

Fatih İBİŞ (*)

KUR'AN BAĞLAMINDA NEFS OLGUSU VE İNSANIN TEO-ONTOLOJİK YAPISI ÜZERİNE BİR DENEME

abstract

An Essay on the Phenomenon of Nafs and Theo-Ontological Structure of Human According to the Qur'an. Human being was purposely created and vested with subtle faculties as required by his mission, which was bestowed on him both physically and metaphysically. Thus, it makes him enable to perform his biological and physiological duties and obligations properly. By taking holistic approach to human being, the concept of 'nafs' can be seen as a vital 'mechanism', which was granted to him in its creation. In fact, the nafs turns human being into real humanity and makes him different from other beings. It is worthwhile to note here that when concept of human being comes into question, the Qur'ān frequently speaks of it in the light of the concept of nafs and diverts a reader's attention to this phenomenon of nafs. Therefore, it can be said that understanding of human being coincides with understanding of theo-ontological structure of the human. Furthermore, it may not be wrong to say the structural imagination of human being was subject to comprehension of the concept of 'nafs'.

key words

Qur'an, Human, Nafs, Body, Spirit.

İnsan potansiyel olarak sahip olduğu duyuşsal, bilişsel ve duygusal her türlü kabiliyet ve melekeleriyle varlıklar içinde son derece önemli ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Nitekim insan kelimesine verilen anlamlardan biri de ‘gözbebeği’dir. (Lisanu’l Arab 1301: VII/310) İnsan sahip olduğu potansiyel güçleri ve ihraz ettiği konumu itibariyle adeta âlemin gözbebeği olmaktadır. Kur’an’da insanın yaratılış itibariyle en güzel biçimde tasarlandığı (Tin 95/4; İsrâ 17/70) ve emrine amade kılınan şeylerle yeryüzündeki her şeyin, Güneş’in, Ay’ın dahi kendisine hizmetkâr kılındığı (Bakara 2/29, Hac 22/65; Nahl 16/12) açıkça ifade edilmektedir. Kur’an’ın tek bir semanın yanında “semalar (se-mavat)” şeklinde bahsettiği, başka ayetleriyle bunu “yedi sema” (İsrâ 17/44; Mü’minun 23/86) olarak sınırladığı birden çok sema göz önüne alındığında, özellikle Lokman Suresi (31/20); Casiye Suresi’nde (45/13) çarpıcı bir biçimde sadece yeryüzündeki değil aynı zamanda bütün semalardaki herşeyin de insanın emrine verildiği (teshir) ifade edilmektedir. Bu bağlamda “insanı diğer varlıklar içinde farklı kılan ve onlara üstün kılan şey nedir?” sorusu öne çıkmakta ve önem kazanmaktadır. Bu soruya insanın teo-ontolojik yapısının izhar edilmesi ve dolayısıyla yüklendiği misyonun açıklanmasıyla cevap verilebilir. İnsanın evrendeki konumunu öne çıkaran şeyin, nefis olgusunda yoğunlaştığını belirtmek gerekir. Nefsin beden ve Tanrı’yla ilgili boyutu, onun teo-ontolojik yapısını teşkil etmektedir. Bu bakımdan nefsin Kur’an terminolojisinde ne anlama geldiği önem kazanmakla birlikte, teolojik ve ontolojik boyutunun açığa çıkarılması gerekmektedir.

Nefs kavramına geçmeden önce Kur’an’da yer alan bazı kelimelerin kullanım keyfiyetine dair bir iki noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Kur’an her ne kadar Arapça dil formuyla nazil olmuş bir kitap olsa da o, kullandığı kelimelerin içeriklerine yaptığı mana zerkiyle onları lügavi anlamlarının ötesine taşımaktadır. Bu yönüyle Kur’an’daki din dili, Arapların o dönem kullandıkları dilssel çerçeveyi aşmaktadır. Kelimeleri linguistik ve semantik açıdan kendi içinde yeniden ele alan Kur’an, onların anlamlarını bazen daraltmış, bazen genişletmiş, bazen olduğu gibi bırakırken, bazen de tamamen tersine çevirmiştir. Örneğin “gün” kelimesi nüzul öncesinde sıradan bir günü temsil etmekten, Kur’an bu kelimeye öte dünya vurgusu içinde “ahiret günü” tamlamasıyla farklı bir içerik kazandırmıştır. Buna ilaveten “saat” kelimesi, bir zaman birimini ifade etmekten, onu da “kıyamet saati” şeklinde kavramsallaştırarak anlam içeriğini zenginleştirmiştir. Bu ve buna benzer ahiretle ilgili kavramlarla Kur’an kendi içinde, eskatolojik-semantik bir daire teşkil etmiştir. (İzutsu: 27) Nüzul öncesi dönemde şükrün karşıtı olarak kullanılan, nankörlük manasına gelen küfür kelimesi, Kur’an’da, iman kelimesinin karşıtı olarak inkar etmek anlamıyla bir kavram haline dönüşmüştür. (İzutsu: 28, 29) Aynı şekilde önceden güvenmek manasına gelen imanın da, iman etmek, inanmak anlamıyla kavramsallaşması gibi küfür kelimesi de kavrama dönüşümüştür.

