Karasakal, "Kur'ân'da Ruh Kavramı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Nbr. 28, 2014, ss. 279-281; Fecr, 89/27. Diğer ayetler için bkz. Kıyamet, 75/2; Şems, 91/7-10.

¹² Karasakal, "Ruh Kavramı", s. 279.

¹³ Yusuf, 12/77.

¹⁴ Bkz. Yusuf, 12/26,30,32,51; Âl-i imrân, 3/185.

واحدة) ibaresi, hem insan bedenini ifade ederken, hem de –ihtilaflarla birlikte- tekil Hz. Âdem'i işaret etmektedir.

5-*Bedenle beraber ruh manasında*: Bedenle beraber ruh anlamını kapsayan nefis kavramı, yukarıdaki anlam karmaşasından farklı bir zeminde cereyan etmektedir. Bedenle bütünleşen nefis, daha çok kişilik, karakter, kendilik, bütün bir şuur olarak, topyekûn bir insan anlamında algılanmalıdır. Örneğin “Her nefse kazandığının karşılığı tam olarak verilecektir.”¹⁵ ayetinde, nefis kelimesi, hem kötü amelleri işleyen bedene ve hem de ruh sahibine, bu iki unsurun kurduğu, insana yönelik bir ifadedir.

6-*Bütün canlıları (cin, melek, hayvan)ve cansızları da kapsayan, zat manasında*: Kur’ân’da bazı ayetlerde, nefis, genel bir anlamda kullanılmış ve bütün canlı cansız varlıkları kapsadığı belirtilmiştir. Bu, üzerinde mutabık olunan bir anlam değildir.¹⁶

172 OMÜİFD 7-*Cins isim manasında*: “Andolsun, size (انفسكم) içinizden öyle bir elçi geldi ki..”¹⁷ ayetinde “siz” ifadesi cins isim olarak kabul edilmiş ve “nefis” kavramı bu cinsi karşılamak için kullanılmıştır.¹⁸

8-*Kötülüğü emredici bir özellik manasında*: Kur’ân’ın pek çok yerinde nefis kelimesi, insana kötülüğü emreden, ona kötülüğü fıslıdayan yine insani bir özellik olarak zikredilmiştir. Hz. Yusuf’un, “Ben kendimi temize çıkarmam. Çünkü nefis daima kötülüğü emredicidir.” (ان النفس لامارة)¹⁹ diyerek kınadığı nefis, kötülüğü emredici olan, nefis-i emmâredir. Ya da, Hz. Yakub’un, oğullarına, “Herhalde nefsiniz sizi kötü bir işe sürükledi.” (بل سولت لكم انفسكم امرا)²⁰ diyerek kötülükle itham ettiği, kötü işlerin müsebbibi olan nefis yine bu kötülüğü emreden nefstir. Taha sûresindeki, Hz. Musa ile konuşan bir kişinin (samiri) “Nefsim bana böyle yapmayı hoş gösterdi” (سولت لي نفسى)²¹ şeklinde,

¹⁵ Âl-i imrân, 3/25.

¹⁶ Bkz. Ögke, *Kur’ân’da Nefs*, s. 34; İbiş, “Nefs Olgusu”, ss. 243-244; Ayni, “(Nefs) Manaları”, s. 50.

¹⁷ Tevbe, 9/128.

¹⁸ Ayni, “(Nefs) Manaları” s. 50.

¹⁹ Yusuf, 12/53.

²⁰ Yusuf, 12/18.

²¹ Taha, 20/96.

bir fiile sebep olan eğilimin kaynağını ifade ettiği de aynı anlamda bir kullarıdır.²²

Kur'ân'ın yanında, hadislerde de nefis kavramı kullanılmıştır. Birkaç örnekle hadislerde nefsin hangi manalarda kullanılmış olduğuna değinelim:

1. *Zâtullah manasında*: "Allah mahlukâtı yarattığı zaman, katındaki arşa konulmuş olan şu hükmü kendi üzerine (kendi nefesine على نفسه) yazdı: Rahmetim gazabıma gelip geldi."²³ Nefs kelimesi, bu hadiste Zâtullah manasında kullanılmıştır.

2. *Ruh manasında*: Hz. Peygamber ashabına, "İnsan ölünce gözleri nasıl belerip kalıyor görmey misiniz?" diye sormuştu. "Evet, görüyoruz." dediler. "İşte bu, gözünün nefsini (çıkan ruhunu) takip etmesindedir."²⁴ buyurdular. Hadiste geçen kelime "nefs"tir ve ruh manasında anlaşılmıştır.

3. *Kişinin kendisi, canı manasında*: Sizden biriniz, kendisi için (لنفسه) istediğini kardeşi için istemediği sürece iman etmiş olmaz."²⁵

4. *Kötü davranışların etkilediği kişilik manasında*: Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e gelerek kendisine bir dua öğretmesini istemiş, Hz. Peygamber de ona şu duayı okumasını tavsiye etmiştir: "Allah'ım ben nefsimde çok zulmettim. Günahları ancak sen affedersin. Öyleyse beni şanıma layık bir mağfiretle bağışla, bana merhamet et. Sen affedici ve merhamet edicisin."²⁶ Hadiste nefse zulmedilmesi, kişinin menfi fiileriyle kendine zulmetmesi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamın tasavvufta kullanılan anlamla dolaylı bir ilişkisi bulunmakla beraber, kötü fiillerden etkilenen topyekûn bir kişilikten bahsetmek daha makul görünmektedir.

²² Aynı anlama gelen diğer ayetler için bkz. Nâziat, 79/40,41; Mâide, 5/30; İbrahim, 14/22; Zümer, 39/56; Haşır, 59/9; Bakara 2/130; Necm, 53/23; Kehf, 18/28.

²³ Muhammed b. el-Fâtümî ez-Zeîhûnî, *el-Fecru's-Sâti' ala's-Sahîhi'l-Câmi Şerhu Mağrib Mâlikî alâ Sahîh-i'l-Buhârî*, thk. Abdulfettâh ez-Zinîfi, c. 16, s. 191, Fas, 1998.

²⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nişabûrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, Beytü'l-Efkâr, Riyad 1997, Cenâiz, 921, s. 357.

²⁵ Buhârî, *Sahîh-i'l-Buhârî*, c. 1, İman, 7, s. 107.

²⁶ Buhârî, *Sahîh-i'l-Buhârî*, c. 14, Daavât, 17, s. 112.

5. Makul ve insani ihtiyaçların mekânı manasında: Günlük hayatın doğal davranışlarını, ihtiyaçlarını arzulayan, makul insani eylemlerin gerçekleştiği mekân anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber dünyaya tamamsırt çeviren bir sahabeye şu ikazda bulunmuştur: “Bil ki ben hem uyurum hem namaz kılarım; oruç tutarım kadınlarla evlenirim de; ey Osman Allah’tan kork! Zira ehlinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var...”²⁷

6. Kötülüğü emreden ve mücadele edilmesi gereken özellik manasında: “Zeyneb bint-ü Ebî Seleme’nin ade Berre idi. ‘Nefsini tezkiye ediyor’ denildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu Zeyneb diye isimlendirdi.”²⁸ Hz. Peygamber: “Kuvvetli kimse pehlivan değildir. Hakiki kuvvetli kimse öfkelenmediği zaman nefsinin yenen kimsedir.”²⁹ Son olarak şu hadisi zikrediyoruz: “Sakın biriniz, ‘nefsim pis oldu’ demesin. Aksine, ‘nefsim kötü oldu’ desin.”³⁰ Hadislerde nefis, mücadele edilmesi gereken ve kötü fiilleri gerçekleştiren kuvvet olarak kullanılmaktadır.

174

OMÜİFD

Görüldüğü gibi kavram, Kur’ân ve hadislerde, geniş bir anlam yelpazesine kullanılmıştır. Tasavvufta ise bu anlam yelpazesi daralmış, disiplin içi bir derinleşme meydana gelmiştir.

