

BEŞERÎ NEFİS KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE İNSANIN MAHİYETİ VE VAROLUŞ GAYESİNE İLİŞKİN KLASİK YAKLAŞIMLAR

Eyyüp TUNCER*

Özet

Klasik İslam düşüncesinde insanın mahiyet ve hilkat gayesi “nefis” kavramı çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda “insan nedir” sorusunun bir başka formatı ise hiç kuşkusuz ki “nefis nedir” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Zira nefis mefhumu “insanın mahiyet ve hakikati” olarak tarif edilmiştir. Kadim düşüncelerden alınan nefis kuramı Müslüman bilginlerce hüsn-i telakki görmüş, eleştirilmiş ve belli bir ölçüde nasların ruhuna uygun olabilecek bir şekilde yorumlanmıştır. Felsefe, tasavvuf, kelim gibi bilimler nefis teorisine farklı şekillerde yaklaşmış olsalar da “nefsin kuvvetleri/el-kuvâ’-nefsiyye” noktasında birbirine yakın ve birbirini tamamlayan görüşler ortaya koymuşlardır. Müslüman bilginlerin son şeklini verdikleri bu nazariyeye göre insan “*şehvâni/behîmî, ğadabî/sebuî, vehmî/şeytânî ve aklî/melekî*” olmak üzere dört farklı güçten mürekkeptir. Mezkûr güçler içerisinde insanı insan kılan vasfın *aklî/melekî kuvvet* olduğu düşünülmüş ve insanın bu potansiyelini aktifleştirip geliştirmekle mükellef olduğu tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla “insan ve veya nefis nedir” sorusunun asıl yanıtı “aklî-melekî kuvvettir” şeklindedir denilebilir. Bu güç karşısında ise *vehmî/şeytânî* güç yerleştirilmiştir. Bu iki güç dışında kalan *şehvâni/behîmî, ğadabî/sebuî* güçler ise nötr olarak telakki edilmiştir. İlki, insanın varlığını (*bekasını*) sürdürmesi; diğeri ise kendini müdafaa edip yok olmaktan (*fenâdan*) kurtarması için verilen güçler olarak vasıflandırılmıştır. Nefis kavramının sık ve yoğun etüt edilmesinin temel sebeplerine baktığımızda ise insanın saadete erişmesinin yolları (*saâdet-i uz mâ*), erdemli olabilmesi için gerekli kıstasların belirlenmesi ve en iyi/üst erdemini tespit edilmesi

* Arş. Görevlisi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Gaziantep. kuranhadimi90@hotmail.com

(*ümmehâtü'l-fezâil*), mahiyet ve mahiyete bağlı olarak hilkat gayesinin belirlenmesi gibi birçok gerekçenin serdedildiğini görmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Nefs, İnsan, İnsanın hakikati, İnsanın mahiyeti, Nefsin kuvvetleri.

CLASSICAL APPROACHES TO THE HUMAN NATURE AND HIS PURPOSE OF EXISTENCE WITHIN THE CONTEXT OF THE HUMAN SOUL/NAFS

Abstract

Regarding to the Classical Islam conception, the essence and the natural disposition of humanity have been examined within the framework of the concept of "nafs". In this context, another format of the question "What is human?" is undoubtedly, "What is the nafs?". Yet, the nafs concept is described as "the essence and truth of human". The nafs theory which is taken from the ancient thoughts has been met kind reception by Muslim scholars; it has been criticized and interpreted to a certain extent to suit the spirit of the religious texts. Although sciences such as philosophy, mysticism, and theology have approached the nafs theory in different ways, they have presented close and complementary views at the point of "forces of the nafs". According to this theory which has put into final form by Muslim scholars, human consists of four different forces, namely "sahvani/bahîmî, gadabî/sabuî, vahmî/shaytanî and aqilî/malakî". The characteristics among the aforementioned powers which make people human beings, are thought to be the aqilî/malakî force and it is envisaged that human is obliged to activate and develop this potential. Therefore, the principal answer to the question "What is human and nafs?" is "aqilî/malakî force". In the face of this force, vahmî/shaytanî force is placed. Those who are excluded from these two forces, sahvani/bahîmî, gadabî/sabuî forces, are considered to be neutral. The first is that human survival; the other is characterized as the forces given to defend himself and save him from extinction. When we look at the main reasons for the frequent and intensive study of the concept of nafs, we see that many reasons have propounded such as; the ways which human reach happiness, determining the necessary criteria to be

virtuous and determining the best/upper virtue, essence and determining the purpose of natural disposition based on the essence.

Keywords: Nafs, Man, Truth of man, Nature of man, Forces of nafs.

Giriş

Düşünce tarihini incelediğimizde insanın yaratıldığı günden itibaren sürekli olarak kendini ve dış âlemi anlamaya ve yorumlamaya çalıştığına tanıklık etmekteyiz. İnsanın kendisine yönelttiği en zor ve kapsamlı sorulardan biri de hiç şüphesiz ki insanın kendi mahiyetini ve buna bağlı olarak varoluş gayesini anlamaya yönelik olarak sorduğu “insan nedir” meselesidir. Tarih boyunca insanın mahiyetine ilişkin bazen birbirine oldukça çok yakın bazen de birbirine tamamen zıt olabilecek farklı yaklaşımların sergilendiğini görmekteyiz.¹