Cahiliyye döneminde çölde yolunu kaybeden birinin düştüğü duruma da-
lalet, buna karşın yolunu bulmasına hidayet denilmekteydi. Hâdi bu yolculukta
ihtiyaç duyulan kılavuz anlamına gelmekteydi. Ancak Kur'an terminolojisinde
bu kelimeler insanın manevi ve metafizik hayatındaki, yolculuğundaki yaşa-
dığı sapmaları veya düzelmeleri ifade eder hale gelmiştir. Öte yandan çölde
yol gösteren rehberin yerine de hâdi, kılavuz Allah, kitab ve peygamber olarak
belirlenmiştir. Bunun yanında nüzul öncesi dönemde bilinegelen yol anlamına
sahip olan sırat ve sebil kelimeleri de anlam dönüşümü yaşayan kelimelerden-
dir. (İzutsu: 170) 'Sırat-ı müstakim' ve 'sebilillah' şeklinde yeni formlarıyla bu
taamlamalar da doğru ve hak yola işaret eder duruma gelmişlerdir. Bu kavram
alanı da böylece Kur'an'ın kendi içinde örgülediği yeni bir teolojik-semantik da-
ireyi teşkil etmiştir.

Kur'an'ın, kelimelerin kimyasına müdahale ederek, kendine ait bir termi-
noloji kurması ve bu şekilde kavramsallaştırması, onu anlama metodolojisinde
göz önünde bulundurulması gereken en önemli enstrümanlardan biridir. Bu
minvalde Charles Catler Torrey'in "*The Commercial Theological Terms in the
Koran*" adlı çalışması, Kur'an'ın, o dönemde Arapların yaygın şekilde kullandık-
ları ticari kavramları nasıl dini, teolojik ve metafizik birer kavram haline dönü-
ştürdüğü ile ilgili çarpıcı ve ilginç örneklerle doludur. (Bkz. Torrey 1892)

Kur'an'ın kendi içinde kurguladığı kavram örgüsü ortaya koyulurken dik-
kate alınması gereken bir başka önemli husus, *Ulumu'l-Kur'an* kitaplarında yer
alan "*el-vücuḥ ve'n nezair*" konusudur. *Vücuḥ* bir kelimenin muhtelif manalara
gelmesini ifade ederken, *nezair* birçok kelimenin aynı manaya gelmesini ifade
eder. Kur'an'da salat kelimesinin beş vakit namaz (Bakara 2/3); ikinci namazı
(Maide 5/106); Cuma namazı (Cuma 62/9); cenaze namazı (Tevbe 9/84); dua
(Tevbe 9/103); istiğfar (Ahzab 33/56); namaz kılınacak yer (Hac 22/40) gibi an-
lamlara gelmesi, aynı kelimenin farklı anlamlara gelmesi demek olan *vücuḥ*
maddesini örneklemektedir. Diğer yandan *nâr*, *azab*, *cahim*, *hutame*, *sakar*,
haviye gibi birçok kelimenin *cehennem* ateşi anlamında bir *mefhuma* işaret
etmesi de *nezaire* örneklik teşkil etmektedir. *Vücuḥ* "çokanlamlı kelimeler",
nezair "eşanlamlı veya yakınanlamlı kelimeler" gurubudur. Kur'an'ın özellikle
farklı dillere çevrilirken maalesef çoğu zaman kelimeler arası nüanslar göze-
tilmemekte ve kavramlar bazen çokanlamlılığa bazen de eşanlamlılığa kurban
edilmektedir. Bu da doğal olarak Kur'an'ın eksik anlamaşılmasının yanı sıra, ba-
zen yanlış anlamaşılmasına ve yorumlanmasına da kapı aralamaktadır. Neza-
irle ilgili olarak Kur'an'da geçen *adl*, *keyl*, *vezn* ve *kıst* kelimelerine adil olmak;
zenb, *cünah*, *fısk*, *hûb* ve *makt* kelimelerine günah; *seyyie*, *fahşa*, *ism*, *su'* ve
münker kelimelerine kötülük; *takva*, *havf*, *ruhban*, *ru'b* ve *haşyet* kelimelerine
korku; *akl*, *fıkh*, *tefekkür*, *tezekkür*, *tedebbür*, *tefakkuh* kelimelerine düşünmek;
fiil, *amel*, *sun'*, *cerh*, *kesb*, *iktisab* kelimelerine yapmak; *kıraat*, *tertil* ve *tilavet*
kelimelerini okumak diye tek ve aynı kelimeyle karşılamak Kur'an'ın mana zen-

giniğini fakirleştirmektedir. Bunlar arasındaki ayırt edici detayları görmemek tek kelimeyle kavramları nezaire yani eşanlamlılığa kurban etmek, canlı bir kitabı cansız hale getirmek demektir. Bunlar her ne kadar birbirine yakın anlamlı olsalar da, kesinlikle eşanlamlı ifadeler değildir.