B. Tasavvuf Düşüncesinde Nefs

Tasavvuf düşüncesi özelinde kullanacağımız nefis kavramı, yukarıda Kur’ân ve sünnet merkezinde verdiğimiz, nefsin kötülüğü emredici özelliğidir. Çünkü sûfiler, nefse yükledikleri anlamı, bu insani gerçeklik üzerinden kurgulamışlar ve bahsi geçen diğer anlamlar üzerinde bu denli ısrarla durmamışlardır. Bir bakıma kavram, lügat anlamının çeşitliliğinden, Kur’ân ve sünnette kullanılan diğer anlamlardan sıyrılarak, “kötülük” kavramıyla özdeşleşen, istilâhî bir anlam kazanmış, tasavvuf terminolojisinde kendine ayrı bir yer bulmuştur.

²⁷ Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’âbes-Sicistânî el-Ezdî (ö.275/889), *Sünen-ü Ebî Dâvud*, thk. İzzet Ubeydu’d-De’âs, c. 2, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997, Salât, 317, s. 69.

²⁸ Buhârî, *Sahih-i’l-Buhârî*, c. 13, Edeb, 108, s. 342.

²⁹ Müslim, *Sahih*, Birr, No: 2609, s. 1049.

³⁰ Buhârî, *Sahih-i’l-Buhârî*, c. 13, Edeb, 100, s. 330.

Tasavvuf klasiklerinde yer alan ve sūfî düşüncenin ana eksenini oluşturan ilk nefis tanımlarının referanslarını zühd döneminde aramak makul olacaktır. Bunun da ötesinde zühd dönemindeki sūfî tavır ile nefis algısı arasındaki ilişkiyi –teorik de olsa- kurgulamadan, tanımların bütün tasavvufî yapı ve kavramlarla olan yakın ilgisini anlamak da güçleşecektir.

Zühd döneminin en belirgin özelliği, dünyaya karşı soğuk durmak, onunla araya mesafe koymaktır. Bu tavrın, dünyanın aldatıcı, geçici, oyun ve eğlenceden ibaret yapısıyla bir sūfînin kendi inancı, idraki ve arayışı arasındaki çelişkilerle bir ilgisi bulunmak durumundadır ki, ortaya nefisle ilgili bir gerilim hattı çıkmış olsun. Aynı derecede kabul edilebilir bir başka gerçek ise bu gerilim, sūfînin bu dünyaya uyumlu bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yani o bilir ki yine kendisinde bulunan bir özellik, onu dünyaya çeker. Hâris b. Esed el- Muhâsibî (ö.243/857), “dünya”nın gizli ve açık iki manası olduğunu, gizli manasının, nefslerdeki mal, çokluk, övülme, mevki sevgisi gibi hevaların; açık manasının ise açıktan açığa mal mülk, kazanç elde etme ve bunları sahiplenmenin olduğunu belirtir.³¹ Bir bakıma gerilim, sūfînin kendisiyle, kendisine ait bir özelliğinin ihtilafına taalluk eder. Sūfî uyanık bir bilince sahiptir ve zaaflarının farkındadır. İnsan olduğunun bilincindedir ve insanın bir yanının bu dünyaya aşırı düşkün olduğunun idrakine varmıştır. Buraya kadar olan süreç normaldir ve her insan için bu durumu kabullenmek mümkün olabilir. Fakat sūfînin uyanık bilinci, bu insan-dünya ilişkisi düzeneğine bir sisteme rengini verecek kadar yoğun bir anlam yükleyerek, bütün bu ilişkiyi, ebedi hayat ölçüğünde lehine çevirecek şekilde dizayn etmeye çalışır. Yani o, meseleye problematik bir anlam yükler. Farkındalık, sūfînin nefsinin ne olduğunu bilmesiyle ilgilidir. Sūfî, adeta kendini dışarıdan gözlemleyebilmektedir. Eğer sūfînin dünyaya bakışını şekillendiren etki bu ise, yani onun kendinden kaynaklanan bir şey ise, bu ancak onun nefsidir. Çünkü insanda bu eğilime sebep olacak özelliğın kaynağı nefsin kendisidir.

İlk dönem eserlerine baktığımız zaman, nefis ile ilgili köşe başlarını tutacak birkaç özelliğın kendini gösterdiğini görürüz. Bu özelliklerin başında -en

³¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857), *el-Kasd ve'r-Rucû' ila'llah*, (el-Vesâyâ içinde, s. 219-328), thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 248.

keskin ifade ile- nefsin 'kötü' oluşu gelir. "Onlar ittifakla derler ki, hakikatte nefis, şerrin kaynağı kötülüğün temelidir."³² Hücvirî'nin nefse yüklediği bu anlam, hemen bütün diğer klasiklerdeki anlamı da karşılıyor gibidir. Mekkî'nin, nefsin cibilliyetini gaflet³³ olarak görmesi; Kuşeyrî'nin nefsi kötü olarak tanımay³⁴ salık vermesi; Kelâbâzî'nin nefsi hakir görmenin³⁵ gereğine vurgu yapması, Muhâsibî'nin nefsi dizginlenebilir ve dizginlenmesi gereken³⁶ bir şey olarak görmesi, Ebû Nasr Serrâc(378/988)'ın nefsi son derece kötülüğü emredici, inkarcı ve cibilliyeti de şüpheli³⁷ olarak nitelemesi, Sühreverdi'nin, kötü vasıfların mahalli, kararsızlık ve şerle mevsuf olarak nefsi göstermesi,³⁸ el- Hakîm Tirmizî (ö.320/932)'nin onu kötülük ve fücurla dolu, zulmani bir şey olarak nitelemesi,³⁹ nefsin, kötülükle yakın ilişkisine dair müşterek kanaatten kaynaklanmaktadır. Şu halde, nefis kötüdür. Nefse kötülük yükleyen unsurlar ise kombinasyonlarla alakalıdır. Yani nefsin kötü bir yanının bulunması yanında, onu kötülüğe sevk eden sâiklerle karşılaşması da mevzu bahistir. İlk dönem eserlere baktığımızda, kötülük meselesinde, bu girift yapı oldukça belirgindir.

176

OMÜİFD

Nefsin en bariz ikinci özelliği, yukarıda değindiğimiz kötülük özelliği ile yakından ilgili olarak, onun eğitilebilir ve dizginlenebilir oluşudur. Alakalıdır diyoruz, çünkü onun eğitilebilir olması, onun kötü bir vasıfla tanınması gerektirmektedir. Mekkî, nefse ait, kibir, hilekârlık, hasedçilik ve dünyaya düşkünlük gibi özellikleri saydıktan sonra, onun ubûdiyyet sıfatlarını da haiz olduğunu, korku, tevazu gibi hasletlerle de hareket edebileceğini belir-

³² Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, hzl. Süleyman Ulu dağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 259.

³³ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî (ö.386/966), *Kâtû'l-kulûb*, thk. İbrahim er-Rıdvânî, c. 1, Kahire 2001, s. 225.

³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 245.

³⁵ Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî (ö.380/990), *t-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire 1994, s. 31.

³⁶ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/587), *er-Riâye li-Hukûkillâh*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd, Dârü'l-Meârif, Kahire, tsz., s. 241; Hâris el-Muhasibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987, s. 241.

³⁷ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Tûsî (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhâlîm Mahmûd Tâhâ-Abdulbâkî Surûr, Dârü'l-Kütübî'l-Ha dîs, Kahire 1960, s. 393.

³⁸ Ebû Hafis Ömer es-Sühreverdi (ö.632/1234), *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 452.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), *Beyânü'l fark beyne's sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Nicola Heer, Kahire 1958, ss. 82-83.

tir.⁴⁰ Kuşeyrî, “Nefs gadaba gelince, onun hâline göz kulak olup tedbirler almak lâzım gelir.”⁴¹ derken, Muhâsibî de, benzer şekilde şu ifadeleri kullanır: “Eğer, fikrini nefsinin korkutmaya vakfedersen, korkun güçlenir, onu reddeder, ona başkaldırır ve arzularını terk edersen, nefsinin bu adetleri kesilir, arzuları ölür ve istemeyi bırakır.”⁴² Böylelikle, kuşkuya düşmeden diyebiliriz ki, nefste bariz bir düalizm vardır. Bununla beraber, yine karşımıza, kötülük problemi çıkmaktadır. Bir kanaat ortaya koyacak olursak, sûfî düşüncede, nefis-kötülük arasındaki ilişki; dünya ve eğilimle ilgilidir. İyilik ise tercih ve mücadele ile. Hiçbir şey yapmamak –kötülük de buna dâhil- nefse uyum anlamına gelecektir. Yani nefis, doğası gereği dünyaya uyumludur. Onun bu uyum için ekstra bir çaba harcamasına gerek yoktur, çünkü olduğu haliyle, kendini dünyaya ait hissetmektedir. O halde, bir insan için, dünyada olmak, bir bakıma kötülüğün tam içinde olmak, biraz da kötü olmak demektir. İyi olmak, kötü olmaktan farklı olarak, mutlak bir tercih anlamına gelir ve kişinin dünyaya karşı kılıcını çekmesi demektir. Nefsin kötü oluşu onun doğal haliyle bırakılmasında, iyiliği ona müdahale edilmesinde aranmalıdır.