Bizler bu makalemizde “insan/nefis nedir” sorusunu klasik İslam düşüncesinden hareketle yanıtlamaya çalışacağız. Ancak unutulmamalıdır ki nefis ile ilgili nazariyelerin kökeni Grek felsefesi gibi daha kadim zamanlara dayanmaktadır ve belli ölçüde Müslüman bilginler bu görüşlerden etkilenmişler, onları eleştirmişler ve geliştirmişlerdir. Özellikle birçok bilgin ve düşünürün nefis kavramını nefis-i nâtika veya nefsin kuvvetlerini Aristoteles’e ait olan “altın orta” teorisiyle açıklamaları bu etkiyi açıkça göstermektedir. Zira bu kuram hem nasslara uygunluk arz etmesi hem de hakikate uygun olduğu düşüncesinden hareketle tasavvuf, tefsir vb. birçok bilim sahasında çokça kullanılmıştır. Bununla birlikte Müslüman bilginler eklektik bir biçimde aldıkları kavramları kendi dünya görüşlerine göre şekillendirdikleri ve yorumladıkları da bilinen bir gerçektir. Özellikle nasslarda (*ayet ve hadislerde*) geçen nefis kavramının makul/akıl ve menkul/nakil dengesinin korunarak ve hikmet çerçevesinde işlenerek zengin bir literatürün oluştuğunu görmek mümkündür. Bu meyanda nefis kavramı felsefî bir kavram olmakla kalmamış; tefsir ve özellikle tasavvuf biliminin de yoğun bir şekilde ilgilendiği ve yorumladığı bir mefhum olma niteliğini kazanmıştır.²

¹Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, (trc. S. Becarano), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul-2014, s. 21-22.

² Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964, 264-269; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, (thk. Ali Abdulbari), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1415, VI, 454; Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mazânni'l-İcâz*, (thk. İhsan Kasım

1. Nefis Kavramının İncelenmesinin Temel Sebepleri

Nefis kavramının sık ve yoğun etüt edilmesinin temel sebeplerine baktığımızda insanın saadete erişmesinin yolları (*saadet-i uz mâ*), erdemli olabilmesi için gerekli kıstasların belirlenmesi ve en iyi/üst erdemlin tespit edilmesi (*ümmehâtü'l-fezâil-tavassut-adalet-itidal*), mahiyet ve mahiyete bağlı olarak hilkat gayesinin belirlenmesi gibi birçok gerekçenin serdedildiğini görmekteyiz. Zira klasik düşüncede insanın mahiyeti ile zikredilen bu hususlar arasında inkâr edilmez bir mantık örgüsünün oluşturulduğuna şahit oluyoruz. Bu bağlamda insanın nefisini tanıması hem dünyevî-uhrevî saadete erişmesi hem erdemli olması açısından büyük bir önem arz etmektedir. Çift ve zıt yönlü sıfatlara ve potansiyele sahip bir varlık olarak telakki edilen insanın rezalet/erdemsizlik yerine fazileti/erdemini seçmesi, şekavet/mutsuzluk yerine saadeti/mutluluğu; zulüm yerine adaleti tercih etmesi de nefis kavramının tanınmasına bağlanmıştır. Son tahlilde nefis kavramının dikey (*Tanrı-kul*) ve yatay (*insan-insan*) düzlemlerde incelendiğini ve dış/afaki ve iç/enfûsî dünyanın anlamlı kılınması noktasında anahtar bir mefhum olarak görüldüğüne şahit olmaktayız. Özellikle klasik düşüncede insanın kendisini tanımasının, ³ (*marifetu'n-nefs*) Tanrı'yı tanıma (*marifetu'r-rab*) olarak tasavvur edilmesi “nefis” kavramını daha ayrıcalıklı ve önemli kıldığı gibi daha fazla etüt edilmesi gereken bir kavram haline getirmiştir.⁴

Sâlihî), Sözlür, Kahire-2002, s. 32; Muhammed Nevevî el-Câvî, *Merâhu Lebîd*, (thk. Muhammed Emin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1417, I, 603; Komisyon, *Şerhu Mustalâhâtü'l-Felsefiyye*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed-1414, s. 297.

³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire, s. 282; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, (thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, s. 718; Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (thk. Ali Dercûh), Mektebetu Lübnan, Beyrut-1996, I, 762.

⁴ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Câmiâti'l-Mısıriyye, İskenderiye, s. 102-103; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 91; *Meâlimu Usûliiddîn*, (thk. Taha Sa'd), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Lübnan, s. 121; Ebûbekir İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, (thk. Muhammed es-Süleymânî), Dâru'l-Kible, Beyrut-1986, s. 467; Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-2004, II, 288.

Klasik İslam düşüncesinde insan kavramı ile nefis kavramının iç içe geçtiğini ve insanın mahiyetinin daha çok nefis kavramı ekseninde döndüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda "*insan nedir*" sorusunun başka formatı ise kuşkusuz ki "*beşerî nefis nedir*" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ilk soruya verilecek cevap aynı zamanda ikinci sorunun da cevabını teşkil etmektedir. Nitekim nefis kavramının birkaç anlamı olmakla birlikte en-nefsu'l-beşeriyye terkipteki anlamı "*bir şeyin zâtı, hakîkatı, hüviyeti*" anlamındadır. Bu noktadan hareketle bilginler insanın kendi mahiyetini idrak etmesi ve varoluş hikmetini keşfedebilmesinin ancak nefis kavramının doğru ve bütüncül bir şekilde analiz edilmesiyle mümkün olabileceği sonucuna varmışlardır.⁵ Sayılan bütün bu önemli sebepler nefis kavramının etüt edilmesini zorunlu kılmaktadır.