Kehf süresinde zikredilen Zülkarneyn kıssasında geçen şu ayrıntı, Kur'an'ın kelime kullanım metoduna ilişkin dikkat çeken bir örnektir. Bu kıssada Zülkarneyn'in bir kavme uğraması ve bu kavmin Ye'cüc-Me'cüc isimli fesatçılara karşı bir sed yapma isteği konu edilmektedir. Bu kavim, bu fesatçılara karşı isteklerini Zülkarneyn'den "bizimle onlar arasına bir sed yap" (Kehf 18/94) şeklinde ifade ederken, Zülkarneyn onlara "onlarla sizin aranızda bir redm yapayım" (Kehf 18/95) diyerek sedden farklı bir kelimeyle mukabelede bulunuyor. Tarihte sedd-i Zülkarneyn şeklinde meşhur olan sed aslında Kur'an terminolojisinde bir redm-i Zülkarneyn'dir. Kimileri bu ayrıntıyı farketmeksizin bu seddin Çin seddi olduğu, kimileri Rusya'da bir sed olduğu zehabına kapılarak, ifadenin orjinalinde kullanılan redm kelimesiyle uyuşmayan yorumlar getirmişlerdir. (Elmalılı 1979: V/3288-3293) Konunun ve bu iki kavramın ayrıntılarını tefsir kitaplarına havale ederken, Kur'an'ın kelimeleri kullanırken kullandığı titizliği fark etmenin onu anlama ve yorumlama faaliyetinde önemli olduğunun bir kere daha altı çizilmelidir.

Nezair kapsamında yapılan mukaddem hataların yanında vücut kapsamında da benzer hataların tekrarlandığı görülmektedir. Vücut konusu özellikle dilbilim, usul ve tefsir çalışmalarında "*lafz-ı müşterek*" adı altında özel bir konu alanı olarak işlenmektedir. Lafz-ı müşterek "*çokanlamlı sözcük*" manasına gelmektedir. Kur'an'da geçen bazı kelimeleri tek bir anlama hasretmek mümkün görünmemektedir. Çünkü bir kelimenin defalarca farklı bağlamlarda kullanılması ve çoğu zaman bunların farklılaşması, o kelimeyi tek bir anlama indirgemeyi zorlaştırmaktadır. Mesela isim formunda 247 defa kullanılan *hak* kelimesi, her yerde aynı anlama gelmeyip, geldiği kontekst içinde değişik anlamlara gelebilmektedir. Bu anlamlardan sadece birini alarak hak kelimesinin geçtiği her yerde o anlamı vermek mümkün olmamaktadır. Bu çerçevede bütün türevleriyle 854 yerde kullanılan *ilim*, 292 yerde tekrar edilen *zıkr* ve 258 defa geçen *takva* gibi başka kelimeler de bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Ancak bu kavramlar, meallerde, içeriğe göre değişebilecek muhtemel manalara uygun sözcükler arasından herhangi bir tercih yapılmadan bırakılmakta ya da tek bir anlam belirlenip, bu sözcükler çokanlamlı değil de tekanlamlı sözcüklermiş gibi değerlendirilerek, dar bir anlam dairesine sıkıştırılmaktadır. Bu da nezair konusunda olduğu gibi kelimelerin ve kavramların anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, kimi zaman da tekrardan dolayı metni okunmaz hale getirmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da kelimenin tekanlamlı veya çokanlamlı olup olmadığını tespit etmek, metnin doğru okunup anlaşılmasına etki eden en önemli amillerdendir.

Kur'an'da nefis söz konusu olduğunda öncelikle bu kelimenin tahliline, mezkûr analizlerimiz ışığında, Türkçe'deki göz, yüz kelimeleri gibi manalarla karşılanan lafz-ı müsterek yani çokanlamlı bir sözcük olduğu ifade edilmelidir. Kur'an'daki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda, nefis kelimesinin tek anlamlı bir kelime olmadığı, bu yüzden de tek bir anlam özelinde anlaşılama-yacağını belirtmek gerekir. Nefs, Kur'an'da bütün formlarıyla 298 defa kullanılmaktadır. Bunların içinde (teneffese) (Tekvir 81/18) ve (yetenâfesu) (Mutaffifin 83/26) şeklinde iki tane fiil ve bir de (mütenâfis) (Mutaffifin 83/26) formunda ism-i fail bulunmaktadır. Geriye kalan 295 kullanım, nefsin ya (nefs) şeklinde tekil ismi ya da (enfüs) şeklinde çoğul isminden müteşekkildir. Bu kelimenin bir diğer çoğul sıygası olan nüfus ise sadece iki yerde (Tekvir 81/7; İsra 17/25) kullanılmıştır.

Kelimenin anlam alanına geçmeden önce Kur'an'ın bu kelimeyi kimlere ve nelere izafe ettiği üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Buna göre nefis 6 ayette Allah'a (En'am 6/12, 54; Maide 5/116; Ta-ha 20/41; Al-i İmran 3/28, 30) izafe edilmiştir. Müteaddit yerlerde nefis, doğrudan insanlara (Nisa 4/1; Bakara 2/54) ve ayrıca doğrudan bir yerde (En'am 6/130), bunun yanında teklif, ubudiyet ve hesaba muhatap oldukları için dolaylı olarak da cinlere izafe edilerek (Zariyat 51/56; Al-i İmran 3/185; Rahman 55/31) kullanılmaktadır. Kur'an, nefsi cansız varlıklara, bitki ve hayvan nevine atfetmezken, metafizik varlıklar içindeki meleklerle de atfetmez. Nefsin meleklerle izafe edilmemesi, insan ve melek arasındaki ayrım noktaları açısından dikkat çekicidir. Bunlardan başka iki yerde "nefsler" ifadesiyle müşriklerin Allah'a şirk koştukları ilahlar (Furkan 25/3) ve edindikleri veliler (Ra'd 13/16) kastedilmektedir ki, bu da nefsin kullanım alanına dair önemli bir ayrıntıdır.