Nefsin en bariz üçüncü özelliği, onun sûfî düşüncede, başlı başına bir varlık gibi görülmesine yol açan, adeta müstakil bir varlık olmasıdır.

İlk dönem sûfîlerinde, nefse aşırıya varan bir somutluk yüklemeye tutumu hâkimdi. Öyle ki muhtelif rivayetlerde, bazı sûfîlerin, neflerini kadın, köpek, fare, tilki, yılan olarak gördüklerini görmekteyiz. “Dervişin biri, ben nefsi sıçan suretinde görmüş ve: “Sen nesen?” demiştim. Dedi ki.”⁴³ İlk dönem, nefis ile ilgili en bariz özelliğin, onun temayüllerinin aksine, yani dünyaya karşı açık bir muhalefet sergilemenin, eylemsel düzlemde bir tavır olduğunu belirtmiştik. Sûfî, kendini, Allah ile arasına engel olabilecek her şeyden başka bir varlık olarak görmektedir. O, bütün bu engel teşkil eden unsurlara hem yabancı ve hem de onların düşmanıdır. Nefis de bu bakış açısından anlamını bulmuştur. Nefsi Allah ile arasında en büyük engel olarak görme düşüncesi, onu başlı başına bir varlık olarak görmeyi doğuran en büyük etken olmuştur.

⁴⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, ss. 225,251.

⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 190.

⁴² Muhâsibî, *er-Riâye*, ss. 241-242.

⁴³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 269.

Nefs, hem Kur'ân'da ve hem hadislerde açıkça zemmedilmiştir ve sûfi de kendi hayat tecrübesinden bilmektedir ki, nefsi onu daima kötülüğe çağır-maktadır. Bu ise nefsi karakterize etmektedir ve sûfi onunla kendi arasına bir başkalık koymaktadır. İlk dönem rivayetlerinde, nefsin bilinen bazı varlıklara benzetilerek anlatılması, bu başkalığın çok daha net bir şekilde ifade edilme isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Nefsin yılan, fare, köpek gibi insanda kötü duygular uyandıran hayvanlar şeklinde görülmesi, ya da kadın gibi şehvet duygusuyla irtibatlı bir şekilde tasavvur edilmesi, deyim yerindeyse, zapt u rapt altına alınması gereken düşmanın somu tlaştırılması olarak karakterize edilebilir.

Bu kısa izah çerçevesinde, sûfilerin, nefis algısının şu şekilde özetleyebiliriz:

1-Dünya hayatıyla olan ilişki biçiminden dolayı kötüdür. Onun kötülüğü, varlığıyla kötü oluşundan değil; kötülüğe olan meylinde ve dünyaya tam bir uyum içerisinde olmasından kaynaklanır.

2-Nefsin bizzat kötü olmayışı, kötülüğünün eğilimleri ile ilgili oluşu, onun eğitilebilir bir şey olduğunu göstermektedir. O halde sûfi düşüncede maksat onu öldürmek değil, eğitmek, Allah'a itaat etmesini ve kötülüklerden sakınmasını sağlamaktır. Zaten, nefis öldürülebilen bir şey de değildir.

3-Nefs başlı başına bir varlığa sahiptir. İlk dönemlerde bu düşünce, nefse bildiğimiz somut varlıklar üzerinden benzetmeler yaparak anlam yükleme şeklinde görülürken, tasavvufi düşüncenin, pratikten teoriye doğru geçişiyle beraber, nefsin kendine ait varlığı da soyut bir anlam kazanmıştır.

Nefsin, bir ilişkiler ağı içerisinde anlaşılması gereği, onun insana ait diğer unsurlarla olan bağlantıları meselesini de meydana getirir. İyilik-kötülük denkleminde nefsin eğilimlerinden etkilenen ya da onu etkileyen faktörler mevcuttur. Bu açıdan bazı kavramlar ilk etapta dikkat çeker.

1. Nefs-Beden

Nefs ve beden arasındaki ilişki, her şeyden önce zorunlu bir ilişkidir. Nefsi insan bedeninden ayrı düşünmek, mahiyet olarak değilse bile, bedeni nefsin

bir ikametgâhu olarak ayrı düşünmek mümkün değildir. O halde iç içe geçmiş iki varlıktan, hatta birbirinden ayrılması düşünülemez iki varlıktan bahsedildiğine göre, mutlak bir ilişki mevcuttur.

Nefs-beden arasındaki ilişkinin mahiyeti, esasında diğer alt başlıklar da ele alacağımız kavramların da insan bedeniyle olan ilişkisini gösterecek bir özellik arz etmektedir. İnsanın bedeni yani dış görünüş olarak insan, bir özellikler bütünüdür. Bu manada, nefis-beden ilişkisini, ya da bahsi geçecek olan diğer kavramların insan bedeniyle olan ilişkisini değerlendirirken, insanın, insanda bulunan özelliklerin her biriyle bir araya gelmiş bir varlık olduğu fikrinden hareket ediyoruz. Sûfî düşünce, elbette ki insan hakkında pek çok şey söylemiş ve insanı hakıyla tanımaya çalışmış, bu tanıma neticesinde Allah'a ulaşmak için bir yol haritası bulmayı amaç edinmiştir. Bununla beraber, bilhassa beden ile ilgili, teorik olarak bir açıklamayı klasiklerde bulmak zordur. Ancak, belirli kavramlar üzerinden bir çalışma yürütüldüğü zaman, bu kavramların insan ile olan ilişkisi çerçevesinde, bir beden algısına ulaşmak gayet mümkün olmaktadır.

İki aşamaya dikkat çekmek istiyoruz: Birincisi, insan kavramı az önce dediğimiz gibi bir bütünüdür, beden bu bütünü bir unsurudur.

İnsana ve onun bedenine ait en belirgin ifadeyi, Hücvirî'de buluyoruz: "Ulu ve Yüce Allah, bizde terkip suretiyle var kıldığı şeylerin hepsine birden insan ismini vermiştir, bazılarında bulunup da öbürlerinde bulunmayan manaları bu isimlendirmede dikkate almamıştır."⁴⁴

İnsan, kendisinde belli manaların, toplandığı, ya da o insan özelinde o manaların toplanmadığı bir kişi bile olsa, diyebiliriz ki bir varlığın bütünsel adına karşılık gelmektedir. Bedeni, artık bu bütünsel yapının bir uzvu olarak düşünmek durumundayız: "İmdi bil ki, muhakkiklere göre en kâmil insanın terkihi üç mânadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup, bu sıfat onunla kâim olur. Ruhun akıl, nefsin heva ve bedeninin his sıfatı vardır. İnsan, her

⁴⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 261, 262.