2. Nefis Kavramının Anlamı

Nefis sözcüğü (ن - ف - س) maddelerinden oluşan bir kelime olup "ruh, zat/öz, ahlak" gibi anlamlara gelmektedir. "Nefes, nifâs, teneffüs, enfes, nefis" vb. sözcük grubu bu kökten türemiştir.⁶ İbn Fâris (v. 395/1004) (n-f-s) maddesinin kök/ilk mana olarak "nefesin/havanın çıkması" şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu kök manaya bağlı olarak nefesin çıkmasına "*teneffüs*" denilir. Zira nefes olmadan nefis olamaz. Yine, insanın hayatta kalmasına vesile olduğu için kan ve suya da "*nefes*" denilmiştir.⁷ Nefis sözcüğünün diğer iki önemli anlamı ise "*ruh*" ve "*zat/hakikat*" anlamına gelmesidir.⁸

Nefis kavramının terim anlamına ilişkin **Gazâlî**'nin (vb. 505/1111) tespitleri büyük önem taşımaktadır. Ona göre nefis mefhumu dört farklı şekilde anlaşılmaktadır:

⁵ Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut-1420, I, 116.

⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim Sâmîrâî), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, VII, 271.

⁷ İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, (thk. Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, Beyrut-1979, V, 460-461.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut-1414, VI, 234.

1. Bazen *kalp* anlamına gelir.
2. Bazen *rûh* anlamına gelir.
3. Bazen bütün *kötü sıfatların kaynağı (asl-ı câmi')* anlamına gelir. Genellikle tasavvufçular nefis kavramını bu anlamda kullanırlar ve bütün kötülüklerin menşei olduğunu telakki ederler. "*En büyük düşmanın içindeki nefistir*" rivâyetini de bu çerçevede yorumlamaktadırlar.
4. Bazen insanın *zâtı ve hakikatını* ifade eden *latife* anlamına gelir. Bu anlamdaki nefis hâlden hâle girebilir ve farklı nitelikler kazanabilir. Bazen *mutmainne* bazen *levvâme* bazen de *emmâre* niteliklerini kesbedebilir. Bu meyanda nefis, insan anlamına gelmektedir.⁹

Son maddede serdedilen nefis kavramı, "*insanın hakikati ve zâtı/kendisi*" olarak anlaşılmış ve temelde insanın gerek anlam arayışında gerekse varoluş hikmetini keşfetmede büyük ölçüde kullanılan bir mefhum olarak yaygınlık kazanmıştır. Ancak bilinmelidir ki, nefis kavramından ziyade "nefsin kuvvetleri" şeklinde ifade potansiyel güç ve sıfatlar nefis ve insan kavramlarının anlaşılmasında ve şekillenmesinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Denilebilir ki, insan kavramı nefis kavramı çerçevesinde izah edildiği gibi nefis kavramı da asıl itibarıyla "el-kuvâ en-nefsiyye" denilen "nefsin güç ve nitelikleri" bağlamında tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

3. Nefsin Kuvvetleri (القوى النفسية)

İslam düşüncesinde mahiyet açısından insan ve nefis kavramları arasındaki anlam bağının yanında "*el-kuvâ en-nefsiyye*" (القوى النفسية) olarak tanımlanan "*nefsin kuvvetleri*"nin tespit edilmesi de nefis kavramının anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Zira nefis hakkında düşünce üreten bilginlerin ekserisi nefis kavramını temelde maddeler halinde sınıflandırarak analiz etmişlerdir. İnsanın doğasına ve yaratılış terkiğine bağlı tespit ve değerlendirmeler -isim ve lafız olarak aynı olmasa da- anlam ve maksat açısından -kısımî bir farklılık olsa da- aynı düşünce dünyasını ifade etme noktasında birleşmektedir.

⁹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Dâru'l-Minhâc, Cidde-2011, III, 13-17.

3.1. Râzî ve Nefsin Kuvvetleri ile İlgili Düşünceleri

Râzî'den (v. 606/1210) önce hiç şüphesiz ki, nefis kavramı üzerinde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111) gibi birçok düşünür tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Râzî'nin bizatihi kendisi bu kuramın aklî ilimlerde (*el-ulûmu'l-akliyye*) işlendiğini ve sabit olduğunu belirtmiş olması bu tespiti desteklemektedir.¹⁰ Ancak onun kelamcı-felsefeci, tefsirci-usûlcü kimliği ile nefsin kuvvetlerini "*Mefâtihu'l-Ğayb*" isimli tefsir kitabında geniş ve ayrıntılı olarak işlemesi, ilgili kuramı düşünce konusu yapmış olması, birçok âyetin yorumlamasında bu kurama yer vermesi ve kendisinden sonra birçok müfessiri etkilemiş olması onu daha dikkat çekici ve önemli bir hâle getirmektedir. Bu sebeplerden dolayıdır ki, Râzî'nin kuram ile ilgili düşüncelerini tespit etmek kanaatimizce oldukça önemlidir.