Kur'an'da nefis kavramı, değişik kontekstlerde can, kendi, ben, kişi ve cevher (öz) gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu noktada ruh kavramının hiçbir şekilde nefse karşılık gelmediği belirtilmelidir. Dolayısıyla pek çok meal ve tefsir yazarının nefis kelimesini zaman zaman ruh olarak yorumlaması Kur'an'ın terminolojik bütünlüğüyle bağdaşmamaktadır. Zira Kur'an terminolojisinde nefis ile ruh birbirinden net bir şekilde tefrik edilmektedir. Kur'an'da 21 yerde zikri geçen ruh kelimesi mahiyeti açısından nefsdan farklı bir konseptte sahiptir. Bu ayetlerde ruhun mahiyeti hakkında net bir bilgi verilmemekle birlikte, ruhun insana bakan bir yönünün olduğu önem arz etmektedir. Öte yandan nefsin yerine ruhun kullanılmaması gerektiği söylenirken, bu, insana dair bir ruh olgusunun olmadığı anlamına gelmemektedir.

Burada ruhun söz konusu olduğu ayetlerde, nefhedilmek suretiyle insana verilen ruhun, beden ve nefis gibi "insan tekine özel" değil, "insan nev'ine özel" bir şekilde verildiğini söylemek mümkündür. İnsanların tek tek sahip olduğu, onları birbiriyle aynı kılmayan biyolojik (beden) ve psikolojik (nefs) özellikler ve farklılıklar dikkate alındığında, ruhun, beden ve nefste olduğu gibi insan

tekine özel bir tasarıma ve içeriğe sahip olduğuna dair Kur'an'da açık bir delile rastlanmamaktadır. Ruh, insana üflenmiştir, bu yönüyle onun insanî, insanla ilgili ve ilişkili bir tarafı olduğu açıktır; ancak onun beden ve nefis de olduğu gibi bireyleri birbirinden ayıran mütemayiz yönünün olduğu ve insanın temellük ve tahakküm alanında olduğu söylenemez. Kur'an'da 21 yerde kullanılan ruh kelimesinden 3'ü Hz. İsa'nın te'yit edildiği ruh (Ruhu'l Kudüs) (Bakara 2/87-253; Maide 5/110) olarak zikredilmektedir. Bunun yanında 1 yerde bizzat Hz. İsa'dan bir ruh (ruhun minhu) (Nisa 4/171) olarak bahsedilmektedir. Bunun yanı sıra 3 yerde Allah, insana üflenenden ruhdan (Hicr 15/29; Secde 32/9; Sad 38/72) söz ederken tekil zamirle (ruhî, ruhîhi), 3 yerde Hz. Meryem'e gönderilen, beşer şeklinde temessül eden (Cibril) (Meryem 19/17) ve üflenenden ruhdan (Enbiya 21/91; Tahrim 66/12) bahsederken çoğul sigasıyla (ruhına) ruhu kendisine izafe etmektedir.

Diğer yandan 3 yerde yükselen (Mearic 70/4), inen (Kadir 97/4) ve saf duran (Nebe 78/38) meleklerle anılan belirli bir ruhtan söz edilmektedir. Ayrıca birinde 'Ruhu'l Kudüs' (Nahl 16/102) diğerinde 'er-Ruhu'l Emin' (Şuara 26/193) olmak üzere 2 yerde vahyi inzal eden ruhdan (Cibril) söz edilir. Bundan başka 1 yerde "Allah'ın, dilediği kullarına melekler aracılığıyla emrinden indirdiği belirli bir ruh"dan (Nahl 16/2) söz edilmektedir. Benzer bağlamda 2 yerde "Allah'ın dilediği kullarına emrinden ilka ettiği ruhdan" (Mü'min 40/15) ve "kalplerine iman yazdığı kimseleri te'yit buyurduğu bir ruhdan" (Mücadele 58/22) bahsedilmektedir. 1 yerde de vahiyden (Kur'an) (Şûra 42/53) bir ruh olarak söz edilmektedir. İsra 17/85'de 2 defa kullanılan, Hz. Peygambere ruhdan (er-ruh) sorulmakta ve bu ruhun da Rabbin emrinden olduğu ifade edilmektedir. Dikkat çekici bir husus olarak, ayetlerin sadece 3'ünde, Hz. İsa'nın, Kur'an'ın bir ruh olduğundan ve kalplerine iman yazılan kimselerin te'yit edildiği ruhdan bahsedilirken ruh kelimesi nekra olarak geçmekte iken, bunun dışında 18 yerde kullanılan ruh kelimesi sürekli marife olarak zikredilmektedir.