âlem den bir numunedir. Âlem her iki cihanın adıdır. İnsanda, her iki cihandan da nişan vardır. Bu cihandan insandaki nişan hava, toprak, su ve ateştir.”⁴⁵

İnsanın mahiyeti, onun bağlantılı olduğu âlemlerle yakından ilgilidir. İnsan bedenini bu âleme ait iken, ona Allah tarafından verilmiş, onun bedeninde bulunan metafizik kuvveler, onun insan olarak adlandırılmasını ve her iki âlemlerle ilişkiye geçebilmesini sağlar. Şöyle bir önermeyi, araştırmamız için doğru bir önerme olarak kabul edebiliriz: Beden, insan denen komplike yapının hem maddi hem madde ötesi unsurlarını barındıran ve tam manasıyla bir insan olma donanımının mekânını oluşturan, insanın şekli unsurudur. Hücvirî’de açıkça ifadesini bulan bu mana, diğer klasiklere de sinmiş durumdadır. Örneğin, Kuşeyrî, nefsin beden kalıbına tevdi edilmiş bir latife olduğunu söyler.⁴⁶ Ya da Mekkî, nefsin sıfatlarındaki kötülüğün, insan bedeninin yaratılış esnasındaki maddelerle ilişkisine değinir. Toprakta geldiği için zayıf, balçıktan yaratıldığı için cimri, mayasındaki çamurdan dolayı şehvete düşkün, kuru balçıktan olduğu için cahildir.⁴⁷

Örnekler, nefis ve beden arasındaki ilişkinin bir özellik ve mahal ilişkisi olduğunu açıkça göstermektedir ki, bununla beraber yine Kuşeyrî’nin şu ifadeleri de bu konuda sarihtir: “Şekil ve suret itibarıyla nefis ve ruhun latif cisimlerden oluşu, melek ve şeytanın letafet sıfatına benzer. İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insan olduğu hâlde, işitme mahallinin kulak, görme uzvunun göz, koku alma uzvunun burun, tat alma yerinin dil olması mümkün olduğu gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefis bu bütünün bir parçasıdır.”⁴⁸

Nefis ve beden arasındaki bu sakin-mesken ilişkisi, Gazâlî’de de görünmektedir: “İnsanoğlunun bedenindeki nefsi, –ki nefis’ten adı geçen lâtifeyi⁴⁹

⁴⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 262

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174.

⁴⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 251.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175.

⁴⁹ Gazâlî’nin adı geçen latife tanımı şudur: İnsanın hakikati olan ve değişken sıfatları kendinde toplayan bir hususiyet. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. III, Kahire, tsz., s. 4.

kastediyorum- memleketindeki melik gibidir. Beden, nefsin memleketi, âlemi, karar kıldığı yerdir.”⁵⁰

Sûfi düşüncenin nefis anlayışını, insan bedeninde düşünürken katmanlı bir yapıdan bahsetmek mümkündür. Belirli melekeler, insan yapısında bulunmaktadır ve her birinin kendine ait sıfatları vardır.

Netice itibariyle, nefis ve beden arasında, öncelikli olarak bir sakinleşme ilişkisinin bulunduğu söylemek mümkün görünüyor. Bu ilişki, dolayısıyla, bir süreç söz konusu olduğunda, etki-tepki ya da sebep-sonuç olarak ifade edebileceğimiz ve aynı anda her iki cepheyi de tesiri altına alan bir etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Beden, nefse mesken olurken, onun isteklerinin de oluştuğu alan yine beden olmaktadır ya da bedene ait bir haz oluşmaktadır. Bu anlamda, beden nefsin isteklerini yerine getirebilen bir işlev görür. Bu sebeple sûfi zihninde nefis ve beden şer arazisidir.⁵¹

Aksi bir durumda ise, nefse muhalefet, aynı zamanda, bedene de muhalefet etmek ve beden üzerinden bir yaptırımda bulunmayı gerektirmektedir. Bunun sebebi ise, nefsin maddeye olan aşırı eğilimidir. Maddeye olan eğilim, insanın maddeyle olan en güçlü bağı üzerinden kurulmaktadır ki bu da insanın bedenidir. Beden, maddi unsur olarak bir aidiyet taşımaktadır, cisimsel olarak ait olduğu yer bu dünyadır ki onun hayatının idamesi de bu dünyaya bağlıdır. Bu bağ mecburi olduğu için, beden her şeyden önce yaşamak için bu dünyaya eğilimlidir. Nefis, sakini olduğu bedene, hırsları ve iştahlarıyla yön verir ve onun maddî yönünü kışkırtır. Yine bu bedende, başka güçler ve latifeler de vardır; insan yalnız bu dünyaya ait maddi bir varlık değildir. Söylenmesi gereken şudur ki, maddi yön, oldukça ağırlıklıdır ve ciddi bir engeldir. Adeta düzenek insanın aleyhine işlemektedir ve insan bu düzeneğe karşı koymak zorundadır; imtihanın manasını burada bulunduğunu da ilave edebiliriz.

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 6.

⁵¹ Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö.412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 308.

2. Nefs – Akıl

Kâşânî akı, “Varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevher. Bu nedenle akıl diye isimlendirilmiştir, çünkü o, Rabbini ilk bilen ve feyzini kabul eden şeydir.”⁵² diye tarif etmiştir. Klasiklere baktığımızda ise, aklın, bir sınırlamaya tabi tutulduğunu, “bilmek” eylemine yüklenen anlam ile bilen ve bilinen noktasında, aklın daima bir sınıra kadar gidebildiğini görüyoruz. Aklın dışındaki diğer varlıkların gerçeklikleri vardır ve akıl bu gerçekliklerin kaynaklık ettiği bir bilgiyi elde etmektedir. Bu sebeple bilginin kaynağı olmadığı için, sınırlıdır.⁵³ Meselenin özünü, bilinebilir olan ile bilinemez olanın arasındaki fark ya da bilinemez olanın bilinebilme koşullarının aklı aşırması oluşturmaktadır. Mekkî akıl delilin şahididir der.⁵⁴ Bu da, sûfî düşüncede, bilmeye çift anlam yüklemek gibi bir tavrın ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Böylece akıl bilinebilir şeylerle ilgili bir hüküm sahibi olabilir.

İlk teorisyenlerden Muhâsibî, akıl üzerinde fazlaca durmuştur. Muhâsibî'nin akıl hakkındaki fikirleri, diğer klasiklerde kullanılan manayı da karşıladığından, Muhâsibî'nin akılla ilgili görüşleri üzerinden bir değerlendirme yapacağız. Muhâsibî akı üçe ayırır: 1. Kendi manasındaki akıl. Yani, düşünme, anlama yetisi olan akıl. 2. Fehm, 3. Basiret ya da marifet.⁵⁵ Ve yine akı, ğarîza olan ve tecrübî olan akıl diye iki şekilde sınıflandırır. Ğarîza olan akıl, kendi manasında kullanılan akıldır; eşyayı algılayan, onu anlayabilen ve bilgiye sahip olan akıl.⁵⁶ Tecrübî akıl ise, potansiyel olarak bulunan ğarîza aklın, bir bakıma iyiyi seçmesi ve anlaması anlamına gelir. Bu akıl ancak fiillerle bilinebilir. Potansiyel olan akıl, kuvvete dönüşmüştür.⁵⁷

⁵² Kemâlüddin Abbürrezzak el-Kâşânî (ö.730/1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 396,397.

⁵³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fihi*, (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân ile birlikte), thk. Hüseyin Kütlî, Dârü'l-Fikr, Beyru, 1982, s. 232.

⁵⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 325.

⁵⁵ Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, ss. 201,208,210.

⁵⁶ Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, s. 205; Ali Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *OMÜİFD*, sy. 12-13, s. 374.

⁵⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâya*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 209-210; Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, ss. 204, 208, 210; Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı” s. 375.

Esas alacağımız akıl, Muhâsibî'nin ğarîzî olarak isimlendirdiği akıldır. Çünkü bu akıl bir potansiyeli ve insani bir yetiyi ifade etmektedir. Diğerleri, akıl eden insanın fiillerde bulunmasını, doğru karar verme kabiliyetini, üst düzey bir düşünmeyi ifade etmektedir. Hataları barındıran ve iyi kötü yanlarıyla bütünsel bir algıya sahip olan akıl, kendisiyle isimlendirilmiş olan, birinci manadaki akıl olan ğarîzî akıldır. Nefsin tuzaklarına düşen de onu değerlendirecek olan akıl da bu akıldır. Örneğin fehmetmek ya da marifet anlamındaki akıl, saflaşmış ve doğru kanaatlere varmış bir akli temsil eder. Bir bakıma bu akıl, nefsten kurtulmuş, bir saffet kazanmıştır. Bunu o aklın ortaya koyduğu fiillerden anlayabiliriz; zira Mekkî'ye göre, marifet, eskiden beri süregelen fiillerle oluşan takvanın bir getirisidir.⁵⁸

Akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi belirleyebilmemiz için bu ikili yaklaşım durumu, bir öncül işlevi görecektir. Çünkü nefsin bir cevher olması, gözle görülmemesi onu ğarîzî aklın kavrayacağı alanın dışına iter. Akıl onu görmez ve onu bir cismi kavradığı gibi kavrayamaz. Nefsin ne olduğu ile ilgili tanımlardaki netlikten uzaklık, onun varlıksal mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğine dair olan inançtan kaynaklanıyor olmalıdır. Fakat nefsin, aklın tasarrufta bulunacağı ve kesin hükümlere varacağı somut alana uzanan özelliklerinin olması, onu, tamamen metafizik dünyada bırakmaz. Böylece, nefis, metafizik dünya kökenli bir dünyalı görünümü arz eder. Çünkü nefsin özellikleri doğrultusunda insan üzerindeki etkileri gözlenebilir özelliklerdir ve son derece somut bir şekilde tezahür ederler. Davranış kalıpları gözlendiğinde, insana bu davranışı yaptıran unsurlar da belirlenebilir ve bu doğrultuda hükümler verilebilir.