Râzî, beşerî nefsin dört çeşit kuvvete sahip olduğunu belirtir:¹¹

No	Latince Okunuşları	Arapça
1	<i>eş-Şehvâniyye / el-Behîmiyye</i>	الشَّهْوَانِيَّةُ الْبَهْمِيَّةُ
2	<i>el-Ğadabiyye / es-Sebuiyye</i>	الْغَضَبِيَّةُ السَّبْعِيَّةُ
3	<i>el-Vehmiyye / eş-Şeytâniyye</i>	الْوَهْمِيَّةُ الشَّيْطَانِيَّةُ
4	<i>el-Akliyye / el-Melekiyye</i>	الْعَقْلِيَّةُ الْمَلَكِيَّةُ

Râzî'nin dile getirdiği bu dörtlü kuramı daha sonra birçok âlim olduğu gibi alıntılanmış ancak ciddî bir şekilde yorumladıkları ve açılım sağladıkları söylenemez. Hatta bazı bilginler bu dört kavramı çok farklı yorumlamış ve işlevlerini birbirine karıştırmışlardır.¹²

¹⁰ Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 319.

¹¹ Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 261.

¹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Sıdkî Muhammed), Dâru'l-Fikr, Beyrût-1420, VI, 587; İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1998, XII, 145; Nizâmuddîn el-Kımmî en-Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, (thk. Zekerriyya Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-

Râzî nefis ile ilgili dörtlü kuramı birçok ayetin tefsirinde etraflıca yorumlamaktadır. Hatta bu kuramın ayetlerle desteklendiğini ifade etmektedir. Nitekim Nahl 90/16. ayetinin tefsiri bağlamında Yaradan'ın insan fitratına dört işlevsel güç yerleştirdiğini belirtir ve söz konusu ayette geçen *adâleti* aklî-melekî güç; *fahşâyı* şehvânî-behîmî gücün; *münkeri* gazabî-sebuî gücün ve son olarak *bağyı* vehimî-şeytânî gücün ifrat boyutu olduğunu düşünür. Râzî, ilgili âyeti okuyup tefsir ederken zihnine böyle bir yorumun geldiğini ifade ettikten sonra bu tefsir biçiminin yanlış olması hâlinde bu yanlışlığın kendisine ait olduğunu özellikle vurgular.¹³

Râzî, bütün ibadetlerden maksadın aklî-melekî kuvvet dışında kalan diğer güçlerin kontrol edilmesi olduğunu açıkça beyan ettikten sonra Bakara 2/197. âyette geçen refas, fusûk ve cedel sözcüklerini sırasıyla şehvânî, gazabî ve vehmî güçlerin bir tezahürü olduğunu belirtir.¹⁴

Râzî'de dikkat çeken hususlardan biri de hiç şüphesiz ki, dört kuvvet ile esmâ-i hüsnâ arasındaki irtibatı tecellî kavramı üzerinden yorumlamasıdır. Bu düşünceden hareket eden müfessirimiz, bu dört güçle birlikte bedeni de ekleyerek maddî-manevî olarak insanın beş şeyden oluştuğunu ve her bir olgunun Allah-Rab-Rahmân-Rahîm-Mâlik isimleriyle tecelli halinde olduğunu belirtir.¹⁵

3.2. İbn Teymiyye ve Nefsin Kuvvetleri ile İlgili Düşünceleri

Nasslara bağlılığı ile bilinen İbn Teymiyye'nin nefsin kuvvetlerine ait dörtlü kuramı kabul etmesi ve nassların ruhuna uygun bir şekilde değerlendirmeye tabi tutup yorumlaması açısından incelenmesi gereken düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, dörtlü kuramın çerçevesine ve doğasına ilişkin en belirgin taslağı bizzat İbn Teymiyye görmekteyiz. Ancak İbn Teymiyye düalist

1416, IV, 300; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, (thk. Ali Abdulbari), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, VII, 455-456.

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 261.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 319.

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 241.

niteliği monist bir tarz işlemesi bizce eksik kalmıştır. Bu bağlamda Râzî'nin düalist yaklaşımı daha açıklayıcı ve belirgindir.

Konu ile ilgi İbn Teymiyye şöyle bir açıklama yapar: *"Meleksel güç mahza hayırdır. Bu güç bilgi, imân ve erdemli davranışları içermektedir. Şeytani güç mahza şerdir. Çünkü burada hiçbir yararı elde etmek veya zarardan kaçınmak yoktur. Davarsal güç yemek-içmek-cinselliktir. Sebuî/yırtıcı güç ise zararı ve kötüyü defetmek ve uzaklaştırmaktır."*¹⁶

İbn Teymiyye, insanı insan kılan en önemli vasfın aklî-melekî bir kuvvete sahip olması olarak görmektedir. Bunun gücün tam karşısında mahza şer olarak nitelendirdiği vehmî-şeytani kuvvet durmaktadır. Geriye kalan şehvânî-behîmî ile gazabî-sebuî güçler ise nötrdür ve bazen mülâim/pozitif/yapıcı bazen de münâfi/negatif/yıkıcı sonuçlara sebebiyet verebilmektedir. Bu güçlerin aklî-melekî güç tarafından kontrol edilmesi ve terbiye edilmesi gerekmektedir.¹⁷

İbn Teymiyye'nin özellikle altını çizdiği hususiyetlerden biri de filozofların şeytani olanı bilmedikleri şeklindeki iddiasıdır.¹⁸

İbn Teymiyye'nin görüş ve tespitleri ışığında kuvâ-ı erbaa olarak nitelendiren ve insanın hakikatini oluşturan potansiyel güçleri ve kabiliyetleri matematiksel dille şöyle açıklayabiliriz:

NO	Türkçe	Arapça	Değerler
1	Şehvânî-Behîmî	الشَّهْوَانِيَّةُ الْبَهِيمِيَّةُ	Nötr Değişken
2	Ğadabî-Sebuî	الْغَضَبِيَّةُ السَّبُعِيَّةُ	Nötr Değişken
3	Vehmî-Şeytânî	الْوَهْمِيَّةُ الشَّيْطَانِيَّةُ	Negatif Olumsuz
4	Aklî-Melekî	الْعَقْلِيَّةُ الْمَلَكِيَّةُ	Pozitif Olumlu

¹⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIII, 83.