Kur'an'da, insan bağlamında tesviye edilen bir nefis (Şems 91/7) ve bundan bağımsız olarak da yukarıda zikri geçtiği üzere (Hicr 15/29; Secde 32/9; Sad 38/72) kendisine üflenenden (nefh) bir ruhdan söz edilmektedir. Allah, insanın yaratılış sürecini anlatırken açık bir şekilde insana kendi ruhundan üflediğini söylemektedir. Buradaki 'kendi ruhum (ruhî, ruhîhi)' ifadesini, zatından gelen, bahşedilen bir parçaymış gibi algılamak doğru değildir. Bu ifadeyi "kitabım, evim, kalemim" derken nasıl ki bunlar zatın bir parçası olarak değil, zata ait, zatın sahip olduğu şeyler olarak görülüyorsa, bu ifadeyi de bu çerçevede anlamak Rab ve kul arasındaki ontik mesafeyi koruma adına daha uygundur. Allah, insana üflenenden ruh bağlamında zikri üç ayette dikkat çeken üç aşamadan bahsetmektedir: *halk*, *tesviye* ve *nefh*. Yaratılış sürecinde *halk* insanın *bedenine*, Şems Suresi'ndeki bağlamıyla *tesviye nefsinde* ve *nefh* de *ruhuna* terettüp eden unsurlardır. Bu ayetler ve konuyla ilgili başka ayetlere bakıldığında insanın gö-

rünen, fiziki yönünü teşkil eden bedeni yanında, nefis ve ruh olmak üzere iki farklı görünmeyen tarafından bahsedilmektedir. Buna göre ruh ve nefis Kur'an'a göre özdeş değildir; dolayısıyla bunların doğrudan birbiri yerine kullanılması da doğru değildir.

Ruhun, nefsin yerine kullanılması bir açıdan Arapça'daki sözcüklerin Türkçe'de tam bir biçimde karşılıklarını bulamayışından kaynaklanmaktadır. Türkçe'de insanın görünmeyen yanını ifade etmek için kullanılan ruh kelimesi genellikle Kur'an'daki nefse karşılık gelmektedir. Mesela insanlar öldüğünde "ruhu çıkar" ifadesindeki ruh çıkması aslında "nefsin çıkması"dır. Çünkü Kur'an ölümü ruhun değil nefse ait bir durum, nefsin bir hali, ve fiili olarak anlatmaktadır: "Her *nefs* ölümü tadıcıdır, tadmaktadır." (Al-i İmran 3/185) Görüldüğü üzere cümlede ruh değil açıkça nefis kavramı kullanılmaktadır. Yine Kur'an "ölüm (mevt)"ü ve "öldürülme (katl)"yi hiçbir yerde ruha nispet etmemekte, aksine ölmenin de öldürülmenin de nesnesi olarak sürekli nefsi göstermektedir. Nefsin ölmesi (Al-i İmran 3/145, 168, 185; Enbiya 21/35; Lokman 31/34; Zümer 39/42) ve nefsin öldürülmesi (Bakara 2/54, 72, 85; Nisa 4/29, 66; Maide 5/32) şeklinde geçen ifadeleri, nefsin bedenle olan bağlantısının kesilmesi olarak yorumlamak daha doğrudur. Yoksa bu, bizatihi nefsin ölmesi veya öldürülmesi olarak anlaşılmamalıdır. İnsanın ölmesi, Farsça bir ifade olan ve Türkçe'de de yaygın biçimde kullanılan 'can' ile ifade edilecek olursa, insanın canının çıkması, can vermesi demektir; ruhunun çıkması ya da ruhunu vermesi değil. Bir başka ifadeyle ölüm nefsin bedenle kurduğu ilişkinin sona ermesi, bedenin devre dışı kalarak canlılığını yitirmesi ve nefsin beden üzerinde sürdürdüğü hayatıyeti kaybetmesi anlamına geliyor. Bu itibarla yukarıdaki ayetin (Al-i İmran 3/185) meali verilirken ruh yerine "can" kelimesine yer vermek daha isabetli görünüyor.

Kur'an'da ki kullanımları esas alındığında, nefis ve ruh arasındaki farklılıklar şu şekilde sıralandırılabilir: *Birincisi*, Kur'an'da nefis kelimesinin tekil kullanımı yanında enfus ve nufus gibi çoğul şekilleri de kullanılmaktayken, ruh kelimesinin bu bağlamda ervah şeklinde çoğul kullanımı yoktur. *İkincisi*, nefse, nefsi emmare (Yusuf 12/53), fücür ve tedsiyе (Şems 91/8, 10) gibi olumsuz haller izafe edilmekte ve nefsten heva (Bakara 2/87; Naziat 79/40), seyyie (Nisa 4/79) gibi sadır olan menfi durumlardan söz edilmekte iken, ruha dair kötü olan, kötülükle ilgili pejoratif bir kullanıma rastlanmamaktadır. Ârız olabilecek kötülüklerden ve günahlardan nefsin kirlenmesi, süflileşmesi söz konusu iken bu bağlamda ruhun kirlenmesi ya da süflileşmesi söz konusu değildir. *Üçüncüsü*, nefis kendisiyle cihad edilen (Enfal 8/72; Tevbe 9/41), tezkiye ve terbiyeye muhtaç bir kavram iken (Fatır 35/18; A'la 87/14; Şems 91/8, 9, 10) ruh daima olumlu halleri ifade eden, kendisi karşısında herhangi bir mücadale ve mücahadenin söz konusu olmadığı, devamlı surette olumlanan bir kavram olarak anılmaktadır. **Dördüncüsü**, yukarıda anlatıldığı üzere nefis ölen, öldürülen, ölümü tadan