Sûfîlerin akla bir sınır çizdiklerini ifade etmiştik. Aklın, yalnız varlığını kabul etmekle ve ona kendisinin vakıf olamayacağını bilmekle iktifa ettiği metafizik bir alan vardır. Bu kısım, bilginin konusu değildir. Aklın da konusu değildir. Nefis de soyutluluğu ile bu alana girer. Kâşânî, sûfîlerin onun bu soyut özelliğini akılla ortaya koymadıklarını, nefsin aldığı suretlere göre tanınabildiğini kabul ettiklerini söyler.⁵⁹ Bu şekilde sûfîler, nefsin metafizik

⁵⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 404; Muhâsibî, *Mâiiyyetü'l-Akl*, ss. 204, 208-210.

⁵⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.

alanındaki mahiyeti hakkında pek konuşmazken, reel alandaki etkileriyle bir kanaat ortaya koymayı tercih etmişlerdir. Sûfiler, nefsi kendilerine, bilgi amaçlı konu etmişlerdir ve onun hakkında hükümlere varmışlardır. Muhâsibî, nefis muhasebesi üzerine müstakil bir eser yazmıştır, diğer teorisyenler, en azından eserlerinde nefis başlığı altında, hükümler ortaya koymuşlardır. O halde, nefsi, en azından bir yönüyle, aklın alanında görmüş olmaları gerekmektedir.

Aklın idrakedeceği şey, her ne olursa olsun, bir bakıma, soyuttan somuta intikal etmek durumundadır. Ya da, başından sonuna kadar, somutlar dünyasına ait olmalıdır. Peki, nefsin somutluk kazandığı alanlar nelerdir? Nefs, insan davranışlarında ve eğilimlerinde somutluk kazanır ve gözlenebilir, bu sayede akıl, onu anlayabilir ve onun hakkında karar verebilir. Bu durumda, aklın onun hakkında vermiş olduğu kararlar tamamen keyfi olmaktadır, ya da sûfilerin nefis hakkındaki görüşleri, sübjektif sıfatını her yönüyle hak etmemektedir. Sûfiler, fiziki dünya ile ilgili bir deneyimi ifade etmektedirler. Örneğin insanın, yemek, uyumak, eğlenmek, itibar sahibi olmak gibi eğilimlerinin olduğu evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilir. İnsan hayatında, her şeyde olduğu gibi bu eğilimler de de bir dengenin kurulması gereklidir ki, derin tarihi tecrübeler, dengenin olmadığı yerde, mutsuzluğun baş gösterdiğini bildiriyor. Sûfiler, bu dengenin bozulduğunu gördüklerinde yahut bu dengenin teorik olarak bozulması durumunda, ortaya çıkacak sonuçları tespit ettiklerinde, bunun sebebini, insanın dengesizliğine, bu hayatın verdiği hazzı düşkünlüğüne bağlamışlardır. Bu gözlemlenebilir sonuçlar, ancak, insanda bulunan bir özelliğin de etkisi ile olmak zorunda olacağından, sûfiler, bu özelliğe nefis demişler ve böylece, verdiğimiz birkaç örnekte olduğu gibi, onun fiziki dünyadaki göstergelerinden yola çıkarak, teorik bir anlam yüklemesi yoluna gitmişlerdir.

Somut ve gözlenebilir davranışları aklın alanına alan sûfiler, bu saikle tasavvuf ilminin esaslarını belirleme yoluna gitmişlerdir. Yani, nefis hakkında afaki konuşmaktan uzak, akıl ve gözlemlenilebilir bir alanı sistematize etmişlerdir. Akıl ile nefis arasındaki ilişkiyi, bu bağlamda anlıyoruz.

3. Nefs – Ruh

Ruh, arapça r-v-h kökünden türemiş bir isimdir. Sözlükte; yel, rüzgar, koku, gibi anlamlara gelir. Daha sonra insanın kendisiyle hayat bulduğu bir şey olarak terimsel bir anlam bulmuştur.⁶⁰

Kur'ân'da ruh, yirmi bir ayette geçmektedir.⁶¹ Çeşitli anlamlarıyla birlikte Kur'ân bağlamında esas alacağımız anlam ise, Allah'ın insana üflediğini belirttiği ruh⁶² olan, insanla Allah arasındaki ontolojik bağa vurgu yaptığını düşündüğümüz ruhtur. İnsanda, ilahi alanla bağını kuran, onun, bedensel yönüne sirayet etmiş manevi eğilimlerinin kaynağı, iyi yanını ifade eden bir kavram olarak konumuz çerçevesinde bu anlamı uygun buluyoruz. Zira, Kur'ân'da, Hz. Peygambere ruhtan sorduklarında, ruhun Allah'ın emrinde olduğunu⁶³ söylemiştir. Bu ayetin işaretiyle ruh, sûflerce Allah'ın emrinde olan ve ulûhiyetle bağı bulunan, insandaki latif cisim olarak kabul görmüştür. Sûflere göre ruh, her şeyden önce, insanda bulunan, maddenin ötesinde olan bir latife olarak tarif edilmiştir.⁶⁴ Eğer nefis de bir latife idiye, nefis ve ruh arasındaki bu ortak özellik, bir benzerliğin, ya da eş değerliğin olduğu anlamına gelebilir mi?

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 3, ss. 281-293.

⁶¹ Meleklerle birlikte anılan bir ruh, Meâric, 70/4; Cebrâil, Nahl, 16/102; Allah'ın kullarından dile diğine indirdiği bir ruh, Mü'min, 40/15; vahiy, Şûrâ, 42/52; Hz. İsa'nın teyit edildiği Rûhu'l Kuds, Bakara, 2/87; Hz. İsa, Nisa, 4/171; Allah'ın kendisine izafe ettiği (روحاً) bir ruh, (Tahrîm, 66/12) şeklinde özetle yebileceğimiz anlamlarda ruh kavramı Kur'ân'da geçmektedir.

⁶² "Onu biçimlendirip ona ruhumdan üfle diğim zaman derhal ona secdeye kapanın." Sâd, 38/72.

⁶³ İsrâ, 17/85.

⁶⁴ Sûflerin latife den kastettikleri, Allah'ın emrinde bulunan bir cisim, insanın manevi kuvvesi ve onun hayatta kalmasını sağlayan temel saik olarak birkaç başlığa indirgenebilir. Hücvirî, ruhun bedene hayat veren bir latife olduğunu, bir ayn, bir latif cisim; Kuşeyrî, aynı şekilde ruhun bedene hayat veren bir latife; Kelâbâzî, Abdullah b. Nebâc'den rivayetle ruhun (hisle) latif bir cisim; Tirmizî, ruhun Allah'ın emrinde olan ve insanların kendisiyle hayat bulduğu bir nur; Gazâlî, insandaki bilici ve idrak edici, yaşamsal, insanı ilahi manaya muhatap eden ilahi bir kuvvet; Sühreverdî, ruhun, insandaki yaşama kudreti, ona Allah tarafından tevdi edilen bir latife olduğunu söylemiştir. Bütün bu tariflerin ortak yanı, ruhun, insanın, ilahi aleme açılan kapısının ruh oluşudur. Bir bakıma, insanın manevi ve iyiliğe meyyal yanını onun ruhu oluşturmaktadır. Bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *er-Risâletü'l-led ünniyye*, Mısır 1327, s. 11; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274; Hücvirî, *Keşfu'l Macûb*, ss. 323-324; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 40; Tirmizî, *Be'yânü'l fark*, s. 96; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3; Sühreverdî, *Avârif*, ss. 444-447, 452.