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XV, 430.

¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIII, 83.

İbn Teymiyye'nin bu kuram ilgili düşüncelerini iki başlık altında özetlemek mümkündür:

1. Kuramın doğasına ilişkin birtakım izahlar yaparak önemli bir açılımda bulunmuştur.
2. Filozofların isim olarak değil de müsemma olarak bazı kuvvetlerin hakikatini idrak edemediklerini ileri sürmüştür. Böylelikle akıl ile birlikte vahye olan gereksinimi hatırlatmaktadır.

3.3. Şâh V. Dihlevî ve Nefsin Kuvvetleriyle İlgili Düşünceleri

Dörtlü kuramı üç maddede inceleyerek biraz daha işlevsel hâle getiren ve birçok meselenin çözümünde kullanan bilginlerin başında Şâh Veliyullâh Dihlevî'nin (1176/1776) geldiğini görmekteyiz. Dihlevî, "*Huccetullâhi'l-Bâliğa*" isimli ünlü eserinde adı geçen latifelerin iyi bir gözlem ve inceleme pratiğine sahip herkes tarafından fark edilebileceğini belirtmektedir. Düşünürümüze göre bu meselenin ispatında hangi din veya mezhebe müntesip olunursa olunsun bütün akıllı kişilerin görüş birliği içinde olduklarını vurguladıktan sonra şu tespiti yapar: "*...Filozoflar da pratik hikmetleri sayesinde bu latifelerin/kuvâların varlığını kabul ve ispat etmektedirler. Tıpkı sûfîlerin bu meseleye itina gösterdikleri gibi...*"¹⁹

Dihlevî "*teklîf, hakîkatu'l-mevt, mücâzât, cezâ, saadet, ihtilâf, dine olan ihtiyaç, câhiliyye ehli, makâmât ve ahvâl, ebvâbu'l-îmân, el-mezâlim, cihât, mebâhisu'l-ihsân, el-fiten*" gibi birçok başlık altında bu kurama yer vermiş; söz konusu tespit ışığında birtakım sorunlara çözümler bulmaya ve yeni bilgiler üretmeye çalışmıştır.²⁰ Öyle görünüyor ki, bu kuram Dihlevî'nin düşünce dünyasında önemli bir etkiye sahiptir.

Dihlevî'nin ilgili kurama yaptığı katkı şu şekilde özetlenebilir:

1. Kavramsal olarak kullanımlarını temâsüh sanatıyla açıklamıştır.

¹⁹ Şâh Veliyullâh Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Lübnan-2005, II, 139.

²⁰ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 53, 55, 63, 71, 76, 103, 206, 218; II, 131, 139, 241, 235, 263, 264.

2. Pratik ve somut örneklemelerle çözümlenmesini yapmıştır.
3. Kuramın herkes tarafından kabulünü ön görmüş ve evrensel oluşuna değinmiştir.

4. Nefsin Kuvvetlerinin Mahiyet ve Özellikleri

Düşünürler, nefis kavramını kendi düşünce dünyalarına uygun bir şekilde etüt etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, nefsin kuvvetlerini kendi literatür ve ekollerine paralellik arz edecek bir biçimde kavramsallaştırmışlardır. Sözelimi: Felsefe literatüründe “*nefis*” daha çok akıl veya nefis-i nâtika kavramı etrafında incelenirken tasavvuf literatüründe ruh/kalp veya nefis-i mutmaine vb. mefhumlarla ifade edildiğini görmekteyiz. Bununla birlikte serdedilecek olan kavramların mahiyetinde de kısmî değişiklik ve eklemelerin yapıldığı da inkâr edilemez.²¹

Düşünürler, aklî-melekî kuvveti mahza hak ve hayır olarak görürken vehmî-şeytani kuvveti ise mahza batıl ve şer olarak telakki etmektedirler. Diğer iki kuvvetin ise mülâim/pozitif ve münâfi/negatif veya sahih/doğru ve fâsid/bozuk yönleri vardır ve temelde terbiye edilmeleri gerekmektedir.²²

4.1. Aklî-Melekî Güç

Bilginler, “*aklî, nutkî, melekî kuvvet veya nefis-i mutmaine*” olarak tesmiye ettikleri aklî-melekî gücü, insanı insan kılan ve insanı tüm diğer varlıklardan ayıran en temel ve en belirgin vasıf olarak görmektedirler.²³ Tamamen hak ve hayırdan müteşekkil olan bu güç, her türlü durumda istenendir ve olumludur. Bu terkipte geçen *aklî* kavramı bilgiyi, hakikati idrak etmeyi, imânı ve doğru seçimi ifade ederken *melekî* kavramı ise hayrı ve erdemli davranışları sembolize eder. Özellikle meleksel kavramının seçiminde ve kullanımında - Dihlevî'nin ifadesiyle- temâsüh sanatı vardır. Burada kastedilen

²¹ Hamid İbrahim, “*Nazariyyetu'n-Nefs Beyne Aristo ve İbn-i Sinâ*”, Mecelletu Câmiati'd-Dimaşk, 19/1, (2003): 205-206.

²² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XV, 430.

²³ Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, 41; XXI, 374.

insanın ontolojik olarak melekleşmesi değil; mutlak olarak hakkı ve mahza hayrı tercih etmesi ve erdemli olma yolunda izlenmesi gereken adımları doğru bir şekilde takip etmesidir.²⁴ İnsan ancak aklî-melekî (*nefs-i nâtika*) potansiyelini aktifleştirerek erdeme (*fazilete*) ulaşabilir ve erdemsizlikten (*rezaletten*) uzaklaşabilir.²⁵

Aristoteles'in hikmet-iffet-şecaat ile ilgili olarak geliştirdiği adalet tasavvuru -*altın orta, mesos, orthos logos*²⁶- İslam düşüncesine "*itidal-tasavvut-vasâte*" kavramlarıyla ifade edilmiştir. Her üç kavramın bir ortası vardır ve erdemli olan davranış ise kişinin ifrat ve tefrit denilen aşırı uçlara sapmadan mutedil olanı seçmesidir. Bu bağlamda akılsal-meleksel olan güç aynı zamanda hikmet kavramının bir başka ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Ancak bilinmelidir ki, altın orta/adalet bağlamında etüt edilen hikmet kavramı, cerbeze ve gabavetten arınmış mutedil davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına vesile olan melekedir. Ya değilse, felsefenin Arapça karşılığı olan ve teorik ve pratik olarak iki ayrılan hikmet kavramı ile bir alakası yoktur.²⁸

4.2. Vehmî - Şeytani

Bilginler, şehvani-şeytani kuvvetin ise mahza şer; tamamen olumsuz ve kaçınılması gerekli olan bir durum; insanı savuran, hayatın anlamından uzaklaştıran ve bütün kötülöklere zemin oluşturan bir sıfat olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. Vehmî-şeytani

²⁴ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, II, 139; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIII, 83; Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut-1975, s. 85-86.

²⁵ İbnu's-Sîd el-Batalyevsî, *el-Hadâik fî'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyeti'l-Avîsa*, (thk. Muhammed Rıdvan), Dâru'l-Fikr, Dımaşk-1988, s. 130.

²⁶ Bkz. Mesut Güven, *Aristoteles'in Ahlak Öğretisinde "Altın Orta" Kuralı*, (Yüksek Lisans Tezi), 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-2014, s. 40-41.

²⁷ İbn Kemûne, *el-Cedîd fî'l-Hikme*, (thk. Hamid el-Kebeşî), Matbaatu Câmiatu Bağdat, Irak, 1981, s. 470-471; Râzî, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve Tabaiyyât*, Dâiretu'l-Maârif, İslamabad-1343, II, 236.

²⁸ Aduddin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Ceyl, Beyrut-1997, II, 160-161.

terkibinde geçen *vehim* kavramı daha çok batıl inanç ve yanlış düşünceleri ifade ederken *şeytan* kavramı ise kalbî, ahlaki ve amelî alanda şer ve çirkin davranış ve tutumlara delalet etmektedir. Zira beşerî her düşüncenin hak olması mümkün olmadığı gibi insanî her amelin de hayır olması beklenemez. Bu meyanda düşünce sahasında tümellerden tikellere, aklî olandan hissî olan; amel ve ahlak planında ise iyilikten kötülüğe; güzellikten çirkinliğe doğru bir eğilim söz konusudur.²⁹

Bu denklemde akılsal-meleksel ile şehvani-şeytani kuvvetler taban tabana birbirine zıttırlar ve asla bir arada bulunmaları mümkün değildir. Akılsal-meleksel kuvvet mahza hak ve hayır iken şehvani-şeytani kuvvet tamamen batıl ve şerden ibarettir. Biri pozitif bir nitelik arz ederken diğeri salt negatif bir mahiyete haizdir. Bunun neticesinde yanlış fikirler ve küfür, şirk, bidat, hurafe vb. bâtıl inançlar meydana gelmektedir. İnsanın kibirli, isyankâr, gururlu, kıskanç, egoist, bencil olması, düşmanlık beslemesi gibi bütün kalbî ve ahlaki olumsuz davranış biçimleri de bu kuvvetin bir sonucu olarak görülmüştür.³⁰

4.3. Şehvani - Behîmî

Muharrrik ve müşevvik kuvvet olarak da nitelendirilen şehvani-behimî kuvvet³¹ ise temelde yeme, içme, cinsellik ve barınma olmak üzere dört maddeden oluşmaktadır. Meşru olduğu sürece ihtiyaçları karşılamakta hiçbir mahzur yoktur. Hatta **beka** yani devamlılık için zorunludur. Bu kuvvet daha çok *menfaatin celbedilmesini* gerekli kılar.³² Zemahşerî (538/1144) şöyle bir yorum yapar: "*Cennette açlık-*

²⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, II, 581; Teftezânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, Pakistan, 1981, I, 294, II, 25; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûliddîn*, (thk. Muhammed Mehdi), Dâru'l-Kutub, Kahire, 2004, I, 388; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-1418, III, 238; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VII, 556.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 261-262; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 238.

³¹ Komisyon, *Şerhu Mustalâhâti'l-Felsefiyye*, s. 296.

³² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed), Mecmau'l-Melik, Suudi Arabistan, 1995, XV, 429; Râğib el-İsfehânî, *ez-Zarîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, (thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd), Dâru's-Selâm, Kahire-2005, s. 63.

susuzluk, giyinme-barınma yoktu. İnsanoğlu cennetten çıkartılması ile bu tür gereksinimlere çara bulmak zorunda kaldı. Bu dört ihtiyaç insan hayatının medarını teşkil etmektedir."³³

Yeme, içme, cinsellik ve barınma gibi arzu ve talepler akılsal-meleksel daire içinde kaldığı sürece insanın maslahatına ve menfaatine yöneliktir. Ne zaman şeytansal-vehimsel cazibenin etkisi altında kalırsa işte o zaman çılgınlığın, doyumsuzluğun, aç gözlülüğün, hırsın ve tamahkârlığın yıkıcı sonuçları ile karşı karşıya kalır. Bir araçtan ibaret olan bu gereksinimler amacın yerini alır ve insan bütün akılsal-meleksel değerleri izmihlâle ve ihtilâle uğramış olur.³⁴

4.4. Gadabî - Sebuî

Gazabî-sebuî kuvvet ise yıkmak, dökmek, parçalamak, bölmek, öldürmek, kıymak, defetmek gibi özellikleri ihtiva eder. Meşrû olduğu sürece insanın kendini savunması ve korumasında hiçbir mahzûr yoktur. Hatta *fenâya* yani yok oluşa engel olmak için zorunludur. Bu kuvvet daha çok *zararın defedilmesini* gerekli kılar. Ancak şehvani-şeytani câzibe daha baskın ise bu durumda gazabî-sebuî sıfat yıkıcı-bölücü-dökücü-parçalayıcı bir kuvvete dönüşür ki bu çoğu zaman beşeriyetin kendini bir türlü muhafaza edemediği bir vakıadır. İşgallerin, tiranlığın, sömürünün, sadistliğin önünü açar ve çığırından çıkmış; adeta birbirini yok etmeye çalışan bireyler ve toplumlar meydana getirir. Zararın defedilmesi için insan bahşedilen gazabî-sebuî kuvvet tam aksine zararın ve kötülüğün kapılarını sonuna kadar açmış olur.³⁵

4.5. Kuvvetler Arası Egemenlik Savaşı

Bu dört kuvvet içinde özellikle akılsal-meleksel olan ile şehvani-şeytani olan bir arada bulunamaz. Gazabî-sebuî ve şehvani-

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 92.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 528; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XV, 430-431.

³⁵ Münâvî, *Faydu'l-Kadir Şerhu Câmi's-Sağîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356, III, 412; Nursî, *İşârâtu'l-İ'câz*, s. 32.

behimî ise nötrlerdir ve ilk iki kuvvetin egemenlik alanına göre şekillenirler.



İlk egemenlik savaş akfî-melekî güç ile şeytani-vehmî güç arasında gerçekleşmektedir. Galibiyetin tonuna göre şehvani-behimî ile gazabî-sebuî kuvvetler şekillendir; hayra veya şerre kanalize edilmiş olur.³⁶ Şemada da görüldüğü üzere şehvani ve gazabî kuvvetler nötr olarak durmaktadır. Şayet akfî-melekî olana yakın ise hayır ve hak; şeytani olana yakın ise şer ve bâtıl bir vasıf kazanmış olur. Burada bu iki niteliği hangi kuvvetin cezp ettiği önemlidir ve ona göre bir nitelik kesbeder. Yemek, içmek, cinsellik ve barınmak meşru dairede gerçekleşiyorsa hayırdır ve iyi olduğu gibi gazabî kuvvet de meşru müdafaada kullanılıyorsa kesinlikle hayır ve iyilik vasfını elde eder.³⁷

Sözgelimi: Gazap gücünü başkasının canına kıymak veya başkasının emeğini harcamak veya hırsın-tamahkârlığın, açgözlülüğün, doymazlığın hizmetinde kullanmak mahza şerdir ve neticeleri yıkıcı olabilir. Yemek-içmek-barınmak temel haklardır ama insanoğlu bunları meşru bir yoldan elde etmelidir. Sömürü, gasp vb. yollarla bunları elde etmek zulümdür ve şeytani olanın etkisinde kalmak demektir. Şehvini ve gazabî kuvvet insanın maslahatı için yaratılmıştır ve hiçbir şekilde hayatın gayesini oluşturmaz.³⁸

³⁶ Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 86, 98; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404, II, 8.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-Müteâliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990, IX, 88-93.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 528; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XV, 430-431.

Tasavvufçuların şeytanın iş birlikçisi³⁹ olarak niteledikleri nefis şehvani-şeytani telkinin etkisinde kalan behimsel ve sebuî güçlerdir. Şeytan ve nefis bazen eşit telakkî edilmişse de kanaatimizce bu doğru değildir. Şeytan ve nefis ontolojik olarak tamamen farklıdırlar. Aralarındaki ilişki müessir-müteessir ilişkisi gibidir. Gerek Muhâsibî'nin “*er-Ri'âye, Âdâbü'n-Nüfûs, Mu'âtebetü'n-Nefs ve el-Vesâyâ*” gibi eserleri gerek Hakîm et-Tirmizî'nin “*Kitâbü'r-Riyâze ve Âdâbü'n-Nefs, Tabâiu'n-Nufûs, el-Mesâ'ilü'l-Meknûne, Menâzilü'l-İbâd, el-Menhiyyât*” gibi eserleri gerekse daha sonraki süreçte oluşturulan zengin literatürün hemen hepsi nefis ve nefsin hileleri, kusurları, ayıpları, terbiye edilmesi, sakınması gereken şeyler ile ilgili birçok meseleyi detaylı bir şekilde işlemiştir. Bazı durumlarda ifrât ve tefrîtin bazı durumlarda ise meselelerin karıştırıldığı da inkâr edilemez bir vakiydir. Nefse yapılan ağır eleştiriler; tilkiye, köpeğe, yılan, bataklığa, kafese, düşmana benzetildiği alan burasıdır.