bir şey olarak zikredilirken, ruhun bu anlamda ölümle anıldığı görülmemektedir. *Beşinci*, nefse konu edilen, nefsin izafe edildiği varlıklar insanlar, cinler ve Tanrı iken, ruha konu olan varlıklar sadece insan ve Tanrı'dır. Melekler nefs sahibi varlıklar olarak anılmazken, ruh söz konusu olduğunda bazı ayetlerde sadece Cibril'in ruh olarak isimlendirilmesi (Nahl 16/102; Şuara 26/193) manidardır. *Altıncı*, nefs hakkında Kur'an'da detaylı bilgiler varken, ruh hakkında, ruhun mahiyeti ve tabiatı hakkında detaylı bilgiler yoktur. Nefs üzerine konuşma imkânı daha geniş ve kolayken, ruh üzerine konuşmak daha dar ve zordur. İsra 17/85'de geçen ruhun medlulü tartışmalı olsa da, ayette her ne olursa olsun ruhun, Rabb'in emrinden olduğunun ve onun hakkında insana az bir bilginin verildiğinin belirtilmesi öne sürdüğümüz tezi desteklemektedir.

İnsanın yaratılış sürecine ilişkin Kur'an'da göze çarpan üç temel boyut bulunmaktadır. Bunlar maddesi itibariyle insanın bedeni, tesviye edilen tarafıyla insanın nefsi ve son olarak da nefhedilmek suretiyle insana bahşedilen ruhtur. Kur'an'da belirtildiği üzere (Hicr 15/29; Secde 32/9; Sa'd 38/72; Şems 91/7) insan beden, nefs ve ruhtan müteşekkil bir ontik yapıya sahiptir. Bunlardan beden kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde (Yunus 10/92) kullanılmaktadır. Orada da Firavun'un cesedinin (beden) kendisinden sonrakilere ibret olsun diye kurtarılacağı ifade edilmektedir. Bunun dışında Kur'an, insan dolayımında bedenden bahsetmemektedir. Ancak insanın topraktan (Al-i İmran 3/39; Hac 22/5; Mü'min 40/67), çamurdan (En'am 6/2; İsra 17/61; Saffat 37/11), nutfeden (Nahl 16/4; Yasin 36/77) yaratıldığını ifade ederek onun beden boyutuna işaret etmektedir. Kur'an'ın bu yaklaşımı, insanın beden merkezli değil, esas itibariyle nefs merkezli değerlendirildiğini göstermektedir. İnsan söz konusu olduğunda kadim zamanlardan beri tartışıl原因en beden-nefs, Türkçe'de yerleşen galatı meşhur şekliyle beden-ruh dualitesi, Kur'an'ın insan tanımlaması içinde en azından kelime düzeyinde görülmemektedir.

İnsanın yaratılış sürecinde, yukarıda zikri geçen beden, nefs ve ruhla ilgili ayetler ışığında bakıldığında, insan ne sadece beden ne sadece nefs ne de sadece ruhtan oluşan bir varlıktır. İnsan varlığı, beden, nefs ve ruhun birlikteliğiyle oluşan ve bunlardan sadece birine indirgenemeyen, parçalanamaz ontolojik bir bloktur. İnsanı anlamanın nefsi anlamaktan, nefsi anlamının da bedeni anlamaktan geçtiğini, bedenle birlikte nefsin daha iyi anlaşılacağını belirtmek gerekir. Öncelikle beden nedir? Beden denildiğinde insanın aklına ne gelir? Beden eldir, beden gözdür, beden midedir veya kalptir denilebilir mi? Hayır, bilakis beden tüm bu organların toplamıdır. Beden, iç ve dış organlardan oluşur. Bedende el, ayak, göz, kulak, burun, ağız gibi dış organlar olduğu gibi, mide, kalp, beyin, akciğer, karaciğer gibi iç organlar da bulunur. Beden bir bütündür ve biraz önceki sayılanlar gibi onun aletleri, araçları bulunmaktadır. Bir de beden bu araçlarını kullanacağı zemin ve mahalli olmalıdır. Bu mahal de dış dünyadır ve beden dış dünyadaki nesnelerde bu araçları istimal eder. Nefs denildiğinde

de kendi başına duran tek bir şeyden bahsetmek uygun değildir. Nefs de tıpkı beden gibi bir bütündür ve onun da kendine göre alet ve araçları vardır. Buna ek olarak onun da beden gibi araçlarını kullanacağı bir zemin ve mahalli olması gerekir. Nefsin en temel araçları maddesi itibarıyla bedende bulunan beş duyu, akıl ve kalptir. Nefs bu araçlarla kendisini aktif kılar. Bu araçların kullanıldığı mahal ise bedendir. Ruhun mahiyeti net olarak tespit edilemediği için nefsin ruhu da bir mahal ittihaz ediniş edinişmediği açık değildir. Ancak nefsin beden mahallinde, bedende yer alan araçları istihdam ettiği, yönettiği açıktır. Beden nefsin mahalli olurken, beş duyu, akıl ve kalp de bu zemin üzerinde nefsin sahip olduğu *bi'l-kuvve* donanımları *bi'l-fil* hale getirmesini sağlayan temel araçlar olmaktadır.

Nefsin kendi başına varlığından ziyade nefsin beden ve ruhla gerçekleşen taallukundan, ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Nefs bedenle olan ilişkisini aşırıya götürdüğünde, bedeni merkeze alarak inhimak ettiğinde süfli, fucurlu boyutuna geçmektedir. Öte yandan nefis, Tanrı'yla ve iyilikle ilgili yönüyle ruhla ilişki kurduğunda ulvi, takvalı boyutuna geçmektedir.