Sûfîlerin, ruhla ilgili kesin tavırlarından biri, onun mahiyetinin bilinemez oluşudur. Sınırlı bir bilgiyi daima merkeze alarak kanaat ortaya koymuşlardır. “De ki Ruh rabbinin emrindedir”⁶⁵ ayeti bu anlamda onun en karakteristik özelliği olarak kabul edilir. Buna göre sûfîler, bu ayet çerçevesinde, onun var olduğundan, Allah’ın emrinde latif bir cisim olduğundan ve yaratılmış olduğunda çok da fazla bir şey söylememeyi tercih ederler.

Serrâca göre ruh, Allah’ın emrinde olan bir mahlûktur. Onun Allah’la olan irtibatı, onun emrinde ve kabzasında ve mülkünde oluşundan gelir. Beden nasıl ölüyorsa ruh da ölür. Kelâbâzî, ruhun bedendeki bir mana ve mahlûk olduğunu söylemekle yetinir; ruhun mahlûk olduğu meselesini ısrarla vurgular ve ruhun insanda latif bir cisim olduğunu belirtir. Ruh, hakkında çok konuşulmayacak bir şeydir; onun Allah’ın emrinde ve varlığının zaruri olduğunun bilinmesi gerekmektedir.⁶⁶ Kuşeyrî de insanın ruh ve cesetten meydana geldiğini belirtir. Ruh kadîm değil mahlûktur ve latîf bir cisimdir.⁶⁷ Sühreverdî, ruh hakkında konuşmanın zor olduğunu, onun Allah’ın emrinde bir insani bir cevher olduğunu, Cüneyd’den rivayetle, ruhun, Allah’ın ilmini kendisine sakladığı bir şey olduğunu belirtir.⁶⁸ el-Hakîm Tirmizî, ruhun Allah’ın emrinde olduğunu, ruhun Allah ile kaim, nefsin de ruh ile kaim olduğunu söyler. Ruh, insanı zulmetten karanlığa çıkararak, Allah’ın insana ilahi bir lütfu mahiyetindedir.⁶⁹ Gazâlî’ye göre de ruh, hakkında konuşulacak bir şey değildir. Ruh, ilahi bir latifedir. Ruh Rabbânî ve acayip bir şeydir. Onun mahiyetini idrak etmek değil; onun sıfat ve hallerini bilmek gerekli olan davranıştır.⁷⁰

Yeterli gördüğümüz bu tanımlamalardan;

a. Ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini, onun yalnız vasıflarıyla tanınabileceğini,

⁶⁵ İsra, 17/85.

⁶⁶ Hücürî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 323-327.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 175.

⁶⁸ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 444,445.

⁶⁹ Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 96.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

b.Onun yaratılmış, ilahi kökenli bir insani haslet olduğunu,

c.Onun insandaki latif bir cisim olduğunu, söyleyebiliriz.

Ruhun, hem tamamen metafizik alanda belirlenemez bir şey iken hem de insanın bu dünyadaki davranışlarına ve psikolojisine tesir eden bir kavram oluşu, onun nefis ile yakın irtibatını ortaya koyan en önemli özelliğidir. Ruhun Allah'ın emrinde olduğu görüşü, insandaki bir iyilik melekesinin bulunduğu yahut insanın bir yanıyla içinde iyi bir potansiyeli yaratılış itibarıyla barındırdığı fikrine bizi götürmektedir. İnsanın hangi kuvvetin etkisiyle hayatını düzenleyeceği, tercihle alakalı bir durum iken, onun çabası, kendi durumunu belirlemede kistas olur. Nefsin eğitilebilir oluşu, insanın nefsinin prangasından kurtulması anlamına geliyorsa, bu onun ruhî melekesiyle, barındırdığı potansiyel kuvvesiyle mümkün olacaktır. Nefis, dünyevî bir kuvveye işaret ediyorsa, ruh da uhrevî bir kuvveye işaret eder. Bu iki kuvvenin savaşı, yine insan bedenindeki bir sahada, kalpte cereyan eder.

4. Nefs – Kalp

Kâşânî kalbi, “ruhânî ruhun huylarında gerçekleşen itidâl” olarak tarif eder.⁷¹ Burada kalbin itidal üzere olmasından ve uçlardan uzak durmasından söz ediliyor olmalıdır. Bu kısa tanımlama, sûfî düşüncesinin satır aralarında gizli kalp düşüncesinin bir özeti gibidir.

Kalp, insan bedeninde, bir bakıma organize edici bir vazife görmektedir. Organize edicidir diyoruz çünkü kalbin, metafiziksel anlamı ile fiziki anlamı sûfî düşüncede birbiriyle ilintili olarak anlaşmıştır. Daha önceki bölümlerde, ruhun doğal olarak iyi kabul edilebileceğini, nefsin ise bir kötülük eğilimi ile vasıflandırıldığına değinmiştik. Bu varsayımlar doğrultusunda, kalbi, bu iki eğilim arasında bir yerde konumlandırmak mümkün görünmektedir. Gazâlî'nin kalp ile ilgili benzetmesi oldukça iyi bir yol göstericidir. Gazâlî kalbi bir şehrin hükümdarına benzetir. Kalp böylece, bir şehre benzetilen vücudun yöneticisi konumundadır ve onun emrinde çeşitli kuvvetler vardır.⁷² Bu benzetme, kalbin hem maddi hem manevi boyutu ile ilgilidir. Maddi

⁷¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 457

⁷² Gazâlî, *İhyâ*, s. 6.

boyutu açısından, kalbin vücut için hayati önemini söylemek ve vücutta görüldüğü işlevi hatırlamak yeterlidir. Manevi boyutu için ise kalp, insanın metafizik algılarının havuzu ve merkezi durumundadır. Bu düşüncenin argümanlarını Kur'ân'ı Kerim'de net bir şekilde görmek mümkündür.

Kalp sözlükte, yürek, akıl, nefis-i nâtka gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca onun akıl anlamı da vardır. Bunun yanında bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, altını üstüne getirmek gibi anlamlar içerir.⁷³ Kur'ân'da da bu anlama yakın anlamlarla kalp kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. İnsanın manevi temizliği, "temiz kalp"⁷⁴; idrak yeteneği, "kalbi olan için bir ihtar"⁷⁵; iman eden merkezî kuvvet, "kalpleri iman etmediği halde."⁷⁶; duyguların duyulduğu yer, "kalplerinde bir korku"⁷⁷; düşünme melekesi, "akletmek (ya da akıllanmak) için kalp"⁷⁸ gibi anlamlarda kullanılan kalp kelimesi, görüldüğü gibi daha çok, insanın, manevi bir merkezini teşkil edecek anlamlar içermektedir. Hadislerde ise, benzer anlama ilaveten, kalbin insandaki organ olarak da kullanıldığı görülür: "Bedende bir et parçası vardır. O iyi oldu mu bütün beden iyi olur, o bozuldu mu bütün beden bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalptir."⁷⁹; ya da Allah'ın varlığının anlaşılacağı, Allah'ın tecelli ettiği mahal, "Yerlere göklere sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığımdım."⁸⁰ şeklinde göstereceğimiz birkaç örnek, durumu ifade etmek için yeterlidir diye düşünüyoruz.

Kalbin bir mahal olması esasta ne ifade ediyor? Ya da akıl manasında kullanıldığında, kalp ile akıl arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkmaktadır? Kalp insanî bir sahanın adı mıdır? Bu insanî saha, esasen insanın bütün yapısını temsil edebilir mi? Yani kalbin iyi ya da kötü olmasının dışında, onun, insanda, iki yönlü bilginin girebildiği bir zeminin, hatta insanın kendisinin adı

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, c. 1, ss. 179-183; Süleyman Uludağ, "Kalb", *DİA*, c. 24, 2001, s. 229-232.

⁷⁴ Şuâra, 26/89.

⁷⁵ Kâf, 50/37.

⁷⁶ Mâide, 5/41.

⁷⁷ Mü'minûn, 23/60.

⁷⁸ Hacc, 22/46.

⁷⁹ Buhârî, *Sahih-i'l-Buhârî*, c. 1, İman, 39, s. 185.