Sonuç

Klasik İslam düşüncesinde insan ontolojik olarak düalist bir varlık olarak telakki edilmiş ve temelde beden/ceset ve ruh/akıl/nefis olmak üzere iki farklı yapıdan müteşekkil olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte beşerî nefsin farklı buutlardan mürekkep olduğu düşüncesi hâkim ve önemli bir görüş olarak varlığını sürdürmüştür. Nefsin en şerefli ve değerli boyutunun tespit edilmesi birçok meselenin çözümünde ve yorumlanma biçiminde ciddi ölçüde etkisi olmuştur. İnsanın hilkat gayesinin belirlenmesine ve erdemli olan nitelikleri yeğlemesinin yollarının tespit edilmesine bağlı olarak nefis kavramının incelenmesi zarurî bir hâl almıştır. Zira klasik düşüncede insan ve nefis kavramı aynı hakikate delalet etmektedir.

İnsanın yaratılış gayesi olarak aklî-melekî niteliğini işlevsel hale getirerek mutlu olması (*sadet*) ve erdeme (*fazilet*) ulaşması şeklinde tespit edilmiştir. Tamamen hak ve hayırdan oluştuğu kabul edilen bu özellik sayesinde insan hayatına bir anlam katabilir; iman,

³⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 384-385.

doğru düşünce, güzel amel gibi değerli hakikatlere ulaşabilir; hem kendini hem de Rabb'ini tanıyarak kendisinden istenilen ve beklenen vazifeleri icra edebilir.

Aklî-melekî gücün tam karşısında ise vehmî-şeytani kuvvet bulunmaktadır ki, kişinin sakınması gereken bir niteliği arz etmektedir.

Şehvani-behîmî ile gazabî-sebuî nitelikler ise nötr olarak nitelendirilmiş ve yukarıda sayılan ilk iki kuvvetin egemenlik etkisinin tonuna göre olumlu veya olumsuz, yapıcı veya yıkıcı bir şekil alabilmektedir.

Klasik düşüncede bu dörtlü kuram hüsn-ü telakki görmüş ve bilginler tarafından sıkça kullanılmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Müslüman bilginler söz konusu nefis kuramını geliştirmişler ve nasslar ışığında farklı ve zengin yorumlara tabi tutmuşlardır.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Meânî*, (thk. Ali Abdulbari), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

Âmidî, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûliddîn*, (thk. Muhammed Mehdi), Dâru'l-Kutub, Kahire, 2004.

Batalyevsî, İbnu's-Sîd *el-Hadâik fi'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyeti'l-Avîsa*, (thk. Muhammed Rıdvan), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1988.

Beyzâvî, Kâdî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.

Câvî, Muhammed Nevevî, *Merâhu Lebîd*, (thk. Muhammed Emin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417.

Cresson, Andre, *Filozofik Sistemler*, (trc. S. Becarano), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2014.

Dihlevî, Şâh Veliyullâh, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, Lübnan, 2005.

- Ebû Hayyân, el-Endülisî, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Sıdkî Muhammed), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420.
- Ebûbekir, İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, (thk. Muhammed es-Süleymânî), Dâru'l-Kible, Beyrut, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2011.
-, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1975.
-, *Mîzânu'l-Amel*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964.
-, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire, try.
- Güven, Mesut, *Aristoteles'in Ahlak Öğretisinde "Altın Orta" Kuralı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim Sâmîrâî), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut
- İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, (thk. Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İbn Kemûne, Said b. Mansûr, *el-Cedîd fî'l-Hikme*, (thk. Hamid el-Kebeşî), Matbaatu Câmiatu Bağdat, Irak, 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed), Mecmau'l-Melik, Suudi Arabistan, 1995.
- İbrahim, Hamid, "*Nazariyyetu'n-Nefs Beyne Aristo ve İbn-i Sînâ*", Mecelletu Câmiati'd-Dımaşk, 19/1, (2003).

- Îcî, Aduddin, *el-Mevâkıf*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1997.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, (thk. Adnan Derviş), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, try.
- Komisyon, *Şerhu Mustalâhâti'l-Felsefiyye*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1414.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *et-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Câmiâti'l-Mısıriyye, İskenderiye, try.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Münâvî, Zeyneddîn, *Faydu'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356.
- Neysâbûrî, Nizâmuddîn el-Kımmî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, (thk. Zekerıyya Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416.
- Nursî, Said, *İşârâtu'l-İ'câz fî Mazânni'l-Îcâz*, (thk. İhsan Kasım Sâlihî), Sözlür, Kahire, 2002.
- Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zarîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*, (thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd), Dâru's-Selâm, Kahire, 2005.
- Razî, Fahreddin *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
-, *Meâlimu Usûliddîn*, (thk. Taha Sa'd), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Lübnan, try.
-, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve Tabaiyyât*, Dâiretu'l-Maârif, İslamabad, 1343.
- Suyûtî, Celaleddîn, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2004.
- Şehristânî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404.

Teftezânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Maârifi'n-Nu'mâniyye, Pakistan, 1981 .

Tehânevî, Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (thk. Ali Dercûh), Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996.