Nefsde temel olarak beş duyu gücü, akıl ve kalp bulunmaktadır. Bunlar, nefsin aletleri ve araçlarıdır. Nefs, genelde beş duyu aracılığıyla bedenle irtibat kurarken; akıl ve kalp aracılığıyla da ruhla irtibata geçmektedir. Bu bakımdan bünyesinde barındırdığı alet ve araçlarla, istidat ve kabiliyetleriyle insan nefsi, hayr ve şer yönünde mütemadiyen gidip gelen bir sarkaç gibidir. Şems Suresi'ndeki tesviye kelimesi ve sonrasında ilham edilen fucur ve takva nefsin gidip gelen bir sarkaç olduğunu anımsatmaktadır. Nefsin beden ve Tanrı merkezli bu ilişki boyutu aynı zamanda onun teo-ontolojik yapısını teşkil etmektedir.

Beş duyu, akıl ve kalple mücehhez olan, bu alet ve istidatları beden üzerinden fiziksel âlemda kullanan nefis, hayatiyetini böyle bir zeminde kurduğu ilişki içinde sürdürmektedir. Bu açıdan bakıldığında nefis, insanda bulunan duyu güçlerinden, akıl ve kalpten ayrı bir mekanizma olarak görülemez; aksine o bunların bütünüyle oluşan totali temsil etmektedir. Yani daha açık bir ifadeyle burada kasdedilen, nefsin bu organları kullanabilme ve yönlendirme yetisi ve gücüdür. Aksi takdirde bedeninin nefsdan bağımsız kendi kendisini kullanma gücünden bahsetmek gerekirdi ki, bu durumda bedeninin hiçbir kusuru ve arızası yokken ölen birindeki organların hareketsiz ve cansız kalması açıklanamazdı. Nitekim nefsin beden üzerindeki tasarrufu ortadan kalktığından dolayı ölen biri için artık cansız denilerek, beden kelimesi yerini cesede bırakmaktadır. (Farklı argümanlar için bkz. Toktaş 2004: 155, 156)

Nefsin bedendeki güçlerin bütünü olduğu tezinin sağlamasını şu şekilde temellendirmek mümkündür. Kur'an'ın bir takım ayetlerde belirttiği üzere, nefse verilen anlamlar içinde "kendilik (self)", "benlik (ego, iness)" ve "kişilik (personality)" manaları dikkate alındığında, insan, yapılan bütün fiillerini kendisine

ve benine atfedebiliyorsa bu, nefsin, parça parça onlar olduğunu değil onların bütününe temsil ettiğini gösterir. Beş duyusuyla yaptığı işlerde insan, ‘kendim veya ben gördüm, tattım, kokladım v.s.(efal-i cevarih, efal-i havass)’ diyebiliyorsa, akli söz konusu olduğunda ‘kendim veya ben düşündüm, bildim, hesap ettim, hayal ettim, vehmettim v.s. (efal-i akıl)’ diyebiliyorsa, kalbi söz konusu olduğunda ‘kendim veya ben sevdim, istedim, acıdım, hissettim v.s. (efal-i kalp)’ diyebiliyorsa, dolayısıyla bunların bütününe nefsin yani kendisine mal ediyor demektir (efal-i nef). Buna göre nefis bir parça değil esasında bu işlemleri gerçekleştiren, yapılanların toplamına eşdeğer bir bütünün adıdır. Beş duyu nefsin somut, maddi ve bedeni düzlemini teşkil ederken, akıl ve kalp ciheti daha ziyade nefsin soyut, manevi ve ruhani düzlemini teşkil etmektedir.

Kişi (şahıs, person) kavramı nefsten çok nefsin toplumsal platformdaki yansıyış şekliyle ilgili bir kavramdır. Şahsiyet direkt olarak nefsin ontik yapısıyla ilgili olmayıp o ontik yapının toplumsal tezahüründen, toplumsal boyutundan ibarettir. Kur’an’da geçen nefis kelimelerini nefsin beden ve ruhla olan taalluku, onlarla kurduğu diyalog çerçevesinde yorumlamak nefsin çok anlamlı doğasına daha uygun düşmektedir.