⁸⁰ Muhammed Abdurrahman es-Sehavi, *e'l-Mekâsidü'l-Hasene*, Beyrut 2008, s. 380.

olması mümkün müdür? Gazâlî'nin kalp ile ilgili yaptığı teşbihten yola çıkmak istiyoruz. Kalbin bir hükümdara benzemesi. Bu teşbih, Gazâlî'ye kadarki dönemin kalbe verdiği anlamı da ihtiva edecek bir genişliğe sahiptir. Kalbin bilginin bir alıcısı olması ile; onun maddi boyutu ile manevi boyutu arasındaki geçişkenlik ve aklın rolü, girift bir yapı arz eder. Bu girift yapının ardında, sûfi düşüncenin, kavramlara ve olaylara bakışının felsefesi bariz bir şekilde kendini hissettirir. Kalp maddi boyutu ile somut vericilere açıktır. Ve o bu somut vericilere, somut bir şekilde reaksiyon gösterir. Çünkü kalp, vücuttaki diğer organların hükümdarı konumundadır ve hangi organın neye karşı nasıl davranacağını belirler. Örneğin kanın pompalanması gibi bir vazife yürütür. Bir yanı ile kalp, tamamen bu dünyaya ait ve bağımlı, somut bir insan organıdır. Kozalak şeklinde bir et parasıdır.⁸¹ Organlara hükmeder ve bedensel hayatın merkezinde yer alır. Onun bu sabit ve temel özelliği, deyim yerindeyse, bir düşünce sistemi için başlangıçtan başka bir şey değildir. O, her iki âlemde aldıklarını harmanlamak gibi bir vazife icra etmektedir. Çünkü onun bu maddi özelliği, doğrudan, manevi özelliğine de rengini vermiştir. Nasıl ki kalp, cismani bedendeki diğer organlar ile yakından alakalı ise, aynı şekilde, insanın manevi bütünlüğünü sağlayan diğer unsurları ile de yakından alakalıdır. Örneğin, ruha mahaldir ve ruhun yeri kalbin oluklarıdır ya da bilme eylemine mahal teşkil eder.⁸² Kalp bu kez bir idrak melekesi olmaktadır. Kalbin idraki, bir bakıma geçişli yapı arz eder. Onun idraki, akıldan ya da gözden bağımsız değildir. Böylece, reel dünya ile metafizik dünya arasındaki geçişkenlik ortaya çıkmaktadır.

Kalbin bir mahal olmasından hareket edecek olursak, dünyevi olsun uhrevi olsun, bilgi ya da mana olarak adlandırabileceğimiz unsurlar kalpte kendilerine bir yer bulmaktadırlar. Bunların insanın diğer duyu organları ile de yakından ilgisi vardır. Örneğin, insanın gözü ile gördüğü bir şeyden doğan mana insanın kalbinde bir aks-i seda bulmaktadır. Aynı şekilde ilahî manalar da insanın kalbinde tecelli ederler. Her iki yönden gelen bu anlamlar karşısında kalp, emrinde olduğu varsayılan organlar ya da özelliklerle belli

⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

⁸² Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, ss. 3-4.

bir yapı kazanır; olumlu kabul edilen ya da edilmeyen. Bu sayede, akıl hüküm verirken, göz görürken ve gözün gördüğü ile akıl düşünce üretirken ya da ruh bazı manalara gark olurken, bütün bu manaların kalp gibi bir merkezde birikmesi söz konusudur. Deyim yerindeyse kalp, kendisinde biriken bu anlamları, emrindeki çeşitli yetilerle değerlendirebilme gücüne göre kendi kaderini tayin edecektir. Mekkî, kalbin, ruh, akıl ve nefis gibi insana ait edevatin ortasında, hem nefsten hem ruhtan gelen havatıra muhatap olduğunu, hem onları idare eden komutan, hem de bunları yansıtan bir ayna olduğunu ifade eder.⁸³

Unutulmaması gereken bir ilke vardır. Kalp, bu muhakemelere olumlu bir yönde etki etmektedir. İnsanın düşünme ya da hissetme mekanizmalarının, bir mahal olarak kalpten beslenmesi yanında, hem de onun ilahî kabiliyeti ile şekillenmesi ve doğru bir idrake varması gerekmektedir. Böylece her uzuv, adeta bir diğeri ile dönüşümlü bir ilişkiye girmektedir. Kalp, kendine gelen "hatarat"⁸⁴ bir şekilde süzmek zorundadır. Bunun için onun kullanılması gereken silahları vardır. Akıl bunlardan biridir ve belki de en önemlisidir. Akıl, ilimle, bir bakıma bu dünyanın nesnel verilerinin gereklerine hareket ederek, kalbe gelen bu haratı denetlemekle yükümlüdür.⁸⁵ Bu denetleme onun, son tahlilde, şeriate bağlı kalmasının da bir sigortasıdır. Çünkü kalp, her iki dünyaya ait bir alıcı durumundadır ve daha önce belirttiğimiz gibi, bu dünyaya ait olan uyarıcıların, tamamıyla iyi ve kabul edilebilir olması mümkün değildir. O halde, kalp, tehlikelere açık bir mahaldir. O, yine bu tehlikelere, kendi denetim mekanizmalarını işleterek karşı koymayı başarmak durumundadır.

Nefs yapısı gereği, dünyanın uyarılarına karşı eğilimlidir. Ve insanda, bu eğilim her fırsatta kendini göstermektedir. İnsana gelen bu uyarıcılar, akıl tarafından eğer bir süzgeçten geçirilmez, doğruluğu yanlışlığı hakkında bir hüküm verilmezse, o zaman nefsin arzuları insanda ağır basacaktır ve kalbe gelen bu dünyaya ait düşünceler kalpte yer bulacaktır. Ki esasen, kalp kendi-

⁸³ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, c. 1, s. 324.

⁸⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 84.

⁸⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 84.

ni koruma, akla düşünürken yol gösterme konusunda yetersiz kalmıştır. O zaman, kalbin emrinde olan akıl, artık, nefsin arzularına uygun şekilde düşünmeye başlayacaktır. Aklın tek başına hüküm verme konusunda yetersiz olduğunu biliyoruz. O verdiği hükümlere gerekçeler bulmakta gayet başarılı da olsa, vereceği hükmün iyi mi kötü mü olduğu konusunda yetersizdir ve kılavuza ihtiyaç duymaktadır. İhtiyacı karşılayan merci kalptir. Emrindeki askerlerle hareket ederek, adeta her iki alandaki bilgiyi kullanma yetisine başvurabilir. Böylece kalp, kendisi için, yaratılışı için uygun olanı saklarken olmayı bertaraf etmek ister. Bunun başarılı olup olmaması ise değişkenlik arz eder.

Kalp öncelikle tamamen fiziki göstergeleri olan, somut bir organdır ve sūfî düşünce onun bu özelliğine dayanarak bir analogiye gitmiştir. Kalbin diğer organlar üzerindeki yaşamsal etkisi, çift yönlü olan insanın, diğer yönünde de aynı şekilde kendini göstermektedir. Bu gösterge, daha önceden de ısrarla üzerinde durduğumuz gibi sūfî düşüncenin somuttan kalkarak hareket ettiğinin bariz örneklerinden biridir. Çünkü kalp, her şeyden önce, insanın fiziksel yaşamı için bir merkezdir ve bu merkezîyet, onun fiziksel anlamının ötesine doğru taşınmasına sebep olmuştur. Kalp yaşamsal özelliği ile her iki yana sirayet eden bir yetenek kazanmıştır. Gazâlî'nin havuz örneğini göz önüne alacak olursak, kalbe iki türlü bilgi akışı olmaktadır.⁸⁶ Birisi duyular yoluyla yani yatay yolla gelenler ve bir diğeri mahiyetinin tam olarak açıklanamadığı, dikey bir yolla gelenler. Kalbe gelen bu ilhamlar, kalbin özünde iyiye eğilimli ve ona bir mahal olduğunu gösterir. Gazâlî kalbin, Allah'ın tecelligâhı olduğunu söyler. Buraya kadar, denilebilir ki, teorik olarak ispatlaması zor olmasına rağmen kabul edilebilir bir kalp anlayışı mevcuttur. Yani kalbin manevi manalara gark olarak oradan aldığı bilgilerle mücehhez olması meselesi, bir bakıma öznel bir düzlemde, kabul eden kişi için geçerli bir bilgi durumunda kalmaktadır. Böylece kalbin ilgili olduğu düşünülen durumlar, tartışmalı bir hal almaktadır. Önemli olan bu tartışmayı sūfî düşünce kalıplarında değerlendirmektir. Her şeyden önce, Gazâlî, akıl, ruh,

⁸⁶ Gazâlî'nin meşhur havuz örneği. Kalp havuza benzer, ilim suya ve duyular nehirlere. Böylece kalbe duyular yoluyla da bilgi akar, lakin havuzu dipten besleyen daha saf ve devamlı olan bir su akışı da vardır ki bu da kalbin ilahi âlemden aldığı bilgilerdir. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 19.

nefs ve kalp kavramlarının birbirinden farklı olduklarını belirtir.⁸⁷ Farklılığın içeriğine, herkes tarafından anlaşılamayacağı ya da içeriği gizli olan bir ilim olduğu gerekçesiyle değinmez. Bu belirsizlik, bazen Gazâlî’de bu kavramların birbiri yerine kullanılmasına sebep olur. Kalp ve akıl kavramlarının birbiri yerine kullanılması, ya da aynı anlamda kullanılması gibi girift bir yapı ortaya çıkar.⁸⁸ Hatta bazı çalışmalarda, Gazâlî’deki akıl kavramının, diğer klasiklerde kullanılan akıl kavramından çok daha farklı olduğu da belirtilmiştir.⁸⁹ Biz durumun biraz daha farklı olduğunu düşünüyoruz: Gazâlî’de kavramlar yer yer iç içe geçmiş olmakla beraber, aralarında bir farkın olduğu zikredilir ve her kavramın özel manaları bulunduğu sûfî düşünce çizgisinin tam bir teorisinin kurulmuş olduğu görülür. Kavram karmaşasının esası, akıl kavramıyla yakından ilgili görünmektedir. Kalbin manalara mahal olması demek, insanın bir şekilde bu manaları idrak ediyor olmasıyla ilgilidir. Kalbe gelen uyarılar, ancak akıl ile algılanabilir bir yapı arz eder. Bu durumu Gazâlî, bazen kalbin algısı üzerinden kurgulayarak, algı mekanizması olarak kalbi kabul etmiş ve bu durumda akıl kalp yerine kullanılmıştır.⁹⁰

192

OMÜİFD

Netice itibarıyla, ilk dönem sûfî düşünce çizgisinde kalp, maddi ve manevi anlamların yansıdığı bir mekân olarak kabul edilmiştir.⁹¹ Nefsin dünyaya olan eğilimi, insanın görünür dünyadan olumlu-olumsuz anlamlar devşirdiğini göstermektedir. Eğer bu anlamlar kalpte yer bulursa, kalp nefsin isteklerine boyun eğmiş demektir. Esasen bu durum, insanda bir gerilim hattı yaratmaktadır. Çünkü nefsin galebe çalması, insanın kendi özüne aykırı davranması anlamına gelir. Bunun için nefsin, referanslarını ve eğilimlerini kalbe kabul ettirmesi gerekmektedir. Aklın bu istekleri kabul etmesi, olumlama ve kalbin de nefse rıza göstermesi gerekmektedir. O halde şu şekilde bir formül sanırız yerinde olacaktır: Kalp havâtırın mahalli olmasının yanında,

⁸⁷ Gazâlî, bâbın girişinde, dört kavram için “aralarındaki ihtilaflar” tabirini kullanır. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3.

⁸⁸ Kavramların farklı ve aynı anlamda kullanıldığına dair bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 3-6; Hüsamettin Erdem, “Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, sy. 3, trs., s. 61.

⁸⁹ Cennet Ceren Çavuş, “İmam Gazzâlî’nin İhyâ’sında Akıl ve Kalp”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 54.

⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 4.

⁹¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 87; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 169; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 268, 274.

nefsin bu havâtrın ilkâsını kalbe kabul ettirmesi icap etmektedir. Kalp bir bakıma insanın kabaca çift yönlü olan davranışlarının referanslarının onay merkezidir.

Sonuç

Tasavvuf, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş sürecinde, İslâmî bir disiplin olma hüviyeti de kazanmıştır. Böylece onun, kendi teorik yapısı içerisindeki özel algısı ve kavramları da ortaya çıkmıştır. Bu kavramlardan bazıları birbiriyle daha uzak bir anlam ilişkisine sahipken, bazıları daha yakın ve organik bir bağlılık gösterirler. Biz, bu anlam ilişkisinin oldukça yoğun görüldüğü, nefis ve ilgili olduğu düşünülen kavramlar üzerinden bağlantı noktalarını göstermeye çalıştık. Zira sûfî düşüncede kavramların birbirlerini tamamlayan, birbirlerini aşama olarak devam ettiren ya da birbirini var kılan karakterleri vardır. Fakat bu ilişkilerin mahiyeti yeterince tespit edilmediğinde, sûfî düşüncenin bütünlüğü de bir açıdan eksik kalabilmektedir.

Sûfî düşüncenin odaklandığı kavramlardan biri olan “nefs”in de, diğer kavramlarla bağlantılı anlaşılması, kavram hakkında daha sağlıklı yargılara varmamızı sağlayacaktır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; insanın manevî yapısının en mühim unsurlarından biri olan nefsin, yukarıda kabaca izah etmeye çalıştığımız gerekçelerle, beden, ruh, akıl gibi kavramlarla ilişkisini göz önüne alarak, daha doğrusu varsayılan bu ilişkinin niteliğini analiz ederek anlamaya çalışmak, isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Ayni, Mehmet Ali, “(Nefs) Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, 1930, s. 45-52.
- Bolat, Ali, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *OMÜİFD*, Sayı: 12-13, ss. 363-389.
- Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, ss. 387-406.
- Çavuş, Cennet Ceren, “İmam Gazzâlî'nin İhyâ'sında Akıl ve Kalp”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Erdem, Hüsamettin, “Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, sy. 3, tsz., ss. 59-70.

- el-Ezdî, Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'ab es-Sicistânî (ö.275/889), *Sünen-ü Ebî Dâvud*, thk. İzzet Ubeydu'd-De'âs, c. 1-5, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid (ö.505/1111), *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Mısır 1327.
_____, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, c. IV, Kahire, tsz.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö.470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, hzl. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- İbiş, Fatih, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme" *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, ss. 235-244.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l Arab*, c. I-XX, Mısır 1301.
- Karasakal, Şaban, "Kur'an'da Ruh Kavramı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Nbr. 28, 2014, ss. 275-291.
- el- Kâşânî, Kemâlüddin Abbürrezzak (ö.730/1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- 194 el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed (ö.380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*,
OMÜİFD Kahire 1994.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö.465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1989.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali (ö.386/966), *Kâtû'l-kulûb*, thk. İbrahim er-Rıdvânî, c. 1-3, Kahire 2001.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987.
- _____, *el-Kasd ve'r-Rucû' ila'llah*, (el-Vesâyâ içinde, s. 219-328), thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- _____, *el-Vesâyâ*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- _____, *er-Riâye li-Hukûkillâh*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Dârü'l-Meârif, Kahire, tsz.
- _____, *Mâiiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fîhi*, (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an ile birlikte), thk. Hüseyin Kûtlî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1982.
- en-Nişabûrî, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, Beytü'l-Efkâr, Riyad 1997.
- Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- es-Sehavî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdül' Hasene*, Beyrut 2008.

- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer (ö.632/1234), *Kitabu Avârifî'l-Ma'ârif*, Beyrut 1966.
- es-Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö.412/1021), *Tabakâtu's-Süfîyye*, thk. Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- eş-Şarânî, Abdülvehhâb (ö.973/1565), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Ahmed thk. Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire 2005.
- et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim (ö.320/932), *Beyânü'l fark beyne's sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Nicola Heer, Kahire, 1958.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalîm Mahmûd thk. Tâhâ-Abdübâkî Surûr, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, Kahire 1960.
- ez-Zerhûnî, Muhammed b. el-Fâtmî, *el-Fecru's-Sâti' ala's-Sahîhi'l-Câmi Şerhu Mağrib Mâlikî alâ Sahîh-i'l-Buhârî*, thk. Abdulfettâh ez-Zinîfî, c. 1-17, Fas 1998.