Son olarak nefsin mahiyetiyle ilgili bir başka konuya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Tasavvufi terminolojiye ve klasik tasavvuf literatürüne göre nefis, insan için bir düşman olarak telakki edilmiş ve her seferinde zemmedilmiştir. Tasavvufi eserlerde nefsin zemmi ve nefse adavetle ilgili malumat ve mebahis bulmak mümkündür. Öncelikle bu tutumun Kur’an’da sağlam ve kesin dayanaklarının olduğunu söylemek zordur. Örneğin Kur’an açık bir biçimde şeytanın, insanın düşmanı olduğunu ifade etmekte ve insan tarafından da onun düşman ittihaz edilmesini istemektedir. (İsra 17/53; Fâtır 35/6) Kur’an’da nefsin şeytan gibi insan için bir düşman olduğuna ve düşman olarak görülmesine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Kur’an nefslere zulmedenlerden söz etmekte, bu kimseleri yermektedir; ancak ilgili ayetlerde onları bu duruma getirenin bizzat sahip oldukları nefsleri değil, o nefsi doğru bir şekilde kullanmamaları gösterilmektedir. Dolayısıyla bu tür insanların nefslerine haksızlık ettiklerini hatırlatmaktadır. Yoksa Kur’an’ın doğrudan bizatihi nefsin doğasına yönelik böyle bir eleştirisi de yergisi de bulunmamaktadır. Yine nefsin ontolojik olarak kötü olduğu telakkisine sahip düşüncenin referansta bulunduğu ayetlerden biri de Yusuf Suresi 53. ayettir. Bu ayette geçen “muhakkak ki nefis kötülüğü emredicidir” ifadesindeki nefis, tarihsel süreç içinde “nefs-i emmare” olarak terimselleştirilmiştir. Bu ifade çoğu zaman Hz. Yusuf’un sözü gibi aktarılır. Ancak ayetin siyak-sibakı, sözün Hz. Yusuf’a ait olmadığını net olmamakla birlikte desteklemekte ve sözün Aziz’in karısına ait olma ihtimalini artırmaktadır. (Elmalılı 1979: IV/2872) Söz kime ait olursa olsun burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu ifade doğrudan Allah’ın bir sözünün, hükmünün aktarımı değil, bir beşerin yaptığı itirafın ifadesi olarak geçmektedir. İkinci husus, sözün söylen-

diği kontekst gayet açıktır. Bu, zina tehlikesinin olduğu bir ortam ve zaman için kullanılmış bir ifadedir. Dolayısıyla buradan da nefsin kötü olduğu değil, bulunduğu ortamın iyiliği veya kötülüğüne göre şekil aldığı ortaya çıkmaktadır.

Üstelik Allah bazı ayetlerde beyanını te'yid ve te'kit etmek için için bazı varlıklar üzerine yemin ederek muradını dile getirmektedir. Bu bağlamda Allah'ın yemin ettiği varlıklardan biri de nefstir. Kur'an'da iki yerde (Şems 91/7; Kıyamet 75/3) açık bir şekilde nefis üzerine yemin edilmektedir. Üzerine kasem edilen şey, özü itibarıyla kötü olsa idi, Allah'ın bu yeminleri yersiz ve abes olarak nitelendirilebilirdi. Yemin, yemin edilenin azamet ve izzetini gerektirir ki, bu da nefsin bizatihi zemmine engel teşkil etmektedir.

Şems Suresi'ndeki vurgusuyla nefis, haktan sapmaya (fücür), fenalık ve maksiyete düşmeye de, bu hallerden kendisini sakınmaya ve korumaya da elverişli bir şekilde programlanan bir mahiyete sahiptir. Önemli olan, istihdam yetkisi insana verilen nefsin bu iki mecradan hangi tarafa kanalize edildiğidir. Şems Suresi'nin başında, nefsten önce zikredilen güneş-ay, gündüz-gece, sema-arz ikili eşleştirmeleri, metaforik olarak nefsin hayra ve şerre açık yönlerine bir işaret olarak yorumlanabilir. Onu fücürdan koruyan ve arındıran (tezkiye) kurtuluşa ererken, onu korumaya almayan ve takvaya yönlendirmeyen (tedsiye) hüsrana uğramaktadır. (Şems 91/9, 10) Bu iki ayette geçen *tezkiye* ve *tedsiye* fiillerinin etimolojik açılımları nefsin neşv-ü nemaya hazır bir çekirdek, işlenmeye kabil bir cevher ve değerli bir hazine olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki, *tezkiye* bir şeyi temizlemek manasına gelmesinin yanında "*bir şeyi geliştirmek, büyütme ve nemalandırmak*" anlamlarına da gelmektedir. (Elmalılı 1979: VIII/5861) *Tedsiyе* kelimesi ise kök anlamı itibarıyla "*bir şeyi büyütme, bodur bırakmak, gizlemek ve toprağa gömmek*" anlamlarını içermektedir. (Elmalılı 1979: VIII/5862, 5863) Nefs, tıpkı bir tohum, bir çekirdek gibi büyüyor, serpiliyor ya da bir cenin gibi gelişiyor ve yetişiyor veya aksine bodurlaşıyor, çürüyor ve ölüyor. "Nefsini bilen, Rabbini bilir" sözünden, bedenini, duyularını, aklını, kalbini, canını, benini, kendini, ruhunu bir bütünlük içinde bilip tanıyanın (marifetü'n nefis), doğal olarak böylesine bir donanımı dizayn edip, düzenleyeni de tanıyacağı (marifetullah) sonucu çıkarılabilir. Bu şekilde nefis kendisinden beklenen amacı gerçekleştirmekte ve tezkiye sürecinde terakki etmektedir.

Notlar

(*) Dr., İstanbul-Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi.

Kaynaklar

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem (1301h.). *Lisanu'l Arab* VII. Bulak: el Matba'atü'l Miriyye.

İzutsu, Toshihiko (Trsz.). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul.

Muhammed Fuad Abdalbaki (1378-1958). *El-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l Kur'ani'l Kerim*. Kahire.

Toktaş, Fatih (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Torrey, Charles Catler (1892). *The Commercial Theological Terms in The Koran*, Leiden : E. J. Brill.

Yazır, Elmalılı Hamdi (1979). *Hak Dini Kur'an Dili* (Orijinal) I-X, 3.Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.